



Citation: E. Giorza (2020) Pensare per metafore: l'*hydre* e l'*arbre* nella guerra civile tra gli increduli. *Diciottesimo Secolo* Vol. 5: 117-126. doi: 10.13128/ds-12120

Copyright: © 2020 E. Giorza. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Saggi

Pensare per metafore: l'*hydre* e l'*arbre* nella guerra civile tra gli increduli

ELENA GIORZA

Fondazione Collegio San Carlo di Modena

Abstract. The essay is concerned with the instrumental use of two specific metaphors (the hydra and the tree) in the conflict, which arose in the second half of the eighteenth century, between the moderate wing (led by Voltaire) and the radical one (led by d'Holbach) of the French philosophical party. The main aim is to show how the choice of these particular metaphorical images is neither fortuitous nor neutral, but it meets precise objectives. Indeed, if the Herculean monster allows us to highlight the political nature of religion, the poisonous tree is a polemical resemanticization of some biblical figures.

Keywords. French Enlightenment, Metaphors, Religion, Lernaean Hydra, Poisonous Tree.

1. LA RELIGIONE COME FATTO POLITICO: IL MOSTRO ERCULEO

«Bien des gens nous font une distinction subtile entre la Religion véritable et la superstition»¹. Così afferma d'Holbach nel *Bon sens*, in polemica con la fitta schiera di coloro che rifiutano l'identificazione di religione e superstizione e su tale rifiuto fondano la possibilità di riformare il cristianesimo degenerato: nello specifico, protestanti, da una parte, e deisti, dall'altra. È, infatti, il fronte deistico dei *philosophes*, guidato da Voltaire, che l'ateo d'Holbach ha in mente quando nega con radicalità l'ipotesi di una religiosità non superstiziosa: «il n'y a donc point de différence réelle entre la Religion naturelle et la superstition la plus sombre et la plus servile»². Il Dio dei deisti, tanto quanto quello dei teologi, costituisce una causa chimerica incompatibile con gli effetti che le vengono attribuiti³, le cui qualità, contraddicendosi, finiscono per negarsi reciprocamente⁴. L'assoluta coincidenza e interscambiabilità dei termini 'religione' e 'superstizione' deriva, dunque, dalla convinzione holbachiana che sia l'affermazione dell'esistenza di una divinità a rappresentare di per sé la pia frode per eccellenza, da cui tutte le altre *fraudes pieuses*

¹ P.-H.T. D'Holbach, *Le Bon Sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, s.e., Londres 1772, p. 51.

² Ivi, p. 52.

³ Ivi, p. 109.

⁴ Ivi, pp. 118-120 e 180.

discendono di conseguenza, e che sia compito prioritario della filosofia smascherare tale impostura fondativa, insieme al pregiudizio funesto, secondo il quale nessuna società potrebbe sussistere senza l'idea di un Dio che punisce e premia⁵. Il d'Holbach del *Bon sens* e del *Système de la nature* – i due manifesti dell'ateismo e del materialismo holbachiano – non ha dubbi sulla necessità di opporsi non solo al fenomeno religioso in tutte le sue forme – senza distinzione sostanziale tra le confessioni – ma anche a tutte quelle soluzioni di compromesso, esemplificate dal deismo volteriano. La volontà di Voltaire, indissolubilmente legata al timore dell'inefficacia sociale di una moralità autonoma da principi religiosi⁶, di riformare le religioni rivelate si dimostra del tutto inutile e dannosa. Rendendo di fatto impossibile la pacifica convivenza all'interno degli stati, esse rappresentano una minaccia all'utilità, ovvero alla felicità, delle società: per tale motivo, occorre combatterle ed eliminarle, attraverso la negazione dei principi che ne stanno alla base e ne legittimano l'influenza in ambito pubblico.

Al contrario, la strenua difesa che Voltaire fa per conservare quella che d'Holbach etichetta come una distinzione puramente 'di ragione' – formale e arbitraria – si gioca sull'identificazione di un elemento religioso che non sia frutto dell'inventiva dei preti impostori: per l'appunto, l'esistenza di una causa prima separata dall'universo e dotata di intelligenza, libertà e progettualità. Sebbene Voltaire, quindi, in linea con d'Holbach, qualifici in termini di pii raggiri le credenze, i dogmi, le pratiche e le cerimonie introdotte dai dottori del cattolicesimo e ritenga che il concetto di superstizione sia esteso e sostanzialmente coincida con quello di religione positiva – intesa come l'insieme degli elementi superstiziosi artificiosamente innestati su una primitiva religione naturale, fino a sconvolgerne completamente il contenuto razionale –, egli nega la riduzione del fenomeno religioso nella sua complessità al fideismo fanatico. Su tale presupposto si basa la possibilità e la necessità, ribadite a più riprese da Voltaire, di sottoporre i culti esistenti a un processo di purificazione, finalizzato all'istituzione di una religiosità di stampo deistico, esente dagli eccessi della crassa credulità e limitata al riconoscimento di un Dio architetto o orologiaio o, in alternativa e contemporaneamente, di un Dio giudice, le cui pene e ricompense rendono governabile la *populace*⁷.

⁵ Ivi, pp. 230-232.

⁶ Lobiottivo polemico di Voltaire è l'ipotesi bayliana dell'esistenza di una società di atei virtuosi (cfr. M.L. Lussu, *Bayle, Holbach e il dibattito sull'ateo virtuoso*, ECIG, Genova 1997).

⁷ Tale duplicità della religiosità volteriana, sostanzialmente trascurata dal, pur imprescindibile, testo di René Pomeau (*La religion de Voltaire*, Librairie Nizet, Paris 1956), è stata recentemente oggetto di dibattito (cfr. G. Stenger, *Le Dieu de Voltaire*, in Voltaire, *Œuvres complètes*, Vol-

Il rifiuto o, viceversa, l'accettazione della «sottile distinzione» sopra richiamata e, parallelamente, la diversa estensione attribuita al concetto di pia frode – aspetti la cui portata filosofica non può essere sottovaluta, trattandosi di due dei principali fattori che, tra gli anni Sessanta e Settanta del Settecento, rendono manifesta e definitiva la divisione del partito filosofico in un'ala radicale, atea, e un'ala moderata, deista – emergono in Voltaire e d'Holbach attraverso due particolari immagini metaforiche: l'idra e l'albero. Se è vero, come mostrato dagli studi di Hans Blumenberg⁸, che le metafore non sono mai espedienti innocenti, neutri o semplicemente esplicativi e che esse, passando da una tradizione all'altra, finiscono per confondere piani e orizzonti di senso, allora, una riflessione a proposito dell'origine, dell'uso e della risemantizzazione di tali immagini, si rivela determinante.

Uno degli usi metaforici più frequenti che tra Sei e Settecento viene fatto della figura mitologica dell'idra di Lerna emerge alla voce *Hydre* del seicentesco *Dictionnaire* di Furetière, in cui il mostro erculeo indica simbolicamente lo spirito sedizioso e incline alla ribellione tipicamente attribuito al *petit peuple*⁹, il quale, in ambito morale e politico, tende a sottrarsi a ogni tentativo di controllo razionale:

*HYDRE, se dit figurément en choses morales en parlant des séditions populaires, et autres choses qui pullulent et se multiplient tant plus on s'efforce de les détruire. Le peuple est une hydre à cent têtes*¹⁰.

La presenza di tale metafora all'interno di uno dei più importanti dizionari in circolazione tra il XVII e il

taire Foundation, Oxford 2011, vol. LXXII, pp. xxiii-xxxviii; J. Dagen, *Quel besoin Voltaire a-t-il de Dieu?*, «La Lettre clandestine», 21, 2013, pp. 213-227; J. Goldzink, *Voltaire entre l'athée et le superstitieux dans l'Histoire de Jenni*, «Cahiers Voltaire», 14, 2015, pp. 97-110; A. Sandrier, *Lectures athées de Voltaire: la duplicité du philosophe*, in *Voltaire philosophe. Regards croisés*, éd. par S. Charles e S. Pujol, Centre International d'étude du XVIII^e siècle, Ferney-Voltaire 2017, pp. 141-150).

⁸ H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia* (1960), trad. it. di M.V. Serra Hansberg, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. 73-74. Sulla questione, specificamente per il XVIII secolo, si veda, R. Ludwig, *Synonymie, analogie et métaphore: rhétorique et cognition au XVIII^e siècle*, in *Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIII^e siècle*, éd. par M. Vallenthini, C. Vincent e R. Godel, Garnier, Paris 2014, pp. 9-44.

⁹ Per una riflessione sul concetto di popolo nella Francia del XVIII secolo e per uno studio delle ricorrenze e delle accezioni di tale termine nei dizionari settecenteschi più noti, si rinvia a E. Giorza, *Peuple, populace, multitude. I Philosophes tra istruzione popolare e impostura*, «Intersezioni», XXXIX, 2019, 3, pp. 325-344.

¹⁰ *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts*, éd. par A. Furetière, A. et R. Leers, La Haye e Rotterdam 1690, vol. 2/II, s.v. «Hydre», p. 288.

XVIII secolo dimostra come si tratti di un'immagine ricorrente e comunemente diffusa all'epoca, anche al di fuori di una ristretta *élite* intellettuale: un vero e proprio topos, «un lieu commun de la pensée classique»¹¹. D'altronde, come mostrato da Nicolas Veysman, il parallelismo, dalla chiara connotazione negativa, idra-popolo è ampiamente attestato a partire dal Cinquecento in poi. Si pensi a Erasmo da Rotterdam, a Jean Bodin, a Cyrano de Bergerac, al drammaturgo Edme Boursault o all'abate René Aubert de Vertot¹², autori che se ne servono per rimarcare i diversi livelli lungo i quali si delinea la 'mostruosità' della *populace*: il carattere disomogeneo e informe dovuto alla multiformità irriducibile e contraddittoria delle sue singole componenti che la rende incapace di costituirsi in un corpo unitario e di giungere a una sintesi delle differenti voci particolari che la compongono; la violenza, frutto dell'ignoranza superstiziosa, di cui è capace e che rappresenta una minaccia per l'ordine costituito; infine, l'impossibilità di renderla innocua a lungo termine e in modo definitivo e di ricondurla all'interno del dominio della ragione.

A conferma del fatto che la raffigurazione del *peuple* come idra dalle cento teste per me sorprendentemente la cultura francese, a partire dal XVI e ancora nel XIX secolo, vi sono, poi, i casi eloquenti di due traduzioni dal latino, nelle quali i traduttori francesi, per restituire al lettore l'idea di una *canaille* turbolenta e pericolosa, inseriscono arbitrariamente l'immagine del mostro di Lerna, assente nelle versioni originali. Si tratta, da una parte, del *De re publica* di Cicerone. All'interno del libro I, 44 [68], parlando della formazione della tirannia, Cicerone introduce l'espressione «ex hoc populo indomito vel potius immani», che, nella traduzione di inizio Ottocento di Abel-François Villemain, suona così: «ce peuple indompté, cette hydre aux cent têtes». Dall'altra, il riferimento è al *De cive* di Hobbes. Nella sezione dedicata all'*Imperium*, all'interno della nota al primo paragrafo del sesto capitolo, Hobbes riflette sul concetto di *multitudo*, senza fare alcun accenno all'animale mitologico. Tuttavia, nella traduzione che nel 1649 ne pubblica Samuel Sorbière – traduzione che circola ampiamente nel Settecento e nei secoli successivi, fino a una recente ripubblicazione, e che, ancora oggi, viene utilizzata dalla letteratura secondaria di ambito francese, spesso senza che venga fatto un opportuno e doveroso distinguo tra le numerose interpolazioni di Sorbière e il testo originale hobbesiano del 1647¹³ –, viene aggiunto un passo finale

alla nota in questione, in cui la moltitudine è rappresentata proprio dall'*hydre à cent têtes*.

Questo primo e, probabilmente, originario uso figurativo dell'idra, che emerge nel contesto di riflessioni politiche che guardano al popolo in un'ottica di sostanziale conservatorismo aristocratico, non è il solo nell'ambito settecentesco francese. La valenza, la ricchezza e la plasticità metaforica di tale figura ne fa oggetto di variazioni e reinterpretazioni e la rende adatta, di volta in volta, a sostenere le posizioni più diverse – da quelle più vicine all'ortodossia cattolica, a quelle più radicalmente eterodosse. È così che, accanto all'idra-popolo, si fa strada l'idra-religione. Se nel mondo eterodosso è il cattolicesimo a venire presentato sotto i tratti deformati dell'animale fantastico, in quello cattolico, invece, è l'eresia in tutte le sue forme. Nella seconda edizione del *Dictionnaire de Trévoux*, quella del 1721, la voce *Hydre* non si limita, come nella versione del 1704, a trascrivere l'articolo omonimo comparso nel *Furetière*, ma introduce questa nuova declinazione metaforica, attraverso la citazione di un'espressione di Madame Deshoulières, la quale, nel componimento poetico indirizzato al re Luigi XIV *Sur la destruction de l'Héresie*, afferma: «Quelle hydre viens tu d'étouffer?/Contre une hydre indomptée un seul ordre suffit»¹⁴. Indipendentemente dalla lettura alla quale si intende rendere strumentale tale metafora e indipendentemente da quale credo – religiosamente connotato o meno – venga innalzato a ortodossia, definendo, in negativo e per contrapposizione, i soggetti dell'eresia, l'analogia idra-religione sfrutta quattro aspetti che connotano mitologicamente il serpente eracleo: la molteplicità delle teste del mostro; il suo morso velenoso e mortale; il suo potere di rigenerarsi e, dunque, la sua sostanziale immortalità; infine, la conflittualità idra-Erocle che termina con la vittoria finale dell'eroe, il quale, superati innumerevoli ostacoli e con l'aiuto di Iolao, riesce a portare a termine con successo la sua seconda fatica.

La scelta di risemantizzare un'immagine già metaforicamente connotata in senso politico – l'idra-popolo –, il cui uso simbolico peraltro era, come si è visto, entrato a pieno titolo nel linguaggio comune dell'epoca, per istituire un nuovo rapporto analogico – quello

traduzione di Sorbière del testo di Hobbes, ha ipotizzato che sia stato Hobbes in persona – amico di Sorbière e domiciliato a Parigi in quegli anni – a fornire a Sorbière una versione arricchita e modificata dell'edizione pubblicata nel 1647 (*Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., Paris 1953, p. 236, n. 2).

¹⁴ *Dictionnaire universel françois et latin*, F. Delaulne, H. Foucault e M. Clousier, Paris 1721, vol. 5/III, s.v. «Hydre», p. 737. D'altra parte, il ricorso all'immagine dell'idra per indicare l'eresia compare già nel 1694, all'interno della voce «Hydre» de *Le Dictionnaire de l'Académie française* (Coignard, Paris 1694, vol. 2/I, p. 576).

¹¹ N. Veysman, *Une métaphore de l'opinion publique au dix-huitième siècle: l'hydre de Lerne*, in *Opinion, Voltaire, Nature et Culture*, ed. by U.H. Gonthier, Voltaire Foundation, Oxford 2007, pp. 75-89: 75.

¹² *Ibidem*, nn. 1-4.

¹³ Raymond Polin, che si è occupato a lungo delle questioni che pone la

idra-religione –, non può dipendere semplicemente ed esclusivamente dall'efficacia e dalla forza retorica che la figura in questione ha dimostrato di possedere – e che, d'altra parte, molte altre figure parimenti possono vantare. Si tratta di una scelta che sembra avere una ragione più profonda: desumere l'immagine atta a restituire la mostruosità della religione da un orizzonte simbolico, che nasce e si afferma in ambito politico, significa voler rimarcare la convinzione che la religione sia essenzialmente un fatto politico e come tale vada avvertita.

Questa ipotesi trova piena conferma nell'utilizzo che Voltaire e d'Holbach fanno del serpente policefalo. Se, come si vedrà, il significato metaforico che d'Holbach attribuisce all'albero avvelenato e all'idra velenosa è sostanzialmente il medesimo, a determinare di volta in volta quale dei due tropi sia opportuno impiegare è il contesto. Nei casi in cui la riflessione sia dedicata a questioni politiche – in particolare, il rapporto tra potere temporale e potere spirituale –, la religione assume le vesti dell'idra. Laddove, invece, sia in gioco la polemica con il deismo o, più in generale, con i tentativi di riformare il cristianesimo, entra in scena l'albero-religione. Infatti, la critica che d'Holbach indirizza a quelle che definisce «soluzioni di compromesso» ha una valenza non tanto pratico-politica, quanto teorico-filosofica – tanto più che, quando a prevalere sono, al contrario, considerazioni di carattere pragmatico, d'Holbach sembra disposto a mettere da parte lo sdegno espresso a livello filosofico nei confronti di tali soluzioni¹⁵.

Ne *La Contagion sacrée* (1768), d'Holbach rimprovera quei sovrani illuminati, come Federico II di Prussia, che, pur riconoscendo gli effetti nefasti della superstizione, scelgono di temporeggiare nella lotta contro i pregiudizi e di scendere a patti con l'errore, a discapito della verità – unico vero rimedio all'*erreur sacrée*. Essi agiscono guidati dal pregiudizio infondato, in base al quale, poiché si rivelerebbe pericoloso, per la stabilità dello stato e, dunque, per la felicità pubblica, illuminare il popolo e smascherare l'impostura religiosa, è lecito e necessario il ricorso a 'nobili menzogne' che garantiscano l'ordine sociale. Il tentativo di questi principi di domare e soggiogare l'idra-religione, senza, tuttavia, annientarla definitivamente, nell'illusione di potersene servire a proprio vantaggio, è, secondo d'Holbach, destinato a fallire e a consolidare l'impero del pregiudizio:

¹⁵ Il riferimento è alle opere politiche della così detta *pars construens* della produzione holbachiana (si pensi, in particolare, alla *Morale universelle* e all'*Éthocratie*), in cui si assiste a una vera e propria messa tra parentesi dell'ateismo materialistico e a una riabilitazione del ruolo pubblico dei ministri della religione, invitati a farsi apostoli e predicatori di una morale sociale, laica, razionale, conforme alla natura e, perciò, unica autentica espressione della voce di Dio (cfr. A. Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach*, Champion, Paris 2004).

*Ce monstre [...] trouva le moyen d'é luder leurs coups, l'hydre montra toujours des têtes renaissantes; semblable à cet insecte étonnant qu'on voit se multiplier sous le couteau qui le divise, la chimere mutilée produit de nouvelles chimères*¹⁶.

Nelle *Lettres à Eugénie* (1768), d'Holbach ribadisce la convinzione che, in qualsiasi nazione dove sussistano parallelamente potere spirituale e potere temporale e dove il primo non sia strettamente sottomesso al secondo, chi governa sia destinato a finire in pasto alle «têtes multipliées de l'Hydre Ecclésiastique»¹⁷. E, strumentalizzando polemicamente al servizio della propria battaglia anticlericale un episodio biblico (Esodo 7, 8-13), conclude: «Les serpens enfantés par la verge d'Aaron dévoreront à la fin les serpens des Magiciens de Pharaon»¹⁸. D'Holbach, dunque, prende in prestito un'immagine dall'Antico Testamento, stravolgendone radicalmente il significato. Quello che nel contesto biblico era un ammonimento volto a dissuadere chi governa dal contrariare la volontà divina, provocandone la collera e la vendetta, nel testo holbachiano diventa un caldo invito affinché la verga del principe abbia la meglio su quella dei ministri di Dio: in caso contrario, infatti, la felicità pubblica sarà inevitabilmente compromessa dalle conseguenze tutte terrene che la formazione di un governo teocratico implicherebbe¹⁹.

Secondo d'Holbach, di fronte all'animale policefalo che minaccia di avvelenare la società, diffondendo un clima di intolleranza, occorre che il despota illuminato – che nei due passi citati sembra idealmente chiamato a vestire i panni di Ercole – agisca responsabilmente. Da una parte, divenendo consapevole dell'insufficienza di limitarsi a eliminare alcune delle teste dell'idra – fuor di metafora, di accontentarsi di ostacolare la più crassa superstizione, conservando invece intatti quei pregiudizi che possono rivelarsi utili a governare la *multitude*. Dall'altra, riconoscendo l'inutilità e la nocività di tale operazione: le teste rinascerebbero moltiplicate, ovvero l'errore si consoliderebbe. Infine, provvedendo a eliminare definitivamente il serpente-religione.

Il caso di Voltaire, d'altra parte, conferma in modo forse ancora più eloquente l'ipotesi secondo la quale la metafora dell'idra celerebbe la volontà di mettere in

¹⁶ P.-H.T. D'Holbach, *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition. Ouvrage traduit de l'anglais, s.e.*, Londres 1768, vol. II, p. 178.

¹⁷ Id., *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés, s.e.*, Londres 1768, vol. 2/II, pp. 60-61.

¹⁸ Ivi, p. 61.

¹⁹ D'Holbach cura per l'*Encyclopédie* l'articolo apparso anonimo nel 1765, *Théocratie*, nel quale vengono messe sotto accusa le ambizioni politiche del clero.

luce la valenza politica della religione. Nella prima metà del Settecento – e, in particolare, tra gli anni Quaranta e Cinquanta –, egli ricorre a tale figura esclusivamente quando l'ambito è propriamente politico. Si pensi ai versi della tragedia *Mérope* (1743), in cui Polyphonte, soldato crudele, ambizioso e tirannico odiato dai sudditi, ordina ai suoi sottoposti di servirsi di ogni mezzo per ottenere il favore del *peuple-hydre*: «il faut savoir séduire,/Flatter l'hydre du peuple, au frein l'accoutumer,/Et pousser l'art enfin jusqu'à m'en faire aimer»²⁰. O, per fare un secondo esempio, al passo del *Siècle de Louis XIV* (1752), dove, parlando della battaglia di Torroella (1694), in cui la vittoria della Francia viene neutralizzata dall'intervento degli alleati inglesi che impediscono all'esercito francese di assediare Barcellona, afferma: «Les Français, vainqueurs de tous côtés et affaiblis par leurs succès, combattaient dans les alliés une hydre toujours renaissante»²¹.

Diversamente, a partire dagli anni Sessanta, si assiste nei testi volteriani a un evidente slittamento metaforico dell'immagine dell'idra-religione. Sebbene, infatti, quest'ultima continui a comparire quando l'ambito di riferimento è strettamente politico²², essa inizia a essere impiegata anche laddove si tratti di riflettere su questioni estranee a una dimensione propriamente politica, ma che assumono per Voltaire, proprio in tale periodo, un chiaro risvolto politico: la lotta contro la superstizione e, parallelamente, la polemica con l'ateismo della *coterie d'holbachique*. Sono gli anni in cui la parola d'ordine è «Écrasez l'Infâme», ovvero 'schiacciare' la turpe alleanza tra trono e altare, che ha prodotto, tra le altre cose, riprovevoli ingiustizie giudiziarie, dettate dal fanatismo intollerante e foriero di disordini predicato dai preti-impostori – si pensi ai casi Calas, Sirven e La Barre, di cui Voltaire si occupa in prima persona e che fanno da sfondo al *Traité sur la tolérance* (1763). Proprio il riferimento alle difficoltà di circolazione a cui va incontro il *Traité*, a causa del rigore intollerante e fanatico dei censori «avvoltoi», apre la lettera del 31 dicembre 1763 che Voltaire invia a d'Alembert, in cui si afferma:

Vous vous contentez de rire des sottises des hommes, ils ne méritent pas que vous les éclairiez; cependant il est toujours bon de couper de temps en temps quelques têtes de l'hydre, dussent elles renaître. Ce monstre, en se souvenant du couteau, en est moins hardi et moins insolent; il voit que vous tenez la massue prête à l'écraser, et il tremble»²³.

Sebbene, dunque, la *populace* non meriti di essere illuminata, la filosofia deve contrastare l'ascesa dell'*Infâme*, limitandone nei limiti del possibile e del necessario gli effetti più deleteri.

Sono, allo stesso tempo, anche gli anni in cui il conflitto con il fronte ateo si fa aperto e Voltaire inizia a guardare all'ateismo come a un problema essenzialmente politico: l'incredulità, infatti, a suo parere, rappresenta una minaccia non tanto da un punto di vista speculativo – punto di vista che, d'altronde, vede coinvolta solo una ristretta *élite* di privilegiati –, quanto a livello politico e sociale, per le possibili conseguenze che scaturirebbero da una sua ipotetica diffusione tra il popolo. Questo aspetto emerge chiaramente nel breve scritto, dal titolo *Dieu. Réponse au Système de la nature*, con cui Voltaire nel 1770 replica al *Système de la nature* di d'Holbach:

La religion, dites-vous, a produit des milliasses de forfaits; dites la superstition, qui règne sur notre triste globe; elle est la plus cruelle ennemie de l'adoration pure qu'on doit à l'Être suprême. Détestons ce monstre qui a toujours déchiré le sein de sa mère; ceux qui le combattent sont les bienfaiteurs du genre humain; c'est un serpent qui entoure la religion de ses replis, il faut lui écraser la tête sans blesser celle qu'il infecte et qu'il dévore»²⁴.

Dalla seconda metà del XVIII secolo in poi, dunque, tanto la religiosità superstiziosa dei cattolici, quanto l'irreligiosità radicale degli atei, rappresentano per Voltaire una minaccia per l'ordine politico – entrambi, per motivi diversi, turbano la pace sociale e rischiano di compromettere la governabilità dello stato, la sua conservazione e il consolidarsi della borghesia nascente –, a cui occorre opporre un'alternativa politicamente efficace. È così che dalla lotta contro l'idra deve uscire intatta una religiosità socialmente utile, che conservi l'idea di un Dio giudice, come *instrumentum regni* necessario per tenere a freno sia i sudditi, sia chi è chiamato a governare. Nella prospettiva di Voltaire, quindi, il mostro eracleo non rappresenta, come per d'Holbach, il fenomeno religioso nel suo insieme, ma esclusivamente la religione degenerata, ovvero la superstizione: esso va reso innocuo, attraverso un processo di purificazione che ne sopprima i tratti più spiccatamente violenti. Combattere il serpente mari-

²⁰ Voltaire, *Mérope*, acte I, scène IV, *M*, vol. IV, p. 208. Si rinvierà alle opere di Voltaire nell'edizione in corso della Voltaire Foundation (*Œuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford 1968-), abbreviata con OCV, o nell'edizione di Moland (*Œuvres complètes de Voltaire*, éd. par L. Moland, 52 voll., Garnier, Paris 1877-1885), indicata con *M*.

²¹ Id., *Siècle de Louis XIV*, *M*, vol. XIV, p. 347.

²² Si veda Id., *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, *M*, vol. XXVI, p. 554 e la lettera del 3 dicembre 1768 che Voltaire indirizza al conte di Schouvalof (D15349). Il corpus epistolare di Voltaire si trova in *Correspondence and related documents*, ed. by Th. Besterman, in OCV, voll. LXXXV-CXXXV e verrà abbreviato, come d'uso, con la lettera D seguita dal numero della lettera.

²³ D11597.

²⁴ Id., *Dieu. Réponse au Système de la nature*, OCV, vol. LXXII, p. 159.

no significa, allora, liberare e salvare l'autentica religione, indispensabile alla sopravvivenza di qualsiasi società organizzata, dalla sua morsa mortale.

Nel capitolo XLIII di *Dieu et les hommes*, Voltaire, rivolgendosi direttamente alla religione cristiana, pur riconoscendo gli effetti nefasti che essa ha provocato in tutte le nazioni in cui è stata adottata, afferma: «je propose qu'on te conserve, pourvu qu'on te coupe les ongles dont tu as déchiré ma patrie, et les dents dont tu as dévoré nos pères»²⁵. Si tratta di un'immagine già presente, seppur con una connotazione ben diversa e più marcatamente pessimista, nel *Pantheisticon* (1720) di Toland: a fronte dell'impossibilità di predicare pubblicamente la propria eterodossia e a fronte della vanità dei tentativi di sradicare definitivamente la superstizione dallo spirito umano, non resta che rendere il più inoffensivo possibile questo pericoloso mostro – estrarre i denti e tagliare le unghie della belva feroce, ovvero arginare le conseguenze che il fanatismo religioso, privo di ostacoli, provocherebbe²⁶.

Nel capitolo successivo di *Dieu et les hommes*, la medesima idea viene poi confermata, grazie all'introduzione di una nuova immagine metaforica. Dopo aver allontanato da sé possibili accuse di ateismo e aver ribadito il proprio credo deista, Voltaire afferma la necessità di proseguire il difficile compito di 'purificazione' del cristianesimo corrotto, intrapreso nel XVI secolo con la riforma protestante:

*Nous commençames depuis deux siècle et demi à nettoier les temples qui étaient devenus les écuries d'Augias; nous en avons ôté les toiles d'araignées, les chiffons pourris, les os de morts que Rome nous avait envoyés pour infecter les nations. Achéons un si noble ouvrage*²⁷.

L'espressione «nettoyer les étables d'Augias» è tratta dal *Projet de dictionnaire critique* (1692) di Bayle²⁸, che viene ripreso con il titolo di *Dissertation* al termine del *Dictionnaire* bayliano, di cui Voltaire possiede un'edizione che annota²⁹. Nella versione proposta da Bayle – che se ne serve per descrivere la difficoltà e la tediosità del progetto iniziale del suo dizionario pensato, in un primo momento, come raccolta delle correzioni degli errori presenti nei dizionari precedenti –, l'espressione completa suona così: «c'est vouloir extirper les têtes de l'hydre;

c'est du moins vouloir nettoier les étables d'Augias»³⁰. Sembra che Voltaire, dunque, non solo tragga da Bayle questa nuova immagine, ma lo segua nello stabilire una chiara analogia tra le due figure metaforiche, da un lato, l'idra di Lerna e, dall'altro, le stalle d'Augia – entrambe tratte, d'altronde, dal racconto mitologico delle dodici fatiche di Ercole.

Voltaire non ha dubbi su chi debba essere chiamato a rivestire storicamente il ruolo di Eracle: il *philosophe*. In una lettera a Damilaville dell'8 agosto 1767, polemizzando con François-Marie Coger – uomo di chiesa e letterato francese che, nel 1767, scrive una critica al *Bélisaire* di Marmontel, in cui prende posizione contro i *philosophes*, attirandosi l'inimicizia di Voltaire, che lo qualifica con l'appellativo dispregiativo di ispirazione virgiliana «Cage pecus et omnia pecora» –, egli afferma: «un homme de lettres, pour peu qu'il ait de réputation, est un Hercule qui combat des hydres. Prêtez moi votre massue: j'ai plus de courage que de force»³¹. La medesima idea è presente in una pagina dei *Carnets* volteriani, dove si legge: «Il ny a qu'une bonne philosophie qui comme un autre Hercule puisse exterminer les monstres des erreurs populaires. C'est elle seule qui met l'esprit hors de page»³². Si tratta di una citazione tratta dalle *Pensées diverses sur la comète* (1682) di Bayle³³, in cui l'autore prende di mira la fiducia pressoché incondizionata e imperitura, nutrita dalla corte francese nei confronti dell'astrologia. A dirlo è lo stesso Voltaire che, prima di trascrivere la frase, annota «lieux communs/métaphore» e, subito dopo, «Baile, pensées diverses»³⁴, anch'essa opera di cui il patriarca di Ferney possiede un'edizione che annota a margine³⁵. L'espressione «mettre l'esprit hors de page» – sul cui significato lo stesso Voltaire sembra interrogarsi, appuntando sotto la citazione di Bayle «monstres exterminés hors de page?»³⁶ – fa riferimento a un processo di emancipazione da un rapporto di dipendenza e sottomissione, come quello che tipicamente lega il paggio al suo signore³⁷. Per Voltaire, dunque, unicamente una filosofia ben intesa, che combatta gli errori popolari in vista dell'instaurazione di un puro deismo, si rivela in grado di liberare lo spirito dal dominio della superstizione, sottraendolo allo stato di minorità in cui si trova.

³⁰ Bayle, *Dictionnaire*, cit., p. 698.

³¹ D14344.

³² Voltaire, *Notebooks*, OCV, vol. LXXXII, p. 656.

³³ P. Bayle, *Œuvres diverses de M^r Pierre Bayle*, Compagnie des libraires, La Haye 1737, vol. III, p. 22.

³⁴ Voltaire, *Notebooks*, cit., p. 656.

³⁵ Id., *Corpus des Notes*, cit., vol. I, p. 235.

³⁶ Id., *Notebooks*, cit., p. 656.

³⁷ J.-M. Gros, *L'art d'écrire dans les "éclaircissements" du dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 130, 2005, 1, pp. 21-37: 26, n. 1.

²⁵ Id., *Dieu et les hommes* XLIII, M, vol. XXVIII, p. 240.

²⁶ J. Toland, *Pantheisticon, sive Formula celebrandae sodalitatatis socraticae*, Cosmopoli, s.l. 1720, p. 80.

²⁷ Voltaire, *Dieu et les hommes* XLIV, cit., p. 243.

²⁸ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1697), Compagnie des libraires, Amsterdam 1734⁵, vol. 5/V, p. 698.

²⁹ Voltaire, *Corpus des Notes Marginales de Voltaire*, Akademie-Verlag, Berlin 1979, vol. 5/I, pp. 233-235.

La citazione di Bayle viene ripresa anche all'interno di una nota del dodicesimo capitolo del secondo volume del *Système de la nature*, dedicato a dimostrare la compatibilità dell'ateismo con la morale³⁸. Dopo aver biasimato coloro che, come Voltaire, considerando la religione uno strumento utile e idoneo a frenare il popolo, si fanno portavoce del pregiudizio funesto, secondo il quale vi sono menzogne vantaggiose e verità pericolose, d'Holbach affida alla *saine philosophie* il compito di smascherare con franchezza, chiarezza e semplicità gli *erreurs sacrées* che compromettono la felicità sociale. La *bonne philosophie* di cui parla Bayle, interpretata in senso deistico da Voltaire, torna ad assumere in d'Holbach una connotazione chiaramente atea: è esclusivamente l'ateismo che, lungi dal provocare i disordini e le rivoluzioni temute dal fronte moderato dei *philosophes*, può squarciare con i suoi raggi le tenebre dell'oscurantismo.

2. L'ARBRE RECONNU À SES FRUITS: LA BIBBIA AL SERVIZIO DEI PHILOSOPHES

È nel paragrafo successivo a quello in cui compare il passo appena citato che il *Système de la nature* introduce una nuova immagine metaforica: l'albero avvelenato. Si tratta di una figura a cui d'Holbach ricorre specificamente quando intende rimarcare la distanza che separa la propria *coterie*, atea e radicale, dall'ala più moderata e conservatrice dei *philosophes*. *L'arbre* – e, in particolare, l'uso strumentale specularmente antitetico che ne fanno d'Holbach e Voltaire – rende manifesta l'esistenza di una vera e propria «guerre civile entre les incrédules»³⁹, inaugurata alla fine degli anni Sessanta del Settecento. Il barone se ne serve per prendere posizione contro coloro che, giudicando eccessivo, prematuro e foriero di disordini il 'salto' dalla superstizione più crassa all'assoluta irreligiosità, scelgono una soluzione intermedia, una via di mezzo, finendo per «temporeggiare», «scendere a compromesso» e «stringere patti» con l'impostura: costoro «ne font qu'élagner un arbre empoisonné, à la racine duquel ils n'osent porter la coignée: ils ne voient pas que cet arbre reproduira par la suite le mêmes fruits»⁴⁰. Il deismo volteriano, limitandosi a rifiutare le

conseguenze negative del fideismo senza negarne il principio – l'esistenza di una divinità –, è destinato a degenerare anch'esso nel fanatismo superstizioso.

Il meccanismo analogico che connota la figura dell'albero non è sostanzialmente diverso da quello emerso in rapporto all'idra. Secondo d'Holbach, la religione, in quanto albero fatale che produce frutti velenosi, va abbattuto completamente, sin dalle radici. Non è sufficiente, dunque, potarne i rami – riformare, cioè, in senso deistico le religioni positive –, poiché essi ricrescerebbero più rigogliosi di prima, ed è pericoloso e immorale voler nutrire con i suoi frutti infetti la *populace* ignorante – ovvero considerare la religione un errore lecito e necessario dal punto di vista politico e sociale. Compito del filosofo, in quanto apostolo della natura, è demolire fin dalle fondamenta l'edificio religioso:

*Il sçait que ce n'est qu'en extirpant jusqu'aux racines l'arbre empoisonné qui depuis tant de siècles obombre l'univers, que les yeux des habitans du monde appercevront la lumiere propre à les éclairer, à les guider, à réchauffer leurs ames*⁴¹.

Questa idea emerge con forza già nel 1768, all'interno de *La Contagion sacrée*. Nella *Préface*, a essere messa sotto accusa è, nuovamente, la tesi secondo la quale la religione «peu fait pour en imposer aux gens d'esprit, avoit au moins l'avantage d'être propre à contenir la multitude, et de régler les passions du peuple grossier»⁴². L'obiettivo della *Contagion* è risalire alle origini e tracciare gli effetti dell'impostura religiosa, al fine di dimostrare come dalla menzogna non possa risultare in nessun caso alcun bene reale. Poiché il fenomeno religioso, nella sua interezza, costituisce il vero vaso di Pandora da cui sono fuoriusciti tutti i mali che colpiscono la società, non basta accontentarsi di arginarne gli aspetti più manifestamente nefasti: occorre portare «la coignée jusqu'à la racine de cet arbre fatal, qui toujours repoussera des rejettons et des fruits dangereux»⁴³. La critica a quella parte della filosofia, che non solo ha creduto di poter rendere inoffensiva la superstizione, ma che, supponendo di poterla strumentalizzare a proprio vantaggio, ha finito per consolidarne l'influenza, percorre l'intero testo, fino a prendere corpo in un'esplicita accusa:

Les spéculateurs, qui en des tems différens ont prétendu la réformer ou la rapprocher du bon sens, n'ont fait qu'élagner et rajeunir un vieil arbre, prêt à reproduire en tout tems des

³⁸ P.-H.T. D'Holbach, *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral* XII, par M. Mirabaud, s.e., Londres 1770, vol. 2/II, p. 356.

³⁹ A definire così lo scontro tra l'ala deista e l'ala atea del partito filosofico è lo stesso Voltaire nella lettera a d'Alembert del 27 luglio 1770 (D16548). Per un inquadramento di tale questione si rinvia al testo che, pur con i suoi limiti storiografici, è considerato un classico nell'ambito degli studi sull'Illuminismo francese: J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, O.U.P., Oxford 2001.

⁴⁰ D'Holbach, *Système de la nature* XII, cit., p. 357.

⁴¹ Ivi XIV, p. 411.

⁴² P.-H.T. D'Holbach, *Préface a La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition. Ouvrage traduit de l'anglois*, 2 voll., s.e., Londres 1768, vol. I, p. v.

⁴³ Ivi, p. vii.

*rejettons funestes et des fruits empoisonnés; ils ont greffé sur des mensonges un petit nombre de vérités stériles*⁴⁴.

Nell'*Essai sur les préjugés* (1770), l'opposizione al moderatismo volteriano si sviluppa nella direzione di un rifiuto della dissimulazione e della scrittura tra le righe. Mascherare la verità sotto gli abiti della menzogna, rendendola di fatto accessibile esclusivamente a una ristretta *élite* di lettori, significa a tutti gli effetti rendersi complici dell'impero del pregiudizio e tradire la propria missione di *éclairé* del genere umano. Dovere del *philosophe* è, al contrario, disingannare gli uomini, presentando in modo semplice e chiaro la verità *déshabillée*. Essa sola, infatti, costituisce il rimedio efficace al dilagarsi inarrestabile delle pie frodi:

*A quoi sert de temporiser lorsqu'il faudroit porter la coignée à la racine de l'arbre? La douceur est funeste à des plaies que le fer seul est capable d'extirper. Souvent le philosophe trop timide, ou esclave en partie des opinions de son siècle, craint de donner des couleurs trop fortes à la vérité; c'est la trahir que de ne point la montrer toute entière; c'est la rendre inutile que de l'énervier; c'est se défier de son pouvoir que de la dissimuler*⁴⁵.

Nell'*Histoire critique de Jésus-Christ* viene avvalorata la polemica nei confronti di chi si accontenta «d'élarguer [...] quelques branches d'un arbre empoisonné que pourtant ses fruits amers auroient assez dû faire connoître»⁴⁶. Limitare la lotta contro l'*Infâme* a un tentativo di riforma del cristianesimo moderno, volto a reinstaurare una ipotetica religiosità primitiva razionale, implica non comprendere il fatto che un fideismo fondato sul fanatismo e sull'impostura non possa che produrre fanatici e impostori.

Accanto all'uso metaforico appena visto e presente a più riprese nella produzione holbachiana, nell'*Histoire* l'immagine dell'albero-religione trova una seconda declinazione:

*A en juger par les fruits (c'est-à-dire, d'après la règle que le Messie a lui-même donnée) les incrédules trouvent que le Christianisme fut allégoriquement représenté par le figuier maudit. Mais ceux qui ont la foi, nous garantissent que dans l'autre monde cet arbre produira quelque jour des fruits délicieux*⁴⁷.

⁴⁴ D'Holbach, *La Contagion sacrée*, cit., vol. II, p. 178.

⁴⁵ Id., *Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes* IX, par M. D[u] M[arsais], Londres 1770, p. 220.

⁴⁶ Id., *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles* XVIII, s.n.t., pp. 386-387.

⁴⁷ Ivi, p. 394.

L'espressione, dal tono sarcastico, canzonatorio e irriverente, è sapientemente costruita attraverso un rimando strumentale ad alcuni riferimenti biblici, rilette in chiave polemicamente anticristiana⁴⁸. L'intento di d'Holbach è quello di mettere in luce un paradosso: il cristianesimo, ovvero quella religione che si dichiara fedele portavoce della predicazione di Gesù così come è tramandata nei Vangeli, se valutato sulla base dei criteri di giudizio che Cristo stesso ha indicato ai suoi discepoli come gli unici legittimi e validi nel determinare la bontà di ogni cosa, risulta essere un male da rifiutare con nettezza. Appare evidente l'efficacia retorica che assume all'interno di una riflessione irreligiosa l'insistenza su un «christianisme réfuté par lui-même»: a confutare il cristianesimo non sono le obiezioni esterne degli increduli, ma proprio quelle Scritture su cui esso dice di basarsi.

Se è vero, come insegnato dal Messia, che ogni albero deve essere riconosciuto e giudicato dai suoi frutti (Matteo 7,16-20 e 12,33; Luca 6,43-44), allora, l'albero-religione cristiana, il quale produce universalmente effetti nefasti, non può che essere trattato, da chi intenda davvero obbedire ai precetti di Cristo, analogamente al *figuier maudit*. Così come il fico che, in quanto sterile, poiché privo di frutti e, allo stesso tempo, ingannevole, perché verde e rigoglioso, viene punito da Gesù che lo maledice provocandone il disseccamento (Matteo, 21,18-19; Marco, 11,12-14/20-21), l'albero-cristianesimo, in quanto impostura inutile e pericolosa, va «tagliato e gettato nel fuoco» (Matteo 3,10 e 7,19; Luca 3,9). Si noti la duplicità dei piani lungo i quali è costruita l'analogia: da una parte, vi è l'elemento dell'infertilità 'colpevole', dall'altra, l'elemento decettivo, altrettanto volontario. D'Holbach provvede a risemantizzare in termini antireligiosi immagini che nel testo biblico rivestono già una funzione metaforica, ma interna all'orizzonte cristiano. È così che il fico improduttivo, ingannevole e, per tale motivo, essiccato, dal rappresentare simbolicamente il destino che spetta alla nazione di Israele – la quale solo in apparenza osserva la legge divina, mentre, in realtà, dimostra di non avere fede e di non produrre nulla di buono –, finisce per indicare la sorte meritata dalla cristianità.

Si tenga anche presente l'implicazione deliberatamente paradossale dell'affermazione di d'Holbach: se attenersi ai dettami evangelici comporta soppesare ogni cosa sulla base degli effetti che genera e provvedere a rendere innocuo tutto ciò che risulta dannoso e se gli unici ad applicare questi parametri di giudizio e di azione nei confronti della religione sembrano essere gli

⁴⁸ Per uno studio dell'uso delle figure bibliche nell'epoca dei *philosophes*, si rinvia a *Le siècle des Lumières et la Bible*, éd. par Y. Belaval et D. Bourel, Beauchesne, Paris 1986.

incrédules, allora sono gli increduli a essere i soli e veri discepoli di Cristo in terra. Al contrario, i fedeli, i quali si limitano ad assicurare che il fico-religione produrrà frutti deliziosi e in abbondanza nell'aldilà e che occorre avere fede e speranza, rinnegano la parola del redentore.

È a metà strada tra gli increduli e i fedeli che si collocano, dunque, i deisti, i quali, di fronte all'albero-cristianesimo, ricolmo di *fruits de mort* pronti ad avvelenare la *canaille* ingorda, propongono di potarne i rami o innestarlo, ritenendo poco conveniente e prematuro sradicarlo completamente. In *Dieu et les hommes*, a proposito della tesi espressa da Jonathan Swift, all'interno del saggio intitolato eloquentemente *An Argument to Prove that the Abolishing of Christianity in England May, as Things Now Stand Today, be Attended with Some Inconveniences, and Perhaps not Produce Those Many Good Effects Proposed Thereby* (1708-1711), Voltaire dichiara: «nous sommes de son avis: c'est un arbre qui, de l'aveu de toute la terre, n'a porté jusqu'ici que des fruits de mort; cependant nous ne voulons pas qu'on le coupe, mais qu'on le greffe»⁴⁹. Contravvenendo all'ammonimento di Cristo, secondo il quale «ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato al fuoco», recidendo con la scure le sue stesse radici (Matteo 3,10 e 7,19; Luca 3,9), il deismo si propone di conservare quegli aspetti della morale di Gesù che si rivelano conformi alla ragione universale e che rivestono un'utilità sociale e politica irrinunciabile, costituendo «l'éternel lien de toutes les sociétés»⁵⁰: si tratta, sostanzialmente, dell'idea di un Dio giudice. Voltaire, dunque, si serve dell'immagine dell'albero per riaffermare, in opposizione all'ateismo holbachiano, la non assoluta coincidenza tra superstizione e religione: una volta eliminate tutte le chimere teologiche – i rami malati –, «l'arbre demeure»⁵¹, ed è bene che permanga affinché lo stato non cada in un disordine ingovernabile.

Tuttavia, all'interno della corrispondenza volteriana, dove l'immagine dell'albero viene introdotta avendo in vista un obiettivo polemico diverso dall'ateismo, ovvero il fanatismo religioso, il significato simbolico a cui essa rimanda assume tratti più manifestamente e radicalmente anticristiani. Qui Voltaire, proprio come d'Holbach nel passo dell'*Histoire* citato sopra, prende in prestito dagli avversari cattolici un apparato metaforico preesistente e rintracciabile all'interno delle Scritture – quello costituito dalle diverse ricorrenze neotestamentarie della figura dell'albero –, per metterlo al servizio della propria battaglia ideologica contro l'*Infâme*. D'altronde, il ricorso a questo tipo di strategia retorica non

lascia sorpresi: l'epistolario volteriano, infatti, presenta numerosi esempi di un uso strumentale delle metafore bibliche, spesso reinterpretate liberamente e manipolate a proprio vantaggio, estendendone la portata simbolica o rovesciandone il significato in chiave ironica⁵².

La lettera del 28 gennaio 1757, che Voltaire indirizza a Charles-Emmanuel de Crussol, Duc d'Uzès, è un'accusa diretta ai fanatici cristiani «qu'ils ont eu tous la Bible dans leur poche avec leur poignard, et jamais Cicéron, Platon ni Virgile»⁵³. La lunga serie di assassini, di cui costoro si sono macchiati nel corso della storia, è esemplificata da Voltaire attraverso l'introduzione dell'immagine di un grande «arbre qui ne porte que des fruits d'amertume et de mort: il couvre encore de ses branches pourries une partie de l'Europe. Les pays où l'on a coupé ses rameaux empoisonnés sont les moins malheureux»⁵⁴. L'albero di cui si parla sarebbe un *upas*, un albero della Malesia, il cui lattice tossico veniva impiegato dagli indigeni per fabbricare frecce avvelenate. L'appartenenza dell'*upas* alla famiglia delle moracee, la medesima a cui è riconducibile il fico, e l'idea, affermata implicitamente, che sia la velenosità dei frutti a determinare la malvagità dell'albero, non può che richiamare la metafora evangelica dell'«albero riconosciuto dai suoi frutti». Quest'ultima viene sapientemente asservita all'amara ironia volteriana, fino a indicare polemicamente la religione:

*C'est un bon arbre, disent les scélérats dévots, qui a produit de mauvais fruits; mais puisqu'il en a tant produit, ne mérite-t-il pas qu'on le jette au feu? Chauffez-vous-en donc, tant que vous pourrez, vous et vos amis*⁵⁵.

Il 28 novembre 1762, dunque, Voltaire invita d'Alembert e il fronte moderato dei *philosophes* a lui vicino a fare propria la radicalità della predicazione di Cristo: nonostante i devoti esaltati si ostinino a ribadire la bontà della religione, anche a fronte delle sue conseguenze negative, un vero fedele sa che un albero che produce frutti cattivi merita di essere tagliato e gettato nel fuoco (Matteo 3,10 e 7,19; Luca 3,9).

Quando si tratta di combattere il fanatismo religioso, allora, la distanza fra l'ala volteriana e quella holbachiana sembra in alcuni casi ridursi, fino a diventare quasi impercettibile. Nella lettera del 20 gennaio 1763 al protestante Jacob Vernes, le parole di Voltaire suonano molto simili a quelle impiegate da d'Holbach, parlando del *figuier maudit*:

⁵² F. Bessire, *La Bible dans la correspondance de Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford 1999, pp. 3 e 101-102.

⁵³ D7135.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ D10810.

⁴⁹ Voltaire, *Dieu et les hommes* XLIII, cit., p. 238.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Voltaire, *Dieu. Réponse*, cit., p. 151.

*Il est bien difficile en montrant les fruits amers qu'un arbre a portés, de ne pas donner lieu de penser que l'arbre ne vaut rien. On a beau dire que c'est la faute des jardiniers, bien de gens sentent que c'est à l'arbre que qu'il faut s'en prendre*⁵⁶.

Tuttavia, a permanere è una netta differenza nella scelta degli strumenti e delle modalità da impiegare nella lotta antioscurantista. L'epistola si apre con il riferimento a un'opera volteriana in procinto di essere pubblicata anonimamente e di cui si allega un capitolo. Si tratta del *Traité sur la tolérance*, come trapela chiaramente dalle parole di Voltaire. Scrivere un testo come il *Traité* significa «marcher sur des charbons ardents»: occorre, infatti, mostrare il carattere assurdo, ridicolo e orribile dell'intolleranza, ma, allo stesso tempo, «il faut respecter les préjugés». La convinzione di Voltaire è che, per riuscire a ispirare agli altri moderazione e tolleranza, è necessario che l'espressione pubblica del proprio pensiero sia sobria e non faziosa – le correzioni e le modifiche che egli dice di aver apportato alla prima stesura del *Traité* vanno proprio in questa direzione. Le parole d'ordine sono, dunque, prudenza e circospezione e gli espedienti a disposizione la dissimulazione e/o l'anonimato. Come afferma lo stesso Voltaire nel corso della lettera a Vernes, il *Traité* vuole essere «court et à la portée de tout le monde» – nei limiti che tale desiderio divulgativo ha nel XVIII secolo. Per questo motivo, l'anonimato appare una soluzione più efficace rispetto a una scrittura tra le righe ambigua, oscura e accessibile a pochi, come quella impiegata dal *Commentaire philosophique* bayliano, nel quale le tesi più ardite sono mascherate dietro alla lunghezza e all'ambivalenza dell'opera.

A tracciare un quadro sintetico, ma esaustivo, delle diverse voci del mondo intellettuale settecentesco francese, che prendono parte alla *querelle* giocata intorno all'immagine dell'albero-religione, è l'*entretien* che si svolge durante la cena messa in scena ne *Le dîner du comte de Boulainvilliers*. All'interno della conversazione a tre voci, ogni interlocutore assume finzionalmente il ruolo di rappresentante di una delle specifiche posizioni storicamente rintracciabili in tale dibattito. Fréret, ritenendo che la religione, in quanto impostura, vada eliminata definitivamente e sostituita da una morale umana e di natura, afferma: «Convenez donc aussi qu'il faut couper par la racine un arbre qui a toujours porté des poisons»⁵⁷. L'abate, al contrario, convinto che la religione costituisca un essenziale strumento di coesione sociale e politica – convinzione che Voltaire fa trapelare dalle parole di Couet grazie all'analogia istituita tra la

religione e la forma di stato repubblicana, sorretta da un preciso apparato legislativo –, oltre che un freno morale per il *petit peuple*, rifiuta la proposta di Fréret e avanza l'idea di una riforma che rimuova i tratti manifestamente fanatici del cristianesimo:

*C'est ce que je ne vous accorderai point, car cet arbre a aussi quelquefois porté de bons fruits. Si une république a toujours été dans les dissensions, je ne veux pas pour cela qu'on détruise la république. On peut réformer ses lois*⁵⁸.

Il conte, da parte sua, respinge il parallelismo religione-stato politico. Se è vero che una nazione corrotta può essere riformata in termini razionali, non è tuttavia possibile fare altrettanto con il cattolicesimo: religione e ragione sono sostanzialmente incompatibili. A parere di Boulainvilliers, non rimane, allora, che seguire una terza via, la quale, lungi dal rappresentare una soluzione definitiva, sembra perlomeno costituire un buon palliativo nel presente: si tratta di sottomettere il potere spirituale a quello temporale⁵⁹. Fréret si dice pronto a convenire su tale rimedio provvisorio, aprendo alla possibilità di una riconciliazione interna al fronte filosofico. D'altronde, la speranza di una riunificazione tra la frangia più moderata e quella più radicale dei *philosophes*, necessaria per affrontare il nemico comune – l'*Infâme* –, anima la corrispondenza volteriana: Voltaire, infatti, incarica, seppur con scarsi risultati, d'Alembert di impegnarsi nell'individuare una soluzione che ponga fine alla «guerra civile tra gli increduli»⁶⁰.

⁵⁶ D10930.

⁵⁷ Voltaire, *Le dîner du comte*, cit., p. 530.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 531.

⁶⁰ Il riferimento è alla lettera del 19 marzo 1761 a d'Alembert (D9682). Si veda J. Pappas, *Voltaire et la guerre civile philosophique*, «Revue d'histoire Littéraire de la France», 61, 1961, pp. 525-549.