

# DICIOTTESIMO SECOLO

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII



Vol 9 (2024)  
ISSN 2531-4165

קרייז  
FIRENZE  
UNIVERSITY  
PRESS



«Diciottesimo secolo» is the official international open access journal of the Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII (SISSD). It is committed to hosting critical debates covering a full range of eighteenth century subjects: from literature to history, from law to religion, from philosophy to science, from anthropology to the fine arts, from linguistics to ethics, from theatre to music. It is also intended as an instrument for providing updated information about current Italian research in eighteenth-century studies. Published annually and double blind peer reviewed, the journal is divided into three sections: “Essays”, “Critical Notes” and “Reviews”.

#### **Editors-in-Chief**

Andrea Gatti, Università di Bologna, Italy  
Rolando Minuti, Università di Firenze, Italy

#### **Editorial Board**

Alessia Castagnino, Università di Firenze, Italy  
Patrizia Delpiano, Università di Torino, Italy  
Marina Formica, Università di Roma “Tor Vergata”, Italy  
Giovanni Iamartino, Università di Milano, Italy  
Lucio Tufano, Università di Palermo, Italy

#### **Scientific Committee**

Guido Abbattista, Beatrice Alfonzetti, Lodovica Braidà, Alessia Castagnino, Gabriella Catalano, Domenico Cecere, Alessandra Di Ricco, Niccolò Guasti, Rosamaria Loretelli, Emma Maglio, Chiara Lucrezio Monticelli, Gianenrico Paganini, Pasquale Palmieri, Paolo Quintili, Anna Maria Rao, Silvia Tatti, Valeria G.A. Tavazzi, Duccio Tongiorgi, Corrado Viola

#### **International Scientific Committee**

Jesus Astigarraga (Universidad de Zaragoza)  
Vincent Denis (Université de Paris 1)  
Clorinda Donato (California State University, Long Beach)  
Andrea Fabiano (Université Paris-Sorbonne)  
Vincent Milliot (Université de Caen)  
Ann Thomson (European University Institute, Firenze).

#### **Editorial Secretarial Staff**

Valentina Altopiedi, Lucia Berti (Linguistic Reviewer - English), Massimo Galtarossa (Managing Editor), Giuseppina D'Antuono, Daniela Mangione, Laura Nicoli, Cinzia Recca, Debora Sicco, Cinzia Recca, Danilo Siragusa, Valeria Tavazzi

**Journal Contact:** Rolando Minuti, E-mail: [rolando.minuti@unifi.it](mailto:rolando.minuti@unifi.it); Andrea Gatti, E-mail: [andrea.gatti3@unibo.it](mailto:andrea.gatti3@unibo.it)

# DICIOTTESIMO SECOLO

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII

Vol. 9 (2024)

Firenze University Press

***Diciottesimo secolo***

<https://oajournals.fupress.net/index.php/ds>

ISSN 2531-4165 (online)

Direttore Responsabile: **Rolando Minuti**



© 2024 Author(s)

**Content license:** except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

**Metadata license:** all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Published by Firenze University Press

Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy  
[www.fupress.com](http://www.fupress.com)



Dossier: L'amore al tempo dei lumi

## Amore e irrazionalità nel secolo della ragione

MARINA FORMICA

Università di Roma "Tor Vergata"

*Era inevitabile: l'odore delle mandorle amare  
gli ricordava sempre il destino degli amori contrastati  
(Gabriel García Márquez, L'amore ai tempi del colera)*

**Citation:** Formica, M. (2024). Amore e irrazionalità nel secolo della ragione. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 3-9. doi: 10.36253/ds-15675

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

*AMOUR: Il entre ordinairement beaucoup de sympathie dans l'amour, c'est-à-dire, une inclination dont les sens forment le nœud; mais quoiqu'ils en forment le nœud, il ne sont pas toujours l'intérêt principal : il n'est pas impossible qu'il y ait un amour exempt de grossièreté.*

*Les mêmes passions sont bien différentes dans les hommes. Le même objet peut leur plaire par des endroits opposés. Je suppose que plusieurs hommes s'attachent à la même femme: les uns l'aiment pour son esprit, les autres pour sa vertu, les autres pour ses défauts, &c. & il se peut faire encore que tous l'aiment pour des choses qu'elle n'a pas, comme lorsque l'on aime une femme légère que l'on croit solide. N'importe, on s'attache à l'idée qu'on se plaît à s'en figurer; ce n'est même que cette idée que l'on aime, ce n'est pas la femme légère. Ainsi l'objet des passions n'est pas ce qui les dégrade ou ce qui les anoblit, mais la manière dont on envisage cet objet [...]. Et comme les idées qui viennent par les sens, sont infiniment plus puissantes que les vûes de la réflexion, ce qu'elles inspirent est passion<sup>1</sup>.*

In questa lunga citazione, tratta dalla voce «Amour» dell'*Encyclopédie*, sembrano condensarsi alcuni caposaldi del pensiero illuminista sull'amore. Da sempre motore di rappresentazioni variegata, di riflessioni e intrecci narrativi, il tema fu infatti oggetto, nel Settecento, di un'attenzione particolare in quanto forza veicolare di approcci e valori diversi da quelli ereditati dalla tradizione. Ne scaturirono non solo elementi nuovi di valutazione gnoseologica in merito al dibattito sulle passioni e, più in generale, sulle sensibilità, ma pure sulle pratiche e sui comportamenti sociali che attraversarono il secolo, con tutte le loro implicazioni: etiche e politiche, sessuali e di genere.

I progressi della cultura filosofica, della giurisprudenza, della fisiologia, delle scienze mediche in genere contribuirono a porre pesantemente in discussione le visioni dell'amore più retribuite e strettamente legate a una valutazione religiosa dell'esistenza. I modelli speculativi razionali furono gradualmente soppiantati da nuovi paradigmi interpretativi del reale, spes-

---

<sup>1</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Chez Briasson et al., Paris 1751, vol. I, p. 367.

so filtrati dalle riflessioni di Condillac, di La Mettrie, di Diderot, di d'Holbach, di Helvétius, che, partendo da talune argomentazioni mosse al meccanicismo di Descartes, confluirono in una filosofia della sensibilità a cui l'amore, come sentimento e passione, non poteva restare estraneo<sup>2</sup>.

La definizione poc'anzi ricordata d'«inclination dont les sens forment le nœud» ne costituisce un esempio probante.

Ovviamente, con ciò non si vuole affatto sostenere che le precedenti concezioni fossero ormai del tutto scomparse o soppiantate *in toto* dalla nuova mentalità. In primo luogo perché il fronte dei *philosophes* fu tutt'altro che compatto e inoltre perché quello che possiamo comprendere nella categoria ampia dell'anti-illuminismo continuò a godere di significative condivisioni. Ma, nel quadro di discussioni quanto mai accese, il superamento del dualismo d'origine platonico, già ripreso in qualche modo dal cristianesimo e poi riproposto dal cartesianesimo, confluì in una visione organicista dell'individuo che interessò anche la valutazione dei sentimenti, delle passioni, dell'amore<sup>3</sup>. Se ne sarebbe acquistata coscienza non solo in ambito psicologico o pedagogico, con l'educazione a una nuova percezione della sessualità e dell'affettività, ma anche nelle più generali considerazioni sui rapporti tra corpo e anima, sulla natura dell'individuo, sugli assetti sociali e sulle loro configurazioni storiche e politiche<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. S. Contarini, «Il mistero della macchina sensibile». *Teorie delle passioni da Descartes a Alfieri*, Pacini ed., Pisa 1997; L. Desjardins, *Savoirs, et représentations des passions au XVIIe siècle*, L'Harmattan, Paris 2000; P.-F. Moreau, *Les passions: continuités et tournants, in Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, vol. I, sous la direction de B. Besnier, P.-F. Moreau e L. Renault, Presses Universitaires de France, Paris 2003; G. Tarantino, s.v. «Enlightenment», in *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*, ed. by S. Goetz and C. Taliaferro, Wiley-Blackwell, New York 2021, vol. 2; D. Tongiorgi, *Gravitazioni di Venere. Teoria d'amore e attrazione newtoniana nella poesia del Settecento*, in *Letteratura e Scienze*, Atti del XXIII Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti), a cura di A. Casadei, F. Fedi, A. Nacinovich e A. Torre, Adi, Roma 2021 (<https://www.italianisti.it/publicazioni/atti-di-congresso/letteratura-e-scienze>).

<sup>3</sup> R. Descartes, *Le passioni dell'anima e Lettere sulla morale, con un'appendice di frammenti giovanili*, trad. it., introduzione e note di E. Garin, Gius. Laterza & figli, Bari 1954. Cfr. A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), trad. it. di F. Macaluso, Adelphi, Milano 1995; J. Ledoux, *Il cervello emotivo. Alle radici delle emozioni* (1998), trad. it. di S. Coyaud, Baldini e Castoldi, Milano 1998; L. Renault, *Nature humaine et passions selon Thomas d'Aquin et Descartes*, in *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, vol. I, sous la direction de B. Besnier, P.-F. Moreau e L. Renault, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 249-267.

<sup>4</sup> Dopo J.-L. Flandrin, *Il sesso e l'Occidente. Evoluzione del comportamento e degli atteggiamenti*, Mondadori, Milano 1983, cfr., in particolare, P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1992; S.F. Mattheus-Grieco, *Corps et sexualité dans l'Europe d'Ancien Régime*, in *Histoire du corps*, vol. 1: *De la Renaissance aux Lumières*, sous la direction de G. Vigarello, Seu-

il, Paris 2005, pp. 167-177; A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne* (1992), trad. it. di D. Tasso, Il Mulino, Bologna 2008.

Non è però questa la sede per riproporre, sia pure in sintesi, l'evoluzione complessa di questi filoni di pensiero – su cui peraltro esiste ormai una ricca letteratura – o i numerosi problemi relativi agli intrecci tra razionalità ed emozioni. Limitandoci a segnalare l'importanza delle discussioni secentesche sul controllo delle passioni e sulla nascita degli Stati in relazione agli sviluppi delle teorie contrattualistiche del *siècle éclairé*<sup>5</sup>, qui intendo piuttosto porre in evidenza il contesto problematico che ha dato origine al presente fascicolo di *Diciottesimo secolo*, scherzosamente ricalcato sul titolo del celebre romanzo di Gabriel García Márquez.

Lungi dal pretendere di volere dissodare per primi un campo in parte già arato<sup>6</sup>, abbiamo piuttosto voluto approfondire talune delle condizioni che favorirono il maturare di nuovi bisogni emotivi nelle società settecentesche, nonché indagare taluni comportamenti che vennero a incidere sui rapporti tra i sessi, sulle dinamiche familiari e amicali, coniugali ed extraconiugali; più in generale, sugli sviluppi del libertinismo, sulla considerazione degli intrecci tra natura e religione, sull'evoluzione delle relazioni fiduciarie, nel pubblico come nel privato. Consapevoli delle difficoltà a ricostruire i vissuti, individuali e sociali, ci siamo accostati al linguaggio, in senso lato, al fine d'indagarne i riflessi nel modo di esprimere le emozioni.

Della varietà semantica e ontologica propria del concetto d'amore fornisce testimonianza consapevole il lemma poc'anzi citato. Nella lunga voce enciclopedica, distesa su diverse pagine e non firmata, oltre che alla forza dei sentimenti che uniscono un uomo e una don-

il, Paris 2005, pp. 167-177; A. Giddens, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne* (1992), trad. it. di D. Tasso, Il Mulino, Bologna 2008.

<sup>5</sup> D. Baumgold, *Contract theory in historical context. Essays on Grotius, Hobbes, and Locke*, Brill, Leiden 2010.

<sup>6</sup> Tra gli altri: Ph. Stewart, *Le masque et la parole: le langage de l'amour au XVIIIe siècle*, Corti, Paris 1973; J. Mullan, *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Clarendon Press, Oxford 1988; G.J. Barker-Benfield, *The Culture of Sensibility. Sex and Society in Eighteenth-Century Britain*, University of Chicago Press, Chicago 1992; E. Landgraf, *Romantic Love and the Enlightenment: From Gallantry and Seduction to Authenticity and Self-Validation*, «The German Quarterly», 77, 2004, 1, pp. 29-46; S. Loubère, *L'art d'aimer au siècle des Lumières*, Voltaire Foundation, Oxford 2007; B. Garnot, *On n'est point pendu pour être amoureux... La liberté amoureuse au XVIIIe siècle*, Belin, Paris 2008; *Histoire des émotions*, vol. II: *Des Lumières à la fin du XIXe siècle*, dirigé par A. Corbin, Seuil, Paris 2016; L. Messina, *L'amour au siècle des Lumières*, «Revue des sciences sociales», 58, 2017, pp. 40-45; A. Hultquis, *Introductory Essay: Emotion, Affect, and the Eighteenth Century*, «The Eighteenth Century», 58, 2017, pp. 273-280; R.P. Hanley, *Love's Enlightenment: Rethinking Charity in Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2017; *A Cultural History of the Emotions in the Baroque and Enlightenment Age (1600-1780)*, ed. by D. Lemmings, C. Walker and K. Barclay, Bloomsbury Academic, London 2019; K. Barclay and F. Soyer, *Introduction*, in *Emotions in Europe*, vol. III: *Revolutions, 1714-1789*, ed. by K. Barclay and F. Soyer, Routledge, London 2021, pp. 21-23.

na, paragrafi specifici erano appunto dedicati all'amore del sé e del mondo, all'amore della gloria, delle arti e delle scienze, a quello dei genitori e dei figli, dei fratelli e delle sorelle, di Dio<sup>7</sup>. Perché, tra l'estesa gamma dei sentimenti, l'amore era considerato forse come il sentimento che più di altre dovesse tenere conto delle norme e delle strutture sociali, delle convenzioni, dei principi elaborati dalle comunità, dalle chiese, dagli stati.

Non a caso, dunque, uno tra i settecentisti più attenti alla storiografia delle emozioni, Giovanni Tarantino, ha voluto contribuire alla nostra rivista con un saggio dedicato all'espressione più alta d'amore: quella di Dio. Riconducendoci idealmente alla 'personalità divina' presente nell'Antico Testamento, affettivamente coinvolta nel rapporto con l'umanità e come quest'ultima animata da sentimenti diversi, l'autore ce ne rammenta gli sviluppi. Un sintetico quanto efficace *excursus* di alcune traduzioni dei Libri Sacri dispiegate nei secoli, fondato sulla lettura attenta delle teorie di Anastasia P. Scrutton e di Jennifer A. Herdt, si rivela funzionale a porre in risalto l'epocale transizione concettuale verificatesi nel Settecento grazie all'apporto dei Platonici di Cambridge e dei filosofi inglesi e scozzesi. L'esame delle controversie escatologiche anti-metodiste e dei dibattiti inglesi coevi – al femminile, oltre che al maschile – sulle emozioni contribuisce a fare emergere l'originalità della concezione di Dio settecentesca rispetto a quella del Medioevo e del Rinascimento. Non più distante osservatore delle vicende umane, questi prese infatti a essere raffigurato ora come un amante appassionato e geloso, ora come un padre apprensivo e premuroso, ora, ancora, come un amico solerte, comunque affettivamente vicino al proprio popolo.

Già questo primo contributo offre dunque prova di come, in un'età contraddistinta da trasformazioni profonde a livello antropologico oltre che intellettuale, l'amore fosse oggetto di un mutamento percepibile a vari livelli, non ultimi quello storico e geografico: se nel tempo e alle diverse latitudini questo sentimento era permeato da un'intrinseca dinamicità, si rendeva altrettanto necessario rivedere gli schemi e i modelli pedagogici più tradizionali, impostando, ad esempio, regole di comportamento, per gli uomini come per le donne, al passo con i tempi e pur tuttavia non a questi succubi<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *God in the Enlightenment*, ed. by W.J. Bulman and R.G. Ingram, Oxford University Press, Oxford 2016.

<sup>8</sup> Fondamentali, in questa prospettiva restano gli studi di L. Guerci: *La sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Tirrenia, Torino 1988; *La discussione sulla donna nell'Italia del Settecento. Aspetti e problemi*, Torino, Tirrenia 1988 (ora in *Per una storia delle donne nell'Italia del Settecento*, a cura di E. Strumia, Prefaz. di A.M. Rao, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2023); *Tra scogli e fiori: una guida alla felicità coniugale per le donne del Settecento*, in *Studi di*

Il tema, quanto mai vivo in contesti ideologici e culturali pure diversi, non rimase circoscritto all'ambito esclusivamente speculativo, filosofico, ma attraversò diversi campi del sapere come dell'espressione creativa. Letteratura, arte, musica, teatro; medicina, diritto, religione: è stata la stessa eterogeneità dei campi di applicazione delle diverse teorie sull'amore a sollecitare la Società italiana di studi sul secolo XVIII (SISSD) perché, in nome della sua stessa fisionomia interdisciplinare, studiosi dalle competenze trasversali riflettessero sulle molteplici sfaccettature della cultura settecentesca su quel sentimento che già Boudier de Villemert, anticipando Rousseau, aveva definito il più «grande affare della vita»<sup>9</sup>.

Quando e come si erano formate nuove attitudini nell'avvertire, esprimere e rappresentare i diversi moti dell'animo dinanzi a una creatura desiderata? Che influsso avevano avuto gli sviluppi della medicina e della fisiologia settecentesche sulla valutazione dei confini, quanto mai labili, tra volontà e passione, tra amore, memoria e oblio? E che tipo di ricadute se ne erano avute a livello di arti performative, di lessico, di pratiche sociali? Ancora: quali erano i confini tra amore e ricerca della felicità? Che ripercussioni avevano avuto queste riflessioni a livello di cultura politica, dalle relazioni suddito-sovrano all'elaborazione di un nuovo concetto di libertà?

In sintesi: la sensibilità amorosa degli uomini e delle donne del XVIII secolo giocò un suo ruolo specifico nella più generale meditazione sull'esistenza umana, sull'individuo e sulla società? E che scarti si potrebbero cogliere, al riguardo, tra il pensiero illuminista e quello anti-illuminista?

Queste e diverse altre domande si sono spesso intrecciate strettamente, sollecitandoci a indagare meglio il ruolo delle emozioni nelle funzioni cognitive e nelle gerarchie valoriali settecentesche su cui edificare il presente e il futuro, nonché ad approfondire le forme di sopravvivenza dell'antica arte della dissimulazione nelle società di antico regime<sup>10</sup>.

Alcuni tra questi interrogativi hanno trovato una prima risposta nelle pagine dedicate da David Matteini a *L'Ingénu* di Voltaire (1767) e non solo perché sono state poste in risalto sia le relazioni tra le scoperte settecentesche in campo medico-psicologico sia la *mise en scène* della sofferenza fisica e psichica dei protagonisti del romanzo, ma perché l'autore è riuscito anche a porre in

*storia della civiltà letteraria francese. Mélanges offerts à Lionello Sozzi*, éd. par E. Kanceff, H. Champion, Paris 1996, pp. 549-587.

<sup>9</sup> P.-J. Boudier de Villemert, *L'Ami des femmes*, s.n.t., 1758.

<sup>10</sup> R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle à la fin du Premier Empire*, Voltaire Foundation, Oxford 2000; W. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

risalto l'uso pienamente consapevole delle tecniche letterarie da parte del filosofo di Ferney. Aborrito in linea di principio, l'intreccio amoroso poteva risultare, secondo Voltaire, un espediente quanto mai propizio in funzione strumentale. In quanto prodotto editoriale di enorme successo, gli appariva più efficace di un *pamphlet* filosofico a fini di acculturazione delle masse. Ecco allora Voltaire servirsi della contrapposizione tra l'integralismo cattolico di Mademoiselle de Saint-Yves, protagonista del romanzo, e l'ingenuità del 'candido' Huron per sferrare il proprio attacco contro la monarchia francese, superficiale e corrotta, contro la Chiesa, integralista e ingerente, e contro le opinioni più erranee e superstiziose: sentimenti di cui pure ~~da~~ il pubblico dei lettori più sprovveduti, ma attratto dall'intreccio *larmoyant*, avrebbe potuto rendersi, potenzialmente, partecipe.

Provocatoriamente riabilitato, il genere letterario più distintivo del XVIII secolo assurgeva a «luogo ideale per la rappresentazione delle vite emotive degli individui concepiti adesso nella loro irriducibilità ontologica»<sup>11</sup>. Il *pathos* emotivo, la dinamica affettiva delle passioni, il romanzo sentimentale potevano insomma divenire una sorta di grimaldello etico e civile, contribuendo a fondare una sensibilità sociale inedita, improntata alla fusione di virtù private e virtù pubbliche.

Se accortamente indirizzate, le indagini sulla ricorrenza delle parole-emozioni possono fornirne eloquenti testimonianze. Ed è con questo obiettivo che le neuroscienze stanno provando a fare pressione sulla critica linguistica e letteraria<sup>12</sup>, anche al fine di meglio comprendere il mutare del modo d'intendere i rapporti tra i sessi, il significato da attribuire alla *sensibility* nel contesto emozionale, gli istituti sociali del fidanzamento e del matrimonio: processi concomitanti a quella rivoluzione della lettura che, ancora una volta, vide il secolo XVIII protagonista<sup>13</sup>.

Indiscutibilmente, sappiamo già molto sull'editoria romanzesca europea. Ciò non significa però che il campo

d'indagine sia stato pienamente esplorato. Ai capolavori del genere – dalla *Manon Lescaut* e *Cleveland* di Prévost a *La Nouvelle Héloïse* di Rousseau – si affianca di fatti il mondo sommerso di centinaia di pubblicazioni di diverso valore artistico, le cui trame ruotano intorno a vicende e a intrighi sentimentali, ora per illustrare i piaceri – del fisico e dell'animo – provocati dall'amore, ora per segnalarne i tormenti, gli effetti più dolorosi della sua assenza o di una sopravvenuta abitudine (pensiamo al *Temple de l'Amour* di Voltaire). Sullo sfondo, le logiche perverse del conflitto con l'autorità – genitoriale e maritale, ecclesiale e statale – che l'amore stesso poteva innescare<sup>14</sup>. Come pensare altrimenti alla *Pamela, or Virtue Rewarded* (1740), alla *Clarissa* di Richardson (1748), alla *Giulia o La Nuova Eloisa* (1761) di Rousseau o a *I dolori del giovane Werther* (1774) di Goethe se non come a spunti di riflessione sul declino del modello patriarcale di società<sup>15</sup>?

Al fiorire di tensioni libertarie della produzione romanzesca settecentesca funse inoltre da *pendant* quanto mai efficace la *mise en scène* di *pièces* patetiche e lacrimevoli. Rappresentate nei teatri, pubblici e privati, d'Europa e innervate dall'invettiva contro il matrimonio combinato quale istituzione avulsa dall'emotività dei contraenti<sup>16</sup>, anche queste giocarono una funzione importante nella presa di coscienza dei diritti dell'individuo, al maschile come al femminile<sup>17</sup>. Di fatti, racconti e romanzi, tragedie e commedie, libretti per musica non solo contribuirono a esprimere e documentare i mutamenti sociali in corso, ma si rivelarono essi stessi motori di trasformazione dei rapporti passionali, fino ad allora ritenuti lesivi dell'ordine sociale<sup>18</sup>. Contestualmente, il

<sup>14</sup> È stato questo, ad es., il tema del Convegno internazionale "EROS. Thinking, Feeling, Writing Love" (New York, 12-13 ottobre 2023). Ma cfr. M. Mari, *Venere celeste, Venere terrestre. L'amore nella letteratura italiana del Settecento*, Mucchi, Modena 1988; V. Cocco, *L'amore nel Settecento francese. Idee e forme*, Mimesis, Milano-Udine 2018; M. Billi, *Il concetto di sensibility e le sue trasformazioni nella narrativa inglese del XVIII secolo*, in *Filosofia e Letteratura tra Seicento e Settecento*, a cura di N. Boccara, Archivio Guido Izzi, Roma 1999.

<sup>15</sup> T. Plebani, *Un secolo di sentimenti. Amori e conflitti generazionali nella Venezia del Settecento*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 2012; M. Cavina, *Il padre spodestato, L'autorità paterna dall'antichità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>16</sup> «Nei matrimoni che si fanno per volontà dei padri, si tiene conto unicamente delle istituzioni e delle opinioni: non le persone si uniscono, bensì i ceti e i patrimoni» (J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione* (1762), trad. it. a cura di P. Massimi, Mondadori, Milano 2001, p. 560). Cfr. E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990.

<sup>17</sup> Cfr. ancora Plebani, *Un secolo di sentimenti*, cit.

<sup>18</sup> J.-L. Flandrin, *Amour et mariage*, «Dix-Huitième Siècle», 12, 1980, pp. 163-176. Più in generale: J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; H. Medick and D. Sabeian, *Interest and Emotion in Family and Kinship Studies: a Critique of Social History and Anthropology*, in *Interest and Emotion, Essays on the Study of Family and Kinship*, ed. by H. Medick

<sup>11</sup> Cfr. almeno J. McMaster, *Reading the Body in the Eighteenth-Century Novel*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2004; R. Loretti, *L'invenzione del romanzo. Dall'oralità alla lettura silenziosa*, Laterza, Roma-Bari 2010; I. Csengei, *Sympathy, Sensibility and the Literature of Feeling in the Eighteenth Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2012; R. Capoferro, *Novel. La genesi del romanzo moderno nell'Inghilterra del Settecento*, Carocci, Roma 2013.

<sup>12</sup> A. Alliston and M. Cohen, *Empatia e sensibility nell'evoluzione del romanzo*, in *Il romanzo*, vol. 3: *Storia e geografia*, a cura di F. Moretti, Einaudi, Torino 2002, pp. 229-253; H. Coulet, *Le Roman jusqu'à la Révolution* (1967), Colin, Paris 2014.

<sup>13</sup> R. Wittmann, *Una "rivoluzione della lettura" alla fine del XVIII secolo?*, in *Storia della lettura nel mondo occidentale*, a cura di G. Cavallo e R. Chartier, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 337-369; J.-F. Gilmont, *Una rivoluzione della lettura nel XVIII secolo?*, C.R.E.L.E.B.-CUSL, Milano 2010; *Leggere in Europa: testi, forme, pratiche (secoli XVIII-XXI)*, a cura di L. Braida e B. Ouvry-Vial, Carocci, Roma 2023.



vincolo coniugale veniva sempre più di frequente additato – perlomeno da una certa pubblicistica – come *luogo* ideale ove appagare i propri desideri, affettivi ed erotici, più che come mezzo di ascesa sociale o di consolidamento dei patrimoni<sup>19</sup>. Il matrimonio poteva, cioè, offrire anche una possibilità di realizzazione personale, di conseguimento di quella felicità che la prosa letteraria, filosofica e politologica proponeva quale nuova parola d'ordine del *siècle éclairé*<sup>20</sup>.

È da questo contesto di problemi che è scaturita l'esigenza di approfondire la presenza della cultura d'amore in diverse tipologie testuali, artistiche e non, senza necessariamente concentrarsi su un unico *corpus* di fonti (e, dunque, su una sola tradizione narrativa, sui linguaggi e sulle strutture del genere di appartenenza) né, tanto meno, su particolari tipologie amorose. Maggiore interesse, ai nostri occhi, rivestiva la produzione *philosophique* in senso lato, settecentesco, di chi si era proposto d'indagare e d'illustrare la ricerca d'amore in tutte le sue manifestazioni per porne in risalto le diverse sfaccettature, le compresenze, le ambiguità.

Sta a fornirne prova il saggio di Marco Menin su Stendhal, rivolto più che alla sola produzione di Marie-Henri Beyle ai suoi modelli e alle relative persistenze tra XVIII e XIX secolo. Questo contributo ha infatti posto sotto la lente l'immaginazione dinamica e soggettiva, sentimentalistica, di Rousseau quale punto di riferimento della teoria dell'affettività di Stendhal, lo Stendhal della *Filosofia nova* e di *De l'amour*. La comparazione tra i testi dei due autori ha fatto emergere, in contrapposizione, i principali paradigmi settecenteschi sull'amore: quello della tradizione sentimentale del filosofo ginevrino, per l'appunto, e quello della tradizione sensistico-materialistica legata a Condillac, a Cabanis, a Helvétius, a Destutt de Tracy. Griglie diverse nell'origine e nell'impianto, dal cui confronto Stendhal finì con l'elaborare la

sua teoria dell'*amour parfait*: un misto di «ardore» e di «freddezza geometrica», un ideale sostanzialmente più prossimo a quello del filosofo ginevrino che non a quello dei sensisti 'riduzionisti', pure studiati con attenzione dallo scrittore francese.

Dell'autorevolezza teorica di Rousseau sul tema a noi caro, un'altra efficace, quanto singolare, esemplificazione è stata proposta dallo studio di Elena Muceni. In questo caso, l'attenzione si è spostata su un fenomeno in apparenza distante da quello trattato, e cioè sullo stupro. Non potevamo infatti ignorare come la passione possa divenire anche un fattore dinamico di strategie perverse, un motore di premeditazioni e di macchinazioni raffinate volte a ribaltare le convinzioni più comuni sulla natura delle relazioni sessuali: il richiamo a *Les liaisons dangereuses* di Choderlos de Laclos sta a ricordarci in che misura l'esplosione del desiderio, districandosi tra regole e imposizioni, possa finire con il liberare l'individuo da ogni forma di soggezione, interna oltre che esterna. Ecco allora l'insorgere di una variegata casistica di situazioni illecite: dall'adulterio al concubinato, dalla sodomia alla bigamia, dall'incesto alla violenza sessuale, per l'appunto. In proposito di quest'ultima, Muceni si è spostata su un piano diverso e, per riflettere sulle dinamiche d'interazione tra desiderio maschile e femminile, ha concentrato la sua attenzione sul libro V dell'*Émile*, dedicato all'amore fisico. Confrontando le varie redazioni stese tra il 1758 e il 1762, con i relativi riferimenti a piè di pagina, la studiosa ha dimostrato come Rousseau non solo negasse la fondatezza reale della maggior parte delle denunce di stupro, ma – facendo leva su nozioni antropologiche e giuridiche di uso comune e riprendendo in più passi il *Des Femmes* di Mme Dupin – finisse per depenalizzare il reato stesso. Ne deriva, per l'autrice, un'amara constatazione: «la violence sur les femmes s'est ainsi retrouvée confinée dans une des zones d'ombre des Lumières, avec lesquelles notre société doit encore composer» (p. 50). Un amore sfaccettato, dunque, quello al centro della nostra attenzione, molteplice e talora debordante i confini del sentimento vero e proprio, estraneo a forme che nulla avevano di emozionante o romantico. In ogni caso non riconducibile alla sfera della moralità dei ben pensanti, ché, come recitava la citazione iniziale, «les mêmes passions sont bien différentes dans les hommes» (p. 3).

Gli stessi *philosophes* erano ben consapevoli di come, ricondotte alle loro matrici sensiste, le passioni emergessero nella pienezza della loro dimensione ontica, in senso spinoziano. La storia della diffusione, talora ostentata, di condotte omosessuali ne fornisce lampanti dimostrazioni e non certo perché prima del XVIII secolo non esistessero – se pure il linguaggio sembrava volerne negare la presenza – quanto perché, come dimostra Tommaso Sca-

and D. Sabeau, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 9-27; A. Macfarlane, *Marriage and Love in England. Modes of Reproductions 1300-1840*, Blackwell, Oxford 1986; *Storia del matrimonio*, a cura di M. De Giorgio e C. Klapisch-Zuber, Laterza, Roma-Bari 1996; D. Lombardi, *Matrimoni di antico regime*, Il Mulino, Bologna 2001; M. Daumas, *Le mariage amoureux: histoire du lien conjugal sous l'Ancien Régime*, Colin, Paris 2004; A. Cultural History of Marriage, 6 voll., Bloomsbury, London [etc.] 2020.

<sup>19</sup> Per contrasto: *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo*, a cura di S. Seidel Menchi e D. Quaglioni, Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>20</sup> Eloquentemente appare in proposito l'affermazione del cardinal de Bernis riportata da T. Plebani in questo numero (*infra*, n. 8). In generale sul tema, dopo l'imprescindibile affresco tracciato da R. Mauzi, *L'Idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Colin, Paris 1960, cfr., tra gli altri, F. de Luise e G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001; A. Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2008, *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, a cura di A.M. Rao, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012.

ramella in modo documentato, nel Settecento l'attenzione verso le emozioni tra persone dello stesso sesso innesco giudizi e valutazioni in chiave diversa dal passato. Sorprendentemente sono proprio quelle che vengono considerate un classico degli amori eterosessuali, le *Memorie* di Giacomo Casanova, a offrirne copiosa testimonianza: i racconti sull'omoerotismo maschile e femminile ci si presentano quali spunti di riflessione importanti sui modi con cui, nel secolo, si tentò di concentrarsi sulle emozioni e sulle controverse relazioni corpo-mente in una dimensione fisiologica e morale.

Indicare possibili piste di ricerca: questo, in breve, l'obiettivo che c'eravamo prefissati.

E di certo lo studio sul *nostro* tema avrebbe rischiato di restare clamorosamente monco se non si fossero presi in considerazione quei luoghi di sociabilità e di educazione che di certo favorirono gl'incontri e le relazioni tra uomini, donne e persone dello stesso sesso, contribuendo a trasformare la storia dei sentimenti e delle passioni. Nel Settecento, caffè e teatri, salotti e casini, accademie e circoli non solo svolsero una funzione centrale nella costruzione del senso di appartenenza dei diversi ceti ma concorsero in modo preponderante a intensificare conoscenze e legami, agevolando altresì l'affermarsi di una inedita dimensione pubblica dei comportamenti amorosi. In questi rapporti, fisici e ideali (pensiamo ad esempio al ruolo svolto dagli epistolari nel tenere in vita a distanza i vincoli costruiti in prossimità), i contraenti inventarono spesso nuovi linguaggi, verbali e non, nei sentimenti affettivi ed amicali, contribuendo altresì al diffondersi di pratiche spesso inedite, improntate a una sostanziale parità di ruoli.

Il saggio elaborato da una tra le principali protagoniste della storiografia emozionale in Italia ne fornisce prova eloquente. Dedicandosi a *Lo statuto sociale dell'amore nel Settecento: l'emozione ridefinita da mixité, spazi e diritti*, Tiziana Plebani si è interrogata di fatti proprio sulle pratiche dell'incontro, non solo ponendo in risalto le aspettative d'amore e i dispositivi sociali che le regolavano, ma soprattutto sottolineandone la trasversalità sociale. Nelle pagine a sua firma, emerge infatti come, perlomeno nei contesti urbani, la libertà negli incontri tipica del secolo non solo avesse favorito la diffusione di una maggiore conoscenza tra i sessi e l'insorgere di amicizie, ma avesse pure implicato l'attivazione di sensibilità diverse da quelle che sarebbero state coltivate nell'intimità delle case – borghesi e popolari – e dei palazzi aristocratici. Non a caso, il proliferare di quelli che sono stati definiti *spaces for feeling* provocò reazioni indignate e talora incontrollate tra le gerarchie religiose e i moralisti. Mentre le famiglie tendevano a minimizzare lo scandalo provocato da talune vicissitudini sentimentali dei propri figli e, se chiamati

in causa, i giudici tentavano di mitigare le pene, l'insorgere di un *emotional common sense* favoriva l'accrescersi di un'ampia gamma di comportamenti trasgressivi, di unioni illecite e clandestine che ponevano in discussione la stabilità dell'istituto familiare<sup>21</sup>.

Di queste dinamiche sociali originali, distintive del secolo XVIII, fornisce espressione finanche l'oggettistica, al punto che si può a ragione parlare di una sorta di 'oggettistica sentimentale', in grado cioè di descrivere o suscitare ricordi passionali e romantici. Al riguardo, il campo d'indagine si poteva rilevare altrettanto sterminato di quello a stampa e ben lo si comprende dal contributo di Matthew Martin dedicato alle porcellane di Meissen. Testimoni mute, e purtuttavia eloquenti, della ricezione delle discussioni illuministe nella Sassonia di fine secolo, queste si sono rivelate «una prova primaria per identificare e ricostruire le comunità emotive fondate su un'adesione condivisa alla sensibilità illuminista tra le alte sfere della società» e hanno rinviato pure a quelle pratiche di conoscenza a cui si faceva riferimento poc'anzi.

Linguaggi, cose, persone, luoghi, oggetti d'amore. Che dietro le sollecitazioni che hanno dato origine a questa sezione monografica si situò quella storiografia sulle emozioni che negli ultimi decenni ha conquistato una crescente legittimazione scientifica è talmente evidente che non mi sembra quasi necessario sottolinearlo<sup>22</sup>. È stato proprio in nome del dialogo con una letteratura che a ragione insiste sul carattere di costruzione sociale delle emozioni che è stato ideato il presente fascicolo, e non certo per allinearsi pedissequamente a quello che è stato definito una sorta di *emotional turn*<sup>23</sup>.

In virtù di quella vocazione interdisciplinare che contraddistingue la SISSD fin dalla sua origine, abbiamo voluto offrire un nostro piccolo contributo a quelle diverse correnti che, pur disomogenee per approcci e metodi, da tempo stanno riflettendo sulle emozioni come espressione di un processo cognitivo complesso

<sup>21</sup> P. Denney and L. O' Connel, *Spaces of Enlightenment: From Domestic Scenes to Global Visions*, «Eighteenth-Century Life», 45, 2021, pp. 1-15.

<sup>22</sup> P. N. Stearns and C. Z. Stearns, *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, «The American Historical Review», 90, 1985, pp. 813-836; C. Degler, *Review: Emotionology*, «Science», 234, 1986, pp. 1447-1448; Reddy, *The Navigation of Feeling*, cit.; P. Burke, *Is There a Cultural History of the Emotions?*, in *Representing Emotions. New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, ed. by P. Gouk and H. Hills, Routledge, London 2005, pp. 35-47; D. Evans, *Emozioni. La scienza del sentimento* (2002), trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>23</sup> R. Petri, *Sentimenti, emozioni: Potenzialità e limiti della storia culturale*, «Memoria e ricerca», 40, 2012, pp. 75-92; Q. Deluermoz et al., *Écrire l'histoire des émotions: de l'objet à la catégorie d'analyse*, «Revue d'histoire du XIXe siècle. Société d'histoire de la révolution de 1848 et des révolutions du XIXe siècle», 47, 2013, pp. 155-189.

rispondente a codici culturali e simbolici storicamente datati<sup>24</sup>.

Consapevoli dell'esistenza di una storia lunga di debiti intellettuali (una linea ideale di studio che da Erodotto, passando per Voltaire, è giunta fino a Febvre<sup>25</sup>, attraversando la storia di genere, del corpo e della sessualità), siamo di fatti intimamente convinti che il XVIII secolo possa rappresentare un osservatorio prezioso anche da questo punto di vista. Periodo cruciale per verificare talune di quelle tematiche e di quei problemi al centro della Medievistica che tra i primi si è occupata di *sensibility*<sup>26</sup>, il Settecento ci appare come un'età che fornisce significativi esempi di coesistenza di quelle *emo-*

*tional communities* che diedero avvio a nuovi dibattiti e pratiche sociali. Perché è proprio in quello che amiamo continuare a chiamare *siècle éclairé* che si situano le matrici di quella concezione unitaria di *mindful body* che Jan Plamper ha voluto individuare nell'antropologia tardo ottocentesca<sup>27</sup>. Fu infatti nei decenni di quanti si ostinano a proporre come il 'freddo secolo della ragione' che presero al contrario vita le riflessioni sulla più irrazionale delle sensazioni: l'amore. L'amore come forza travolgente di sensi e d'intelletto, come passione ed emozione<sup>28</sup>. Ed è sempre nell'età che vide le donne prendere coscienza dei propri diritti di persone oltre che di mogli e madri – il Settecento, appunto – che presero forma alcune posizioni degli anti-illuministi poi sfociate nella cultura politica ottocentesca.

Da qui, ripeto, il nostro intento di guardare, oltre che alla storia dei soggetti e delle idee, a quella dei luoghi e delle cose che furono attraversati dalle tematiche, dalle emozioni e dai linguaggi d'amore, in positivo e in negativo.

Sarebbe pretenzioso ritenere di essere riusciti pienamente nell'obiettivo. Intanto perché non tutte le nostre sollecitazioni sono state recepite e perché diversi ambiti disciplinari – dalla musica alla scienza, dall'arte al teatro, dal diritto alla storia della criminalità – non hanno trovato accoglienza.

Altrettanto sinceramente, però, va segnalato come diverse altre suggestioni siano emerse quasi con prepotenza, profilando prospettive d'indagine inizialmente ignorate e, soprattutto, reclamando più mirate contaminazioni tra approcci poco frequentati nella SISSD. Il pensiero corre in primo luogo a quelle collaborazioni tra scienze umane e neuroscienze più volte invocate dallo stesso Plamper<sup>29</sup>, nonché a più attive ricezioni delle ricerche su emozioni e linguaggio che pure stanno progredendo a ritmi inaspettati, specie a seguito delle sperimentazioni sull'intelligenza artificiale, senza per questo dimenticare il campo, altrettanto fecondo, della storia del diritto. Sarà solo tenendo insieme queste prospettive che si potrà avviare un nuovo dibattito sulla tipologia e sull'uso delle fonti nella storia delle emozioni. La ricerca sul XVIII secolo non potrà che trarne beneficio.

<sup>24</sup> U. Frevert, *Vergängliche Gefühle*, Wallstein, Göttingen 2013; Ead., *Defining Emotions: Concepts and Debates over Three Centuries*, in *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 6-14. Una menzione particolare va alla collana editoriale "Emotions in History", curata da K. Barclay, U. Frevert e S. Holloway, per la Oxford University Press, al progetto per la storia delle emozioni nel Medioevo (EMMA) legato a D. Bouquet e a P. Nagy e a riviste come "Emotion Review" (dal 2009) e "Emotions. History, Culture, Society" (dal 2017). Ancora utili, ai fini di una ricognizione storiografica che però non considerava ancora l'ultimo decennio di studi, J. Plamper, *The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns*, «History and Theory», 49, 2010, pp. 237-265; Id., *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, Siedler, München 2012, pp. 53-72. In ambito italiano, vanno segnalati per lo meno il numero monografico della «Rivista Storica Italiana», *Emozioni, passioni, sentimenti: per una possibile storia*, a cura di A. Arcangeli, T. Plebani, G. Ricuperati, CXXVIII, 2016, 2; *Sensibilità moderne. Storie di affetti, passioni e sensi (secoli XV-XVIII)*, a cura di A. Arcangeli e T. Plebani, Carocci, Roma 2023; L. Ceriotti, *Neque amore quisquam. Per un laboratorio di storia dei sentimenti sulla famiglia in Ancien Régime*, EduCatt, Milano 2023. Cfr. inoltre F. Alfieri, *Emozioni tra individuo e collettività*, in *Introduzione alla storia moderna*, a cura di M. Bellabarba, V. Lavenia, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 177-188; S. Ferente, *Storici ed emozioni*, «Storica», 15, 2009, pp. 371-392.

<sup>25</sup> L. Febvre, *La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, «Annales d'histoire sociale» 3, 1941, pp. 5-20.

<sup>26</sup> Si vedano per esempio il dibattito sulla storia delle emozioni pubblicato in «Early Medieval Europe», 10, 2001, e I. Rosier-Catach, *Discussions médiévales sur l'expression des affects*, in *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, sous la direction de D. Bouquet et P. Nagy, Beauchesne, Paris 2009, pp. 201-223. Sulle emozioni come «disposizioni culturali» storicamente in movimento ed evoluzione ha fornito lucide riflessioni la medievista B.H. Rosenwein, *Generazioni di sentimenti. Una storia delle emozioni (600-1700)* (2016), trad. it. di R. Cristiani, Viella, Roma 2016, pp. 20-25 (della stessa autrice cfr. anche *Worrying about Emotions in History*, «American Historical Review», 107, 2002, pp. 828-845; *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2006). Più di recente: *Early Modern Emotions: An Introduction*, ed. by S. Broomhall, Routledge, London 2017; R. Boddice, *A History of Feelings*, Reaktion Books, London 2019; D. Bouquet e P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)* (2015), trad. it. G.M. Cao, Carocci, Roma 2018; *The Routledge History of Emotions in Europe (1100-1700)*, ed. by A. Lynch and S. Broomhall, Routledge, London-New York 2020; *La palette des émotions. Comprendre les affects en sciences humaines*, sous la direction de F. Chauvaud, R. Defiolle et F. Valetopoulos, avec le concours de M. Briand, préface de G. Vigarello, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2021; A.R. Boddice, *The History of Emotions*, Manchester University Press, Manchester 2024<sup>2</sup>.

<sup>27</sup> J. Plamper, *Storia delle emozioni* (2012), trad. it. di C. Chiarini e C. Foligno, Il Mulino, Bologna 2018.

<sup>28</sup> Da un punto di vista generale, S. Ferente (*Storici ed emozioni*, cit., p. 372) ha opportunamente richiamato in proposito l'importanza degli studi sui nessi emozioni-ragione messi a punto da Magda Arnold e Richard Lazarus: cfr. anche R. Cornelius, *Magda Arnold's Thomistic Theory of Emotion, the Self-Ideal, and the Moral Dimension of Appraisal*, «Cognition and Emotion», 20, 2006, pp. 976-1000.

<sup>29</sup> Plamper, *Storia delle emozioni*, cit.





**Citation:** Tarantino, G. (2024). Dell'amore di Dio, e delle sue viscere. Passibilità e impassibilità divina nei dibattiti teologici e filosofici inglesi tra Sei e Settecento. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 11-19. doi: 10.36253/ds-14749

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Giacomo Carmagnini.

Dossier: L'amore al tempo dei lumi

## Dell'amore di Dio, e delle sue viscere. Passibilità e impassibilità divina nei dibattiti teologici e filosofici inglesi tra Sei e Settecento\*

GIOVANNI TARANTINO

*Università di Firenze*

**Abstract.** Drawing on the argument of Anastasia P. Scrutton that an emotion-free God cannot be described as all-knowing, and the theory of Jennifer A. Herdt of an epoch-making conceptual transition, between the seventeenth and eighteenth centuries, around the dilemma of the impassibility of a God who is love, this essay examines some coeval English debates on God's emotions, the divine feminine and proto-feminist reflection on the cognitive function of the feelings.

**Keywords:** Divine passibility and impassibility, Ralph Cudworth, William Whiston, Madame de Lambert, Theology of divine suffering, Metaphysics of love, Sacrifice of Isaac.

Non è forse Efraim un figlio caro per me,  
un mio fanciullo prediletto?  
Infatti, dopo averlo minacciato,  
me ne ricordo sempre più vivamente.  
Per questo le mie viscere si commuovono per lui,  
provo per lui profonda tenerezza.

*Geremia 31:20 (Bibbia TOB)*

In *Thinking Through Feeling* (2011) la filosofa della religione Tasia Scrutton ha ribadito come alcune emozioni siano prodromiche di conoscenza e rivelino verità altrimenti inattingibili. Un Dio interamente immune dalle emozioni non potrebbe, dunque, davvero dirsi onnisciente<sup>1</sup>.

Se i predicatori medievali praticavano nei loro sermoni una via media tra l'*inflammatio affectus* e l'*illuminatio intellectus*, per molti autori religiosi di età moderna gli affetti della devozione superavano di ampie spanne, in intensità e benefici morali, ogni altra affezione<sup>2</sup>.

\* Questo articolo precisa e integra le argomentazioni svolte in G. Tarantino, *Love and the Divine*, in *A Cultural History of Love in the Age of Enlightenment*, ed. by K. Barclay and S. Holloway, Bloomsbury Academic, London 2024, pp. 113-129.

<sup>1</sup> A.P. Scrutton, *Thinking Through Feeling: God, Emotion and Passibility*, Continuum, London and New York 2011.

<sup>2</sup> D. Bouquet e P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Carocci, Roma 2018; *Early Modern Emotions: An Introduction*, ed. by S. Broomhall, Routledge, London

Un'antologia anonima, di amplissima circolazione, di trentatré meditazioni estratte dalle opere di autori gesuiti, intitolata *Motivi di amare Iddio* e pubblicata a Venezia nel 1730 da Giovan Battista Recurti (ma più volte riedita, lungo oltre un secolo, anche per i tipi del famoso stampatore Remondini e della tipografia milanese Boniardi-Pogliani), presentava come antiporta una calcografia emblematica: vi è ritratta un'anima come una figura alata, con le due ali a rappresentare l'intelletto e la volontà, mentre fa professione di amore (e stima) verso il Dio unico in tre persone attorniato da Maria e la chiesa gloriosa degli angeli e i santi, tutti irradiati dalla luce ineludibile dell'amore divino: «Infinito Bene infinitamente amabile / Vi stimo e vi amo sopra ogni cosa». La relazione dell'uomo con Dio vi era dunque introdotta come una relazione affettiva, un afflato ineluttabile di desiderio, alimentato e cementato dalla figurazione di un Dio che è padre, amico, amante, sposo, «prototipo» e la cui *misericordia* è tanto più grande per l'essere egli il «signore assoluto di tutto». Può fare di tutte le cose quello che vuole, «non solo abbruciarle, e consumarle, ma persino annichilarle, se così gli piace»<sup>3</sup>.

Negli stessi anni in cui molti devoti cattolici devono aver compulsato i *Motivi*, la traduzione italiana più volte rimaneggiata della poesia cimiteriale di Edward Young (1683-1765) divenne immensamente popolare<sup>4</sup>. Le *Notti* di Young, un chierico anglicano influenzato dai platonici di Cambridge<sup>5</sup>, partecipavano degli sforzi di una generazione di produrre una difesa razionalistica della religione<sup>6</sup>.

La sua annotazione pensosa che «un Dio tutto misericordia è un Dio ingiusto» (*Night IV*) testimonia l'esistenza, tra Sei e Settecento, di una tensione irrisolta, a un tempo intellettuale ed emozionale, tra l'adesione ai concetti classici e illuministici di una irriducibile alterità

2017; G. Tarantino, *Religion and Spirituality*, in *A Cultural History of the Emotions in the Baroque and Enlightenment Age*, ed. by S. Broomhall, J.W. Davidson and A. Lynch, Bloomsbury Academic, London 2019, pp. 35-51.

<sup>3</sup> *Motivi di amare Iddio spiegati in Meditazioni estratte dalle opere di alquanti Autori della Compagnia di Gesù*, Remondini, Bassano 1794, pp. 276, 294-299.

<sup>4</sup> La prima versione italiana dei *Night-Thoughts*, in prosa ritmica, col titolo evocativo *Le Notti*, fu pubblicata a Nizza nel 1770 a cura del lessicografo Francesco Alberti di Villanova (1737-1801), precedendo di poco la traduzione in endecasillabi sciolti del senese Giuseppe Bottoni.

<sup>5</sup> D.W. Odell, *Locke, Cudworth and Young's Night Thoughts*, «English Language Notes», IV, March 1967, pp. 188-194.

<sup>6</sup> Negli ultimi decenni l'Illuminismo è divenuta una categoria storiografica contesa. La perdurante e pervasiva importanza della religione tra i fattori di cambiamento dell'epoca è stata da più parti rilevata e non sempre su meri presupposti apologetici (D.K. van Kley, *The Varieties of Enlightened Experience*, in *God in the Enlightenment*, ed. by W.J. Bulman and R.G. Ingram, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 278-316; G. Tarantino, *Enlightenment*, in *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*, ed. by S. Goetz and C. Toliaferro, Wiley-Blackwell, New York 2021, pp. 1-14).

di Dio e una sensibilità proto-romantica che discetta di un'intima comunione dello spirito con l'infinito e precorre (o riscopre) la concepibilità di un Dio *patetico*<sup>7</sup>.

\*\*\*

Il Dio della Bibbia *patisce* tenerezza e fervore, delusione e rammarico, gioia e mestizia (*Genesi* 6:6; *Salmi* 78:40), muove dal riso alla collera (*Salmi* 2:4-5), conosce la gelosia dell'amore, lo sgomento dell'infedeltà, la consolazione della misericordia:

*Ed egli, che è pietoso, perdonava la colpa,  
li perdonava invece di distruggerli.  
Molte volte placò la sua ira  
e trattenne il suo furore,  
ricordando che essi sono carne,  
un soffio che va e non ritorna*<sup>8</sup>.

Malgrado nell'antica Grecia e a Roma l'esser compassionevoli – gr. *eleos* e *oiktos*; lat. *misericordia* – fosse comunemente considerato necessario all'umanità e nell'epica omerica, nei trattati aristotelici, nelle tragedie romane la compassione apparisse come la giusta risposta morale alla sofferenza altrui e la sua mancanza un segno di abiezione, nella filosofia stoica fu invece considerata una passione pericolosa, irrazionale, incompatibile con la giustizia (nonché, secondo Seneca, tipicamente femminile). La traduzione greca del Vecchio Testamento e la contaminazione della filosofia greca trasmutarono il Dio struggente della Sacra Scrittura ebraica in un Assoluto impassibile, radicalmente altro dalla natura dell'uomo soggetta invece alle *perturbationes animi*, inoculando così, secondo il Lattanzio del *De ira Dei*, un'esiziale sovversione filosofica del concetto del Dio cristiano (*quae persuasio veritatem, atque religionem funditus tollit*)<sup>9</sup>.

Nell'alto medioevo, la sofferenza corporale di Cristo divenne il fulcro di una devozione affettiva. Sulla croce egli non fu più rappresentato come un salvatore trionfante ma come *Christus patiens*, nudo, sfigurato, imbrattato del suo sangue. Nei vangeli la compassione è una dimensione precipua e insistentemente corporea del magistero di Gesù e vi figura spesso come *splanchnízomai*, da *splánchna*, che significa «budella» o

<sup>7</sup> I. St. John Bliss, *Young's Night Thoughts in Relation to Contemporary Christian Apologetics*, «PMLA», 49, 1934, pp. 37-70.

<sup>8</sup> *Salmi* 78:38-39.

<sup>9</sup> Cit. in R. Gibson, *Lactantius on Anger*, in *The Consolations of Theology*, ed. by B.S. Rosner, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2008, pp. 1-26. Si vedano inoltre Bouquet e Nagy, *Medioevo sensibile; Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVIe - XVIIIe siècle)*, éd. C. Bernat et F. Gabriel, Brepols, Turnhout 2019.

«viscere»<sup>10</sup>. Ma i Padri della Chiesa fecero generalmente propria l'idea neo-platonica dell'impassibilità divina e il magistero delle chiese cristiane ha tramandato che nel Cristo, denudatosi nell'incarnazione della potenza divina (*ekenōsen heauton*, «spogliò [lett. *svuotò*] se stesso», *Filippesi* 2:5-9), sia la natura umana, e giammai quella divina, a soffrire e a solidarizzare con la condizione creaturale<sup>11</sup>.

La dottrina dell'impassibilità di Dio quale intrinseca alla sua perfezione morale e alla sua immutabilità sarà autorevolmente incrinata dalla teologia tardo-ottocentesca e novecentesca. Il teologo cattolico americano Thomas G. Weinandy attribuì la gestazione di questo profondo ripensamento teologico al clima culturale scaturito dalla crisi dell'ottimismo ottocentesco e dalle criticità sociali innescate dalla rivoluzione industriale e dall'agonia della Grande Guerra<sup>12</sup>. Rimuginando poi l'immane tragedia di Auschwitz, il teologo evangelico tedesco Jürgen Moltmann si persuase che «a God who could not suffer would make God a demon»<sup>13</sup>. Anche Kazō Kitamori formulò la sua «teologia del dolore di Dio» nel

periodo post-bellico (in Giappone *The Theology of the Pain of God* apparve nel 1946, negli Stati Uniti nel 1965).

Ma le prime fenditure in quella tetragona dottrina possono ricondursi alle incalzanti riflessioni sei-settecentesche dei platonici di Cambridge – che si adoprarono per affermare la compassione di Dio senza minarne la trascendenza – e dei filosofi del senso morale inglesi e scozzesi – col loro assunto di una naturale benevolenza dell'uomo verso i propri simili. Da esse traspare una concezione di Dio innovativa, partecipe della sofferenza dell'uomo, capace di avvertire nelle «viscere» (*Geremia* 31:20) l'apprensione genitoriale per il destino delle sue creature:

[S]hall the children of this World, the sonnes of darkness, be moved with such tender affection, and compassion, towards the fruit of their bodies, their own Naturall offspring; and shall God who is the Father of lights, the fountain of all goodnesse, be moved with no compassion towards his true Spirituall Offspring, and have no regard to those sweet Babes of Light, ingendered by his own beams in mens hearts, that in their lovely countenances, bear the resemblance of his own face, and call him their father?<sup>14</sup>

La filosofa Jennifer A. Herdt, docente di etica cristiana a Yale, ha descritto questa epocale transizione concettuale come una «transvaluation of values»<sup>15</sup>, riconoscibile in particolare – come nello stralcio testé citato – negli scritti e nei sermoni di Ralph Cudworth (1617-1688), l'insigne filosofo cantabrigiense, nonché Regius Professor di ebraico, che pure fu risoluto nel propugnare l'autonomia morale dell'uomo («We are so far forth principles or masters of our own actions, as to be accountable to justice for them»<sup>16</sup>). Cudworth giudicò infatti indifendibile la concezione del Dio cristiano quale di uno spettatore inerte e noncurante delle vicissitudini umane, «epicureo» (dacché Epicuro aveva negato il governo provvidenziale degli dèi sul mondo), «molle ed effeminato» in quanto inetto alla «simpatia» (qui, *pace* Seneca, la compassione attiva è sussunta negli attributi virili<sup>17</sup>):

<sup>10</sup> Si vedano C. Casagrande, 'Specchio di Croce': Domenico Cavalca e l'ordine degli affetti, «Comunicazioni Sociali», 25, n.s., 2003, 2 (*Il corpo passionato*, a cura di C. Bino e M. Gagnolati), pp. 221-230; E. Auerbach, *Passio als Leidenschaft*, «PMLA» 56, 1941, 3, pp. 1179-1196 (trad. fr. D. Meur: *De la Passio aux passions*, dans E. Auerbach, *Le Culte des passions. Essais sur le XVIIe siècle français*, Éditions Macula, Paris 1998, pp. 51-81); G. Ravasi, *Towards a Biblical Theology on Emotions*, in *Issues in Science and Theology: Do Emotions Shape the World?*, Biennial Yearbook of ESSSAT, the European Society for the Study of Science and Theology (2015-2016), ed. by D. Evers, M. Fuller, A. Runehov and K.-W. Sæther, Springer, Berlin 2016, pp. 159-176: p. 166.

<sup>11</sup> «The notion of Christ's bodily suffering was pivotal for the early development of a theology of compassion. Compassion was not an unproblematic affective response, however. Christian authors inherited Stoic philosophy's rejection of *miseriordia*, and struggled to view bodily, affective compassion as a virtue. "Compassion as an emotional response was rarely, if ever, taken for granted", [Susan] Wessel writes», così scrivono nella loro introduzione le curatrici del volume *Compassion in Early Modern Literature and Culture*, ed. by K. Steenbergh and K. Ibbett, Cambridge University Press, Cambridge 2021, p. 5. Sulle implicazioni sull'etica cristiana della incommensurabilità – autorevolmente argomentata dal teologo luterano svedese Anders Nygren (1890-1978) – tra *agape* (amore spontaneo e immotivato di Dio), *eros* (amore egocentrico, che ama ciò che ha valore, dettato dal bisogno, ineluttabilmente umano) e *philia* (amicizia, «considered inappropriate due to the vast inequality between God and humans»), si veda J.C. Peckham, *Ethics of Love? Morality and the Meaning of Divine Love*, «Andrews University Seminary Student Journal», 2, 2016, 1, pp. 1-16.

<sup>12</sup> T.G. Weinandy, *Does God Suffer?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2000, p. 3. Si vedano anche R. Goetz, *The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy*, «Christian Century» 103, 1986, 16, pp. 385-389; R. Bauckham, «Only the Suffering God Can Help»: *Divine Passibility in Modern Theology*, «Themelios», 9, 1984, pp. 6-12; *Divine Impassibility: Four Views of God's Emotions and Suffering*, ed. by R.J. Matz and A. Chadwick Thornhill, IVP Academic, Downers Grove, Illinois 2019.

<sup>13</sup> J. Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, SCM Press, London 1974, p. 274.

<sup>14</sup> R. Cudworth, *A Sermon Preached before the House of Commons* (1647), in *The Cambridge Platonists. With introduction and notes*, ed. C.A. Patrides, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970, pp. 90-127: p. 105.

<sup>15</sup> J.A. Herdt, *The Rise of Sympathy and the Question of Divine Suffering*, «The Journal of Religious Ethics», 29, 2001, 3, pp. 367-399; Ead., *Divine Compassion and the Mystification of Power: The Latitudinarian Divines in the Secularization of Moral Thought*, «The Annual of the Society of Christian Ethics», 21, 2001, pp. 253-273.

<sup>16</sup> R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, Richard Royston, London 1678, p. A45, cit. in S. Hutton, *Ralph Cudworth*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), ed. by E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/cudworth/>> (cons. 05/2024).

<sup>17</sup> «Gendering affects and passions posed serious problems to [early modern] philosophers, pedagogues, doctors and publishers. [...] With

[I]f God must be so independent that he must have no vitall sympathy at all with the whole Creation ... and have only a dry theoreticall and unaffected knowledge of things in it – if he must only stand by and look on as an unconcerned spectator ... this would be to introduce a soft & effeminate Epicurean God without any Providence at all & to make the whole world but a dead cadaverous thing & the compages of the Universe little better than an edifice of wood stone & mortar lay'd together & to cut off God from any vitall union with his Rationall Creatures<sup>18</sup>.

\*\*\*

Al volgere dei secoli XVII-XVIII in Inghilterra – ma la storia dell'escatologia è fatta di «sedimentazioni poderose e modificazioni lentissime» e la dottrina dell'infinita misericordia divina già nel Cinquecento fu concezione tipica tra gli eterodossi italiani<sup>19</sup> – alla tradizionale dottrina cristiana della retribuzione perenne («Alla sera della vita, saremo giudicati sull'amore», aveva scritto Giovanni della Croce negli *Avisos y sentencias espirituales*) furono occasionalmente contrapposte la tesi universalista (l'*apocatastasi* di Origene, ovvero il ritorno di tutte le anime a Dio) e l'immortalità condizionata (solo ai beati sarà concessa la vita eterna). La contrapposizione tra gli irremovibili assertori dell'impassibilità divina e i fautori di una svolta sentimentalista che ponesse la simpatia al centro delle relazioni tra gli uomini e degli uomini con Dio consentì che posizioni ben più eterodosse, e tra queste l'unitarianismo (o antitritarismo) e l'annichilazionismo (concezione escatologica che preconizza la distruzione totale delle anime dei peccatori impenitenti) complicassero le argomentazioni teologiche in campo, lasciandone intravedere le temibili implicazioni eversive sul piano politico e sociale. Lo documentano le controversie che videro coinvolti, e inaspettatamente concordi, il filosofo naturale William Whiston (1667-1752), proditoriamente destituito nel 1710 della cattedra di matematica all'Università di Cambridge per il suo esibito razionalismo cristiano<sup>20</sup>, e il suo defilato nipote, il teologo

regard to the concurrent tide of sensibility, [Immanuel Kant] distinguished, as many others did, between the right and the wrong kind. "Good" sensibility went along with proper judgment and was deemed "manly"; "bad" sensibility (*Empfindelci*) by contrast was sheer weakness, "silly and childish," since it allowed oneself to be affected "by sympathy for others' condition" in a "merely passive way." Passivity [...] was clearly more relevant to the female sex" (U. Frevert, *Emotions in History – Lost and Found*, Central European University Press, Budapest 2011, pp. 107-108).

<sup>18</sup> R. Cudworth's 'freewill' manuscripts, British Library, Additional Manuscripts 4978-4982: 4980, 210.

<sup>19</sup> P. Terracciano, *Omnia in figura: l'impronta di Origene tra '400 e '500*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012; L. Felici, *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera, in Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, a cura di E.A. Baldini e M. Firpo, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2012 pp. 129-157.

<sup>20</sup> E. Duffy, *Whiston's Affair: The Trials of a Primitive Christian 1709-1714*, «Journal of Ecclesiastical History», 27, 1976, pp. 129-150; G.

anglicano Thomas Whiston (c. 1712-1795), contraddittore sagace di metodisti di cui diremo più oltre.

A William Whiston risultava inconcepibile la coesistenza della bontà e misericordia di Dio, e financo di una giustizia retributiva, con la dannazione eterna,

as if much the greatest part of mankind are under a state of reprobation, unalterable reprobation, and must inevitably be damned: and that such their damnation is to be coeternal with the duration of their Creator himself; and that the torments, the exquisite torments of these most numerous and the most miserable creatures, are determined without the least pity, or relenting, or bowels of compassion in their Creator, to be in the flames of Hell; without abatement, or remission, for endless ages of ages. And all this for the sins of this short life; fallen into generally by the secret snares of the Devil, and other violent temptations; which they commonly could not wholly either prevent, or avoid<sup>21</sup>.

*The Eternity of Hell Torments Considered*, da cui questo brano è tratto, fu pubblicato nel 1740 da John Whiston, figlio dell'autore e cugino di Thomas. Significativamente nelle pagine del *General Evening Post* quest'opera fu pubblicizzata insieme a due scritti del nipote. E la seconda pagina delle *Important Doctrines* di Thomas riportava un'inserzione sull'opera controversa dello zio (pubblicata appena due mesi prima)<sup>22</sup>.

\*\*\*

Per meglio comprendere i contorni di questa articolata offensiva teologico-editoriale, occorre fare un passo di lato e ripercorrere alcune delle controversie escatologiche anti-metodiste recentemente ricostruite con acume da Simon Lewis<sup>23</sup>.

Nel 1730, l'austero teologo anglicano Daniel Waterland (1683-1740), rettore del Magdalene College di Cambridge, raccomandò ai suoi studenti di preferire a un sermone dell'arcivescovo di Canterbury John Tillotson (1630-1694), pronunziato al cospetto della regina Maria

Tarantino, *Republicanism, Sinophilia and Historical Writing: Thomas Gordon (c.1691-1750) and his History of England*, Brepols, Turnhout 2012, pp. xv-xvii.

<sup>21</sup> W. Whiston, *The Eternity of Hell Torments Considered*, Printed for John Whiston, London 1740, pp. 18-19, cit. in P.C. Almond, *God: A New Biography*, I.B. Tauris, London and New York 2018, p. 149, enfasi aggiunta.

<sup>22</sup> T. Whiston, *Important Doctrines of Original Sin, Justification by Faith, and Regeneration Clearly Stated from Scripture and Reason: And Vindicated from the Misrepresentations of the Methodists*, Printed for J. Whiston, London 1740.

<sup>23</sup> S. Lewis, A 'Diversity of Passions and Humours': Early Anti-Methodist Literature as a Disguise for Heterodoxy, «Literature & History», 26, 2017, 1, pp. 3-23. Si veda anche *The Philosophers and the Bible: The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought*, ed. by A. Del Prete, A.L. Schino and P. Totaro, Brill, Leiden 2021.



nel 1690, un testo del teologo cripto-ariano Daniel Whitby (1638-1726), *A Paraphrase and Commentary upon All the Epistles of the New Testament* (1700), le cui posizioni sulle pene dell'inferno dovettero sembrargli ben più ortodosse delle sottili acrobazie retoriche dello scomparso prelado latitudinario, non di rado tacciato di simpatie sociniane<sup>24</sup>. In quel sermone, sottolinea Lewis, Tillotson aveva sì ribadito che, malgrado Dio (il riferimento è ancora *Geremia* 31:20) «[was] not obliged to execute what he hath threatened», fosse però essenziale continuare a predicare l'eternità delle pene dell'inferno, stante la possibilità che Dio vi desse corso. E aveva anche prudentemente precisato che non vi fosse alcun fondamento scritturale alla nozione, propalata negli ultimi anni dell'interregno dal sociniano John Biddle e dal battista Samuel Richardson, che dopo un periodo di immani tormenti le anime dei dannati sarebbero incorse nell'annichilimento. Ma in quella rapida allusione alla possibilità che i tormenti infernali non fossero eterni in molti ravvidero una malcelata concessione di Tillotson all'annichilazionismo.

Nel 1738, il roboante predicatore metodista George Whitefield (1714-1770) presentò il suo sermone *The Eternity of Hell Torments* (1738) come una sconfessione delle posizioni di Tillotson, ma gli fu prontamente contrapposta una silloge del *De statu mortuorum et resurgentium* (1720), opera postuma di Thomas Burnet (1635-1715), pupillo e *protégé* del discusso arcivescovo<sup>25</sup>.

Cinque anni più tardi, nel 1743, l'anonimo traduttore inglese de *Le Ciel ouvert à tous les hommes*, trattato universalista del canonico agostiniano francese Pierre Cuppé, a lungo circolato in forma manoscritta e la cui prima edizione francese a stampa sembra risalire al 1768, si sarebbe premunito di descrivere quest'opera come un «antidoto» alle «rapsodie entusiastiche di coloro che si dicono metodisti»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> J. Tillotson, *Of the Eternity of Hell-Torments. A Sermon Preach'd Before the Queen at White-Hall, March the 7th, 1689/90* (1690), Printed by H. Hills, London 1708; D. Waterland, *Advice to a Young Student. With a Method of Study for the Four First Years*, John Crownfield, sold by Cornelius Crownfield, London 1730, p. 25.

<sup>25</sup> Certamente un tratto peculiare della predicazione metodista fu la patopoiesi, la generazione di affezioni attraverso l'abilità retorica della vividezza. In una incisione dissacratoria, *Credulity, Superstition and Fanaticism* (1762), William Hogarth avrebbe irriso i toni stentorei esibiti dai predicatori metodisti, emuli, in questo, dei ben più navigati gesuiti, come rivela, nel suo disegno, la tonsura malamente occultata dalla parucca, che vola via nella foga del sermone. Da una bocca spalancata in un urlo, che ripete «Blood Blood Blood Blood», Hogarth fa pendere un sonometro che ci rammenta, canzonandola, dell'intensità sonora, dei toni truculenti e dei processi iterativi tipici della predicazione di Whitefield. Si veda B. Krysmanski, *We See a Ghost: Hogarth's Satire on Methodists and Connoisseurs*, «Art Bulletin», 80, 1998, 2, pp. 292-310.

<sup>26</sup> Lewis, *A 'Diversity of Passions and Humours'*, cit., *passim*. Si vedano anche J. Levine, *Latitudinarians, Neoplatonists, and the Ancient Wisdom*, in *Philosophy, Science, and Religion in England 1640-1700*, ed. by R.

Benché, chiosa Lewis, fosse comune associare ai metodisti la nozione e la rappresentazione di pene infernali spaventosamente afflittive e inestinguibili, reazioni ostili al trattato teologico di Cuppé («par lequel sans rien déranger des pratiques de la religion on prouve solidement par l'écriture-Sainte & par la raison que tous hommes sont sauvés») provennero anche dai ranghi anglicani. La biblioteca universitaria di Cambridge preserva infatti un trattato di ventiquattro pagine in forma di lettera data a Deptford il 12 Dicembre 1748, probabilmente della mano del suo autore, il chierico anglicano James Bate. Il testo esprime tutta la sua esecrazione per gli argomenti di Cuppé («false Philosophy, dishonest Sophistry, and real or affected ignorance of the true sense of Scripture») il cui trattato gli era stato prestato dal destinatario della lettera. Per Bate «[the] very depth of Eternal Misery» attendeva coloro che della salvezza si fossero resi indegni<sup>27</sup>.

Thomas Whiston era invece intervenuto nel dibattito per controbattere alla confutazione delle tesi annichilazioniste esposta nei *Grounds and Reasons of Christian Regeneration* (1739) del mistico William Law (1686-1761)<sup>28</sup>. Secondo Whiston, negare a Dio onnipotente la facoltà di ridurre, per un atto compassionevole, ogni cosa alla sua nullità primigenia («annihilated through the Goodness of God») equivaleva a negare il suo potere creativo<sup>29</sup>.

\*\*\*

In un sermone pronunciato ai Comuni nel 1647, Cudworth riprende da *Geremia* l'immagine delle visce-

Kroll, R. Ashcraft and P. Zagorin, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 85-108; D.H. Kirkham, *Pamphlet Opposition to the Rise of Methodism: The Eighteenth-Century English Evangelical Revival under Attack*, PhD dissertation, Duke University, 1973; W. Gibson, *Whitefield and the Church of England*, in *George Whitefield: Life, Context, and Legacy*, ed. by G. Hammond and D.C. Jones, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 46-63.

<sup>27</sup> J. Bate, *Heaven Impossible to be Open to all Men*, Cambridge University Library, Department of Manuscripts and University Archives, GBR/0012/MS Add.9363, cc. 1-2.

<sup>28</sup> W. Law, *The Grounds and Reasons of Christian Regeneration, or, the New-Birth. Offer'd to the Consideration of Christians and Deists*, s.e., London 1739, p. 15. Lewis, *A 'Diversity of Passions and Humours'*, cit., pp. 15-16.

<sup>29</sup> Law più tardi sarebbe approdato su posizioni universaliste, ma ancora nel 1754, nel primo dialogo della seconda parte de *The Spirit of Love*, provò a conciliare razionalmente la constatazione dell'esistenza del male nel mondo e l'esistenza di un Dio buono, giusto, onnipotente e immutabile: «God is mere Love, ... he has no Will toward fallen Man but to bless him with Works of Love, and this as certainly, when he turns the Air into a Pestilence, as when he makes the same Air rain down *Manna* upon the Earth, since neither the one nor the other are done, but as Time, and Place, and Occasion, render them the fittest Means to make Man return and adhere to God, that is, to come out of all the Evil and Misery of his fallen State» (William Law, *The Spirit of Love, Part the Second. In Dialogues*, Printed for M. Richardson, in Pater-noster-Row, London 1752, p. 167).

re attorcigliate di Dio, non ritenendola affatto, di contro ai propugnatori dell'impassibilità divina, un espediente pedagogico o mera accondiscendenza narrativa (*sykatabasis*)<sup>30</sup>. Egli invece racconta di un Dio passionalmente coinvolto dai patimenti umani<sup>31</sup>:

*God forbid, that Gods own Life and Nature here in the World [ovvero l'anima del cristiano], should be forlorn, forsaken, and abandoned of God himself. Certainly, where-ever it is, though never so little, like a sweet, young, tender Babe, once born in any heart; when it crieth unto God the father of it, with pitifull and bemoaning looks imploring his compassion; it cannot chuse but move his fatherly bowels, and make them yerne, and turn toward it, and by strong sympathy, draw his compassionate arm to help and relieve it*<sup>32</sup>.

Il riferimento enfatico in Cudworth (e in Whiston), alle «viscere di compassione di Dio» (un'immagine ricorrente nella Bibbia) sembra prefigurare la succitata «teologia del dolore di Dio» di Kazō Kitamori. Riferendosi anch'egli a *Geremia* 31:20, che ritrae un Dio dolente, che ama l'oggetto della sua ira, «che accoglie coloro che non andrebbero accolti», il teologo protestante giapponese vi ravvide infatti l'enunciazione biblica che meglio instrada alla comprensione del Vangelo, e concluse: «God of the Cross for Paul is God in Pain for Jeremiah». Se però a Cudworth un Dio anaffettivo pareva emascolato, la teologia del dopoguerra riscopre invece in positivo la dimensione femminile e materna del divino, che nel linguaggio biblico è ripetutamente allusa in una radice, *ṛḥm* (aver misericordia), intimamente connessa alla parola *rahem* (utero): «Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio del suo seno? Anche se vi fosse una donna che si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai» (*Isaia*, 49:15)<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> F. Dreyfus, *La condescendance divine (sykatabasis) comme principe herméneutique de l'Ancien Testament dans la Tradition juive et dans la Tradition chrétienne*, dans *Congress Volume, Salamanca* 1983, éd. J.A. Emerton, Brill, Leiden 1985 (Supplements to Vetus Testamentum, vol. 36), pp. 96-107; J.M. Hallman, *Can God Suffer?*, «Logos», 2, 1999, 1, pp. 153-175: pp. 157 e 160; F. Gabriel, *Les émotions de Dieu : situation et histoire du problème*, in *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes*, cit., pp. 9-66: p. 16: «[P]our Chrysostome, "un Dieu éternellement impassible pouvait, sans nier son impassibilité, assumer le langage des passions humaines pour se faire comprendre d'hommes passionnés". Le terme n'est pas resté cantonné à la patristique ou à la scolastique. John Spencer a thématiqué la *sykatabasis* dans son *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus* de 1686, l'idée première étant que "Dieu a exprimé sa révélation, non seulement dans le langage des hommes mais aussi dans leur univers mental, leurs conceptions, leurs coutumes"».

<sup>31</sup> Herdt, *The Rise of Sympathy*, cit., pp. 372-373.

<sup>32</sup> Cudworth, *A Sermon Preached before the House of Commons* (1647), cit., p. 105.

<sup>33</sup> G. Hoas, *Passion and Compassion of God in the Old Testament*, «Scandinavian Journal of the Old Testament», 11, 1997, 1, pp. 138-159;

\*\*\*

La letteratura sentimentale inglese del Settecento non di rado avrebbe veicolato la possibilità della redenzione dei malvagi (di solito uomini) attraverso il sacrificio altruistico da parte di una donna<sup>34</sup>. Così anche la figurazione di un Dio patetico poté attingere alla rivindicazione delle virtù femminili e preludere allo sdoganamento del femminile divino.

Nella sua *Biography of Loneliness: The History of an Emotion* Fay Bound Alberti sostiene che il concetto, pressoché negativo, di solitudine quale isolamento sociale sia un'invenzione del tardo Settecento o dei primi dell'Ottocento e sia emerso in congiunzione con la moderna società industriale, capitalistica e iper-individualistica. Prima di allora, e salvi i temuti ed avversati esiti patologici dell'asceterio o degli studioli, la solitudine era generalmente intesa come una condizione scelta, ambita, generalmente associata a uno stato di quiete interiore, una terapia dell'immaginazione propedeutica a un reingresso operoso nella società<sup>35</sup>. In un saggio recente di Barbara Taylor i poli della diatriba sono incarnati dalle figure di Hume e Rousseau, la cui ostinata propensione all'isolazionismo parve al pensatore scozzese una deplorabile regressione<sup>36</sup>. Nell'orgogliosa aspirazione del genevrino a una solitudine radicale e definitiva Hume intravide un'inclinazione primitiva, barbarica, bestiale, mesta, inidonea a ingaggiarsi colle fervide sollecitazioni intellettuali del «conversable world». Con l'incedere della civiltà, egli scrive nella *Enquiry Concerning Human Understanding* (1751),

*the more social men become: nor it is possible, that, when enriched with science, and possessed of a fund of conversation, they should be contented to remain in solitude, or live with their fellow-citizens in that distant matter, which is peculiar to ignorant and barbarous nations*<sup>37</sup>.

Ravasi, *Towards a Biblical Theology on Emotions*, cit., p. 172.

<sup>34</sup> J. Brewer, *I piaceri dell'immaginazione. La cultura inglese nel settecento*, Carocci, Roma 1999, p. 135.

<sup>35</sup> F. Bound Alberti, *A Biography of Loneliness: The History of an Emotion*, Oxford University Press, Oxford 2019.

<sup>36</sup> B. Taylor, *Philosophical Solitude: David Hume versus Jean-Jacques Rousseau*, «History Workshop Journal», 89, 2020, pp. 1-21. Si veda anche G. Tarantino, *Falling In and Out of Place: The Errant Status of Solitude in Early Modern Europe*, in *The Routledge History of Loneliness*, ed. by K. Barclay, E. Chalus and D. Simonton, Routledge, Abingdon, Oxon 2023, pp. 102-117.

<sup>37</sup> Cit. in Taylor, *Philosophical Solitude*, p. 5. Nei *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), l'ateo non-dogmatico Filone/Hume avrebbe poi abilmente contrapposto il teismo newtoniano delle evidenze empiriche incarnato nel personaggio di Cleante all'apriorismo dell'evidenza dimostrativa impersonato da Demea. Dall'irriducibile contrasto delle due posizioni, con Demea che esclude risoluto che a Dio possano ascrivere i sentimenti della mente umana, paiono conseguire le premesse per una secolarizzazione dell'etica: «All the sentiments of the human mind,

Che la «sensibilità» fosse un requisito impretebibile per una socialità virtuosa e un indicatore di maturità dell'animo umano, nonché un necessario supporto alla ragione, lo aveva già sostenuto la *salonnière* Madame de Lambert (1647-1733) nella sua *Metafisica dell'amore*, circolata in Inghilterra nella traduzione di John Lockman (1727)<sup>38</sup>:

*La sensibilità è una disposizione dell'animo che è vantaggioso trovare negli altri. Non potete avere né umanità né generosità senza sensibilità. Un solo sentimento, un solo movimento del cuore ha più credito sull'animo di tutte le sentenze dei filosofi. La sensibilità soccorre l'intelligenza e aiuta la virtù*<sup>39</sup>.

L'opuscolo lambertiano presentava significative prese di distanza dal pur «rispettabilissimo» oratoriano e filosofo cartesiano Nicolas Malebranche (1638-1715), della cui influenza nell'Inghilterra sei-settecentesca si è detto abbiano risentito sia i quaccheri di Cambridge e i teologi di Oxford che le autrici blasonate di saggi di teologia<sup>40</sup>. L'interesse per Malebranche in Inghilterra perdurò

---

gratitude, resentment, love, friendship, approbation, blame, pity, emulation, envy, have a plain reference to the state and situation of man, and are calculated for preserving the existence, and promoting the activity of such a being in such circumstances. It seems therefore unreasonable to transfer such sentiments to a supreme existence, or to suppose him actuated by them» (D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, [London] 1779, part 3, Sect. 13).

<sup>38</sup> *The Philosophy of Love; or, New Reflexions on the Fair Sex. Written originally in French, by the celebrated Marchioness de Lambert, author of advice to her son and daughter. Translated into English, by Mr John Lockman*, Printed by J. Hawkins, London 1737. La prima edizione non autorizzata (Parigi 1727) di questo breve opuscolo, intitolato *Reflexions Nouvelles sur les Femmes* (e circolato anche come *Metaphysique d'amour*, da cui il titolo inglese *The Philosophy of Love*), sembra sia stata tratta da una copia manoscritta rinvenuta tra le carte dell'abate Choisy (m. 1724), un assiduo frequentatore del suo *salon* e a cui ella stessa lo aveva incautamente affidato. Approdato in Inghilterra attraverso i ben oliati ed efficientissimi circuiti della circolazione di testi letterari e filosofici francesi con potenziale appeal per il pubblico colto londinese, questo manifesto contro coloro che ritengono le donne «fatte solo per amare e per piacere» (La Motte) fu subito intercettato da John Lockman (1698-1771), prolifico e generalmente apprezzato traduttore di testi francesi, e in misura minore italiani, che ne realizzò prontamente una versione inglese (pubblicata per la prima volta nel 1729). Su Lockman si vedano G. Tarantino, *Gli eccidi dei valdesi nella propaganda antigiacobita di Gilbert Burnet e John Lockman*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 215, 2014, pp. 73-102; R. Dürr, *Regulating 'Dangerous Knowledge': John Lockman's (1698-1771) Enlightened Readings of Jesuit Letters*, in *Regulating Knowledge in an Entangled World*, ed. by F.J. Dijkstra, Routledge, Abingdon, Oxon 2023, pp. 45-68.

<sup>39</sup> Madame de Lambert (A.T. de Marguenat de Courcelles), *Riflessioni novissime sulle donne o metafisica dell'amore*, trad. it. di M. Lanterna, in *Madame de Lambert - L'altra metà del mondo: Scritti sul femminile*, a cura di M. Lanterna, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2022, pp. 67-85; p. 74.

<sup>40</sup> C.J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Clarendon, Oxford, 1983.

a lungo e fu in certo modo alimentato, per opposizione, dalle vivacissime disquisizioni su sensazioni e attività intellettive, sensibilità, gusto, ricezione estetica e il tentativo di conciliare le posizioni del cartesianesimo con le riflessioni sulla teodicea.

In una sezione della *Recherche de la vérité* (1712, I ed. 1674-75) dedicata all'immaginazione femminile Malebranche aveva osservato come alcune donne abbiano menti più robuste che gli uomini, alcune siano «forti e costanti», alcune «dotte, coraggiose, capaci di tutto», e tutte più caute nei giudizi che gli uomini più colti. Ma aveva anche aggiunto che «per loro è incomprendibile tutto ciò che è astratto» a causa di fibre sottili e delicate nel loro cervello che le rendevano più vulnerabili che i maschi adulti alle distrazioni degli spiriti animali, prone alla superstizione e a preoccupazioni o eccitazioni di breve momento, perniciose nell'educazione dei figli<sup>41</sup>.

Le pensatrici inglesi che tra Sei e Settecento mostrarono un interesse nella filosofia di Malebranche, e tra queste Damaris Masham (1659-1708), Mary Chudleigh (1656-1710) e Mary Astell (1666-1731), ne avversarono i riconoscibili ammiccamenti a una sorta di determinismo biologico negativo. La mancanza di razionalità delle donne, sostennero, è il risultato di un'istruzione carente e non di una debolezza innata<sup>42</sup>.

Nella *Metafisica dell'amore* anche Madame de Lambert mostra di non contentarsi della concessione dell'oratoriano che fosse possibile, per alcune donne, rimediare con lo studio e la costanza alle «limitazioni fisiologiche delle [loro] menti». Ella rivendica invece una

---

<sup>41</sup> Malebranche, *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, con una nota di E. Scribano (2007), Laterza, Bari-Roma 2021, pp. 431-434. Ute Frevert ha notato, con efficacia, come il genere sia la categoria più cospicua impiegata per «naturalizzare» le emozioni (Frevert, *Emotions in History*, cit., p. 11).

<sup>42</sup> Malebranche aveva sostenuto che alcune donne, addestrate allo studio e alla disciplina, fossero «capaci di tutto». Si veda su questo J. Broad, *Impressions in the Brain: Malebranche on Women, and Women on Malebranche*, «Intellectual History Review», 22, 2012, 3, pp. 373-389. Su Lady Masham, in particolare, figlia di Ralph Cudworth, autrice del *Discourse Concerning the Love of God* (1696) e interlocutrice critica del filosofo platonista e malebranchiano John Norris (1657-1711), si vedano anche S. Hutton, *Damaris Cudworth, Lady Masham: Between Platonism and Enlightenment*, «British Journal for the History of Philosophy Volume», 1, 1993, 1, pp. 29-54; Ead., *Religion and Sociability in the Correspondence of Damaris Masham (1658-1708)*, in *Women and Religion*, ed. by S. Apetrei and H. Smith, Ashgate, Farnham 2014, pp. 117-130; L. Simonutti, *Introduzione a John Locke: Malebranche e la visione in Dio. Con un commento di Leibniz*, ETS, Pisa 1994, pp. 7-27; Ead., *Lady Damaris Masham, Liberty, Reason and the Love of God*, «Laboratorio dell'ISPF», XV (13), 2018, pp. 1-13; J. Broad, *Adversaries or Allies? Occasional Thoughts on the Masham-Astell Exchange*, «Eighteenth Century Thought», 1, 2003, pp. 123-149; Ead., *A Woman's Influence? John Locke and Damaris Masham on Moral Accountability*, «Journal of the History of Ideas», 67, 2006, 3, pp. 489-510; Ead., *Damaris Masham on Women and Liberty of Conscience*, in *A Feminist History of Philosophy*, ed. by E. O'Neill and M. Lascano, Springer, Dordrecht 2019, pp. 319-336.

superiorità cognitiva delle donne sugli uomini proprio in ragione della loro sensibilità:

*Coloro che criticano le donne hanno preteso che l'azione dell'intelligenza, che consiste nel considerare un oggetto, fosse molto meno perfetta nelle donne, perché il sentimento che le domina, anche le distrae e travolge. L'attenzione è necessaria, fa nascere il lume, per dir così, avvicina le idee all'intelligenza, ponendole alla sua portata. Ma, nelle donne, le idee si offrono da sole, venendo dal sentimento più che dalla riflessione. La natura ragiona al posto delle donne, risparmiando loro ogni fatica. Non credo dunque che il sentimento nuoccia all'intendimento: fornisce nuove intelligenze che illuminano, di modo che le idee appaiono più vive, più nette e più definite. E – a prova di ciò dico – tutte le passioni sono eloquenti. Giungiamo altrettanto sicuramente alla verità con la forza e il calore dei sentimenti, che con l'estensione e l'esattezza dei ragionamenti, e giungiamo sempre coi sentimenti più rapidamente al nocciolo del problema che non con dei ragionamenti. La persuasione del cuore è al di sopra di quella dell'intelligenza, poiché sovente la nostra condotta ne dipende<sup>43</sup>.*

\*\*\*

*Dominum numquam risisse, sed flevisse legimus*, recita lapidario un proverbiale asserto, falsamente attribuito ad Agostino, ma di origine medievale. Interrogandosi sul riso delle anime dei beati dopo la ricongiunzione dei corpi, Tommaso d'Aquino sentenziò che i corpi risorti, seppur glorificati e dunque dotati di qualità nuove (quali la *claritas*, l'*agilitas*, la *subtilitas* e l'*impasibilitas*) avrebbero riacquisito i tratti individuanti che detenevano in vita e ciò che è proprio dell'umana natura, non ultima la *risibilitas*, la capacità, non essenziale, di ridere. Benché poi non sia chiaro se l'Aquinate ritenesse che se ne sarebbero avvalse o se sarebbe successo a loro come al Cristo, che pur avendo acquisito, con la natura umana, la capacità di ridere, non rise mai<sup>44</sup>. Non una riga compare infatti nei vangeli sul riso di Gesù. Lo rimarcò anche Erasmo nella *Disputatiuncula de Tadio, Pavore, Tristicia Jesu* (1503). E le sole tre occorrenze evangeliche del riso sembrano associarlo a condotte in vita deplorevoli. Nelle 'beatitudini-maledizioni' di Luca

(6:21-25) beati sono coloro che oggi piangono perché rideranno, ma coloro che hanno riso saranno in lutto e piangeranno nel regno di Dio. E nella *Lettera di Giacomo*: «Il vostro riso si muti in lutto e la vostra allegria in tristezza» (Gc 4:9).

«L'uomo pensa, Dio ride». Così recita un provocatorio proverbio ebraico sulla velleità dei progetti umani. Nei solo quattro casi nell'Antico Testamento in cui Dio ride – tre nei Salmi e uno nei Proverbi – egli lo fa per irridere l'uomo o il suo popolo, come segno della sua superiorità<sup>45</sup>. Eppure una traccia del riso celeste quale manifestazione dell'amore e della tenerezza di Dio è racchiusa nell'etimologia del nome di 'Isacco' (*il Signore ha riso*), il figlio della promessa divina: è il Dio che, tra rimprovero e carezza, ride del riso incredulo di Sara, anziana e non più feconda<sup>46</sup>. Se dapprincipio sono Abramo e Sara a ridere di Dio dubitando del suo potere e poi è Dio a ridere di loro e a rampagnarli per la loro incredulità, infine Sara ride con Dio per la nascita del figlio (*Genesi* 21): «Motivo di lieto riso mi ha dato Dio»<sup>47</sup>.

Nella sua «nuova biografia di Dio», Philip C. Almond ha osservato come la natura divina abbia sempre trascorso l'orizzonte del mare della fede, «ever eluding certainty»<sup>48</sup>. Abramo, pochi anni dopo quel dono gioioso, tacendolo a Sara condusse il figlio sul monte Moriah impugnando un coltello per sacrificarlo, come Dio stesso gli aveva intimato contravvenendo alla sua promessa di un futuro in Isacco (*Genesi* 22:2).

L'implausibilità di un Dio che richieda a un padre il più efferato dei delitti non poteva che suscitare, nelle menti filosoficamente più avvertite, argomenti scettici o razionalistici, ben discernibili nella costernazione del «deista cristiano» gallese Thomas Morgan (1671/2-1743):

*It may be probable enough, that either Abraham had such a belief or conceit, or that Moses mistook this case; but that God, in this, or any other case, should dissolve the law of nature and make it a man's duty [...] to act contrary to all the principles and passions or the human constitution, is absolutely incredible<sup>49</sup>.*

<sup>43</sup> Madame de Lambert, *Metafisica dell'amore*, cit., pp. 73-74; K.J. Hamerton, *Malebranche, Taste, and Sensibility: The Origins of Sensitive Taste and a Reconsideration of Cartesianism's Feminist Potential*, «Journal of the History of Ideas», 69, 2008, 4, pp. 533-558; Ead., *A Feminist Voice in the Enlightenment Salon: Madame de Lambert on Taste, Sensibility, and the Feminine Mind*, «Modern Intellectual History», 7, 2010, 2, pp. 209-238.

<sup>44</sup> C. Casagrande, *Ridere in Paradiso. Gaudio, giubilo e riso tra angeli e beati*, in *Il riso. Atti delle Giornate Interdisciplinari di studio sul Medioevo*, a cura di F. Mosetti Casaretto, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 177-193.

<sup>45</sup> M. Bettini, M. Raveri e F. Remotti, *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi. Lumorismo teologico*, Il Mulino, Bologna 2020.

<sup>46</sup> *Riso e comicità nel Cristianesimo antico*, a cura di C. Mazzucco, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007.

<sup>47</sup> P. L. Berger, *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*, De Gruyter, New York and Berlin 1997. Si veda anche D. Feltmate, *The Sacred Comedy: The Problems and Possibilities of Peter Berger's Theory of Humor*, «International Journal of Humor Research», 26, 2013, 4, pp. 531-549.

<sup>48</sup> Almond, *God: A New Biography*, cit., p. 3.

<sup>49</sup> T. Morgan, *The Moral Philosopher in a Dialogue between Philalethes, a Christian Deist, and Theophanes, a Christian Jew*, Printed for the Author, London 1740, vol. III, pp. 133-134. Si vedano J.A. Herrick, *The Radical Rhetoric of the English Deists: The Discourse of Scepticism, 1680-1750*, University of South Carolina Press, Columbia 1997; Y. Sherwood, *And*

Nel riproporre il lacerante dilemma su come l'onnipotenza, la giustizia e l'amore possano insieme definire i caratteri di Dio, Almond ricorda come nel Dio che saggia la lealtà di Abramo Immanuel Kant (1724-1804) avrebbe ravvisato un momento chiave del conflitto tra il Dio della Bibbia e il Dio dei filosofi:

*A quella presunta voce divina Abramo avrebbe dovuto rispondere: "Che io non debba uccidere il mio caro figlio, è assolutamente certo; ma che tu che ti manifesti a me sia proprio Dio, di ciò io non sono né posso diventare sicuro", anche se tale voce risuonò dall'alto del cielo (visibile)<sup>50</sup>.*

---

*Sarah Died*, in *Derrida's Bible: Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida*, ed. by Ead., Palgrave Macmillan, New York 2004, pp. 261-292; Ead., *Grammars of Sacrifice: Futures, Subjunctives, and What Would Have/Could Have Happened on Mount Moriah?* «Biblical Interpretation», 25, 2017, 4-5, pp. 519-554. Nondimeno significativa è l'affollata allusione al sacrificio di Isacco nell'*Enthusiasm Delineatus* (1760-1762) di Hogarth – la prima, e assai più radicale, versione, mai pubblicata dall'autore, della tavola commentata *supra* (n. 25) – in cui appaiono smascherati non soltanto la teatralità delle cerimonie religiose o le strategie affabulatorie del clero ma il fondamento stesso di ogni religione, per l'implacabile irragionevolezza ad esse sottesa.

<sup>50</sup> I. Kant, *Il conflitto delle facoltà* (*Der Streit der Fakultäten*, 1798), trad. it. di A. Poma, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 272; Almond, *God: A New Biography*, cit., pp. 20-21. Sul silenzio di Dio e la fatalità del male nell'età dell'Illuminismo si veda B. Bacsko, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, trad. it. di P. Virno, Manifestolibri, Roma 1999.





**Citation:** Plebani, T. (2024). Lo statuto sociale dell'amore nel Settecento: l'emozione ridefinita da *mixité*, spazi e diritti. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 21-28. doi: 10.36253/ds-15031

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Valeria Tavazzi.

Dossier: L'amore al tempo dei lumi

## Lo statuto sociale dell'amore nel Settecento: l'emozione ridefinita da *mixité*, spazi e diritti

TIZIANA PLEBANI

*Università Ca' Foscari, Venezia*

**Abstract.** The essay investigates the mutation that occurred in people during the Eighteenth century regarding the expectation of love: the change that took place in this field of feeling had the power to influence people's choices and also to prefigure one's future in ways that differed from family logic and social devices. The feeling of love was no longer seen as a passion irreconcilable with the social order, but rather as a path to the realisation of a full life thanks to the spread of a culture of sensitivity capable of influencing every field of human experience, spreading into all social strata. A mutation that, rather than being an 'emotional refuge', as suggested by William Reddy, stimulated new practices of urban sociability that focused on the co-presence of the two sexes, against the segregation of the past, which helped the spreading of greater knowledge and the releasing of new emotions and a new sensibility between men and women, also encouraging an awareness of the 'rights' of the heart.

**Keywords:** Mixité, Spaces for feeling emotional, Common sense, Culture of sensibility, Rights of the heart, Empathy, Reading novels.

Emozioni e sentimenti non si presentano uguali nel tempo e nello spazio, né hanno la stessa pregnanza e forza; alcuni inoltre sembrano più rappresentare un determinato periodo storico e le sue congiunture così come esprimere un sentire comune<sup>1</sup>. La storiografia a riguardo, recente ma ormai avvertita<sup>2</sup>, ci mette in guardia dal giudicare l'emozione e l'esperienza che ne viene coinvolta come eventi racchiusi ermeticamente all'interno dell'individuo; sono bensì da ritenere situati socialmente e contestualmente e profondamente permeati dall'intersoggettività<sup>3</sup>. Ciò che sentiamo è condizionato e influenzato dalle credenze e idee circolanti, dalle norme e dagli impedimenti, è ostacolato a esprimersi o, al contrario, incoraggiato a prendere forma negli atti concreti oltre che nei pensieri e nelle parole. Se gli studi di neuroscienza

<sup>1</sup> U. Frevert, *Defining Emotions: Concepts and Debates over Three Centuries*, in *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 6-14.

<sup>2</sup> Si veda A. Arcangeli, *Introduzione: verso una storia dell'esperienza*, in *Sensibilità moderne. Storie di affetti, passioni e sensi (secoli XV-XVIII)*, a cura di A. Arcangeli e T. Plebani, Carocci, Roma 2023, pp. 13-21, 159-161.

<sup>3</sup> D. Cairns, *Introduction A: Emotions through Time?*, in *Emotions through Time: From Antiquity to Byzantium*, ed. by D. Cairns et al., Mohr Siebeck, Tübingen 2022, pp. 3-33.

tendono oggi a spiegare ogni aspetto del sentire in relazione alle attività cerebrali, la storia delle emozioni preferisce sottolineare che «le pratiche culturali hanno profonde conseguenze biologiche, le quali, a loro volta, agiscono sugli stessi processi storici»<sup>4</sup>.

L'amore è il caso forse più eclatante di un sentimento che ha dovuto fare maggiormente i conti, più di altre espressioni affettive, con le strutture societarie, con le norme riguardanti l'ordine sociale, le gerarchie d'autorità tra padri e figli, la regolazione ecclesiastica nonché con gli immaginari e le idee in proposito.

Se ci rivolgiamo a quest'ultima dimensione, immaginari e idee, non potremmo non convenire che abbia avuto una rilevanza cruciale nel consentire all'amore di divenire per le donne e gli uomini del Settecento parte integrante del desiderio di una vita completa e felice.

Più di chiederci cosa pensassero dell'amore le persone verso la fine dell'età moderna, dovremmo infatti trasformare la domanda interrogando l'*aspettativa* rispetto all'amore e indagando il mutamento avvenuto in questo campo del sentire che coinvolgeva oltre il presente anche il proprio futuro.

Nei secoli precedenti al Settecento le idee vigenti riguardo l'amore-passione – precisazione necessaria per rapportarci al lessico del tempo che in sé supportava giudizi e concezioni precise<sup>5</sup> – lo concepivano come inconciliabile con l'ordine sociale, forza antagonista rispetto alle alleanze matrimoniali che allontanavano il caos, regolavano le proprietà, la discendenza, le gerarchie familiari e il rispetto delle distanze cetuali. Era difficile per i singoli individui imbevuti di questa cultura sentire diversamente e trovare dentro di sé uno spazio non invaso da tali tradizioni, in grado di attribuire valore a ciò che di discorde stavano provando e di offrire loro la forza per opporvisi.

Nel 1507 una giovane veneziana, Giovanna de Liberalis aveva amoreggiato con Martino Cursio e si erano scambiati la promessa ma poi aveva sposato un altro. Spiegava nel processo che Cursio aveva tentato contro di lei: «Io voleva tuor quello che mio patre me daria et s'el me havessi facto domandar a mio patre, haveria cusi tolto lui como uno altro»<sup>6</sup>. La letteratura, sia nei testi che circolavano diffusamente in stampe di poche carte che

per voce dei grandi autori, così come il teatro, narrava amori straordinari ma impossibili e sfociati generalmente in tragedie, dando così sostegno all'idea che fosse preferibile sacrificare l'attrazione e il sentimento amoroso o cercare strade alternative per soddisfare le esigenze affettive e sessuali. Vie percorse ovviamente con maggiore libertà e relativo pericolo dai maschi, a differenza delle donne, che solo negli ambienti dell'alta società, dove erano permesse alcune 'pratiche compensatorie', potevano concedersi esperienze affettive e sessuali mortificate dal matrimonio, pur con la premura di cautelarsi da scandali e di concordare su reciproche libertà tra coniugi.

Ricerca l'amore, ovvero la riunione di sentimento, soddisfazione sessuale e matrimonio nella stessa persona non era reputato indispensabile ma questo desiderio iniziò invece a permeare lo spirito e la cultura del Settecento diffondendosi in ogni strato sociale, sollecitando a non arrendersi più come prima alla legge dell'obbedienza filiale e alle decisioni di altri sul proprio destino.

Questa trasformazione di valori in gioco e ancor di più la modifica dello statuto sociale dell'amore sono ben testimoniate dalle parole di Adam Smith, che peraltro sottolineava il potere dell'immaginazione nel creare attese anche inedite: «love, which was formerly a ridiculous passion», qualcosa dunque da non prender sul serio, aveva cambiato natura così da «became more grave and respectable. As a proof of this it is worth our observation that no ancient tragedy turned on love, whereas it is now more respectable and influences all the public entertainment. This can be accounted for only by the changes of mankind»<sup>7</sup>.

Ascoltiamo un altro testimone: «Quando entrai nell'alta società – chi scrive è il cardinale De Bernis, ecclesiastico e diplomatico, per alcuni anni ambasciatore a Venezia – vi trovai profondamente radicata la convinzione che fosse ridicolo, per un marito, amare la propria moglie, e per una donna, amare il proprio marito [...] Oggi, questa degenerazione di costume non è più tanto attuale»<sup>8</sup>.

Nei ceti medio-bassi non andava poi troppo diversamente. L'affare matrimoniale stava sempre saldamente in mano alle famiglie e inseguiva logiche di rafforzamento della posizione sociale, della solidità di mestiere, in cui i giovani, anche i maschi, avevano scarsa possibilità di far sentire la propria voce; per lo più ci si accontentava e si sperava che la convivenza fosse accettabile o potesse nel tempo sviluppare un affetto. La parola amore non faceva parte di un lessico corrente, così come la intendiamo

<sup>4</sup> F. Alfieri, *Emozioni tra individuo e collettività*, in *Introduzione alla storia moderna*, a cura di M. Bellabarba e V. Lavenia, Il Mulino, Bologna 2018, p. 179.

<sup>5</sup> T. Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; sulle trasformazioni nel XVIII secolo: pp. 62-77.

<sup>6</sup> C. Cristellon, «Io voleva tuor quello che mio patre me daria». *Autorità familiare nella Venezia del Quattro-Cinquecento*, in *Generazioni. Legami di parentela tra passato e presente*, a cura di I. Fazio e D. Lombardi, Viella, Roma 2006, pp. 208-209.

<sup>7</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, A. Millar, A. Kincaid and J. Bell, London and Edinburgh, 1759, p. 36.

<sup>8</sup> F.-J. de Pierre de Bernis, *Memorie*, prefazione di L. Villari, Feltrinelli, Milano 1984, p. 77 (ed. or. *Mémoires et lettres*, 1879).



oggi, né di un desiderio così impellente da suscitare forti conflitti, come invece sarebbe successo nel corso del diciottesimo secolo<sup>9</sup>.

Come possiamo dunque spiegare la mutazione di concezione culturale che permetteva all'amore di trasformarsi da una passione ritenuta *ridicola* a un'aspettativa legittima che faceva leva sul corpo e sui sentimenti?

La storia delle emozioni ha indicato il Settecento come un'epoca di profonde trasformazioni nel sentire e di sviluppo di una cultura della sensibilità<sup>10</sup> in grado di influenzare ogni campo dell'esperienza umana, e che trovava rispondenza nelle idee filosofiche e nelle scienze mediche<sup>11</sup>.

C'è dunque da chiedersi che cosa ha fatto del XVIII secolo un laboratorio del sentire e del valore dell'emozione trasformando le aspettative delle persone, di uomini e donne?

#### RIFUGI EMOTIVI O ALTRE IPOTESI

Per William Reddy, che ha indagato ampiamente sugli assetti emotivi tra la seconda metà del Settecento e il primo Ottocento in Francia, il rivolgersi delle persone all'amore, a differenza del passato, costituiva una risposta e un bisogno di difesa provocati dall'invadenza pervasiva del regime assolutista che si imponeva nella società francese con Luigi XIV. Rispetto al potere che controllava ogni aspetto della vita dei sudditi instaurando un 'regime emotivo', le persone iniziarono a cercare

<sup>9</sup> Su questi conflitti a Venezia, in relazione tuttavia del più ampio quadro europeo vd. T. Plebani, *Un secolo di sentimenti. amori e conflitti generazionali nella Venezia del Settecento*, Istituto veneto di scienze lettere ed arti, Venezia 2012 e alla vasta bibliografia inclusa.

<sup>10</sup> Sulla cultura della sensibilità: J. Todd, *Sensibility: An Introduction*, Methuen, London 1986; J. Mullan, *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century*, Clarendon Press, Oxford 1988 e soprattutto G.J. Barker-Benfield, *The Culture of Sensibility. Sex and Society in Eighteenth-Century Britain*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

<sup>11</sup> Dixon, *From Passions to Emotions*, cit.: «the debate about the proper relationship of reason with the passions, sentiments and affections was one of the characteristics concerns of eighteenth-century thought», p. 72; *A Cultural History of the Emotions in the Baroque and Enlightenment Age (1600-1780)*, ed. by D. Lemmings, C. Walker and K. Barclay, Bloomsbury Academic, London 2019; K. Barclay and F. Soyer, *Introduction*, in *Emotions in Europe*, v. III: *Revolutions, 1714-1789*, edited by K. Barclay, F. Soyer, Routledge, London 2021, pp. 21-23; A. Hultquis, *Introductory Essay: Emotion, Affect, and the Eighteenth Century*, «The Eighteenth Century», 58, 2017, 3, pp. 273-280. Per i rapporti tra l'amore visto come attrazione gravitazionale in collegamento con le teorie newtoniane: D. Tongiorgi, *Gravitazioni di Venere. Teoria d'amore e attrazione newtoniana nella poesia del Settecento*, in *Letteratura e Scienze*, Atti del XXIII Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti), Pisa, 12-14 settembre 2019, a cura di A. Casadei et al., Adi editore, Roma 2021, (<<https://www.italianisti.it/publicazioni/atti-di-congresso/letteratura-e-scienze>>; cons. 05/2024).

'rifugio emotivo' nel matrimonio di inclinazione, oltre che nell'amicizia, nei salotti, nelle reti epistolari della Repubblica delle lettere, nonché nelle logge massoniche. Questi legami scelti liberamente e gli stili di comportamento più egualitari favorirono lo sviluppo di una cultura sentimentale, che includeva la tenerezza e l'amore<sup>12</sup>.

L'analisi di Reddy, stimolante e preziosa, è divenuta un modello interpretativo che ha segnato i primi passi del *emotional turn* della storiografia in questione, anche se forse eccede nel considerare il potere di Luigi XIV come un monolite a cui tutti si dovevano adattare. Inoltre tale modello non pare adattarsi alle dinamiche sociali e culturali del contesto italiano, né per quanto riguarda le corti esistenti e ancor di meno nei confronti delle repubbliche come quella di Venezia e Genova.

Proverò dunque a indicare, sulla base delle mie indagini, alcune altre strade che consentono di cogliere degli indizi che ci aiutino a comprendere le ragioni di questa trasformazione in atto e la crescita di importanza del sentimento d'amore.

#### SPAZIO, MIXITÉ ED EMOZIONI

Un'interessante spia è fornita dal proseguo delle annotazioni del De Bernis sul superamento dell'idea 'ridicola' dell'amore tra i coniugi. Il cardinale forniva una spiegazione a questo cambiamento:

*Penso senz'altro che la frequentazione delle donne abbia effettivamente mutato i costumi, in Francia. Un tempo, non si era ammessi a praticarle che all'età di trent'anni; fino a quel momento, gli uomini vivevano con gli uomini, e il loro spirito ne risultava più virile, i loro principi più saldi. Oggi, sono le donne che insegnano a pensare agli uomini<sup>13</sup>.*

De Bernis ci offre una chiave molto rilevante che merita davvero di soffermarsi su questo aspetto che documenta la cruciale mutazione delle relazioni tra i due sessi. L'uscita dal regime segregazionista<sup>14</sup> e una maggiore possibilità di scambi sociali tra uomini e donne, che non possiamo restringere alla Francia, sebbene di questa *mixité* fu un'antesignana, favorì la conoscenza, stimolò l'attrazione e diede modo a uomini e donne di sperimentare la compresenza dei sessi in spazi non domesti-

<sup>12</sup> W. Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 148-152.

<sup>13</sup> de Pierre de Bernis, *Memorie*, cit., p. 77.

<sup>14</sup> Riprendo questa definizione da Elena Brambilla che nei suoi lavori ne ha sottolineato per prima la rilevanza, cfr. E. Brambilla, *Sociabilità e relazioni femminili nell'Europa moderna. Temi e saggi*, a cura di L. Arcangeli e S. Levati, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 49-63.

ci. Compresa la possibilità di sorprendersi e scoprire di averne desiderio e piacere.

La storiografia in anni recenti ha molto indagato sui salotti, sia per ampliare la concezione della sfera pubblica rispetto alla lezione di Habermas, sia per documentare una diversa modulazione dei generi e di ciò che di diverso ci si aspettava dagli uomini, capacità di esprimere tenerezza e sensibilità nonché lacrime, e dalle donne, maggiore padronanza e agency nei luoghi comuni<sup>15</sup>. Tuttavia poco è stato ancora messo a fuoco su quanto le pratiche separatiste avessero prodotto nel passato, specie a seguito delle lotte di religione e del disciplinamento dei costumi, un peculiare e pervasivo 'regime emotivo', sotto la pressione dell'isolamento, di un più acuto senso del peccato, dei pregiudizi circolanti soprattutto sulle donne e i loro corpi; tutto ciò induceva sovente a incanalare la propria affettività, compresa l'amicizia, verso persone dello stesso sesso<sup>16</sup>. Erano ben pochi infatti gli spazi che uomini e donne potevano condividere con agio sviluppando una qualche sorta di confidenza ed erano comunque presidiati da divieti impliciti o espliciti, da confini e soglie rischiose. Seppur esistessero forme di resistenza e strategie di aggiramento, questi ostacoli trovavano rispondenza all'interno degli individui e modulavano le emozioni, incidendo sulla desiderabilità della mescolanza.

Le trasformazioni urbanistiche delle città nel Settecento che in tutta l'Europa videro realizzate ampie e innovative opere di riqualificazione urbana, attraverso interventi di manutenzione, igiene, viabilità e illuminazione<sup>17</sup>, consentite dall'uscita da un lungo periodo di conflitti, cupezze e guerre, infersero un notevole se non definitivo scossone a questo regime segregazionista, anche grazie a rinnovate forme di sociabilità urbana. Le città divennero un luogo di incontro, vissute come un salotto all'aperto, frequentate secondo nuovi modelli di

consumo e appropriazione degli spazi che sviluppavano pratiche sociali meno vincolate ai codici di Antico regime e alle cesure rispetto alla presenza femminile che ne veniva invece accolta<sup>18</sup>. Tutto lo spazio pubblico ne era investito e non solo i ridotti, le accademie, i salotti. L'abitudine alla 'conversazione' si espandeva anche nei ceti borghesi e popolari e diveniva pratica comune, facilitando la nascita dell'attrazione tra giovani. Riprova ne sia l'esteso dibattito sulle conversazioni e le preoccupazioni di moralisti e di una parte degli intellettuali che mettevano all'indice la «dannosa libertà di conversare e molto di più di fare all'Amore, gli di cui pessimi, e lacrimevoli effetti ogni giorno si vedono»<sup>19</sup>. Se ci basassimo infatti sulla disamina del padre Girolamo Dal Portico, espressa in *Gli amori tra le persone di sesso diverso*, dovremmo convenire che a metà Settecento la 'temperatura' affettiva risultasse piuttosto elevata: l'amore veniva considerato, almeno da questo orizzonte interpretativo, «il nemico più pericoloso», «il nemico più capitale», tale da esortare «a far lega per esterminarlo dal Mondo», «introdotto nel Mondo dal demonio», e che sovente conduceva a una «passione brutale»<sup>20</sup>.

A sollecitare ancor più questo pericoloso 'nemico' erano sorti nuovi luoghi di incontro che qualificavano la vita cittadina in versione laica e del tutto promiscua, a differenza del passato<sup>21</sup>: i teatri pubblici, i caffè e la rete in espansione delle botteghe suscitavano aspettative di realizzazione individuale e attivavano percezioni sensoriali ed emozioni nuove tra i sessi<sup>22</sup>. Si trattava di sommovimenti che spingevano gli individui, specie i giovani,

<sup>15</sup> La bibliografia sui salotti è ormai molto estesa, si rinvia a: A. Lilti, *Le monde des salons. Sociabilité et modernité a Paris au XVIII siècle*, Fayard, Paris 2005; *Salotti e ruolo femminile in Italia: tra fine Seicento e primo Novecento*, a cura di M.L. Betri ed E. Brambilla, Marsilio, Venezia 2004. Più in generale sull'incrocio tra reti intellettuali e sociabilità: *Social Networks in the long Eighteenth Century: clubs, literary salons, textual coteries*, ed. by I. Baird, Cambridge Scholars Press, Newcastle-Upon-Tyne 2014. Sul rapporto tra presenza femminile, salotti e spazio pubblico, oltre a D. Goodman, *The Republic of Letters: a Cultural History of the French Enlightenment*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1994, T. Plebani, *La ricerca italiana di genere su cultura femminile e Illuminismo nell'Italia del Settecento*, in *La storia di genere in Italia in età moderna. Un confronto tra storiche nordamericane e italiane*, a cura di E. Brambilla e A. Jacobson Schutte, Viella, Roma 2014, pp. 139-156.

<sup>16</sup> T. Plebani, *Sentire il corpo dell'amico: dalla passione virile alla mixité*, in *Sensibilità moderne*, cit., pp. 23-140, 177-181.

<sup>17</sup> Cfr. D. Calabi, *Storia della città. Età moderna*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 209-273; *La città nel Settecento. Saperi e forme di rappresentazione*, a cura di M. Formica, A. Merlotti e A.M. Rao, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, p. 43.

<sup>18</sup> Cfr. P. Capuzzo, *Culture del consumo*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 10-14; *The consumption of culture 1600-1800: image, object, text*, ed by A. Bermingham and J. Brewer Routledge, London-New York 1995.

<sup>19</sup> G. Dal Portico, *Gli amori tra le persone di sesso diverso disaminati co' principi della morale teologia per istruzione de' novelli confessori*, Salani, Lucca 1755, p. 198, il brano di Dal Portico cita è estratto da una lettera pastorale di monsignor Bernardino Egidio Recchi. L'opera era destinata ai confessori e per questo motivo fu scritta in volgare. Sulle idee circolanti riguardo le conversazioni rimane fondamentale L. Guerci, *La discussione sulla donna nell'Italia del Settecento: aspetti e problemi*, Tirrenia Stampatori, Torino 1987. Si veda ora la riproposizione delle due opere di Guerci sulla condizione della donna nel Settecento in *Per una storia delle donne nell'Italia del Settecento*, a cura di E. Strumia, prefazione di A.M. Rao, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2023.

<sup>20</sup> Dal Portico, *Gli amori tra le persone di sesso diverso*, cit., c. \*\*2v. Dal Portico citava molti testi di altri moralisti, pp. 169, 209, 196.

<sup>21</sup> T. Plebani, *Luoghi di caffè, spazio pubblico e conflitti di genere*, in *Femminile e maschile nel Settecento*, a cura di C. Passetti e L. Tufano, Firenze University Press, Firenze 2018, pp. 34-35.

<sup>22</sup> Sulla relazione tra strutture dello spazio, percezione e capacità di azione cfr. N. Thrift, *Spatial formations*, Sage, London 1996; sulla 'leggibilità' dello spazio urbano attraverso i sensi cfr. *City and the senses: urban culture since 1500*, ed. by A. Cowan and J. Steward, Ashgate, Aldershot 2007; *Emozioni e luoghi urbani dall'antichità ad oggi*, a cura di E. Novi Chavarria e P. Martin, Viella, Roma 2021.

ad agire ben più che nel passato e a credere di poter realizzare i propri desideri nonostante gli ostacoli.

Le fonti di polizia e gli archivi ecclesiastici del Settecento, soprattutto della seconda metà del secolo, testimoniano l'energia di cui il sentimento amoroso era investito<sup>23</sup> e la complicità di molteplici soggetti per assicurarne la riuscita. Numerosi sono i tentati o riusciti matrimoni, tra dispari e avversi alle famiglie, che vedevano a Venezia coinvolti giovani con donne che lavoravano nei caffè o in altri esercizi pubblici, sovente affiancando il padre. Era il caso, ad esempio, del ventinovenne patrizio Vincenzo Donà che nel 1736 contraeva nozze segrete con Caterina Venturini di ventisette anni. Nel processetto che ne seguiva, Donà spiegava che l'aveva conosciuta nella bottega di barbiere gestita dal padre di Caterina, Domenico, «perché andavo a farmi alle volte la barba»<sup>24</sup>.

Di questa maggiore disponibilità di spazi promiscui e di un'incrementata libertà di movimento non erano solo gli uomini a poterne godere, come un tempo, così che l'agency femminile costituiva una parte integrante del loro fascino, tanto da provocare reiterati provvedimenti soprattutto a riguardo dei caffè, dei loro orari di aperture e dell'accesso alle donne<sup>25</sup>. Se ne accorgeva Andrea Giacomazzo, proto dei marangoni all'Arsenale, che richiedeva l'intervento del Consiglio dei Dieci il 15 settembre del 1778 perché sua figlia Maddalena frequentava il caffè di Giacomo Leza e si era accorto che stava amoreggiando col gestore e sospettava che volessero sposarsi. Il Consiglio dei Dieci trasmetteva come di consueto la richiesta agli Inquisitori di Stato ma il tempo giocava a favore degli amanti. Maddalena fuggiva di casa e i due, che avevano preparato le necessarie fedi di libertà e le dovute licenze, convincevano il parroco di San Cassiano a sposarli con un lavorante della bottega di caffè come testimone<sup>26</sup>.

Uomini e donne potevano fare 'esperienza' assai più di prima della commistione tra i sessi, osservando comportamenti al di là delle gabbie interpretative del passa-

to, traendo diverse conclusioni e aprendosi alle emozioni al riparo della paura, del disgusto, del pericolo.

Più che un 'rifugio emotivo' in risposta all'articolazione del potere statale<sup>27</sup>, la trasformazione nel sentire pare più corrispondere con maggiore aderenza alle mutate relazioni tra lo spazio esterno, quello cittadino, dilatato, pubblico e promiscuo, e l'interiorità degli individui<sup>28</sup>. Si trattava di una sensibilità e di un sentire che si costruivano a partire da una prospettiva non domestica bensì intrisa di sociabilità e di pratiche collettive, che, muovendosi da ormai numerosi *spaces for feeling*<sup>29</sup>, costruivano un *emotional common sense*<sup>30</sup>: non riguardava solo specifiche comunità emotive<sup>31</sup>, bensì una sensibilità che era cresciuta, coinvolgendo ampi strati della popolazione, documentata dal notevole incremento delle trasgressioni, dei matrimoni clandestini, tentati o segreti.

L'uscita dal regime segregazionista e la possibilità di frequentazioni in uno spazio sociale rinnovato, vario ed esteso, la circolazione di idee, anche di matrice scientifica, che andavano ad affrancare le esperienze corporee dall'angoscia del peccato<sup>32</sup>, liberavano la possibilità di vivere nuove emozioni. Il contesto esterno trovava corrispondenza all'interno degli individui e agiva incrementando la desiderabilità degli scambi tra i sessi, acuendo l'attrazione e il desiderio di non sacrificare più agli interessi familiari le aspettative di un legame che potesse riunire bisogni affettivi e sessuali.

<sup>27</sup> A Venezia gli Inquisitori recludevano giovani patrizi, 'sfrattavano donne' quando ritenevano che la struttura dello Stato, potesse risentirne se la minaccia riguardava la fascia dirigente del patriziato, in altri casi, considerando comportamenti ormai devianti sulla registrazione dei matrimoni e dei figli, Plebani, *Un secolo di sentimenti*, cit., p. 306.

<sup>28</sup> Plebani, *L'energia della vita affettiva*, cit., pp. 630-632.

<sup>29</sup> Sugli 'spaces for feeling': *Spaces for Feeling: Emotions and Sociabilities in Britain, 1650-1850*, ed. by S. Broomhall, Routledge, Abingdon 2015; la definizione proposta nel volume: «they are understood as communities formed by a shared identity or goal (or aspiration towards these), practised through a specific set of emotional expressions, acts or performances, and exercised in a particular space or site. These spaces could be physical or conceptual» (p. 1). Si veda anche: P. Denney and L. O'Connell, *Spaces of Enlightenment: From Domestic Scenes to Global Visions*, «Eighteenth-Century Life», 45, 2021, 3, pp. 1-15.

<sup>30</sup> Plebani, *L'energia della vita affettiva*, cit., pp. 625-626.

<sup>31</sup> Si richiama qui la categoria interpretativa elaborata da B. Rosenwein, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Cornell University press, Ithaca-London 2006. Non è utile, al fine dell'indagine sul Settecento la trattazione dell'amore dell'autrice: Ead., *Love. A History in five Fantasies*, Polity Press, Cambridge, Medford 2022.

<sup>32</sup> È necessario inoltre tener presente che una spinta alla riunione nel matrimonio di affetto e sessualità, provenne dagli esiti dei conflitti religiosi nel tardo Cinquecento; la Chiesa spinse verso un modello di amicizia e solidarietà coniugale, M. Dumas, *Cœurs vaillants et cœurs tendres. Lamitié et l'amour à l'époque moderne*, in *Histoire des émotions*, 1. *De l'Antiquité aux Lumières*, dir. G. Vigarello, Seuil, Paris 2016, pp. 345-359.

<sup>23</sup> Sul tema dell'energia delle emozioni in relazione ai contesti storici: T. Plebani, *L'energia della vita affettiva: una questione per la Storia*, «Rivista Storica Italiana», CXXVIII, 2016, 2, pp. 623-641; numero monografico a cura di A. Arcangeli, T. Plebani, G. Ricuperati.

<sup>24</sup> Venezia, Archivio storico del Patriarcato (d'ora in poi ASPVe), *Archivio segreto, Matrimoni segreti*, f. 21, n. 35.

<sup>25</sup> Sui caffè e la presenza delle donne: T. Plebani, *I conflitti sulla visibilità delle donne e lo spazio urbano*, in *La città dell'occhio / Die Stadt des Auges. Dimensionen des visivo nella pittura e letteratura veneziane del Settecento/ Dimensionen des Visuellen in der venezianischen Malerei und Literatur des XVIII Jahrhunderts*, a cura di B. Kuhn e R. Fajen, Viella, Roma 2020, pp. 303-317; Plebani, *Luoghi di caffè, spazio pubblico e conflitti di genere*, cit., pp. 33-46.

<sup>26</sup> Venezia, Archivio di Stato, *Inquisitori di Stato, Suppliche* (d'ora in poi ASVe, IS. S), b. 720.

## ROMANZI, TEATRO, INFORMAZIONI

Il patrizio veneziano Lodovico Gabrieli nel 1773 ricorreva agli Inquisitori di Stato chiedendo di ammonire un certo Francesco Marachio, suo vicino di casa, che «pretese voler amoreggiare con una mia figlia nominata Lucietta» e che per di più «ebbe il coraggio per vie indirette di far capitare alla figlia stessa una lettera con espressioni amorose e romanzesche»<sup>33</sup>. In questo caso, come in altri, tocchiamo con mano la prova della circolazione dei romanzi e del loro successo come genere letterario, corredato dal peculiare lessico sentimentale che operava in maniera performativa, grazie a una più estesa diffusione della pratica della lettura, intensa e immersiva<sup>34</sup>.

Molta energia di cui si caricava l'aspettativa d'amore e la fiducia nella sua possibile realizzazione, a dispetto degli ostacoli familiari e cetuali, traevano nutrimento dalla diffusione dei romanzi come la *Pamela* di Richardson, la *Nouvelle Héloïse* di Rousseau e altri, e dalla frequentazione dei teatri che in musica o in prosa cantavano il diritto all'amore e alla libera scelta del coniuge. Molti studiosi hanno indagato il loro ruolo come 'incubatori' e sollecitatori della cultura della sensibilità, stimolando una maggiore 'porosità' all'emozione e soprattutto all'amore, divenendo motori di cambiamento sociale<sup>35</sup>. La cultura del tempo ne era imbevuta e anche

<sup>33</sup> ASVe, IS, S, b. 723, 1773.

<sup>34</sup> Si è parlato infatti di 'rivoluzione della lettura' nel Settecento per un coinvolgimento emotivo e per pratiche non paragonabili al passato di strati sociali e di genere, cfr. R. Wittmann, *Una «rivoluzione della lettura» alla fine del XVIII secolo?* in *Storia della lettura nel mondo occidentale*, a cura di G. Cavallo e R. Chartier, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 337-369; L. Braidà, *Circolazione del libro e pratiche di lettura nell'Italia del Settecento*, in *Biblioteche nobiliari e circolazione del libro tra Settecento e Ottocento*, a cura di G. Tortorelli, Ed. Pendragon, Bologna 2002, pp. 24-27. M. Infelise, *L'utile e il piacevole. Alla ricerca dei lettori italiani del Secondo Settecento*, in *Lo spazio del libro nell'Europa del XVIII secolo*, Atti del Convegno di Ravenna, 15-16 dicembre 1995, a cura di M.G. Tavoni e F. Waquet, Patron, Bologna 1997, pp. 113-126. T. Plebani, *La rivoluzione della lettura e la rivoluzione dell'immagine della lettura*, in *Il Libro. Editoria e pratiche di lettura nel Settecento*, a cura di L. Braidà e S. Tatti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 3-14. Sulla performatività della lettura dei romanzi all'epoca: A.J. Van Sant, *Eighteenth-Century Sensibility and the Novel. The Senses in Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; A. Alliston e M. Cohen, *Empatia e «sensibility» nell'evoluzione del romanzo*, in *Il Romanzo. Storia e geografia*, a cura di F. Moretti, vol. III, Einaudi, Torino 2002, pp. 229-253.

<sup>35</sup> R. Darnton, *I lettori scrivono a Rousseau*, in Id., *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Adelphi, Milano 1988, pp. 301-307; *La riflessione sul romanzo nell'Europa del Settecento*, a cura di R. Loretelli e U.M. Olivieri, Franco Angeli, Milano 2005. Sul nesso lettura e sviluppo dell'empatia: L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 21-49; più in generale: R. Loretelli, *L'invenzione del romanzo. Dall'oralità alla lettura silenziosa*, Laterza, Roma-Bari 2010; I. Csengei, *Sympathy, Sensibility and the Literature of Feeling in the Eighteenth Century*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, Hampshire Houndmills 2012. Sull'intensità emotiva del Settecento e la perdita di empatia attuale: T. Plebani, *Tra scienza, emozio-*

sotto questo aspetto è forse riduttivo interpretare questa spinta come un rifugio mentre merita di essere considerata come una componente strutturale della mentalità e del sentire settecentesco.

Non è certo un caso se molte protagoniste di questi amori irregolari facevano parte delle nuove carriere femminili legate alla scena teatrale, cantanti, attrici, ballerine, confermando l'importanza del teatro come luogo di produzione e diffusione di questa cultura<sup>36</sup>: oltre a rappresentare sulla scena aspettative, speranze, idealità dei giovani e insieme i conflitti che si trovavano ad affrontare lungo il percorso di realizzazione della libertà sentimentale, spesso veicolavano saperi pratici e informazioni utili a escogitare vie d'uscita, come portare dalla propria parte i parroci e stabilire alleanze con parenti più solidali alle loro istanze.

Nelle carte degli Inquisitori di Stato molti padri patrizi o borghesi denunciavano servette che amoreggiavano con i figli. Non era certamente una novità. La novità sta nell'agency con cui si cercava ora di raggiungere lo scopo, la fiducia in un esito matrimoniale e la resistenza a minacce e provvedimenti repressivi. Sovente portate fuori del confine dello Stato, queste donne non rinunciarono e ritornavano, a costo di subire altre punizioni<sup>37</sup>.

Molte erano le Pamele nei romanzi e sulle scene teatrali, ma non era indispensabile leggere o andare a teatro, pratica per altro diffusissima anche nei ceti popolari. Informazioni su come effettuare un matrimonio clandestino o segreto, o trovare rifugio circolavano ampiamente, si discutevano nei caffè e nelle piazze, e si veniva a sapere come dover rispondere del proprio gesto in un tribunale, acquisendo strumenti per difendersi<sup>38</sup>.

## AMORE E DIRITTI

Nelle suppliche che i figli rivolgevano agli Inquisitori di Stato, per ribattere a impedimenti matrimoniali messi in campo dai padri o da parenti, si leggono parole, termini, frasi, che talvolta più che far perno sul lessico sentimentale segnalano l'interferenza di un altro campo semantico con il riferirsi all'ambito e al linguaggio

*ni e coscienza: breve viaggio lungo la storia dell'empatia*, «Balthazar», di prossima pubblicazione.

<sup>36</sup> Sul gioco di rimbalzo tra scene teatrali e vite degli individui: T. Plebani, *Dalla scena alla vita: la spinta all'agency delle donne nel Settecento (1750-1790)*, in *Nuove frontiere per la storia di genere*, a cura di L. Guidi e M.R. Pelizzari, vol. III, Università di Salerno-Libreria Universitaria, Salerno 2013, pp. 193-198; Plebani, *Un secolo di sentimenti*, cit., pp. 201-215.

<sup>37</sup> Molti casi in Plebani, *Un secolo di sentimenti*, cit., pp. 184-193.

<sup>38</sup> Plebani, *Un secolo di sentimenti*, cit., sui saperi e le strategie messi in atto dai giovani per sposarsi, cap. V. *Saperci fare: le culture del matrimonio*, pp. 221-293.

dei diritti umani che solo nel Settecento raggiungevano una pienezza di analisi, foriera di sviluppi in riforme e ripercussioni istituzionali, superando la tradizione alle spalle incentrata sui diritti naturali<sup>39</sup>. Il giovane Valentino Zanadio, figlio di Antonio, agente della famiglia Minio, confinato dagli Inquisitori di Stato su richiesta del padre che non accettava il matrimonio che aveva già predisposto con Teresa Streparava, reclamava per lettera ai magistrati che il padre agiva per «impedirmi l'uso di quell'arbitrio che Dio signore concede alla volontà nella libera elezione dello stato»<sup>40</sup>. Inutile domandarsi se Valentino Zanadio avesse letto Locke, Hume, Voltaire e seguisse l'evolversi del discorso sui diritti dell'uomo con cui i filosofi avevano gettato la base per una nuova scienza morale: bastava frequentare qualche caffè e i luoghi in cui circolavano le informazioni, di cui Venezia non faceva difetto, per farsene un'idea e adattarla al proprio caso.

Se la cultura della sensibilità, grazie ai romanzi e al teatro e all'uscita dal regime segregazionista, toglieva all'amore la carica eversiva e ne faceva una via maestra per la felicità, la moderna cultura dei diritti non solo forniva la legittimità dei sentimenti ma li sospingeva verso una sfera di diritti individuali, li sottraeva al dominio politico, facendone una questione squisitamente personale.

Su quali basi emotive e cognitive si fondava questo nuovo 'antropocentrismo individualistico' e l'affermazione dell'amore come un diritto<sup>41</sup>? Per la verità, non si è ancora indagato sull'inclusione dell'amore nel solco dei diritti umani, mentre altre emozioni sono state messe positivamente in relazione.

I maggiori studiosi hanno individuato una specifica relazione con lo sviluppo dell'empatia, della compassione, della pietà, della capacità di sentire l'altro come simile a sé e a partecipare alle altrui sofferenze<sup>42</sup>, tanto da far crescere la riprovazione per lo schiavismo e la tortura. Per Lynn Hunt tutto questo aveva a che fare con una nuova consapevolezza dell'individualità e inviolabilità del proprio corpo, con la coscienza dell'autonomia personale che sviluppava prima di tutto l'amore di sé.

<sup>39</sup> Per un'esauriva trattazione a riguardo: V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2014

<sup>40</sup> ASVe, IS, S, b. 728, supplica di Valentino Zanadio, 1778.

<sup>41</sup> A. Bethery de La Brosse, *Entre amour et droit. Le lien conjugal dans la pensée juridique moderne (xvi<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, préface d'A. Lefebvre-Teillard, L.G.D.J., Paris 2011; cfr. J. Dagory, *L'amour et le droit. À propos d'un ouvrage récent*, «Archives de philosophie du droit», 58, 2015, pp. 461-467.

<sup>42</sup> Si veda anche l'apporto di Kant sul diritto/dovere all'amore per sé e per il prossimo: M. Moors, *Kant on: "Love God above all, and your Neighbor as yourself"*, in *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, ed. by G. Boros, H. De Dijn and M. Moors, Leuven University Press, Leuven 2007, pp. 248-252.

Tale consapevolezza era germinata nei secoli precedenti ma aveva subito una rapida accelerazione nel Settecento, grazie anche alla lettura dei romanzi, alle suggestioni visive e a un potenziamento dell'immaginazione<sup>43</sup>.

Roy Porter è forse lo studioso che più ha sottolineato che questa autonomia personale aveva una cruciale relazione con una trasformazione nel vissuto del corpo, più sollevato rispetto al passato dal peso del peccato e della vergogna, anche grazie alla circolazione di conoscenze anatomiche e scientifiche. Una ritrovata armonia tra corpo, sentimenti e desideri nell'interiorità degli individui permetteva l'emersione di un nuovo senso di sé che includeva l'accettazione della propria fisicità, a partire dal livello cognitivo<sup>44</sup>. «Non è più il pensare che sa, ma il sentimento che emerge progressivamente alla luce, dove il corpo accede alla conoscenza, diviene sapere»<sup>45</sup>. Il nesso tra sé, ragione e conoscenza spingeva a riconoscere in un diritto il poter disporre legittimamente del proprio corpo e delle sensazioni che ne provenivano.

C'è però da chiedersi se tutto ciò agisse egualmente tra i generi e soprattutto nei confronti del sesso femminile, il cui corpo era stato a lungo giudicato manchevole, oltre che pericoloso, labile nella razionalità e più collegato alla 'natura'<sup>46</sup>. Tuttavia proprio nel Settecento da più parti si operava, grazie anche alla partecipazione femminile ai dibattiti e ai luoghi culturali, all'uscita dal regime segregazionista e alla revisione scientifica, a una profonda rivalutazione delle donne sia della loro capacità intellettuale che della loro struttura corporea.

Quanto anche la lettura dei romanzi permise il superamento dello svilimento del corpo femminile e di molte credenze legate a un'antica concezione di inferiorità, consentendo a molti lettori maschi di immedesimarsi per la prima volta nei panni di una donna<sup>47</sup>, esperienza assai nuova e trasformativa? Quanto riuscire a vivere 'nei

<sup>43</sup> Hunt, *La forza dell'empatia*, cit., pp. 12-14, 21-49. Sul ruolo dell'immaginazione nella trasformazione delle percezioni: J. Brewer, *I piaceri dell'immaginazione. La cultura inglese nel Settecento*, Carocci, Roma 1999. Sulla compassione: M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004.

<sup>44</sup> R. Porter, *Storia del corpo*, in *La storiografia contemporanea*, a cura di P. Burke, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 256; Id., *Flesh in the Age of Reason. How the Enlightenment Transformed the Way We See Our Bodies and Souls*, Penguin, London 2004. Si veda anche J. McMaster, *Reading the Body in the Eighteenth-Century Novel*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2004.

<sup>45</sup> A. Deneys-Tunney, *Écritures du corps. De Descartes à Laclós*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, p. 22, trad. mia.

<sup>46</sup> Rimane fondamentale: T. Laqueur, *L'identità sessuale dai greci a Freud*, Laterza, Roma-Bari 1992. Cfr. anche E.D. Pribram, *An individual of Feeling: Emotion, Gender, and Subjectivity in historical Perspectives on Sensibility*, in *Sexed Sentiments: Interdisciplinary Perspectives on Gender and Emotion*, ed. by W. Ruberg and K. Steenbergh, Rodopi, Amsterdam-New York 2011, pp. 21-45.

<sup>47</sup> Hunt, *La forza dell'empatia*, cit., p. 32.

panni' di una donna, soffrire nel suo corpo, comprendere le sue diverse sensazioni e percezioni, poté agire sul riconoscimento nell'altra di un uguale statuto corporeo, di una pari dignità umana, conferendo maggiore attrattività all'amore e all'aspettativa sentimentale? Si tratta di una pista di ricerca ancora tutta da sviluppare e perseguire ma di notevole interesse.

Questa breve messa a fuoco di alcuni indizi utili a comprendere la ridefinizione dello statuto sociale del sentimento d'amore nel Settecento e nelle attese individuali, tra uscita dal regime segregazionista e performatività della cultura letteraria e teatrale, indica infine l'utilità di indagare su quanto e in che modi il diffondersi di un nuovo pensiero sui diritti umani, in grado di rinnovare anche il lessico quotidiano, abbia avuto un peso rilevante nei diritti del cuore, nella propensione all'amore, infondendogli un'energia inedita e un posto nella vita delle persone, specialmente dei giovani, che non aveva precedenti e che qualificava l'aspettativa di una buona vita<sup>48</sup>. Assai più di un 'rifugio emotivo'.

---

<sup>48</sup> Plebani, *L'energia della vita affettiva*, cit., pp. 627-628.



**Citation:** Matteini, D. (2024). Corpi sofferenti d'amore. *L'Ingénu* di Voltaire tra *intérêt* e *sensibilité*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 29-38. doi: 10.36253/ds-15041

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Laura Nicoli.

Dossier: L'amore al tempo dei lumi

## Corpi sofferenti d'amore. *L'Ingénu* di Voltaire tra *intérêt* e *sensibilité*

DAVID MATTEINI

Università di Siena

**Abstract.** In his *conte philosophique L'Ingénu* (1767), Voltaire engages in his philosophical battle through an original analysis of the love affair between the naïve protagonist Huron and Mademoiselle de Saint-Yves, a young Breton girl with a strict Catholic upbringing. The conflict between their desire to marry and the religious and political institutions is represented here by means of stylistic grafts belonging to the tradition of the genre of the sentimental novel, which in the middle of the 18th century was on the rise in France and the rest of Europe. Making the most recent discoveries in the medical-psychological field his own, Voltaire thus aims to establish the empathic bond on which the moral background of sentimental rhetoric was based through the representation of the psychological and physical suffering of the young protagonists. Distancing himself from the traditional concept of moral 'virtue' that was at the basis of the English sentimental novel, Voltaire thus instituted a reflection on amorous sentiment, now conceived not only as the main expression of the passion of individuals, but as a critical device to try to elaborate in an alternative way that reunion between private and public virtues that was at the basis of the Enlightenment mission.

**Keywords:** Sentimental novel, Empathy, Late Enlightenment, *Conte philosophique*, Virtue.

---

Publicato nel 1767, *L'Ingénu* si distingue come uno tra i più rappresentativi *contes philosophiques* di Voltaire<sup>1</sup>. Caso emblematico di quei modi obliqui di contestare le istituzioni di Antico Regime che danno il tono stilistico alla missione letteraria del pensatore di Ferney, la storia della 'formazione filosofica' del protagonista, giovane *sauvage* canadese appartenente alla tribù degli Uroni che approda sulla costa bretone a bordo di un vascello battente bandiera inglese, è presentata per mezzo di un ironico rovesciamento del *point de vue* diegetico che consente all'autore di ridicolizzare le assurdità dogmatiche e le ingiustizie della *civilisation* francese della sua epoca in maniera indiretta e allusiva. Nell'*Ingénu* Voltaire affida di fatto la propria voce a quella 'incorrotta' del *sauvage* canadese, il quale, proprio per il fatto di non obbedire a nessuna etichetta sociale né tantomeno ad alcuna dottrina di ordine razionalistico-metafisico (come era stato invece, si ricorderà,

---

<sup>1</sup> Per un recente inquadramento del genere in ambito italiano cfr. G. Iotti, *Le ragioni della finzione. Retorica letteraria e pensiero dei Lumi*, ETS, Pisa 2023, pp. 57-73.

il caso del *Candide*), ha la possibilità di schernire e condannare le storture della monarchia francese senza mezzi termini. L'intolleranza della religione cattolica, l'ingerenza degli ordini religiosi nella sfera politica, la corruzione della corte reale, fino a molte delle credenze filosofiche e scientifiche del tempo, sono tutti motivi che Urone liquida impietosamente in virtù della sua 'purezza' di pensiero: «On m'a toujours appelé l'Ingénu, – dirà in apertura al racconto – [...] parce que je dis toujours naïvement ce que je pense, comme je fais tout ce que je veux»<sup>2</sup>. Richiamandosi a una lunga tradizione narrativa risalente almeno al celebre *Des Cannibales* di Montaigne, l'impianto narrativo dell'*Ingénu* obbedisce insomma a un processo di 'straniamento' che autorizza Voltaire a mettere in moto una riflessione critica intorno al peso della morale cristiana sulle *mœurs* e sulla psicologia dell'individuo senza avere il timore di incorrere in severi provvedimenti censori<sup>3</sup>.

Ora, ciò che in questa sede risulta di particolare interesse da un punto di vista più propriamente storico-letterario – e che distingue il racconto dal resto della produzione voltairiana – è il fatto che nell'*Ingénu* la battaglia filosofica contro l'*Infâme* è condotta attraverso un'articolata messa in scena della tragica storia d'amore vissuta tra il protagonista e la sua madrina di battesimo, «la belle Saint-Yves», «jeune basse-brette, fort jolie et très-bien élevée»<sup>4</sup>, e che questa sia presentata dall'autore facendo ampio ricorso ai codici stilistici costitutivi di quella *vague* sentimentale che proprio nella congiuntura temporale della seconda metà del Settecento si stava diffondendo in maniera sempre più capillare all'interno del discorso culturale francese ed europeo. In effetti, come ha sottolineato Henri Coulet nella sua disamina del *conte* voltairiano<sup>5</sup>, è noto come, pur considerando alquanto noiosi i *sentimental novels* di Richardson (soprattutto *Pamela, or Virtue Rewarded* del 1740), e *La Nouvelle Héloïse* di Rousseau (1761) un racconto al limite del ridicolo, Voltaire avesse rintracciato in essi la capacità di rimettere in discussione secolari credenze di ordine religioso e sociale non più per mezzo dell'arida argomentazione filosofica, quanto piuttosto grazie all'inedito dispiegamento di una retorica emozionale e *larmoyant* che descrivesse la sfera emotiva del personaggio

'sofferente d'amore'<sup>6</sup>. Fino a quel momento quasi sempre oggetto della sola speculazione teorica e metafisica, la dinamica affettiva delle passioni inizia così a essere indagata da un punto di vista letterario anche da Voltaire stesso per dare nuova linfa al dibattito sulle *mœurs*. In questo modo, il peculiare risalto conferito all'infelice storia dell'amore tra l'Urone e Saint-Yves permette all'*Ingénu* di fuoriuscire dalla convenzionale definizione di *conte philosophique* e di avvicinarsi maggiormente a quella di 'romanzo' inteso nell'accezione più moderna e auerbachiana del termine, vale a dire come genere privilegiato per la messa in atto del 'serio'<sup>7</sup>, luogo ideale per la rappresentazione delle vite emotive degli individui concepiti adesso nella loro irriducibilità ontologica. Se infatti, come insiste Iotti, in Voltaire «la rappresentazione seria della futile esperienza del singolo [...] è impensabile» poiché la sua opera non sarebbe altro che «un'astrazione allegorica, che rinvia a 'verità' filosofiche» e per questo «i suoi personaggi [...] rimangono delle caricature, dei tipi»<sup>8</sup>, nella vicenda amorosa tra l'Urone e Saint-Yves questo assunto sembra incrinarsi lasciando il posto a una considerazione dell'umana sofferenza più individuata e 'particolare'<sup>9</sup>. La ponderazione filosofica, dunque, si unisce qui all'esplorazione delle profondità dell'animo umano e delle sue dinamiche. Nelle prossime pagine si cercherà di mettere in risalto fino a che punto e attraverso quali modalità Voltaire si è servito del bagaglio stilistico della *sensibilité* e del lessico amoroso a esso legato per avvalorare le tesi che reggono l'impianto filosofico dell'*Ingénu*. Una predisposizione, quella sentimentale di Voltaire, mai messa troppo in evidenza dalla critica ma che rivela importanti zone d'ombra che ci aiutano ad allargare ulteriormente la comprensione di un pensiero e di uno stile spesso incasellato in comode categorie scolastiche ma che, grazie a una più attenta lettura di matrice storico-culturale, si dimostra essere assai più complesso e articolato di quanto possa apparire.

<sup>2</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, texte établi par L. Moland, vol. 21, Garnier, Paris 1879, p. 250.

<sup>3</sup> Sulla categoria narratologica di 'straniamento' all'epoca dei Lumi e sulla bibliografia specifica, cfr. D. Matteini, *Des étrangers en terre étrangère. L'étrangissement en tant que dispositif critique au XVIII<sup>e</sup> siècle français*, «Cahiers de littérature française», 19, 2020, pp. 45-71.

<sup>4</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, cit., pp. 249 e 262.

<sup>5</sup> H. Coulet, *Le Roman jusqu'à la Révolution* (1967), Colin, Paris 2014<sup>6</sup>, pp. 457-464.

<sup>6</sup> Secondo April Alliston e Margaret Cohen, a metà Settecento il discorso sulla *sensibility* si sarebbe sempre più imposto come 'dominante di genere', ovvero come la «singola caratteristica che ricorre più di frequente all'interno di un insieme di possibilità. [...] Situata all'intersezione tra 'genere' e 'discorso', la dominante si trova anche a mediare tra strutture sociali e generi letterari; i quali [...] non sono mai fenomeni solo letterari, ma modelli poetici che svolgono anche un 'lavoro' culturale, e che traggono il loro significato dalla posizione che occupano entro una più ampia rete di discorsi» (*Empatia e sensibility nell'evoluzione del romanzo*, in *Il romanzo*, vol. 3. *Storia e geografia*, a cura di F. Moretti, Einaudi, Torino 2002, p. 229).

<sup>7</sup> Sul rapporto tra lo stile 'serio' e la letteratura francese del XVIII secolo, cfr. A. Zagamé, *Sur l'imitation sérieuse du quotidien (Auerbach). Le roman français du XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Poétique», 2, 2015, pp. 213-236.

<sup>8</sup> Iotti, *Le ragioni della finzione*, cit., p. 29.

<sup>9</sup> Sul concetto di 'particulier' nella cultura letteraria settecentesca, cfr. G. Mazzoni, *I nomi propri e gli uomini medi. Romanzo, scienze umane, democrazia*, «Between», V, 10, 2015, pp. 1-16.



Più che i temi, è infatti il modo in cui Voltaire sviluppa la riflessione che rende *l'Ingénu* un'opera di grande originalità. Se la prima parte del racconto sembra obbedire ai tipici stilemi della dissacrante e distruttrice ironia voltairiana, vediamo che, per corroborare la sua verità filosofica, l'autore, a partire dall'ottavo capitolo, inizia di fatto a servirsi dell'ampia gamma espressiva tipica di quella retorica sentimentale-lacrimevole che si dispiegherà in tutta la sua forza nei capitoli relativi allo strazio amoroso di Mademoiselle de Saint-Yves. Diretto a Parigi per chiedere al re in persona il beneplacito per sposare la sua madrina – l'impossibilità di consumare il matrimonio tra i due rappresenta l'innescò della situazione tragica – l'Urone fa una breve sosta in una Saumur semiabbandonata dagli abitanti ugonotti (la vicenda è ambientata all'epoca delle *dragonnades* indette da Louis XIV per convertire i protestanti francesi). Visibilmente colpito dalla lugubre atmosfera della città, il giovane cerca così informazioni sulle cause:

*Alors un petit homme noir prit la parole, et exposa très-savamment les griefs de la compagnie. Il parla de la révocation de l'édit de Nantes avec tant d'énergie, il déplora d'une manière si pathétique le sort de cinquante mille familles fugitives et de cinquante mille autres converties par les dragons, que l'Ingénu à son tour versa des larmes. «D'où vient donc, disait-il, qu'un si grand roi, dont la gloire s'étend jusque chez les Hurons, se prive ainsi de tant de cœurs qui l'auraient aimé, et de tant de bras qui l'auraient servi?»<sup>10</sup>.*

Se l'immediata risposta alla domanda servirà a Voltaire per muovere la sua accusa contro i Gesuiti responsabili delle persecuzioni, il *pathos* lacrimoso, *pathétique*, appunto, che colora la scena sembra rispondere alla volontà dell'autore di coinvolgere emotivamente chi legge attraverso lo sguardo impietosito dell'Urone. Si tratta di uno schema cognitivo che è attuato con costanza nell'*Ingénu* al preciso scopo di richiamare l'attenzione affettiva del lettore di fronte alla sofferenza dei due amanti. Fulcro centrale nella strategia narrativa della *sensibilité*, nel Voltaire 'narratore' il coinvolgimento empatico davanti agli struggimenti d'amore diventa così la condizione necessaria per far scaturire la riflessione intellettuale. In particolare, vedremo che l'innesto nel racconto di ampi passaggi dedicati alla descrizione degli effetti della sofferenza psicologica sul corpo di Saint-Yves daranno a Voltaire la possibilità di sviluppare la sua disamina filosofica appoggiandosi alle teorie medico-scientifiche più all'avanguardia del suo tempo. D'altra parte, come già è stato messo in risalto a proposito della

sua pratica da storico<sup>11</sup>, da riconoscente allievo di Locke qual era, per Voltaire il pensiero e il sentimento si definiscono come due momenti complementari nell'atto della conoscenza, e l'attenzione al rapporto tra sensi e mente dei personaggi diventa nell'*Ingénu* momento fondante per una rivalutazione di ordine culturale del discorso amoroso in epoca tardo settecentesca.

A questo riguardo, prima di passare in rassegna i codici di questo 'sentimentalismo voltairiano' è importante capire a partire da quali basi filosofiche l'autore avvii il suo *combat*. La formazione 'illuministica' dell'*Ingénu* che si concretizza nel corso della narrazione si fonda infatti sull'articolazione di un dibattito centrale nella cultura sei-settecentesca: la contrapposizione tra l'idea di *nature* in quanto condizione presociale in cui tutti gli individui possano sviluppare le proprie passioni, e quella di *coutume*, ovvero il sistema di valori e *mœurs* che caratterizzano le mentalità delle società che popolano il mondo. Se già Voltaire aveva approfondito la questione nell'ambizioso *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* del 1756, è soprattutto nell'*Ingénu* che questa antinomia concettuale viene indagata in senso critico. Non subordinato alla *coutume* francese, alla 'consuetudine' delle *mœurs* e della religione cattolica, l'Urone parla così a nome della *nature* universale, smascherando in questo modo la pretesa totalizzante delle leggi e dei valori che il cerimoniale religioso voleva imporre: «Sa conception était d'autant plus vive et plus nette que, son enfance n'ayant point été chargée des inutilités et des sottises qui accablent la nôtre, les choses entraient dans sa cervelle sans nuage»<sup>12</sup>. Lungi dal promuovere un utopico ritorno al primitivo stato di natura, il concetto di naturalità è dunque sfruttato da Voltaire come termine di paragone critico nei confronti di una civiltà, quella francese, ottenebrata da istituzioni che deprimono l'essenza primigenia dell'uomo e lo sviluppo delle sue facoltà. Questo divario tra il diritto naturale dell'individuo al pieno sviluppo delle passioni e un ordine sociale che vuole smorzare ogni loro espressione si lega inoltre nell'*Ingénu* a un'altra riflessione sempre più centrale nella cultura filosofica della seconda metà del XVIII secolo, vale a dire il diritto dell'essere umano a perseguire la propria felicità terrena per mezzo della sua sola volontà<sup>13</sup>. In effetti, se, come ha notato Henri Coulet, i personaggi voltairiani «avancent tout au long du conte en se posant toujours la même question – le bonheur

<sup>11</sup> G. Iotti, *Voltaire et l'histoire par la fiction*, «Rivista di letterature moderne e comparate», 2, 2002, pp. 149-162.

<sup>12</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, cit., p. 256.

<sup>13</sup> Sull'idea di 'felicità' nel pensiero francese del Settecento, si rimanda al fondativo R. Mauzi, *L'Idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Colin, Paris 1960.

<sup>10</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, cit., p. 268. D'ora in avanti, quando non diversamente segnalato, i corsivi presenti all'interno delle citazioni sono nostri.

est-il possible? pourquoi le mal existe-t-il?»<sup>14</sup>, la dinamica amorosa tra l'Ingenuo e Saint-Yves, incentrata, come si è detto, sulla negazione del loro desiderio di unirsi in matrimonio a causa delle convenzioni mondane, sembra rispondere esattamente a questa naturale ricerca della felicità terrena. La contraddizione, insuperabile, tra desiderio amoroso e legge sociale è perciò elaborata da Voltaire seguendo quel duplice movimento tra sofferenza e felicità che, come già aveva evidenziato Jean Starobinski nell'elaborazione della celebre 'legge del fucile a due colpi'<sup>15</sup>, contraddistingue l'impianto diegetico e stilistico dell'intero racconto. Seppur per motivazioni differenti, l'impossibilità dei due protagonisti di realizzare la propria felicità per colpa della *coutume* sociale sfocia nella tragica morte della giovane ragazza e nella grigia integrazione dell'Urone tra i ranghi della società. Se da un lato l'Ingenuo considera inconcepibile l'ingerenza dell'istituzione religiosa negli affari amorosi degli esseri umani, dall'altro Mademoiselle de Saint-Yves è pienamente consapevole e anzi ossequiosa nei confronti dei dettami che la società le impone. Un atteggiamento di apparente grande virtù, il suo, che tuttavia innescherà in lei un annichilente senso di colpa del quale Voltaire, a fine racconto, mostrerà, a scopo puramente polemico, gli effetti nefasti sulla psiche.

Come dicevamo, lo sviluppo narrativo di questo scontro tra il diritto naturale all'amore e gli obblighi morali della convenzione sociale è tracciato da Voltaire poggiandosi su una precisa evoluzione stilistica. Nell'*Ingénu* l'autore affida infatti a un doppio movimento la partitura espressiva della relazione amorosa che matura tra l'Urone e Saint-Yves. L'uno, quello iniziale, rispondente ai canoni sei-settecenteschi della *préciosité* e della *galanterie*, l'altro, che domina il tono di circa tre quarti del racconto, che rinvia alle pieghe più cupe della *sensibilité* tardo settecentesca. È una distinzione non casuale, e che ci permette di osservare in termini non solo stilistici, dunque, ma anche e soprattutto da un punto di vista delle pratiche sociali del tempo, la problematica sentimentale-amorosa su cui si fonda l'*Ingénu*. Di fatto, in questa evoluzione sembra riflettersi un vero e proprio cambio di paradigma delle funzioni sociali rivestite dal sentimento amoroso nella vita degli individui e nelle strutture fondanti dell'etica pubblica dell'epoca.

L'innamoramento reciproco tra l'Urone e Saint-Yves è delineato nei primi cinque capitoli per mezzo di stilemi già noti alla cultura francese del periodo in cui il racconto venne pubblicato. Reverenze, giochi di sguardi, tenui sospiri, tratteggiano la nascita dell'amore tra il

selvaggio canadese e la giovane bretone in un'atmosfera che, pur se provinciale (i primi sette capitoli si svolgono unicamente nella Bassa Bretagna di fine Seicento), rinvia a una *délicatesse* tutta mondana, a un pudore amoroso che è anzitutto dissimulazione e sprezzatura<sup>16</sup>. Molti i passaggi che si ripropongono a titolo esemplare. Ecco allora che, sin dal primo capitolo, il piacere dell'amore si dischiude nel cuore di Saint-Yves in maniera lieve e dissimulata – «M<sup>lle</sup> de Saint-Yves, à ce récit, sentait un plaisir secret d'apprendre que l'Ingénu n'avait eu qu'une maîtresse, et qu'Abacaba n'était plus; mais elle ne démêlait pas la cause de son plaisir»<sup>17</sup> –, in una modestia del gesto che è grazia e ritegno:

*Mlle de Saint-Yves rougit du plaisir secret qu'elle sentait d'être chargée d'une si importante commission. Elle s'approcha modestement de l'Ingénu, et, lui serrant la main d'une manière tout à fait noble: «Est-ce que vous ne ferez rien pour moi?» lui dit-elle; et en prononçant ces mots elle baisait les yeux, et les relevait avec une grâce attendrissante»<sup>18</sup>.*

Tanto che più volte i sospiri – «M<sup>lle</sup> de Saint-Yves ne pleurait pas, mais elle poussait de profonds soupirs qui semblaient témoigner son goût pour les sacrements»<sup>19</sup> – sono il frutto più dolce di un intreccio di sguardi e di gesti che lascia presagire la nascita di un amore puro e sincero:

*Comme elle était bien élevée et fort modeste, elle n'osait convenir tout à fait avec elle-même de ses tendres sentiments; mais, s'il lui échappait un regard, un mot, un geste, une pensée, elle enveloppait tout cela d'un voile de pudeur infiniment aimable. Elle était tendre, vive et sage»<sup>20</sup>.*

Se Voltaire, non di rado, cede in questi capitoli anche allo stile libertino, evocando attraverso gli occhi di Saint-Yves una licenziosa curiosità nei confronti delle fattezze fisiche dell'oggetto del suo desiderio, essa rimane comunque circoscritta nei limiti di una *bienséance* di costumi conforme alla condanna religiosa della *curiosité*, sentimento concepito come una peccaminosa passione da reprimere. Le due scene voyeuristiche che chiudono il primo e il terzo capitolo sono, in questo senso, altamente significative:

*Quand on eut reconduit l'Ingénu dans sa chambre, Mlle de Kerkabon et son amie Mlle de Saint-Yves ne purent se tenir*

<sup>14</sup> Coulet, *Le Roman*, cit., p. 459.

<sup>15</sup> J. Starobinski, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris 1989, pp. 123-163.

<sup>16</sup> Sulla categoria di 'sprezzatura' in epoca di Antico Regime, si faccia riferimento a M. Domenichelli, *Cavaliere e gentiluomo. Saggio sulla cultura aristocratica in Europa (1513-1915)*, Bulzoni, Roma 2002.

<sup>17</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, cit., p. 252.

<sup>18</sup> Ivi, p. 259.

<sup>19</sup> Ivi, p. 258.

<sup>20</sup> Ivi, p. 260.

*de regarder par le trou d'une large serrure pour voir comment dormait un Huron. Elles virent qu'il avait étendu la couverture du lit sur le plancher, et qu'il reposait dans la plus belle attitude du monde*<sup>21</sup>.

*Elles se promenaient tristement le long des saules et des roseaux qui bordent la petite rivière de Rance, lorsqu'elles aperçurent au milieu de la rivière une grande figure assez blanche, les deux mains croisées sur la poitrine. Elles jetèrent un grand cri et se détournèrent. Mais, la curiosité l'emportant bientôt sur toute autre considération, elles se coulèrent doucement entre les roseaux; et quand elles furent bien sûres de n'être point vues, elles voulurent voir de quoi il s'agissait*<sup>22</sup>.

Ma, se esibita quasi con vergogna dal narratore, la licenziosa *curiosité* di Mademoiselle de Saint-Yves svolge in realtà un'importante funzione di regolatore narrativo per l'autore-Voltaire, una funzione più complessa e densa di significato che certo non può ridursi al solo significativo diegetico. In effetti, nonostante la sua educazione devota suggerisca alla giovane donna di soffocare il suo istinto di curiosità sessuale, Saint-Yves vi cede con frequenza, e anzi con una certa insistenza. Ed è proprio qui, nella ridondanza dello sguardo incuriosito che si svolge nel corso dei primi capitoli dell'*Ingénu* che l'autore sembra di fatto sollecitare lo spirito del lettore per mezzo del pungolo critico-ironico. Un esempio su tutti: dopo aver sorpreso l'Urone nudo intento ad autobattezzarsi, l'indugio mostrato da Saint-Yves a distogliere lo sguardo dal corpo nudo dell'amato sembra tradire un reale sentimento di disagio di fronte alla repressione dei sensi che stava alla base dell'educazione cattolica:

*– Mon cher neveu, lui dit tendrement le prier, ce n'est pas ainsi qu'on baptise en Basse-Bretagne; reprenez vos habits et venez avec nous». Mlle de Saint-Yves, en entendant ce discours, disait tout bas à sa compagne: «Mademoiselle, croyez-vous qu'il reprenne sitôt ses habits?»*<sup>23</sup>.

Per mezzo di questa curiosità continuamente esibita e al tempo stesso continuamente frustrata, dunque, Voltaire innesta già nelle prime pagine del suo *conte* l'irrisolvibile dicotomia tra la naturale ricerca della felicità innata in ogni individuo (qui individuata nel piacere sessuale) e lo svilimento dell'esistente comandato dal dogma cattolico. Una frustrazione, questa, che acquisisce tutta la sua forza esattamente nello sviluppo 'sentimentale' del racconto.

Se i primi quattro capitoli servono quindi a Voltaire per abbozzare il nascente sentimento amoroso dei

due protagonisti per mezzo di un arsenale retorico, per così dire, di convenzione, a partire dal quinto capitolo la cifra stilistica cambia radicalmente, preannunciando lo stile sentimentale che caratterizzerà la narrazione successiva. Seppur non ancora segnato da quel movimento linguistico rapsodico, asidentico, paratattico, *décousu* tipico dello stile patetico, l'impianto retorico del racconto inizia qui a mutare. Vediamo così che se in un primo momento la reazione del giovane Urone di fronte alla richiesta avanzata da Saint-Yves di chiedere il consenso per il matrimonio si traduce in una perentoria presa di posizione 'ingenua' espressa da Voltaire, la reazione scomposta, esclamativa e al tempo stesso interrogativa, al consenso negato dalla *bienséance* del fratello di Saint-Yves si fa segno evidente di questo cambio di rotta:

*Eh! mon Dieu! mon neveu, que me dites-vous là? Vous aimez donc cette belle demoiselle à la folie? – Oui, mon oncle. – Hélas! mon neveu, il est impossible que vous l'épousiez. – Cela est très-possible, mon oncle; car non-seulement elle m'a serré la main en me quittant, mais elle m'a promis qu'elle me demanderait en mariage; et assurément je l'épouserai. – Cela est impossible, vous dis-je; elle est votre marraine: c'est un péché épouvantable à une marraine de serrer la main de son filleul; il n'est pas permis d'épouser sa marraine; les lois divines et humaines s'y opposent. – Morbleu! mon oncle, vous vous moquez de moi; pourquoi serait-il défendu d'épouser sa marraine, quand elle est jeune et jolie?*<sup>24</sup>.

Da qui in avanti, lo scontro tra le volontà dei giovani protagonisti di convolare a nozze e il divieto di natura morale-confessionale loro imposto, oltre che servire da agente propulsore del racconto, sarà segnato stilisticamente dalla sofferenza e dal pianto. Forse per la prima volta in maniera così evidente nell'opera di Voltaire, nell'*Ingénu* il piacere letterario ed estetico acquisisce perciò valore pedagogico e filosofico non solo attraverso la stimolazione dell'intelletto, della *pars destruens* del colto lettore da *salon* che, dall'alto della sua posizione di *philosophe*, si fa beffa di stolti togati e ministri fanfaroni, ma soprattutto per mezzo dell'emozione scaturita dall'identificazione empatica di chi legge coi personaggi sofferenti. È in questo senso, allora, che l'amore e la contagiante emozione dell'anima da esso emanata acquisiscono qui la duplice valenza di vettori per la critica sociale e, contestualmente, di categoria emotiva a quest'ultima indispensabile in quanto molla cognitiva della percezione del dolore.

Insomma, se negli altri racconti filosofici di Voltaire la sollecitazione al senso critico del lettore inscritta nel loro programma di lettura sarebbe servita a «supplire all'implicita che la brevità [del racconto stesso]

<sup>21</sup> Ivi, p. 252.

<sup>22</sup> Ivi, p. 258.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Ivi, p. 262.

comporta»<sup>25</sup>, l'esplicitzza della sofferenza d'amore agisce nell'*Ingénu* da dispositivo empatico per la riflessione. Identificarsi con gli attori del racconto, interrogarsi sul loro destino, significa allora impegnarsi come esseri non solo di pensiero, ma soprattutto di passione. Emblematica, in questo senso, la breve scena notturna del capitolo X. L'Ingenuo, costretto in prigione a causa del suo progetto di rapire la bella Saint-Yves dal convento in cui era stata reclusa, incontra il giansenista Gordon. È grazie a questo incontro, infatti, che il protagonista avvia quel processo di apprendistato che si compirà a fine racconto: la speculazione filosofica e teologica che l'Ingenuo instaura quotidianamente col vecchio devoto permette alle sue predisposizioni naturali di addolcirsi e di maturare verso il compimento di un percorso di *Bildung* laica squisitamente illuministica. Tuttavia, se è indubbia la volontà di Voltaire di tracciare il perimetro di un modello di *homo novus* spoglio da qualsiasi indottrinamento di stampo confessionale – si tratta, d'altronde, di una delle direttrici tematiche del racconto – un particolare inserto testuale sembra suggerirci come la formazione del giovane proceda in realtà meno da un percorso di natura puramente intellettuale che dal dispiegamento della propria passione amorosa segnata dal dolore e dal pensiero della lontana Saint-Yves. Dopo una giornata di intricate conversazioni, i due cercano di riposare:

*Mais, dans le repos de la nuit, l'image de la belle Saint-Yves effaçait dans l'esprit de son amant toutes les idées de métaphysique et de morale. Il se réveillait les yeux mouillés de larmes; et le vieux janséniste oubliait sa grâce efficace, et l'abbé de Saint-Cyran, et Jansénius, pour consoler un jeune homme qu'il croyait en péché mortel*<sup>26</sup>.

Le parole, il *logos* speculativo, cedono così il passo alle lacrime<sup>27</sup>. In questa scena, il sentimento amoroso e la sensibilità dell'amante si sostituiscono insomma alla speculazione tipica del primo illuminismo razionalista, segnando *in nuce* quel passaggio epocale tra l'epoca della ragione assolutizzante a quella del sentimento che già Rousseau, nello scrivere la *Nouvelle Héloïse*, aveva predisposto per i posteri. D'altra parte, appena pochi capitoli dopo, il tono che sino a quel momento aveva misurato il rapporto tra Gordon e l'Ingenuo cambia radicalmente:

*le bon prêtre janséniste devenait insensiblement le confident de sa tendresse. Il ne connaissait l'amour auparavant que comme un péché dont on s'accuse en confession.*

*Il apprit à le connaître comme un sentiment aussi noble que tendre, qui peut élever l'âme autant que l'amollir, et produire même quelquefois des vertus. Enfin, pour dernier prodige, un Huron convertissait un janséniste*<sup>28</sup>.

Sentimento nobile e tenero allo stesso tempo, l'amore sembra essere adesso diventato il germe di una nuova filosofia, fattore scatenante di un apprendistato che solo tramite la passione esibita potrà convogliare a una conversione laica e virtuosa degli individui. E la conversione del giansenista per mano dell'Ingenuo sembra avvenire proprio sotto il segno di questa nuova morale filosofica 'amorosa'.

D'altronde, come si ricorderà, era esattamente questo il programma teorico elaborato da Denis Diderot nel celebre *Éloge de Richardson* quando parlava di quella 'comunità empatica' che, proprio grazie alla lettura dei romanzi sentimentali, avrebbe potuto formulare una nuova concezione dell'esistente conforme alla natura e non più al dogma sociale. Nel rivendicare la superiorità del genere romanzesco sul dispositivo della massima classicista, Diderot scriveva nel suo manifesto poetico-morale del 1761:

*Une maxime est une règle abstraite et générale de conduite dont on nous laisse l'application à faire. Elle n'imprime par elle-même aucune image sensible dans notre esprit: mais celui qui agit, on le voit, on se met à sa place et à ses côtés, on se passionne pour lui ou contre lui; on s'unit à son rôle, s'il est vertueux; on s'en écarte avec indignation, s'il est injuste ou vicieux*<sup>29</sup>.

Il passaggio dal discorso moralistico tipico della stagione classicista precedente al discorso narrativo rappresentato dal nuovo romanzo sentimentale inglese tracciato da Diderot mirava così non solo a valorizzare le esistenze individuali in contrapposizione alle assolutizzazioni deduttive proprie all'*esprit d'analyse* della letteratura precedente, ma soprattutto all'individuare nella condivisione dell'universo emotivo e irrazionale dei personaggi romanzeschi con i propri lettori tipica del nuovo genere un elemento imprescindibile per quel progresso della conoscenza umana che la letteratura moderna si prefissava come scopo precipuo. Se, infatti, le passioni dei classici riconducevano a un repertorio tendenzialmente chiuso di paradigmi, la loro rappresentazione romanzesca doveva consistere adesso in una fenomenologia caratterizzata da un'infinita varietà di sfumature, prova tangibile di quella nuova idea di umanità relativizzata in funzione delle varianti geografiche, storiche,

<sup>25</sup> Iotti, *Le ragioni della finzione*, cit., p. 59.

<sup>26</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, cit., p. 275.

<sup>27</sup> Sull'importanza rivestita dalla categoria di 'lacrimevole' in epoca settecentesca, cfr. M. Menin, *La filosofia delle lacrime. Il pianto nella cultura francese da Cartesio a Sade*, Il Mulino, Bologna 2019.

<sup>28</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, cit., p. 285.

<sup>29</sup> D. Diderot, *Éloge de Richardson*, in *Œuvres esthétiques*, éd. par P. Verrière, Classiques Garnier, Paris 1968, pp. 29-30.

personali che si stava imponendo nell'orizzonte culturale della seconda metà del secolo.

Analizzando l'impianto narrativo dell'*Ingénu* alla luce del modello sentimentale diderotiano, sembra in effetti che Voltaire abbia voluto dar voce poetica al capitale passaggio culturale messo in risalto dall'autore del *Neveu de Rameau* esattamente nella descrizione delle sofferenze amorose dell'Urone e di Saint-Yves. Abitanti di un mondo sociale ingombro di istituzioni che ostacolano la loro libertà di azione e di pensiero, Voltaire si serve dei loro tragici destini per suscitare nel suo pubblico quell'*intèret* che nella logica settecentesca, si ricorderà, era visto come un particolare sentimento di partecipazione emotiva atto a *toucher*, ad agire sulla sensibilità dell'osservatore. Le infinite variazioni che l'emozione amorosa gioca nei destini umani sono così mostrate, quando non addirittura ostentate, dall'autore proprio al fine di mettere in moto quel processo di identificazione necessario ad avviare una spietata critica contro un discorso, quello gnomico tradizionale, che prevedeva la *reductio ad unum* della pluralità delle vite particolari.

Il legame empatico tra spettatore/lettore e l'oggetto della rappresentazione costituisce così il nucleo cognitivo della retorica della *sensibility*, la cui poetica prevede che «si rappresenti l'agire dei personaggi in modo da evidenziare le profondità della psiche; un risultato che si ottiene grazie a una sequenza narrativa che istituisce un rapporto di causalità tra la motivazione psicologica e la conformità alle norme sociali»<sup>30</sup>. Oltre a cogliere il senso profondo dei sentimenti dei protagonisti davanti ai drammi della loro vita privata, la pietà e la compassione suscitata dalla sofferenza amorosa esibita devono dunque servire anche a cogliere la posta in gioco dell'analisi storico-sociale su cui il romanzo è chiamato a puntare. È tramite l'osservazione della virtù morale sopraffatta, della profondità psicologica evocata dall'irrisolvibile conflitto etico imposto da quel tragico *double bind* culturale che Margaret Cohen, in un celebre saggio, ha individuato essere il nerbo tematico della poetica della sensibilità, infatti, che il romanzo acquisisce così tutta la sua portata morale:

*The paradigmatic sentimental plot is a plot of double bind. Collective welfare, which constitutes one term of the double bind, is aligned with an unstable cluster of Enlightenment abstractions including the public good, manners, society, reason, and other people's wellbeing. Against this imperative, the sentimental novel asserts the imperative to indi-*

*vidual freedom, which it associates with happiness, choice, nature, the private, sentiment, and erotic love*<sup>31</sup>.

E non è un caso se Sade, quasi due secoli prima, scriverà nella celebre *Idée sur les romans*:

*Ce n'est pas toujours en faisant triompher la vertu qu'on intéresse. [...] il faut y tendre bien certainement autant qu'on le peut, mais [...] cette règle, ni dans la nature ni dans Aristote, mais seulement celle à laquelle nous voudrions que tous les hommes s'assujettissent pour notre bonheur, n'est nullement essentielle dans le roman, n'est pas même celle qui doit conduire à l'intèret; car lorsque la vertu triomphe, les choses étant celles qu'elles doivent être, nos larmes sont tarées avant de couler; mais si, après les plus rudes épreuves, nous voyons enfin la vertu terrassée par le vice, indispensablement nos âmes se déchirent, et l'ouvrage nous ayant excessivement émus, ayant, comme disait Diderot, ensanglanté nos cœurs au revers, doit indubitablement produire l'intèret, qui seul assure des lauriers*<sup>32</sup>.

Nell'ottica dell'analisi 'sentimentale' dell'*Ingénu*, quanto affermato dal Marchese acquisisce grande valore. Se, certo, per l'autore dell'*Idée*, il passaggio citato serve a una sorta di giustificativo per le numerose scene erotiche e delittuose che costellano le sue opere, la particolare accezione di *intèret* che emerge dalla sua teoresi sembra in effetti combaciare perfettamente con la rappresentazione che Voltaire ci fornisce della vicenda di Mademoiselle de Saint-Yves, unico e autentico personaggio sentimentale del racconto. Di fatto, l'intreccio che caratterizza l'impianto diegetico dell'intera narrazione, più che nell'avventura dell'Urone, sembra ruotare piuttosto proprio intorno alla sventura di questa «âme désespérée»<sup>33</sup> che, per salvare e liberare dalla prigione l'amato, cede alle *propositions délicates* di Monsieur de Saint-Pouange, viceministro «qui fait le bien et le mal»<sup>34</sup>. La tonalità grave che domina la descrizione della sofferenza della giovane eroina di fronte alla vergogna per aver offerto la sua sacra verginità in cambio della liberazione del suo amante, oltre che servire a una violenta critica contro gli abusi della corte e del clero, permette così a Voltaire di indagare l'interiorità di un personaggio sovrastato da un fatale senso di colpa. Disperata, Saint-Yves si abbandona allora in *sanglots* e *évanouissements* che, stilisticamente, obbediscono ai codici del patetico amoroso. Così, ad esempio, di fronte all'insistenza 'galante' di Saint-Pouange, l'eroina dà prova di tutta la sua *sensibility*:

<sup>30</sup> Alliston e Cohen, *Empatia e sensibility*, cit., p. 233. Su un piano di filosofia politica, Alliston e Cohen riconducono simili affermazioni alla teoria sociale avanzata da Adam Smith nella fondamentale *Theory of Moral Sentiments* del 1759, teoria che prevede, in estrema sintesi, un modello di coesione sociale fondato sulle passioni della simpatia e della benevolenza.

<sup>31</sup> M. Cohen, *The Sentimental Education of the Novel* (1999), Princeton University Press, Princeton 2002<sup>2</sup>, p. 34.

<sup>32</sup> D.A.F. de Sade, *Les Crimes de l'amour*, texte établi et présenté par M. Delon, Gallimard, Paris 1987, p. 39.

<sup>33</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, cit., p. 291.

<sup>34</sup> Ivi, p. 284.

«Quoi! il y a de pareils monstres sur la terre! et on veut me forcer ainsi à épouser le fils ridicule d'un homme ridicule et méchant! et c'est sur de pareils avis qu'on décide ici de la destinée des citoyens!». Elle se jeta à genoux, elle demanda avec des sanglots la liberté du brave homme qui l'adorait. Ses charmes dans cet état parurent dans leur plus grand avantage. [...] La Saint-Yves pleurait, elle était suffoquée, à demi renversée sur un sofa, croyant à peine ce qu'elle voyait, ce qu'elle entendait. Le Saint-Pouange, à son tour, se jeta à ses genoux. Il n'était pas sans agréments, et aurait pu ne pas effaroucher un cœur moins prévenu; mais Saint-Yves adorait son amant, et croyait que c'était un "crime horrible" de le trahir pour le servir<sup>35</sup>.

O, ancora, sfruttando il diffuso *topos* dell'anima perduta e del sacrificio 'virtuoso' tutto sentimentale, Voltaire ha la possibilità di delineare maggiormente lo scontro morale che si svolge nell'anima della sua eroina:

– ... je suis perdue, quoi que je fasse je n'ai que le choix du malheur et de la honte: il faut que mon amant reste enseveli tout vivant, ou que je me rende indigne de vivre. Je ne puis le laisser périr, et je ne puis le sauver.  
... Elle était tentée de se délivrer, par la mort, de l'horreur de laisser dans une captivité affreuse l'amant qu'elle adorait, et de la honte de le délivrer au prix de ce qu'elle avait de plus cher, et qui ne devait appartenir qu'à cet amant infortuné<sup>36</sup>.

Le numerose frasi esclamative, la paratassi, lo stile asindetico che caratterizza il turbamento della giovane *bretonette* serve così all'autore per consolidare quel legame empatico tra vicenda narrata e lettore che, se già nella linea narrativa dell'Urone era garantito da una lucidità di giudizio, pur lacrimevole, nei confronti delle assurdità delle convenzioni sociali, è con Saint-Yves maggiormente rinforzato dal richiamo a stilemi sentimentali tutti tardo settecenteschi che sono anzitutto mimici e gestuali. Se, infatti, la forma del discorso diretto dell'*Ingénu* combacia in maniera quasi pedissequa, al limite del parodico, con il *malheur* di amare delle coppie sentimentali che dominavano la letteratura dell'epoca, ciò che costituisce un elemento di innovazione stilistica all'interno dell'opera voltairiana è la rappresentazione organica del corpo della sofferente, rappresentazione che, si vedrà fra poco nelle conclusioni, obbedisce a una più complessa critica filosofica, per così dire, trasversale.

A partire dal capitolo XVIII, infatti, Voltaire indugia frequentemente sulla messa in scena degli effetti, diremmo oggi, psicosomatici del dolore morale di Saint-Yves, immettendosi a pieno titolo in quella battaglia anti-cartesiana che, già a partire da inizio Settecento, aveva

trovato nella reciproca permeabilità tra corpo e pensiero il proprio nucleo concettuale. In effetti, la patetizzazione della situazione amorosa che, nel capitolo finale, trova il suo punto culminante nella descrizione della mortale malattia dell'eroina sembra seguire uno schema 'fisiologico' che stava segnando un vero e proprio punto di svolta nella *science de l'homme* e nella pratica medica dell'epoca<sup>37</sup>. Da Locke al gruppo degli *Idéologues*, si trattava infatti di riportare sempre di più le idee ai sensi, attraversando un percorso per cui, come ha notato Iotti, «la sorgente del pensiero, individuata per millenni nell'anima imperitura sottratta al destino delle cose corrutibili, si radica sempre più profondamente negli organi del corpo», tanto che «quest'ultimo è sempre più visto in stretto rapporto col modo di essere e di pensare dell'individuo, che assume coscienza di sé differenziando la propria entità fisica da quella degli altri individui»<sup>38</sup>. Non è un caso, dunque, se questa crisi del paradigma meccanicistico e finalistico del corpo di matrice cartesiana si riverbera in maniera sempre più diffusa nella pratica letteraria, proponendo, ci suggerisce Michel Delon, «la réhabilitation du corps contre les anathèmes conjugués de la religion et de la philosophie»<sup>39</sup>. È proprio attorno alla grande fortuna acquisita dalla nozione di 'sensibilità' in ambito letterario che inizia allora a crescere una sempre maggior disposizione a conferire piena credibilità alle espressioni esteriori del corpo e, di conseguenza, a mettere in rilievo la questione della interdipendenza del morale e del fisico, dando la possibilità agli autori di declinare, secondo la propria sensibilità letteraria, precise idee sul mondo e la società attraverso nuovi mezzi espressivi. L'interesse che la 'retorica del sentimento' mostrava già nella traduzione narrativa dell'universo interiore ed emotivo dei protagonisti si arricchisce insomma di un'indagine approfondita dei segni fisici, puramente corporali, atti a comunicare queste emozioni. Di fatto, come ha giustamente scritto Cohen nella sua analisi del romanzo sentimentale francese di fine Settecento, è nel momento in cui il conflitto interiore del personaggio romanzesco è sul punto di esplodere che la narrazione va a produrre una immagine del protagonista

<sup>37</sup> Su un bilancio critico dell'impatto culturale della *science de l'homme* nell'Europa dei Lumi, cfr. V. Ferrone, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 2019, pp. 29-41 e *passim*. Riguardo la pratica medica dell'epoca e i rapporti fisico-morale, cfr. J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle* (1963), Colin, Paris 1971<sup>2</sup>; R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle à la fin du Premier Empire*, Voltaire Foundation, Oxford 2000.

<sup>38</sup> Iotti, *Le ragioni della finzione*, cit., p. 125.

<sup>39</sup> M. Delon, *Notices, notes et variantes*, in D. Diderot, *Contes et romans*, édition publiée sous la direction de M. Delon, avec la collaboration de J.-Ch. Abramovici, H. Lafon et S. Pujol, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 2004, p. 919.

<sup>35</sup> Ivi, p. 287.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 288 e 289-290.

«staging the crisis with her or his body»<sup>40</sup>. Si tratta di un effetto che, nella poetica sentimentale di fine secolo, la critica statunitense indica nel termine di *tableau*:

*When the tableau exhibits the heroine wracked in interior torment, it uses her body to call attention to the suffering that is its cause. Displaying the material to point to the moral, the tableau treats materiality in a fashion similar to the sentimental blazon and the image of the heart*<sup>41</sup>.

L'osservazione empirica del rapporto tra pensiero e sensazione, e la rappresentazione materiale del sentimento morale che ne consegue è dunque condotta nell'*Ingénu* per mezzo della descrizione della malattia che porterà Saint-Yves alla morte. Gli effetti fisici del senso di colpa si mostrano sin dall'incontro tra la giovane e l'Urone nei momenti immediatamente successivi la liberazione di quest'ultimo:

*La belle Saint-Yves resta longtemps sans mouvement et sans vie: l'autre rappela bientôt son courage. «[...] – Ah! je ne suis pas digne d'être sa femme», dit la belle Saint-Yves d'une voix tremblante; et elle retomba encore en faiblesse*<sup>42</sup>.

Consumata dal senso di colpa per aver tradito l'amante in cambio della sua liberazione, Saint-Yves mostra presto gli effetti fisici della sua sofferenza. Ecco allora che, nel sospetto che l'Urone abbia intuito il suo tradimento, durante il pasto finale che vede ricongiunti tutti i personaggi del racconto, la giovane donna è colta da un malore improvviso:

*Le jeune homme, qui s'était formé par un an de réflexions, en fit malgré lui, et parut troublé un moment. Son amante s'en aperçut; une pâleur mortelle se répandit sur son beau visage, un frisson la saisit, elle se soutenait à peine. [...] La belle Saint-Yves, oppressée, éprouvant dans son corps une révolution qui la suffoquait, fut obligée de se mettre au lit*<sup>43</sup>.

È a partire da questo snodo narrativo che Voltaire acuisce ancora più la sua penna sensibile, tracciando con dovizia di particolari 'medici' lo sviluppo fatale della patologia: «Mais pendant qu'on était à table, la *maladie* de cette fille malheureuse prenait un caractère funeste; son sang s'était allumé, une fièvre dévorante s'était déclarée, elle souffrait»<sup>44</sup>, fino a tracciare, in apertura al capitolo conclusivo, un quadro clinico-psicologico che, non casualmente, ricorda da molto vicino gli

spunti sollevati da Diderot nel suo articolo «Affection» dell'*Encyclopédie* nel parlare della diretta relazione tra passioni del cuore e pensiero della mente<sup>45</sup>:

*La maladie devint mortelle en deux jours. Le cerveau, qu'on croit le siège de l'entendement, fut attaqué aussi violemment que le cœur, qui est, dit-on, le siège des passions. Quelle mécanique incompréhensible a soumis les organes au sentiment et à la pensée? Comment une seule idée douloureuse dérange-t-elle le cours du sang? Et comment le sang à son tour porte-t-il ses irrégularités dans l'entendement humain? Quel est ce fluide inconnu et dont l'existence est certaine, qui, plus prompt, plus actif que la lumière, vole, en moins d'un clin d'œil, dans tous les canaux de la vie, produit les sensations, la mémoire, la tristesse ou la joie, la raison ou le vertige, rappelle avec horreur ce qu'on voudrait oublier, et fait d'un animal pensant ou un objet d'admiration, ou un sujet de pitié et de larmes*<sup>46</sup>.

Il dispiegamento di una soggettività, quella di Saint-Yves, che, attraverso la sofferenza fisico-morale, è prima di tutto esperienza sensoriale, diventa marcatore del tema dell'irriducibile diversità naturale degli individui che resiste di fronte all'omologante norma sociale, tema, come si è visto, principe del *conte* voltairiano. Altrimenti detto, nell'*Ingénu* il 'corpo sofferente d'amore' diventa esso stesso *mise en abîme* della sofferenza del singolo sopraffatto da una macchina sociale che tende ad annientarlo attraverso il regime dogmatico. Se in *Candide*, il corpo straziato serviva a Voltaire per rinviare alla violenza della Storia, nel racconto di dieci anni dopo esso si fa dispositivo di una simpatia emoti-

<sup>45</sup> «Telle est notre construction qu'à l'occasion de cet état de l'âme dans lequel elle ressent de l'amour ou de la haine, ou du goût ou de l'aversion, il se fait dans le corps des mouvements musculaires d'où, selon toute apparence, dépend l'intensité ou la rémission de ces sentiments. La joie n'est jamais sans une grande dilatation du cœur, le pouls s'élève, le cœur palpite, jusqu'à se faire sentir; la transpiration est si forte qu'elle peut être suivie de la défaillance et même de la mort. La colère suspend ou augmente tous les mouvements, surtout la circulation du sang; ce qui rend le corps chaud, rouge, tremblant [...]. Le mécanisme est rarement tel que la liberté de l'âme en soit suspendue à l'occasion des impressions. Mais on ne peut douter que cela n'arrive quelquefois: c'est dans le mécanisme du corps qu'il faut chercher la cause de la différence de sensibilité dans différents hommes, à l'occasion du même objet. Nous ressemblons en cela à des instruments de musique dont les cordes sont diversement tendues; les objets extérieurs font la fonction d'archets sur ces cordes, et nous rendons tous des sons plus ou moins aigus. [...] Notre constitution, notre éducation, nos principes, nos systèmes, nos préjugés, tout modifie nos *affections*, et les mouvements du corps qui en sont les suites», D. Diderot, *Choix d'articles de l'Encyclopédie*, texte établi et présenté par M. Leca-Tsiomis, Éditions du C.T.H.S., Paris 2001, pp. 73-74. Sul pensiero scientifico di Diderot, cfr. P. Quintili, *La Pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie (1742-1782)*, Honoré Champion, Paris 2001. Su Diderot medico e naturalista, cfr. in particolare D. Diderot, *Éléments de physiologie*, texte établi, présenté et commenté par P. Quintili, Honoré Champion, Paris 2004.

<sup>46</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, cit., p. 299.

<sup>40</sup> Cohen, *The Sentimental Education*, cit., p. 65.

<sup>41</sup> Ivi, p. 67.

<sup>42</sup> Voltaire, *L'Ingénu*, cit., p. 292.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 295-296.

<sup>44</sup> Ivi, p. 298.

va che, in conformità con il romanzesco ‘diderotiano’, rinvia a un’altrettanto complessa verità filosofica. Contrariamente alla tradizione sentimentale inglese, che vedeva nella sollecitazione empatica del lettore per mezzo della sofferenza e del *combat vertueux* il viatico per un affrancamento del *moral sense* dalle cieche leggi della passione amorosa, infatti, lo strazio dell’eroina è esibito da Voltaire per mettere in luce non tanto la, diremmo, ‘formazione di compromesso’ tra l’imperativo etico del bene comune e quello della felicità privata e individuale su cui si fondava questa visione ‘liberale’ del *sentimental novel* – compromesso comunque messo in atto con la morte della giovane donna – bensì l’irrisolvibile antinomia tra l’imperativo etico del dogma cristiano e la naturale predisposizione dell’uomo alla felicità e all’autonomia nel suo senso kantiano. Saint-Yves deve essere così colta come l’emanazione letteraria di un preciso scontro culturale. Educata alla vita attraverso il sentimento amoroso e il *Trieb* erotico-sessuale nei confronti del giovane canadese, Saint-Yves non arriva tuttavia a mettere da parte l’educazione religiosa impartitale nell’ambiente bigotto della provincia francese di Antico Regime. La sofferenza che Voltaire rappresenta non vuole perciò costituire l’acme di un gesto sacrificale ‘virtuoso’ che mira a quella ricostituzione della dimensione collettivo-normativa degli astanti che era tipica del romanzo sentimentale inglese<sup>47</sup>, bensì il nefasto scioglimento, la catastrofe, di una obbedienza passiva al dovere morale, frutto di un *préjugé* che coinvolgeva anzitutto lo statuto del sesso femminile nella sua rappresentazione sociale. Abusata da valori ancestrali che le sono stati imposti dalla sua educazione religiosa, vinta dell’esigenza d’assoluto della passione amorosa che tuttavia non può espletare a pieno, Saint-Yves sacralizza, suo malgrado, la propria verginità, e fa di un’infedeltà quasi obbligata, quasi eroica, un tradimento imperdonabile, un crimine inespugnabile, un peccato irremissibile contro l’amore e soprattutto contro la morale cristiana. La sua idea di ‘virtù’, ci suggerisce l’autore tra le righe, è un’idea di virtù corrotta alla radice, e la patetizzazione della sofferenza che ne deriva non può più servire da giustificazione filosofica, bensì deve invitare a una presa di distanza critica.

L’immedesimazione del lettore con la sofferenza rappresentata che fonda lo schema narrativo del romanzo sentimentale è allora stravolta da Voltaire per mezzo di quel dispositivo della ‘distanza’ che regola tutto l’*Ingénu*. Osservare il corpo sofferente di Saint-Yves serve, di fatto, a mettere in una prospettiva squisitamente illuministica e relativistica il senso di colpa cristiano e la virtù

sentimentale. I valori della sensibilità e dell’amore sono infatti qui commisurati unicamente alla natura mortale dell’uomo, e non più a una precisa osservanza di ordine sociale. Il dramma psicofisico di Saint-Yves invita a meditare sulla complessità del conflitto tra emozioni e norma sociale, tra l’espressione dell’amore e obbligo morale. Il particolare legame empatico di Voltaire non prevede perciò una partecipazione passiva all’argomento patetico, ma una cooperazione, come direbbe Eco, ‘ermeneutica’ che, per mezzo di una nuova valutazione dell’amore, possa servire da fondamento assiologico per la ricerca della possibilità di praticare la virtù privata in armonia con quella civile su cui la missione illuministica si fondava. L’amore, lungi dall’essere l’abbaglio romantico di un’espressione di una libertà incondizionata, diventa nell’*Ingénu* un credo filosofico su cui istituire una nuova sensibilità sociale e terrena, per tentare di ricostituire finalmente quel nesso tra anima e mondo che la teologia aveva spezzato, ma di cui l’esigenza di realtà demandata alla nuova letteratura si stava finalmente riappropriando.

<sup>47</sup> Sul *moral sense* che fa capo alla retorica sentimentale, cfr. il fondamentale G. Mazzacurati, *Il fantasma di Yorick. Laurence Sterne e il romanzo sentimentale*, Liguori, Napoli 2006.





**Citation:** Muceni, E. (2024). «Le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet point de violence réelle»<sup>1</sup>: consentement et viol dans *Émile, ou De L'Éducation*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 39-50. doi: 10.36253/ds-15045

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Debora Sicco.

Dossier: L'amore al tempo dei lumi

## «Le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet point de violence réelle»<sup>1</sup>: consentement et viol dans *Émile, ou De L'Éducation*

ELENA MUCENI

*Università degli Studi di Milano Statale*

**Abstract.** This article addresses Rousseau's views on rape and sexual consent in *Émile*. The analysis is focused on a section of the book that underwent several changes before publication, as shown by comparing different drafts of *Émile*. By discussing anthropological and legal notions together, Rousseau seems to overlap different meanings of rape (*rapt*) in contemporary law, ultimately denying its actual possibility. The article points out the problems of the interpretation offered by Rousseau, in light of some contemporary responses, and with regard to its presumable principal source, Mme Dupin's *Des Femmes*.

**Keywords:** Rousseau, Rape, Sexual consent, Bible, Louise Dupin.

Tout ouvrage philosophique recèle des considérations plus téméraires que d'autres par rapport aux croyances des lecteurs, aussi bien que par rapport à la sensibilité de l'auteur. Dans plusieurs textes de l'époque moderne, la nature problématique de certains passages est implicitement signalée par les changements, que l'on peut relever entre les éditions, imposés à la narration par l'auteur, de gré ou de force, souvent dans le but de parer ou de rejeter des objections. Or, des altérations significatives de la pensée peuvent intervenir déjà au cours du procès de création d'un écrit: les symptômes de ce genre d'évolution sont parfois détectables dans la préhistoire éditoriale, pour ainsi dire, d'un texte, à travers la comparaison des formes provisoires qui précèdent la version que l'impression figera à jamais et livrera au public. Certains *folia* manuscrits exhibent d'ailleurs les stigmates d'une espèce d'hésitation au cours de la rédaction et racontent, à travers les ratures, les corrections et les variantes, d'abord un recul, puis un retour sur le choix des mots et des formules, qui trahissent un désarroi transitoire de l'auteur dans l'épanchement de ses pensées.

C'est précisément une de ces pages torturées d'encre et qui a subi, au fil du temps, plusieurs métamorphoses, aussi bien formelles que substantielles,

---

<sup>1</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, éd. Par R. Trousson et S. Eigeldinger, *Œuvres Complètes*, Slatkine-Champion, Genève-Paris 2012 (dorénavant OC), VIII, 2, pp. 827-828.

que nous nous proposons d'examiner ici. Il s'agit d'une page sortie de la plume de Rousseau, placée dans le livre V d'*Émile*, qui contient une digression sur l'amour physique, touchant notamment aux modalités d'interaction entre désir masculin et désir féminin<sup>2</sup>, et qui finit par impliquer les questions controversées du consentement et du viol<sup>3</sup>. À partir de la reconstruction des étapes génétiques de cette page – dont l'évolution va à l'encontre de la tendance à l'autocensure qui préside normalement au processus de préparation d'un écrit pour la publication – nous allons essayer d'explicitier les notions et les références qu'elle mobilise. En évoquant des éléments qui permettent une contextualisation historique et culturelle, nous allons montrer la criticité des réflexions qu'elle véhicule, susceptibles, aujourd'hui encore, d'interpeller le chercheur et le lecteur, en raison de l'actualité de leur objet<sup>4</sup>.

#### UNE ADDITION AU LIVRE V D'ÉMILE

Fruit de «vingt ans de méditation et trois ans de travail»<sup>5</sup>, *Émile* a été publié à la fin mai 1762. Entre

<sup>2</sup> Comme on le sait, la question de l'interprétation des rapports physiques et moraux entre «les sexes» (et de la pédagogie basée sur cette interprétation) chez Rousseau a fait couler beaucoup d'encre, à partir des réactions manifestées par ses premiers lecteurs et lectrices, dont plus d'une ont publié des objections contre l'auteur (Mme d'Épinay, Mme de Genlis, Catharine Macaulay, Mary Wollstonecraft, Hedvig Charlotta Nordenflycht, Amalia Horst). Ne pouvant pas proposer ici une revue complète de la bibliographie (très riche) dans laquelle ces thèmes ont été abordés et analysés, nous nous limitons à signaler que le dernier numéro paru des *Annales Jean-Jacques Rousseau*, «Rousseau et la différence sexuelle», réunit plusieurs contributions autour de ces questions (différence, dépendance, rapports et séparation des sexes), lues à travers différents prismes («AJJR», 55, 2022). Comme c'est connu, les diverses lectures de la manière dont Rousseau traite ces questions ont porté, historiquement, à la formation de deux camps historiographiques opposés. Nous avons argumenté notre choix de camp dans l'étude *Et Rousseau... créa la femme: il "femminismo" rousseauiano alla prova delle Osservazioni di Mme Dupin*, «Montesquieu.it», octobre 2023, en ligne: [http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Muceni\\_rousseau.pdf](http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/Muceni_rousseau.pdf).

<sup>3</sup> Le sujet a été abordé très récemment aussi par Frédéric Marty dans son article *Du rapport de force entre les sexes*, «Rousseau Studies», 8, 2023, pp. 111-123, où est mis en avant, comme dans la dernière partie de la présente étude, le rapport d'*Émile* avec *Des Femmes* de Mme Dupin. Nous tenons à signaler que nous n'avons pris connaissance de l'article de F. Marty (paru à Genève le 8 décembre 2023) qu'après l'envoi du nôtre. Nous croyons que les deux études ne se superposent pas, puisqu'elles creusent des questions diverses et adoptent des approches et des démarches différentes, comme on pourra le constater.

<sup>4</sup> À l'histoire et aux représentations des questions impliquées par ces réflexions ont été consacrées récemment plusieurs journées d'études; rappelons, en particulier, les colloques: «Le harcèlement sexuel dans l'Antiquité et sa réception contemporaine», Université de Versailles Saint-Quentin, 7-8 juin 2022; «Violence de genre et pratique du *care* au Moyen Âge», Université de Genève, 24-25 avril 2023; «Scènes de viol dans les littératures européennes, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles», Mulhouse (Institut Ille, Université de Haute-Alsace), 4-6 octobre 2023.

<sup>5</sup> J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, OC, I, p. 520.

l'automne 1758 et le moment de l'impression, Rousseau a rédigé plusieurs brouillons de ce texte<sup>6</sup>. Les analyses les plus récentes<sup>7</sup> ont permis d'établir que l'histoire rédactionnelle du traité pédagogique est scandée non pas par trois, mais par quatre étapes préparatoires, figées dans autant de copies manuscrites: une version A et une version B (plus récente) du manuscrit Favre<sup>8</sup>, le manuscrit Hérault de Séchelles (HS) et le manuscrit Coindet, brouillon mis au net, dont Duchesne s'est servi pour préparer l'impression d'*Émile*. Rousseau aurait encore remanié quelque peu la dernière version du texte en corrigeant les épreuves, de sorte que certains passages s'avèrent légèrement modifiés, dans la version publiée, par rapport au manuscrit Coindet. C'est le cas, entre autres, de la page que nous allons examiner, qui a fait l'objet d'un changement tout autre négligeable au moment de cette dernière phase préparatoire, que l'on peut situer entre l'automne 1761<sup>9</sup> et le printemps 1762. Cette page ne figure pas dans le manuscrit Favre B, première version connue de l'ouvrage comportant le livre V, et se trouve sur le *verso* (III, f° 5v) d'un feuillet du manuscrit HS<sup>10</sup>, insérée au même endroit qu'elle occupe dans le corps du texte imprimé.

Considérons d'abord le cadre qui va accueillir cette digression: nous sommes au début du livre que Rousseau consacre à la femme, et où il introduit, au profit de la fiction romanesque, le personnage de Sophie; c'est le lieu où l'auteur articule et argumente sa célèbre théorie concernant la différence et la complémentarité des sexes, qui s'appuie sur des considérations de nature physique pour parvenir à des conclusions de nature morale et «politique» relativement à cette forme originelle de société qu'est la famille. En examinant les modalités et le «devoir être» de l'union des deux sexes en vue de la procréation, le Genevois observe:

*Dans l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même manière. De cette diversité naît la première différence assignable entre les rapports moraux de l'un et de l'autre. L'un doit être actif et*

<sup>6</sup> Tandis qu'il travaillait, en parallèle, à peaufiner *Julie*, à rédiger *Du Contrat Social* et développer l'*Essai sur l'origine des langues*.

<sup>7</sup> Rousseau, *Œuvres complètes*, Garnier, Paris, 2021, t. XI A 1758-1759, *Émile, premières versions* (manuscrits Favre), éd. par B. Bernardi, B. Gittler, J. Swenson.

<sup>8</sup> Tandis que la critique plus ancienne considérait les dix cahiers assemblés dans le «manuscrit Favre» comme un seul et même brouillon. Bernardi, Gitter et Swenson les regroupent en deux rédactions successives: les cahiers de 1 à 4 appartiendraient à la première version (baptisée version A), tandis que les cahiers de 5 à 10 appartiendraient à une deuxième version (version B).

<sup>9</sup> L'accord avec Duchesne est signé le 29 août 1761.

<sup>10</sup> Rousseau écrivait au *recto*, destinant le *verso* aux corrections ou aux ajouts destinés à être intégrés dans le corps du texte rédigé sur le *recto* de la page suivante.

*fort, l'autre passif et faible: il faut nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu. Ce principe établi, il s'ensuit que la femme est faite spécialement pour plaire à l'homme. Si l'homme doit lui plaire à son tour, c'est d'une nécessité moins directe: son mérite est dans sa puissance; il plaît par cela seul qu'il est fort. Ce n'est pas ici la loi de l'amour, j'en conviens; mais c'est celle de la nature, antérieure à l'amour même. Si la femme est faite pour plaire et pour être subjuguée, elle doit se rendre agréable à l'homme au lieu de le provoquer; sa violence à elle est dans ses charmes; c'est par eux qu'elle doit le contraindre à trouver sa force et à en user<sup>11</sup>.*

Il s'ensuit que les rapports entre les sexes se déploient à travers des mécanismes d'attaque et de résistance; l'attitude de défense permanente adoptée par la femme serait produite notamment par une espèce d'instinct, la pudeur dite «naturelle»<sup>12</sup>, qui la pousse à freiner des désirs, par ailleurs intarissables. C'est précisément en vertu de la pudeur que:

*Soit [...] que la femelle de l'homme partage ou non ses désirs et veuille ou non les satisfaire, elle le repousse et se défend toujours, mais non pas toujours avec la même force, ni par conséquent avec le même succès. Pour que l'attaquant soit victorieux, il faut que l'attaqué le permette ou l'ordonne; car que de moyens adroits n'a-t-il pas pour forcer l'agresseur d'user de force! Le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet point de violence réelle, la nature et la raison s'y opposent: la nature, en ce qu'elle a pourvu le plus faible d'autant de force qu'il en faut pour résister quand il lui plaît; la raison, en ce qu'une violence réelle est non seulement le plus brutal de tous les actes, mais le plus contraire à sa fin, soit parce que l'homme déclare ainsi la guerre à sa compagne, et l'autorise à défendre sa personne et sa liberté aux dépens même de la vie de l'agresseur, soit parce que la femme seule est juge de l'état où elle se trouve, et qu'un enfant n'aurait point de père si tout homme en pouvait usurper les droits<sup>13</sup>.*

Cette réflexion mérite que l'on s'y arrête, car, présentée de manière très rapide, elle voile des difficultés tan-

gibles. La première considération exposée dans ce paragraphe concerne le comportement sexuel «naturel» de la femme, décrit, avec une terminologie de guerre (attaquant, attaqué, agresseur, victoire), comme toujours, formellement, défensif. C'est pourtant la femme – explique Rousseau – qui mène le jeu de sa propre défaite, car par ses charmes – c'est-à-dire ses grâces physiques, définies comme «sa violence à elle» – et par son pouvoir d'exciter les désirs de l'homme, elle «force l'agresseur d'user de force»; ainsi, ce n'est qu'en fonction du degré de résistance qu'elle oppose à ces «attaques» que l'on peut mesurer son intention effective de vouloir ou non «satisfaire» le désir qu'un homme lui manifeste.

La violence, du moins formelle, apparaît donc comme un ingrédient essentiel, inéliminable et naturel, dans l'union physique des sexes. Cette violence, signale Rousseau, ne se configure pas comme une «violence réelle», et ne peut pas être considérée comme telle, pour une raison physique, d'une part, et rationnelle – une rationalité «politique» – de l'autre. Pour ce qui concerne, d'abord, l'impossibilité physique, en dépit du fait que la faiblesse apparaît dans le livre V d'*Émile* comme la caractéristique essentielle du beau sexe, l'auteur établit que la femme a toujours suffisamment de force pour réussir à se soustraire à un acte de violence sexuelle imposé. Capable de repousser efficacement toute tentative d'agression, elle serait même en droit, précise Rousseau, de tuer son agresseur (inconnu) ou son compagnon, puisque, voulant abuser d'elle, l'homme lui déclare implicitement la guerre. La figure du compagnon, père des enfants, est encore sous-entendue dans les dernières lignes, où nous lisons un appel indirect à l'interdiction rationnelle de s'unir charnellement à la femme d'un autre. D'où la référence à l'état de la femme: elle seule sait si elle est enceinte et, par conséquent, dans la nécessité d'éviter tout commerce avec un autre homme, puisque cela pourrait susciter des doutes sur la paternité de la progéniture. La dernière considération de l'auteur va dans le même sens: que peut vouloir dire, en effet, la phrase «un enfant n'aurait pas de père si tout homme en pouvait usurper les droits» sinon qu'un seul homme, le compagnon de la «mère» de l'enfant, dispose de certains «droits» sexuels sur elle, notamment l'accès exclusif à son corps? Cette condition est, en effet, la seule garantie de sauvegarde de son autre droit de père, celui de ne pas se charger d'élever les enfants d'un autre<sup>14</sup>. On connaît bien le souci politique, voire l'inquiétude, de

<sup>11</sup> Rousseau, *Émile*, OC, VIII, 2, pp. 827.

<sup>12</sup> Rousseau prend position ici dans le cadre de la querelle sur l'origine, naturelle ou culturelle, de la pudeur féminine (pour une contextualisation générale du débat: C. Habib (éd.), *La Pudeur. La réserve et le trouble*, Autrement, Paris 1992; J.-C. Bologne, *Histoire de la pudeur*, Orban, Paris 1986; J. Rossard, *Une clef du romantisme: la pudeur [...]*, Paris, Nizet 1974). La réflexion de Rousseau sur le sujet, qui s'avère central dans tous les ouvrages où l'auteur met en scène la femme et les rapports entre les sexes (notamment la *Lettre à D'Alembert et Julie*), a été largement étudiée. Signalons, à titre d'exemple, les analyses de C. Habib, *La pudeur et la grâce*, in *La Question sexuelle. Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*, éd. par J. Guichet, Paris, Garnier 2012, pp. 39-51; M. Menin, *La force du sexe faible. Pudeur et morale féminine selon Rousseau*, «Rousseau Studies», 5, 2017, pp. 327-344.

<sup>13</sup> Rousseau, *Émile*, OC, VIII, 2, pp. 827-828.

<sup>14</sup> Cette considération vient renforcer, il nous semble, l'interprétation bien connue à propos des théories modernes du contrat proposée par Carole Pateman, qui s'appuie, entre autres, sur l'analyse de l'œuvre de Rousseau (voir *Le Contrat sexuel*, éd. par G. Fraisse et É. Fassin, La Découverte, Paris 2010; première édition originale 1988).

Rousseau vis-à-vis du problème d'établir la paternité des enfants, impératif naturel auquel les mœurs et les lois se conforment en condamnant l'infidélité de la femme bien plus durement que celle du mari<sup>15</sup>. Les formulations antérieures de cette affirmation (supprimées et remplacées dans le manuscrit Favre B), moins sibyllines, sont susceptibles d'appuyer cette interprétation<sup>16</sup>; on peut y constater que, dans la première pensée de Rousseau, la rationalité de l'interdiction de la violence sexuelle – ici comprise comme libre accès de tout homme au corps de toute femme – ne repose pas sur l'opposition qui subsiste entre sa brutalité et «la fin» du «plus doux de tous les actes», mais sur le fait que cela représente une menace pour l'«ordre social»<sup>17</sup>.

DE L'HÉSITATION À L'ASSERTION:  
APPARITION ET ÉVOLUTION DE LA  
DIGRESSION SUR LE VIOL DANS ÉMILE

Au lieu de se dissiper, l'ambiguïté ne cesse d'être renouvelée dans ce discours sur la violence dans l'amour entre l'homme et «sa femelle», où la figure de l'agresseur change continuellement de camp, et où sont alléguées des distinctions peu cartésiennes entre violences «réelles» – non admises par la physique – et apparentes, et un certain exercice de violence «apparente», qui revient de droit au futur père des enfants, donc dans la cadre d'une union qui s'apparente à l'union conjugale. C'est à la fin de ce passage que Rousseau a inséré la digression qui nous intéresse particulièrement. Composés, comme nous l'avons dit, à un moment ultérieur par rapport à la rédaction du manuscrit HS<sup>18</sup>, ces deux paragraphes, assortis d'une note de bas de page, contiennent une réflexion touchant respectivement à ce que nous appelons aujourd'hui «consentement» et au viol, qui, dans sa première version, se présente ainsi:

*Le progrès des lumières \ accuises [sic] par nos vices / \ sur cette matière / \ dans la société/ a acquises par beaucoup changé ces opinions; et l'on les filles l'on ne [illisible]*

<sup>15</sup> Voir la réflexion dans *Émile*, OC, VIII, 2, pp. 830-831 ainsi que l'explication du *Discours sur l'économie politique*, OC, V, 2, p. 299.

<sup>16</sup> Voici le texte du manuscrit Favre: «soit parce que la femme seule est juge de l'état où elle se trouve, et que la certitude pour assurer un père à l'enfant il faut que la mère soit maîtresse d'elle-même qu'un enfant n'aurait point de père si tout homme en en pouvoit usurper les droits» (Rousseau, *Œuvres complètes*, Garnier, Paris 2021, t. XI A 1758-1759, cit., p. 467).

<sup>17</sup> Comme on lit aussi dans HS, III, f° 6r, où l'expression est corrigée et remplacée.

<sup>18</sup> Manuscrits de la Bibliothèque et Archives de l'Assemblée nationale: *L'Émile, ou l'éducation*, par Jean-Jacques Rousseau, volume 3, f° 5v, consultable en ligne: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84471562/>.

*plus depuis que les hommes ont acquis et l'on ne parle de guère de violences depuis qu'elles sont si peu nécessaires et que les hommes n'y croient plus\**

[+] au lieu qu'elles sont très communes dans les hautes antiquités grecques et juives parce que

*[illisible] ces mêmes opinions \ sont dans / \ [illisible] [illisible] la simplicité de la nature \ si l'on / \ [illisible] / \ cite/ \ moins d'actes de/ \ [illisible] tant d'actes de/ et c'est pour cela et non violence que dans de nos jours que \ dans/ l'ancien temps ce n'est pas qu'alors les \ hommes fussent plus feroce/ les mœurs fussent plus mauvaises mais c'est qu'ils avaient plus de crédulité. L'on trouve une loi dans le Deutéronome par laquelle une \ [illisible] homme/ \ fille/ \ [illisible] / fille [illisible] / \ accusant un homme de lui avoir fait violence/ [illisible] de [illisible] à accusés dans une ville n'étoit point écoutée parce qu'elle avoit pu crier; mais si c'étoit à la campagne et dans un lieu écarté l'accusation de la fille étoit \ admise/ reçue car ajoute la loi elle a crié et n'a point été entendue. Mais \ quoique/ cette loi [illisible] étoit fut \ alors / très humaine et très sage \ l'abus en \ encourra // il [illisible] / \ [illisible] / qu'on \ et / on s'en moquerait aujourd'hui.*

[++] Ce qu'il y a peut être de plus doux pour l'h [omme]: dans sa victoire est de douter si c'est la foiblesse qui cède à la force, ou si c'est la volonté qui se rend; et la plus grande adresse \ ruse ordinaire / de la femme est aussi de laisser toujours ce doute entre elle et lui. L'esprit des femmes répond en ceci parfaitement à leur constitution: loin de rougir de la foiblesse de leur corps elles en font gloire leur[s] tendre[s] muscles sont sans résistance elles affectent de ne pouvoir soulever les plus légers fardeaux; elles auraient honte d'être fortes pourquoi cela [?] Ce n'est pas seulement pour montrer leur délicatesse, c'est par une précaution plus adroite encore, elles se ménagent de loin des excuses et le droit d'être foibles au besoin.

*\*il peut y avoir une telle disproportion d'âge et de force qu'une violence réelle ait lieu \ [illisible] accidentel et rare / mais traitant ici de l'état relatif des sexes je selon l'ordre \ le [illisible] / de la nature, je les prends tous deux dans le rapport \ commun/ qui constitue cet état.*

Avant de considérer en détail le contenu de cette page, dont plusieurs affirmations s'avèrent d'emblée problématiques, il faut suivre jusqu'au bout son parcours évolutif, car, insérée dans le troisième brouillon connu du texte, elle a été remaniée à plusieurs reprises. Les éditeurs des manuscrits Favre proposent d'interpréter les *addenda* inscrits au verso des feuillets du manuscrit HS – qu'ils considèrent comme une copie mise au net plutôt que comme un brouillon – comme les transcriptions des modifications apportées sur les premières épreuves d'*Émile* (le manuscrit Coindet étant alors entre les mains de l'imprimeur). Pourtant, dans le texte publié, la page

que nous venons de transcrire ne se retrouve pas en l'état; au contraire, comme nous allons le voir, la version imprimée de l'addition exhibe des différences significatives par rapport à sa forme dans le manuscrit HS; cette version «ancienne» se présente d'ailleurs partiellement reformulée aussi dans le manuscrit Coindet, ayant servi à l'impression: il faut en conclure que les corrections apportées sur les épreuves (ou au moins une partie de ces ajouts) ont été notées ailleurs qu'au verso des feuillets du manuscrit HS.

Considérons d'abord, en procédant en ordre générique, le manuscrit Coindet (réalisé entre le printemps et l'été 1760), où l'on relève des changements, aussi bien dans l'agencement des paragraphes qui composent la digression – la partie sur le «consentement» précédant ici la réflexion sur le viol –, que dans les jugements formulés par l'auteur sur l'attitude respective des anciens et des modernes à l'égard des accusations de viol. Reprenons le texte à partir de cette comparaison:

*[...] elles [les violences] sont très communes dans les hautes antiquités Grecques et Juives, parce que ces mêmes opinions sont dans la simplicité de la nature et que la seule habitude expérience du libertinage a pu les deraciner. Si l'on cite \ de nos jours / moins d'actes de violence, ce n'est pas-surement pas que les hommes soient plus tempérans, mais c'est qu'ils ont moins de crédulité, et que telle plainte qui jadis eut été-persuadé des hom peuples simples ne feroit de nos jours qu'attirer les ris des moqueurs; on trouve-~~illisible~~ gagne davantage / à se taire. Il y a dans l'exode- le Deuteronomie une loi par laquelle une fille accusant un homme de lui avoir fait violence dans une ville n'étoit point écoutée, parce qu'elle avoit pu crier; mais si c'étoit à la campagne et dans un lieu écarté l'accusation \ la plainte/ de la fille étoit admise; car ajoute la loi, elle et n'a point été entendue. On aura beau dire que cette loi si bénigne [10] et si sage- fait honte au peuple pour lequel elle a été portée, illisible-je trouve qu'elle lui fait honneur<sup>19</sup>.*

Attirons l'attention notamment sur la parution, ici, de la référence au libertinage, source de lumière pour la compréhension du phénomène du viol, et l'appréciation de la loi «bénigne» du *Deutéronome*, qualifiée dans HS de «très humaine et sage». Or, la teneur de cette considération change radicalement dans la version imprimée de l'ouvrage (finalisée entre septembre 1761 et mai 1762), qui précise aussi certains détails de la loi juive et confère à l'observation l'aspect d'un commentaire de nature juridique:

*Il y a dans le Deutéronome une loi par laquelle une fille abusée étoit punie avec le séducteur, si le délit avoit été*

*commis dans la ville; mais s'il avoit été commis à la campagne ou dans des lieux écartés, l'homme seul étoit puni; car, dit la loi, la fille a crié et n'a point été entendue. Cette bénigne interprétation apprenait aux filles à ne pas se laisser surprendre en des lieux fréquentés<sup>20</sup>.*

Examinons d'abord, dans ces trois formulations, les permanences, dont on peut supposer qu'elles correspondent à des idées et des principes arrêtés dans l'esprit de l'auteur. La section reportée à l'identique est celle concernant le «consentement» ou, plutôt, le doute sur le «consentement» de la femme – le lexique employé ne permet pas d'établir si la référence est ici à la compagne exclusive d'un homme ou à la femme en général. Ce qui titille l'esprit de l'homme ayant assouvi son désir est une opacité relativement à la modalité de sa «victoire»: est-elle l'issue d'une domination triomphante sur le corps ou d'un siège efficace de la volonté de l'autre? Aucun de ces deux scénarios ne décrit une convergence mutuelle et libre des volontés, mais plutôt une soumission: soit la faiblesse physique de la femme a cédé, soit sa volonté s'est rendue. Mais, en poursuivant la lecture, on a l'impression que l'équilibre de ce dilemme, que la femme participe à préserver, penche en réalité vers la seconde option, ce qui serait confirmé par le principe, déjà énoncé, qu'elle n'est pas aussi faible qu'elle en a l'air. Les femmes feindraient, d'ailleurs, cette absence de force, en l'exagérant, pour «se ménager de loin des excuses et le droit d'être faibles au besoin», c'est-à-dire pour pouvoir prétexter, à l'occasion, d'avoir été victimes d'une violence «apparente», qu'elles auraient en réalité voulu – puisque l'inefficacité de leur opposition physique suppose la capitulation de leur volonté.

Ces observations apportent de nouveaux arguments, empruntés prétendument au point de vue de la femme, à l'appui de l'idée de l'impossibilité de la «violence réelle» dans l'acte sexuel: la femme sait que la violence réelle est impossible et, pour cela, elle met en œuvre des stratégies – en construisant le mythe de sa propre faiblesse – afin de pouvoir rendre crédible la narration qui la présente comme victime «réelle» d'une violence qui n'est, en vérité, qu'illusoire.

#### DES LOIS DU DEUTÉRONOME À CELLES DE LA NATURE, EN PASSANT PAR LES ÉDITS ET LES ORDONNANCES ROYALES

On peut remarquer que les réflexions de Rousseau sur le viol ne sont pas exactement d'ordre général, puisque, quoiqu'elles se rapportent au comportement

<sup>19</sup> Rousseau, *Émile, ou de l'Éducation*, Bibliothèque de Genève, Ms. fr. 205, p. 9; le manuscrit est consultable en ligne sur le site <https://archives.bge-geneve.ch>

<sup>20</sup> Rousseau, *Émile*, OC, VIII, 2, pp. 829.

«relatif» des hommes et des femmes, elles attirent l'attention sur un aspect du droit contemporain, sur ses applications et sur la manière dont il est perçu. Elles proposent, en outre, une comparaison avec la jurisprudence ancienne sur la même matière, convoquant des lois en vigueur chez les Juifs, peuple *législateur* par excellence<sup>21</sup>. L'expérience moderne des vices, dit Rousseau dans le manuscrit HS, a supprimé la présomption de la possibilité que les femmes peuvent être possédées contre leur volonté; la perception de ces faits de «violence apparente» a donc changé par rapport à l'interprétation qui se dégage des chroniques des peuples anciens, qui rapportent de nombreux épisodes de viols criminels (considérés comme réels). Dans la Bible, par exemple, c'est le cas de Dinah (Gn 34,2) et de Tamar (2 Sm 13,7-14), dont les viols – auxquels elles survivent<sup>22</sup> – suscitent des vengeances féroces contre les agresseurs, et qui se situent respectivement, sur le plan chronologique, avant et après les lois du *Deutéronome* évoquées par Rousseau.

Ces lois, détaillées en Dt 22,22-29, règlent l'infidélité conjugale et tout acte sexuel commis par un homme avec une jeune fille non mariée (vierge). Elles prévoient notamment la peine de mort en cas d'adultère, tant pour la femme que pour l'homme s'étant rendus responsables de cette faute envers le mari de la femme<sup>23</sup>, tandis qu'elles prononcent une sentence différente selon les circonstances dans lesquelles s'est déroulé l'acte sexuel entre un homme et une fille non mariée. Si celle-ci n'est pas encore fiancée, la «violation» de son corps est perçue comme une offense envers son père: le coupable doit dédommager financièrement ce dernier et, en même temps, épouser la fille, en étant aussi privé du droit de la répudier ultérieurement<sup>24</sup>. S'il s'agit, en revanche, d'une

jeune femme promise en mariage, le crime porte préjudice au futur mari, et c'est dans ce cas de figure que la loi distingue entre un acte accepté, ou, au contraire, subi par la femme, et prend en compte la «preuve du cri» (avéré ou potentiel) comme manifestation du non-consentement. Si les faits se sont déroulés dans un environnement urbain et personne n'a entendu de cris, il s'agit de nouveau, pour la loi, d'un adultère (même si le mariage légitime n'a pas encore été consommé), et comportent la même expiation<sup>25</sup>; si les faits se sont déroulés dans un lieu isolé, la loi présume, en revanche, l'innocence de la fille, dont on suppose qu'elle a appelé à l'aide, mais qu'elle n'a pas été secourue, et condamne à mort l'agresseur, établissant ainsi que la fille a été réellement victime d'une violence dont elle n'est pas plus responsable qu'un homme attaqué et tué par un autre homme ne le serait de sa propre mort<sup>26</sup>. L'édition de la Bible de Genève de 1669 donne une explication de ces versets dans les commentaires en marge: la fille ne doit pas être punie, puisque «elle a souffert involontairement cette injure, & n'y a point du tout consenti»<sup>27</sup>.

Le jugement de Rousseau sur les lois relatives dans le *Deutéronome* concernant la punition du «viol» des jeunes filles non mariées est l'élément qui change de la façon la plus sensible entre la première version de la digression et sa forme définitive, lue par le public. Cette loi, qui se rapporte aux «hautes antiquités juives» et est issue d'opinions enracinées dans la «simplicité de la nature», est qualifiée de «très humaine et très sage» dans le manuscrit HS, puis d'interprétation «bénigne» qui «fait honneur au peuple pour lequel elle a été portée». Cette appréciation disparaît, en revanche, dans les pages imprimées: les auteurs de ces lois, ainsi que les écrivains qui relatent des histoires de viols dans les chroniques anciennes seraient des personnes crédules, naïves, qui se laissent duper par les mensonges des femmes. Transitivement, celles-ci apparaissent comme responsables de la perte des hommes (qu'elles accusent), auxquels elles se sont unies charnellement de leur

<sup>21</sup> Rappelons que Rousseau se réfère de manière élogieuse à la loi hébraïque aussi dans *Du Contrat Social* (II, 7). Sur la conception du peuple juif comme parangon politique et de Moïse comme législateur archétypal chez Rousseau voir B. Bachofen, *Aux limites de l'étatique. La condition politique du peuple juif selon Rousseau*, «Pardès», 40-41, 2006, pp. 171-180; B. Baczkó, «Moïse législateur...», in *Jean-Jacques Rousseau, Political Principles and Institutions III*, éd. par J.T. Scott, Routledge, London - New York 2006, pp. 163-180.

<sup>22</sup> Ce détail est crucial, car dans la vision de Rousseau le viol «réel» paraît engager la notion de survie de l'homme ou de la femme (voir note 52).

<sup>23</sup> «Si l'on prend sur le fait un homme couchant avec une femme mariée, ils mourront tous les deux, l'homme qui a couché avec la femme, et la femme elle-même». Si une jeune fille vierge est fiancée à un homme, et qu'un autre homme la rencontre dans la ville et couche avec elle, vous les amènerez tous les deux à la porte de cette ville, vous les lapiderez et ils mourront: la jeune fille, du fait qu'étant dans la ville, elle n'a pas crié au secours; et l'homme, du fait qu'il a possédé la femme de son prochain. Tu ôteras le mal du milieu de toi» (Dt 22,22-24, *TOB*).

<sup>24</sup> «Si un homme rencontre une jeune fille vierge qui n'est pas fiancée, s'en empare et couche avec elle, et qu'on les prend sur le fait, alors l'homme qui a couché avec la jeune fille donnera au père de celle-ci cinquante sicles d'argent; elle sera sa femme, sinon cela équivaudrait à

l'avoir humiliée; il ne pourra pas la renvoyer tant qu'il sera en vie» (Dt 22,28-29, *TOB*).

<sup>25</sup> «Si une jeune fille vierge est fiancée à un homme, et qu'un autre homme la rencontre dans la ville et couche avec elle, vous les amènerez tous les deux à la porte de cette ville, vous les lapiderez et ils mourront: la jeune fille, du fait qu'étant dans la ville, elle n'a pas crié au secours; et l'homme, du fait qu'il a possédé la femme de son prochain. Tu ôteras le mal du milieu de toi» (Dt 22,23-24 *TOB*).

<sup>26</sup> «Si c'est dans les champs que l'homme rencontre la jeune fiancée, la saisit et couche avec elle, l'homme qui a couché avec elle sera le seul à mourir; la jeune fille, tu ne lui feras rien, elle n'a pas commis de péché qui mérite la mort. Le cas est le même que si un homme se jette sur son prochain et l'assassine: c'est dans les champs qu'il l'a rencontrée; la jeune fiancée a crié, et personne n'est venu à son secours» (Dt 22,25-27 *TOB*).

<sup>27</sup> *La Sainte Bible...*, Elsevier, Amsterdam 1669, p. 100, note 48.

propre gré, car «cette bénigne interprétation [des faits par la loi] *apprenait*<sup>28</sup> aux filles à ne pas se laisser surprendre en des lieux fréquentés». On doit donc supposer que la femme était rusée et malhonnête bien avant que le progrès «des sciences et des arts», de la littérature et du théâtre, ne corrompe les mœurs jusqu'au point de rupture dénoncé incessamment par Rousseau. Avec l'introduction de cette correction, qui expose aussi la présomption d'innocence de la fille établie par la loi juive au ridicule du regard que porte sur ce principe l'esprit désabusé par «les lumières acquises par nos vices», le viol disparaît de l'histoire. Son impossibilité réelle est de tous temps; et de tous temps est la malignité des femmes qui prétendent avoir subi réellement une violence sexuelle.

Derrière cet effacement «complet» du viol, il y a, il nous semble, une confusion et une superposition entre l'imposition d'un acte sexuel par la violence et la violation – qui peut être sans violence et avec consentement – du corps d'une femme promise à un autre homme. L'ambiguïté est, en réalité, déjà dans le mot. L'opacité du *viol*, que la jurisprudence du XVIII<sup>e</sup> siècle désigne par le mot de *rapt*, est issue du fait que ce crime ne se définit pas comme tel par rapport à la femme qui en est «victime», puisqu'elle n'est pas (et ne sera pas pour longtemps) une personne juridique, mais par rapport aux personnes juridiques qui subissent le préjudice. Cela explique aussi le fonctionnement des lois juives mentionnées et la logique des normes qui règlent les «mariages réparateurs» (Dt 22,29), admises dans le droit moderne – en vigueur en Italie, par exemple, jusqu'en 1981<sup>29</sup> – et encore en vigueur dans plusieurs pays. Puisque la loi attribuée à la femme un statut comparable à celui d'un bien possédé, d'abord par le père, ensuite par le mari, le viol est assimilé à un vol, qui lèse les «propriétaires légitimes» de ce bien. Mais, si tout viol se configure comme un vol, la jurisprudence française de l'époque moderne distingue néanmoins, comme le *Deutéronome*, entre un acte perpétré avec violence physique, et sans participation de la femme ou de la fille, et un acte, toujours criminel à l'égard de ceux qui détiennent les droits sur celle-ci, qu'elle a néanmoins «accepté» à la suite d'une manipulation de nature «psychologique»: on parle, dans le premier cas, de *rapt de violence*<sup>30</sup> et, dans le second, de *rapt*

*de séduction*<sup>31</sup>. Il est indispensable d'examiner les analogies et les différences entre ces deux typologies de crime pour comprendre le sens et les implications des observations de Rousseau sur le consentement et sur le viol, puisque ce sont justement des notions de droits, comme cela devait apparaître clair pour le lecteur contemporain, que l'auteur mobilise dans cette page en les mettant à l'épreuve de son anthropologie.

Ces deux crimes de *rapt*, objets de plusieurs ordonnances entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup>, tous les deux passibles de la peine de mort (même si elle était rarement prononcée), sont théoriquement similaires quant à leurs effets par rapport aux «maîtres» de la femme/fille, mais sont très différents dans leur nature. Si le rapt de violence consiste à «enlever» une fille ou une femme contre son gré pour en abuser, dans le rapt de séduction, la jeune fille<sup>33</sup> est induite par la persuasion à quitter la maison de son père<sup>34</sup>: elle se soustrait ainsi à l'autorité de celui-ci, qui se retrouve souvent dans la «contrainte» de marier la fille déshonorée à son amant. Cela s'apparente à ce que l'on appellerait aujourd'hui un détournement de mineur<sup>35</sup> avec atteinte sexuelle: le «suborneur» met en œuvre «une tromperie artificieuse [...] pour abuser quelqu'un, et le faire consentir à quelque acte ou démarche contraire à son honneur ou à ses intérêts»<sup>36</sup>. Au-delà des définitions théoriques, la réalité est assez sombre; les filles contractant le mariage généralement entre 14 et 18 ans<sup>37</sup>, il faut imaginer que cette «séduc-

---

réemment: E. Peronneau Saint-Jalmes, *Crimes sexuels et société à la fin de l'Ancien Régime*, Perrin, Paris 2021.

<sup>28</sup> Sur cette notion et son application pénale voir F. Hoarau, *Le rapt de séduction dans la doctrine pénale des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, in *Séduire du Moyen Âge à nos jours*, éd. par C. Borello, C. Regina et G. Vickermann-Ribémont, Garnier, Paris 2021, pp. 49-66; M. Porret, *Sur la scène du crime*, ch. 4: *Rapt de séduction: la jeune fille mal gardée*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 2008; J. Slaughter, *Resisting Seduction & Seductive Resistance: Courtroom Conflicts Over Consent in the Late Eighteenth Century*, «Journal of the Western Society for French History», 42, 2014, pp. 54-64.

<sup>29</sup> D'abord l'ordonnance de 1579, où la notion de *rapt de séduction* apparaît pour la première fois; ensuite, la déclaration royale de Louis XIII de 1639, l'Édit de Louis XIV en 1697 et l'Ordonnance de Louis XV en 1730.

<sup>30</sup> Nous prenons le cas le plus fréquent, mais le *rapt de séduction* peut aussi concerner une femme mariée.

<sup>31</sup> Elle serait donc consentante, selon notre jurisprudence, mais non dans la perspective adoptée à l'époque, qui considère qu'elle n'est pas «libre de sa volonté, et ne peut disposer de sa personne pour s'abandonner à un autre» (D. Jousse, *Traité de la justice criminelle de France*, Debure, Paris 1771, t. 3, p. 728).

<sup>32</sup> La majorité pour contracter le mariage étant fixée à 25 ans pour les filles et à 30 ans pour les hommes par l'ordonnance de Blois d'Henri III (1579), ratifiée par l'Édit de Louis XIV de 1697.

<sup>33</sup> Boucher d'Argis, *Séduction*, in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, éd. par Diderot et D'Alembert, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, t. 14, p. 887.

<sup>34</sup> Mais parfois plus tôt, comme ce fut le cas de Mme de Forcalquier, mariée à douze ans tout juste révolus.

<sup>28</sup> Nous soulignons.

<sup>29</sup> C'est l'article 544 du Code pénal de 1930: «Pour les crimes prévus au chapitre premier et à l'article 530, le mariage que l'auteur du crime contracte avec la personne lésée éteint le crime, même à l'égard de ceux qui ont participé au crime lui-même; et, s'il y a eu condamnation, son exécution et ses effets pénaux cessent».

<sup>30</sup> Ouvrage historique de référence sur le crime de viol est encore l'étude de G. Vigarello, *Histoire du viol* Seuil, Paris 1998; une autre étude importante, qui exploite des documents d'archives de l'Yonne, a paru

tion» s'exerce essentiellement sur des adolescentes, dans l'espace de temps qui s'écoule entre leur sortie des couvents, où elles étaient éduquées<sup>38</sup> loin de la socialité mondaine, et le mariage, normalement déjà prévu au moment de leur retour à la maison paternelle: la littérature contemporaine offre des clichés emblématiques de ce phénomène<sup>39</sup>. Mais, dans un système comme celui de l'Ancien Régime, où ordinairement les mariages sont arrangés et le conjoint est choisi par les parents, le *rapt de séduction* est souvent exploité comme un escamotage pour pouvoir être uni à la personne de son choix: ce genre d'abus est relaté aussi par l'ordonnance de Louis XV de 1730<sup>40</sup>. Par conséquent, le *rapt de séduction* devient, dans certaines occurrences, synonyme d'union d'«amour» – pouvant entraîner, par loi, le mariage, souvent entre mineurs. Les ordonnances répétées évoquées précédemment témoignent du fait que les mariages «clandestins» incarnaient un problème majeur pour le droit de l'Ancien Régime: brouillant l'autorité paternelle, ils offensent les mœurs, ils mettent en danger les patrimoines<sup>41</sup>, ils bafouent le critère de l'égalité de condition entre les mariés<sup>42</sup>, ils troublent l'ordre public et social<sup>43</sup>.

Dès lors, les raisons du scepticisme à l'égard de la réalité de la violence impliquée par le *rapt de séduction* sont claires: au vu des pratiques auxquelles il est associé, la contestation de son caractère criminel prend indirectement les contours d'une revendication de la liberté individuelle des fils contre l'autorité des pères, et son abolition peut être saluée, comme le fait l'abbé Galiani, comme une victoire du progrès de la civilisation contre la barbarie<sup>44</sup>. Ce point de vue ignore cepen-

dant, ou simplifie, une réalité bien plus complexe: dans son *Traité de la séduction* (1781), le juriste Jean-François Fournel signale d'ailleurs la confusion, qu'il relève même dans les textes juridiques, entre le rapt de séduction et la séduction simple, à savoir le commerce illicite. Or, ce qui arrive dans la page d'*Émile* que nous avons lu, c'est que la critique du *rapt de séduction* – clairement reconnaissable dans le choix des mots employés pour évoquer les lois du *Deutéronome* (fille abusée/séducteur) –, relu comme une «séduction simple», s'abat transitivement sur le *rapt de violence*, à savoir, dans le langage actuel, le viol proprement dit. Si toute femme peut physiquement s'opposer à un *rapt de violence*, tout commerce clandestin (d'un point de vue légal) d'un homme avec une femme ou une fille n'est au fond qu'une espèce de *rapt de séduction* – puisque si ni la femme ni l'agresseur ne perdent leur vie dans l'acte avéré l'on doit supposer que la volonté de la femme a cédé; or, du moment que le *rapt de séduction* n'en est pas «réellement» un – seulement des personnes naïves pourraient le croire – le viol devient dans ces lignes une impossibilité logique.

Qu'un tel aboutissement découle d'une confusion et d'une assimilation de deux, sinon de trois, différentes notions de droit (*séduction simple*, *rapt de séduction* et *rapt de violence*), paraît confirmé par une inadvertance rédactionnelle, lisible sur le feuillet du manuscrit Coindet: Rousseau se méprend au sujet de la source où sont décrites les lois juives sur l'adultère et le viol, et écrit «Exode», avant de corriger et de réécrire, comme dans le manuscrit HS, «Deutéronome». Nous interprétons cette erreur comme un *lapsus*, car il y a, en effet, en Ex 22,15-16 la référence à une loi qui touche à la matière en question, et qui parle d'une jeune «séduite»: «Et quand un homme séduira une vierge non fiancée et couchera avec elle, il devra verser la dot pour en faire sa femme. Si le père refuse de la lui donner, l'homme payera en argent comme pour la dot des vierges»<sup>45</sup>. Cette loi concerne précisément, comme le langage le suggère, les cas de «séduction simple», qui diffèrent, par leur nature, de ceux mentionnés dans le *Deutéronome*, où la violence est impliquée. Cela n'échappe pas à un commentateur contemporain de la Bible comme Calmet, qui précise: «Là Moïse parle d'une fille qui auroit été violée; &

<sup>38</sup> Nous parlons bien entendu des filles issues des milieux bourgeois et aristocratiques.

<sup>39</sup> Mis en scène, par exemple, par Mme Riccoboni dans *l'Histoire du marquis de Cressy* (1758) et dans les *Lettres de Milady Juliette Catesby* (1759) (voir sur cela M. McAlpin, *The New Logic of Sexual Violence in Enlightenment France*, Routledge, London 2023), avant que par Laclos dans *Les Liaisons dangereuses* (dont une nouvelle lecture a été récemment offerte par J. Tamas, *Au non des femmes*, Seuil, Paris 2022, pp. 203-219).

<sup>40</sup> Jacques-Antoine Sallé, *L'Esprit des ordonnances de Louis XV*, Knapen, Paris 1759, p. 584-85. Il est question de cet abus aussi dans *De l'Esprit des Lois*, XXIII, 8.

<sup>41</sup> Étant souvent désavantageux pour les pères.

<sup>42</sup> Critère que Rousseau rappelle et ne remet pas ouvertement en cause dans *Émile*, lorsqu'il est question de trouver une femme pour le protagoniste.

<sup>43</sup> La déclaration concernant le rapt de séduction du 22 novembre 1730 affirme que les lois qui punissent ce genre de rapt se proposent «d'affermir l'autorité des pères sur leurs enfans, d'assurer l'honneur & la liberté des mariages, & d'empêcher que des alliances indignes par la corruption des mœurs, encore plus que par l'inégalité des conditions ne flétrissent l'honneur de plusieurs familles illustres et ne deviennent souvent la cause de leur ruine», Sallé, *L'Esprit des ordonnances de Louis XV*, cit. p. 583).

<sup>44</sup> Galiani suppose que cette pratique soit d'ailleurs exploitée par les pères des filles pour forcer au mariage les hommes qu'elles auraient

séduits. C'est ce qui transparait dans une lettre adressée à Mme d'Épinay depuis Naples le 27 février 1779: «Nous venons de promulguer une sage loi par laquelle le crime de viol, de séduction (*stuprum*), est aboli à jamais. Quatorze cents personnes dans le royaume de Naples sont sorties de prison par l'effet de cette loi salutaire. Voyez quelle rage de *stuprer* nous avions, ou, pour mieux dire, quelle rage de forcer les hommes au mariage en laissant prostituer les filles», *Lettres de l'abbé Galiani à Mme d'Épinay*, Charpentier, Paris 1882, p. 337.

<sup>45</sup> TOB.



ici [Éxode] d'une fille simplement séduite»<sup>46</sup>. De l'autre côté de la Manche, Patrick Simon remarque à son tour qu'en Ex 22 il est question d'une fille qui a été amenée à «consentir» à coucher avec un homme «by inciting words and fair Promises perhaps of Marriage» [par des paroles incitatives et de belles promesses peut-être de mariage]: l'enjeu est donc différent, il souligne, par rapport aux circonstances évoquées en Dt 22<sup>47</sup>.

On peut remarquer que ces précisions, bien nettes chez les commentateurs de la Bible, se perdent quelque peu chez un juriste tel Pufendorf, auprès duquel Rousseau s'instruit ordinairement sur les matières du droit ancien et moderne<sup>48</sup>; le jusnaturaliste simplifie, en citant la pratique d'obliger tout violeur (peu importe la modalité de l'acte) à épouser la fille qu'il a déflorée, et indique comme références, en les juxtaposant l'une à l'autre, sans établir clairement une distinction, Ex 22 et Dt 22<sup>49</sup>. Le *lapsus* de Rousseau viendrait-il de là? Or, l'exégèse possible de sa composition n'amoindrit pas la criticité de l'*addendum* sur le viol, tant par rapport à la réception que par rapport à ses autres sources, comme nous allons le voir.

#### UNE INTERPRÉTATION COMMUNE?

Dans cette page remaniée d'*Émile*, Rousseau finit par nier, même si la négation n'est pas formulée de manière ouverte, les fondements d'un crime pourtant reconnu par la loi et contemplé par le Code pénal, qu'un contemporain ayant fréquenté ses mêmes cercles dans les années 1740, tel Montesquieu – qu'il serait difficile d'étiqueter de «féministe»<sup>50</sup> – ne remet pas en question. Dans *De l'Esprit des lois* (1748), en effet, le viol et l'enlèvement sont classés comme des crimes qui «choquent la sûreté publique».

De la contestation de la nature criminelle de la *séduction* à la suppression de la possibilité du *viol* s'opère un glissement du plan juridique au plan anthropologique qui n'est pas anodin, car il neutralise la possibilité que

la femme ne soit pas consentante à s'unir charnellement à n'importe quel homme, de quelle manière que cela se produise, si cela se produit. Quoiqu'on puisse en cerner le mécanisme, cette superposition de séduction et de violence, en vertu de laquelle toute violation du corps féminin s'équivaut et n'est qu'«illusion», demeure problématique. C'est pour cette raison que Georges Vigarello considère la légitimation du viol chez Rousseau la plus «effrontée» sur la scène philosophique contemporaine: «Rousseau [...] fait du «faux abandon» de la femme un trait de nature [...] mais, en justifiant la brutalité, il élabore aussi une logique implacable, un raisonnement en abîme qui conduit à innocenter le viol: la violence serait d'abord nécessaire [...], elle est même «réclamée» par elle [la femme]; cette violence serait ensuite anodine [...] La conséquence est inflexible: [...] un viol excusé avant même d'être jugé»<sup>51</sup>.

Or, la lecture rousseauiste du consentement et du viol à laquelle ont eu accès les lecteurs d'*Émile* était susceptible de troubler aussi la sensibilité des contemporains, à en juger par un commentaire que Jean-Henri-Samuel Formey a inséré dans l'*Anti-Émile*: «Les plaisanteries de M. R. sur le viol sont indécentes & sa citation de la Loi du *Deutéronome* est suivie d'un commentaire profane». Critique pertinente, comme on l'a vu, qui saisit une difficulté authentique: en niant la réalité du viol de tous temps, le Genevois nie, ou réécrit, l'histoire de ces figures féminines dont la Bible affirme qu'elles ont été violées, et qui, de surcroît, ont été vengées<sup>52</sup>. On peut aussi juxtaposer à cette considération, qui cible notre *addendum* sur le viol, celle qui se rapporte aux affirmations de Rousseau concernant les devoirs «relatifs» des sexes, justifiant une répression plus sévère de l'adultère féminin que de l'infidélité masculine: «Cette morale

<sup>51</sup> G. Vigarello, cit., p. 56.

<sup>52</sup> On nous pourrait objecter ici qu'il y a certainement un viol biblique que Rousseau reconnaît, et explicitement, à savoir celui de la concubine du Lévitte (Jg 19,1-50), sublimé dans le poème en prose *Le Lévitte d'Éphraïm*, rédigé en 1762, mais livré posthume aux lecteurs des *Œuvres complètes* de l'auteur (1781). Ce cas se démarque cependant de manière évidente des viols dont il est question dans *Émile* pour différentes raisons: d'abord parce que la femme a été livrée délibérément, par son mari, à sa propre place, à ses bourreaux, qui avaient déclaré leurs intentions de vouloir abuser de lui. Deuxièmement, parce qu'il s'agit d'un «viol en réunion»: on peut donc le renvoyer au cas de figure décrit dans la note en bas de page de la digression d'*Émile*, en raison de l'évidente «disproportion de force». En troisième lieu, on peut signaler que la concubine du Lévitte meurt à la suite des sévices qu'on lui a infligés, seule issue admise dans les pages que nous avons analysées pour le viol «réel»: le passage fait allusion à la mort possible de l'agresseur, mais, *mutatis mutandis*, si l'agresseur ne meurt pas, la seule manière d'attester que, chez la femme, aussi forte que l'homme, la volonté n'a pas «cédé», est le constat de sa mort. Pour une analyse du sens possible de ce cryptique poème, chéri par Rousseau, voir M. Menin, *La fine dell'innocenza: una lettura del "Lévitte d'Éphraïm" di Jean-Jacques Rousseau*, «Studi Francesi», 163 (LV | I), 2011 (en ligne).

<sup>46</sup> A. Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament, L'Exode et le Lévitique*, Emery, Paris 1728 (première éd. 1708), p. 289.

<sup>47</sup> *A commentary upon the Fifth book of Moses, called Deuteronomy...*, Chismel, London 1700, pp. 382-383.

<sup>48</sup> Voir G. Silvestrini, *Rousseau, Pufendorf and the Eighteenth-Century Natural Law Tradition*, «History of European Ideas», 36, 2010, pp. 280-330.

<sup>49</sup> *De Jure Naturae et Gentium*, III, I, X.

<sup>50</sup> Comme le montre, sans équivoque, la critique de *l'Esprit des lois* de Mme Dupin (voir note 61) qui cible les passages dans lesquels l'auteur établit la différence «naturelle» entre les genres et les argumentations légitimant des lois qui pénalisent les femmes (dot, succession). Pour une évaluation critique de la position juridique de Montesquieu par rapport aux femmes voir G. Radica, *Le statut civil et politique des femmes chez Montesquieu*, «Dix-huitième siècle», 55, 2023, pp. 213-229.

relâchée ne peut que mener aux conséquences les plus pernicieuses. Quand même les motifs à la fidélité conjugale ne seroient pas les mêmes pour les deux sexes, le devoir n'en est pas moins étroit de part et d'autre [...] L'infidélité du Mari rompt ces doux liens tout comme celle de la femme»<sup>53</sup>.

L'observation attire l'attention sur un aspect de la question de la séduction et de l'adultère qui reste totalement implicite chez Rousseau, à savoir qu'une femme adultère ou une fille abusée suppose l'initiative d'un séducteur, sans qui le méfait n'aurait pas lieu<sup>54</sup>. C'est ce que soulignera aussi, non sans ironie, Madame Gacon-Dufour, l'une des auteures engagées dans la phase crépusculaire de la querelle des femmes, axée d'ailleurs autour des principales thèses rousseauistes sur la nature féminine<sup>55</sup>. En effet, dans son *Mémoire pour le sexe féminin* (1787)<sup>56</sup>, elle remarque, contre le principe qui désigne les femmes comme responsables de la déchéance des mœurs sexuelles, que les hommes y jouent une part tout autre que négligeable. Pour ce qui est notamment de l'adultère, l'auteure constate: «Si nous sommes séduites, c'est la faute de ces hommes qui nous attaquent; c'est la faute de nos maris, qui ne sont plus les mêmes à notre égard, qui nous abandonnent et nous laissent seules: la corruption de nos mœurs est donc la faute des hommes»; de même, les filles débauchées «ne le sont pourtant devenues que parce qu'elles ont été corrompues & rendues telles par les hommes»<sup>57</sup>.

Mais, plus encore que la réception, il nous paraît intéressant de creuser le rapport de cette page d'*Émile* sur le viol avec une source, que l'on peut déduire, il nous semble, à partir des suggestions présentes dans la section du texte sur laquelle nous ne nous sommes pas encore penchées, à savoir la note en bas de page. L'enjeu de cette note est de taille, car son contenu contredit le principe général établi par l'auteur à propos de l'impossibilité du viol. Rousseau note:

*il peut y avoir une telle disproportion d'âge & de force qu'une violence réelle ait lieu: mais traitant ici de l'état relatif des sexes selon l'ordre de la nature je les prends tous deux dans le rapport commun qui constitue cet état.*

Cette précision rappelle de près la teneur d'une observation contenue dans un ouvrage que Rousseau connaissait, sinon par cœur, du moins très bien, puisqu'il en avait été, matériellement, le rédacteur, *Des Femmes* de Mme Dupin<sup>58</sup>. Rappelons la genèse et les caractéristiques essentielles de ce texte, demeuré longtemps à l'état de manuscrit et dont une édition – pas tout à fait complète<sup>59</sup> – a été établie et publiée par Frédéric Marty en 2022<sup>60</sup>. La salonnière Louise Dupin, née De Fontaine, a été la première protectrice de Rousseau à Paris, qu'elle a engagé comme secrétaire, collaborateur et, occasionnellement, instituteur, d'abord, pour une courte période, en 1743, et ensuite, de 1745 jusqu'au début de 1751. C'est vraisemblablement autour de 1743 que Mme Dupin, également auteure d'une critique de *L'Esprit des Lois*<sup>61</sup>, a conçu le projet de cet

<sup>58</sup> F. Marty, éditeur de plusieurs manuscrits de Mme Dupin, a consacré plusieurs études aux rapports intellectuels et personnels entre Rousseau et les Dupin. Outre les travaux déjà cités, on peut signaler *Jean-Jacques Rousseau, Louise Dupin & les galeries des femmes fortes*, «Rousseau Studies», 7, 2019, pp. 197-221; *La «féministe» Louise Dupin face à Rousseau à l'époque du Discours sur l'inégalité, d'après un manuscrit retrouvé*, «Rousseau Studies», 4, 2016, pp. 301-319; *La correspondance de Rousseau avec la famille Dupin: Jean-Jacques était-il un parasite?*, in *Rousseau en toutes lettres*, éd. par E. Francalanza, PUR, Rennes 2014, pp. 57-69.

<sup>59</sup> Huit articles manquent encore à l'appel.

<sup>60</sup> Louise Dupin, *Des Femmes: Observations du préjugé commun sur la différence des sexes*, F. Marty (éd.), Garnier, Paris 2022. Comme l'explique l'éditeur, l'édition du manuscrit a exigé un important travail de repérage, du fait que ses parties sont dispersées dans plusieurs bibliothèques publiques et privées entre l'Europe et les États-Unis (quelques articles avaient été édités singulièrement dans des études ponctuelles). Huit articles manquent encore à l'appel. La structure de l'ouvrage et sa composition originelle est connue grâce à l'inventaire dressé avant la vente aux enchères des manuscrits par A. Sénéchal (*Jean-Jacques Rousseau, secrétaire de Madame Dupin...*, «ASJRR», 36, 1963-65, pp. 173-288).

<sup>61</sup> F. Marty (*Louise Dupin. Défendre l'égalité des sexes en 1750*, Garnier, Paris 2021) considère Mme Dupin comme coauteure de la réfutation rédigée par son mari Claude Dupin avec d'autres collaborateurs (Berthier et, vraisemblablement, le père Plesse) et imprimée en peu d'exemplaires à la fin de 1749 avec le titre *Réflexions sur quelques parties d'un livre intitulé De l'Esprit des Lois*, Paris, Serpentin [i. e. Guérin]. La comparaison de ce texte avec le manuscrit de Madame Dupin sur *De l'Esprit des lois*, qui montre que les correspondances sont moindres, nous porte plutôt à pencher pour l'interprétation de C. Volpilhac-Augier (*L'union sacrée? Rousseau, Dupin, Voltaire, et quelques autres contre L'Esprit des lois*, «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 54, 2021, pp. 125-158, p. 129) selon laquelle ce travail a été mené en parallèle et n'a pas conflué dans les *Réflexions*. Claude Dupin en a publié une version augmentée vers 1757/1758, sous le titre de *Observations sur un livre intitulé «De l'Esprit des lois»* (voir *id.*, «La critique idiote de M. Dupin»: *Réflexions et Observations sur L'Esprit des lois*, «Histoire et civilisation du livre», 16, 2020, pp. 351-368).

<sup>53</sup> J.-H.-S. Formey, *Anti-Émile*, Joachim Pauli, Berlin 1763, p. 189.

<sup>54</sup> Nous avons observé cette même posture d'effacement de la figure du séducteur dans les réflexions philosophiques sur l'infanticide. Voir E. Muceni, *Bourreaux ou victimes? La transformation de l'image philosophique de l'infanticide au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Rivista di storia della filosofia», 1, 2021, pp. 95-123.

<sup>55</sup> Voir H. Krief, *Lectrices de Rousseau dans la querelle des dames (1786-1801)*, in *Lectrices d'Ancien Régime*, éd. par I. Brouard-Arends, PUR, Rennes 2003, pp. 381-395. L'étude souligne que, de manière paradoxale, dans cette phase de la querelle les deux camps opposés renvoient à Rousseau chez qui ils puisent des arguments antithétiques; cela paraît annoncer le conflit, jamais résolu, dans la critique, entre les lectures qui interprètent Rousseau comme un proto-féministe et celles qui, au contraire, le considèrent comme un champion de l'antiféminisme.

<sup>56</sup> M.-A.-J. Gacon-Dufour, *Mémoire pour le sexe féminin contre le sexe masculin*, Royez, Londres - Paris [1787].

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 40 et 28.

ouvrage encyclopédique sur les femmes explorant les fondements des préjugés et des discriminations sociales et juridiques dont le sexe féminin était victime dans le monde contemporain. Au moment où il a été interrompu, l'ouvrage se composait de 47 articles, regroupés en 4 sections: une partie physique (1-5), une partie historique (6-23), une partie juridique (24-37) et une partie morale (38-47). Associant raisonnement et érudition, la rédaction de ce texte a exigé un énorme travail de documentation, dont témoignent 1200 feuillets d'extraits de lecture, dont la plupart de la main de Rousseau<sup>62</sup>. Celui-ci a donc collaboré à la composition de l'ouvrage en menant des recherches d'érudition et en rédigeant, sous la dictée de Mme Dupin, la majeure partie des brouillons des articles (environ trois mille *folia*). La section juridique de l'ouvrage se termine avec l'esquisse d'un article, le numéro 37, dont la forme n'était probablement pas définitive, et qui a pour titre «Du Viol»<sup>63</sup>. Un extrait de lecture peut être associé à ce texte: 12 feuillets de la main de Rousseau tirés du *Dictionnaire de jurisprudence et des arrêts* de Pierre-Jacques Brillon<sup>64</sup>. L'article de Mme Dupin est concis et, comme nous allons le voir, propose des conclusions très pondérées; il se termine par une considération sur le *rapt de séduction* et une référence à un fait divers que nous n'avons pas pu identifier dans les recueils des curiosités juridiques. Selon Mme Dupin cette espèce de rapt:

*Ne mérite pas moins de punition que l'autre, puisqu'entre des âges inégaux la séduction peut avoir autant de force que la force même. Il est arrivé de nos jours un cas pareil entre un homme qui avait plus de quarante ans et une fille qui en avait douze. J'ai eu le plaisir d'entendre justifier cet homme par un autre sur le consentement de la fille. À la vérité ce n'était pas un juge [...] Tous les lecteurs sont en état de juger de ce fait qui est assez connu, et par conséquent de ceux qui pourraient lui ressembler»<sup>65</sup>.*

Ce fait de chronique, «assez connu», est précisé-ment le cas de figure admis dans la note de bas de page de Rousseau, qu'il circonscrit pourtant comme une exception, qualifiée dans le manuscrit HS d'«accidentelle et rare», tandis que Mme Dupin le présente comme un fait paradigmatique, utile pour comprendre d'autres cas semblables. On perçoit dans la note de Rousseau –

comme dans beaucoup de réflexions du livre V d'*Émile* – un effet en même temps d'écho et de rejet par rapport à l'œuvre de son ancienne protectrice. Pourtant, le regard que porte *Des Femmes* sur le viol s'avère tout autre qu'«idéologisé» ou orienté par des *a priori* qui excluent la confrontation avec la perception commune, au contraire. Il suffit de considérer que l'auteure va jusqu'à signaler qu'un viol peut être aussi commis par une femme sur un homme, connaissance acquise grâce à la lecture du *Dictionnaire* de Brillon, et que Rousseau – que l'on sait avoir été initié à la sexualité par Mme de Warens, de 13 ans son aînée – ne reprend pas à son compte, peut-être parce que cela romprait l'harmonie de sa représentation des caractères «naturels» des sexes<sup>66</sup>. En l'état<sup>67</sup>, l'article ne cite pas les lois détaillées en *Deutéronome* 22; il y a néanmoins la référence à une autre loi hébraïque, exposée en *Deutéronome* 21<sup>68</sup>, obligeant les soldats «d'épouser une prisonnière à laquelle on aurait fait violence et ôta, en ce cas, la liberté de la revendre»<sup>69</sup>. Dupin utilise ici le dispositif logique qu'elle applique dans tout l'ouvrage, à savoir une comparaison entre le droit ancien sur les femmes, l'histoire ancienne des femmes, ou alors la condition des femmes chez les peuples sauvages, et la situation actuelle, pour établir, d'une part, que cette condition est artificielle, imposée conventionnellement et pas naturelle, et, de l'autre, qu'elle est «historique» et non pas éternelle, ce qui montre, en définitive, que le progrès a nui aux femmes<sup>70</sup>. C'est un dispositif logique analogue à celui qu'on verra à l'œuvre dans le premier discours de Rousseau, écrit au cours de l'hiver 1749-1750<sup>71</sup>. En l'occurrence, Mme Dupin observe que si autrefois les lois interdisaient le viol même en cas de guerre,

*Aujourd'hui, quand il en est question, il donne plus d'exercice aux plaisanteries des juges qu'à leurs jugements. Il*

<sup>66</sup> «Soit que le viol paraisse aux hommes une marque de force et d'empire, soit par l'usage où ils sont de prévenir les femmes, le viol et ses punitions ne sont ordinairement énoncés dans les lois que sous leur nom. Cependant il y a eu des femmes punies pour ce crime, dont les légistes font mention. Si cela est plus rare de leur part, ne pourrait-on pas l'attribuer à la honte qui y est attachée, et employer le même moyen pour retenir les hommes à cet égard?», *ibid.*, p. 340.

<sup>67</sup> On ne peut pas exclure l'existence d'un brouillon plus complet, encore à localiser; il existe, en effet, plusieurs brouillons de différents articles.

<sup>68</sup> La référence est absente dans le texte.

<sup>69</sup> Dupin, *Des Femmes*, p. 339.

<sup>70</sup> On peut noter que cette articulation du discours entre «raison» et histoire se retrouve aussi dans l'argumentation de Mary Wollstonecraft (voir C. Larrère, *Mary Wollstonecraft, critique de Rousseau*, «AJJR», 55, 2022, pp. 94-111).

<sup>71</sup> Sur les possibles dettes de Rousseau à l'égard de l'œuvre de Mme Dupin, nous signalons une étude de Rebecca Wilkin, éditeur, avec A. Hunter, de la traduction anglaise (partielle) de l'ouvrage *Des Femmes (Louise Dupin's work on women: selections...)*, OUP, Oxford - New York (2023): «Réformez vos contrats!»: *From the Marriage Contract to the Social Contract...*, «Early Modern French Studies», 43, 2021, pp. 88-105.

<sup>62</sup> Nous préparons actuellement une étude sur un de ces extraits, conservé à la bibliothèque de Genève.

<sup>63</sup> Dupin, *Des Femmes*, cit., pp. 339-340. L'article est conservé à la Bibliothèque de l'Université de l'Illinois; une première transcription avait été réalisée par S. Dangeville: *Deux "articles" inédits de l'Ouvrage sur les femmes de Mme Dupin*, «Études Jean-Jacques Rousseau», 7, 1995, pp. 183-201.

<sup>64</sup> L'extrait est conservé au Harry Ransom Center de Austin au Texas.

<sup>65</sup> Dupin, *Des Femmes*, cit., p. 340.

est vrai que ce point a pu fournir quelquefois des cas plaisants et fort injustes de la part des femmes, et qu'il est très raisonnable de spécifier les cas de ces punitions, même de les modifier et de ne pas admettre seulement le nom du crime avec une fille ou une femme d'un âge à se garantir et de la séduction et même de la violence; mais hors de ces cas, le viol ne peut être puni trop rigoureusement, même à l'égard des personnes inférieures, puisque selon les respects humains on ne saurait entrer là-dessus en composition sans offenser la nature et sans favoriser la plus odieuse de toutes les violences. Cependant, sur ce point, il y a tant de modifications admises qu'un homme coupable de ce crime, dès qu'il n'a pas eu lieu avec une femme qui appartienne à des gens considérables, il en est fort peu inquiété<sup>72</sup>.

C'est une analyse lucide, dont la conclusion converge d'ailleurs avec les bilans dressés aujourd'hui par les historiens qui ont analysé les documents des procédures judiciaires. Elle constate le scepticisme dominant au sujet de l'authenticité des viols dénoncés et concède même qu'il faut refuser d'étiqueter comme «crimes» ce genre de faits si la victime «présumée» est «une fille ou une femme d'un âge à se garantir et de la séduction et même de la violence». La considération est d'autant plus fondée que Mme Dupin croit que l'avantage physique «naturel» des hommes sur les femmes est, somme toute, réduit<sup>73</sup>. Il y a bien des cas, donc, pour Mme Dupin, où la violence d'un *rapt* dénoncé n'est pas réelle. Mais il y en a aussi d'autres, assez nombreux pour ne pas pouvoir être confinés dans une note de bas de page, où la violence physique ou l'emprise psychique de la séduction est bien réelle, et où il y a un coupable, entièrement responsable, et une victime innocente. Il est alors «trop odieux, puisque c'est l'abus de l'humanité, dans le cas et dans le moment même où l'humanité se doit davantage» et, on l'a lu, «ne peut être puni trop rigoureusement».

#### CONSIDÉRATIONS CONCLUSIVES

Les analogies avec le texte de l'ouvrage *Des Femmes* de Mme Dupin ainsi que l'histoire rédactionnelle de ce dernier permettent, au-delà du doute raisonnable, de désigner l'article 37 comme une source d'inspiration pour la page du livre V d'*Émile* sur le consentement et le viol. En ce qui concerne la chronologie, la page fait son apparition, comme nous l'avons dit, après l'achèvement du manuscrit HS; son impact visuel, avec ses ratures et corrections en pyramide, laisse deviner des hésita-

tions et un mécontentement de la part de l'auteur pour le premier jet dans lequel ses pensées ont pris forme. Ces pyramides de mots évoquent aussi une superposition d'idées, dont la base, invisible dans les manuscrits d'*Émile*, est enfouie dans les manuscrits de Mme Dupin qui ne seront pas publiés du vivant des deux auteurs. Cette base fournit l'occasion, les références, et permet l'accès à un point de vue féminin sur la question, mais elle est rejetée, renversée et reniée: un refus qui se «radicalise» au fil du temps. Nous confions aux spécialistes de la psychologie complexe de l'auteur la tâche d'explorer, à la lumière de sa biographie, les raisons de cette attitude, qui fait du livre V d'*Émile*, presque dans son intégralité, une sorte d'*Anti-Des Femmes*.

En déterrants la question du viol dans son traité de pédagogie (emplacement crucial) Rousseau parachève la théorisation de l'hétéronomie sexuelle de la femme dont il avait jeté les bases dans le second *Discours*<sup>74</sup>. Il renforce alors avec un apport majeur, en vertu de l'immense retentissement d'*Émile* – un fait éditorial qui pèse lourd sur l'histoire de la culture<sup>75</sup> – sa contribution à cette opération d'effacement spéculatif du viol hétérosexuel, argumenté sur des bases scientifiques et laïcisées, que Mary McAlpin considère comme une invention du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'invention d'un esprit masculin, pour l'essentiel, et politisé. Le fait que la théorisation (masculine) autour de cette forme spécifique de violence se soit refusée à la confrontation et au dialogue avec le regard féminin sur le problème (pourtant disponible), comme il ressort du rapport qui lie *Des Femmes* à *Émile*, a joué un rôle déterminant dans la cristallisation d'une perception biaisée et univoque. Au sujet du viol, comme on l'a vu, le progrès de la connaissance se positionne, par rapport à la barbarie et l'ignorance du passé, du côté de l'effacement, de la négation, de la justification; la violence sur les femmes s'est ainsi retrouvée confinée dans une des zones d'ombre des Lumières, avec lesquelles notre société doit encore composer.

<sup>72</sup> Voir McAlpin, cit., pp. 81-94.

<sup>73</sup> Il faut le souligner, car la question de la réception des «produits éditoriaux» des auteurs est centrale par rapport à leur impact sur l'histoire de la culture. En effet, il s'agit bien ici d'histoire de la culture, et non, strictement, d'histoire de la philosophie, en raison de la nature du texte, un traité de pédagogie. *Émile* a remplacé, sur le marché du livre, *Some Thoughts Concerning Education* de Locke, qui avait eu à son tour une fortune éditoriale extraordinaire (E. Muceni, *Pétrir les hommes des Lumières: un siècle de traductions de Some Thoughts concerning education*, «Studi Lockiani» 3, 2022, pp. 235-280).

<sup>72</sup> Dupin, *ibidem*.

<sup>73</sup> Même si cet équilibre substantiel des forces respectives se révèle quelque peu altéré dans la société: voir Marty, *Du rapport de force entre les sexes*, cit.



**Citation:** Menin, M. (2024). Un ideologo sentimentale: Stendhal, Rousseau e la nascita dell'amore. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 51-61. doi: 10.36253/ds-15030

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Laura Nicoli.

Dossier: L'amore al tempo dei lumi

## Un ideologo sentimentale: Stendhal, Rousseau e la nascita dell'amore

MARCO MENIN

*Università degli Studi di Torino*

**Abstract.** This article aims to analyse Stendhal's theory of love as formulated in *Filosofia nova* and *De l'amour*, with the objective of highlighting Henri Beyle's complex attempt to reconcile two rival epistemological paradigms: the sensational-ideological tradition (particularly Condillac, Cabanis, and Destutt de Tracy) and the sentimental tradition (Rousseau). The cross-examination of the texts reveals how Stendhal's philosophical reflection sought to refute a purely physical view of love—informed by the concept of 'unproductive imagination'—and aimed for a middle ground between the 'coldness of geometry' and the 'sentimental ardour'. Specifically, this article suggests the philosophical centrality of Rousseau's theorization of a dynamic and subjective imagination, often overlooked in critical literature on Stendhal, which emphasizes the programmatic 'scientific' foundation of his theory of affectivity.

**Keywords:** Stendhal (Henri Beyle), Jean-Jacques Rousseau, Ideologues, Love, Imagination.

---

*Ce qui dit Jean-Jacques est vrai; lu dans mes sensations*  
Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, vol. II, p. 230.

Stendhal è stato non solo uno dei massimi narratori della passione amorosa negli anni del regime della Restaurazione borbonica (basti pensare alle vicissitudini di Julien Sorel o a quelle di Fabrizio del Dongo, accomunate proprio da un'inesausta ricerca di tale sentimento), ma ha anche sviluppato una teoria filosofica sull'amore. Questa teoria viene esposta e 'sistematizzata' – con tutti i limiti che una simile espressione può assumere in riferimento a un pensiero magmatico come quello di Marie-Henri Beyle – prevalentemente in due scritti, distanti tra di loro sia cronologicamente sia stilisticamente: i due quaderni della *Filosofia nova*, vergati fra il 1804 e il 1805, e il saggio filosofico (per quanto *sui generis*) *De l'amour*, dato alle stampe nel 1822<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Lasceremo consapevolmente fuori dalla nostra analisi, incentrata sugli scritti 'teorici' sull'amore, il breve racconto *Ernestine ou La naissance de l'amour*, composto nel 1825 e pubblicato in appendice al *De l'amour* nell'edizione postuma del 1853, che ne costituisce una sorta di *case study*.

La teoria sull'amore che emerge da questi testi dello Stendhal *essayiste* – eclissato nell'immaginario collettivo dallo Stendhal romanziere – non è priva d'interesse per la storia della filosofia e, in una prospettiva più ampia, per la storia delle idee. Essa consente infatti di far emergere, dal punto di vista privilegiato degli anni del *tournant des Lumières*, alcune delle alternative concettuali determinanti delineate dai *philosophes* nel tentativo di comprendere la passione amorosa che, a causa della sua fuggevolezza, rappresenta una delle sfide più ardue per la scienza dell'uomo settecentesca<sup>2</sup>.

La letteratura critica su Stendhal, in cui ha prevalso e prevale tuttora con nettezza l'approccio degli studi letterari, non ha sempre concesso a questi scritti l'attenzione che meritano. Da un lato, essi sono stati interpretati attraverso chiavi di lettura, come quella autobiografica o romanzesca, che, pur essendo indubbiamente legittime, depotenziano o minimizzano la loro portata concettuale<sup>3</sup>. Dall'altro lato, quando le velleità filosofiche di Stendhal sono state prese più puntualmente in considerazione, esse sono state prevalentemente ricondotte a una sorta di trasposizione della spiegazione delle passioni fornita dagli *idéologues*, in particolar modo da Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy<sup>4</sup>. Questa interpretazione, che ha trovato in ambito italiano il suo più significativo sostenitore in Sergio Moravia<sup>5</sup>, è costruita a partire da una celebre nota a piè di pagina del terzo capitolo del *De l'amour*, in cui lo stesso Stendhal inquadra la propria riflessione sulla dimensione passionale nella cornice dell'ideologia: «J'ai appelé cet essai un livre d'idéologie. Mon but a été d'indiquer que, quoiqu'il s'appelât l'Amour, ce n'était pas un roman, et que surtout il

n'était pas amusant comme un roman»<sup>6</sup>. Tuttavia, l'autore pone una importante limitazione a questa filiazione nell'immediato prosieguo del testo: «Je demande pardon aux philosophes d'avoir pris le mot *idéologie*: mon intention n'est certainement pas d'usurper un titre qui serait le droit d'un autre. Si l'idéologie est une description détaillée des idées et de toutes les parties qui peuvent les composer, le présent livre est une description détaillée et minutieuse de tous les sentiments qui composent la passion nommée *l'amour*»<sup>7</sup>.

La contrapposizione tra la comprensione della passione amorosa a partire dalle idee e quella a partire dai sentimenti (operazione sostanzialmente estranea all'ideologia) rivela la doppia fascinazione, sotto molti aspetti contraddittoria, che anima l'intera riflessione sull'amore di Stendhal, il quale si sforza arditamente di coniugare, o almeno di far dialogare tra loro, due paradigmi epistemologici e morali rivali: la tradizione sensistico-ideologica e quella sentimentalista, incarnata dalla figura di Jean-Jacques Rousseau, una sorta di 'padre' intellettuale nei confronti di cui Beyle nutrì sempre un misto di rispetto e risentimento.

L'obiettivo del presente contributo è quello di mostrare la presenza costruttiva del pensiero di Rousseau – troppo spesso ridotto a un modello negativo<sup>8</sup> – nella spiegazione beyliana della passione amorosa. Una simile operazione consente di fare emergere al contempo il peculiare interesse filosofico degli scritti di Stendhal, che non risiede tanto nell'invenzione di concetti nuovi, ma nella specifica torsione concettuale a cui egli riesce a sottoporre le eterogenee nozioni che s'intrecciano nella tessitura del suo pensiero.

## 1. LA FILOSOFIA NOVA: ROUSSEAU CONTRO I SENSISTI

Benché, per ovvie ragioni, si tenda a prendere le mosse dal *De l'amour* per ricostruire la riflessione di Stendhal sulla dimensione passionale in generale e sull'amore in particolare, le coordinate fondamentali di tale indagine sono rintracciabili nel piano di un'opera filosofica di largo respiro, intitolata *Filosofia nova*, a cui il giovane Stendhal lavora tra il giugno 1804 (quando è appena ventunenne) e il dicembre 1805. I due quaderni che compongono questo progetto, che vengono pubbli-

<sup>2</sup> Uno studio quantitativo sul tema dell'amore nell'immaginario settecentesco è offerto da J.-L. Flandrin, *Amour et mariage*, «Dix-Huitième Siècle», 12, 1980, pp. 163-176. Cfr. inoltre Ph. Stewart, *La masque et la parole: Le langage de l'amour au XVIIIe siècle*, Corti, Paris 1973; E. Landgraf, *Romantic Love and the Enlightenment: From Gallantry and Seduction to Authenticity and Self-Validation*, «The German Quarterly», 77, 2004, 1, pp. 29-46; L. Messina, *L'amour au Siècle des lumières*, «Revue des sciences sociales», 58, 2017, pp. 40-45. Sul ruolo dell'amore nel pensiero filosofico, si veda in particolare R.P. Hanley, *Love's Enlightenment: Rethinking Charity in Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2017. Come studio generale sull'amore in Stendhal si rimanda a M. Gerlach Nielsen, *Stendhal théoricien et romancier de l'amour*, E. Munksgaard, Copenaghen 1965.

<sup>3</sup> A titolo esemplificativo, si può ricordare l'interpretazione di Victor Del Litto, che riconduce l'intera riflessione sull'amore di Stendhal a una sorta di confessione intima. Cfr. V. Del Litto, *Introduction*, in Stendhal, *De l'amour*, Gallimard et Librairie générale française, Paris 1966, pp. 7-16, in particolare p. 15.

<sup>4</sup> Cfr. *infra*, § 2.

<sup>5</sup> S. Moravia, *Introduzione*, in Stendhal, *Dell'amore*, trad. it. di M. Bertelà, Garzanti, Milano 1976, pp. VII-XXIII. Il testo è stato poi ripubblicato con il titolo *Stendhal, l'amore e la scienza dell'uomo*, in Id., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982, pp. 392-405.

<sup>6</sup> Stendhal, *De l'amour*, éd. par X. Bourdenet, Flammarion, Paris 2014, p. 68.

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 68-69.

<sup>8</sup> Cfr., a tale proposito, F. Spandri, *Jean-Jacques Rousseau, un contre-modèle pour Stendhal?*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 115, 2015, 3, pp. 543-557.

cati per la prima volta soltanto nel 1931 a cura di Henri Martineau<sup>9</sup>, avevano l'ambizione di gettare le basi della 'teoria interiore' del filosofo-scrittore, come lo stesso Stendhal racconta, una trentina di anni dopo, nella *Vie de Henry Brulard*: «J'avais une théorie intérieure que je voulais rédiger sous le titre de *Filosofia nova*, titre moitié italien, moitié latin»<sup>10</sup>. Lo scritto, che non vide mai la luce, avrebbe dovuto consentire al giovane Beyle di soddisfare il desiderio di gloria che già all'epoca egli considerava la propria passione dominante.

Nonostante i pensieri abbozzati nella *Filosofia nova* siano estremamente distanti da un lavoro sistematico – e rappresentino per lo più riflessioni estemporanee, inframmezzate da osservazioni autobiografiche e progetti di letture sia letterarie sia filosofiche – essi testimoniano inequivocabilmente come la centralità dell'analisi della dimensione passionale e dell'amore fosse già avvertita prima dell'incontro decisivo con il pensiero di Destutt de Tracy e Maine de Biran. Dopo aver osservato che «la passion la plus forte est l'amour»<sup>11</sup>, Stendhal ne intraprende una sorta di analisi 'algebraica':

*Le difficile est de décrire exactement la manière dont l'âme agit sur la tête. Les noms sont seulement liés dans notre tête avec les images ou conceptions... Une tête éclairée par une passion découvre dans les choses que cette passion lui a ordonné de considérer bien des choses qui n'ont été connues que par les têtes obéissantes à des passions aussi fortes.*

*Plus une passion devient forte, plus elle a été éprouvée rarement. Si par exemple je prends l'amour le plus fou qui ait jamais existé pour unité, si je trouve mille personnes qui l'éprouvent aujourd'hui (dimanche 5 messidor XII) à Paris au degré 5/10, je n'en trouverai que six cents qui l'éprouvent au degré 6/10 et probablement pas un qui l'éprouve au degré 10/10.*

*La majeure partie des hommes ont la folie de croire qu'ils ont éprouvé tout ce qu'on peut sentir. Par conséquent si un homme qui n'a éprouvé que 5/10 d'amour voit une pièce où le poète en ait montré dans ses personnages 6/10, intérieurement il le trouvera hors de nature, parce qu'il prend sa propre nature pour celle de l'homme en général»<sup>12</sup>.*

In questo brano ben si ritrova quello che lo stesso Stendhal definisce lo «squelette»<sup>13</sup> della *Filosofia nova*, ossia una ripartizione triadica delle principali facoltà della natura umana, ripresa apertamente da Thomas Hobbes: «L'homme est composé 1° d'un corps; 2° d'une

tête ou centre de combinaisons; 3° d'un cœur ou âme, centre de passions»<sup>14</sup>. Mentre il corpo è semplicemente il luogo di formazione delle sensazioni e la testa quello della loro combinazione, il cuore appare il vero centro propulsivo dell'essere umano: «La tête est absolument le valet de l'âme (l'ensemble de tous nos désirs et passions). L'âme fait obéir la tête comme le corps»<sup>15</sup>. La preminenza del cuore discende dal fatto che l'immaginazione, che è una facoltà della testa, è messa tuttavia in moto dalle passioni, che sono una facoltà dell'anima.

Queste osservazioni fanno emergere come, in questa fase precoce della sua riflessione, Stendhal guardi con diffidenza, e in larga parte rifiuti, la riduzione sensist-materialista del sentimento alla sensazione, delle passioni alla testa, del *cœur* all'*esprit*. Si tratta infatti di un periodo in cui il modello filosofico fondamentale è ancora quello di Rousseau, alle cui opere Stendhal era stato iniziato dal nonno materno Henri Gagnon, che aveva assistito al soggiorno del Ginevrino a Grenoble, nel 1768. Egli scopre così sin dall'adolescenza *La Nouvelle Héloïse* e *l'Émile*, che legge prima del suo ingresso all'École centrale di Grenoble. Nel 1800, ormai sotto-luogotenente dei dragoni in marcia per raggiungere la sua armata a Milano, si reca a visitare la casa natale di Jean-Jacques a Ginevra e fantastica sui personaggi della *Julie* passando per Vevey e Meillerie, mentre l'amata Italia gli fa tornare alla mente alcuni dei più celebri episodi delle *Confessions*. Questa influenza decisiva è stata efficacemente sottolineata da Michel Crouzet: «Tout commence à Rousseau [...]. C'est donc de Rousseau dans Stendhal qu'il faut parler: comme si ces deux univers si singuliers se recoupaient, et se confondaient parfois. Rousseau, c'est le "tuf" de l'univers beyliste»<sup>16</sup>.

Il merito principale che la *Filosofia nova* riconosce a Rousseau, che proprio nella *Nouvelle Héloïse* aveva fatto osservare alla sua eroina che «l'amour sera la grande affaire de notre vie»<sup>17</sup>, risiede nella sua capacità di dipingere con una vividezza senza precedenti la passione amorosa:

<sup>14</sup> Ivi, p. 120.

<sup>15</sup> Ivi, p. 121.

<sup>16</sup> M. Crouzet, *Nature et Société chez Stendhal: La révolte romantique*, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve d'Ascq 1985, p. 21. Come altri studi canonici sulla questione, cfr. V. Del Litto, *La vie intellectuelle de Stendhal: genèse et évolution de ses idées, 1802-1821* (1962), Slatkine Reprints, Genève 1997; R. Trousson, *Stendhal et Rousseau: continuité et ruptures* (1986), Slatkine Reprints, Genève 1999.

<sup>17</sup> J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, in *Ceuvres complètes*, 5 voll., éd. par B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1959-1995, vol. II, p. 109. La frase di Rousseau è ripresa quasi letteralmente nella *Vie de Henry Brulard*: «L'amour a toujours été pour moi la plus grande des affaires, ou plutôt la seule» (*Ceuvres intimes*, cit., vol. I, p. 767).

<sup>9</sup> Stendhal, *Pensées: philosophie nova*, 2 voll., éd. par H. Martineau, Le Divan, Paris 1931.

<sup>10</sup> Id., *Vie de Henry Brulard*, in *Ceuvres intimes*, 2 voll., éd. par V. Del Litto, Gallimard, Paris 1981-1982, vol. I, p. 911.

<sup>11</sup> Id., *Pensées: philosophie nova*, cit., vol. II, p. 121.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 122-123.

<sup>13</sup> Ivi, p. 119.

*Jean-Jacques a rendu la peinture de l'amour impossible en roman. On lit les nouveaux romans mais c'est par amour pour l'amour. Comme Rousseau a peu d'événements et qu'ils sont simples son livre ne vieillira pas de dix ou douze siècles*<sup>18</sup>.

*Les passions viendront. Je n'en regrette qu'une: le parfait amour. Cependant Jean-Jacques le meilleur peintre de cette passion ne l'avait pas tant éprouvée que moi*<sup>19</sup>.

Il pregio di Rousseau coincide tuttavia anche con il suo più grande difetto. Nell'analisi delle passioni egli è troppo poeta e troppo poco geometra e non si rende conseguentemente conto di come la descrizione dell'interiorità fornita dalla tradizione sensista e materialista possa rivelarsi a sua volta efficace: «J.-J. Rousseau était plus près du poète que du philosophe. Helvétius peut-être dans le milieu désirable pour un philosophe, Duclos trop près du géomètre»<sup>20</sup>. L'autentica analisi filosofica della passione amorosa dovrebbe insomma restare equidistante dall'ardore sentimentale e dalla freddezza della geometria.

Mentre la posizione sentimentalista s'identifica in maniera pressoché granitica con la riflessione di Rousseau, nel novero dei 'geometri' e degli autentici 'filosofi' (tra cui la distinzione non è sempre chiara) rientrano una pletora di autori riconducibili alla tradizione sensista-materialista: da Hobbes a Locke, passando per Condillac, Helvétius e Cabanis, senza dimenticare alcuni autori oggi considerati 'minori' quali Pierre-François Lancelin e Jacques Pierre Brissot de Warville<sup>21</sup>. Stendhal aveva certamente avuto modo di conoscere il pensiero di Condillac ed Helvétius durante la frequentazione dell'École centrale. Entrambi erano citati sia nelle lezioni di grammatica e logica dell'abbé Gattel sia in quelle di *belles-lettres* di Dubois-Fontenelle. Mentre l'autore del *Traité des sensations* non sembra suscitare eccessivo entusiasmo – a tal punto da spingere Stendhal a «[se] condamner chaque mois à lire un volume du sec Condillac et faire un extrait des vérités que je trouverai dans ses ouvrages»<sup>22</sup> – l'autore del *De l'esprit* appare l'alternativa più credibile a Rousseau: «Tâcher de me défaire des préjugés que m'a

donnés J.-J. Rousseau et il m'en a donné beaucoup. Un mot d'Helvétius dans l'Homme m'a éclairé»<sup>23</sup>.

È dunque evidente come sia già in atto, nei pensieri frammentari della *Filosofia nova*, quel processo di emancipazione da Rousseau che spingerà Stendhal, il 21 novembre del 1804, a formulare nel suo *Journal* il celebre proposito di «dérusseauter mon jugement en lisant Destutt [de Tracy], Tacite, Prévost de Genève, Lancelin»<sup>24</sup>. Questo auspicio si risolve tuttavia in una tensione mai risolta, paragonabile – per riprendere un'efficace metafora di Raymond Trousson – alla tela di Penelope: «Ses efforts de "dérusseautisation", pendant une dizaine d'années, ressemblent souvent à la tâche de Pénélope: entreprise sans fin, où chaque mois défait le travail du précédent»<sup>25</sup>.

Sebbene *de jure* il giovane Beyle manifesti nella *Filosofia nova* la volontà di costruirsi – attingendo alla tradizione sensista e materialista – un armamentario metodologico e concettuale che gli consenta di andare al di là della teoria della sensibilità di Rousseau, *de facto* si serve di presupposti rousseauiani per fare emergere i limiti della spiegazione della dimensione passionale fornita proprio dalla tradizione sensista. L'aspetto in cui questa sorta di cortocircuito emerge con più evidenza è l'insufficienza della spiegazione fisica dell'amore, sottolineata a più riprese nei quaderni della *Filosofia nova*: «Helvétius et Buffon disent qu'il n'y a que l'amour physique de bon»<sup>26</sup>. L'autore del *De l'esprit* riconduceva effettivamente l'amore alla semplice sensazione trasformata: «L'amour ne nous étant donné par la nature que comme un besoin, deviendra, en se confondant avec la vanité, une passion factice, qui ne sera, comme les autres, qu'un développement de la sensibilité physique»<sup>27</sup>. La stessa tesi, qualche anno prima, era già stata sostenuta da Condillac, apripista del materialismo prima e dell'ideologia poi, attraverso il famoso esperimento mentale della statua animata: «La statue ne peut aimer qu'elle-même. Au reste, l'amour, dont notre statue est capable, n'est que l'amour d'elle-même, ou, ce qu'on nomme l'amour propre. Car dans le vrai elle n'aime qu'elle; puisque les choses qu'elle aime, ne sont que ses propres manières d'être»<sup>28</sup>.

<sup>18</sup> Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. I, p. 157.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 125-126.

<sup>20</sup> Ivi, p. 149.

<sup>21</sup> Pierre-François Lancelin (1768-1808) fu membro della Società Accademica delle Scienze di Parigi e della Società Galvanica, nonché corrispondente di Stendhal. Jacques Pierre Brissot de Warville (1754-1793) fu filosofo e politico, tra i fondatori della Société des amis des Noirs. Leader dei girondini, morì ghigliottinato durante il Terrore. Sull'influenza di questi due intellettuali su Stendhal cfr. J.C. Alciatore, *Stendhal and Lancelin*, «Modern Philology», 40, 1942, pp. 71-102; Id., *Stendhal et Brissot de Warville*, «Modern Philology», 50, 1952, pp. 116-129.

<sup>22</sup> Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. II, p. 206.

<sup>23</sup> Ivi, vol. I, p. 291. Sull'influenza di Helvétius sul pensiero di Beyle, si rimanda a J.C. Alciatore, *Stendhal et Helvétius: Les sources de la philosophie de Stendhal*, Droz, Genève 1952.

<sup>24</sup> Stendhal, *Journal*, 21 novembre 1804, dans *Œuvres intimes*, cit., vol. I, p. 152.

<sup>25</sup> R. Trousson, *Stendhal et Rousseau: continuité et ruptures*, cit., p. 39.

<sup>26</sup> Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. II, p. 213.

<sup>27</sup> C.-A. Helvétius, *De l'esprit*, in *Œuvres complètes*, vol. I, éd. par G. Stenger et J. Steffen, Champion, Paris 2016, p. 256.

<sup>28</sup> E.B. de Condillac, *Traité des sensations*, in *Œuvres de Condillac, revues, corrigées par l'auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes*, 23 voll., éd. par G. Arnoux, Gratiot, Houel, Guillaume et Gide-Levrault, Paris-Strasbourg 1798, vol. III, p. 93.



Sia nel *Discours sur l'origine de l'inégalité* sia nella *Nouvelle Héloïse*, Rousseau oppone a questa visione esclusivamente fisica dell'amore quella di un amore morale, che non è ridicibile alle semplici sensazioni, e dunque alla sensibilità fisica e passiva, ma implica il sentimento tipico della sensibilità attiva e morale<sup>29</sup>. Mentre l'amore fisico, che s'identifica con l'accoppiamento sessuale sotto la spinta dell'istinto, accomuna l'essere umano agli altri animali, l'amore morale ne rappresenta una differenza specifica. Esso nasce solo con la progressiva uscita dallo stato di natura e prevede, grazie all'innata presenza del pudore, la formazione della coppia, intesa come un nuovo soggetto etico: «Commençons par distinguer le moral du physique dans le sentiment de l'amour. Le physique est ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre; le moral est ce qui détermine ce désir et le fixe sur un seul objet exclusivement, ou qui du moins lui donne pour cet objet préféré un plus grand degré d'énergie»<sup>30</sup>. È dunque esclusivamente questa seconda forma di amore, a causa della sua connotazione sociale, a essere un degno oggetto di studio del filosofo secondo Rousseau. Egli, in tal modo, dissocia amore fisico e amore morale, svalutando in una prospettiva etica l'atto sessuale (le avventure erotiche più ardite di Jean-Jacques terminano non a caso con un baciamento<sup>31</sup>), che rimane finalizzato alla mera procreazione, e non alla *juissance* né, tanto meno, al *bonheur*.

L'ideale del «parfait amour»<sup>32</sup> che doveva essere al centro dell'analisi della *Filosofia nova* è chiaramente più vicino all'amore morale di Rousseau che a quello fisico dei sensisti o dei materialisti, poiché – per riprendere il lessico dello stesso Stendhal – è il cuore, e non il corpo, a far nascere l'amore nella testa («il n'y a que la passion qui fasse travailler la tête»<sup>33</sup>). Questa idea appare confermata sia dalla definizione attiva della sensibilità fornita da Stendhal<sup>34</sup>, sia dal fatto che l'esempio più ricorrente di passione amorosa è tratto dalla *Nouvelle Héloïse*:

<sup>29</sup> Sulla concezione rousseauiana della sensibilità cfr. *infra*, § 2.

<sup>30</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 157-158. Come studi generali sul ruolo antropologico della passione amorosa in Rousseau, cfr. E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990; A. Bloom, *Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York 1993.

<sup>31</sup> «Ceux qui liront ceci ne manqueront pas de rire de mes aventures galantes, en remarquant qu'après beaucoup de préliminaires, les plus avancées finissent par baiser la main. O mes lecteurs, ne vous y trompez pas. J'ai peut-être eu plus de plaisir dans mes amours en finissant par cette main baisée, que vous n'en aurez jamais dans les vôtres en commençant tout au moins par là» (J.-J. Rousseau, *Confessions*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, p. 139).

<sup>32</sup> Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. I, p. 125.

<sup>33</sup> Ivi, vol. II, p. 229.

<sup>34</sup> «*Activité sensitive* contradiction entre ces deux mots, il fallait *sensibilité*» (ivi, p. 368).

*L'amour que Saint-Preux avait pour Julie lui faisait rendre une infinité de jugements sur le pouvoir qu'il avait de la rendre heureuse*<sup>35</sup>.

*Remarquons en passant que ces passions sacrifiées sont celles d'une grande âme chez Héloïse*<sup>36</sup> (c'est-à-dire d'une âme très passionnée, jointe à une excellente tête) celles d'une âme commune chez Julie. Les hommes n'aiment jamais (d'amour) une tête meilleure que la leur, elle les force à l'admiration, les humilie, rend l'amour impossible entre eux<sup>37</sup>.

La scena del «baiser mortel»<sup>38</sup>, immortalata nella quattordicesima lettera del romanzo epistolare di Rousseau, si può non a caso considerare come una delle più riuscite confutazioni di una spiegazione riduzionista dell'amore. Se questa passione fosse esclusivamente il meccanico risultato di sensazioni fisiche trasformate, non sarebbe possibile spiegare l'effetto così diverso – in un caso l'indifferenza e nell'altro il più folle innamoramento – che un casto bacio giocosamente donato da Saint-Preux sulla guancia di Claire e su quella di Julie suscita nel giovane precettore:

*Sans rien comprendre à ce mystère, j'embrassai cette charmante amie [Claire]; et, tout aimable, toute piquante qu'elle est, je ne connus jamais mieux que les sensations ne sont rien que ce que le cœur les fait être. Mais que devins-je un moment après quand je sentis... la main me tremble... un doux frémissement... ta bouche de roses... la bouche de Julie... se poser, se presser sur la mienne, et mon corps serré dans tes bras! Non, le feu du Ciel n'est pas plus vif ni plus prompt que celui qui vint à l'instant m'embraser. Toutes les parties de moi-même se rassemblèrent sous ce toucher délicieux. Le feu s'exhalait avec nos soupirs de nos lèvres brûlantes, et mon cœur se mouroit sous le poids de la volupté, quand tout à coup je te vis pâlir, fermer tes beaux yeux, t'appuyer sur ta cousine, et tomber en défaillance*<sup>39</sup>.

## 2. DE L'AMOUR: L'IDEOLOGIA CONTRO ROUSSEAU

Nella *Filosofia nova* la critica alla spiegazione rousseauiana dell'amore è in conclusione più stilistica che contenutistica o metodologica, come pare rendersi conto lo stesso Stendhal quando intraprende il suo difficile progetto di 'derousseauizzazione'.

<sup>35</sup> Ivi, p. 222.

<sup>36</sup> Stendhal si riferisce qui a Eloisa (1092 circa-1164), la sfortunata innamorata del filosofo Pietro Abelardo, entrata a far parte dell'immaginario collettivo europeo anche grazie al romanzo di Rousseau che rievoca la sua figura.

<sup>37</sup> Stendhal, *Pensées: filosofia nova*, cit., vol. II, pp. 49-50.

<sup>38</sup> Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, cit., p. 63.

<sup>39</sup> Ivi, p. 64.

Una svolta decisiva nella biografia intellettuale di Beyle è tuttavia rappresentata dall'incontro con le opere di Destutt de Tracy, in particolare gli *Éléments d'idéologie*, che vengono pubblicati tra il 1801 e il 1815. Stendhal si procura la prima parte dell'opera alla fine del 1804 e la legge con avidità nei mesi inaugurali del 1805. L'ideologia di Destutt de Tracy, che non aveva lasciato, per ragioni biografiche, alcuna traccia esplicita nella *Filosofia nova*, è destinata a influenzare profondamente la dottrina dell'amore esposta nel saggio del 1822. Non solo, a partire dal 1817, Stendhal si reca regolarmente a far visita la domenica all'anziano filosofo, «petite âme étiolée par la politesse de Paris»<sup>40</sup>, e ha modo di conversare con lui sull'analisi delle facoltà umane in generale e sul ruolo specifico delle passioni, ma è legittimo ipotizzare che proprio il padre dell'ideologia fu all'origine della decisione di Stendhal di ritornare, a quasi vent'anni di distanza, sulla propria teoria dell'amore. Destutt de Tracy aveva infatti a sua volta scritto un saggio intitolato *De l'amour*, che doveva costituire il secondo capitolo del quinto tomo degli *Éléments d'idéologie*, dedicato alla morale. Questo capitolo, di cui Stendhal ebbe modo di leggere il manoscritto, non fu poi inserito (con ogni probabilità per ragioni di prudenza, viste le pesanti critiche alla morale religiosa tradizionale) nell'edizione francese, salvo venire pubblicato in italiano nel 1819, nella traduzione di Giuseppe Compagnoni<sup>41</sup>. Il testo originale di Destutt de Tracy, a lungo creduto perduto, è stato riscoperto solo nel giugno del 2003<sup>42</sup>.

Negli *Éléments d'idéologie*, la passione amorosa riveste un ruolo di primo piano nel passaggio dell'umanità dalla condizione di animalesca ignoranza originaria ai lumi della società civile. Com'è noto, Destutt de Tracy scompone il sentire (che per lui coincide anche con il pensare) in quattro facoltà primordiali: la sensibilità, che consiste nel provare le sensazioni; la memoria, che consente di 'sentire' i ricordi; il giudizio, che permette di articolare il ragionamento cogliendo i rapporti tra le sensazioni; e infine la volontà, che è la facoltà fondata sulla percezione dei desideri. In quanto «sensation d'un désir»<sup>43</sup>, la volontà è necessariamente accompagnata o da dolore o da piacere, nei rispettivi casi in cui il desi-

derio resti insoddisfatto o venga appagato; essa inclinerà naturalmente verso i desideri del secondo tipo e rifuggerà i primi, per garantire il massimo grado di felicità al soggetto. In quanto esprime i bisogni dell'essere umano, non solo la volontà accompagna inevitabilmente l'impiego delle forze fisiche e intellettuali di ogni individuo, ma essa diviene altresì il principale oggetto di studio della morale, a cui è dedicata la seconda parte della seconda sezione degli *Éléments d'idéologie*, intitolata *Application de nos moyens de connaître à l'étude de notre volonté et de ses effets*. La 'morale' di cui si parla non ha ovviamente nulla a che spartire con un'etica di tipo normativo, fondata su regole di condotta, ma s'identifica con «la connaissance des effets de nos penchants et de nos sentiments sur notre bonheur»<sup>44</sup>. Lo stesso Destutt de Tracy, il 25 settembre 1821, chiarisce questo aspetto in una lettera indirizzata proprio a Stendhal: «La morale ne doit pas être un paquet de préceptes tombés du ciel; elle doit être déduite de l'observation scrupuleuse de notre être. Alors seulement elle sera une science dont il pourra naître un art moins erroné que celui dont on nous berce si sottement et si inutilement depuis tant de siècles»<sup>45</sup>.

In questa prospettiva, l'analisi della passione amorosa, che è il sentimento più forte, diviene l'oggetto di studio privilegiato della morale. Se già Cabanis, nei *Rapports du physique et du moral de l'homme*, si era soffermato sulla «grande influence des sexes sur la formation des affections morales et des idées»<sup>46</sup> e aveva evidenziato gli «effets prodigieux de l'amour sur les habitudes de l'esprit»<sup>47</sup>, Destutt de Tracy si spinge oltre. Egli descrive infatti la passione amorosa come «le résultat du besoin de reproduction joint à celui de la sympathie»<sup>48</sup>. Una simile definizione ingloba certamente quella di amore fisico avanzata da Condillac ed Helvétius<sup>49</sup>, senza rinunciare a mettere in rilievo quella componente sociale, e dunque autenticamente morale, su cui aveva insistito – pur in un quadro epistemologico differente – Rousseau. Dal momento che l'amore è fondato sulla simpatia, ossia il «penchant qui nous porte à nous associer aux sentiments de nos semblables et même à ceux de toute la nature animée, qui fait que le spectacle de la douleur est une peine pour nous et celui de la joie un

<sup>40</sup> Stendhal, *Souvenirs d'égotisme*, in *Ceuvres intimes*, cit., vol. II, p. 464.

<sup>41</sup> Cfr. A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Dell'Amore*, in *Elementi di ideologia del conte Destutt di Tracy*, 10 voll., a cura di G. Compagnoni, Stamperia di Giambattista Longozo, Milano 1817-1819, vol. X, pp. 64-163. Il testo italiano era stato poi tradotto in francese con il titolo: *De l'amour, publié pour la première fois en français avec une introduction sur Stendhal et Destutt de Tracy*, éd. par G. Chinard, Les belles lettres, Paris 1926.

<sup>42</sup> A.-L.-C. Destutt de Tracy, *De l'amour (1813). Texte original en langue française*, éd. par C. Jolly, Vrin, Paris 2006. Tutte le nostre citazioni sono tratte da questa edizione.

<sup>43</sup> C. Jolly, *Introduction*, in Destutt de Tracy, *De l'amour*, cit., pp. 9-49, qui p. 17.

<sup>44</sup> A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Quels sont les moyens de fonder la morale d'un peuple?*, in appendice al *Commentaire sur l'«Esprit des lois» de Montesquieu*, Desoer, Paris 1819, p. 459. Traiamo la citazione da C. Jolly, *Introduction* a Destutt de Tracy, *De l'amour*, cit., p. 18.

<sup>45</sup> Lettera di Destutt de Tracy a Stendhal del 25 settembre 1821, in Stendhal, *Correspondance générale*, 3 voll., éd. par V. Del Litto, Honoré Champion, Paris 1997-1999, vol. III, p. 349.

<sup>46</sup> P.J.G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Ceuvres philosophiques de Cabanis*, éd. par C. Lehec et J. Cazeneuve, Presses universitaires de France, Paris 1956, p. 360.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Destutt de Tracy, *De l'amour*, cit., p. 69.

<sup>49</sup> Cfr. *supra*, note 27 e 28.

plaisir»<sup>50</sup>, esso diviene la garanzia fondamentale dell'umana socievolezza.

L'analisi dell'amore condotta attraverso l'ideologia sfocia così in una vera e propria apologia, secondo cui esso è «le sentiment par excellence auquel concourt toute notre organisation»<sup>51</sup>, «le chef d'oeuvre de notre être»<sup>52</sup>, capace di «perpétue[r] l'espèce et fonde[r] la société»<sup>53</sup>. Tale passione è infatti in grado non solo di riunire – come mostrato dagli studi di Rose Goetz et Claude Jolly<sup>54</sup> – l'aspetto più elevato della nostra natura fisica (il bisogno della riproduzione) e di quella morale (il bisogno di simpatia), ma può altresì rigenerare la società, a patto di conciliarsi con l'istituzione del matrimonio – sulla cui importanza aveva insistito anche Rousseau.

Stendhal accoglie con sincero entusiasmo la lezione di Destutt de Tracy<sup>55</sup> (assieme a quella di Cabanis, di cui conosceva a menadito i *Rapports*<sup>56</sup>), ripromettendosi di scrivere – come osserva Xavier Bourdenet in apertura alla più recente edizione critica del *De l'amour* – «un traité philosophique qui passera le torrent passionnel au crible impartial de la loi générale et de l'analyse philosophique»<sup>57</sup>. La ripresa metodologica dell'*approche idéologique* è manifesta: non solo Stendhal considera a sua volta apertamente l'amore un fatto naturale che può essere osservato e analizzato, ma si sforza di inserire la sua trattazione all'interno di una più ampia 'scienza del sentimento'. Un simile intento è già visibile nella tassonomia quadripartita della passione amorosa proposta nel primo capitolo del saggio<sup>58</sup>, ed è confermato dalla struttura in due libri dell'opera, dedicati rispettivamente all'analisi del fenomeno amoroso dall'interno (cioè la genesi e lo sviluppo di questa passione nel cuore umano) e dall'esterno (vale a dire lo studio delle condizioni ambientali in grado di influenzare o modificare il sentimento amoroso).

Questo impianto marcatamente 'scientifico', unitamente alla già menzionata confessione di una filiazione ideologica, hanno spinto troppo spesso a prendere in

considerazione nel *De l'amour* solo il suo livello filosofico più manifesto (per l'appunto quello ideologico), trascurando l'apporto di Rousseau, più dissimulato (vista la volontà di Beyle di prenderne le distanze) ma non per questo meno significativo. Nonostante lo stesso Stendhal abbia suggerito in qualche modo una genesi rousseauiana del suo scritto – raccontando di averlo cominciato a vergare sotto forma di appunti su carte da gioco, esattamente come le *Rêveries du promeneur solitaire*<sup>59</sup> – uno studio organico della presenza del pensiero del Ginevrino in *De l'amour* non è ancora stato intrapreso, a nostra conoscenza. Un grande specialista dell'ideologia come Sergio Moravia, ad esempio, nella sua introduzione a una delle più diffuse traduzioni italiane del *De l'amour*, liquida sbrigativamente la questione osservando che «Stendhal non ama molto l'autore del *Contratto sociale*»<sup>60</sup>. Anche in anni più recenti, gli studiosi e le studiose che hanno analizzato *De l'amour* in una prospettiva più strettamente teorica hanno ignorato o minimizzato l'influenza di Rousseau, come dimostrano i contributi (peraltro notevoli) di Angela N. Hunter e del già citato Xavier Bourdenet<sup>61</sup>. Per converso, coloro che hanno sottolineato l'influenza di Rousseau sul saggio stendhaliano del 1822, lo hanno fatto in una prospettiva strettamente letteraria o autobiografica piuttosto che filosofica<sup>62</sup>.

Eppure pare innegabile come l'antropologia filosofica rousseauiana abbia lasciato tracce significative e talvolta evidenti sia da un punto di vista quantitativo, sia, soprattutto, qualitativo. Per quanto concerne il primo aspetto, è opportuno rilevare che, mentre Destutt de Tracy e Cabanis sono menzionati in maniera esplicita rispettivamente cinque e due volte, il nome di Rousseau presenta almeno venti occorrenze, senza contare i numerosi riferimenti alle sue opere, in particolare *La nouvelle Héloïse*, *l'Émile* e le *Confessions*. Già nella seconda prefazione, il trattato sull'educazione di Rousseau viene citato come esempio di opera che obbliga il lettore a riflettere: «Et vous demanderai si vous avez lu dans l'année quelqu'un de ces ouvrages insolents qui forcent le lecteur à

<sup>50</sup> A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, vol. V, *Morale*, cap. I, p. 589.

<sup>51</sup> Id., *De l'amour*, cit., p. 56.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Ivi, p. 106.

<sup>54</sup> Cfr. R. Goetz, *Eros Idéologue: l'amour dans la philosophie de Destutt de Tracy*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 179, 1989, 1, pp. 3-13; C. Jolly, *Introduction a Destutt de Tracy, De l'amour*, cit., p. 22.

<sup>55</sup> Cfr. in particolare modo Y. Du Parc, *Destutt de Tracy, Stendhal et "De l'amour"*, «Stendhal Club», 8, 1960, pp. 335-340.

<sup>56</sup> Cfr. Del Litto, *La vie intellectuelle de Stendhal*, cit., pp. 169-171.

<sup>57</sup> X. Bourdenet, *Présentation*, in Stendhal, *De l'amour*, cit., pp. 9-50, qui p. 14.

<sup>58</sup> «Il y a quatre amours différents: 1. L'amour-passion, [...] 2. L'amour-goût, [...] 3. L'amour physique, [...] 4. L'amour de vanité» (Stendhal, *De l'amour*, cit., pp. 61-62).

<sup>59</sup> «J'ai réuni sous ce titre, que j'aurais voulu rendre encore plus modeste, un choix fait sans trop de sévérité parmi trois ou quatre cents cartes à jouer sur lesquelles j'ai trouvé des lignes tracées au crayon» (Id., *Fragments divers*, in *De l'amour*, cit., p. 263).

<sup>60</sup> S. Moravia, *Introduzione*, in Stendhal, *Dell'amore*, cit., p. VIII.

<sup>61</sup> Cfr. A.N. Hunter, *Signs of Reading and the Subject of Love in Stendhal's "De l'amour"*, «Nineteenth-Century French Studies», 36, 2008, 3/4, pp. 205-220; X. Bourdenet, *Stendhal essayiste: "De l'Amour"*, «Romantisme», 164, 2014, 2, pp. 51-62.

<sup>62</sup> Cfr., tra i contributi più recenti, Ch.W. Thompson, *Désinvolture et sacralisation ludiques dans "De l'Amour"*, «French Forum», 25, 2000, 1, pp. 43-53; N. Dames, *Reverie, Sensation, Effect: Novelistic Attention and Stendhal's "De l'Amour"*, «Narrative», 10, 2002, 1, pp. 47-68; T. Todorov, *Stendhal, amour et égotisme*, «Nouvelles Études Francophones», 22, 2007, 1, pp. 115-126.

penser? Par exemple, l'*Émile* de J.-J. Rousseau»<sup>63</sup>. Nonostante questo riconoscimento, unito alla constatazione della straordinaria popolarità di Rousseau all'inizio dell'Ottocento, soprattutto presso i giovani<sup>64</sup>, Stendhal non risparmia al Ginevrino né una serrata critica stilistica (già presente d'altronde nella *Filosofia nova*) né una precisa obiezione teorica. Al di là della frammentazione argomentativa e narrativa, dovuta all'introduzione di vari personaggi, 'maschere' fittizie utili a oggettivare i fatti passionali da studiare, il nocciolo della critica coincide con l'imputazione a Rousseau di un eccesso di sensibilità, che conduce a un indebito predominio del cuore sulla ragione:

*L'amour à la Werther ouvre l'âme à tous les arts, à toutes les impressions douces et romantiques, au clair de lune, à la beauté des bois, à celle de la peinture [...]. Ces âmes-là [...] deviennent folles par excès de sensibilité comme Rousseau*<sup>65</sup>.

*Le sanguin, le Français véritable (le colonel M[ath]is), au lieu de se tourmenter par excès de sentiment comme Rousseau, s'il a un rendez-vous pour demain soir à sept heures, se peint tout en couleur de rose jusqu'au moment fortuné*<sup>66</sup>.

*Rousseau avait trop de sensibilité et trop peu de raison [...] pour pouvoir juger le principe d'Helvétius*<sup>67</sup>.

Il cambio di rotta rispetto alla *Filosofia nova* è evidente. Se nei quaderni vergati agli albori del diciannovesimo secolo Stendhal appare disposto a riconoscere – con Rousseau – un'indipendenza, almeno relativa, del cuore dalla testa, nel saggio del 1822 egli si propone apertamente di sostituire la visione della *sensibilité* del Ginevrino con quella di Destutt de Tracy. Mentre per quest'ultimo, come si è visto, la sensibilità s'identifica esclusivamente con la sensazione, Rousseau aveva proposto, nei *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques*, una vera e propria 'scomposizione' della sensibilità umana in due livelli distinti, benché interdipendenti. A un primo livello, che accomuna l'essere umano agli altri animali, esiste «une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paraît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps [...] par les directions du plaisir et de la

douleur»<sup>68</sup>. A fianco, e al tempo stesso al di là, di questo livello fisiologico, esiste tuttavia una sensibilità «active et morale qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers»<sup>69</sup>. Questo 'genere' di sensibilità, irriducibile alla semplice conformazione organica o al meccanismo corporeo, è dominato da leggi analoghe a quelle magnetiche:

*Celle-ci [la sensibilité active et morale], dont l'étude des paires de nerfs ne donne pas la connaissance, semble offrir dans les âmes une analogie assez claire avec la faculté attractive des corps. Sa force est en raison des rapports que nous sentons entre nous et les autres êtres, et, selon la nature de ces rapports elle agit tantôt positivement par attraction, tantôt négativement par répulsion, comme un aimant par ses pôles*<sup>70</sup>.

È in questo livello della sensibilità morale che risiede il valore normativo dell'emozione: «L'action positive ou attirante est l'œuvre simple de la nature qui cherche à étendre et renforcer le sentiment de notre être; la négative ou repoussante qui comprime et rétrécit celui d'autrui est une combinaison que la réflexion produit. De la première naissent toutes les passions aimantes et douces, de la seconde toutes les passions haineuses et cruelles»<sup>71</sup>. È proprio il riconoscimento della categoria del sentimento come principio autonomo delle emozioni che consente a Rousseau di liberare queste ultime dalla loro primitiva dimensione di necessità fisica e di attribuire di conseguenza all'amore un ruolo decisivo nella condotta morale dell'essere umano.

Stendhal sembra rifiutare questa autonomia del sentimento, poiché essa conduce a una visione totalmente soggettiva (sia in ambito epistemologico sia in ambito morale) della dimensione passionale. Il suo grande obiettivo, al contrario, è quello di fondare, da buon discepolo degli *idéologues*, una scienza oggettiva delle passioni, in grado non solo di portare alla comprensione dell'emozione provata dal soggetto, ma anche di cogliere gli stati mentali degli altri individui sulla base del loro comportamento e dei segni fisici delle loro emozioni. La tensione, mai del tutto risolta, tra la concezione sentimentale (Rousseau) e quella ideologica (Destutt de Tracy) dell'amore emerge a più riprese nel testo, e trova probabilmente la sua testimonianza più efficace nella dichiarazione che apre il nono capitolo: «Je fais tous les efforts possibles pour

<sup>63</sup> Stendhal, *De l'amour*, cit., pp. 252-253.

<sup>64</sup> «La plupart des jeunes Français de dix-huit ans sont élèves de J.-J. Rousseau; cette condition de bonheur est importante pour eux»; «Plusieurs jeunes gens ont pris un autre parti, c'est de se faire de l'école de J.-J. Rousseau et de Mme de Staël. Puisque l'ironie est devenue une manière vulgaire, il a bien fallu avoir du sentiment» (ivi, pp. 82 e 179).

<sup>65</sup> Ivi, p. 268.

<sup>66</sup> Ivi, p. 356.

<sup>67</sup> Ivi, p. 290.

<sup>68</sup> J.-J. Rousseau, *Dialogues*, in *Ceuvres complètes*, cit., vol. I, p. 805. Sulla dottrina rousseauiana della sensibilità si rimanda a M. Menin, *Il calice dolce e amaro della sensibilità*, in Id., *Rousseau, un illuminista inquieto. Opere, contesti, problemi*, Carocci, Roma 2021, pp. 195-198.

<sup>69</sup> Rousseau, *Dialogues*, cit., p. 805.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

être sec. Je veux imposer silence à mon cœur, qui croit avoir beaucoup à dire. Je tremble toujours de n'avoir écrit qu'un soupir, quand je crois avoir noté une vérité»<sup>72</sup>.

### 3. AMORE-MALATTIA E CRISTALLIZZAZIONE: LA RIVINCITA DI ROUSSEAU

In linea di principio, la spiegazione stendhaliana della nascita dell'amore s'inscrive nella visione 'scientifica' delle passioni tipica dell'ideologia. Nell'effettivo procedere dell'argomentazione, tuttavia, non solo riaffiorano costantemente problematiche riprese dal pensiero di Rousseau, ma le analogie si fanno più strette nei punti cruciali del testo. Se è vero, come osserva Bourdenet, che «c'est bien à la science que "l'idéologue" Stendhal emprunte les deux principales images pour définir l'amour: la cristallisation et la maladie»<sup>73</sup>, è altrettanto vero che proprio questi due punti segnano un'incolmabile distanza tra Stendhal e Destutt de Tracy.

Per quanto riguarda l'impiego della metafora dell'amore come malattia, topos letterario sin dall'Antichità, è particolarmente evidente lo iato tra un metodo ideologico e un esito anti-ideologico. Da un lato Stendhal rivendica infatti, sulla scia di Cabanis, l'originalità filosofica della sua operazione, che risiederebbe proprio nell'inserire l'analisi dell'amore all'interno di una scienza delle passioni: «On fait depuis deux mille ans des madrigaux sur l'amour; c'est pour la première fois qu'on s'est avisé de l'examiner et de le décrire, comme Cabanis eût décrit et examiné la fièvre ou toute autre maladie»<sup>74</sup>. Dall'altro lato, tuttavia, il risultato di questa disamina 'scientifica' è incompatibile con quello ottenuto dai maestri *idéologues*. Sia Cabanis sia Destutt de Tracy, come si è accennato, consideravano l'amore un agente di benessere e felicità universale, che necessitava sì di essere indirizzato attraverso i costumi e le leggi, ma che rimaneva comunque sempre sotto il controllo della volontà. Per Stendhal, al contrario, l'amore si manifesta effettivamente come una malattia che sfugge al dominio della testa: «L'amour est comme la fièvre, il naît et s'éteint sans que la volonté y ait la moindre part»<sup>75</sup>. Inoltre, e

si tratta di un aspetto fondamentale, mentre Destutt de Tracy si sforzava di armonizzare la dimensione affettiva e quella legislativa, l'emozione e la ragione, attraverso il matrimonio<sup>76</sup>, Stendhal insiste sull'incompatibilità tra questa istituzione e l'*amour-passion*, che è chiaramente la tipologia di amore fondamentale tra le quattro da lui individuate, a tal punto da identificarsi con l'amore per antonomasia.

Sia la visione 'interiore' della malattia amorosa – contrapposta alla prospettiva 'esteriore' dell'ideologia, che la inseriva nella dinamica tra vita animale e società – sia la tensione irrisolta tra l'amore passione e quello coniugale, avvicinano con decisione l'analisi di *De l'amour* a quella portata avanti da Rousseau nella *Nouvelle Héloïse*:

*Que ton absence me rend amère la vie que tu m'as rendue! Quelle convalescence! Une passion plus terrible que la fièvre et le transport m'entraîne à ma perte*<sup>77</sup>.

*Où sont-ils ces hommes grossiers qui ne prennent les transports de l'amour que pour une fièvre des sens, pour un désir de la nature avilie ? Qu'ils viennent, qu'ils observent, qu'ils sentent ce qui se passe au fond de mon cœur; qu'ils voyent un amant malheureux éloigné de ce qu'il aime [...]*<sup>78</sup>.

Ancora più evidente è tuttavia il debito, filosofico prima ancora che letterario, che Stendhal contrae nei confronti di Rousseau quando formula la sua dottrina della *cristallisation*; dottrina che ha garantito a *De l'amour* il suo successo presso la posterità, penetrando profondamente nell'immaginario collettivo. L'analogia adottata è nuovamente di ascendenza scientifica, tratta più precisamente dalla mineralogia e da un'usanza osservata, una dozzina di anni prima, durante un soggiorno austriaco: «Aux mines de sel de Hallein, près de Salzbourg, les mineurs jettent dans les profondeurs abandonnées de la mine un rameau d'arbre effeuillé par l'hiver; deux ou trois mois après, par l'effet des eaux chargées de parties salines, qui humectent ce rameau et ensuite le laissent à sec en se retirant, ils le trouvent tout couvert de cristallisations brillantes [...]. On ne peut plus reconnaître le rameau primitif»<sup>79</sup>. Similmente a quanto accade nel processo di cristallizzazione dei minerali, durante il processo d'innamoramento l'innamorato proietta tutta una serie di perfezioni sull'oggetto del suo amore a tal punto da non scorgerne più l'autentica natura.

<sup>72</sup> Stendhal, *De l'amour*, cit., p. 78. Sull'ossessione di Stendhal per la 'secchezza' sono altresì interessanti le annotazioni affettuosamente ironiche dell'amico Mérimée. Cfr. C. Ginzburg, *Laspra verità. Una sfida di Stendhal agli storici*, in *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 167-184, in particolare pp. 180-181.

<sup>73</sup> X. Bourdenet, *Présentation*, in Stendhal, *De l'amour*, cit., p. 29.

<sup>74</sup> Stendhal, *De l'amour*, cit., *Annexes, Puff-article*, pp. 526-527. La metafora patologica è utilizzata con insistenza; basti pensare all'aneddoto dei 30 giovani ammalati di amore: «J'ai connu dans ma tribu trente jeunes gens que la mort a enlevés, et qui n'avaient d'autre maladie que l'amour» (ivi, p. 221).

<sup>75</sup> Ivi, p. 71.

<sup>76</sup> Cfr. A. Deneys-Tunney, *La République des femmes dans "De l'amour" de Destutt de Tracy*, «Dix-huitième Siècle», 36, 2004, 1, pp. 71-86.

<sup>77</sup> Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, cit., p. 94.

<sup>78</sup> Ivi, p. 229.

<sup>79</sup> Stendhal, *De l'amour*, cit., *Le rameau de Salzbourg*, p. 369.

Il vigore dell'immagine di Stendhal – che per primo si sforza di dare un preciso nome a un fenomeno da sempre al centro della narrazione dell'amore – affonda le proprie radici in un quadro epistemologico squisitamente rousseauiano. È possibile scorgere nell'aneddoto del ramoscello di Salisburgo un'applicazione *a contrario* della metafora della statua di Glauco di cui Rousseau si era servito, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, per descrivere la differenza tra natura originaria e natura 'seconda' dell'essere umano: «Semblable à la statue de Glaucus que le temps, la mer et les orages avaient tellement défigurée qu'elle ressemblait moins à un dieu qu'à une bête féroce, l'âme humaine altérée au sein de la société par mille causes sans cesse renaissantes [...] a, pour ainsi dire, changé d'apparence au point d'être presque méconnaissable»<sup>80</sup>. Nonostante il processo d'incrostazione ed erosione implicato nell'immagine rousseauiana sia di segno negativo (ma si tratta di una negatività storica ed accidentale, e non ontologica), mentre quello presupposto dalla cristallizzazione sia positivo (ma anche in questo caso non necessariamente, dal momento che l'amore conduce spesso alla disperazione), entrambe le metafore implicano un supplemento di artificialità, che è esattamente lo spazio di possibilità in cui si colloca il valore morale dell'emozione in generale e dell'amore in particolare.

Al di là di un impianto epistemologico simile, inoltre, la teoria stendhaliana della cristallizzazione attribuisce un indubbio primato antropologico alla stessa facoltà che Rousseau poneva all'origine dell'amore morale, vale a dire l'immaginazione: «La cristallisation ne cesse presque jamais en amour. Voici son histoire: tant qu'on n'est pas bien avec ce qu'on aime, il y a la cristallisation à *solution imaginaire*; ce n'est que par l'imagination que vous êtes sûr que telle perfection existe chez la femme que vous aimez»<sup>81</sup>. L'immaginazione qui chiamata in causa non è ovviamente la facoltà meccanica indagata dai sensisti prima e dagli *idéologues* poi, ma una facoltà almeno in parte autonoma, dotata di un dinamismo di ordine spirituale piuttosto che fisico. Si tratta di quella visione creatrice dell'immaginazione di cui Rousseau era stato il primo partigiano: «Ma mauvaise tête ne peut s'assujettir aux choses. Elle ne saurait embellir, elle veut créer. Les objets réels s'y peignent tout au plus tels qu'ils sont; elle ne sait parer que les objets imaginaires»<sup>82</sup>. Proprio il potere di sottrarsi alla dimensione del sensibile e la sua sostanziale infedeltà ai dati della percezione definiscono uno dei tratti essenziali dell'immaginazione creatrice. Essa è libera non perché crea *ex nihilo*, ma perché

dispone liberamente degli elementi che la realtà le fornisce: pur partendo da quella percezione del sensibile che rimane costitutiva della condizione umana, essa costruisce un altro universo, distinto e indipendente. Rousseau è così tra i primi a teorizzare l'opposizione tra immaginazione *produttiva* e immaginazione *riproduttiva*, che riduceva la facoltà immaginativa a una semplice facoltà meccanica, pienamente controllata dal soggetto<sup>83</sup>. Nel quarto libro dell'*Émile*, quando si tratta di 'insegnare' al pupillo l'amore morale, il precettore non esita – mettendo in atto un peculiare processo di cristallizzazione *ante litteram* – a farlo dapprima infatuare delle immaginarie virtù della donna ideale (Sofia, ossia la filosofia), per farglielo riscoprire solo in un secondo momento in una fanciulla in carne e ossa:

*En lui peignant la maîtresse que je lui destine, imaginez si je saurai m'en faire écouter, si je saurai lui rendre agréables et chères les qualités qu'il doit aimer, si je saurai disposer tous ses sentiments à ce qu'il doit rechercher ou fuir [...]. Il n'importe que l'objet que je lui peindrai soit imaginaire [...]: et qu'est-ce que le véritable amour lui-même, si ce n'est chimère, mensonge, illusion? On aime bien plus l'image qu'on se fait que l'objet auquel on l'applique. Si l'on voyait ce qu'on aime exactement tel qu'il est, il n'y aurait plus d'amour sur la terre. Quand on cesse d'aimer, la personne qu'on aimait reste la même qu'auparavant, mais on ne la voit plus la même; le voile du prestige tombe, et l'amour s'évanouit»<sup>84</sup>.*

L'esaltazione di una tipologia di immaginazione dinamica e soggettiva – alla base del processo della cristallizzazione – appare non solo malamente conciliabile con la fondazione della 'scienza delle passioni' a cui ambiva l'ideologia, ma lo stesso utilizzo della facoltà immaginativa era apertamente sconsigliato. Destutt de Tracy sottolinea infatti a più riprese come bisognerebbe evitare, per un corretto sviluppo dell'amore, di mobilitare l'immaginazione, che ostacola l'analisi delle idee introducendo nella testa le passioni. Non stupisce, allo-

<sup>83</sup> La letteratura sul ruolo dell'immaginazione nel pensiero di Rousseau è ampia. Ci si limita a rinviare ad alcuni contributi particolarmente significativi: J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau et les pouvoirs de l'imaginaire*, «Revue internationale de philosophie», 51, 1960, 1, pp. 43-67; M. Eigeldinger, *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*, À la Baconnière, Neuchâtel 1962; P. Sosso, *Jean-Jacques Rousseau. Imagination, illusions, chimères*, Champion, Paris 1999; L. Sozzi, *Il paese delle chimere. Aspetti e momenti dell'idea d'illusione nella cultura occidentale*, Sellerio, Palermo 2007, pp. 135-182.

<sup>84</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. IV, p. 656. Sul valore dell'immaginazione nel progetto educativo di Rousseau cfr. M. Eigeldinger, *Les fonctions de l'imagination dans l'Émile*, in *Rousseau after Two Hundred Years. Proceedings of the Cambridge Bicentennial Colloquium*, ed. by R.A. Leigh, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 252-262.

<sup>80</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, cit., p. 122.

<sup>81</sup> Stendhal, *De l'amour*, cit., p. 71.

<sup>82</sup> Rousseau, *Confessions*, cit., pp. 171-172.

ra, la lettera al tempo stesso scherzosa e imbarazzata che l'anziano filosofo inviò a Stendhal quando ricevette una copia omaggio del suo saggio sull'amore, confessando candidamente: «Je n'entends pas bien l'analogie de l'amour et de la cristallisation»<sup>85</sup>. Più netta ancora è la versione dei fatti riportata da Sarah Newton, nipote dell'autore degli *Éléments d'idéologie*, secondo cui i due «se brouillèrent bientôt à cause du livre de cet écrivain [Stendhal] sur la théorie de l'amour démontrée par la cristallisation, qui était l'idéologie de M. de Stendhal. M. de Tracy essaya de lire cet ouvrage, n'y comprit rien, et déclara à l'auteur que c'était absurde»<sup>86</sup>.

#### 4. CONCLUSIONE

Da questa lettura incrociata della teoria sull'amore formulata nella *Filosofia nova* e in *De l'amour*, emerge come l'ambizione di abbozzare una scienza dell'affettività rimanga una delle linee direttrici dell'opera di Stendhal. Nonostante il tentativo di costruire una sorta di sinergia tra due visioni inconciliabili della passione amorosa – quella sentimentalista di Rousseau e quella 'scientifica' degli *idéologues* – si riveli sostanzialmente fallimentare, la sua analisi ha il merito di mettere in luce, da un lato, la profondità della riflessione teorica di Henri Beyle e, dall'altro lato, la rilevanza che il dibattito filosofico contemporaneo ha avuto nella sua formazione intellettuale. Ecco allora che, lungi dal risultare una sorta di appendice pedante e sterile ai capolavori romanzeschi, gli scritti filosofici sull'amore ne rappresentano al tempo stesso un'introduzione e un reagente privilegiato per saggiarne le molteplici implicazioni. Lo stesso Stendhal, in una pagina raramente citata della *Filosofia nova*, ricordava d'altronde come l'analisi teorica della passione amorosa fosse indissociabile dal suo trattamento letterario: «J'ai besoin de cet ouvrage pour faire des poèmes excellents. Il faut observer les passions dans l'homme qui existe pour pouvoir les mettre dans mes êtres plus beaux que nature. Pour observer les passions il faut savoir ce qu'est la vérité»<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Lettera di Destutt de Tracy a Stendhal del 3 settembre 1822, in Destutt de Tracy, *De l'amour*, cit., pp. 117-120, qui p. 119.

<sup>86</sup> S. Newton, contessa Destutt de Tracy, *Essais divers: lettres et pensées de Madame de Tracy*, vol. I, Plon, Paris 1852, p. 391.

<sup>87</sup> Stendhal, *Pensées: philosophie nova*, cit., vol. II, p. 114.







**Citation:** Scaramella, T. (2024). «Non-conforming Pleasures»: Representations of Homosexuality in Casanova's *Histoire de Ma Vie*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 63-73. doi: 10.36253/ds-14950

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Valentina Altopiedi.

Dossier: L'amore al tempo dei lumi

## «Non-conforming Pleasures»: Representations of Homosexuality in Casanova's *Histoire de Ma Vie*

TOMMASO SCARAMELLA

*Università Ca' Foscari Venezia*

**Abstract.** Giacomo Casanova's *Histoire de Ma Vie* offers an interesting perspective for exploring same-sex eroticism in the eighteenth century. Despite its reputation as a classic focused on heterosexual adventures, the *Memoirs* reveal references to sodomy and eroticism between same-sex individuals. This article aims to identify and place in the historical context traces of this theme within the literary source. It documents biases and captures shifts in sensibilities through Casanova's firsthand account, delving into male homoeroticism, lesbian encounters, and the evolution of Casanova's attitude towards male sodomy at a time when terms like «homosexuality» had yet to be defined. The challenge of anachronism is addressed by acknowledging that the absence of a specific terminology in earlier periods does not negate the existence of same-sex love and intimacy. Examining the representations of same-sex eroticism in Casanova's *Histoire* provides insights into the historical contextualization of male subjectivity, the understanding of emotions, and the physiological-moral discourse regarding the body-mind connection, during a pivotal turning point in the history of emotions and sexuality.

**Keywords:** Homosexuality, Sodomy, Homoeroticism, Sexual libertinism, Giacomo Casanova.

Love between same-sex individuals is perhaps one of the aspects of human life most susceptible to anachronism. This is well understood by those who study the history of homosexuality in a context where sexual orientation had not yet been defined. Terms like «homosexuality», «sexuality», and the concept of sexual orientation itself only emerged in Western culture from the latter half of the nineteenth century. The Hungarian writer Karl-Maria Kertbeny (1824-1882) was the first to introduce the term *Homosexualität* in an anonymous 1869 pamphlet, criticizing a Prussian law that penalized sexual acts between same-sex individuals<sup>1</sup>. Together with Karl

---

This study was carried out within the project "Governing consensus. The political role of knowledge in Italy (1789-1870)" and received funding from the European Union Next-GenerationEU - National Recovery and Resilience Plan (NRRP) - MISSION 4 COMPONENT 2, INVESTIMENT 1.1 Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) - CUP N.H53D23000140006. This manuscript reflects only the authors' views and opinions, neither the European Union nor the European Commission can be considered responsible for them.

<sup>1</sup> K.-M. Kertbeny, *Schriften zur Homosexualitätsforschung*, hrsg. von M. Herzer, Verlag rosa Winkel, Berlin 2000.

H. Ulrichs (1825-1895), a German jurist pioneer of LGBT+ rights, Kertbeny is remembered among those who opposed the traditional condemnation of same-sex intercourse, paving the way for the recognition of homosexual identity. This recognition would later go through the process of medicalization of so-called «sexual inversions» and, more comprehensively, through the claims of the twentieth-century homosexual liberation movements. This process would mark a distance between the *Ancien Régime's* focus on deeming sexual acts immoral and prohibited (sodomy), and the emergence of sexual differences in human experiences (homosexual orientation)<sup>2</sup>. Nevertheless, the absence of a specific term to describe it does not conclusively suggest the absence of love and sex between individuals of the same sex in earlier contexts, as in the eighteenth century.

Literature often casts light on aspects of human lives from the past that might otherwise be overlooked if only normative discourses were considered. Homoeroticism is no exception<sup>3</sup>, and Giacomo Casanova's *Histoire de Ma Vie*, despite being regarded as a classic of heterosexual adventures (using another anachronistic term), to the point that his name has become synonymous with intense amorous activity<sup>4</sup>, provides insights into same-sex eroticism in the eighteenth century. The editorial vicissitudes of Giacomo Casanova's (1725-1798) autobiographical memoirs are well-known<sup>5</sup>. Written in French between 1789 and 1798 during his thirteen-year residence in Bohemia as librarian of Dux Castle, some extracts were published in 1822, and a first German translation appeared between 1822 and 1826. They were posthumously published in French between 1826 and 1838 in a redacted version by Jean Laforgue for the pub-

lisher Brockhaus<sup>6</sup>. Banned and included in the Index of Prohibited Books in 1834, it would be necessary to wait until 1960 to read the original manuscript, unadulterated by censorship or interpolations (although not yet entirely purged of Laforgue's interventions), particularly in passages considered morally sensitive, such as those concerning homosexuality<sup>7</sup>. What may be less familiar to the public is the presence of references to sodomy and eroticism between same-sex individuals in these memoirs. At times, Casanova merely alludes to them, initially emphasizing his own reluctance and perpetuating stereotypes, particularly those associated with male encounters (such as going «against nature», pederasty, and effeminacy). On other occasions, however, he provides more detailed descriptions, especially when involving lesbian intercourse, using such instances as focal points in the narrative. Ultimately, in a couple of instances, he recounts his personal involvement in eroticism with a male.

Since the mid-twentieth century, when the *Histoire de Ma Vie* was finally published in its entirety, the homosexual theme has captured scholars' attention<sup>8</sup>. However, while there has been extensive research into (heterosexual) libertinage, a comprehensive and integrated overview of the subject remains elusive. Studies have focused on specific incidents, such as the episode with Winckelmann<sup>9</sup>, or certain aspects, like androgyny<sup>10</sup>, female

<sup>2</sup> Regarding the dichotomy between «sodomy» and «homosexuality», see the seminal work by M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. I. *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976. For a concise overview of this passage, see F. Tamagne, *The Homosexual Age, 1870-1940*, in *Gay life and culture. A World History*, ed. by R. Aldrich, Thames & Hudson, London 2006, pp. 167-195. For methodological issues, see D.M. Halperin, *How to do the History of Homosexuality*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2002.

<sup>3</sup> See *The Cambridge History of Gay and Lesbian Literature*, ed. by E.L. McCallum and M. Tuhkanen, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2014. For the Italian context, see: D. Coluzzi e F. Gnerre, *In disgrazia del cielo e della terra. L'amore omosessuale nella letteratura italiana*, Rogas Edizioni, Roma 2023; *Corrispondenza d'amorosi sensi. L'omosessualità nella letteratura medievale*, a cura di P. Odorico, N. Pasero e M.P. Bachmann, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008.

<sup>4</sup> «Used allusively of a man whose amorous activities resemble those of Casanova»: Oxford English Dictionary, s.v.

<sup>5</sup> See *Le memorie di Casanova. 200 anni di intrighi, censure, misteri*, a cura di G. Simeoni, A. Trampus e S. Volpato, Ronzani Editore, Dueville 2022. See also G. Simeoni, *Storia dell'«Histoire de ma vie»*, in B. Capaci e G. Simeoni, *Giacomo Casanova. Una biografia intellettuale e romanzesca*, Liguori, Napoli 2009, pp. 6-22.

<sup>6</sup> See G. Simeoni, *Storia editoriale di una vita. Bibliografia delle edizioni dell'«Histoire de ma vie» di Giacomo Casanova (1822-2019)*, Oltrepagina Edizioni, Verona 2021.

<sup>7</sup> See, for example, D. Reynaud, *Éclipses au clair de lune : l'obscur travail de la censure sur un épisode des «Mémoires» de Casanova*, «Metamorfosi dei Lumi», 7, 2014 (*Il corpo, l'ombra, l'eco*, a cura di C. Leri), pp. 133-143. See also F. Marceau, *Une insolente liberté. Les aventures de Casanova*, Gallimard, Paris 1983, pp. 83-84.

<sup>8</sup> A pioneering but dated investigation of the homosexual theme is found in M.-A. Reffalovich, *Casanova. Hétérosexualité congénitale malgré des actes unisexuels commis après la puberté*, in Id., *Uranisme et unisexualité. Étude sur différentes manifestations de l'instinct sexuel*, Storck & Masson, Lyon-Paris 1896, pp. 64-68. For recent studies, see T. Emery, *Queer Casanova. Subversive Sexuality and the (Dis)embodied Subject in «History of My Life»*, «Italian Culture», 24, 2007, 1, pp. 23-44; F. Gassner, *Giacomo Casanova und die sexuelle Geographie Europas*, «Lessing Yearbook / Jahrbuch», 44, 2017, pp. 167-185.

<sup>9</sup> See L. Ruprecht, *Winckelmann and Casanova in Rome: a case study of Religion and Sexual politics in Eighteenth-century Rome*, «The journal of religious ethics», 38, 2010, pp. 297-320; W. von Wangenheim, *Casanova trifft Winckelmann, oder die Kunst des Begehrens*, «Merkur: Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken», 39, 1985, pp. 106-120; T. Pelzel, *Winckelmann, Mengs and Casanova: a reappraisal of a famous Eighteenth-century forgery*, «Art bulletin», 54, 1972, pp. 301-315.

<sup>10</sup> See S. Bordignon, *Elementi di sessuologia casanoviana: l'intrigo androgino*, in *Le Memorie di Casanova*, cit., pp. 71-98. See also C.C. Craig, *Utopia and the Body. Gender and Androgyny in Casanova's «Icosameron»*, in *Gendered Contexts. New Perspectives in Italian Cultural Studies*, ed. by L. Benedetti, J.L. Hairston and S.M. Ross, Lang, New York 1996, pp. 121-132.

homosexuality<sup>11</sup>, and the role of *castrati*<sup>12</sup>. Upon examining these episodes, researchers have ventured to explore whether Casanova could be considered an «early form» of the modern homosexual or simply a libertine at heart. In his work *Casanova* (1969), John Masters characterized the adventurer's sexuality as «bipolar», portraying him as «a difficult, complex and constantly varying figure»<sup>13</sup>. The scholar was inclined towards the view that Casanova was not exclusively homosexual, but rather a bisexual individual who could not express himself openly. Contrarily, J. Rives Childs (1988) argued that «his rare acts of pederasty were provoked less by inclination than the curiosity that was one of his impelling characteristics»<sup>14</sup>. Childs interpreted Casanova's narrative of homosexual intercourses as a narrative strategy aligned with the character's libertine lifestyle. Additionally, Michel Delon (2000) observed that Casanova, being a libertine, did not abstain from indulging in similar pleasures: «il ne s'interdit pas quelques plaisirs du même ordre»<sup>15</sup>. More recently, in her analysis of Casanova's romantic and erotic escapades with women, Judith Summers (2016) has questioned the figure and the conduct of the seducer. Casanova allows himself amorous freedom, but at what cost? The focus has now shifted to the fact that, if he were operating today, Casanova «might well be in prison for breach of promise, incest, fraud, paedophilia, grievous bodily harm, and rape»<sup>16</sup>. Finally, Leo Damrosch (2022) has embraced these observations, re-examining his biography and exploring the sexual encounters narrated in the *Histoire*, including those of a same-sex nature.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> See C. Thomas, *The Role of Female Homosexuality in Casanova's Memoirs*, «Yale French Studies», 94, 1998 (*Libertinage and Modernity*, ed. by C. Cusset), pp. 179-183 (also in French: *Le rôle de l'homosexualité féminine dans les «Mémoires» de Casanova*, in *Femmes et libertinage au XVIIIe siècle*, éd. par A. Richardot, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2004, pp. 39-43).

<sup>12</sup> See S. Feroci e F. Luccichenti, *En travestie: Bellino-Teresa*, Edizioni Fiesolane, Fiesole 2018; V. Anzani, *Castrato per amore: Casanova, Salimbeni, Farinelli e il misterioso Bellino (Bologna 1740)*, in *Il Farinelli ritrovato*, Atti del convegno (Bologna, 29 maggio 2012), a cura di L. Verdi, LIM, Lucca 2014, pp. 75-100; V. Palumbo, *Bellino, Casanova e i finti cavalieri. Ovvero il paradosso delle cantatrici*, in *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, a cura di A. Bellavitis, N.M. Filippini e T. Plebani, QuiEdit, Verona 2012, pp. 337-350.

<sup>13</sup> J. Masters, *Casanova*, Bernard Geis Associates, New York 1969, p. 226.

<sup>14</sup> J. Rives Childs, *Casanova. A New Perspective*, Constable, London 1988, p. 7.

<sup>15</sup> M. Delon, *Le savoir-vivre libertin*, Hachette, Paris 2000, pp. 276-277.

<sup>16</sup> J. Summers, *Casanova's Women: the Great Seducer and the Women he Loved*, Bloomsbury, London 2006, pp. 21-22. Regarding sexual abuses, see L. Wolff, *Paolina's Innocence. Child Abuse in Casanova's Venice*, Stanford University Press, Stanford 2012; Id., *Depraved Inclinations. Libertines and Children in Casanova's Venice*, «Eighteenth-Century Studies», 38, 3, 2005, pp. 417-440.

<sup>17</sup> L. Damrosch, *Adventurer. The life and times of Giacomo Casanova*, Yale University Press, New Haven 2022.

Examining these and other references in their entirety allows for a historical perspective on the persistence of same-sex practices and the array of thoughts associated with them during a crucial turning point in the history of emotions and sexuality<sup>18</sup>. While not claiming exhaustive coverage, this analysis aims to document biases and capture shifts in sensibilities through the first-hand account of an Enlightenment man renowned for his freedom and uninhibited nature<sup>19</sup>, at a time when any non-reproductive act was generally still suppressed and condemned by social norms<sup>20</sup>. The initial discussion briefly explores the different ways of addressing male homoeroticism and that between women. Regarding the latter, we will emphasize certain instances of lesbian encounters and their significance in Casanova's work. Subsequently, there will be an overview of male intercourses, starting with Casanova's experiences in the seminary during his youth and his encounter with the *castrato* Bellino. A further examination of the two episodes personally experienced by Casanova will reveal the evolution in his attitude towards male sodomy. Such episodes depict Casanova, in his youth, involved in Constantinople with the minister Effendi Ismail and, as an adult, in St. Petersburg with Lieutenant Lunin. Initially distancing himself from its practice as a necessary defence of personal honour, sodomy undergoes a transformation into being the epitome of individual freedom – an emblematic manifestation of a lifestyle defined by the pursuit of pleasure and emancipation from social norms and conventions. These situations will provide an opportunity to historically contextualize Casanova's perspective on sodomy, particularly focusing on male subjectivity, the understanding of emotions, and the physiological-moral discourse regarding the body-mind connection.

#### FEMALE HOMOEROTICISM THROUGH THE EYES OF A MALE SPECTATOR

A fundamental distinction in Casanova's *Histoire de Ma Vie* concerning same-sex practices and eroticism

<sup>18</sup> For an updated overview, with bibliographic references of the history of emotions, see A. Arcangeli, *Emozioni*, in *Lessico della storia culturale*, a cura di A.M. Banti, V. Fiorino e C. Sorba, Editori Laterza, Roma-Bari 2023, pp. 76-92; on the history of sexuality, see E. Betta, *Sessualità*, *ivi*, pp. 246-260.

<sup>19</sup> See *Casanova in the Enlightenment: From the Margins to the Center*, ed. by M. Stefanovska, University of Toronto Press, Toronto 2020.

<sup>20</sup> Regarding the repression of sodomy in *Ancien Régime* societies, see *Sodomy in Early Modern Europe*, ed. by T. Betteridge, Manchester University Press, Manchester-New York 2002; *The Pursuit of Sodomy. Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe*, ed. by K. Gerard and G. Hekma, Harrington Park Press, New York-London, 1989. See also U. Grassi, *Sodoma. Persecuzioni, affetti, pratiche sociali (secoli V-XVIII)*, Carocci Editore, Roma 2019.

centers on the differing treatment of males and females. While homoeroticism between women is clearly delineated, such practices among men carry a wide range of judgments and interpretations. Male sexuality appears caught between adhering to traditional norms and the allure of illicit transgression. This transgression, especially in the context of sodomy, not only challenges moral and legal norms, but also questions the definition of masculinity and the normative active role of the male. In contrast, episodes of lesbianism, such as those involving Angela and the two sisters Nanette and Marton, or C.C. and the nun M.M., and the story of Marcoline, seem to convey nothing more than the pleasure of being watched. Chantal Thomas emphasized the significance of lesbian love in the Casanovian universe, noting that the fascination is so pronounced that «we are rarely able to distinguish the actor from the spectator»<sup>21</sup>. Unlike the moralistic judgments associated with male sodomy, lesbianism appears seamlessly enmeshed in the narrative. Kisses and sapphic intercourses depict Casanova as a spectator, seemingly intended solely to stimulate the (heterosexual) imagination of the seducer, who eagerly seeks involvement in a *ménage à trois*, thereby capturing the imagination of (male) readers.

The story of Angela and the two sisters Nanette and Marton serves as an illustration of Casanova's approach to eroticism among women. When the sixteen-year-old Casanova encounters them in Venice, in 1741, he becomes infatuated with Angela, the niece of the parish priest of San Samuele. Although initially rebuffing his advances, Angela later seems to express interest. However, when Angela plans a meeting with Casanova, she fails to appear, and Casanova finds only the two sisters instead, with whom Casanova establishes a form of companionship. In the following nights, they reveal to the young man that Angela is involved in an erotic relationship with Marton. «Quand Angéla couche avec nous», Marton confides, «elle m'appelle, me couvrant de baisers, son cher abbé»<sup>22</sup>. Casanova, immediately intrigued, explores the sexual roles played by the young women and uncovers a sort of three-way relationship, sparking his desire. He characterizes Angela's erotic passion as the result of a «fausse imagination monstrueuse», driving her to fulfill her «désirs brutaux» with Marton, who «veut bien lui servir de mari» (I, 120). In response to Casanova's curiosity, the young women reveal that Marton also

assumes the «role of husband» to Nanette, exposing a sexual dynamic between them grounded in the adaptation of traditional gender roles.

In the following episode involving C.C. and the nun M.M., Casanova finally takes part in a *ménage à trois*. Casanova is in Venice between 1753 and 1755. Initially in a relationship with C.C., the adventurer's connection with her is disrupted when her father decides to commit her to monastic life. In the convent, C.C. forms a romantic relationship with the nun M.M. However, M.M. is also the clandestine lover of Ambassador de Bernis (1715-1794), a French diplomat later elevated to the rank of Roman cardinal. One evening, the nun decides to organize a dinner at the ambassador's Venetian *casino*, inviting herself, C.C., Casanova, and de Bernis. However, de Bernis encounters an unexpected issue and fails to attend. Nonetheless, the three decide to dine together, transforming the meeting into a libertine night «dans laquelle la volupté avait mis, comme toujours, sous pieds la raison» (I, 1101). The description provided by Casanova is explicit. He recounts that M.M. and C.C. began to exchange caresses «qui peu à peu attirent mon attention», declaring himself ready to be aroused and to revel in the unfolding spectacle. Drawing inspiration from Jean de Meurs's prints (1613-1653), «où il y avait les beaux combats amoureux entre femmes» (I, 1099), the two women positioned themselves on the bed, mimicking sapphic poses, in plain sight of Casanova. The work was mistakenly attributed to the Dutch archaeologist and was instead a translation of the sapphic dialogue *L'Academie des dames* attributed to the French lawyer Nicolas Chorier (1612-1692). Before long, the adventurer joined the two in the bedchamber, fulfilling his erotic dream.

The explicit «sapphic spectacle» is not the only instance in *Histoire de Ma Vie*. Another scene that strongly echoes this episode takes place during a performance arranged by two maids to amuse Casanova in Switzerland, in 1760, while accompanied by his local governess, Madame Dubois. Casanova recounts: «Les deux servants, qui s'étaient déjà trouvées plusieurs fois dans des parties pareilles, se mirent en position de nous divertir avec un spectacle qui m'était très bien connu. [...] J'en étais aussi un peu étonné, malgré les fureurs que M.M. et C.C. avaient offertes à mes yeux six ans avant ce temps-là, et dont il était impossible de s'imaginer quelque chose de plus beau» (II, 443-444). The theme of lesbian love reaches its peak in Genoa a couple of years later, when the adventurer encounters Marcolina, the young Venetian supposed to marry the youngest of Casanova's brothers, the «abbé» Gaetano Alvise (II, 1112). Deceived by the man's false promises,

<sup>21</sup> Thomas, *The role of Female Homosexuality*, cit., p. 179.

<sup>22</sup> G. Casanova, *Histoire de Ma Vie*, édition établie par J.-C. Igalens et É. Leborgne, Robert Laffont, Paris 2013, vol. I, p. 119. Subsequent citations will be made from this edition directly in the text, with the volume indicated in Roman numerals and the cited page in Arabic numerals, enclosed in parentheses.

the adventurer offers to take her back with him to Venice. The journey with Casanova becomes an opportunity to explore Marcolina's sexual preferences. Indeed, Marcolina becomes fascinated by all of Casanova's female conquests, resulting in exchanges of caresses and romantic expressions with them. Casanova judges the girl as having a «furieux tempérament». In response, Marcolina objects, stating, «Ce n'est pas tempérament, car je ne suis tentée de faire cela qu'avec la personne que j'aime: si c'est une femme, je m'en moque: je ris tout de même». Casanova makes inquiries as to the origin of her lesbian inclination, and Marcolina replies that it stemmed from «nature»: «J'ai commencé à l'âge de sept ans. Dans dix ans j'ai certainement eu plus de trois ou quatre cents amies» (II, 1202). The girl recalls that at the age of eleven, her Venetian confessor at the church of Santi Giovanni e Paolo had chastised her for similar behavior. He declared that her actions with a girl of her own sex constituted a crime and a sin «très grand», emphasizing that activities between girls were deemed more serious than those between a girl and a man.

The representation of instances of lesbianism in Casanova's narrative reflects the sexual morality prevailing during the *Ancien Régime*. Casanova operates within the cultural norms of his time, where same-sex acts were deemed sinful, and consequently, criminalized, repressed, and condemned by religious and political authorities. These acts were not considered indicative of a distinct subjectivity or sexual orientation; rather, they were viewed as vicious habits formed through the repetition of morally condemned actions. Sodomy was the specific vice in question, a broad category encompassing non-reproductive sexual acts that occurred outside the generative coupling between husband and wife. While «sodomy» formally referred to the sodomitical act, possible between two males or between a male and a female, it also included female intercourse, albeit with comparatively less moral concern. In this context, Casanova observes, «Les casuists ne sont pas tant rigoureux sur la pédérastie féminine, comme ils le sont sur la masculine. La féminine passe même pour ridicule» (I, 697). The act between women was also labeled as «tribadism». Although Casanova never uses the term «tribade», its meaning is evident to him. For instance, when discussing the body of the *castrato* Bellino, he attempts to determine whether Bellino possesses a male penis or a «monstrous clitoris» (I, 312). The notion of bodily malformation stemmed from the ancient belief that women engaging in same-sex relationships, known as tribades, were attracted to other women due to possessing a disproportionate clitoris. As elucidated in Ludovico Maria Sinistrari's work (1622-1701), *De delictis et poenis*, these

women were thought to fulfill their sexual desires with other women, using their clitorises in a manner akin to the male genital organ<sup>23</sup>.

If the term «tribade» is not explicitly used by Casanova, even though he indirectly refers to its meaning, the same cannot be said for «lesbianism». The French term «lesbienne» appears four times in the *Histoire*: twice it is used to describe the sexual scene that Casanova finds himself watching, and the remaining two times specifically attributed to a context of female homosexuality. In the initial instances, Casanova describes the sexual encounter, which he himself witnesses in 1772, between a young man and Lia, the daughter of an Anconetan Jew. He notes how Lia behaves like a «vrai Lesbienne» while participating in one of the positions illustrated in Aretino's *I Modi*, specifically the «arbre droit» (III, 1063). Furthermore, he deems Lia a «true lesbian» for the act of having performed *fellatio* on the young man, probably alluding to the manner of giving pleasure between women. We should bear in mind that engaging in interfaith sexual relationships, especially with a young Jewish woman in this case, was commonly considered, in and of itself, a form of transgression. In the other two occurrences, «lesbienne» is mentioned firstly in reference to Marcoline, emphasizing her proximity to same-sex attraction («Elle devint tout d'un coup Lesbienne»: II, 1154). And secondly, it recurs in the account of an orgy that Casanova witnesses in Rome in 1761 involving priests, prostitutes, *castrati*. During this orgy, sodomy and «le secret des lesbiennes» are practiced (II, 788). The editors of the Bouquins edition of the *Histoire* point out that the French term «lesbienne», derived from the Latin «lesbis», was absent from dictionaries of that time. It appears in Restif de la Bretonne's work, *La Paysanne perversie* (1784), but here it appears more like an adaptation from the expression «amours femelles», used by Casanova in another circumstance (II, 1184).

#### MALE SODOMY BETWEEN STEREOTYPES AND NATURAL PLEASURE

Upon initial examination, the representation of male sodomy in the *Histoire de Ma Vie* appears linguistically simpler when compared to female homoeroticism. It seems universally linked to the sin of Sodom, as narrated in *Genesis* 19. Casanova refers to the episode of the destruction of the city of Pentapolis, where vice attracted the «le feu du ciel» (III, 842). However, the situation becomes immediately complex due to nuanced distinc-

<sup>23</sup> L.M. Sinistrari d'Ameno, *De delictis et poenis*, Venetiis 1700, tit. IV, *De delictis contra castitatem*, § II, *Sodomia*, pp. 254-268.

tions that emerge based on variations in age and the assigned sexual roles within the act of sodomy. Analyzing lexical choices regarding male homoeroticism, Casanova utilizes the term «sodomie» once (I, 904), declined in the adjectival form «sodomite» (I, 206), and the verb «sodomizer» (II, 787, 798). More frequently, he employs the term «pédérastie» (I, 697, 1203; II, 793; III, 552) and the adjective «pédéraste» (II, 737; II, 792). In comparison to the term sodomy, the use of pederasty suggests a context characterized by differences in both age disparity among involved individuals and distinctions in their roles. The pederastic paradigm has its origins in Antiquity, where an adult male (*erastes*) was permitted to engage in a provisional sexual relationship with someone of the same sex (*eromenos*) without his losing honor. This arrangement was governed by a pact that entailed maintaining the active penetrative role towards a passive partner who had not yet reached adulthood, from the age of twelve and above (fourteen, in the Roman culture)<sup>24</sup>.

Additional classical references to homosexuality surface in Casanova's autobiography. Firstly, there is the mention of «Giton» (I, 301; II, 711), a reference to Petronius's *Satyricon*, where it signifies the boy loved by the protagonist Encolpius. Over time, the term evolved to denote a young man kept by a wealthy individual in exchange for sexual favors. Another term used for these young men is «mignon» (II, 251; III, 552, 847). This is exemplified in the case of Niccolò Manuzzi, the «mignon» frequently seen by Casanova accompanying the Venetian ambassador Sebastiano Mocenigo through the streets of Madrid (III, 552). Another instance involves the «garçons charmants de quinze, seize et dix-sept ans», all deemed «mignon» by Prince de Francavilla Michele Imperiali (III, 847). Secondly, there is a reference to «Alexis», the youth loved by Corydon in Virgil's *Bucolics* (III, 551). Thirdly, there is the mention of «Antinous», the beautiful youth beloved by Hadrian (III, 909). Finally, «hermaphrodites» alludes to classical ancient culture (III, 552). Casanova employs it to express a «double amorous passion», oriented towards both males and females, resembling a concept of sexual orientation before the term was coined.

The allusion to male homoeroticism as a reversal of traditional gender roles is a recurring theme in Casanova's narrative. From one perspective, this approach aims to captivate and astonish the readers. Conversely, it appears to reflect Casanova's fascination with the «non-conforming» and the forbidden. This is evident, for example, in the expression: being «de la manchette» (II, 711, 792; III, 552). This expression, prevalent in the eighteenth century, referred to members of the «Order

of the Cuff» – individuals associated with notions of incomplete masculinity, characterized as effeminate, and demonstrating an erotic attraction towards other men. This association might be an allusion to the Chevalier de la Manche from *Don Quixote*<sup>25</sup>. The Cervantes character appears on at least a couple of other occasions in the *Memoirs* (I, 113; II, 510). Casanova frequently references the inversion of roles, using it as a subject of ridicule for men who forsake their traditional active male role (as a «husband») to assume an «unnatural» passive female role (as a «wife»). The inversion of roles may seem degrading, but it also serves as an expression of a specific and characteristic disposition. The men who possess it express a particular «goût antiphysique» (I, 221; III, 848). The term «antiphysique» (II, 612; III, 551, 662) morally implies a negative perspective of being «against nature», evident even in its variations, such as the collective identifier «école antiphysique» (III, 842) or the phrase: being in love «antiphysiquement» with someone (I, 994).

This perspective on male homoeroticism, viewed as a well-defined aspect of their disposition, appears to challenge interpretations that aim to separate the sodomitic act from conscious and self-aware subjectivity. This subjectivity is characterized by stereotyped traits, as exemplified by Ambassador Mocenigo, described as a cultured man with a «âme voluptueuse» who «detestait les femmes en ce qui regarde le plaisir de l'amour», a lover of music and «amitié à la grecque». Casanova notes that in Venice there was a considerable number of men of such a «espèce», specifically labeled as «antiphysiques», attributed to them a passive disposition rather than an active one (III, 662)<sup>26</sup>. These characteristics seem to uniquely belong to these individuals, aiding in their identification and distinction from others, much like the modern concept of sexual orientation operates. Another term, «non-conforming», is employed by Casanova to describe their disposition. An example of this is seen in the case of Monsieur Dolci's son, whom Casanova encounters in Avignon in 1760. Casanova observes that he «pliait un peu au non-conformisme», suggesting that he amused himself «innocemment avec des amis de son âge» (II, 611).

However, the identification of male homoeroticism as an expression of a «non-conforming» sexual disposition with respect to social, moral, and legal norms is not the sole recurring approach in the *Histoire de Ma Vie*. The analysis of two episodes linked to Casanova's child-

<sup>24</sup> See E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Rizzoli, Milano 1995.

<sup>25</sup> See G. Dall'Orto, *Tutta un'altra storia. L'omosessualità dall'antichità al secondo dopoguerra*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 383.

<sup>26</sup> Regarding the figure and events that involved the Ambassador and the prospective Doge, Alvise V Sebastiano Mocenigo, see T. Scaramella, *Un doge infame. Sodomia e nonconformismo sessuale a Venezia nel Settecento*, Marsilio Editori, Venezia 2021.

hood – one during his time in the seminary and the other involving the encounter with the *castrato* Bellino – helps illuminate the interpretation of such dispositions on the ethical-moral plane. These dispositions are seen as expressions of human behaviors (sexual acts) within the realm of human passions, operating in the interplay between the body and the mind. A preliminary reference to male sodomy emerges in the adventurer's youth. Orphaned of his father, Casanova's actress mother had left him in the care of his maternal grandmother. When she passed away in 1742, the seventeen-year-old was sent to the seminary in San Cipriano of Murano, with the expectation of a clerical career for him. In the dormitory of that seminary, one night an unexpected event occurred, as Casanova recounts:

*Ce fut dans le huitième ou neuvième jour de mon séjour dans le séminaire que j'ai senti quelqu'un venir se coucher près de moi. [...] Je ne pouvais pas le voir car la lanterne était éteinte. C'était l'abbé mon ami qui ayant vu le dortoir obscur eut la lubie de me faire une visite. Après en avoir ri, je l'ai prié de s'en aller, car le préfet se réveillant, et voyant le dortoir obscur, se lèverait pour rallumer la lampe, et nous serions tous les deux accusés d'avoir consommé le plus ancien de tous les crimes, à ce que plusieurs prétendent. Dans le moment que je lui donnais ce bon conseil, nous entendons marcher ; et l'abbé s'échappe ; mais un moment après j'entends un grand coup suivi de la voix rauque du préfet qui dit "scélérat, à demain, à demain". Après avoir rallumé la lanterne il retourne à son lit (I, 150).*

The episode also marked the conclusion of Casanova's clerical career and his stay at the seminary, as he was expelled when the prefect discovered him sleeping with another seminarian. Nothing more transpired between the two beyond the breach of the rule against sharing a bed, yet Casanova's comments on the «plus ancien de tous les crimes» – sodomy – hold considerable significance. He narrates how it was deemed of utmost importance to avoid improper contact between young seminarians, as «on ne supposait jamais cette visite innocente». Straying from this rule was considered a serious offense, given that a seminarian's bed was exclusively designated for rest. Casanova explains that merely breaching this norm stained the reputation of those involved, as it was presumed that the motivation behind such actions was invariably illicit.

After briefly alluding to sodomy, the narrative shifts its focus to the practice of masturbation, which had become a topic of significant debate during the second half of eighteenth century. Casanova notices that when the prohibition extended to interactions with their fellow seminarians, equivalent scrutiny was not applied to sexual actions undertaken in solitude. In such circum-

stances, seminarians possessed the latitude to engage in «tout ce qu'ils veulent» (I, 149). The subject of masturbation gained prominence in that period thanks to the success of a dissertation on the topic by the Swiss physician Auguste Tissot (1728-1797). Originally written in Latin in 1758, the work was later translated into French with the eloquent title *De l'onanisme* (1760), and subsequently reprinted and translated into five languages. In his work, Tissot argued that excessive indulgence in autoeroticism was harmful. Since Antiquity, the emission of semen was generally considered a cause of debilitation of intellectual faculties and physical strength, posing a danger to be avoided. From this perspective, a negative judgment had been associated with the sexual act, stemming from a morally culpable lack of necessary self-control of the mind over the body.

Tissot's positions highlighted the enduring interconnection between morality and scientific knowledge when it came to defining and evaluating sexual behavior in the eighteenth century. His considerations had a profound impact across the Europe of the time, influencing the organization of educational institutions. During the same period, Rousseau addressed this topic in his renowned work *Émile ou De l'éducation* (1762). The Genevan philosopher advised parents and educators in general with arguments similar to those presented by Casanova. Such a resemblance is intriguing, as there were instances when Casanova made a point to set himself apart from Rousseau, beginning with his approach to autobiographical practice and deviating from the concept of confessions<sup>27</sup>. To parents, Rousseau recommended never leaving young men alone, neither during the day nor at night, and avoiding the opportunity for them to sleep in the same room. This precaution aimed to prevent the possibility «qu'il apprit à votre élève à donner le change à ses sens et à suppléer aux occasions de les satisfaire : s'il connaît une fois ce dangereux supplément, il est perdu»<sup>28</sup>. In this manner, Rousseau reiterated the belief that once abandoned to their passions, young men would develop a sorrowful habit from which they would no longer be able to free themselves. This situation would produce serious and dire consequences for both their physical and spiritual well-being.

The fervor against masturbation reached its peak with the attention given to educational measures aimed at preventing this practice from becoming a deleterious habit among young males. Casanova criticizes the dissemination of these measures inside male colleges, «où

<sup>27</sup> Casanova/Rousseau. *Lectures croisées*, éd. par J.-C. Igalens et E. Leborgne, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2019.

<sup>28</sup> J.-J. Rousseau, *Émile, ou De l'éducation*, in *Collection complète des oeuvres de J.-J. Rousseau*, Genève 1782, tome IV, p. 151.

les directeurs se donnent des soins pour empêcher les *manustuprations*». He believes that this prohibition, in reality, fueled the autoerotic practice, because

*la défense l'excite. Malheureuse la république dont le législateur ne fut pas philosophe. Ce que dit Tissot n'est en partie vrai que lorsque le jeune homme se masturpe sans que la nature l'appelle ; mais cela n'arrivera jamais à un écolier à moins qu'on ne s'avise de lui défendre la chose, car dans ce cas il l'exécute pour avoir le plaisir de désobéir, plaisir naturel à tous les hommes depuis Ève, et Adam, et qu'on embrasse toutes les fois que l'occasion se présente (I, 149).*

The correlation between the practice of masturbation and male sodomy is not distant but intricately linked to the cultural context of the time. Similar to masturbation, sodomy was viewed as a deviation from the procreative purpose associated with sexual acts, capable of evolving into an equally harmful and vicious pattern known as the «vice of sodomy». This possibility endangered both the individual sinner and, more broadly, the social structure, beginning with the orderly transmission of inheritance. The vice of lust, encompassing sodomy, symbolized the dominance of the body and flesh over sound reason, leading to a state of moral disorder for the individual. To avoid succumbing to the chaos of material passions that could destabilize the body, robust self-control was deemed necessary. This self-control was wielded by the mind through the discernment of good and evil.

This perspective sinks its roots in the natural philosophy of Antiquity, particularly drawing from Aristotle's foundational principles. These principles were both embraced and refined within the framework of Christian morality by figures such as Thomas Aquinas<sup>29</sup>. Human behavior, including sexual activity, is perceived as a complex interplay between spiritual dimensions (soul and mind) and the physical realm (body). In this conceptual framework, human behavior emerges from sensorial experiences, where sensory organs serve as conduits for perceiving desired objects and transmitting corresponding sensations throughout the body, thereby arousing appetite. The subsequent mental visualization of the desired object engages the rational faculty, which is crucial for discerning whether to act on the stimulated appetite or exercise restraint. Consequently, the involvement of the mind in this discernment process imparts a moral dimension to subsequent actions, including those of a sexual nature. The process leading to semen emission was seen as a mechanistic and energetically demanding

activity, with the potential to disrupt the ideal balance of bodily humors. Therefore, occasions for engaging in such acts were expected to be restricted to their main purpose, which was recognized as procreation.

In addressing the prohibition associated with autoerotic practices, Casanova lends a voice to those who criticized the universality of the norm. By critiquing Tissot and redirecting the discourse toward the natural realm, Casanova shifts the focus to the interrelationships between nature, morality, and positive laws governing sexual conduct. He unveils the human origin, and the artificial status, of moral judgments concerning this aspect of human behavior. Describing sexual acts as a physiological need, whose allure is «natural» and «pleasurable», Casanova liberates them from moral prohibitions. He exposes the partial nature of norms and the potential to overcome them. Additionally, he illustrates a «libertine» space where one can engage in such acts despite prohibitions – a space that separates norms from practice, the ideal model of behavior from the actual experiences of individual lives.

In 1744, a couple of years after his seminary experience, a significant encounter with a *castrato* takes place. At the age of nineteen, Casanova was in Rimini when he happened to hear Bellino's sweet and magnetic voice. The entire episode revolves around the genuine biological sexual identity of the *castrato*, a mystery that the adventurer is eager to unravel. Casanova's curiosity about Bellino's identity is sparked by the fact that, upon seeing him, he experiences an (unexpected?) erotic excitement: «Bien loin de tenir les yeux fermés, j'admiraux ceux de Bellino, qui noirs comme des escarboucles jetaient un feu qui me brûlait l'âme» (I, 300). Consumed by an unexpected passion that made his soul «burn», Casanova became convinced that beneath the *castrato*'s attire lay a young female, not a male. «Son visage me paraissait féminin. Son habit d'homme n'empêchait pas qu'on ne vît le relief de sa gorge, ce qui fit que, malgré l'annonce, je me suis mis dans la tête que ce devait être une fille» (I, 300).

Casanova's insight proved accurate; hidden beneath the exterior of the *castrato* Bellino was Teresa. Subsequently, Teresa herself recounts her story to him, a narrative common among girls in the early modern period. Her vocal talent had been discovered by the distinguished *castrato* Felice Salimbeni (1712-1751). Orphaned of her father, Salimbeni, deeply moved, had taken Teresa to heart and placed her under the care of a music master who had recently lost a *castrato* named Bellino. In this guise, Teresa/Bellino worked to subvert the prohibition prevalent in the Papal State, where, unlike Venice, women were forbidden to perform on stage. The ban

<sup>29</sup> For an overview, see M.E. Wiesner-Hanks, *Christianity and Sexuality in the Early Modern World. Regulating Desire, Reforming Practice*, 3<sup>rd</sup> edition, Routledge, London 2020.



had been imposed by Pope Sixtus V in 1589, prohibiting actresses and singers, thereby fostering the rise of *castrati* – a phenomenon where orphans and impoverished children could maintain a soprano voice for an extended period of their lives, attracting the curiosity of many enthusiastic spectators<sup>30</sup>. To maintain the illusion, Teresa/Bellino resorted to wearing a contraption on her pubis that simulated the appearance of male genitalia.

It is interesting to note Casanova's stance regarding his «non-conforming» attraction to the *castrato* Bellino. On the one hand, he openly acknowledges being personally drawn to his beauty, to the extent of even dreaming about erotic intercourse with him. On the other, his obsessive need to understand and reveal Bellino's biological sex as being female serves as a mechanism to justify his attraction as «normal», redirecting it towards the socially accepted domains of heterosexuality and masculine standards. The explicit admiration for Bellino's beauty can be connected to Casanova's philosophical exploration of the theme, as reflected in his manuscripts. In his *Thoughts on Beauty*, penned roughly during the same period as this incident, he reflects on the notion that beauty first captivates the eyes and subsequently engages the other senses<sup>31</sup>. Casanova wants to succeed in uncovering the true gender of the *castrato*, convinced that his own instinct cannot have deceived him about the individual's sex. He also concludes that if he had discovered that Bellino was male, he would not have been able to have a sexual relationship with him: «C'est une abomination pour laquelle, Dieu soit loué, je ne me sens aucun gout» (I, 313). This could suggest a certain initial reluctance on Casanova's part towards male sodomy, referring to it as an «abomination», something foreign to his preferences. In addition to moral concerns, this hesitation must be attributed to the risk of being reported to civil authorities and having to face the corresponding legal sanctions prescribed for the crime of sodomy. Bellino seems to fully embody the position of moral norm. In response to Casanova's persistent advances, he consistently refuses, explicitly rejecting any sexual relationship and stating that «La religion me le defend» (I, 303). Considering him a male, Bellino adds that

*mon devoir est de n'avoir pour ce que vous voulez la moindre complaisance, car votre passion, qui n'est maintenant que naturelle, deviendrait tout d'un coup mons-*

*trueuse. Votre nature ardente deviendrait l'ennemie de votre raison, et votre raison même deviendrait facilement complaisante au point que devenant complice de votre égarement elle se mettrait de moitié avec votre nature. Cet éclaircissement incendiaire que vous souhaitez, que vous ne craignez pas, et que vous me demandez, ne vous laisserait plus maître de vous-même (I, 315).*

In narrating male homoeroticism, Casanova navigates a discourse between the regulatory framework, marked by an anti-reproductive prohibition, and the libertine dimension that challenges and questions it. While he acknowledges his attraction to the *castrato* Bellino, enticed by the illicit nature of such pleasure, he concurrently confronts the norms and social conventions. Sodomitic pleasure is characterized as «monstrous», much like lesbianism («brutal desires», «monstrous imagination»), depicting it as a satisfaction arising from the subjugation of reason to carnal desires. Devoid of reason – the very trait distinguishing humans from beasts – same-sex male encounters take on a «bestial», «monstrous» nature. In responding to Bellino's morally grounded refusals, Casanova labels the sin/crime of sodomy as a «risky game with no lasting consequences». This risk forces indulgence in such pleasure to be concealed, kept in silence and hidden to evade condemnation from political and religious authorities. Paradoxically, this clandestine nature seems to add an extra layer of allure for a libertine such as Casanova, making the pursuit of such pleasure even more alluring.

#### SODOMY AND SEXUAL AMBIGUITY AS LIBERTINE PRACTICES

The dual dimension characterizing sexual behaviors and their judgment between public, private, and socially accepted spheres is described through a conversation that Casanova engages in with a Roman *monsignor* in Florence, in 1760. Discussing *castrati*, Casanova argues that the Pope should prohibit the practice of castration, allowing women to perform on the stage. Their substitution, indeed, does not work according to Casanova: women have been removed to prevent them from exciting the senses of the spectators, but the result is that *castrati* still manage to arouse the senses of the audience. However, the *monsignor* opposes, suggesting that the existence of *castrati* serves as a convenient compromise for those who desire to engage in same-sex pleasures:

*On ne pourrait pas sans scandale donner à souper à une belle chanteuse tête-à-tête ; et on peut donner à souper à un castrato. Il est vrai qu'après on va se coucher avec lui*

<sup>30</sup> See M. Barbagli, *Cantori*, in Id., *Uomini senza. Storia degli eunuchi e del declino della violenza*, il Mulino, Bologna 2023, pp. 243-278; G. Sole, *Castrati e cicisbei. Ideologia e moda nel Settecento italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008; P. Barbier, *Histoire des castrats*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1989.

<sup>31</sup> See *Pensieri sopra la bellezza*, in *Giacomo Casanova. Tra Venezia e l'Europa*, a cura di G. Pizzamiglio, Olschki, Firenze 2001, pp. 321-330.

*; mais tout le monde doit l'ignorer ; et si on le sait, on ne peut pas jurer qu'il y ait eu du mal, car au bout du compte c'est un homme, tandis qu'on ne peut coucher avec une femme que pour jouir d'elle (II, 793).*

Sexual ambiguity for Casanova becomes a catalyst for freedom, permitting actions that societal norms prohibit. This chimes with the premise that eighteenth-century society tolerated libertines but condemned the overt expression of same-sex attraction. This shift in perspective marks a significant change in Casanova's attitude towards male homoeroticism, evident even in his personal experiences. He evolves from a predominantly negative stance to a more permissive one. This change is exemplified during the transition between two journeys: in 1743 in Naples and in 1760 in Florence. Initially, Casanova openly embraces common stereotypes about the Neapolitan city, revealing that he chose to sleep in his trousers during the trip, driven by both the fear of theft and a «precaution» in a country where «le goût antiphysique est commun» (I, 221). Conversely, in Florence, while rejecting the advances of a man, he adopts a more lenient stance on sodomy, devoid of moral and normative judgments. He confines this acceptance within the bounds of close friendship, suggesting that for him, the significance lies not solely in the act itself but in the understanding shared with the individual: «Dans ma nature le manège de la manchette n'aurait jamais su être que la suite d'une ivresse excite par une grande amitié» (II, 711).

The change in attitude towards male sodomy reaches its peak in the two episodes where he was involved personally: in his youth, in Constantinople with the minister of foreign affairs Effendi Ismail (in 1744), and as an adult, in St. Petersburg with the Lieutenant Lunin (in 1765). It is not insignificant that Casanova geographically situates these two episodes on the borders of what was considered the «civilized world» at the times: two political, cultural, and social elsewhere, namely the Ottoman Empire and the Russian Empire, which even the Enlightenment thinkers observed with interest. In those foreign countries, where the norms of the old European continent might not have arrived, also sexual transgression becomes possible<sup>32</sup>. In the case of Ismail, the relationship occurs almost out of necessity. Casanova had been visiting the house of the Turkish minister for several weeks, during which they had the opportunity to have lunch together and engage in discussions on religion, philosophy, and whether spiritual pleasures were to be preferred over carnal ones. On one of these occasions, following a lunch and after already rejecting Ismail's advances once,

the two find themselves together in a pavilion in the garden. Unseen from behind a window, they observe two or three girls bathing naked in the surrounding pond. The sight of this lascivious spectacle arouses Casanova's sexual appetite, and he confesses that, out of necessity, he was compelled to vent his excitement «dans l'objet que j'avais à mon côté», i.e. Ismail (I, 388).

As observed by T. Emery, Casanova does not exhibit any attraction towards Ismail himself. His excitement stems from the Turkish concubines, and when «forced to choose between a homosexual act and an act of ingratitude toward his host, it is the latter that the traveler finds unnatural»<sup>33</sup>. Moreover, it is crucial to consider that the youthful narratives in the *Memoirs* are steeped in philosophical speculations, suggesting the potential that the events described therein might have been fabricated or romanticized. In the following case of Lieutenant Lunin, however, Casanova delves into more explicit involvement. The younger of two brothers, he is described as blond and «joli comme une fille». Intelligent and adept at winning favor, Lunin was a «professional lover» of some influential men. Believing Casanova to be sodomite, Lunin makes advances during a meal in the presence of Zaira, the girl accompanying the adventurer at the time. Much like the situation involving the *castrato* Bellino, Casanova initially assumes Lunin to be a girl, but the lieutenant dispels this notion by displaying his male genitalia. Subsequently, the two engage in action as Lunin realizes he pleases Casanova, positioning himself «en position de faire son bonheur et le mien», eliciting jealousy from Zaira. Casanova concludes by recalling that between the young Russian and himself, they exchanged «des marques de la plus tendre amitié et nous nous jurâmes éternelle» (III, 338).

Understanding the mindset of an individual from the eighteenth century poses a formidable challenge, just as navigating the complexities of events shaped by literary practices proves intricate. Nevertheless, transcending the perils of anachronism and grappling with concerns surrounding source objectivity, *Histoire de Ma Vie* furnishes valuable and captivating insights into what contemporary discourse now designates as homosexuality. The narrative undeniably encapsulates precise references to both same-sex practices and the accompanying sentiments. Some precautions always need to be considered. For instance, it is crucial to verify the events recounted in the *Memoirs* by means of alternative sources whenever possible. This is because the text underwent numerous revisions, frequently undertaken to safeguard the dignity of the individuals mentioned, in line with a typically

<sup>32</sup> See Gassner, *Giacomo Casanova und die sexuelle Geographie Europas*, cit.

<sup>33</sup> See Emery, *Queer Casanova*, cit., p. 29.

eighteenth-century conception of honor. However, even within Casanova's preparatory notes housed at the State Archive in Prague, instances alluding to homoeroticism have been unearthed. Noteworthy among these are three episodes that, albeit omitted from the *Histoire*, bear unequivocal titles: «Mon amour pour le giton du duc d'Elboeuf», «Pédérastie avec \* à Dunkerque», and «Pédérastie avec Bazin et ses sœurs»<sup>34</sup>. Additionally, a dispatch from the guard who apprehended Casanova in Venice in 1755, preserved at the State Archive of Venice, reveals that among the items seized during his arrest was a concise composition spanning three sheets addressing «the use of coitus in straight and indirect ways»<sup>35</sup>. When contextualized within the cultural milieu of the period – an age marked by repression, which forced silence and dissimulation – these traces offer profound insights into how both male and female homoeroticism were alluded to, even in the absence of a specific and modern word «with which to express it».

---

<sup>34</sup> M.-F. Luna, *Casanova mémorialiste*, Honoré Champion, Paris 1998, p. 70.

<sup>35</sup> Archivio di Stato di Venezia, *Inquisitori di Stato*, 612, Report by G.B. Manuzzi, July 12, 1755.





**Citation:** Martin, M. (2024). Sentimental Porcelain. Meissen Porcelain and Enlightenment Sensibility in Late Eighteenth-Century Saxony. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 75-84. doi: 10.36253/ds-15043

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Andrea Gatti.

Dossier: L'amore al tempo dei lumi

## Sentimental Porcelain. Meissen Porcelain and Enlightenment Sensibility in Late Eighteenth-Century Saxony

MATTHEW MARTIN

*The University of Melbourne*

**Abstract.** Meissen porcelain objects representing sentimental subjects – such as scenes of familial and romantic love, and the joys of childhood – are documents of fundamental importance for understanding the penetration of Enlightenment ideas into late eighteenth-century Saxony. They speak to the reception of key Enlightenment literary works in social contexts characterised by a new elite made up of wealthy members of the bourgeoisie and liberal aristocrats united in their embrace of progressive ideas about the relationship between reason and sentiment. Embedded as they were in very specific social practices – the sociable rituals of hot beverage consumption, and cultures of viewing and conversation in the domestic interior – these porcelain objects are primary evidence for identifying and reconstructing emotional communities founded on a shared embrace of Enlightenment sensibility amongst the upper echelons of Saxon society in the last decades of the eighteenth century.

**Keywords:** Meissen porcelain, Sentimentality, Emotional community, Enlightenment.

In the final decades of the eighteenth century, in the wake of the devastation of Saxony during the Seven Years War, the electoral Meissen porcelain factory faced considerable financial difficulties, so much so that at one point the closure of the factory was being seriously considered. The Saxon conflict with Prussia had been particularly traumatic for Meissen. The forces of Frederick the Great had occupied the factory, carting off the stocks of porcelain, as well as forcibly moving many workers to Prussia where they were put to work in Frederick's new porcelain factory in Berlin<sup>1</sup>. The kilns and machines at Meissen had been destroyed in advance of the Prussians' arrival, in order to prevent production secrets from falling into the invader's hands<sup>2</sup>. After the conclusion of the war in 1763, the economic collapse of Saxony, compounded by the renunciation of the Polish crown by the Wettins, saw the main-

<sup>1</sup> N.W. Wraxall, *Memoirs of the Courts of Berlin, Dresden, Warsaw and Vienna in the Years 1777, 1778 and 1779*, Strahan, Cadell and Davies, London 1800, vol. 1, pp. 213-214.

<sup>2</sup> A. Loesch, *Sentimental, Enlightened and Classical? Meissen Porcelain from 1763 to 1815*, in *Triumph of the Blue Swords. Meissen Porcelain for Aristocracy and Bourgeoisie 1710-1815*, ed. by U. Pietsch and C. Banz, E.A. Seemann and Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Leipzig-Dresden 2020, p. 39.

stay of Meissen's traditional markets, the Saxon court and the elite circles in its immediate vicinity, evaporate overnight. Lack of funds resulted in poorly paid, unmotivated workers, and the necessary artistic innovation required to revive the factory's fortunes proved near impossible to achieve. All of these difficulties saw Meissen rapidly supplanted by the French royal Sèvres manufactory as the preeminent European porcelain manufacturer.

Perhaps unsurprisingly, Meissen's loss of its role as leading innovator in the European porcelain industry has led to a rather blanket characterisation of the factory's production in the post Seven Years War period as of minimal artistic quality and interest<sup>3</sup>. From the mid-1760s, Meissen struggled to transform its repertoire in order to achieve financial stability. The innovation and originality of Meissen's production during the reigns of Augustus II and Augustus III, epitomised by the creations of the great porcelain sculptor Johann Joachim Kändler, was no more. Kändler remained *Modellmeister* at the factory until his death in 1775, where he worked in a modified form of his characteristic baroque style. Although still highly individual, Kändler's work was no longer at the leading edge of fashion which was more and more dominated by neoclassicism. Unsurprisingly, it was frequently to France, more specifically the Sèvres factory, that Meissen turned for inspiration in order to enhance the marketability of its products<sup>4</sup>. While the late eighteenth-century production at Meissen is frequently associated with the leadership of Count Camillo Marcolini, minister to prince-electors Frederick Augustus (later King Frederick Augustus I of Saxony), and director of the Meissen factory from 1774 to 1813, in fact, transformations in Meissen's output are already detectable in the later 1760s. Especially significant was the recruitment in 1764 of the French sculptor Michel Victor Acier, a Versailles-born, *académie royale* trained artist, as the factory's second *Modellmeister*, in an attempt to update the repertoire of small-scale porcelain sculptures with more modern subject matter<sup>5</sup>.

Acier was responsible for a series of sculptures which have profoundly shaped many twentieth-century commentators' and collectors' negative assessments of Meissen's production during the Marcolini period, who

have derided them especially for their obvious sentimentality. The English ceramic historian W B Honey was particularly scathing of a number of Acier's models, for example describing the groups *The Broken Eggs* and *The Broken Mirror* as «tiresome and sentimental», and as «amorous allegories of a particularly offensive kind»<sup>6</sup> (figg. 1-2). These sculptures, along with scenes of family life with titles like *Die glücklichen Eltern* (The happy parents), *Die gute Mutter* (The good mother), *Die Sanftheit der Kindheit* (The gentleness of Childhood), and *Drei spielende Kinder* (Three playing children), inhabit a world of sentimentalism similar to that explored by the late eighteenth-century artist Jean-Baptiste Greuze, the foremost exponent of "Peinture morale" and a significant influence on Acier<sup>7</sup>. This sentimentality may not have been in step with the tastes of art historians, collectors and museum curators for much of the twentieth century – Acier's models are generally not well represented in museum collections – but it was very much a part of the Enlightenment sensibility that characterised late eighteenth-century European society.

The porcelain sculptures of Acier – together with his assistant at Meissen, Johann Carl Schönheit – are not the only manifestations of sentimentality to be found in Meissen porcelain of the Marcolini period. Virtually unique to Meissen amongst German factories of the later eighteenth century is the production of so-called *Literaturporzellan* (figg. 3-4). These are service wares, usually for the consumption of tea and coffee, produced between 1775 and 1790 and decorated with characters or scenes deriving from popular contemporary literature about ill-fated lovers, especially the 1774 *Die Leiden des jungen Werthers* of Goethe, but also the tale of Abelard and Heloise from the 1761 novel *Julie ou La Nouvelle Héloïse* by Jean-Jacques Rousseau, and Theodosius and Constantia from *The correspondence of Theodosius and Constantia* by Joseph Langhorne of 1766<sup>8</sup>.

Recent research in both the history of emotions and the study of material culture during the Middle Ages and early modernity has emphasized the relationship of people to things, things to people, and people to other people, via things. It is this latter idea that particularly interests me. In this paper I wish to examine the prod-

<sup>3</sup> K. Berling, *Meissen China: An Illustrated History*, Reprint of 1910 edition, Dover Publications, New York 1972, p. 81; O. Pelka, *Alt-Meissen*, Schmidt & Günther, Leipzig 1923, p. 166; T.H. Clarke, *Marcolini Meissen Figures, Engraved by Friedrich Elsasser 1785-1792*, Th. Heneage Art Books, London 1988, p. 7.

<sup>4</sup> *Triumph of the Blue Swords*, cit., pp. 379-380, no. 486.

<sup>5</sup> A complete list of Acier's models for the Meissen factory can be found in W. Goder, *Michel Victor Acier zum 250. Geburtstag*, «Keramos», 112, 1986, p. 27.

<sup>6</sup> W.B. Honey, *Dresden China: An Introduction to the Study of Meissen Porcelain*, A&C Black, London 1934, p. 140.

<sup>7</sup> Clarke, *Marcolini Meissen Figures*, pp. 9-10, 26.

<sup>8</sup> A. Müller-Scherf, *Wertherporzellan: Lotte und Werther auf Meißener Porzellan im Zeitalter der Empfindsamkeit*, Michael Imhof Verl., Petersberg 2009; P.-Ch. Wegner, *Literatur auf Porzellan. Abälard und Heloise: die "Leidensgeschichte" und die "Briefe"*, in *Popescher Manier auf Meißner Porzellan der Marcolini-Zeit*, «Keramos», 202, 2008, pp. 39-50; Id., *Literatur auf Porzellan. Langhorne's Theodosius und Constantia auf einer Meißner Tasse der Marcolini-Zeit*, «Keramos», 202, 2008, pp. 51-56.

ucts of the Meissen factory that feature imagery founded in enlightenment sentiment from the last four decades of the eighteenth century through the lens of Barbara Rosenwein's notion of emotional community. Much of Rosenwein's work focusses on the patterns of language deployed in the communication of emotion that define the particular norms of emotional valuation and expression that characterise a community – the emotions that they value, devalue, or ignore; the nature of the affective bonds between people that they recognize; and the modes of emotional expression that they expect, encourage, tolerate, and reject<sup>9</sup>. This focus on language has characterised much work in the history of emotions. But more recent scholarship has begun to explore the significance of material culture as a source for emotional history. In the 2018 collection *Feeling Things: Objects and Emotions through History*, the editors rightly assert that «material culture itself may be productively understood as a “form” of emotional expression, capable of embodying the emotions of individuals and groups»<sup>10</sup>. The studies in this volume show the variety of ways in which objects from the past – often passed over in favour of textual evidence – may be interpreted as “sources” of emotion in pre-modern history.

In this paper, I wish to suggest that the consumption and display or use of porcelain artworks whose appearance was shaped by popular Enlightenment ideas about sensibility – the nature of romantic love, familial love and the emotional world of childhood – functioned in elite circles in Saxony to define an emotional community; that a shared visual and material, rather than linguistic, vocabulary of domestic viewing and display defined the progressive elites of post 1764 Saxony, binding them into a coherent community. In particular, I wish to suggest that the circulation of these images in porcelain, rather than as prints or paintings, was significant. Porcelain as a material retained associations with Saxon identity in the late eighteenth century, in part because of the pioneering role of the Meissen factory in European porcelain art and technology, and because of the importance of Meissen porcelain in Saxon diplomacy during the reigns of Augustus II and Augustus III, where it served to project Saxon cultural power across Europe. Although by the 1770s, European market pre-eminence had passed decisively to the royal French manufactory at Sèvres, porcelain nevertheless remained important in

Saxon culture as a national luxury product. The material porcelain itself thus contributed to the function of these artworks in helping to define an enlightened Saxon elite. Although, in the scope of this article, we will consider a small group of Meissen sentimental porcelain works in detail, sentimental porcelain was a significant phenomenon in late eighteenth-century Saxon porcelain. Friedrich Elsasser's *Contouren*, discussed below, records over thirty sentimental sculptures produced by Meissen in the 1780s and 1790s and this clearly speaks to their marketplace success, alongside sculptures reflecting the neoclassical taste which was ascendant across Europe. Our analysis of these sentimental images and their significance could easily be extended. In particular, an area which is not explored in any detail here is the occurrence of these porcelains in household inventories of the period. Further exploration in this area would certainly reinforce the proposition made here linking the consumption of sentimental Meissen porcelain works with the new financial and social elites of *Rétablissement* Saxony. The work of Michael North has already revealed that ownership of Meissen porcelain outside of elite social circles was relatively rare in Germany during the last quarter of the eighteenth century<sup>11</sup>.

Ultimately, this paper aims to contribute to the growing call amongst art historians working in the area of the so-called *arte minore* of the eighteenth century for these objects not to be dismissed as mere decorations, but instead be recognised as significant aesthetic expressions, both material and visual, of the compelling cultural interests and concerns of the age that produced them<sup>12</sup>. They are primary sources, as valuable as any written document, for reconstructing the thought worlds of past societies.

#### ENLIGHTENMENT AND SENTIMENTALITY IN SAXONY

The importance of sentimentality in the production of the Meissen factory during the last three decades of the eighteenth century is undeniable. An important source for the Acier sculptures on sentimental subjects,

<sup>9</sup> B. Rosenwein, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 2006; Ead., *Problems and Methods in the History of Emotions*, «Passions in Context», I, 2010, pp. 2-32.

<sup>10</sup> *Feeling Things: Objects and Emotions through History*, ed. by S. Downes, S. Holloway and S. Randles, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 11.

<sup>11</sup> M. North, *'Material Delight and the Joy of Living': Cultural Consumption in the Age of Enlightenment in Germany*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 162-167, esp. p. 165.

<sup>12</sup> E.g. *The Cultural Aesthetics of Eighteenth-Century Porcelain*, ed. by A. Cavanaugh and M. Yonan, Ashgate, Farnham (Surrey) 2010; S. Sloboda, *Chinoiserie: Commerce and Critical Ornament in Eighteenth-Century Britain*, Manchester University Press, Manchester 2014; M. Martin, *Swiss Porcelain and Slavery in the Global Eighteenth Century*, in *Une Suisse exotique? Regarder l'ailleurs en Suisse au siècle des Lumières*, dir. N. Etienne et al., Diaphanes, Zurich 2020, pp. 47-62.

the so-called *Contouren* published by Friedrich Elsasser between 1785 and 1792 and preserved today in the Berlin *Kunstabibliothek* and the Meissen *Werksarchiv*, are testimony to this. Elsasser was an assistant director of the *weisses Corps* at the Meissen factory, the department responsible for all the processes involved in the creation of sculptures and figures up until the point when they were sent for firing<sup>13</sup>. His *Contouren* consist of copper engraved line drawings, in the neoclassical manner typical of artists like Flaxman, of sculptures produced at Meissen. These engravings are not designs for porcelain sculptures, but rather are executed after Marcolini period models. The 200 or so illustrations, from around 1,000 models produced by the factory between 1764 and 1788, are thus a catalogue of what Elsasser must have been deemed the best, or most saleable models, and so form a remarkable document of contemporary taste in the late 1780s and early 1790s<sup>14</sup>. As well as illustrations of figures modelled after antique sculpture, reflecting the increasing currency of neoclassical taste at Meissen, the *Contouren* include all of the key sentimental models created by Acier, pointing to their contemporary popularity.

Putting to one side criticisms of Acier's skill as a sculptor, the rejection of the subject matter treated of in his work at Meissen reflects, not the attitudes of his own age, but rather the post eighteenth-century attitudes on display in the 1862 essay of the Goncourt Brothers wherein the pathos and moralism – the sentimentality – of an eighteenth-century artist like Greuze's work is dismissed as hypocrisy and manipulation<sup>15</sup>. This rejection of sentimentality was founded upon the assumption that it was something to be construed in opposition to rationality. Such attitudes were prevalent in much twentieth-century understanding of the Enlightenment. More recent scholarship on the eighteenth-century culture of sensibility has challenged such ideas, complicating the notion of the Enlightenment as the 'age of reason', by contending that sentimentalism was an integral part of the Enlightenment as a reformist project<sup>16</sup>. Michael Frazer has explored what he identifies as the two primary streams of eighteenth-century analysis of moral and political reflection – the *rationalist*, corresponding

to the common conception of the eighteenth century as the age of reason; and the *sentimentalist*, suggesting an age not of reason alone, but also of reflectively refined feelings shared among individuals via the all-important faculty of sympathy<sup>17</sup>. In the field of art history, Emma Barker, discussing Greuze and sentimentalism, argues that Greuze's paintings offered a Utopian vision of an enlightened social order and helped bring this new society into being by fostering a sense of identification with that social order in the viewer<sup>18</sup>. As David Denby has argued, sentimentalism has an enlightened, democratizing character insofar as its project of moral solidarity involves a breaking down of barriers between different classes<sup>19</sup>.

The prevalence of sentimentality in much of the Meissen factory's production in the decades from the 1770s to the 1790s clearly speaks to the currency of a culture of sensibility amongst Saxon elites, the primary consumers of such objects. In the wake of the Seven Years War, Saxony experienced radical political and social change. The economic devastation resulting from this conflict, together with the loss of the Polish crown by the Wettin dynasty, saw Saxony reduced to a state of minor significance in central Europe, a region which was now very much the stage on which the political rivalries of an ascendant Prussia and Hapsburg Austria were played out. The Saxon state was also transformed politically by the adoption of enlightened absolutist principles by the successors of Augustus III, Friedrich Christian and Friedrich Augustus III. The new political climate in Saxony nurtured progressive intellectual circles amongst both the aristocratic and educated bourgeois elites. It is the embrace of the work of intellectuals like Goethe and the principles of enlightenment sensibility that we see registered in the productions of the Meissen porcelain factory.

Augustus III's immediate successor, Frederick Christian, had adopted many principles associated with "Enlightened absolutism" even before he assumed the electoral dignity in 1763, famously recording in his journal in 1752: «Princes exist for their subjects, not subjects for their princes [...]. His subjects' wealth, public credit and a well-standing army make up the true happiness of a prince [...]. He must be primarily concerned

<sup>13</sup> Clarke, *Marcolini Meissen Figures*, p. 5.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 6, n. 2.

<sup>15</sup> Assessments of Acier's talent are mixed: Clarke and Walch are unimpressed by his work, Loesch praises his skill. Clarke, *Marcolini Meissen Figures*, p. 7; O. Walch, *Meissen Porcelain*, Cassell, London 1981, pp. 153-156; Loesch, *Sentimental, Enlightened and Classical?*, p. 42; E. and J. de Goncourt, *L'Art du dix-huitième siècle*, E. Dentu, Paris 1882, vol. 2, pp. 3-101.

<sup>16</sup> See D.J. Denby, *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1994, pp. 2-6.

<sup>17</sup> M.L. Frazer, *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 5.

<sup>18</sup> E. Barker, *Putting the Viewer in the Frame: Greuze as Sentimentalist*, «Studies in the History of Art», 72, 2007 (Symposium Papers XLIX: *French Genre Painting in the Eighteenth Century*, ed. by Ph. Conisbee) pp. 104-127.

<sup>19</sup> See Denby, *Sentimental Narrative*, pp. 9, 79-80, 95-96.



with the preservation and defense of his country»<sup>20</sup>. For some time opposed to the domestic and foreign policies of his father's ministers, Heinrich Count von Brühl (1700-1763) and Johann Christian Count von Hennicke (1692-1752), upon his accession, Friedrich Christian immediately embarked upon a program to reconstruct war-ravaged Saxony, working with a group of intelligent and committed ministers to introduce Enlightenment principles into state affairs, embracing administrative and economic reform, including austerity measures at the Dresden court, in a program known as the *Rétablissement*<sup>21</sup>. Members of the Saxon bourgeoisie enjoyed increased participation in government, better relations with Prussia were pursued in foreign policy, while Friedrich Christian sought to instil in Saxony the "Prussian" values of thrift and practicality, at the same time emulating the aim of Frederick II "the Great" to be «the first servant of the state»<sup>22</sup>.

Frederick Christian only ruled for 73 days, being felled by smallpox in December 1763, but the transformations of the Saxon state he set in train were continued by his successors. Friedrich Augustus III came to power in 1768 upon attaining his majority, after five years of regency under his mother Kurfürstin Maria Antonia of Bavaria and his uncle Prince Xaver. Unable to pursue an independent foreign policy, Friedrich Augustus focussed his energies on renewing the state's internal structures. His policies of Enlightened absolutism created conditions highly favourable to the Saxon middle classes, enabling them to achieve new levels of financial prosperity and, together with their assumption of more, and more significant, roles in government, this effectively laid the foundations for a new Saxon elite of bourgeois intellectuals and liberal aristocrats. Liberal ideas were readily disseminated, with private salons and friendship circles of intellectuals playing a key role in this development. Halle and Leipzig became centres of the late Enlightenment and middle-class emancipation. In Dresden, the home of jurist Christian Gottfried Körner became the focus of an intellectual and artistic circle dedicated to the values of liberty, equality and fraternity<sup>23</sup>. Körner's guests included many of the most important thinkers

of the day: Wolfgang Amadeus Mozart, Friedrich Schiller, Johann Wolfgang Goethe, Georg Joachim Göschen, Alexander and Wilhelm von Humboldt, Carl Friedrich Zelter, Johann Gottlieb Naumann Friedrich Nicolai, August Wilhelm and Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck, Carl August Böttiger, Johann Gottfried Herder, Casper David Friedrich, Abraham Gottlob Werner, Friedrich Schleiermacher and Ernst Moritz Arndt<sup>24</sup>. Freedom of expression and liberality characterised the circle's values. Women were freely admitted to the gatherings where wealthy middle-class patrons and enlightened young aristocrats mixed, and social issues were discussed, art was critiqued, literary readings took place and music was performed<sup>25</sup>.

Körner's Dresden circle, where bourgeois and aristocrat mingled in a manner that would have been unthinkable in the Dresden of the 1750s, provides us with a clear example of an emotional community, where commitment to the ideas and values of the Enlightenment brought together members of disparate social classes. It was in such circles that the cult of sentiment, with its emphasis on the complex relationship between reason and emotion, was nurtured in Saxony. Enlightenment authors suggested that the individual was to be valued for their deeds and personal qualities – intelligence, virtue and capacity for emotion – rather than for their ancestry, possessions or offices, and Körner's circle reflected an attempt to realise these ideals<sup>26</sup>. Such values were the concerns of Rousseau's epistolary novel, *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, published in 1761<sup>27</sup>. A literary sensation across Europe, the novel's call for marriages of love, rather than motivated by the need to build dynastic alliances, elevated authentic human emotion above class-based tradition. Rousseau's text argued for better education of children, discussed the relationship between politics, the common good, morals and virtue, and discussed the legitimacy of suicide. It also inspired a plethora of other epistolary novels, chief amongst which was Goethe's 1774 *Die Leiden des jungen Werthers*. Amongst the narrative's various episodes, Goethe's novel describes an intense encounter with nature, tender romance between the protagonists, Werther's affinity for children, and the pleasures of a simple life. The influence of Rousseau's ideas is readily apparent, and the numerous trans-

<sup>20</sup> H. Schlechte, *Das geheime politische Tagebuch des Kurprinzen Friedrich Christian: 1751 bis 1757*, Böhlau-Verl., Weimar 1992, p. 30.

<sup>21</sup> J. Menzhausen, *August III. und die Aufklärung*, «Dresdner Hefte», 14, 1996, pp. 29-34; R. Gross, *Geschichte Sachsens*, Edition Leipzig, Leipzig 2001, p. 152f.

<sup>22</sup> *Die Staatsreform in Kursachsen 1762-1763. Quellen zum kursächsischen Rétablissement nach dem Siebenjährigen Kriege*, hrsg. und eingel. von H. Schlechte, Rütten & Loening, Berlin 1958.

<sup>23</sup> G. Klieme, *Bürgerliche Zirkel im Kontext der Französischen Revolution. Der Kreis um Christian Gottfried Körner*, «Dresdner Hefte», 19, 1989, pp. 44-52.

<sup>24</sup> Klieme, *Bürgerliche Zirkel*, p. 46.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 47; U. Ullrich, *Im Banne der Empfindsamkeit. Naturidylle Seifersdorfer Tal*, «Dresdner Hefte», 69, 2002, pp. 23-33.

<sup>26</sup> F. Laun, *Memoiren* (Bunzlau 1837), cited in E. Haenel and E. Kalkschmidt, *Das alte Dresden: Bilder und Dokumente aus zwei Jahrhunderten*, Franz Hanfstaengl, Munich 1925, p. 65

<sup>27</sup> On the sensational success of *La Nouvelle Héloïse* in eighteenth-century Europe, see D. Mornet, *L'influence de Jean-Jacques Rousseau au xviii<sup>e</sup> siècle*, «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 8, 1912, pp. 33-67.

lations of Werther that were produced across Europe is clear proof of the popularity of Goethe's sentimental subject, and Rousseau's worldview, in the final quarter of the eighteenth century<sup>28</sup>.

It can be no coincidence that Goethe's *Werther* and Rousseau's *La nouvelle Héloïse* are reflected in the decoration of Meissen porcelain from the 1780s and 90s. The presence in Dresden at this period of progressive intellectual circles, like that of Körner, involving members of the wealthy bourgeoisie and the liberal aristocracy suggests a ready audience for these and other enlightenment texts – Goethe had been a guest of the circle – and it is to such enlightened circles we should look for the patrons and consumers of this *Literaturporzellan*, and other examples of Meissen's "sentimental" porcelain.

#### SENTIMENTAL PORCELAIN

Meissen porcelain reflecting a new interest in ideas about familial love and sensibility does not simply evidence the embrace of these Enlightenment concepts by a Saxon audience, but also places this intellectual engagement in a particular social context. In the last quarter of the eighteenth century, porcelain was more readily available to a wider sector of German society than it had previously been, thanks in large part to the proliferation of the smaller Thuringian factories, many of which were commercial rather than court concerns and whose products were aimed at the burgeoning urban middling classes rather than at the traditional aristocratic markets served by a court manufactory like Meissen<sup>29</sup>. European porcelain nevertheless retained some of its luxury status, and the products of the Meissen factory remained relatively expensive and are rarely mentioned in the household inventories of the burgher classes during the last quarter of the century<sup>30</sup>.

It is also important to consider the ongoing associations between the products of the Meissen factory and the Saxon state. The perfection of a kaolinic porcelain technology in Dresden in 1708 was a major technical and cultural triumph for the Wettin rulers of Saxony. The ability to command the alchemical transformation of valueless raw earth into porcelain, "white gold", the secret of whose production had eluded European investigators for centuries, functioned as a physical manifes-

tation of the absolutist claims to power of the Wettin king-electors<sup>31</sup>. The establishment of the royal manufactory at Meissen in 1710 enabled the Saxon rulers to produce European porcelain to serve as diplomatic gifts to princes across Europe, thus projecting the splendour and power of the dynasty on the European stage<sup>32</sup>. The role of Meissen porcelain as a particularly Saxon product, intimately associated with the ruling electoral house, continued to have currency into the nineteenth century. Indeed, the eclipse of Meissen as the foremost luxury porcelain manufacturer in Europe must have functioned to enhance its specifically Saxon associations – the acquisition of Meissen porcelain by Saxon elites, as opposed to the products of any other porcelain factory, must reflect a conscious choice on the part of these consumers. A costly porcelain sculpture depicting a loving mother with her children, or a richly decorated porcelain service designed for the consumption of imported tea and coffee, painted with scenes from the tale of Werther by the finest artists working at the factory at that time, speaks specifically to the currency of the culture of sensibility amongst consumers of luxury porcelain products – members of the Saxon financial elite<sup>33</sup>.

Mihaly Csikszentmihalyi and Eugene Rochberg-Halton have drawn attention to how things can mediate human experience, through their ability to «embody goals, make skills manifest, and shape the identities of their users»<sup>34</sup>. Objects can help define our sense of self by shaping our status – rare or expensive objects act as status symbols, affirming the owner's position in a social hierarchy. They situate us temporally by «providing foci of involvement in the present, mementos and souvenirs of the past, and signposts to future goals», and locate us within networks of relationships. In essence, they help to determine how we think about ourselves, and others<sup>35</sup>. More specifically, Tara Hamling has discussed the importance of household objects in connecting forms of thinking and feeling with specific domestic activities. Tablewares, she suggests, had inherent significance as symbols of hospitality and sociability, belonging and community<sup>36</sup>. A porcelain service, decorated with scenes

<sup>28</sup> K. Scherpe, *Werther und Wertherwirkung. Zum Syndrom bürgerliche Gesellschaftsordnung im 18. Jahrhundert*, Verl. Gehlen, Bad Homburg 1970.

<sup>29</sup> H. Scherf, *Thüringer Porzellan unter besonderer Berücksichtigung der Erzeugnisse des 18. und frühen 19. Jahrhunderts*, E.A Seeman, Leipzig 1985.

<sup>30</sup> North, *Material Delight*, pp. 162-167.

<sup>31</sup> On the relationship between alchemy, porcelain and princely power in the early eighteenth century see G. Adamson, *Rethinking the Arcanum: Porcelain, Secrecy, and the Eighteenth-Century Culture of Invention*, in *Cultural Aesthetics of Eighteenth-Century Porcelain*, pp. 19-38.

<sup>32</sup> *Fragile Diplomacy: Meissen Porcelain for European Courts, ca. 1710-63*, ed. by M. Cassidy-Geiger, Yale University Press, New Haven-London 2007.

<sup>33</sup> Müller-Scherf, *Wertherporzellan*, pp. 56-58, 73.

<sup>34</sup> M. Csikszentmihalyi and E. Rochberg-Halton, *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 1.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 20-54.

<sup>36</sup> T. Hamling, *Household Objects*, in *Early Modern Emotions: An Introduction*, ed. by S. Broomhall, Routledge, London 2016, pp. 137-138.

from *Werther*, that facilitated the rituals of hot beverage consumption associated with polite society in the late eighteenth century suggests both the importance to the people who owned and used such objects of, for example, Goethe's narrative and the emotional values it promulgated, but also it implies the existence of a community of like-minded individuals who wished to be surrounded by visual reminders of these shared emotional values – of romantic and familial love – when they gathered socially<sup>37</sup>. Pertinent here is Alfred Gell's theory of "distributed personhood" and his suggestion that crafted objects can function as indexes of a person's thoughts and desires, existing simultaneously as material forms and as intentions to mediate social relationships and influence the behaviour of others<sup>38</sup>.

Meissen *Literaturporzellan* is evidence of the embrace and, through social rituals, promulgation of Enlightenment ideas concerning sentimental love that bound together circles of a newly constituted Saxon elite in the last decades of the eighteenth-century. But *Literaturporzellan* is not a source of evidence independent of the sphere of textual sources which has underpinned so much work on the history of emotions. It instead serves to locate particular texts – popular sentimental novels – in a very specific social context. Rosenwein, in accord with her emphasis upon written sources as evidence for the identification of emotional communities, has observed that often a textual community may form the foundation of an emotional community<sup>39</sup>. Although *Literaturporzellan* is sure proof that texts like *Werther* and *La nouvelle Héloïse* were being read by Saxon elites, even more telling evidence for the embrace of the ideas promulgated by these novels is to be seen in Acier's Meissen porcelain sculptures on sentimental subjects. Rather than simple illustrations of scenes from popular texts, these sculptures speak to an engagement with the Enlightenment sentimentality that novels like those of Goethe and Rousseau were exploring.

In the middle decades of the eighteenth century, the most common use for small-scale porcelain sculptures had been as ornaments for the formal dining table in court contexts. This was a practice pioneered at Meissen in the early 1740s and soon emulated across Europe<sup>40</sup>. By the Marcolini period in the 1780s, however, this use of porcelain figures was beginning to decline. Instead,

porcelain figures, referred to as *Kabinetstück*, could be found displayed as independent sculpture in the elite domestic interior<sup>41</sup>. It is to this class of object that the Acier figures of sentimental subjects belong. Such use of porcelain sculpture invites us to consider cultures of domestic display and the role objects play in expressing individual and community identity. In *The Comfort of Things* (2008), anthropologist Daniel Miller provides a compelling analysis of the material worlds of thirty modern individuals living on a single London street. Miller contends that the objects with which people surround themselves in their domestic environments do not form a random collection. Instead, they have been gradually accumulated as an expression of that person or household. They thus form an authentic insight into the interests and concerns of the people who have gathered them together<sup>42</sup>. Miller suggests that the items «store and possess, take in and breathe out the emotions with which they have been associated»<sup>43</sup>.

How then did the display of Acier's sentimental sculptures function in a domestic setting? A model like *Die gute Mutter (The Good Mother)*, designed between October and November 1774 and based upon a drawing by Johann Eleazar Zeissig, presents an image of maternal love and happiness unconnected to any particular narrative<sup>44</sup> (fig. 5). A mother, fashionably dressed in the Parisian manner of the late 1760s or early 1770s, is seated upon an armchair in the Louis XVI style, surrounded by her three children. The youngest child, seated on her lap, has thrown both arms up in the air, scattering a set of playing cards. The scene is one of domestic happiness, informed by familial love. Anette Loesch has drawn attention to the manner in which the triangular composition of the sculpture evokes similar compositions found in images of the Madonna by Rafael and Correggio, images in which Mary is depicted without the trappings of the Queen of Heaven and instead is shown in the role of loving mother<sup>45</sup>. Acier's sculpture links the well-known Christian image with the secular subject, transforming the Christian iconography into a vehicle for the Enlightenment's new ideal of motherhood. In the 1770s, such an image would also have brought to mind the figure of Cornelia, mother of the Gracchi, for an educated audience. Upon the death of her husband, Scipio Africanus Gracchus, Cornelia, a second centu-

<sup>37</sup> Klieme, *Bürgerliche Zirkel*, p. 48.

<sup>38</sup> A. Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford 1998.

<sup>39</sup> Rosenwein, *Problems and Methods in the History of Emotions*, pp. 11-12.

<sup>40</sup> M. Cassidy-Geiger, *The Hof-Conditorey in Dresden: Traditions and Innovations in Sugar and Porcelain*, in *Triumph of the Blue Swords*, pp. 120-131.

<sup>41</sup> S.-K. Andres-Acevedo, *Die autonomen figürlichen Plastiken Johann Joachim Kändlers und seiner Werkstatt zwischen 1731 und 1748*, Arnoldische Kunstverl., Stuttgart 2023, pp. 57-58.

<sup>42</sup> D. Miller, *The Comfort of Things*, Polity Press, Cambridge 2008, p. 2.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>44</sup> The Zeissig drawing is held in the Dresden Kupferstich-Kabinett (inv. no. c1874-16).

<sup>45</sup> Loesch, *Sentimental, Enlightened and Classical?*, p. 42.

ry BC Roman matron, refused to remarry and instead devoted her time to the raising of her children who, in turn, became responsible for a program of humanitarian social reform in the Roman Republic, something credited to the education they received from their mother. The mother of the Gracchi was a frequent subject in French and German genre painting between 1779 and 1789 and helped to promote the ideals of maternal love, female modesty and self-denial on the eve of the French Revolution<sup>46</sup>. Acier's portrayal of a harmonious maternal relationship, despite its evocation of historical and religious references, remains firmly rooted in its contemporary context thanks to the extraordinary attention to detail in the depiction of costume – great care has been lavished on the representation of textiles, and the outfits worn by the three children clearly delineate their differing life ages, evoking the notion of a parent's careful oversight of the physical development and emotional growth of their children over time.

In 1785, some ten years after the creation of Acier's *The Good Mother*, Acier's assistant Schönheit completed a pendant group, *Der gutter Vater*, copying the same compositional structure as the original group (fig 6). In contrast to the formal outfit worn by the mother, the father is depicted in informal dress: house robe, cap and slippers. His attention is focussed on his three children who climb all over him in a scene of remarkable informality and familial affection. Such a depiction of fatherhood departed radically from the convention of the patriarchal head of the family whose relationship with his children was characterised by distance and discipline. In an age where most men were required to work in order to support their families – and often women, too, needed to work – such an idyllic space for childhood would have been extremely rare<sup>47</sup>.

This pair of porcelain sculptures, then, are in fact depictions of abstract ideals concerning family life and natural human emotion, rather than necessarily being portrayals of commonly encountered social realities in Saxony of the 1770s and 1780s. The display of such sculptures in a domestic environment thus takes on special significance. The sculptures represent Enlightenment ideals of familial love and harmony to which their owners clearly subscribed. These were also ideals that they wished to advertise to those with whom they socialised in their homes. Such images might have served as prompts for discussion about sentimental issues. They almost certainly served as models of behaviour to be

emulated – in the same way that domestic display of images of the Madonna and Child served to model an ideal of maternal love in elite residences in early modern Italy<sup>48</sup>. We are reminded of Barker's contention that sentimental artworks offered a window onto a Utopian enlightened social order, providing exemplars for identification and emulation by the viewer, thus helping to bring this new society into being<sup>49</sup>. As the Meissen sculptures were luxury objects, there is every chance that those members of the Saxon financial elite who could afford to acquire such images also had the means to live out the family values being portrayed. But what is most important is that the acquisition, display and contemplation of these objects clearly indicate the existence of a community of like-minded individuals, bound by shared emotional values, access to financial resources, and a commitment to progressive Enlightenment ideas concerning the nature of the family and its role in society, both in Saxony specifically, and the rest of Europe more generally.

And if Acier's sculptures advertised abstract Enlightenment social ideals, *Literaturporzellan* embedded engagement with sentimentality in very specific social practices. In porcelain services decorated with images from *Werther*, or with sentimental portraits of other famous lovers whose plights were explored in contemporary fiction, sensibility and sociability are inextricably intertwined, predicated upon access to both leisure time and luxury domestic commodities. The porcelain objects served, as Gell suggests, to mediate the social relationships and reinforce the importance of the ideas explored by Goethe to the participants<sup>50</sup>. We do not know if, for example, members of Christian Gottfried Körner's circle owned examples of the Meissen porcelains that we have been considering, but such an intellectually engaged group represents exactly the type of context in which we might expect to find such objects. Of especial interest is the fact that the Meissen porcelains are not preserved in great numbers. Müller-Scherf's comprehensive catalogue of the extant examples of eighteenth-century *Wertherporzellan* includes only three complete, or near complete, services, a tray from a fourth service otherwise lost, and nine individual cups and saucers (including two sets destroyed during the Second World War)<sup>51</sup>. Although precise numbers are harder to ascertain, eighteenth-century examples of the Acier sculptures are not to be found in great quantity

<sup>46</sup> W. Busch, *Mutterliebe. Vielleicht, in Ars et Scriptura. Festschrift für Rudolf Preimesberger zum 65. Geburtstag*, ed. by H. Baader et al., Gebr. Mann Verlag, Berlin 2001, pp. 77-90.

<sup>47</sup> Loesch, *Sentimental, Enlightened and Classical?*, p. 42.

<sup>48</sup> J.M. Musacchio, *Art, Marriage, & Family in the Florentine Renaissance Palace*, Yale University Press, New Haven-London 2008, pp. 190-228.

<sup>49</sup> Barker, *Putting the Viewer in the Frame*, pp. 104-127.

<sup>50</sup> Gell, *Art and Agency*.

<sup>51</sup> Müller-Scherf, *Wertherporzellan*, pp. 77-123.

either – the majority that appear on the market today are later nineteenth-century examples produced from the original moulds. Their relative rarity, together with their expense, suggests originally a quite focussed market for these objects. Such being the case, the appearance of any of these Meissen porcelains in, for example, a Saxon inventory of the late eighteenth century should immediately prompt us to investigate the social connections of the individual concerned as such an object is as sure a sign of that person's membership of an Enlightened intellectual circle like that of Körner as any appearance of an edition of Rousseau, Goethe or the like.

Too often disparaged as the epitome of late eighteenth-century kitsch, Meissen porcelain objects representing sentimental subjects – such as scenes of familial and romantic love, and the joys of childhood – are documents of fundamental importance for understanding the nature of the *Rétablissement* Saxon elite. They evidence the penetration of Enlightenment ideas into late eighteenth-century Saxony and to the reception of key Enlightenment literary works in social contexts characterised by a new elite made up of wealthy members of the bourgeoisie and liberal aristocrats, united in their embrace of progressive ideas about the relationship between reason and sentiment. Embedded as they were in very specific social practices – the sociable rituals of hot beverage consumption, and cultures of viewing and conversation in the domestic interior – these porcelain objects are primary evidence for identifying and reconstructing emotional communities amongst the upper echelons of Saxon society in the last decades of the eighteenth century, clearly demonstrating the necessity to not give short shrift to art and material culture in favour of textual sources in pursuit of the history of emotions.



**Fig 1.** Meissen Porcelain Factory, Michel Victor Acier (modeller), *Die zerbrochenen Eier* (*The broken eggs*), c. 1777 modelled, hard-paste porcelain, Porzellansammlung Dresden PE 1620.



**Fig. 2.** Meissen Porcelain Factory, Michel Victor Acier (modeller), *Die zerbrochene Brücke* (*The broken bridge*), c. 1777 modelled, hard-paste porcelain, Porzellansammlung Dresden PE 1623.



**Fig. 3.** Meissen Porcelain, Johann David Schubert (decorator), *Déjeuner*, c. 1790, hard paste porcelain, Victoria and Albert Museum 1328 to L-1871.



**Fig. 4.** Meissen Porcelain, *Abélard and Héloïse*, covered cup and saucer, c. 1790, hard paste porcelain, Grassi Museum, Leipzig 1929.61 a-c.



**Fig. 6.** Meissen Porcelain Factory, Johann Carl Schönheit (modeller), *Die guter Vater (The Good Father)*, c. 1785 modelled, hard-paste porcelain, Porzellansammlung Dresden PE 3521.



**Fig. 5.** Meissen Porcelain Factory, Michel Victor Acier (modeller), *Die gute Mutter (The Good Mother)*, 1774 modelled, hard-paste porcelain, Porzellansammlung Dresden PE 1624.



**Citation:** Grippaudo, I. (2024). 'Histriones sunt maximi'. I gesuiti di Palermo, le attività musicali e i rapporti con David Perez. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 85-100. doi: 10.36253/ds-14938

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Gianni de Nittis.

## Articles

# 'Histriones sunt maximi'. I gesuiti di Palermo, le attività musicali e i rapporti con David Perez

ILARIA GRIPPAUDO

*Università di Palermo*

**Abstract.** During his years in Palermo (1734-1748), David Perez collaborated with various institutions, in particular with the Jesuits, before being appointed Vice-Master of the Palatine Chapel, around 1739. Undoubtedly, the Jesuits were among the most influential orders in Palermo, standing alongside other congregations, such as the Dominicans and the Theatines, with whom they often competed. This was particularly evident in relation to music, which the Jesuits considered a powerful instrument of consensus. For the Jesuits, Perez composed three Latin cantatas performed during graduation ceremonies, and *Il ritorno di Tobia*, 'dramma per musica' performed in 1753 for the Forty Hours. Such devotion was particularly promoted by the Society of Jesus, especially on a musical level. It is no coincidence that archival sources refer to the custom of proposing *dialoghi* especially during the Forty Hours. Numerous titles belonging to the genre were also attested to during the Christmas Novena and on other religious occasions. Archival documents provide information on the Collegio's music chapel (founded in the first half of the 17th century), mentioning the masters in charge of the organisation, the hiring of professional musicians, the occasions that required musical accompaniment, repertoires, and the names of composers. At the same time, we learn about the musical habits of the Company in the 18th century, which was used to patronise new compositions, and also to rework existing works – including music by Perez – adapting them to the needs of the institution.

**Keywords:** David Perez, Palermo, Society of Jesus, Oratorio, Forty Hour Devotion.

## 1. INTRODUZIONE

Negli ultimi anni lo studio delle attività musicali promosse a Palermo nel Settecento ha visto un incremento significativo. Il merito va ai contributi di taglio generale comparsi sull'argomento, in particolare ai due articoli di Roberto Pagano e Anna Tedesco, pubblicati a distanza di poco più di vent'anni, che hanno considerato il panorama musicale palermitano nel suo complesso<sup>1</sup>. In altri casi l'attenzione si è focalizzata su tematiche più specifi-

<sup>1</sup> Cfr. R. Pagano, *Le attività musicali nella Sicilia del Settecento*, in *La Sicilia nel Settecento*, Atti del convegno (Messina, 2-4 ottobre 1981), Università degli Studi di Messina, Messina 1986, vol. II, pp. 859-899; A. Tedesco, *Aspetti della vita musicale nella Palermo del Settecento*, in *Il Settecento e il suo doppio. Rococò e neoclassicismo, stili e tendenze europee nella Sicilia dei viceré*, a cura di M. Guttilla, Kalós, Palermo 2008, pp. 395-405.

che, decidendo di riservare al contesto uno sguardo più secondario. In tale ambito rientrano anche i due saggi su David Perez, compositore napoletano attivo a Palermo dal 1734 al 1748<sup>2</sup>. I due articoli, anch'essi a firma di Pagano e Tedesco, miravano a ricostruire l'attività di Perez nella capitale siciliana raccogliendo le informazioni allora disponibili, senza però perdere di vista la centratura sul musicista napoletano. In questo saggio intendo, invece, ribaltare la prospettiva, prendendo le mosse dal contesto palermitano e inserendovi la figura di Perez alla luce di nuove acquisizioni documentarie<sup>3</sup>.

Il caso di Perez risulta, peraltro, appropriato per confermare uno dei punti fermi nello studio a Palermo della committenza musicale riferita agli ordini religiosi: la preminenza culturale dei gesuiti. Quest'ultimi riuscirono a occupare un posto di assoluto rilievo nella promozione delle iniziative più importanti, in ambito artistico come in quello musicale. Come già discusso in altra sede<sup>4</sup>, è alla luce del principio della manifestazione del potere che si spiegano alcuni dei tratti caratteristici della politica culturale dei gesuiti a Palermo, in particolare la molteplicità delle iniziative che attuarono sin dal loro arrivo in città nel 1549. Tali iniziative mirarono a coinvolgere tutti i campi attraverso i quali potersi rendere pubblicamente visibili: il campo artistico e architettonico, in primo luogo, ma anche quello letterario, teatrale e pedagogico. In particolare quest'ultimo consentiva la forma più duratura ed efficace di acquisizione di consenso trasversale, intento primario della Compagnia sin dalla sua fondazione.

Considerando le precedenti variabili, non stupisce che l'indagine sulle attività musicali presso la Compagnia di Gesù costituisca una delle aree più complesse relativamente alle istituzioni palermitane fra Cinque e Settecento, a causa anche della mole di materiale documentario che purtroppo non trova riscontro in un'adeguata presenza di manoscritti musicali. A fronte, infatti, di molteplici testimonianze su repertori, su musicisti e compositori, sulle iniziative di maggiore spicco e sulle pratiche performative, si conserva un fondo musicale di dimensioni relativamente contenute, con testimoni per lo più risalenti al XIX secolo<sup>5</sup>. Viceversa, le notizie

documentarie dimostrano che già a partire dal secondo Cinquecento l'intervento dei gesuiti nel contesto musicale palermitano fu rilevante e decisivo, con un picco di produzione e di relative informazioni che caratterizza la prima metà del XVIII secolo.

Una volta precisato il ruolo dei gesuiti nelle dinamiche di proiezione sonora del potere, nonché di arricchimento in chiave spettacolare del panorama musicale cittadino, mi concentrerò su alcuni momenti fondamentali dell'espansione culturale della Compagnia e su come tali eventi riuscirono a influire sul piano della commissione di lavori musicali appartenenti a generi diversi. In particolare la centratura sull'azione formativa e insieme spettacolare dei gesuiti spingerà a puntualizzare due questioni fondamentali: la produzione delle cantate per laurea, che direttamente chiama in causa i rapporti di collaborazione con David Perez, e la varietà di manifestazioni musicali caratterizzanti la metà del Settecento, fra cui gli spettacoli e i trattenimenti legati alla devozione delle Quarantore.

Le iniziative musicali dei gesuiti vanno dunque inquadrare in una panoramica articolata, che riesce a combinare diverse dimensioni: la dimensione della liturgia ordinaria, che richiedeva di essere espressa in termini sonori; la dimensione straordinaria di una cerimonialità sontuosa, in cui la musica costituiva un ulteriore mezzo di legittimazione di un potere che si poneva all'incrocio tra politica e religione; la dimensione educativa e pedagogica, rivolta a fasce d'età e categorie sociali diverse, ma in ogni caso strettamente connessa a eventi musicali di varia natura. Mettendo insieme questi aspetti, si ottiene un quadro ampio e variegato che permette non soltanto di tracciare un profilo delle manifestazioni musicali più rappresentative della Palermo barocca, ma anche di identificare i contatti e le modalità di collaborazione con alcune delle personalità di rilievo nel panorama del periodo, fra cui rientrava lo stesso Perez.

## 2. PROMOZIONE MUSICALE DEI GESUITI A PALERMO (XVI-XVII SEC.)

Rispondendo agli scopi di consolidamento del potere, sulla musica i gesuiti palermitani esercitarono un controllo privilegiato, impegnandosi in prima persona sul piano della committenza delle iniziative più importanti. Tale intervento si realizzava anche concretamente, come controllo dello spazio circostante, comportando forme di competizione con altre congregazioni religio-

<sup>2</sup> Sulla personalità e la produzione di David Perez, oltre ai contributi citati nelle note successive, cfr. M. Dottori and P.J. Jackson, s.v. «Perez David [Davide]», in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, edited by Stanley Sadie, Macmillan, London 2001, vol. XIX, pp. 336-341.

<sup>3</sup> R. Pagano, *David Perez nel contesto musicale palermitano di metà Settecento*, «Avidi Lumi», 5, 2002, 14, pp. 6-15; A. Tedesco, *David Perez maestro di cappella a Palermo*, ivi, pp. 35-45.

<sup>4</sup> Cfr. I. Grippaudo, *I Gesuiti e la musica a Palermo fra Rinascimento e Barocco*, in *Musica tra Storia e Filologia. Studi in onore di Lino Bianchi*, a cura di F. Nardacci, Istituto Italiano per la Storia della Musica, Roma 2010, pp. 279-311.

<sup>5</sup> Sulla collezione musicale dei gesuiti cfr. S. D'Ippolito Tamburo, *Il fondo dei manoscritti musicali di Casa Professa. Storia e catalogazione* (tesi

di laurea, Università degli studi di Palermo, 2014-2015). Fra i manoscritti rimasti è presente una copia ottocentesca di un *Victime Paschali Laudes* di Perez.



se. La ricostruzione delle fasi di insediamento dei gesuiti sottolinea con forza questo aspetto. I primi padri operarono attivamente nel permeare il tessuto urbano, stabilendosi inizialmente presso l'abbazia di Santa Maria della Grotta e trasferendosi poi in via Toledo (il principale asse viario della città) dove nel 1586 venne posta la prima pietra della nuova *Domus Studiorum*. Al collegio venne aggregata una nuova chiesa, costruita a partire dai primi anni del Seicento, mentre l'abbazia originaria veniva distrutta e al suo posto edificata la Casa Professa, simbolo della magnificenza della Compagnia<sup>6</sup>.

Nel corso del Cinquecento le iniziative musicali più importanti riguardavano due ambiti. Innanzitutto l'organizzazione di eventi all'aperto che si nutrivano di ingredienti sempre più grandiosi e nei quali la musica ricopriva una funzione significativa, spesso rimandando agli intenti pedagogici della Compagnia. Si pensi, ad esempio, al *Trionfo della morte*, scenografica processione organizzata nel 1567, che risentiva dell'influsso di analoghe cerimonie spagnole, grazie anche al rilievo conferito alla parte musicale. L'evento acquisì un significato ulteriore in relazione alla data, primo giorno di Quaresima, e al messaggio di contrizione che rispondeva alle esigenze di morigeratezza richieste dagli eccessi del Carnevale. Tuttavia, gli ingredienti messi in campo sembravano avvalersi degli stessi meccanismi che la Compagnia intendeva osteggiare, con ampio dispiego di luminarie, di musica, di 'mascherate'. Tutto ciò, anche a distanza di secoli, suscitava il disappunto dei commentatori, che affermavano con sdegno *histriones sunt maximi*<sup>7</sup>.

Quanto fosse determinante l'apporto musicale dei gesuiti alle cerimonie *en plein air* ci viene anche testimoniato dalla descrizione dei festeggiamenti per l'arrivo in città delle reliquie di Santa Ninfa (1593). In quell'occasione l'intero contesto urbano si trasformò in un teatro all'aperto, coinvolgendo le istituzioni più importanti del territorio. Numerosi e molteplici furono i contributi musicali, ma i gesuiti si distinsero nel proporre un dia-

logo in lingua latina con tre interlocutori (Santa Ninfa, Angelo Gabriele, Angelo Uriele), recitato su una piattaforma dagli studenti del collegio. La musica vi interveniva in diversi punti, e soprattutto nella parte conclusiva, quando i due angeli, nell'eseguire i versi finali, ribadivano nelle due immagini della corona e dello scettro l'allusione alle trasformazioni che l'assetto cittadino stava subendo in quegli anni<sup>8</sup>.

Per le modalità di interazione tra musica e recitazione, il dialogo di Santa Ninfa permette di ricollegarsi al secondo ambito di intervento musicale dei gesuiti a partire da fine Cinquecento, ovvero il campo del teatro, che com'è noto fu particolarmente coltivato dalla Compagnia. Tale prassi riguardava anche il collegio palermitano, dove si promuovevano commedie e tragedie in latino. La componente sonora trovava posto nel prologo e negli intermezzi, come era consuetudine dell'epoca, con l'esecuzione di madrigali, di arie e di altri brani, spesso con l'accompagnamento di strumenti musicali.

Non disponiamo di informazioni dettagliate sui musicisti che venivano coinvolti nei drammi gesuitici. Sappiamo, però, che le collaborazioni della Compagnia interessarono alcune delle personalità più in vista del contesto cittadino. Diverse figure giunsero poi a ricoprire un ruolo fondamentale nel panorama musicale del XVII secolo, come ad esempio il gesuita Erasmo Marotta, membro della seconda generazione di polifonisti siciliani, attivo a Palermo nella prima metà del Seicento, o ancora Pietro Scarlatti, padre di Alessandro e capostipite della celebre famiglia di compositori, che dai gesuiti verrà ingaggiato come tenore nel 1652<sup>9</sup>. Nel corso del Settecento tali collaborazioni diventeranno ancor più significative e numerose, rendendo l'istituzione fra le più importanti per l'organizzazione delle iniziative musicali locali.

La crescente importanza musicale dei gesuiti nel contesto palermitano è confermata da ulteriori indizi. Nell'ambito propriamente sacro, dalla seconda metà del Seicento si evince il contributo della Compagnia per lo

<sup>6</sup> Alla Casa Professa e al Collegio si aggiunsero la chiesa del Noviziato sotto il titolo del Santissimo Sacramento, costruita fra il 1607 e il 1620, la chiesa di San Francesco Saverio, fondata nel 1633, e la quinta casa per gli esercizi di Sant'Ignazio, alla quale venne aggregata la chiesa della Madonna del Paradiso, ultimata nel 1737. Sulle due principali istituzioni, cfr. M.C. Ruggieri Tricoli, *Costruire Gerusalemme: il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo dalla storia al museo*, Lybra Immagine, Milano 2001; G. Scuderi, *Dalla Domus studiorum alla Biblioteca centrale della Regione Siciliana: il Collegio Massimo della Compagnia di Gesù a Palermo*, Regione siciliana, Palermo 1995.

<sup>7</sup> Nell'opuscolo del 1759 l'autore (forse Giovanni Gaetano Bottari) evidenziava anche gli aspetti musicali della cerimonia. Cfr. *Critica di un romano alle riflessioni del portoghese sopra il memoriale presentato dai PP. Gesuiti alla santità di Papa Clemente XIII...*, Nella stamperia privilegiata della suprema superiorità elvetica nelle prefetture italiane, Lugano 1759, pp. 125-126. Sul *Trionfo della morte* si veda G. Isgrò, *Teatro del '500 a Palermo*, Flaccovio, Palermo 1983, pp. 170-171.

<sup>8</sup> Sugli aspetti musicali della celebrazione, cfr. I. Grippaudo, *Music, Religious Communities, and the Urban Dimension: Sound Experiences in Palermo in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in *Hearing the City in Early Modern Europe*, ed. by T. Knighton and A. Mazuela-Anguita, Brepols, Turnhout 2018, pp. 309-326.

<sup>9</sup> Su Marotta cfr. I. Calagna, *Jesuita cantat*, in E. Marotta, *Mottetti concertati a due, tre, quattro e cinque voci (1635)*, a cura di I. Calagna, Olschki, Firenze 2002, pp. VII-XIX. Su Pietro Scarlatti e sui suoi rapporti con i gesuiti cfr. U. D'Arpa, *La famiglia Scarlatti: nuovi documenti biografici*, «Ricerca», 2, 1990, pp. 243-247. Riferimenti alla perizia del Marotta, e di rimando ad aspetti specifici della vita musicale nel collegio palermitano, sono contenuti nelle lettere che il generale della compagnia inviava in Sicilia nella prima metà del Seicento. Le lettere, conservate presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu, confermano l'importanza di questo ingente archivio per approfondire alcuni dettagli della musica promossa e praticata dai gesuiti a Palermo, richiedendo una campagna d'indagine più mirata ed estesa anche al secolo successivo.

sviluppo del genere dell'oratorio, che in Sicilia più spesso prendeva la denominazione di dialogo, sul quale si avrà modo di tornare successivamente. Talmente incisivo fu tale apporto da spingere a conferire un certo credito all'affermazione di Giuseppe Sorge che all'inizio del Novecento esprimeva «il dubbio che l'abolizione del testo, e l'avvicinamento dell'oratorio al melodramma possa essere stata, in Sicilia, e forse altrove, opera dei Padri Gesuiti»<sup>10</sup>.

Quest'ultima affermazione allude al ruolo della Compagnia per la diffusione del melodramma. Ricordiamo che furono i gesuiti a chiamare a Palermo il castrato Marc'Antonio Sportonio, allievo di Carissimi al Collegio Romano, e interprete nel 1653 del *Costantino*, azione tragica con proemio, intermezzi e cori posti in musica da Giovanni Battista Fasolo. Negli anni successivi il cantante sarà tra gli organizzatori e interpreti della prima rappresentazione operistica di cui abbiamo notizia, il *Giasone*, con cui inizierà la stagione del melodramma a Palermo e della quale in questa prima fase Sportonio fu protagonista, non soltanto nelle vesti di interprete, ma anche di promotore e compositore<sup>11</sup>.

L'influenza dei gesuiti per la diffusione dell'opera in musica non si esaurì in circostanze accidentali, ma ebbe modo di manifestarsi anche in interventi diretti. In particolare nel 1728 un evento aveva segnato un cambiamento nella storia delle attività musicali presso le istituzioni gesuitiche: la fondazione del nuovo Collegio dei Nobili, creato allo scopo di assicurare una formazione completa ai rampolli dell'aristocrazia cittadina. La nuova istituzione diede incentivo alle esecuzioni di oratori, commedie musicali, melodrammi e feste teatrali, nonché alla diffusione delle cantate proposte in occasione delle lauree.

### 3. LE CANTATE PER LAUREA E LA COLLABORAZIONE CON DAVID PEREZ

Un caso interessante di sovrapposizione fra sacro e profano viene offerto dagli spettacoli musicali organizzati dai gesuiti in occasione delle lauree<sup>12</sup>. La consuetudine di eseguire musiche per il conseguimento delle lauree

riguardava diverse istituzioni della penisola, fra cui il Collegio Romano, il Collegio Clementino e l'Università della Sapienza<sup>13</sup>. Se però in ambito romano si segnalano interventi musicali soltanto dalla seconda metà del Seicento, a Palermo il primo libretto rimastoci è un *Epinicium modis musicis decantatum* del 1621, eseguito in occasione delle lauree in filosofia<sup>14</sup>. Non solo, i libri contabili alluderebbero alla presenza della musica per le lauree già a partire dai primi anni del XVII secolo, come si intuisce da un pagamento del 1606 destinato ai musicisti «per li disputi»<sup>15</sup>.

Il termine 'cantata' lo si trova per la prima volta nel libretto degli *Applausi festivi* (1693), composizione a due cori eseguita per la laurea di Giuseppe Baldi e San Marco<sup>16</sup>. Il lavoro risulta interessante per due motivi: l'esecuzione poliorale, forse tipica del repertorio, e l'uso della lingua italiana, caso raro fra le composizioni per laurea. Un anno dopo il medesimo testo verrà ristampato nell'opuscolo dal titolo *Giornate festive di plausi laureati*, che indica Michelangelo Falvetti come compositore della cantata e comprende altre opere destinate ad altri due laureati, Vincenzo d'Aceto e Vincenzo Strazzeri, messe in musica da Pietro Pizzolo, Giuseppe Acciarello e Ignazio Pulici. Il libretto riferisce della significativa durata delle celebrazioni, protrattesi nell'arco di cinque giornate, e sottintende la presenza del viceré Juan Francisco Pacheco duca di Uceda, considerando la presenza di alcuni versi che si rivolgono direttamente al prestigioso ospite.

A questo genere di occasioni sono legate le prime attestazioni della presenza di Perez a Palermo. Per le lauree, infatti, Perez compose tre cantate su testo latino, eseguite a partire dagli anni '30 e replicate più volte. La prima, *Ilium palladio astu subducto expugnatum*, fu proposta per la prima volta nel 1734 (presumibilmente l'anno in cui il compositore arrivò a Palermo) e poi ripresa nel 1738 e nel 1746. Della seconda, *Palladium*, abbiamo quattro diversi libretti a stampa, datati rispettivamente 1734, 1736, 1738 e 1743. L'ultima, *Jason aureo vellere potitus*, venne eseguita nel 1738 e poi replicata quasi ogni anno, dal 1740 al 1746. Probabilmente fu grazie all'intercessione di Baldassare Naselli principe d'Aragona, al seguito del quale era giunto in Sicilia, che Perez riuscì a procurarsi queste commissioni. La famiglia Naselli era, fra l'altro, tra le promotrici delle attivi-

<sup>10</sup> G. Sorge, *I teatri di Palermo nei secoli XVI, XVII e XVIII*, Reber, Palermo 1926, p. 261.

<sup>11</sup> Cfr. R. Pagano, *Giasone in Oreto. Considerazioni sull'introduzione del melodramma a Palermo*, in *Musica ed attività musicali in Sicilia nei secoli XVII e XVIII*, a cura di G. Collisani e D. Ficola, STASS, Palermo 1988, pp. 11-18.

<sup>12</sup> Per un approfondimento sulle cantate per laurea cfr. I. Grippaudo, *La cantata a Palermo fra Sei e Settecento: il caso dei Gesuiti*, in *La cantata da camera e lo stile galante: sviluppi e diffusione della "nuova musica" tra il 1720 e il 1760*, a cura di G. Giovani e S. Aresi, Stile Galante Publishing, Amsterdam 2017, pp. 113-142.

<sup>13</sup> Cfr. A. Morelli, *La musica a Roma nella seconda metà del Seicento attraverso l'archivio Cartari-Febei*, in *La musica a Roma attraverso le fonti d'archivio*, a cura di B.M. Antolini, A. Morelli e V.V. Spagnuolo, LIM, Lucca 1994, pp. 107-136.

<sup>14</sup> Cfr. C. Sartori, *I libretti italiani a stampa dalle origini al 1800*, vol. III, Bertola & Locatelli, Cuneo 1991, p. 34, nr. 8963.

<sup>15</sup> Archivio di Stato di Palermo [= ASPa], Ex Case Gesuitiche [= ECG], Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti - Serie A, vol. 19, c. 100v.

<sup>16</sup> Cfr. Sartori, *I libretti a stampa*, cit., vol. I, p. 241, nr. 2290.

tà musicali di Casa Professa, come testimonia il legato ante 1748 destinato al finanziamento della musica per le domeniche e altre feste dell’istituzione<sup>17</sup>.

Non sappiamo di preciso quali rapporti il musicista intrattenesse con i gesuiti. Durante gli anni di permanenza a Palermo i libri di conto non nominano mai il compositore e nemmeno riferiscono delle musiche per le lauree, il cui finanziamento doveva essere di natura privata. È tuttavia verisimile che i legami fossero stretti, considerando le numerose repliche delle cantate e le relazioni con il collegio catanese, presso il quale nel 1743 si eseguiva un oratorio di Perez intitolato *Il liberatore d’Israello*<sup>18</sup>.

In assenza delle musiche, rimangono i libretti a stampa, conservati in più copie presso la Biblioteca Comunale di Palermo<sup>19</sup>. I testi presi in esame sono accomunati dalla presenza dell’*argomentum*, talvolta assente nelle altre cantate, e dal numero di interlocutori. In tutti e tre è presente un coro che però nell’*Ilium Palladio* non viene indicato nell’elenco iniziale. La struttura è quella tipica delle cantate del periodo, con recitativi in endecasillabi e settenari, e arie divise in due strofe, per lo più in metro parisillabo.

Nello specifico l’*Ilium Palladio* è composto da quattro coppie di recitativo e aria (ognuna affidata a un personaggio), seguite da un brano a tre e nuovamente da quattro recitativi e arie con coro finale [Appendice, Tav. 1]. Una struttura simile è presente in *Palladium*, con la stessa successione di recitativi e arie ma senza il brano a tre, sostituito da un intervento a due che viene posticipato alla fine, prima del coro [Appendice, Tav. 2]. Come pezzo centrale vi è invece una «*symphonia hilaris et festiva*», la cui presenza conferma l’importanza degli

interventi strumentali. Quali strumenti intervenissero non ci è dato saperlo, ma è probabile che fossero coinvolti i musicisti stabili della cappella, integrati da esecutori chiamati dall’esterno.

Una sinfonia compare anche all’interno di *Jason aureo vellere potitus*. Nel libretto viene indicata come «*symphonia cum tubarum clamore appellente Argo Nave*» e si lega all’arrivo degli Argonauti in Colchide, collocandosi nella prima parte dell’azione. In questo caso l’intervento aderisce perfettamente alla situazione scenica, che richiedeva non soltanto il potente squillo degli ottoni, ma anche l’intervento di un vero e proprio coro di acclamazione (“Vivat Jason: hoc ductore”). Quest’ultimo trova corrispettivo nel coro finale (“Vivat doctor, novus Jason”), occasione per attuare il gioco di parole fra *doctor* e *ductor* che rende esplicito il carattere di omaggio nei confronti del laureato. Tuttavia, escludendo la presenza dei due cori, anche quest’opera presenta la medesima struttura delle precedenti, avvicinandosi a *Ilium Palladio* per la varietà dei recitativi, a *Palladium* per la sinfonia, il brano a più voci e il coro finale [Appendice, Tav. 3].

Sulla base dei libretti superstiti *Jason* risulta la più eseguita fra le tre cantate di Perez e in genere fra le cantate gesuitiche, probabilmente per la maggiore fama della vicenda e per la presenza di un personaggio di spessore drammatico quale Medea, alla quale vengono affidate un’aria di furore (“Et Mavors, & Fata”) e una grande scena a solo (Rec. “Quae vidi, quosve sonos” + Aria “Rivulus in arena”). Tutto questo potrebbe avere contribuito al successo del testo di Carlo Maria Galizia, che pure venne riproposto per le lauree del 1755 e 1756, ma nella versione musicale di Francesco Maria Bello<sup>20</sup>. E forse fu anche per il rilievo conferito alla protagonista che Sorge e Florimo attribuiscono a Perez un’opera intitolata *Medea*, indicando la sua esecuzione nel 1744, ma possibilmente facendo confusione con *Jason*, replicato in quello stesso anno<sup>21</sup>.

Le cantate di David Perez sembrano dunque riassumere le principali caratteristiche del genere, a partire dalla lingua latina, utilizzata in quasi tutti i casi di cui siamo a conoscenza. Oltre al latino, è possibile individuare altri elementi ricorrenti: l’argomento sacro o epi-

<sup>17</sup> ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie I, vol. 198, c. 293r.

<sup>18</sup> La notizia è desunta dalla cronologia di eventi musicali in appendice a G. Policastro, *Catania nel Settecento*, SEI, Torino 1950. Si veda anche Pagano, *David Perez nel contesto musicale palermitano*, cit., p. 9.

<sup>19</sup> Gli esemplari consultati sono: *Ilium Palladio Ulyssis Astu Subducto Expugnatum. Melos musicum in aula Collegii Panormitani Societatis Jesu concinendum Dum Philosophicum ornantur lauream*, D. Philippus Jacobus Sacco Aragonensis Academiae Partheniae Primus Assistens et D. Joannes Baptista Mango Panormitanus. *Harmonicis adstrictum numeris a D. David Perez Neapolitano Musices Moderatore*, Amato, Palermo 1734 [CXXXVI F 28 nr. 59]; *Palladium. Melos musicum in Aula Collegii Panormitani Societatis Jesu concinendum dum Philosophicam donatur Lauream D. Thomas Papè, et Garofal, Ex Ducibus Prati Amaeni, et Rebottonis, Regii, et Imperialis Nobilium Collegii ejusdem Societatis convictor. Harmonicis adstrictum numeris a D. David Perez Neapolitano Musices Moderatore*, Felicella, Palermo 1734 [CXXXVI F 28 nr. 57]; *Jason aureo vellere potitus. Melos musicum in aula Collegii Panormitani Societatis Jesu concinendum dum philosophicam ornantur lauream D. Franciscus Trento Panormitanus, et D. Cajetanus Fasolo Castaniensis. Harmonicis adstrictum numeris a D. David Perez Neapolitano Musices Moderatore*, Felicella, Palermo 1740 [CXXXVI D 63 nr. 8]. Cfr. Sartori, *I libretti a stampa*, cit., vol. III, pp. 405, 520, nr. 12779, 14008; vol. IV, p. 350, nr. 17721.

<sup>20</sup> Sia Galizia che Bello erano di origini trapanesi. Il primo (1691-1763) fu medico e letterato, autore di dialoghi, melodrammi e di altre opere per musica. Il secondo fu maestro di cappella e si distinse nell’arte musicale, componendo fra le altre cose un oratorio intitolato *L’Adamo*. Secondo Di Ferro, il libretto di Galizia *Jason aureo vellere potitus ope Medae* veniva stampato a Napoli nel 1754 e scritto in occasione della laurea in teologia e filosofia di Giacomo Riccio e Vincenzo dei baroni di Sant’Anna e Arcodaci, conseguita presso il collegio dei gesuiti di Trapani. Cfr. G.M. Di Ferro, *Biografia degli uomini illustri trapanesi*, Mannone e Solina, Trapani 1830, vol. I, p. 123.

<sup>21</sup> Cfr. Sorge, *I teatri di Palermo*, cit., p. 398; F. Florimo, *Cenno storico sulla scuola musicale di Napoli*, Lorenzo Rocco, Napoli 1869, vol. I, p. 386.

co/allegorico, la presenza di tre-cinque interlocutori, la lunghezza contenuta e la successione di recitativi e arie, talora con l'inserzione di pezzi a più voci e coro finale. Per quanto riguarda i compositori delle musiche, prevedibilmente vi troviamo i maestri di cappella di Casa Professa e/o del collegio, quali ad esempio Ignazio Pulici, Francesco Bajada, Pietro Pizzolo, Giovanni Statella, Stefano Foti. A essi si affiancavano i maestri della cattedrale, come il prolifico Giuseppe Salina, e compositori riferibili al contesto napoletano: Nicolò Logroscino, Bartolomeo Morrione, Gaetano Signorile, Girolamo Catalisano.

Fatta eccezione per il caso isolato dell'*Epinicium*, l'arco cronologico abbraccia dunque un settantennio, che dalla fine del Seicento giunge sino alla seconda metà del secolo successivo, con picchi di produzione proprio intorno agli anni di permanenza di Perez. Pur trattandosi di una cronologia provvisoria, riusciamo ugualmente a farci un'idea della regolarità delle esecuzioni, programmate diverse volte all'anno e giocate sul consueto rapporto tra brani musicali di produzione autotona e composizioni riferibili ad altri contesti, in particolar modo a quello napoletano. I rapporti dei gesuiti con Napoli erano peraltro fittissimi, come testimonia la documentazione d'archivio che a metà Settecento riferisce dell'importazione di opere musicali dalla città partenopea, in particolare di mottetti e di altra musica sacra.

Insieme alle musiche dei compositori locali, questi brani costituirono il repertorio di pertinenza della cappella di Casa Professa, che nel corso del Settecento riuscì a segnalarsi per un'attività ricca e continuativa, confermata dalle fonti che ci sono rimaste.

#### 4. FINANZIAMENTO DELLA MUSICA: LA CAPPELLA MUSICALE DI CASA PROFESSA NEL SETTECENTO

La documentazione del XVIII secolo fornisce numerose informazioni sul finanziamento delle attività musicali, che presso i gesuiti prevedeva una gestione speciale. Sappiamo che nel collegio le spese per la musica erano amministrate dal 'procuratore' o 'prefetto della musica', di cui abbiamo attestazione dalla prima metà del XVII secolo<sup>22</sup>. Il medesimo meccanismo riguardava la gestione delle somme destinate alla musica di Casa Professa, affidate a un membro della Compagnia che si occupava dello smistamento in appositi fondi adibiti allo scopo. In particolare, nella prima metà del Settecento i flussi monetari venivano convogliati in due casse che pren-

devano il nome dai rispettivi padri procuratori: Ignazio Branciforti (attestato fino al 1724 circa) e Antonino Landolina (dal 1724 al 1744)<sup>23</sup>.

Riguardo alle uscite, i pagamenti interessavano sia i salari dei musicisti stabili – compresi organaro e tiramantici – sia la musica 'straordinaria', ovvero gli esecutori che si aggiungevano agli ordinari della cappella. Viceversa gli introiti derivavano dai proventi sulle abitazioni appartenenti alla Compagnia, localizzate non soltanto nel quartiere del Ponticello, sul quale insisteva l'istituzione, ma pure nel mandamento della Kalsa, in particolare nei pressi della Porta dei Greci. Esisteva, inoltre, un notaio espressamente ingaggiato per ratificare le scritture relative alla musica, in quegli anni Antonino Terranova, i cui contratti di locazione (tutti recanti la dicitura «pro computo musicae») danno un'idea del significativo impegno economico relativo a una parte delle attività musicali dei gesuiti.

Accanto alla procura della musica vi erano altre importanti forme di finanziamento, effettuate tramite donazioni private, per lo più ad opera di membri della nobiltà locale. Si trattava nella maggior parte dei casi di donne e di legati testamentari *post mortem*, situazione che accomunava Casa Professa ad altre chiese monastiche e conventuali di Palermo<sup>24</sup>. Tutto questo va a confermare il ruolo che la musica svolgeva nei secoli passati quale componente fondamentale dei lasciti testamentari, il cui scopo era quello di contribuire a mantenere viva la memoria del donatore, evidenziandone la munificenza anche oltre la morte e consolidandone il prestigio, sia quello personale sia quello relativo alla famiglia di appartenenza.

Nel caso dei gesuiti le donazioni per la musica riguardavano le festività più importanti del calendario liturgico, in particolare le devozioni verso i santi peculiari, come Sant'Ignazio o San Francesco Borgia, e altri culti promossi dalla Compagnia, come nel caso di Santa Rosalia<sup>25</sup>. Tuttavia, verso gli anni '30 del XVIII seco-

<sup>23</sup> La durata della procura Branciforti si deduce dall'interruzione delle relative notizie nel 1724, con l'assunzione dell'incarico da parte di Landolina. Relativamente a questi, un pagamento rende esplicito che nell'agosto 1744 si era conclusa la sua amministrazione della procura della chiesa (cfr. ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie H, vol. 84, c. 3v).

<sup>24</sup> L'importanza del contributo femminile al finanziamento della musica nelle chiese palermitane è discussa in I. Grippaudo, *Donne e musica nelle istituzioni religiose di Palermo fra Rinascimento e Barocco*, in *Celesti Sirene II. Musica e monachesimo dal Medioevo all'Ottocento*, a cura di A. Bonsante e R.M. Pasquandrea, Cafagna, Barletta 2015, pp. 429-470.

<sup>25</sup> Per San Francesco Borgia, nel 1693, l'abate Tommaso Barone aveva donato 5 onze da spendere per la cera e la musica di una messa da celebrarsi nella domenica *infra ottava* dell'11 gennaio, in memoria del terremoto dal quale la città di Palermo, secondo la devozione locale, era stata protetta per intercessione del santo. Anni dopo, nel 1729, Giovanni Maria Amato lasciava 7 onze per la musica e la cera di due messe can-

<sup>22</sup> Un elenco dei procuratori di musica della prima metà del Seicento è in I. Grippaudo, *Musica e devozione nella «città felicissima»*. *Ordini religiosi e pratiche sonore a Palermo tra Cinque e Seicento*, Olschki, Firenze 2022, pp. 235-236.

lo, le indicazioni più ricorrenti si riferivano alle festività mariane, per le quali esistevano più legati, relativi a periodi diversi. Le note di pagamento riportano i nomi di illustri donatori, fra i quali Maria Anna Graffeo Bosco principessa di Partanna, Maria Cutelli Abatellis contessa di Villarosata, Anna Del Bosco Spadafora principessa di Belvedere, Francesca Sollima Di Gregorio marchesa di Santa Marina. Si trattava di somme di entità variabile, erogate in diverse occorrenze (cera, ministri, sacerdoti, 'giogali' o suppellettili liturgiche), spesso conferendo rilievo alla componente sonora.

Ad esempio, nel suo testamento del 1662, Eleonora Navarro stabiliva che la musica per la novena della natività della Vergine fosse composta da cinque voci, due violini e organista, e che i suddetti musicisti venissero coinvolti sia nella messa solenne del primo giorno, sia nell'esecuzione di due o tre mottetti con litania tutte le mattine dei nove giorni, durante l'esposizione del Santissimo Sacramento o della reliquia della Vergine, nella cappella a lei dedicata di Casa Professa. Il legato di 30 onze doveva quindi garantire un significativo impegno musicale, dal momento che nell'atto si specificava che l'esposizione dovesse durare almeno due ore e che, durante quel lasso di tempo, si dovesse «trattenere con muttetti la sudetta musica per insino che si leverà il Santissimo Sacramento, quale onze 30. si habbiano di spendere per questo effetto e di questa forma per detto patre prefetto presente o chi pro tempore sarà»<sup>26</sup>.

Oltre che al prefetto di musica, i legati potevano anche essere indirizzati direttamente ai musicisti o al maestro di cappella. È quanto accade nel caso di Violante Bonanno Notarbartolo, principessa di Roccafiorenta, che nel 1702 destinava 36 onze al maestro di cappella affinché li spendesse «per l'esercizio apostolico seu congregatione della penitenza per l'omini e donne che si fà nella chiesa di detta Casa Professa il giorno di tutti li martedì dell'anno», oltre che per la festività della Purificazione della Vergine, da celebrarsi nella cappella che la Notarbartolo possedeva a Casa Professa. La ripartizione del legato prevedeva che 28 onze fossero spese per l'esercizio del martedì e le restanti onze 8 divise equamente tra la festa della Purificazione e «l'aggiuto dell'elemosina per la neve per li Padri della Casa Professa»<sup>27</sup>. Era dunque il maestro di cappella a doversi occupare dell'adempimento del legato, in quegli anni il musicista Francesco

Bajada, che in una nota successiva si impegnava a esaudire con puntualità il volere della testatrice<sup>28</sup>.

Tutti gli esempi qui proposti testimoniano l'importanza dei legati testamentari per il finanziamento delle attività musicali dei gesuiti. Ricordiamo che la stessa cappella musicale del collegio era stata fondata tramite legato testamentario, e ancora ad opera di una donna, Emilia di Bologna marchesa di Marineo, che nel 1617 aveva destinato al collegio 32 onze annuali da impiegare per il mantenimento stabile di un organico di musica<sup>29</sup>. Il documento relativo alla costituzione della cappella è significativo non soltanto per l'indicazione degli esecutori – quattro voci e quattro strumenti (organo, liuto, violone e viola), coadiuvati da musicisti esterni in caso di residua disponibilità economica – ma soprattutto per l'elenco delle principali occasioni che prevedevano l'intervento della musica, e che rimarranno tali fino a tutto il Settecento.

Dalle *Scritture di Musica* di Casa Professa sappiamo che negli anni di Perez la cappella musicale era costituita da almeno quattro voci (soprano, contralto, tenore e basso), da due violinisti, dall'organista e dal maestro di cappella (nel 1734 Bartolomeo Matraja, mentre nel 1743 troviamo Giovanni Statella). In particolare il 31 agosto 1734 si registrano i seguenti salari: a Bartolomeo Matraja onze 24 annue; a Domenico Foduni soprano onze 24; a Pietro Ricci contralto onze 24; a D. Giuseppe Spina organista onze 15; a D. Domenico Spinelli tenore onze 14; D. Giuseppe Scolarici basso onze 12; a D. Marc'Antonio Stella primo violino onze 14; a D. Giuseppe Nascia secondo violino onze 7. Dal 1739 si attestano anche i salari a Orazio Zaga secondo contralto (22 onze all'anno) e dal 1744 al secondo soprano Giuseppe Bello. Nel 1749 troviamo pagamenti ad altri musicisti stabili, fra i quali Giacomo Ardizzone (tenore), Vincenzo la Vaccara (basso) e nel 1750 Ippolito Odierna (basso)<sup>30</sup>.

Il contratto stipulato con il tenore Domenico Spinelli fornisce qualche dettaglio ulteriore sugli impegni che coinvolgevano i musicisti della cappella. Infatti, lo Spinelli si obbligava con il prefetto Landolina

*ut dicitur servire la detta chiesa di detta venerabile Casa Professa in qualità di tenore per tutti li servitij che si fanno in detta chiesa tanto per messe cantate, coronelle d'ogni venerdì e comunioni generali, quanto in ogn'altro servizio di*

tate, la prima in onore di Sant'Ignazio (primo luglio) l'altra per Santa Rosalia (14 luglio). Per ciascuna si dovevano spendere onze 2 e tari 20 per la musica, i rimanenti tari 25 per la cera (ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti di Palermo – Serie B, vol. 241, c. 1r).

<sup>26</sup> ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti di Palermo – Serie I, vol. 102, c. 22r.

<sup>27</sup> ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti di Palermo – Serie I, vol. 113, cc. 244r-244v.

<sup>28</sup> ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti di Palermo – Serie I, vol. 113, c. 247r.

<sup>29</sup> ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti di Palermo – Serie B, vol. 126, cc. 41r-42v. Cfr. Grippaudo, *I Gesuiti e la musica a Palermo*, cit., pp. 294-295, 309-310.

<sup>30</sup> Il violinista Marc'Antonio Stella risulta defunto nel 1744 e sostituito da Nicolò Rosso. I salari ai musicisti della cappella sono elencati in ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie H, vol. 82, c. 388v.

*detta chiesa conforme fa il basso et hoc pro tempore et spatio ut dicitur lomentre dura la prefectura di detta chiesa e musica in persona di detto di Landolina e questo alla ragione di onze 14. all'anno in tutte le comunioni generali*<sup>31</sup>.

Dalla lettura del passo si evincono non soltanto le occasioni che richiedevano specifici servizi musicali (le messe cantate e le coronelle del venerdì, oltre alle comunioni generali), ma anche altri aspetti, fra cui la connessione con gli impegni musicali del basso o il fatto che la durata dell'incarico fosse legata a quella del prefetto di musica.

I musicisti venivano retribuiti secondo fasce salariali differenziate. Accanto a soprano e contralto, il compenso più alto era destinato al maestro di cappella Matraja, compositore per lo più sconosciuto, di cui però abbiamo notizia tramite libretti che testimoniano i rapporti con alcune importanti istituzioni cittadine. L'organico di base veniva integrato da musicisti esterni, ingaggiati per gli eventi più importanti, come peraltro era previsto sin dall'atto di costituzione della cappella. Un discorso a parte va fatto per i generi musicali. Nel testamento Bologna si faceva riferimento a messe, vesperi, mottetti concertati e litanie della Vergine. A questi, nel periodo considerato, si affiancherà l'oratorio o dialogo che come abbiamo detto diverrà il genere musicale più diffuso a Palermo in ambito sacro, anche grazie all'azione dei gesuiti.

##### 5. IL GENERE DEL DIALOGO E LA DEVOZIONE DELLE QUARANTORE

Alla moda dilagante dei dialoghi non si sottrasse nemmeno Perez, che per le istituzioni palermitane compose diverse opere appartenenti al genere, quali *Il Sacrificio di Jephthe* (eseguito nel 1742 presso il monastero delle Vergini), *Sara in Egitto* (nel 1743 per il monastero di Santa Maria di Montevergini), *Sara in Palestina* (nel 1750 per il monastero di Santa Chiara) e due oratori per la Cappella della Soledad<sup>32</sup>. Fatta eccezione per la Soledad, è interessante notare come si trattasse nei primi tre casi di istituzioni femminili e che le occasioni fossero sempre professioni monastiche. La musica, infatti, rivestiva un ruolo fondamentale nelle monacazioni, attirando i compositori più in vista della scena locale, con alcu-

ni nomi di risonanza<sup>33</sup>. Anche per questo è verosimile ipotizzare che Perez avesse composto le musiche per le monacazioni di almeno una delle quattro figlie di Baldassare Naselli<sup>34</sup>.

È invece certo che un ultimo dialogo fu destinato ai gesuiti di Palermo, *Il ritorno di Tobia*, eseguito nella chiesa del collegio nel 1753, in occasione della solennità delle Quarantore.<sup>35</sup> Come sui libretti delle cantate per laurea, anche qui Perez è citato come «maestro di cappella napolitano», senza dunque ulteriori indicazioni che precisino i legami con il contesto palermitano, mentre sappiamo che da circa un anno il musicista si era trasferito nella città di Lisbona, chiamato alla corte del re di Portogallo, Giuseppe I, nel ruolo di compositore e maestro di musica<sup>36</sup>.

In assenza della partitura, il libretto ci dice poco riguardo a un'opera che non sembra discostarsi dalle consuetudini del genere. La denominazione sul frontespizio riferisce di un «dramma in musica», composto su un soggetto abbastanza diffuso nel Settecento. La lunghezza del testo è contenuta, articolata in una sola parte, con la presenza di quattro interlocutori e del coro. Risulta, invece, significativa la destinazione dell'opera, con riferimento ai riti delle Quarantore, che permette di individuare un possibile legame con i pagamenti ritrovati fra le carte dei gesuiti. Ci riferiamo a una cautela per la musica straordinaria, vale a dire una lista dei compensi ai musicisti che si aggiungevano agli ordinari della cappella e che quindi venivano retribuiti in un conto a parte. Il rimando alle Quarantore del Carnevale del 1753 spingerebbe a credere che l'organico indicato sia proprio quello dell'opera di Perez, sebbene si parli genericamente di un 'dialogo', senza che il titolo venga specificato [Tab. 1].

A differenza di altri documenti, questa tipologia riporta i nomi dei musicisti aggiunti, molti dei quali intrattenevano rapporti continuativi con la Compagnia di Gesù. Spicca il nome del soprano Giuseppe Chiaramonte, che nei libretti di metà Settecento veniva citato come virtuoso della Reale Cappella di Palermo, spesso coinvolto in allestimenti operistici presso il Teatro Argentina di Roma. Accanto ai cantanti Chiaramonte

<sup>31</sup> ASPa, Notai, Stanza VI, c. 268r.

<sup>32</sup> I primi due libretti erano presenti nella collezione di Roberto Pagano, mentre il terzo si trova nella Biblioteca dell'Università della California – Berkeley (cfr. R. Pagano, *Libretti siciliani a Berkeley*, in *Ceciliania per Nino Pirrotta*, a cura di M.A. Balsano e G. Collisani, Flaccovio, Palermo 1994, pp. 229-279: 238). I due oratori per la Soledad sono *El materno amor de Maria SS. de la Soledad, resignado la divina justizia*, Antonino Epiro, Palermo 1739 e *La Passione di Gesù Cristo Nostro Signore*, Antonino Epiro, Palermo 1742. Cfr. Sartori, *I libretti a stampa*, cit., vol. IV, p. 369, nr. 17964.

<sup>33</sup> Sulla musica per le monacazioni palermitane rimandiamo a I. Grippaudo, *Attività musicale, patrocinio e condizione femminile nei monasteri palermitani (secc. XVII-XVIII)*, in *Putà/Putana. Donne Musica Teatro tra XVI e XVIII secolo*, a cura di M.P. Altese e P. Cangemi, Il Palindromo, Palermo 2016, pp. 43-55.

<sup>34</sup> Cfr. Pagano, *David Perez nel contesto musicale palermitano*, cit., p. 13.

<sup>35</sup> *Il ritorno di Tobia. Dramma per musica da cantarsi nella ven. chiesa del Collegio Nuovo de' pp. Gesuiti per la solennità delle Quarant'ore del 1753. Musica del sig. David Perez maestro di cappella napolitano*, Pietro Bentivegna, Palermo 1753. Cfr. Sartori, *I libretti a stampa*, cit., vol. V, p. 54, n. 19991.

<sup>36</sup> Cfr. M.C. De Brito, *Aspetti del periodo portoghese di David Perez*, «Avidi Lumi», 5, 2002, 14, pp. 16-23.

**Tabella 1.** Pagamenti ai musicisti straordinari per il dialogo delle Quarantore del Carnevale 1753<sup>1</sup>.

[Spese per la musica straordinaria per le 40. ore di Carnovale di quest'anno 1753]	
A Chiamonte soprano per 4. servitij	oz. 1. 10
A Rizza contralto come sopra	oz. – 24
A D. Gerardo violinista 4. come sopra	oz. – 16
A Sbach detto 5.	oz. – 16
A Blasco detto 6.	oz. – 12
A Chuchel 2.do oboè	oz. – 16
A Ciccio tromba	oz. – 16
A Piticchio detta	oz. – 16
A Masettino violincello	oz. – 16
A D. Sebastiano contrabasso 1.	oz. – 16
A Camerano detto 2.do	oz. – 16
Nota che il detto di Camerano per le messe di lunedì e martedì detto a Longo 3° violinista per li sei servitij ed a Giordano 1° oboè, ed a Potenza tenore napoletano per li detti 4. servitij si pagarono separatamente	
Al massaro per suo regalo	oz. – 3
Per la stampa di 1500 dialogi	oz. 2. 15
Al copista per aggiustare varie parte del dialogo rigalato dalla Principessa di Moletti	oz. – 8
	Sommano oz. 9. 10

<sup>1</sup> ASPa, Ex Case Gesuitiche, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti di Palermo – Serie I, vol. 198, c. 564r.

e Rizza, troviamo anche il tenore Potenza, napoletano, e un gruppo di strumentisti, i cui nomi ricorrono nella documentazione del periodo, partecipando di frequente agli eventi musicali di quegli anni. Fra questi gli oboisti Filippo Giordani e Giovanni Cuchel, entrambi membri della cappella del Senato<sup>37</sup>, il suonatore di tromba Piticchio, il contrabbassista Vincenzo Camerano e il violinista Sbach, identificabile con il compositore siciliano Guglielmo Sbacchi.

Se si considera l'organico della cappella, è verosimile ipotizzare che per l'esecuzione del dialogo fossero coinvolti almeno sette cantanti e tredici strumentisti, senza contare l'organista e il maestro di cappella. Significativo l'impegno editoriale, dal momento che per l'occasione era prevista la stampa di 1500 libretti, con tirature che testimoniano indirettamente il significativo afflusso di spettatori che caratterizzava le esecuzioni musicali organizzate nel Settecento dai gesuiti. Al copista si dava poi l'incarico di 'aggiustare' le varie parti del dialogo, secondo la prassi dell'epoca, per adattarlo allo specifico contesto esecutivo. Risulta interessante il riferimento alla principessa di Moletti, che qui sembrerebbe la donatrice del dialogo e il cui nome veniva già riportato nel 1751 nel ruolo di cessionaria del citato tenore Spinelli<sup>38</sup>, dando attestazione della

presenza di un'ulteriore figura di nobildonna coinvolta su vari fronti nelle questioni musicali dei gesuiti.

Quanto detto sul maggiore dispiego di forze musicali era richiesto dal tipo di occasione, senza dubbio la più importante fra quelle celebrate dalla Compagnia. Secondo padre Aguilera, la devozione era stata introdotta dalla Compagnia di Gesù alla fine del Cinquecento, in un primo momento nel collegio di Messina e successivamente in quello di Palermo<sup>39</sup>. La modalità di celebrazione prevedeva l'esposizione del Santissimo Sacramento per quaranta ore consecutive e veniva effettuata durante il periodo di Carnevale, ma anche in altre occasioni. Inoltre, nel *Metodo della oratione delle Quaranta Hore* del 1592 si fa riferimento a due tipologie di solennizzazione, la prima ininterrotta sia in luogo che in tempo, la seconda ininterrotta di tempo, ma interrotta di luogo. Era questa la forma più in uso a Palermo, assumendo la denominazione di 'Quarantore circolari'<sup>40</sup>.

Il ruolo dei gesuiti per le iniziative musicali delle Quarantore si esplicava nell'allestimento dei dialoghi in musica che costituiranno una tipicità del repertorio palermitano per molti anni se ancora nel 1835 si proibivano «non solo i dialoghi, ma ogni sorta di musica, sì con istrumenti che senza di essi»<sup>41</sup>. Tali ingiunzioni erano però disattese. Le fonti di archivio testimoniano,

<sup>37</sup> Cfr. V. Parisi, *Capitoli ed ordinazioni della felice e fidelissima città di Palermo sino al corrente anno 1777*, Gaetano Maria Bentivegna, Palermo 1777, pp. 63-74.

<sup>38</sup> Il 23 gennaio 1751 Domenico Spinelli, tramite la principessa di Moletti sua cessionaria, riceveva da Ottavio Maria Gravina il pagamento di onza 1 in saldo delle onze 2 e tari 10 per il primo terzo di salario come tenore della cappella (ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti di Palermo – Serie I, vol. 198, c. 471r).

<sup>39</sup> Cfr. E. Aguilera, *Provinciae Siculae Societatis Jesu Ortus et Res Gestae ab Anno 1564 ad Annum 1611. Pars Prima*, Felicella, Palermo 1737, pp. 243-300.

<sup>40</sup> Cfr. *Metodo della oratione delle Quaranta Hore, col suo officio*, Paolo Meietti, Padova 1592, p. 136.

<sup>41</sup> *Istruzioni ed Ordinazioni da osservarsi per l'oratione interrotta delle Quarant'ore*, Bernardo Virzi, Palermo 1835, p. 6.

infatti, la quantità di dialoghi che annualmente i gesuiti commissionavano e che regolarmente venivano eseguiti nelle loro istituzioni. La maggior parte di questi titoli risulta sconosciuta ai repertori tradizionali, vale a dire l'elenco degli spettacoli allestiti a Palermo dal 1538 al 1800 di Sorge e il catalogo dei libretti a stampa di Sartori. A integrazione delle notizie già note risulta quindi essenziale la consultazione delle carte archivistiche, e in particolare delle già citate cautele di musica, ricevute di pagamento relative alle attività musicali dei gesuiti.

#### 6. LE CAUTELE DI MUSICA: NUOVE ACQUISIZIONI SU PEREZ

Le cautele che ci rimangono coprono un periodo sostanzioso (quasi venticinque anni, dal 1740 al 1764) e corrispondono a più di 1000 documenti, incentrati sui molteplici aspetti della vita musicale dell'istituzione: da quelli economici relativi al finanziamento della musica, alla composizione della cappella, fino alle retribuzioni per i musicisti straordinari, che consistevano non soltanto in denaro ma anche in natura, tramite l'offerta di frutta e dolci, e soprattutto della cioccolata, quest'ultima particolarmente richiesta<sup>42</sup>.

Le fonti registrano numerosi pagamenti per la composizione di opere in musica, in particolar modo di dialoghi, per un totale di almeno dieci o dodici rappresentazioni all'anno, legate per lo più al periodo natalizio e alla celebrazione delle Quarantore del Carnevale. Accanto a esse vanno pure considerate altre occasioni nelle quali i cronisti attestano sicuramente la presenza di oratori, ma che non trovano riscontro nelle fonti superstiti (come ad esempio la festa del fondatore, Sant'Ignazio di Loyola). Sta di fatto che fra il 1742 e il 1744 troviamo annotate diverse spese destinate alla composizione o copia di queste opere, fra cui l'*Agimus tibi gratias* per il ringraziamento dell'anno 1743, un Salmo nuovo con eco commissionato nel 1748 in occasione del SS. Nome di Gesù, un Dixit e un mottetto a una voce e due strumenti venuto da Napoli per la festa dell'Assunzione del 1750<sup>43</sup>.

Per quanto riguarda i dialoghi, negli anni della permanenza di Perez vengono citati *L'andata dei Magi alla Grotta* del napoletano Gennaro de' Magistris<sup>44</sup> (Natale

1743), *Gesù di Nazaret visitato dai Pastori* di Gaetano Boni bolognese<sup>45</sup> (sempre per il Natale 1743), *Gesù ritrovato da Pastori nell'Egitto* di Giovanni Statella (Quarantore 1744), e altri due lavori dello stesso Statella intitolati *Gesù di Nazaret* e *La perdita e il ritorno di Gesù*, destinati rispettivamente al Carnevale del 1743 e alla festa dei tre Santi Martiri del 1745<sup>46</sup>.

È proprio in questi documenti, ma successivamente al 1748 (quindi dopo la partenza da Palermo) che troviamo riferimenti a musiche di Perez, identificabile con il nostro musicista. Nel 1751, ad esempio, otto arie vengono cavate da un'opera non indicata del compositore e di altri autori per formare un dialogo per le Quarantore, con recitativi e altre 'galanterie' composti espressamente da Girolamo Bajada, allora organista in Casa Professa<sup>47</sup>. Nel pagamento vengono anche inclusi diversi rinfreschi per Bajada e per gli altri musicisti, come cioccolata, castelle, teste di turco, impanatiglie e soprattutto la neve che serviva per il confezionamento di granite e sorbetti.

Accanto ai salari per gli esecutori straordinari – fra i quali i due soprani Giuseppe Chiamonte e Nicolino Manteo, quattro violinisti, due suonatori di contrabbasso, due oboisti, due trombettieri e un arciliutista – il documento riporta in dettaglio le spese per la copiatura del dialogo, per la redazione della partitura e per la stampa di cento libretti «di mezzo folio e un cartoncino», distinguendo le somme in base al servizio: composizione, tiratura, consumo, carta, cucitura e tagliatura, trasporto [Appendice, Doc. 1]. Un anno dopo, fra i compensi per i servizi musicali di gennaio, si registra un pagamento di 5 tarì per la copia di un *Pange Lingua* sempre di Perez, eseguito nel 1752 in occasione della solennità del Nome di Gesù. Anche qui non mancano le elargizioni ai musicisti straordinari da impiegare nella messa e nei vesperi, vale a dire un soprano, un contralto, un tenore nel ruolo di secondo soprano, e ancora tre violini, due trombe, due oboi, due contrabbassi e un violoncello [Appendice, Doc. 2].

durante il Vicereame Austriaco (1707-1734). *Materiali inediti sulla Real Cappella ed il Teatro di San Bartolomeo*, Luciano, Napoli 1993, p. 86.

<sup>45</sup> Su Boni cfr. G. Salvetti, s.v. «Boni (Pietro Giuseppe) Gaetano», in *The New Grove*, cit., vol. III, pp. 858-859.

<sup>46</sup> ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie H, vol. 81, *sub data*. Di Statella è pure noto il libretto di un altro dialogo dall'argomento affine, *Il ritorno di Gesù dall'Egitto*, eseguito nel 1747. Cfr. Sartori, *I libretti a stampa*, cit., vol. V, p. 52, nr. 19972.

<sup>47</sup> Girolamo Bajada apparteneva a una famiglia di musicisti, attivi a Palermo tra fine Seicento e metà Settecento. Con ogni probabilità il capostipite fu Francesco Bajada, figura ricorrente nelle fonti archivistiche palermitane, attestato come maestro di cappella in quattro istituzioni (Palatina, Casa Professa, Santa Ninfa dei Crociferi e Santa Maria di Monte Oliveto). Nel libretto del *Sacrificio di Jefte* Girolamo è citato come maestro di cappella del monastero di Santa Caterina, del Duomo, di San Matteo e probabilmente di altre chiese, come suggerisce la presenza dell'*et cetera*.

<sup>42</sup> *Volume Primo di Cautele per conto di nostra Musica della Chiesa della Compagnia di Gesù di questa Città* (ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie I, vol. 198).

<sup>43</sup> ASPa, ECG, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie H, vol. 81, *sub data*.

<sup>44</sup> Membro della Real Cappella di Napoli, nel 1727 Gennaro de' Magistris compose il «drama sacro» *La chiesa illustrata*, eseguito nel convento di San Domenico Maggiore di Napoli in onore di San Tommaso d'Aquino. Cfr. F. Cotticelli e P. Maione, *Le istituzioni musicali a Napoli*



Nel 1753 viene invece eseguita *La passione di nostro Signore Gesù Cristo*, con una Messa, un Dixit e un Motetto [Appendice, Doc. 3]. Non si tratta dell'omonima opera di Perez (rappresentata nel 1742 per la Soledad), ma di un'altra versione messa in musica da Pasquale Errichelli, organista presso la cappella del Tesoro di San Gennaro e compositore di opere per Roma e Napoli<sup>48</sup>. Nel 1754 altri due dialoghi vengono stampati, sempre in occasione delle Quarantore: il primo *La morte di Abele*, ancora su testo di Metastasio, è citato da Sorge e Sartori che riportano il compositore, Girolamo Abos, musicista maltese anch'egli appartenente alla scuola napoletana<sup>49</sup>. Il secondo non è nominato, ma il documento relativo lo definisce «composto da Barbici» [Appendice, Doc. 4]. Quest'ultimo potrebbe identificarsi con Michele Barbici, musicista e compositore palermitano che acquisì una certa notorietà per l'invenzione dell'arpone<sup>50</sup>.

Controllando la cronologia di Sorge, risulta che oltre a *La morte di Abele* un altro dialogo fosse stato eseguito a Casa Professa nel 1754: *Il tesoro del tempio*, poesia di Don Giuseppe Di Gregorio Russo e musica di compositore anonimo N. D. M. B., definito 'dilettante'<sup>51</sup>. L'acronimo potrebbe riferirsi allo stesso Barbici, ma un'altra ipotesi rimanderebbe a 'Naselli Diego Morso Branciforte', figlio di Baldassare che aveva affidato la formazione musicale di Diego proprio a Perez<sup>52</sup>. Per la sua condizione di nobile, Diego Naselli non poteva esercitare apertamente la professione e per questo adottava lo pseudonimo di Egidio Lasnel o altri espedienti. Fra questi potrebbe rientrare

<sup>48</sup> Il riferimento conferma la fortuna del testo metastasiano nella Palermo del XVIII secolo, soprattutto in relazione alla Cappella della Soledad. Del 1739 è *La Passion de Gesù Cristo nuestro Señor*, dramma sacro eseguito per il primo sabato di Quaresima con musiche di Domenico Sarro, mentre al 1742 risale l'opera di Perez, per il sesto sabato di Quaresima. Tardive esecuzioni dell'oratorio nella versione di Paisiello si hanno poi a Catania, tra fine Settecento e inizio Ottocento, e presso la Congregazione dell'Oratorio di Palermo, nei primi anni del XIX secolo. Su Errichelli cfr. D. Libby, s.v. «Errichelli [Erichelli, Enrichelli] Pasquale», in *The New Grove*, cit., vol. VIII, pp. 308-309.

<sup>49</sup> *La Morte d'Abel. Componimento sacro-drammatico del signor abate Metastasio da cantarsi nelle quarantore del Carnevale nella chiesa del Gesù di Palermo*, Pietro Bentivegna, Palermo 1754. Cfr. Sartori, *I libretti a stampa*, cit., vol. IV, p. 181, nr. 15961. A p. 2 del libretto: «questo componimento si è ristretto alquanto tronandone alcune ariette, ed alcuni sparsi frammenti di recitativi per potersi cantare tutto in una volta».

<sup>50</sup> Cfr. S. Bertini, *Dizionario storico-critico degli scrittori di musica e dei più celebri artisti di tutte le nazioni sì antiche che moderne*, Tipografia Reale Di Guerra, Palermo 1815, vol. III, pp. 5-7.

<sup>51</sup> *Il tesoro del tempio. Custodito da Onia sommo sacerdote. Dialogo da cantarsi nelle Quarantore del carnevale nella chiesa del Gesù di Palermo*, Pietro Bentivegna, Palermo 1754. Cfr. Sartori, *I libretti a stampa*, cit., vol. V, p. 320, nr. 23075.

<sup>52</sup> Su Diego Naselli e sui rapporti con Perez, oltre ai contributi citati, cfr. R. Pagano, *Il blasone e la lira. Gli aristocratici e la musica nella Palermo dei secoli scorsi*, in *Giacomo Francesco Milano e il ruolo dell'aristocrazia nel patrocinio delle attività musicali nel XVIII secolo*, a cura di G. Pitarresi, Laruffa Editori, Reggio Calabria 2001, pp. 255-279.

tale acronimo, considerando la definizione di musicista dilettante, abbastanza comune per i nobili palermitani che si accostavano alla composizione musicale.

L'ultimo riferimento a Perez è datato 1756 e registra la commissione di un nuovo mottetto da far eseguire durante le Quarantore, con il pagamento di tari 28 e grana 10 per la cioccolata da regalare a Bajada, incaricato in questo caso di trasportare la musica del compositore napoletano [Appendice, Doc. 5]. Successivamente a questa data non si sono trovate ulteriori notizie, ma da altre fonti sappiamo che Perez continuerà a percepire metà della provvigione da maestro di cappella della Palatina fino al 1778, anno della morte, e che ancora nel 1779 una sua opera, il *Solimano*, veniva rappresentata nel Teatro Santa Cecilia<sup>53</sup>. Per quanto sintetiche, le cautele di Casa Professa costituirebbero, dunque, le uniche fonti che ci consentono di attestare di prima mano la presenza della musica di Perez nelle istituzioni palermitane e di come le sue opere venissero riutilizzate per più occasioni, anche dopo la sua partenza dalla Sicilia.

## CONCLUSIONI

In attesa di ulteriori acquisizioni documentarie, si è visto come l'esempio di Perez abbia permesso di gettare luce sulle consuetudini musicali dei gesuiti, precisando il ruolo di quest'ultimi per lo sviluppo locale delle attività musicali e la funzione che essi ebbero nel gioco di relazioni fra sacro e profano. Indiscutibilmente la Compagnia di Gesù occupò una posizione di prestigio nel contesto musicale palermitano, posizione che stando alle notizie documentarie riuscirono a mantenere fino almeno alla seconda metà del XVIII secolo. Tutto questo va ulteriormente a dimostrare come l'equazione fra Settecento e declino nella cultura gesuitica debba essere rifiutata o per lo meno radicalmente riconsiderata. Per di più tale contributo non era soltanto limitato alla pratica musicale interna, ma coinvolgeva livelli diversi e complessi, spesso legati alla volontà di affermare pubblicamente il potere dell'istituzione.

L'opera di consolidamento del potere tramite la musica si rafforzerà nel Settecento, quando diventeranno più frequenti le collaborazioni con musicisti di livello, assoldati in pianta stabile oppure chiamati dall'esterno per esibirsi come esecutori o per comporre in determinate occasioni. A quest'ultimo gruppo apparteneva Perez, le cui prime prove compositive sono appunto legate alle musiche per la celebrazione delle lauree presso il collegio, nello specifico tre cantate su testo latino, repli-

<sup>53</sup> Cfr. Tedesco, *David Perez maestro di cappella a Palermo*, cit., pp. 44-45.

cate più volte e in anni diversi, fino almeno al 1746. Tali composizioni si inserivano in una tradizione consolidata, che vedrà avvicinarsi diversi compositori, per lo più maestri di cappella dell'ordine, ma anche musicisti di altra provenienza. Pur non essendo rimaste le musiche, delle cantate sono conservati i libretti che permettono di monitorare lo sviluppo del genere, i suoi canali di diffusione e in che modo si inserirono nel contesto musicale cittadino.

Altro aspetto fondamentale riguarda il ruolo dei gesuiti per l'organizzazione di feste e intrattenimenti musicali in occasione di importanti eventi pubblici, come nel caso dei festeggiamenti per l'incoronazione nel 1735 di Carlo III di Borbone<sup>54</sup>. In queste occasioni il pubblico richiedeva opere inedite, eseguite dai più rinomati virtuosi disponibili in ambito locale e con titoli di richiamo. Tuttavia, le fonti archivistiche dimostrano che l'uso di commissionare nuove composizioni si coniugava con la pratica di rimaneggiare opere esistenti e di riadattarle alle esigenze dell'istituzione. Le musiche di Perez si prestavano a questo tipo di operazione, come dimostrano le notizie rimaste, che attestano l'esecuzione per diverse occasioni di opere del napoletano. L'analisi dei documenti aiuta dunque a chiarire non soltanto il fattore di incidenza dei gesuiti nel panorama musicale palermitano, ma anche la dimestichezza di quest'ultimi con occasioni e forme musicali differenti, spesso poste all'incrocio fra novità e tradizione.

---

<sup>54</sup> Cfr. I. Grippaudo, *Triumphus musicae. Contributions musicales et spectacles éphémères en l'honneur de Charles III à Palerme (1735)*, «Le Jardin de Musique», 8, 2017, 1, pp. 37-59.

## APPENDICE

**Tavola 1.** Struttura di *Ilium Palladio* (Palermo, Stefano Amato, 1734).

Personaggi	Forma	Incipit
Agamennon	Recitativo	“Decem vidimus Messes”
	Aria	“Lentis hactenus in hostes”
Diomedes	Recitativo	“Aequo pugnamus Marte”
	Aria	“Nauta peritus”
Ulysses	Recitativo	“Adest Ulysses Machinator fraudis”
	Aria	“Virtus dextrae, et mentis ars”
Calehas	Recitativo	“Quaenam varia vos scindit sententia?”
	Aria	“Numinis ora gessit”
Ag., Dio., Ulys.	Recitativo	“At quoniam, Calchas, superos rogabo?”
	Terzetto	“Et Deos, et arma”
Calehas	Recitativo	“Infandum! Nulla fides”
	Aria	“Cum Phaebo plenus Vates”
Ag., Cal.	Recitativo	“Consulas ergo Deos”
Agamennon	Aria	“Quas Arator jam sudore”
Ulys., Cal.	Recitativo	“Divinum suo Numen praesefert ore”
Ulysses	Aria	“Ipsam Palladis hastam delebo”
Ag., Cal., Ulys.	Recitativo	“At qui Tubarum me vocant clangores”
Diomedes	Aria	“Ni stellae micet lux”
Ag., Cal., Ulys., Dio.	Recitativo	“Age, pugnate, o Milites”
Chorus	CORO	“Sed tot clodes ne timete”

**Tavola 2.** Struttura di *Palladium* (Palermo, Angelo Felicella, 1734)

Personaggi	Forma	Incipit
Ilus	Recitativo	“Arcis moenia surgunt”
	Aria	“Dum horret spicis ager”
Assarus	Recitativo	“Metus remitte: Prospero”
	Aria	“Inaurentur astra polo”
Laomedon	Recitativo	“Audeat tamen sors, duroque paret”
	Aria	“Tubarum fragore”
Sacerdos	Recitativo	“Profano nimis auso”
	Aria	“Sit fortis, et invictus”
	Recitativo	“Palladis, ergo, Rex uni fidendum”
Ilus	Recitativo	“Assuete sacris”
	Aria	“Florent regna: sint effera bella”
Sacerdos	Recitativo	“Libens exequor iussa: Altari pronus”
	Aria	“Vos, summa astrorum Numina”
	Recitativo	“Inter haec siste, Rex et Divae mecum”
Assarus	SINFONIA	[ <i>hic symphonia hilaris et festiva</i> ]
	Recitativo	“At quae deflua caelo”
Laomedon	Aria	“Vox clamat interna”
	Recitativo	“Omne certè festivum”
Sacerdos, Ilus	Aria	“In hostiles pugnaces cohortes”
	Recitativo	“Benè ominata scepra!”
Unus e Choro	Duetto	“Vèl inter undantes”
	Recitativo	“Quod olim Ilio decus”
Chorus	CORO	“Plausus ede, Prognata tonantis”

**Tavola 3.** Struttura di *Jason aureo vellere potitus* (Palermo, Angelo Felicella, 1740)

Personaggi	Forma	Incipit
Eeta	Recitativo	“Nondum Thessalus Hero”
	Aria	“Si quis gressum per arcta viarum”
Medea, Eeta	Recitativo	“Avertant omen Superi. Quid Jason”
Medea	Aria	“Et Mavors, & Fata”
	SINFONIA	[ <i>Hic fiat symphonia cum tubarum clangore appellente Argo Nave</i> ]
Jason	Recitativo	“O Magnanimi Heroes”
Chorus	CORO	“Vivat Jason: hoc ductore”
Jason, Typhis	Recitativo	“Typhi / Princeps en adsum”
Typhis	Aria	“Saepe Viator”
Medea, Eeta	Recitativo	“Ergone tandem venit”
Jas., Typ., Eet., Med.	Recitativo	“Invictissime Regum”
Jason	Aria	“Mavortis inter fulmina”
Medea	Recitativo	“Quae vidi, quosve sonos”
	Aria	“Rivulus in arena”
Jason, Medea	Recitativo	“Typhi, Typhi... / Quae te, Jason, suspensum”
Jason	Aria	“Quum, nimbosam ortam procellam”
Eeta	Recitativo	“Praecept, ad pugnam Jason”
	Aria	“Mens capta somni horrore”
Medea, Eeta, Typhis	Recitativo	“Vicit, jam vicit Jason”
Typhis	Aria	“Quisquis tuae, Jason, miracula”
Jason, Eeta, Medea	Recitativo	“Vici, nec me victorem”
	Terzetto	“Quem de palma coepi honorem”
Unus e Choro	Recitativo	“Est felicior Jason”
Chorus	CORO	“Vivat doctor, novus Jason”

**Documento n. 1.** ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, Ex Case Gesuitiche, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie I, vol. 198, c. 475r.

[ <i>Spese per la musica straordinaria, composizione di dialogo, stampa e copia del medesimo per le 40. ore di Carnevale del 1751</i> ]	
In primis per copia di n. 8. arie cavate dall'Opera di Peres, ed altri autori per formarne il dialogo	oz. - 18
Per copia di tutto il Dialogo consiste in carte 55. oltre la partitura in cui si posero le sudette arie originali	oz. 1. 22
Per stampa di n. 100. dialogi di mezzo folio e un cartoncino, cioè per composizione tari 8., tiratura tari 6., consumo tari 4. 10., carta tari 15., cucitura e tagliatura tari 8. porto di essi grana 3.	oz. 1. 11. 3
Per prezzo di libra 10. cioccolata rigalata cioè libra 6. al padre che compose le parole, libra 4. a D. Girolamo Bajada per composizione in musica delli recitativi, oltre altre galanterie inclusi in questa somma tari 15. 5. per n. 40. cassatelle, n. 8. teste di turco, vino, e neve, per lo rinfresco fatto alli musici, e stromentisti per la prova	oz. 1. 27. 15
Per porto, e riporto dei stromenti per detta prova	oz. - 3
Per mettere, e levare l'organetto invece del cembalo ai bastasi, che ajutarono	oz. - 2
A Pippino Chiamamonte soprano per la messa cantata e 3. dialoghi	oz. 1. 10
A Niccolino Manteo soprano per detti	oz. - 24
A D. Gerardo Provenzales, D. Paolo Regalbuto, D. Antonino Galioti oltre a Roggeri Collestato in cappella per 3. violini	oz. 1. 18
A due contrabassi Camerano e Sebastiano	oz. 1. 2
A due oboè Giordano con paga di tari 3., e S. Germano tari 4.	oz. 1. 8
Per due trombe per detti servizij Giuffrida e Napoli	oz. 1. 2
Per altre due trombe per la messa	oz. - 8
Ad Angelo Masi arcileuto	oz. - 20
A Masettino violino	oz. - 16

**Documento n. 2.** ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, Ex Case Gesuitiche, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie I, vol. 198, c. 547r.

[Spesa della musica straordinaria fatta con due vesperi e messa cantata nella solennità del Santissimo Nome di Gesù al primo Gennaio 1752.]

A Pippino Chiaramonte soprano	oz. 1
A Pippino Rizza contralto	oz. – 18
A Vitale tenore per fare il 2.do soprano	oz. – 12
A D. Gerardo violino	oz. – 12
A Regalbuto violino	oz. – 12
A chi entrò in luogo di Roggeri da pagarsi sempre a tari 3.	oz. – 9
Per un sesto violino per la Messa	oz. – 4
A Masettino violincello	oz. – 12
Alle 2. trombe del Principe di Palagonia	oz. – 24
A Camerano, e D. Sebastiano contrabassi	oz. – 24
Al sostituto di S. Germano oboè	oz. – 12
A Giordano si paga a lista	
Copia del <i>Pange lingua</i> di Perez	oz. – 5
Al massaro della musica per servizio straordinario, ed ajuto che piglia	oz. – 3
Pane per l'organaro	oz. – 10

**Documento n. 3.** ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, Ex Case Gesuitiche, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie I, vol. 198, cc. 547r-547v.

Musica straordinaria nelle 40. ore circolari con quelle di Carnovale, sì per la composizione in musica del Dialogo di Metastasio della Passione di Gesù Cristo posto in musica in Napoli dal Maestro di Cappella Errichel, e copia della parte uscita sì in Napoli come in questa, e di una Messa nuova del medesimo Maestro di Cappella cantato nelle quattro sere dell'Esposizione delle 40. ore circolari di quest'anno, e quella nel primo ed ultimo giorno essendosi cantati nelli due giorni intermedi la Messa con una voce, e tre stromenti di più dell'ordinario, cioè come siegue

A Pippino Chiaramonte per sette servitij	oz. 2. 10
A Pippino Rizza come sopra	oz. 1. 12
Al nostro basso Vaccaro per regalo	oz. – 6
Al nostro tenore per detto	oz. – 6
A Regalbuto violinista per sei servizij	oz. – 24
A D. Gerardo violinista per detti	oz. – 24
Al figlio di Rosso per otto servizij	oz. – 24
Nota, all'uomo 3° violinista, e Giordano obboè si devono pagare gl'otto servizij unitamente con gl'altri straordinarij a ragione di tari 8.	
A Cuchel altro obboè per detti servizij	oz. – 24
A Ciccio di Cattolica tromba per detti	oz. – 24
A Piticchio di Palagonia tromba per detti	oz. – 24
A Masettino violincello per detti	oz. – 24
A D. Sebastiano contrabasso per detti	oz. – 24
A D. Vincenzo Camerano per esser venuto anche la Domenica	oz. – 28
Al nostro massaro per regalo	oz. – 3
Al detto de' musici per porto degli stromenti per la prova ed assistenza in alcune sere	oz. – 3
Per stampa di n° 1250 dialogi un foglio ed un cartosino inclusovi tari 4. per rifacimento di stampa	
Per copia di tre bassi, che mancavano di quello venuto da Napoli, e ricopia delle parti de' cantanti e coretti, per essere stati malamente copiati in folij 45. e folij 29. per le parti de' cantanti, e stromenti per la Messa tari 4. di regalo	oz. 3. 1. 5
E più onze 1. 15. pagati per la partitura della sudetta Messa, d'un Dixit, ed un Mottetto dell'istesso Autore	oz. 2. 18
Spesi in Napoli per il sudetto dialogo per mani del P. Mascardi cioè ducati 7. per copia di n. 75. folij di parti e per regalo al sudetto Maestro di Cappella che remise la copia, inclusi detti spesi delli sudetti onze 1. 15.	oz. 1. 15
Per dolci, cioè due piatti di cassatelli e teste di turco per la prova, e 12. impanatigli regalati a cantanti [...]	oz. 1. 1. 13

**Documento n. 4.** ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, EX Case Gesuitiche, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie I, vol. 198, c. 595r.

---

 Spese pella stampa di due Dealoghi come siegue

Per un foglio d'un cartosino per il dialogo di Metastasio della Morte d'Abbel	oz. 2. 23. 17
Carta n. 3. risemi due quarti e ½ a tari 10 pella stampa di n. 1250	oz. 1. 1. 5
Composizione di detto foglio, e cartosino	oz. – 10
Tintura di detti	oz. – 15
Consumo	oz. – 10. 10
Per coperte di carta discio [?] per n° 40	oz. – 1. 10
	oz. 2. 8. 5
ligatura	oz. – 15. 12
Per la stampa d'un altro composto da Barbici come siegue	oz. 1. 22
Prezzo di due risimi di carta pella stampa di n° 1000	oz. – 20
Composizione per rinfoglio	oz. – 8
Tiratura	oz. – 8
Consumo	oz. – 6
ligatura	oz. – 10

---

**Documento n. 5.** ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, EX Case Gesuitiche, Chiesa e Collegio Massimo dei Gesuiti – Serie I, vol. 198, c. 669r.

---

[1756] Spese di Musica straordinaria per la solennizzazione delli tre giorni delle quarantore di Carnovale	
A Rizza per sei servigj	oz. 1. 6
A Testa per quattro servigj	oz. – 24
A D. Geraldo quarto violino per detti	oz. – 16
A Regalbuto quinto violino per detti	oz. – 16
A Condina sesto violino per tre	oz. – 9
A Cucchel oboè per quattro	oz. – 16
A Ciccio, e Pitricchio trombe per detti	oz. 1. 2
A Camerano, e D. Sebastiano controbassi per detti	oz. 1. 2
A Massa violincello per detti	oz. – 16
Al controbasso per le due Messe	oz. – 6
A detto per la Festa del Gesù, e S. Martiri	oz. – 6
A Condina per copia di n. 38. fogli di carte per il mottetto novo da cantarsi nelle sere di detti di	oz. – 28
Ciccolata [sic] regalata al padre che lo compose, ed a Bajada, che trasportò la Musica di Peres libre otto	oz. – 28. 10
Al massaro di regalo	oz. – 3
Per porto di stromenti per la prova	oz. – 2
Dolce per la prova sudetta	oz. – 12
	Sommano
	oz. 9. 12. 10

---



**Citation:** Fassina, F. (2024). Le tragedie di Pierre Brumoy: fra teatro di scuola e ripresa della *tragédie sainte*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 101-114. doi: 10.36253/ds-14687

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Debora Sicco.

## Articles

# Le tragedie di Pierre Brumoy: fra teatro di scuola e ripresa della *tragédie sainte*

FILIPPO FASSINA

*Università del Piemonte Orientale*

**Abstract.** The most important text by the French Jesuit Pierre Brumoy, is undoubtedly the *Théâtre des Grecs* of 1730, which has had a profound influence on the reading of classical theatre texts in Europe. Less known is his theatrical production, to which the author chooses to dedicate himself in the final phase of his life and which, in part, wants to be an explanation of the theories illustrated in the *Théâtre des Grecs*. Brumoy publishes five plays (two tragedies: *Isac* and *Jonathas*, *ou Le triomphe de l'Amitié*; a pastoral: *Le Couronnement du jeune David* and two comedies: *La boîte de Pandore*, *ou La curiosité punie* and *Plutus*) in the fourth volume of a miscellany of texts entitled *Recueil de divers ouvrages en prose et en vers*, published in 1741. The focus of this work is on religious plays that can be used to explore an interesting and unstudied aspect of Brumoy's figure.

**Keywords:** Jesuit theater, Querelle des Anciens et modernes, Biblical tragedy, French Tragedy, Eighteenth Century, Brumoy.

1. Del gesuita francese Pierre Brumoy possediamo un numero vastissimo di opere, che appartengono ai più svariati generi letterari e che comprendono anche edizioni di altri autori da lui tradotti o commentati. Senza dubbio il testo più importante, che ha esercitato a livello europeo un influsso profondo sulla lettura dei testi teatrali classici, è il *Théâtre des Grecs* del 1730<sup>1</sup>, in tre tomi, per un insieme di circa millecinquecento pagine. Esso contiene traduzioni integrali e riassunti di tragedie e commedie antiche, commenti e confronti con *pièces* moderne. Di fondamentale importanza sono i *Discours* teorici<sup>2</sup>, che offrono preziose indicazioni sul metodo utilizzato da Brumoy

<sup>1</sup> Per alcune notizie sulla vita e le opere del P. Brumoy, cfr. Ch. Daniel, *Les jésuites instituteurs de la jeunesse française au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, Société Générale de Librairie Catholique, Paris-Bruxelles 1880, pp. 155-160; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, première partie: bibliographie (par les Pères Augustin et Aloys De Backer), Schepens-Picard, Bruxelles-Paris 1890-1932, t. II, pp. 243-252; Ch.E. O'Neill, J.M. Domínguez (Directores), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum, S. I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, t. I, pp. 560-561. Sul *Théâtre des Grecs*, cfr. J.-A.-D. Ingres, *Le Père Pierre Brumoy et le Théâtre des Grecs*, in *Les cahiers littéraires inédits de J.-A.-D. Ingres*, publiés par N. Schlenoff, Presses Universitaires de France, Paris 1956, pp. 21-31; F. FASSINA, *Pierre Brumoy e il «Théâtre des Grecs»*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2017.

<sup>2</sup> Alla sezione dedicata al teatro tragico sono premessi un'introduzione generale (*Discours sur le Théâtre des Grecs*), che illustra le intenzioni dell'autore e il piano dell'opera, e due trattatelli (*Discours sur l'origine de la tragédie* e *Discours sur le parallèle des théâtres*), mentre la sezione

per costruire questo imponente *parallèle* fra il teatro antico e quello moderno. Il *Théâtre des Grecs* offre dunque almeno tre profili del gesuita francese: un Brumoy teorico, un Brumoy critico e un Brumoy traduttore<sup>3</sup>.

Meno nota è invece la produzione teatrale, a cui Brumoy sceglie di dedicarsi nella fase finale della sua vita, produzione che, in parte, vuole essere un'esplicitazione delle teorie illustrate nel *Théâtre des Grecs*<sup>4</sup>. Brumoy inserisce le sue *pièces* all'interno di una miscellanea di testi estremamente variegati, il *Recueil de divers ouvrages en prose et en vers*, pubblicato nel 1741<sup>5</sup>.

In questa sede, ci si soffermerà sulle *pièces* a carattere sacro. Si svilupperà un'analisi di queste opere, tentando di approfondire un aspetto interessante e per nulla studiato della figura di Brumoy, e si terranno in considerazione anche la ricezione del teatro di Brumoy e i giudizi critici sulla sua produzione.

Per completezza, riportiamo il piano integrale dell'opera.

---

dedicata alla commedia è preceduta da tre discorsi (un *Discours sur la comédie*, delle *Observations préliminaires* e dei *Fastes de la guerre du Péloponnèse*) e seguita da una *Conclusion générale*, anch'essa sulla commedia e da un *Discours sur le Cyclope d'Euripide, et sur le spectacle satyrique*.

<sup>3</sup> Per alcuni giudizi sulle traduzioni di Brumoy all'interno del contesto della ripresa e rielaborazione dei classici nel Settecento, cfr. B. Garnier, *La traduction de la tragédie grecque en France: le tournant décisif de la période 1660-1780*, «Traduction, terminologie, rédaction», 11, 1998, 1, pp. 33-64, in particolare pp. 44-52.

<sup>4</sup> Ricordiamo almeno un tema che ritorna spesso nei *Discours* di Brumoy: quello del *goût*, punto di partenza per una riflessione sull'estetica delle opere teatrali sia antiche sia moderne. Si tratta soprattutto di una riflessione non solo sulla nozione settecentesca di *bon goût* (cfr. almeno J.-P. Sermain, *Le code du bon goût (1725-1750)*, in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, sous la direction de M. Fumaroli, P.U.F., Paris 1999, pp. 879-943), ma anche sull'esigenza di soddisfare le aspettative del proprio pubblico, che esige dall'autore drammatico il rispetto della *vraisemblance*. A questo concetto di *vraisemblance*, al centro dei dibattiti teorici dei due secoli precedenti, Brumoy connette il discorso sulla nozione aristotelica di *unità*, come evidenzia il passo seguente, ove abbiamo un'illustrazione sintetica dei legami fra gusto del pubblico e reinterpretazione delle norme di Aristotele: «Mais pour tracer le dessein de tout l'Ouvrage, j'observerai d'abord que l'action soit vraisemblable dans la conduite, comme elle est vraie pour le fonds. La vraisemblance de la fable qui séduit, jointe à la réalité de l'histoire qui persuade, fait une double impression; et les mensonges ingénieux ont alors tout le poids de la vérité avec tous les agréments de l'erreur, pour tromper les hommes à leur profit. À cette vraisemblance, qui doit régner par tout, je joindrai l'unité qui en fait partie. Car si je mêlais ensemble plusieurs actions indépendantes, ce ne serait plus un tableau: ce seraient plusieurs peintures qui ne feraient pas un beau tout. Ainsi je m'en tiendrai à une action unique et dominante, de sorte que celles qui s'y joindront par nécessité y paraîtront tellement liées qu'on ne pourra les en séparer sans défigurer l'ouvrage, comme on ne peut rien ôter du corps humain sans en gêner l'économie et les proportions» (p. xl). Tuttavia, Brumoy in una prospettiva critica più vicina al partito degli *Anciens*, sottolinea come i tragediografi moderni abbiano spesso violato tali norme, in particolare quelle delle *unités*.

<sup>5</sup> *Recueil de divers ouvrages en prose et en vers par le P. Br[umoy] de la C. de J.*, Rollin fils, Paris 1741, t. IV.

#### Tomo I:

- *Pensées sur la Décadence de la Poésie Latine en Europe, et sur ce qu'on entend par Eloquence de choses, et Eloquence de mots* (pp. 1-47);
- *De motibus animi libri XII* (libri I-VII, pp. 48-283).

#### Tomo II:

- *De motibus animi libri XII* (libri VIII-XII, pp. 1-193);
- *Lettre à M\*\*\* sur la question, sçavoir, de toutes les Passions laquelle est la plus forte* (pp. 195-215)
- *Plaidoyer por la Paresse* (pp. 216-224)
- *Les compliments à Monsieur Guynet, intendant à Caen* (pp. 225-229)
- *Avertissement sur les Pieces suivantes* (pp. 230-232)
- *Plaidoyé pour l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres* (pp. 233-245)
- *Plaidoyé pour l'Académie des Peintures* (pp. 246-260)
- *Description du Parnasse François de M. Titon du Tillet...* (pp. 261-273)
- *Discours sur l'usage des mathématiques par rapport aux Belles-Lettres* (pp. 275-298)

#### Tomo III:

- *De arte vitraria libri IV* (pp. 1-117)
- *Pièces diverses* (pp. 120-285):
- *Atropos et dii supplices. Ad illustrissimum Præsulem Petrum Danielem Huetium, e gravi morbo recreatum* (pp. 120-125)
- *Lettre de Monseigneur P. Daniel Huet à l'Auteur* (pp. 126-127)
- *Divo Joanni Francisco Regis* (p. 128)
- *Ludovici Magni Epitaphium* (p. 129)
- *Majestas et amor. Fabula* (pp. 130-133)
- *Le cœur de Louis le Grand. Ode* (134-139)
- *Au Roi. Remercement au sujet d'un Médaillon d'or donné par Sa Majesté...* (p. 140)
- *Au Roi. Sur ce que Sa Majesté demanda au P. de Ligniere les noms de ceux dont il lui avoit présenté des Vers au sujet du Médaillon* (pp. 141-142)
- *Lettre à Monseigneur le Cardinal de Gesures sur sa Promotion au Cardinalat* (pp. 143-150)
- *Ode sur une Lyre enlevée* (pp. 151-159)
- *L'oiseleur. Allégorie sur l'éducation des Enfants* (pp. 160-163)
- *Oratio de famæ immortalis desiderio* (pp. 165-233)
- *Epistolæ mortuorum* (pp. 235-285)
- *L'Epicurien. Ode* (pp. 284-285)

#### Tomo IV: Pièces de théâtre:

- *Avertissement pour les Pièces de théâtre* (pp. 3-4)
- *Isac, tragédie* (pp. 5-76)
- *Jonathas, ou le triomphe de l'amitié. Tragédie en trois Actes* (pp. 77-132)



- *Le Couronnement du jeune David. Pastorale* (pp. 133-170)
- *Au Reverend Père Porée de la Compagnie de Jésus, mort le 11 Janvier 1741* (pp. 171-174)
- *La boîte de Pandore, ou La curiosité punie. Comédie en trois Actes* (pp. 175-274)
- *Plutus, comédie en trois Actes* (pp. 275-323).

È soltanto nel IV tomo che si trovano cinque *pièces* di teatro, alle quali si aggiunge una *laudatio* funebre del padre gesuita Charles Porée, autore di drammi in latino e celebre soprattutto per il suo trattato *De theatro*, tradotto in francese proprio da Brumoy nel 1733 con il titolo *Discours sur les spectacles*<sup>6</sup>. Le opere teatrali di Brumoy sono le seguenti<sup>7</sup>:

- *Isac. Tragédie* (in 5 atti);
- *Jonathas, ou Le triomphe de l'amitié. Tragédie* (in 3 atti);
- *Le Couronnement du jeune David. Pastorale* (in 4 atti);
- *La boîte de Pandore, ou La curiosité punie. Comédie* (in 3 atti);
- *Plutus. Comédie* (in 3 atti).

Ai primi tre testi e alla *Boîte de Pandore* sono premei degli *Avertissements*, mentre il *Plutus* è accompagnato solo da un *sujet*. Tutti questi paratesti sono comunque interessanti per chiarire le finalità e il metodo utilizzato da Brumoy nella *mise en scène* di soggetti così diversi fra loro. Soprattutto il breve *Avertissement pour les pièces de théâtre* riferito alle tre tragedie fornisce preziose indicazioni sul pubblico a cui sono destinate queste *pièces*:

*On prie le Lecteur de ne considérer les trois Pièces suivantes que dans le point de vue où l'Auteur les a placées en les composant. Il est des Théâtres supérieurs et inférieurs, publics et particuliers, pour les hommes et pour les enfants. Le vrai but de tous est d'être utiles. Le secret est de plaire en instruisant, de corriger les vices en ménageant les bonnes mœurs, d'inspirer la vertu sans paraître y songer. Voilà ce qu'exige du Théâtre le libertinage même: sublime éloge pour la vertu! La destination des trois petites Pièces tirées de l'Écriture Sainte, regarde uniquement l'éducation des jeunes élèves des deux sexes, dont on s'efforce dans la retraite de former l'esprit et le cœur par la déclamation, en quelque sorte publique: moyen nécessaire et autorisé. Il n'est pas besoin de remonter jusqu'à l'inimitable Racine, pour sentir combien il serait à souhaiter qu'il y eut (s'il*

*était possible, et pourquoi ne le serait-il pas?) quantité de ces Pièces, qui, sans atteindre, même de loin, à Esther et Athalie, concourussent au même dessein. Rien ne serait plus avantageux à la jeunesse, par les raisons que ce grand Poète a si bien exposées, et que le succès vérifie.*

Risulta dunque evidente, in primo luogo, che si tratta, almeno per quanto concerne le tre *tragédies saintes*, di rappresentazioni finalizzate all'educazione dei giovani frequentanti i *collèges* gesuiti e delle giovinette frequentanti le fondazioni che nel Settecento proliferano, sul modello voluto a Saint-Cyr da Madame de Maintenon («l'éducation des jeunes élèves des deux sexes, dont on s'efforce dans la retraite de former l'esprit et le cœur par la déclamation, en quelque sorte publique»<sup>8</sup>). È infatti appena il caso di ricordare come il teatro rappresenti per le scuole gesuite un mezzo indispensabile non soltanto per veicolare messaggi edificanti, ma anche per sviluppare l'abilità oratoria, in un'ottica legata alla «pedagogia della parola», che è uno dei cardini della Compagnia di Gesù fin dalle origini, come dimostra l'ordinamento stesso, la *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*<sup>9</sup>. Benché spesso il teatro sia condannato dalla Chiesa in generale e anche dai Gesuiti stessi, in quanto corromperebbe la virtù e favorirebbe l'imitazione di esempi negativi, tuttavia, il *Journal de Trévoux*, l'organo di informazione scientifico-letteraria 'ufficiale' della Compagnia, dà un ampio spazio a ogni forma di rappre-

<sup>8</sup> Cfr. A. Piéjus, *Le théâtre des demoiselles: tragédie et musique à Saint-Cyr à la fin du grand siècle*, Société Française de musicologie, Paris 2000. Sul rapporto fra teatro e Bibbia nel XVIII secolo, cfr. almeno: M. Herr, *Les tragédies bibliques au XVIIIe siècle*, Slatkine, Genève 1991; M. de Rougemont, *Bible et théâtre*, in Y. Belaval, D. Bourel, *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Beauchesne, Paris 1986, pp. 269-287.

<sup>9</sup> A titolo esemplificativo, basti citare il passo legato alle regole del Professore di retorica: «*Privatae scaene*. Poterit interdum magister brevem aliquam actionem, eclogae scilicet, scenae, dialogue discipulis argumenti loco proponere, ut illa deinde in schola distributis inter ipsos partibus, sine ullo tamen scenico ornatu exhibeatur, quae omnium optime conscripta sit» (*Regulae Professoris Rhetoricae*, n. 19: per l'edizione di riferimento, cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu. Ordinamento degli studi della Compagnia di Gesù*, introduzione e traduzione di A. Bianchi, B.U.R., Milano, 2002, in particolare pp. 42-46 e 278-279). Sul teatro dei Gesuiti, cfr. almeno: E. Boyssse, *Le théâtre des Jésuites*, Vaton, Paris 1880; L. Ferrari, *Appunti sul teatro dei Gesuiti*, «Rassegna bibliografica della letteratura italiana», VII, 1899, pp. 124-130; L. V. Gofflot, *Le théâtre au collège, du Moyen-Âge à nos jours*, Champion, Paris 1907; *Dramaturgie et société. Rapports entre l'œuvre théâtrale, son interprétation et son public aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, CNRS, Paris 1968, 2 voll.; M. Scaduto, *Il teatro gesuitico*, «AHSI», 36, 1967, pp. 194-215; Id., *Pedagogia e teatro*, «AHSI», 38, 1969, pp. 353-367; M. Fumaroli, *Les jésuites et la pédagogie de la parole*, in *I Gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*, a cura di M. Chiabò, F. Doglio, Centro studi sul teatro medioevale e rinascimentale, Viterbo 1995, pp. 39-56; G.P. Brizzi, *Caratteri ed evoluzione del teatro di collegio italiano (sec. XVII-XVIII)*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. Rosa, Herder, Roma 1981, pp. 191-202; Id., *La formazione della classe dirigente nel Seicento*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 248-254.

<sup>6</sup> *Discours sur les spectacles*, traduit du latin du P. Charles Porée de La Compagnie de Jésus par le P. Brumoy de la même Compagnie, Coignard, Paris 1733.

<sup>7</sup> Le stesse *pièces* sono ripubblicate nel 1743 nel volume *Théâtre du R. P. Brumoy*, Jean Neaulme, La Haye 1743.

sentazione teatrale, anche a quelle più osteggiate come le commedie o l'opéra. Infatti, come ha sottolineato Anne-Sophie Gallo<sup>10</sup>,

*L'Église, à travers l'autorité de plusieurs de ses Pères, y est présentée comme un adversaire virulent: les Saintes Écritures, affirme-t-on, «condamn[ent] tout sans modifications, ni restriction quelconque». Le théâtre et l'opéra réveillent et «flattent» le vice naturel de l'homme, corrompu depuis le péché originel; ce ne sont que des «chaires de pestilence», disent les opposants en reprenant les mots de Clément d'Alexandrie, des écoles où le spectateur apprend le libertinage et l'impiété car «il n'est que trop naturel à l'homme de passer de la représentation du mal, auquel son penchant le porte, à l'imitation du même mal». [...] Mais en vérité, la voix du Journal peut paraître bien faible dans sa condamnation des spectacles à l'aune de celle des jansénistes notamment qui n'a de cesse d'interdire une pratique et une fréquentation si funestes à la vertu. [...] les jésuites de Trévoux soutiennent que le théâtre est un «spectacle destiné par sa nature à corriger les défauts des hommes». [...] Les jésuites de Trévoux soulignent volontiers le rôle des spectacles dans l'enseignement de la charité et de l'espérance; les spectacles tragiques, expliquent-ils, «nous impriment de la sensibilité pour les malheureux et nous fortifient, si nous devenons malheureux à notre tour». La pitié, excitée par la tragédie, est une aide précieuse dans l'exercice de la charité: «Cette passion nous a été donnée par la nature pour le secours des malheureux; pour la conservation et le soutien mutuel de tous les êtres doués de sentiments». Quant à la musique, le Journal de Trévoux s'accorde avec l'auteur du Sentiment d'un harmoniphile sur différents ouvrages de musique pour dire qu'à l'opéra «sa vraie destination est de célébrer l'Éternel, les grands hommes et les vertus». Selon l'équipe des rédacteurs, pour qui la religion est «trop auguste et trop noble aux yeux même des ignorants et des faibles, pour souffrir dans leur esprit la moindre atteinte», «les spectacles en eux-mêmes pourraient compatir absolument et dans la rigueur d'une théorie bien ménagée avec la piété chrétienne et avec l'Évangile qui en est la règle».*

Si tratta dunque di un teatro che deve avere un'utilità pubblica non solo per gli attori, ma anche e soprattutto per gli spettatori, sempre quelli legati ai *collèges*. Anche per questa forma di rappresentazione il grande modello per Brumoy è il Racine delle *pièces* bibliche («Il n'est pas besoin de remonter jusqu'à l'inimitable Racine, pour sentir combien il serait à souhaiter qu'il y eut [...] quantité de ces Pièces, qui, sans atteindre, même de loin, à *Esther* et *Athalie*, concourussent au même dessein. Rien ne serait plus avantageux à la jeunesse, par les

raisons que ce grand Poète a si bien exposées, et que le succès vérifie»<sup>11</sup>), già elogiato nel *Théâtre des Grecs* per aver messo in scena, al contrario di Corneille, un'azione drammatica semplice, continua e verosimile e per aver fatto rivivere i cori nel teatro moderno<sup>12</sup>.

Sulle rappresentazioni delle opere teatrali di Brumoy abbiamo anche indicazioni precise, che ci permettono di confermare la natura esclusivamente scolastica di questa produzione. In particolare, Sommervogel riporta l'informazione secondo la quale l'*Isac*<sup>13</sup> sarebbe stato rappresentato una prima volta al *collège Louis le Grand* di Parigi il 27 marzo 1734; lo stesso anno, sempre nei collegi, sarebbe stato riproposto con il titolo *Isaac ou le sacrifice d'Abraham* anche a Châlons-sur-Marne e a Roanne, e nel 1759 a La Flèche. Anche per quanto concerne la tragedia *Jonathas*<sup>14</sup>, si fa riferimento a una prima rappresentazione al *collège Louis le Grand* del 1735 e a una successiva del 1753. *Le Couronnement* fu, invece, messo in scena a La Flèche nel 1743 con alcune modifiche apportate dal père Poncet. Informazioni leggermente diverse provengono invece dall'erudito Guilbert<sup>15</sup>, secondo il quale «la tragédie d'Isaac fut jouée avec succès sur le théâtre de Louis-le-Grand, le premier de Juin 1740; celle de Jonathas le fut, la même année, sur le théâtre de collèges dirigés par les Jésuites». Indipendentemente da questi dati, possiamo dunque affermare che almeno le tre *pièces* tragiche di Brumoy sono state rappresentate, con una finalità edificante, per il teatro dei *collèges* gesuiti.

2. Come si è detto, le prime due tragedie (*l'Isac* e il *Jonathas*) si inseriscono nella tradizione della *tragédie sainte*<sup>16</sup>, mentre la terza è definita dall'autore stesso una

<sup>11</sup> *Recueil de divers ouvrages en prose et en vers...*, cit., p. 4.

<sup>12</sup> «On ne sent que trop le vide de notre Théâtre sans Chœurs; et l'essai heureux de M. Racine qui les a fait revivre dans *Athalie* et dans *Esther* devrait, ce semble, nous avoir détrompés sur cet article. Mais telle est la force de la coutume. On a accoutumé les spectateurs dès le rétablissement du Théâtre à des pièces qui se passaient de Chœurs, et qui ne laissaient pas de plaire. On s'est fait un mérite de s'en passer, et l'on se ferait scrupule aujourd'hui de les reprendre». (P. Brumoy, *Le Théâtre des Grecs*, À Paris, chez Rollin Père, Jean-Baptiste Coignard Fils, Rollin Fils, 1730, t. I, p. lxxvii). Sull'elogio di Racine fatto dal père Brumoy, cfr. É. Flammarion, *Les «beautés de Racine» selon le P. Brumoy*, in *Campistron et consorts: tragédie et opéra en France (1680-1733)*, «Littératures Classiques», 52, 2004, pp. 75-86.

<sup>13</sup> *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, cit., pp. 247-250. Sommervogel però definisce erroneamente quest'opera *Isaac*, *tragédie en musique*, probabilmente perché la confonde con *l'Isac* del père Aunillon.

<sup>14</sup> *Ibidem*. Anche in questo caso, Sommervogel dà un'indicazione errata del titolo: *Jonathas et David*.

<sup>15</sup> Ph.J.É.V. Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires, par ordre alphabétique...*, Frères Mari, Rouen 1812, t. I, pp. 148-159, in particolare pp. 150-154.

<sup>16</sup> Sulla *tragédie sainte* in Francia a partire dal Rinascimento, cfr. *Almeno Il tragico e il sacro dal Cinquecento a Racine*, a cura di D. Cecchetti, D. Dalla Valle, Olschki, Firenze 2001; D. Cecchetti, *La nozione di*

<sup>10</sup> *Théâtre et opéra dans le «Journal de Trévoux» (1701-1762): scène héritée, scène révée*, «Dix-huitième siècle», 42, 2010-2011, pp. 513-531, qui pp. 518-520.

pastorale. In particolare, l'*Isac*, tragedia regolare in cinque atti e in alessandrini, riprende tutta una *filière* franco-italiana che parte dall'*Abraham sacrificant* di Théodore de Bèze (1550)<sup>17</sup>, passa per la tragedia italiana di Luigi Groto (1558)<sup>18</sup>, per giungere ad alcune *tragédies en musique* settecentesche<sup>19</sup>.

Una didascalia, susseguente l'elenco dei personaggi, indica il luogo ove nel rispetto delle unità aristoteliche si svolge la vicenda: «La Scene est dans un Bocage, sur la montagne où Abraham devoit sacrifier Isac, et où l'on suppose qu'Ismaël s'étoit retiré, après avoir été chassé de la maison paternelle<sup>20</sup>». Dalla collocazione della *fabula* appare come la vicenda centrale della storia di Abramo, quella del sacrificio di Isacco (*Gen.*, 23, 1-18), oggetto di ripetute rappresentazioni a partire dai *mystères*<sup>21</sup> – senza contare una ricchissima tradizione iconografica nelle arti figurative – sia reinventata con l'immissione di un altro personaggio, sempre dalle storie di Abramo della *Genesi*, quello di Ismaele (*Gen.*, 16, 1-16; 21, 8-21; 25, 12-18), anch'esso però reinventato, creando un antagonismo tra i due figli di Abramo, accostati secondo un parallelismo di somiglianze e dissomiglianze. Riportiamo brevemente la trama dell'*Isac*.

Nell'atto I Ismaël ripercorre la vicenda del ripudio di sua madre Agar da parte di suo padre Abraham, ripudio

'tragédie sainte' in Francia tra Rinascimento e Barocco, in *Mélanges offerts à Louis Terraux*, Champion, Paris 1994, pp. 395-413; Id., *Dalla tragédie sainte alla tragedia degli infortunati amanti*, in *Due storie inglesi, due miti europei: Maria Stuarda e il conte di Essex sulle scene teatrali*, a cura di D. Dalla Valle, M. Pavesio, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007, pp. 79-125; Id., *La Tragédie sainte rinascimentale come miroir della storia presente*, in *Religion et littérature à la Renaissance. Mélanges en l'honneur de Franco Giaccone*, Classiques Garnier, Paris 2012, pp. 621-642; *La tragédie sainte en France (1550-1610). Problématiques d'un genre*, sous la direction de M. Mastroianni, Classiques Garnier, Paris 2010; R. Starwarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve. Tragédies huguenotes en marge des guerres de religion en France (1550-1573)*, Droz, Genève 2012; Ch. Mazouer, *Théâtre et Christianisme. Études sur l'ancien théâtre français*, Champion, Paris 2015.

<sup>17</sup> Per l'edizione critica di riferimento, cfr. Th. De Bèze, *Abraham sacrificant*, texte édité et présenté par P. De Capitani, in *La tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX* («Théâtre français de la Renaissance», I.1. 1550-1561), Florence-Paris, Olschki-P.U.F., 1986, pp. 1-54.

<sup>18</sup> L'*Isac* di Groto fu rappresentato ad Adria nel 1558 e nel 1581 e uscì postumo presso gli Zoppini nel 1586, a Venezia nel 1605 (a S. Angelo all'Insegna della Verità), nel 1606 (presso Giovanni Battista Ciotti 1606) e nel 1612 (presso Antonio Turrino). Su questa *pièce*, cfr. M. Fumi, *Luigi Groto lettore di Feo Belcari. Appunti sul dramma sacro «Lo Isac» (1586) e sui suoi rapporti con la «Rappresentazione di Abramo ed Isac» (1449)*, «Studi Giraldiani», VII, 2021, pp. 33-56.

<sup>19</sup> J. de La Chapelle, *Isac, tragédie en musique*, J. Malassis, Évreux 1717; P. Ch. F. Aunillon, *Isac*, in *Pièces de théâtre et autres œuvres mêlées de M. l'abbé A[unillon]*, t. II (1734), ms. 2758 Arsenal.

<sup>20</sup> *Recueil de divers ouvrages en prose et en vers...*, cit., p. 6.

<sup>21</sup> Per alcuni riferimenti bibliografici sul genere dei *mystères*, cfr. almeno: A. Runnalls Graham, *Études sur les mystères. Un recueil de 22 études sur les mystères français, suivis d'un répertoire du théâtre religieux français du Moyen Age et d'une bibliographie*, Champion, Paris 1998.

che ha causato il suo esilio sulla montagna popolata da *bergers*, che lo riconoscono come capo e sono adoratori di *faux dieux* cui lui pure ha aderito, quasi per vendicarsi del vero Dio. Mentre egli invoca i falsi dèi, gli viene annunciato l'arrivo di Abraham e di Isac, accompagnati da due *officiers* che portano il materiale per costruire l'altare per un sacrificio. Fin dal suo primo apparire sulla scena Isac è rappresentato come colui che *sert l'Éternel*, nel quadro di un'azione che riproduce fedelmente il brano biblico. Nell'Atto II abbiamo un primo incontro fra Isac e Ismaël, in cui vengono contrapposti i due caratteri: quello di Ismaël, rancoroso e violento, e quello di Isac, aperto agli affetti, pieno di amore e rimpianti nei confronti del fratello non conosciuto, di cui ricostruisce la storia con un senso profondo di giustizia, e che al momento del riconoscimento manifesta gioia, anche ingenua, e fiducia di essere ricambiato nei sentimenti. Inizia poi una serie di equivoci e malintesi, basati su notizie false, o male interpretate. In questo consisterà il meccanismo centrale della *pièce*. Infatti, a Ismaël il confidente Nachor riferisce che l'altare è stato costruito su ordine di Abraham che si appresterebbe a sacrificare il figlio, in questo caso erroneamente identificato con Ismaël. In un nuovo incontro fra i due fratelli, mentre Isac esprime sempre amore fraterno, Ismaël lo accusa di essere il costruttore dell'altare sacrilego su cui teme di essere ucciso. Nell'Atto III, costruito secondo lo schema della commedia degli equivoci, Pharès, l'*officier* di Ismaël rimasto fedele al vero Dio, il quale non crede che Abraham e Isac vogliano uccidere Ismaël, organizza un *innocent stratagème* per mettere alla prova Isac. Egli finge che Ismaël sia stato sacrificato da Abraham, scatenando la disperazione di Isac, cui assiste il fratello nascosto fra i cespugli. I due fratelli dapprima sembrano riappacificarsi, ma ben presto è evidente che Ismaël perdona solo *à demi*, anzi l'odio continua e continua anche il malinteso per cui Ismaël si convince che Abraham voglia veramente ucciderlo. Alla fine dell'atto, compare il sacerdote delle false divinità onorate dai *bergers* e, cercando di confermare i dubbi di Ismaël, vorrebbe spingerlo a vendicarsi uccidendo il padre. Ismaël, però, esita e poi rifiuta. Nella prima parte dell'Atto IV, Abraham, dopo aver espresso il timore di essersi tradito parlando con Ismaël, deplora una volta di più la sua sorte, compiangendo anche il dolore che arrecherà a Sara. Tuttavia, egli continua a giocare sulle parole, e non rivela che la vittima designata è Isac, continuando a insistere sull'ambiguità. Solo nell'ultima parte dell'atto Abraham rivela suo malgrado che la vittima designata è Isac, teorizzando la necessità dell'obbedienza assoluta alla volontà di Dio e concludendo con la decisione di immolare il figlio, *contre le cris de Nature*. È questo senza dubbio l'atto più 'dottrinale' dell'intera *tragédie*

*sainte*. Nell'Atto V, dopo un vano tentativo degli amici di convincerlo a fuggire, Isac accetta con piena coscienza e serenità il suo destino sacrificale, dichiarandosi pronto ad accettare la morte. Finalmente, in un *tête-à-tête*, Abraham rivela chiaramente a Isac che deve morire, mettendo in moto una reazione di generosità e accettazione, secondo gli schemi della tragedia classica. Seguendo il testo della *Genesi* una voce dal Cielo dichiara soddisfatto il sacrificio, senza che il sangue di Isac sia versato. Si conclude così la *pièce* – più *comédie héroïque* che *tragédie* nel senso classico – con la ricomposizione della famiglia di Abraham. Ismaël, infatti, si ricongiunge al padre e al fratello rinnegando i *faux dieux*.

Anche se il modello della *tragédie sainte* vorrebbe essere, per Brumoy, il Racine di *Esther* e *Athalie*, la struttura dell'*Isac* è lontanissima dal modo rileggere la Bibbia messo in atto nelle *pièces* raciniane. Soprattutto il fatto che l'intera vicenda si trasformi in una commedia degli equivoci, in quanto per gran parte dell'azione drammatica i personaggi principali non sanno qual è la vittima votata al sacrificio, trasforma profondamente il senso teologico (che peraltro viene in qualche modo recuperato nell'atto V) di uno degli episodi scritturali fondatori della fede ebraica e della fede cristiana. Semmai la *fabula* del sacrificio di Isacco viene trasformata in una storia differente, che sembra in parte riecheggiare, con l'introduzione di un Ismaele che ha abbandonato il culto del vero Dio, alcune situazioni tragiche dell'*Athalie* di Racine, fondate sulla contrapposizione di *Athalie* e *Mathan* da un lato e *Joas* e *Joad* dall'altro, ovvero fra i fedeli al Dio di Israele e i pagani cultori di Baal.

In realtà, la storia è costruita sull'opposizione di due caratteri, quello di Isac e quello di Ismaël, con una sicura discendenza dalla tipologia della tragedia dei *frères ennemis*, che prende varie forme nella tragedia secentesca<sup>22</sup>. Questo contrasto, interamente ignorato nel testo biblico, è l'altro grande elemento di differenziazione rispetto al racconto scritturale.

Il contrasto prende forma nella terza scena dell'atto II, in cui abbiamo il primo incontro fra i due fratelli. Brumoy gioca sul tema dell'*agnitio* con cui si conclude l'incontro. Un'*agnitio* ritardata e complicata dal fatto che, mentre Isac dapprima è all'oscuro dell'identità di Ismaël, quest'ultimo fin dall'inizio sa con chi sta interloquendo («Mais j'aperçois Isac. Il ne me connoît pas; / ne nous découvrons point<sup>23</sup>»); non solo, ma interpreta negativamente le parole del fratello.

Il carattere di Isac è il carattere positivo – l'eroe o, se si vuole, il santo della situazione, che caratterizza appun-

to il genere della *tragédie sainte* – e dimostra anzitutto religiosità e fede, provocando derisione e critica blasfema da parte di Ismaël:

*Isac.*  
*J'allois sur la montagne adorer l'Eternel.*  
*Peut-être ignorez-vous, infortuné mortel,*  
*Jusqu'au nom de ce Dieu qui vous a donné l'être.*  
*Je puis, si vous voulez, vous le faire connoître:*  
*Tout l'annonce; les cieux, les étoiles, les mers.*  
*Il fait en sa faveur parler tout l'Univers.*  
*Un langage si doux est facile à comprendre,*  
*Mais tout homme n'a pas le bonheur de l'entendre.*

*Ismael.*  
*Chacun fait ici-bas ses Dieux selon son goût:*  
*Je vous ai sur ce point écouté jusqu'au bout;*  
*C'en est trop. Mais enfin quelle audace vous guide*  
*Dans une région où moi seul je préside?<sup>24</sup>*

La caratterizzazione di Isac viene definita nel brano in cui il figlio di Abramo e Sara ripercorre la vicenda del ripudio di Agar e Ismaele, raccontata con senso di sofferenza, commiserazione e rimpianto nei confronti di un fratello perduto, ma desiderato:

*Isac.*  
*Ismael, (qui l'eût cru!)*  
*Souhaité de Sara fut l'objet de sa haine.*  
*Se voyant seule mere, Agar devint hautaine.*  
*Je naquis, et deslors je ne sçai quel destin,*  
*L'arrêt même du Ciel, que vous dirai-je? enfin*  
*D'Ismael et d'Agar l'humeur un peu trop fiere,*  
*Concourut à bannir et le fils et la mere.*  
*Epargnez-moi le reste, et jugez par mes pleurs*  
*Si d'un frere exilé je ressens les malheurs.*

*Ismael à part.*  
*Est-ce Isac que j'entends! (à Isac.) Ce fils vit-il encore?*

*Isac.*  
*Il vit, nous le sçavons; en quel lieu, je l'ignore;*  
*Il vit loin de son Dieu qui l'accable d'ennui:*  
*Le repos est sorti de son cœur après lui;*  
*C'est ce qu'un bruit confus m'en apprit dans la suite:*  
*Abraham ne dit point quels climats il habite;*  
*Autrement pour le voir, quoi qu'il en dût couter,*  
*Soyez certain qu'Isac eût oser tout tenter.*  
*Par là j'aurois vaincu son indomptable envie<sup>25</sup>.*

<sup>22</sup> È possibile citare come esempi illustri almeno l'*Horace* di Pierre Corneille (1639) e *La Thébaïde ou les Frères ennemis* di Jean Racine (1664).

<sup>23</sup> Atto II, sc. 3, p. 21.

<sup>24</sup> *Ibidem*. L'edizione di riferimento per le citazioni è quella del 1741, a cui è dedicato questo lavoro. Per quanto riguarda i criteri di trascrizione, si è scelto di mantenere la grafia originale, intervenendo solo per sciogliere le abbreviazioni e ove strettamente necessario per la comprensione del testo.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 23-24.

E proprio sulla dichiarazione d'amore fraterno d'Isac («Malgré sa jalousie; / pour être aimé de lui je n'ai rien épargné<sup>26</sup>») si scatena l'avversione d'Ismaël («À travers ce discours de trompeuse apparence, / je sens qu'il me méprise, et son amour m'offense<sup>27</sup>»). Quest'avversione, in cui Isac è accumulato a Sara («Marâtre impitoyable<sup>28</sup>»), è il filo conduttore della *fabula*, al punto che anche al momento della prima rappacificazione («Vivez, Isac, vivez; c'est moi qui vous en prie: / avec vous toujours je me réconcilie<sup>29</sup>») il perdono di Ismaël è immediatamente soffocato dall'odio che prosegue *dans les bouillants accès de mélancolie*:

*Ismael.*

*Ne va pas réveiller mon courroux endormi,  
Pharès, je ne pardonne encore qu'à demi.  
Dans les bouillans accès de ma mélancolie,  
Je ne vois qu'à regret le bonheur de sa vie.  
Sa piquante douceur, et sa tranquillité  
Semblent me reprocher mon infidélité.  
Je le hais innocent aussi bien que coupable,  
S'il étoit moins heureux, il me seroit aimable,  
Et malgré ma raison, un mouvement jaloux  
Le condamne en secret, tandis que je l'absous<sup>30</sup>.*

Brumoy mette in scena un'opera innovativa proprio nella caratterizzazione del personaggio di Ismaele. Questi, configurato come personaggio adulto, è presentato fin dall'inizio della *pièce* come lacerato da un conflitto interiore che lo vede oscillare fra l'amore paterno, la sete di vendetta per essere stato cacciato con la madre Agar, la gelosia nei confronti del fratello Isacco a lui preferito e la tentazione di abbandonare la fede nel Dio di Abramo, venerando i *faux dieux*. Quest'ultimo elemento risulta particolarmente interessante e permette a Brumoy di costruire un personaggio pienamente tragico, che fin dalla prima scena assume il ruolo di antagonista nella *pièce*. Già il dialogo iniziale con Nachor, confidente di Ismaël, mette in evidenza gli elementi di innovazione apportati da Brumoy al racconto originale biblico.

*Ismael à quelqu'un de sa suite.*

*Appelez de nos Dieux l'Interprète ordinaire;  
Je veux le consulter dans ce bois solitaire  
(À Nachor)  
Demeure ici, Nachor, toi qui connais mon cœur,  
Souffre que dans ton sein je verse ma douleur,  
Témoin de mon exil, rappelle en ta mémoire  
d'Ismaël fugitif la douloureuse histoire:*

*Tu sais qu'encore enfant, contre Isac animé,  
Je souffrais du bonheur d'un frère trop aimé;  
Des fils d'un autre hymen une mère envieuse  
Supporte rarement sa rivale odieuse,  
Sara fière d'un fils si longtemps souhaité,  
Ne put souffrir d'Agar l'humble félicité:  
Abraham seconda cette orgueilleuse mère,  
Et chassa pour toujours le fils de l'étrangère.  
Ce titre est tout mon crime, et déplorable aîné,  
L'on a puni dans moi le malheur d'être né.*

*Nachor.*

*Bannissez loin de vous cette idée importune,  
Seigneur, et ne songez qu'aux biens dont la fortune  
A daigné dès l'enfance ici vous prévenir.*

*Ismael.*

*Et comment de mes maux perdre le souvenir,  
Si la nuit et le jour une funeste image  
Me retrace sans cesse un si sanglant outrage,  
Si toujours interdit, épouvanté, confus,  
Je pense qui je suis, quel autrefois je fus?*

*Nachor.*

*Vous fûtes un proscrit, et vous cessez de l'être:  
Chéri dans nos hameaux, vous commandez en maître;  
Tout prévient vos desirs, et tout cède à vos lois:  
Tel est votre destin, quel fut-il autrefois!*

*Ismael.*

*Tu m'entends peu, Nachor; la fortune propice,  
De mon sort, il est vrai, répare l'injustice;  
Mais lorsque tout ici semble rire à mes vœux,  
Si mon cœur souffre encore, en suis-je plus heureux?  
Nachor, je te l'avoue, une rage secrète,  
Qui répand son venin dans mon âme inquiète,  
Par ce fatal poison corrompt tout mon bonheur,  
Et ne me permet pas d'en goûter la douceur.  
Du Dieu que j'ai quitté j'éprouve la vengeance.*

*Nachor.*

*D'autres Dieux plus humains prennent votre défense:  
Par un honteux retour, adorateur soumis,  
Oublierez-vous l'état où son bras vous a mis?  
Voulez-vous encenser<sup>31</sup>...*

Come si può notare già da questa prima scena, è Ismaël che diventa il vero protagonista della tragedia e sono i suoi sentimenti a scandire le tappe dell'azione scenica. Nello sviluppo della *pièce* il tema dell'inimicizia fra Ismaël e la famiglia di Abramo si caratterizza come asse portante, ma l'azione tragica si arricchisce successivamente di un altro elemento, tipico della tradizione drammatica (tragica e comica): l'equivoco. Il gioco degli equivoci diventa un espediente retorico fondato sull'ite-

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> Ivi, p. 23.

<sup>29</sup> Atto III, sc. 3, p. 41.

<sup>30</sup> Ivi, sc. 4, pp. 43-44.

<sup>31</sup> Atto I, sc. 1, pp. 7-9.

razione e costruito intorno all'episodio biblico centrale, quello appunto del sacrificio di Isacco. Anzitutto abbiamo il malinteso per cui Ismaël crede di essere lui stesso la vittima sacrificale, per di più destinato a un rito preparato dal fratello costruttore dell'altare. Ma il gioco degli equivoci è complicato dal comportamento di Abraham, che intende fino all'ultimo celare il nome della vittima. Così, solo dopo un succedersi di controindicazioni, Abraham si lascia sfuggire, per poi subito riprendersi:

*Abraham.*

*Et c'est lui que l'on veut que j'immoie!...  
Ah! qu'ai-je dit? cruel, tes détours m'ont trompé:  
Le mot, le mot fatal enfin m'est échappé.  
Tu consultois mes yeux, et ta perfide adresse,  
En me sondant le cœur, a surpris ma tendresse.  
Je te pardonne, hélas, pourvu que dans l'oubli  
Mon secret pour toujours demeure enseveli<sup>32</sup>.*

Anche la parte finale della tragedia, pur riprendendo il nucleo biblico del sacrificio richiesto da Dio ad Abramo, vede la figura di Ismaël dominare la scena; ciò avviene in particolare in due momenti: in primo luogo, nello scontro tra Ismaël e il padre, interrotto dall'intervento di Isacco, che si frappone tra i due contendenti tentando di riavvicinarli:

*Ismael.*

*Sans vous importuner d'une inutile plainte,  
Je ne viens point ici prêt à dissimuler,  
Vous ravir un secret que vous voulez celer.  
Je prétends encor moins vous cacher un oracle,  
Qui met à vos desseins un légitime obstacle.  
Oui, les Dieux que j'adore, à vous perdre obstinés,  
Vous préparent le sort que vous me destinez;  
Votre Dieu, je le vois, leur a donné l'exemple;  
Cet Autel autorise un crime dans leur temple;  
Vous suivez avec peine un devoir rigoureux:  
Ismael plus sensible, et non moins généreux,  
De leur ordre inhumain autant que vous soupirez,  
Mais un aveugle égard me force d'y souscrire.*

*Abraham.*

*Si vous croyez vos Dieux, s'ils ordonnent, frappez.*

*Isac se jetant entre le père et le fils  
Ah Ciel!*

[...]

*Mon frère, par ce nom si cher à mes désirs,  
Car je ne parle point ici de mes soupirs,  
Et je compte pour rien mes soucis et mes larmes,  
Des mains de vos faux Dieux faites tomber les armes;*

*Et ne me forcez pas dans votre désespoir,  
À détester le jour où j'ai pu vous revoir.  
Ouvrez les yeux: voyez quelle est votre victime!  
Avez-vous pu, cruel, enfanter un tel crime?  
Votre bras contre un père est-il bien assuré?  
Ne frémissiez-vous point à ce nom si sacré?  
Par les droits les plus saints que votre cœur abjure,  
N'allez point contre vous soulever la nature,  
Et si pour vous toucher votre sang parle en vain,  
Renouvelez plutôt les horreurs de Caïn,  
Osez percer un frère, un exemple vous guide;  
Mais ne devenez pas le premier parricide<sup>33</sup>.*

In secondo luogo, nel finale, quando Ismaël si riconcilia con Abramo, dopo l'intervento divino che salva la vita di Isacco:

*Ismael.*

*Qu'entends-je? C'est donc moi qui suis le seul coupable.  
Contre un Dieu, contre vous aujourd'hui révolté.  
Des bornes du devoir je me suis écarté.  
(Il se prosterne aux pieds d'Abraham)  
À vos lois, Abraham, je me laisse conduire,  
Pardonnez à l'erreur qui pouvait me séduire,  
Et malgré mes forfaits rendez votre amitié  
À ce fils criminel, mais digne de pitié.*

*Abraham.*

*Levez-vous; il suffit que Dieu me justifie.  
Respectez, mes enfants, l'auteur de votre vie;  
Et qu'un sang moins chéri sur l'Autel répandu  
Supplée au sang d'un fils que les Cieux m'ont rendu.  
Vivez tous deux unis: et toi, Dieu de mes pères,  
Soit à jamais garant de leurs destins prospères<sup>34</sup>.*

Risulta pertanto evidente da questi esempi come Brumoy inserisca all'interno del racconto biblico elementi tipici della tradizione tragica, quali la vendetta di un figlio nei confronti del padre, l'odio fraterno che si tramuta in amore e la colpa derivata da un'incomprensione. *L'Isac* è dunque un'opera che riprende la tradizione della tragedia biblica, ma la innova profondamente, soprattutto nella caratterizzazione del personaggio di Ismaël, che, rispetto alla fonte, assume uno spessore e un'autonomia del tutto originali.

3. Nella scelta del soggetto delle altre due *pièces*, il *Jonathas, ou Le triomphe de l'amitié* e *Le couronnement du jeune David*, Brumoy riprende un'importante *filière* di tragedie: dal 1655 al 1750 si susseguono infatti nei teatri dei *collèges* gesuiti numerose rappresentazioni di *tragédies saintes* che hanno come argomento le storie dei personag-

<sup>32</sup> Atto IV, sc. 7, p. 61.

<sup>33</sup> Atto IV, sc. 6, pp. 57-59.

<sup>34</sup> Atto V, sc. 7, pp. 75-76.

gi biblici di Davide, Gionata e Saul<sup>35</sup>. È importante sottolineare che, all'interno del teatro gesuita, a partire dalla fine del Seicento, assume un'importanza sempre maggiore la presenza di musica e danza, sulla base del modello dell'*opéra*. Tra gli esempi più rilevanti di quest'*opéra chrétien* troviamo proprio alcune *pièces* che riprendono gli episodi biblici di Davide, Gionata e Saul<sup>36</sup>.

Inserendosi dunque all'interno di questa tradizione, Brumoy con il suo *Jonathas, ou Le triomphe de l'amitié* riprende il celebre racconto biblico sul legame di amicizia fra Gionata e Davide e lo scontro di quest'ultimo con Saul<sup>37</sup>. La *pièce* è piuttosto fedele al racconto biblico, anche se l'ordine degli eventi non è sempre rispettato, come si può notare dalla trama.

Jonathas, figlio del re Saul, si lamenta con Phinéés della falsità della corte in cui vive e desidera una vita isolata e lontana da questo mondo di ipocrisia. Soffre anche perché Saul, manifestando la propria follia, perseguita Davide, al quale Jonathas è legato da un affetto profondo e sincero. Phinéés rimprovera Jonathas perché vuole sostenere Davide, un ribelle e un nemico che vuole usurpare il trono e che si è reso odioso a tutta la corte. Jonathas difende Davide ed esalta la sua virtù e la sua fedeltà e rifiuta di schierarsi contro di lui, anche a costo di inimicarsi il padre. Lamenta poi la sorte di Davide, perseguitato e costretto a fuggire di città in città. Alcuni pastori raccontano a Jonathas che Saul è entrato in una grotta nella quale precedentemente si era nascosto anche Davide. Questi, pur avendo avuto l'occasione di ucciderlo, l'ha risparmiato e Saul, colpito da questo gesto, sembrava averlo perdonato. Tuttavia, nuovamente accecato dalla collera, ha massacrato gli abitanti della città nella quale Davide si era rifugiato. Jonathas vuole placare l'ira di Saul, ma nel frattempo giunge Davide travestito

da pastore, che si lamenta della propria sorte e desidera solo rivedere l'amico. Durante il loro incontro, Davide racconta che, mentre i soldati di Saul erano addormentati, egli si è introdotto nell'accampamento e nella tenda del re, ha sottratto la sua lancia, che ora vuole restituirgli in segno di pace. Giunge intanto la notizia che i Filistei hanno attaccato l'esercito di Saul, che sta per essere sconfitto.

Viene raccontato che Davide ha sconfitto i Filistei, ma Saul crede che l'eroe sia stato Jonathas. Doeg, un servo di Saul, consiglia al re di usare l'amore che lega Jonathas e Davide per trarre in inganno il suo avversario e di proporgli una falsa pace per poterlo eliminare. Jonathas conduce Davide di fronte a Saul, dichiarando che è stato lui a sconfiggere i Filistei. Davide si consegna chiedendo la morte per mano di Saul come punizione per non essere stato capace di meritare il suo amore. Jonathas interviene chiedendo a Saul di perdonare Davide e accusando Doeg di aver provocato con le sue false accuse l'ira del re. Saul ammette di aver sbagliato, caccia il servo e si riconcilia con Davide. Jonathas, tuttavia, è inquieto perché teme ancora la vendetta di Doeg. I pastori celebrano la pace e l'amicizia tra i due giovani. Intanto Davide viene convocato da Samuele, che è in punto di morte.

Viene annunciata la morte di Samuele e Davide si presenta con i simboli regali (fascia e scettro), dichiarando di rinunciare al trono per cui è stato consacrato se il prezzo da pagare è la perdita dell'amore di Jonathas. Davide svela poi all'amico la sua incoronazione da parte di Samuele e gli dice di preferire la morte piuttosto che essere suo rivale, ma Jonathas in nome del suo amore accetta di rinunciare al trono in favore di Davide. Doeg riaccende la collera nell'animo di Saul, che evoca l'ombra di Samuele. Questa profetizza la sua morte imminente e quella di Jonathas. Saul convoca Jonathas e gli ordina di uccidere Davide, ma il figlio rifiuta. Compare in scena Davide e Saul vuole eliminarlo con la sua spada, ma una forza misteriosa lo disarmava. Mentre Saul è in preda alla follia, giungono i Filistei che colpiscono a morte Jonathas. Saul si uccide e Jonathas muore fra le braccia dell'amico.

La tragedia, nel suo complesso, non presenta elementi particolarmente innovativi rispetto alla fonte biblica e alla tradizione precedente, anche se nel finale si assiste a una contrazione degli avvenimenti, per cui all'interno di un'unica azione scenica abbiamo l'evocazione dell'ombra di Samuele, la follia di Saul e la morte di quest'ultimo insieme al figlio Gionata:

*Saul épouvanté  
Quelle main invisible arrête ma poursuite?  
(L'épée lui tombe des mains)  
Où vais-je? Quelle horreur! Quoi! Viens-tu, Samuel,*

<sup>35</sup> Conosciamo almeno le seguenti rappresentazioni: un *Saül* a Pont-à-Mousson nel 1655, una pastorale intitolata *David roi des bergers* a La Flèche nel 1679 e una tragicommedia *David triomphants* a Lione nel 1664, un *David Saül reconciliatus* a Louis le Grand nel 1709, un *David reconnu roi d'Israël*, sempre a Louis le Grand nel 1750 nonché una serie di *David et Jonathas* rappresentati a Louis le Grand (1706), Harcourt (1715), Amiens e La Flèche (1741) e una trilogia rappresentata al collège Mazarin, che comprendeva *Jonathas ou l'innocent coupable* (1689), *David* (1690) e *Saül ou la fausse clémence* (1691). Sui repertori del teatro dei Gesuiti, cfr. Ch. Mazouer, *Le théâtre français de l'âge classique*, II. *Lapogée du Classicisme*, Champion, Paris 2010, pp. 156-167, in particolare p. 165; C. Cessac, *La tragédie biblique en musique de «David et Jonathas» à «Jephthé»: naissances d'un genre (1688-1732)*, «Littératures classiques», 52, 2004 (*Campistron et consorts: tragédie et opéra en France [1680-1733]*), pp. 365-373.

<sup>36</sup> Tra i più importanti citiamo il *David et Jonathas* di Bretonneau (musica di Charpentier) del 1688 e il *Jonathas* di Duché de Vancy (musica di Moreau) del 1700. Sul legame fra tragedia biblica e *tragédie en musique*, cfr. Cessac, *La tragédie biblique*, cit; A. Piéjus, *Le théâtre des demoiselles. Tragédie et musique à Saint-Cyr à la fin du grand siècle*, Société Nationale de Musicologie, Paris 2000, in particolare pp. 118-127.

<sup>37</sup> 1 Sam, 17-28.

*Soulever contre moi l'Enfer avec le Ciel?  
 Quel arrêt foudroyant sort encor de ta bouche!  
 Laisse-moi ce bandeau: quoi ta rage farouche  
 Va jusqu'à couronner mon rival à mes yeux!  
 Jonathas, noyons-nous dans leur sang odieux.  
 Mais quel trouble! Quels cris! Tout fuit, tout m'abandonne.  
 Soldats, où courez-vous? L'ennemi m'environne:  
 Par où sortir. Ô mort, termine mon destin,  
 Et viens me dérober au bras du Philistin.  
 Malgré ce coup je sens mon âme toute entière.  
 (Il se frappe comme s'il avait son épée)  
 Ah, Jonathas, tu meurs, et je vois la lumière!  
 Approche, Amalécite, éteins sans hésiter,  
 Ce reste affreux du jour que je n'ai pu m'ôter.*

*Jonathas  
 Son Démon l'abandonne, et sa fureur expire;  
 Je vais le retrouver: gardes, qu'on le retire.  
 (Il tombe pâmé entre les mains de Phinéas et d'Abiathar)<sup>38</sup>.*

[...]

*Le cruel il me perce! Ô mort toutefois chère!  
 Pardonne au moins, Dieu juste, à mon malheureux père!  
 Qu'il te suffise, hélas, de punir dans le fils  
 Des forfaits qu'il abhorre et qu'une autre a commis.  
 Mais d'où vient malgré moi sens-je couler mes larmes?  
 Quel triste souvenir dissipe ces doux charmes!  
 O tendresse, ô David! Ô regrets superflus!  
 Lieux si chers à mon cœur, je ne vous verrai plus.  
 Quel ordre rigoureux, l'Éternel me déclare!  
 Cher David, ç'en est fait, ce moment nous sépare.  
 Où suis-je? Qu'ai-je dit?*

*David  
 Dieu, donne-moi la mort.*

*Jonathas  
 Regnez, ami, je meurs: remplissons notre sort<sup>39</sup>.*

Nelle battute finali, vediamo dunque come Brumoy riprenda, anche a livello lessicale, il tema della follia di Saul, attraverso immagini mutuata dalla tradizione letteraria precedente, che ha come archetipo il *Saül le furieux* di Jean de La Taille<sup>40</sup>. Infatti, all'evocazione di Samuele, legata all'orrore e allo smarrimento («Où vais-je? Quelle

horreur! Quoi! Viens-tu, Samuel, / Soulever contre moi l'Enfer avec le Ciel?», segue l'immagine, di gusto orrorifico, dell'annegamento nel sangue («Jonathas, noyons-nous dans leur sang odieux. / Mais quel trouble! Quels cris! Tout fuit, tout m'abandonne»). Solo con la morte di Gionata e di Saul la follia sembra dissiparsi e Saul vede quella luce che è al contempo immagine della ragione ritrovata e promessa di una redenzione eterna («Ah, Jonathas, tu meurs, et je vois la lumière!»). È ancora la morte che riunisce anche i due amici e che permette una riconciliazione finale, sancita dalle parole rivolte da Gionata a Davide: «Regnez, ami, je meurs: remplissons notre sort».

Come si può notare, in questa *pièce* Brumoy riprende fedelmente il racconto biblico senza intervenire in maniera originale e significativa. Anche le modifiche legate all'ordine degli eventi sono, con buona probabilità, da ricondurre più a esigenze di *mise en scène* che a una volontà vera e propria di rielaborare il modello.

4. Chiude questa sorta di trilogia consacrata alla rappresentazione di episodi biblici *Le couronnement du jeune David*, definito dallo stesso Brumoy una pastorale in tre atti e tratto dall'episodio dell'Antico Testamento in cui Samuele è chiamato da Dio a consacrare il nuovo re di Israele dopo aver ripudiato Saul<sup>41</sup>. A differenza del *Jonathas*, qui Brumoy rielabora in maniera del tutto originale il modello biblico, come si vede da questo breve riassunto della *pièce*.

Samuele chiede a Isaï di radunare i suoi figli, perché fra loro Dio sceglierà il nuovo re di Israele. Isaï si stupisce perché i suoi figli sono semplici e si occupano di lavori modesti. Si presentano i figli: Eliab con una cesta di pane e vino, Abinadab con degli uccelli appena cacciati e Samma con frutti raccolti nelle sue coltivazioni. Isaï si scusa per la rudezza delle maniere dei suoi figli cresciuti in campagna e si preoccupa per la possibilità che uno di loro divenga re. Samuele lo tranquillizza perché Dio sceglie in base alla purezza del cuore. Si presentano gli altri figli: Merim con i frutti della terra, Naza con pesci da lui pescati, Aod con dei grappoli della sua vite e Bethel con la spada, esaltando il suo coraggio. Isaï dice a Samuele che rimane ancora un figlio, Davide, che però è troppo giovane, ma Samuele chiede comunque di condurlo davanti a lui. Dopo un breve monologo in cui Isaï rivolge una preghiera a Dio, compare Davide che porta in offerta un agnello. Samuele dice che l'oracolo deve scegliere in base al carattere dei pretendenti.

Tutti i figli a turno parlano, confrontando il proprio lavoro con il ruolo di re e tutti proclamano di preferire la vita tranquilla e semplice della campagna rispetto al

<sup>38</sup> Atto III, sc. 7, p. 130.

<sup>39</sup> Ivi, sc. 8, pp. 131-132.

<sup>40</sup> Sul mito letterario di Saul in Francia, cfr. almeno la bibliografia recentemente curata da L. E. Jaccond, A. Magalhães (3 febbraio 2022): *All'ombra di Saul dalla tragedia biblica rinascimentale all'«extrême contemporain»*, online (<https://www.dlts.univ.fr/documenti/OccorrenzaIn/matdid/matdid819009.pdf>, cons. 25/07/2023). Per l'edizione critica del *Saül le furieux*, cfr. J. de La Taille, *Saül le Furieux*, édition par L. Kreyder, in *La Tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX*, («Théâtre français de la Renaissance», I.4. 1573-1575), Florence-Paris, Olschki-PUF 1992, pp. 177-268.

<sup>41</sup> I Sam, 16.



tumulto della corte. Abinadab tesse le lodi del viaggio, Samma della vita del giardiniere, Merim dell'agricoltore, Naza del pescatore, Aod del vignaiolo, Bethel del soldato e Davide del pastore. Subito dopo ciascuno elenca le qualità che dovrebbero servire a un buon re: secondo Eliab la saggezza, secondo Abinadab la finezza, secondo Samma l'attenzione, secondo Merim la laboriosità, secondo Naza la pazienza e l'azione, secondo Aod la fermezza e la moderazione, secondo Bethel le doti di guerriero, mentre per Davide il re deve essere un padre per i sudditi. Ciascuno dei fratelli proclama che il suo lavoro è quello più adatto per un re. Isaï e Samuele ascoltano questa disputa nascosti.

Samuele chiede a Isaï a chi va la sua preferenza e questi dice di propendere per il più giovane o per il più vecchio. Samuele invece preferisce Davide per la sua semplicità e per il suo candore. Samuele convoca i fratelli e racconta loro la storia del popolo di Israele dalla schiavitù in Egitto fino al regno di Saul e comunica che dovrà scegliere fra loro un re. Tutti i fratelli vorrebbero essere re per i loro meriti, ma Davide li rimprovera perché poco prima hanno detto che non avrebbero scambiato il loro lavoro con il ruolo di re. Ciascun fratello proclama nuovamente il proprio mestiere come quello più adatto.

Isaï rimprovera i figli perché desiderano la corona. Samuele chiede a tutti di portare un'offerta e di placare la gelosia. Ciascuno porta un proprio dono e giura di essere in pace con i fratelli. Samuele prega Dio e proclama l'eleto, poi incorona Davide con la fascia e lo scettro, lo fa salire sul trono di Israele e gli fa raccomandazioni sulle difficoltà che incontrerà durante il suo regno. Tutti gli altri rendono omaggio a Davide, che accetta la volontà di Dio e promette di regnare con umiltà.

Con buona probabilità, Brumoy utilizza il termine *pastorale* sia perché la *pièce* è ambientata in un contesto bucolico, sia in quanto l'azione scenica è ridotta al minimo e si risolve quasi del tutto nella sequela dei figli di Isesse, presentati a Samuele affinché possa scegliere tra di loro il re. Si potrebbe vedere nella scelta di questo soggetto una volontà da parte dell'autore di istruire i giovani dei *collèges* gesuiti fornendo loro esempi edificanti relativi alla figura di sovrano ideale. Dal punto di vista strutturale, viene ripresa la fonte biblica con alcuni interventi interessanti. In primo luogo, è da notare come il personaggio di Isesse (chiamato da Brumoy Isaï, secondo la trascrizione ebraica Yshay), che nel testo biblico ha il solo ruolo, marginale, di presentare a Samuele i suoi figli, viene qui caratterizzato in maniera decisamente più complessa, con tratti di *pietas* e di umiltà:

*Isaï*

*Dieu qui connoit mon cœur, savait qu'Isaï tranquille  
N'a point porté ses vœux à de si hauts projets:*

*Puisqu'il veut à ses loix un Monarque docile,  
Pouvant le choisir entre mille,  
Pourquoi jeter les yeux sur ses moindres sujets?  
Ma paisible maison, Seigneur, vous est connue,  
Mes fils sont élevés dans la voie ingénue,  
Que tracèrent jadis nos modestes ayeux.  
Mes fils ont leur emploi conforme à chacun d'eux;  
L'un chef de la maison et l'appui de son pere,  
À ses freres unis savait tenir lieu de mere.  
Les autres occupés de vergers, de forêts,  
De vignes, de voyage, et du soin des guerêts,  
Président aux travaux chers à notre patrie;  
Et le dernier de tous conduit la bergerie.  
Mais voici mes enfans<sup>42</sup>.*

La presentazione dei figli di Isaï, come si è detto, occupa gran parte della pastorale e vede l'alternarsi dei personaggi in una sorta di parata allegorica, senza un'azione scenica vera e propria. In questo caso, possiamo notare un altro intervento significativo di Brumoy: ai tre figli presentati nel testo biblico (Eliab, Abinadab e Samma) ne aggiunge altri, utilizzando nomi probabilmente di sua invenzione (Merim, Naza, Aod e Bethel). Inoltre, a ciascuno di essi è associata una mansione: Eliab è il primogenito, Abinadab è *voyageur*, Samma *jardinier*, Merim *laboureur*, Naza *pêcheur et nautonier*, Aod è *vigneron*, Bethel è *soldat* e Davide è *berger*. La presentazione dei figli è interrotta da alcuni commenti di Isaï, che rappresentano la parte più originale della pastorale e dimostrano la volontà di Brumoy di caratterizzare un personaggio pressoché assente nel testo biblico. Citiamo a titolo esemplificativo un passo della scena III del I atto, in cui Isaï commenta, in maniera quasi comica, la rudezza dei costumi dei suoi figli, nati e cresciuti in campagna:

*Isaï*

*De ces enfans si chers excusez la rudesse;  
L'air des bois et des champs qui bornent leur adresse  
Presque insensiblement passe dans leurs esprits;  
La ville ni la Cour ne les ont point polis,  
Par l'éducation dans l'enceinte des Villes  
On vit se rassembler les humains plus dociles.  
C'est elle qui fixant leurs bizarres humeurs,  
Adoucit la fierté de leurs sauvages mœurs:  
C'est elle dont le soin nous fait ce que nous sommes,  
Et jusqu'au plus haut rang savait élever les hommes:  
Elle qui leur donnant le goût de la vertu,  
Leur montre vers la gloire un sentier peu battu:  
Elle qui regle tout, elle enfin qui sépare,  
Le sage du vulgaire, et l'homme du barbare:  
Qui traçant une route aux glorieux exploits,  
Enfante, les heros, et façonne les Rois.  
Mes enfans pour regner n'ont point cet avantage<sup>43</sup>.*

<sup>42</sup> Atto I, sc. I, pp. 136-137.

<sup>43</sup> Atto I, sc. III, p. 139.

Come si può notare, sono presenti alcuni elementi che, per certi aspetti, possiamo definire comici e che possono risultare inconsueti all'interno di una pastorale sacra. In particolare, sono presenti immagini di umiltà e rusticità nella caratterizzazione che Isai fa dei propri figli: la *rudesse* che li contraddistingue sarebbe, infatti, causata dall'*air des bois et des champs* che penetra nei loro *esprits* e che non è stata mitigata nemmeno dall'educazione ricevuta nella corte o nella città. Tali elementi ritornano anche nel II atto, in cui si assiste a una vera e propria discussione tra i fratelli su chi di loro sia più adeguato a essere re, discussione che culmina in una danza collettiva. La scelta di Brumoy di inserire elementi legati alla musica e alla danza evidentemente riprende la tradizione dell'*opéra chrétien*, che, come si è detto, si sviluppa in maniera consistente all'interno del teatro gesuita della prima metà del Settecento:

*David, Berger*  
*Le Berger attentif veille fur son troupeau;*  
*Prudent il le conduit, pas trop loin du hameau:*  
*Laborieux, adroit, patient, doux, sévère,*  
*Il punit, récompense, et gouverne en vrai pere.*  
*Guerrier, s'il faut vous joindre et vous accorder tous,*  
*Loin de la bergerie il écarte les loups,*  
*Il connoit ses brebis, les voit, les chérit toutes;*  
*Les mene sans danger par les plus sûres routes,*  
*Enfin forme ses chiens dociles à sa voix,*  
*Et qui, seconds pasteurs, ne suivent que ses loix,*  
*Mes freres, j'ai fait mon excuse,*  
*Mais voilà, si je ne m'abuse,*  
*D'un Monarque en tout sens parfait,*  
*Le naïf et le vrai portrait.*

*Eliab, aîné*  
*L'image du Berger, il est vrai, nous amuse;*  
*Mais l'aînesse vaut mieux: qui pourroit le nier?*

*Abinadab, Voyageur*  
*Je suis pour mon emploi.*

*Samma, jardinier*  
*Moi pour le Jardinier.*

*Merim, Laboureur*  
*Pour cause, au Laboureur je donne mon suffrage.*

*Naza, Pêcheur et Nautonier*  
*Le mien est au Pêcheur ou bien au Nautonier.*

*Aod, Vigneron*  
*L'habile Vigneron doit avoir l'avantage.*

*Bethel, Soldat*  
*Le Soldat, selon moi, devoit prendre le pas.*

*David, Berger*  
*Selon moi le Berger, si je ne l'étois pas.*  
*Mais laissons ce discours, et d'une aimable danse,*  
*Faisons comme jadis revivre l'innocence;*  
*Prenons cette guirlande, et dansant à l'entour,*  
*Allons nous couronner Monarques tour à tour<sup>44</sup>.*

Ma il litigio tra i fratelli contendenti è destinato a ricominciare nell'atto III. In questo caso, gli effetti comici sono senza dubbio più evidenti. In particolare, si susseguono delle battute, strutturate in maniera speculare l'una all'altra, in cui ogni personaggio celebra la propria mansione come la più adeguata al regno e critica quella degli altri, evidenziandone i difetti e proponendo se stesso come il miglior esempio di sovrano:

*Eliab, aîné*  
*D'un gouvernement doux et sage*  
*Un aîné fait l'apprentissage.*  
*Faut-il donc tant vous étonner,*  
*Si sur un peuple entier il prétend dominer?*  
*Un Roi dans qui la vertu brille*  
*Voit dans ses peuples sa famille,*  
*Et comme ses enfans, il sçait les gouverner.*

*Abinadab, Voyageur*  
*Un Etat n'est point un ménage:*  
*Il faut, mon frere, croyez-moi,*  
*D'autres qualités pour un Roi,*  
*Que celles dont ici vous faites l'étalage:*  
*L'éclairé Voyageur fait un plus digne emploi.*

*Samma, jardinier*  
*Hé que lui revient-il d'un stérile voyage?*  
*Il connoit différens climats,*  
*Et lui-même souvent il ne se connoit pas.*  
*Un Roi de son loisir fait un meilleur usage,*  
*Il sçait regner au loin, presque sans se mouvoir;*  
*L'habile Jardinier vous le feroit bien voir.*

*Merim, Laboureur*  
*Les hommes ne sont pas des plantes,*  
*Et se gouvernent autrement.*  
*Le paisible loisir, et les mesures lentes*  
*Ne leur conviennent nullement.*  
*Au laboureur actif la couronne est mieux dûë,*  
*Et nos Peres, de la charruë*  
*Passerent au gouvernement.*

*Naza, Pêcheur et Nautonier*  
*D'un Roi, d'un Laboureur, grande est la différence;*  
*L'un est le chef, l'autre le bras:*  
*Dans l'un est le travail, dans l'autre la science.*  
*Il faut une autre expérience*  
*Pour cultiver la terre, et regler des Etats.*

<sup>44</sup> Atto II, sc. I, pp. 151-152.

*Le Nautonier plein de prudence,  
E le Pêcheur de patience  
Se tiroient mieux d'embarras.*

*Aod, Vigneron  
Autre est la mer, autre un Royaume,  
Un Nautonier autre qu'un Roi.  
Pourquoi donc par ce vain fantôme,  
Prétendre nous donner la loi?  
Un Royaume, mon frere, est une mer plus vaste,  
Où le plus habile Nocher  
Voit souvent au moindre rocher  
Briser ses projets et son faste,  
Les Peuples ne sont pas poissons,  
Ni le Roi pêcheur. Finissons;  
Le Vigneron (c'est moi) seroit mieux votre affaire.*

*Bethel, Soldat  
Un Vigneron! que peut-il faire?  
De son inutile labeur,  
Le vent, la grêle, ou la vapeur  
Font évanouïr l'espérance:  
Et la plus heureuse apparence  
N'est pour lui qu'un voile trompeur,  
Par sa prudence et son courage  
Un Roi guerrier prévient ou dissipe l'orage,  
Et fait par ses nobles projets  
Eclorre des combats les doux fruits de la paix.*

*David  
Je pourrois, suivant ces vestiges,  
Montrer qu'un Roi guerrier n'est pas le plus grand Roi,  
Et plus d'un Royaume en fait foi.  
Mais de tous ces discours écartons les prestiges:  
Pleins de talens et de vertus  
Vous méritez tous d'être élus.  
L'Eternel, qui voit ma pensée,  
Sçait qu'elle est désintéressée.  
Mais allons, sans nous perdre en des propos si vains,  
Attendre du Seigneur les ordres souverains<sup>45</sup>.*

Nel finale, sarà ancora la musica che, grazie a una vera e propria *symphonie* corale, riunirà tutti i personaggi e culminerà nel rito di vestizione del nuovo re di Israele. Come si vede, questa *pièce* è particolarmente interessante proprio per il connubio fra teatro sacro, presenza della musica e della danza, ed effetti comici, che fanno di questo *Couronnement* un'opera fortemente originale nel panorama della *tragédie sainte* settecentesca.

5. In conclusione, può essere interessante presentare alcuni giudizi pubblicati da critici sette e ottocenteschi sulle *pièces* di Brumoy. L'analisi di questi interventi permette di comprendere meglio l'importanza e la qualità

non solo della sua produzione teatrale ma, più in generale, anche del teatro scolastico gesuita, in una prospettiva sia stilistica sia didattica. Ci limiteremo a fornire tre esempi particolarmente significativi. Il *Journal de Trévoux*, rivista fondata dalla Compagnia di Gesù, valorizza l'opera di Brumoy sottolineandone il successo e la finalità morale, non senza un giudizio sullo stile:

*Enfin le quatrième Volume contient cinq Pièces de Théâtre en Vers François représentées en différents tems par les Pensionnaires du Collège de Louis le Grand. Les deux premières sont les Tragédies d'Isaac et de Jonathas qui ont été jouées plusieurs fois avec applaudissement; et les trois autres qui sont intitulées le Couronnement de David, la Boîte de Pandore et Plutus sont des Ouvrages d'un goût particulier. C'est une morale fine et ingénieuse, mise en action pour former un spectacle utile à l'éducation des jeunes gens. Tel est le but de ces Pièces, et la situation dans laquelle doit se mettre le Lecteur qui y trouvera des pensées fines, des Vers heureux, et surtout une morale agréable et utile.<sup>46</sup>*

Il *Journal des sçavans* si sofferma invece, citando le parole stesse del gesuita, sul carattere educativo delle sue *pièces*, che costituiscono uno strumento particolarmente importante per i giovani allievi dei *collèges*:

*Le quatrième Tome contient des Pièces de Théâtre. Il y a deux Tragédies, une Pastorale, et deux Comédies. Nous nous renfermerons pour donner une idée de ces Poèmes dans ce que l'Auteur en dit lui-même, et nous finirons par là notre Extrait. On ne doit, selon que le P. B. l'expose, considerer ces Pièces, que dans le point de vûë où il les a placées en les composant. «Il est, dit-il, des Théâtres supérieurs et inférieurs publics et particuliers, pour les hommes et pour les enfans; le vrai but de tous est d'être utiles; le secret est de plaire en instruisant, de corriger les vices en ménageant le bonnes mœurs, d'inspirer la vertu sans paroître y songer». Des Pièces de ce caractère concourent à l'éducation des enfans pouvant servir à leur former l'esprit et le cœur. «Combien il seroit à souhaiter, ajoute-t-il, qu'il y eût quantité de ces Pièces...». Rien ne seroit plus avantageux à la jeunesse, ainsi que Racine l'a très-heureusement exposé au sujet d'Esther et d'Athalie.<sup>47</sup>*

Infine, il giornalista e critico letterario Philippe Guilbert dà un giudizio complessivamente negativo di Brumoy, il quale, pur conoscendo in maniera approfondita il teatro classico, si sarebbe limitato a una produzione scolastica, che risulta, tranne per qualche rara eccezione, priva di interesse letterario:

<sup>46</sup> *Journal de Trévoux ou Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts*, Chaubert, Trévoux 1741, t. XLI, art. LXXXVII (Slatkine Reprints, Genève 1968, pp. 402-409, in particolare p. 409).

<sup>47</sup> *Le Journal des sçavans, pour l'année M.DCC.XLII. Janvier*, Chaubert, Paris 1742, pp. 25-30, in particolare pp. 29-30.

<sup>45</sup> Atto III, sc. IV, pp. 160-163.

Quoique le P. Brumoy fût nourri de la lecture des Poètes grecs, quoique les beautés de leurs ouvrages lui fussent familières, il n'a cependant que faiblement réussi en s'essayant dans la même carrière qu'ils avaient si glorieusement fournie. Ses tragédies offrent peu d'intérêt; le dialogue manque de chaleur et de mouvement. Le style cependant de la tragédie de Jonathas est fort au-dessus du style d'Isaac pour le coloris dramatique. [...] Commençons par la tragédie d'Isaac, ou Isac. [...] Il regne dans ces vers une simplicité et une naïveté d'expression qui plaisent; le P. Brumoy réussit généralement à peindre les passions douces. Malheureusement, cette tragédie ne présente pas un grand nombre de beautés de ce genre. [...] Ces pièces n'ont point été représentées sur le Théâtre Français; elles n'ont été jouées que dans les collèges. C'était l'unique ambition du P. Brumoy qui, dans ce dessein, n'y avait introduit aucun personnage du sexe féminin. La tragédie d'Isaac fut jouée avec succès sur le théâtre de Louis-le-Grand, le premier de Juin 1740; celle de Jonathas le fut, la même année, sur le théâtre des collèges dirigés par les Jésuites. Il reste encore à dire un mot de ses comédies; on en trouve deux dans le quatrième tome de ses œuvres: elles ont pour titre Pandore et Plutus. La première est une allégorie fabuleuse sous laquelle l'auteur a caché d'excellentes leçons de morale et des traits vifs contre l'usure, le jeu, les armoires, etc. [...] Le P. Brumoy a puisé le sujet de sa comédie de Plutus dans quelques scènes du Plutus d'Aristophane. Au surplus, les ouvrages dramatiques du P. Brumoy doivent être jugés avec indulgence; il la réclamait lui-même. Il s'était proposé de faire des pièces que les jeunes gens pussent jouer sur les théâtres des collèges.<sup>48</sup>

Come si può notare, il giudizio dei contemporanei tiene conto della finalità didattica del teatro di Brumoy, anche se spesso alcuni critici non risparmiano valutazioni negative sull'autore. In particolare, se vengono valutati positivamente sia la finalità morale delle sue *pièces*, definita *fine, ingénieuse, agréable* e *utile*, sia il suo stile, fatto di *vers heureux* e di una *simplicité et naïveté d'expression*, vengono anche mosse delle critiche, legate principalmente alla mancanza di *intérêt* delle sue tragedie e di *chaleur* dei suoi dialoghi.

\* \* \*

In conclusione, Brumoy, riprendendo le teorie esposte nella sua opera più celebre, il *Théâtre des Grecs*, propone un teatro che, da una parte, è rielaborazione del teatro classico, soprattutto per quanto concerne la produzione comica, dall'altra si inserisce nella *filière* della *tragédie biblique* con finalità didattiche e morali, tipica delle rappresentazioni dei *collèges* gesuiti, passando per

il modello di Racine, considerato da Brumoy la massima espressione del teatro francese moderno. Nel complesso, dunque, il teatro del gesuita, pur non raggiungendo livelli stilistici particolarmente elevati (anche secondo il parere dei critici di Sette e Ottocento), costituisce un esempio interessante di rielaborazione (con alcuni tratti di grande originalità) delle fonti classiche e bibliche, con lo scopo di offrire *exempla* morali per i giovani dei *collèges* gesuiti.

<sup>48</sup> Ph.J.É.V. Guilbert, *Mémoires biographiques et littéraires, par ordre alphabétique...*, Frères Mari, Rouen 1812, t. I, pp. 148-159, in particolare pp. 150-154.



**Citation:** de Nittis, G. (2024). Ancient Sources in Adam Smith's Theories of *Sympathetic Morality* and *Imagination: Aristotle's Thought* and *The Theory of Moral Sentiments*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 115-126. doi: 10.36253/ds-15063

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Andrea Gatti.

## Articles

# Ancient Sources in Adam Smith's Theories of *Sympathetic Morality* and *Imagination: Aristotle's Thought* and *The Theory of Moral Sentiments*

GIANNI DE NITTIS

*Universita degli studi di Modena e Reggio Emilia*

**Abstract.** This essay considers the profound influence of Aristotle's philosophy on Adam Smith's theories of sympathetic morality and imagination. In particular, it examines how Smith's theories, often seen as Stoic, align with Aristotelian concepts; also, it analyses Smith's interpretation of wonder as more than a philosophical catalyst, but also as a force that enhances sensitivity to virtue and informs moral judgement: which is similar to Aristotle's view of wonder as the genesis of philosophical and scientific inquiry. Consequently, Smith's understanding of imagination is seen as a transformative cognitive faculty similar to Aristotle's idea of it as an innate capacity for mental imagery and sensory perception. This juxtaposition underscores the role of the imagination as a creative dynamics that transcends individual perspective and captures the essence of human experience. Smith's integration of Aristotelian thought represents thus a distinctive and nuanced contribution to the classical legacy within the Scottish Enlightenment, shaping a deeper understanding of moral and philosophical inquiry.

**Keywords:** Aristotelian influence, Sympathetic morality, Adam Smith, Imagination, Moral philosophy.

The intellectual movement that developed in Scotland in the 18th century, known as the Scottish Enlightenment, was characterized by a renewed interest in classical Greek and Latin authors – particularly in the Stoics and Cicero, and to a lesser extent in the Epicureans and Sceptics (Harris 2009: 161). Leaving aside the dangers of overlap, invisible influences, and arbitrary inference, it is important to make clear that the influence of Aristotelian, Platonic, Stoic or Neo-Stoic writings on the Scottish Enlightenment should not be seen as a direct adaptation or an unquestioning acceptance. Scottish philosophers eclectically integrated classical elements into their systems), driven by the desire to develop a science of man. There is, of course, a large body of scholarship on the subject of sympathy within the Scottish Enlightenment: consider the latest studies by Jean-François Dunyach, Ann Thomson, Geoff Cockfield, Ann Firth and John Laurent<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *The Enlightenment in Scotland: national and international perspectives*, ed. by J.F. Dunyach and A. Thomson, Voltaire Foundation, Oxford 2015; *New Perspectives on Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments*, ed. by G. Cockfield, A. Firth and J. Laurent, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2008.

For example, they adapted Stoic-inspired teachings, on self-discipline, control of emotions and the importance of ethics – or, in the case of the Cambridge Platonists, the concept of the human soul as an integral part of the divine order and as a means of accessing truth and knowledge – to their new philosophical perspectives. They moved towards a syncretic vision that sought to reconcile classical principles with elements of Christianity. A significant group of Scottish thinkers devoted themselves to the challenging task of identifying points of convergence between these two learned philosophical traditions, highlighting the harmony between the moral principles and the ontological vision of man that permeate both Stoicism and Christianity. They felt the need to investigate the essence of both schools of thought in depth in order to draw fruitful conclusions in the realm of moral knowledge and self-awareness.

The process of integration and synthesis of classical currents in the Scottish Enlightenment contributed to a rich and diverse flowering of philosophical, moral, and political thought of the period, leaving a lasting imprint on the Scottish intellectual movement and allowing for creative dialogue and the search for convergence between rationality, virtue, and a new understanding of the human condition. This paper aims to explore the influence of classical philosophical currents in the Scottish Enlightenment, focusing in particular on the relationship between Aristotle and Adam Smith. The classical legacy in Adam Smith and his use of ancient sources – especially Aristotle and his Platonic predecessors – is a fundamental aspect of his thought and philosophical influences. The exploration of Adam Smith's appropriation of Aristotle is, of course, a vast area of research.

In this context, I will focus on one particular aspect, namely the distinctly Aristotelian nature of Smith's moral philosophy. Furthermore, I will also attempt to refine the commonly held view that Smith is closer to the Stoic school than to other classical currents by examining the relationship between Smith and Aristotle on the themes of wonder, intellectual virtues and imagination.

## 1. WONDER

In recent years, there has been a considerable academic debate about the relationship between classical philosophers and Adam Smith's *Theory of Moral Sentiments* (1759)<sup>2</sup>. Scholars such as Charles Griswold Jr., Gloria Vivenza, and Leonidas Montes have devoted extensive analysis to this topic, helping to solidify the notion

that Smith leaned more towards Stoic moral philosophy rather than Aristotelian<sup>3</sup>. It is important to note, however, as various commentators have pointed out, that Smith should not be regarded as a committed Stoic. This consensus on Smith's preference for Stoicism is based on a careful and detailed examination of his works, where themes and concepts akin to Stoic philosophy are evident. Nevertheless, it should be acknowledged that Smith does not adopt the entire Stoic system uncritically, but presents a personal and original stance position that departs from some of the key features of Stoicism.

It is important to remember that Smith was a competent classicist. His linguistic skills enabled him to enter the University of Glasgow as a third-year student in 1737, suggesting an early interest in classical languages. It is plausible to infer that Smith was able to read Aristotle in the original Greek, and there is ample evidence to support this hypothesis. Smith's deep appreciation of the intricacies of Greek grammar and literature is thought to have been nurtured during his studies under the tutelage of Alexander Dunlop. A detailed analysis of the catalogue of his private library, documented by James Bonar and Hiroshi Mizuta, reveals a rich collection of texts in Greek and Latin. Of particular note is the complete edition of Aristotle's works, edited by Guillaume Du Val. This collection not only reflects Smith's scholarly interests, but also shows the depth of his engagement with classical literature and philosophy. The presence of such texts in his library provides significant insights into the classical influences that shaped his intellectual development and philosophical perspectives, especially given the breadth and depth of Aristotle's work (*Opera Omnia*, Graece et Latine, ed. W. du Val, Parisii 1729)<sup>4</sup>.

As proposed by Vivenza, the influence of classical thought within the Scottish Enlightenment can be divided into two distinct types: direct and indirect. In the first case, two forms of reminiscence are evident. The first is explicit and conscious reminiscence, which

<sup>3</sup> Ch.L. Griswold, Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; G. Vivenza, *Adam Smith and the Classics. The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, Oxford 2001; L. Montes, *Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of Some Central Components of His Thought*, Palgrave Macmillan, London 2004.

<sup>4</sup> For further exploration, please refer to the relevant academic literature and resources: J. Bonar, *A Catalogue of the Library of Adam Smith*, Macmillan & Co., London-New York 1894; H. Mizuta, *Adam Smith's Library. A Supplement to Bonar's Catalogue with a Checklist of the whole Library*, Cambridge University Press for the Royal Economic Society, Cambridge 1967; H. Mizuta, *Adam Smith's Library: A Catalogue*, Clarendon Press, Oxford 2000; D.C. Rasmussen, *The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith, and the Friendship That Shaped Modern Thought*, Princeton University Press, Oxford-Princeton 2017, pp. 36-49.

<sup>2</sup> A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by K. Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge 2002 (hereafter: *TMS*).

includes direct references, quotations, narrated episodes and parallelisms that indicate a clear awareness of classical influence. The second form of reminiscence is unconscious, but no less significant. For example, Adam Smith occasionally, perhaps without being fully aware of it, echoes phrases or passages from classical texts that he has read and studied assiduously, to the extent that they become embedded in his memory and resurface as his own original expressions.

Despite the predominance of Aristotelian elements in Smith's moral philosophy, it cannot be reduced exclusively to an Aristotelian perspective. Smith also draws on other sources and influences, such as rationalism and the moral thought of European Enlightenment thinkers. His original synthesis of different streams of thought contributes to the uniqueness of his philosophical identity.

An early indication of a "potential affinity" between Aristotle and Adam Smith is to be found in Smith's early work entitled *The Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy*. This text, published posthumously in the 1795 volume *Essays on Philosophical Subjects*, and made available to the public through the efforts of his friends and editors Joseph Black and James Hutton, has revealed significant evidence of an early conceptual affinity with Aristotle. This revelation, stemming from Smith's youthful endeavours, offers a nuanced understanding of the philosophical underpinnings that later shaped his more mature work. The posthumous publication of this early manuscript shows the formative stages of Smith's intellectual development and his early engagement with Aristotelian thought.

In the first chapter of his work, Smith provides a comprehensive analysis of human behaviour in relation to passions, focusing specifically on wonder, surprise, and admiration, and examining how these passions interact with each other. Exploring the concept of "wonder"<sup>5</sup>, Smith highlights a distinctive perspective on the role and functions of this emotion. He suggests that in the intellectual pursuit, the human mind delights

in discovering affinities between diverse and multiple objects, classifying them into categories, subdividing them into genres and species, and finally naming them with abstract terms. This exploration of the dynamics of wonder provides insight into Smith's understanding of the cognitive processes underlying human curiosity and intellectual discovery.

This process of categorisation and classification enables a deeper and more articulate understanding of the world around us, enriching our knowledge and contributing to our inner development<sup>6</sup>. Smith writes in *The History of Astronomy* that philosophy arises when «law has established order and security, and subsistence ceases to be precarious, the curiosity of mankind is increased, and their fears diminished. The leisure which they then enjoy renders them more attentive to the appearance of nature»<sup>7</sup>. But, it is above all the sentiment of wonder, and not any expectation of advantage from its discoveries, that is the first principle which prompts mankind to the study of Philosophy, of that science which pretends to lay open the concealed connections that unite the various appearances of nature; and they pursue this study for its own sake, as an original pleasure or good in itself, without regarding its tendency to procure them the means of many other pleasures<sup>8</sup>.

In *The History of Astronomy* Adam Smith explores the role of wonder in the origins of philosophy, offering a critical perspective that enriches interpretations of Plato and Aristotle. Inspired by Hume (whose *Treatise of Human Nature* explores how experience and perception shape human understanding, emphasising the importance of sensory impressions and the role of psychology in interpreting the world), Smith develops these themes, particularly Hume's idea that habits and expectations play a fundamental role in shaping our beliefs and understandings. In the context of wonder, Smith applies Hume's approach to imagination and perception, suggesting that wonder arises when the familiar or expected is disturbed by unusual events. This disruption stimulates the search for explanation, a process which Smith sees as fundamental to science and philosophy, and which is consistent with Hume's views on human psychology and understanding of the world. Smith argues that wonder arises when the normal course of the imagination is interrupted by unusual events. According to Smith, this kind of wonder is alleviated by philosophy or

<sup>5</sup> For further exploration of the theme of "Wonder", see: E. Schliesser, *Wonder in the face of scientific revolutions: Adam Smith on Newton's 'Proof' of Copernicanism*, «British Journal of the History of Philosophy», 13, 2005, 4, pp. 697-732; M.F. Deckard, P. Losonczi, *Philosophy Begins in Wonder. An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology, and Science*, James Clarke & Co., Cambridge 2011; P. Zanardi, *Adam Smith e la meraviglia della scoperta*, «I castelli di Yale» VII, 2019, pp. 83-95; A. Gatti, *Dispositivi estetici. Teorie e linguaggi delle forme dal Settecento all'età contemporanea*, Meltemi, Milano 2022, pp. 41-55 (II. «Meraviglia. Facoltà in gioco e stati d'animo complessi»). On the reinvention of wonder in the Enlightenment, see *Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, ed. by R.J.W. Evans and A. Marr, Routledge, London 2006; S.T. Kareen, *Eighteenth-Century Fiction and the Reinvention of Wonder*, Oxford University Press, Oxford 2014.

<sup>6</sup> See *New Voices on Adam Smith*, ed. by L. Montes and E. Schliesser, Routledge, London-New York 2006.

<sup>7</sup> A. Smith, *The History of Astronomy*, in *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. III. *Essay on Philosophical Subjects*, ed. by W.P.D. Wightman and J.C. Bryce, Oxford University Press, Oxford 1980, pp. 31-105: p. 50.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 51.

science, which shows how the unusual event fits into an ordinary order or system, allowing the imagination to resume its natural flow. Smith recognises the importance of wonder in philosophical thought, a concept already explored by Plato and Aristotle, but he focuses more on the interaction between wonder, imagination and scientific inquiry. For Plato, in the dialogue *Theaetetus*, wonder is seen as a form of perplexity that characterises the true philosopher. Aristotle, in his *Metaphysics*, interprets wonder not as a passive state but as an active engagement with perplexity that drives philosophical inquiry. Smith therefore offers a synthesis of the ideas of Plato and Aristotle, proposing an interpretation of wonder as a bridge between innate curiosity and the systematic pursuit of knowledge. His analysis underscores wonder not only as a starting point, but also as a dynamic and enduring force that drives the ongoing development of philosophical thought. In doing so, Smith enriches the philosophical lexicon by highlighting wonder as an essential catalyst for both personal curiosity and scientific and philosophical inquiry.

In the light of this analysis, Smith identifies two forms of wonder: one derived from the grandeur and beauty of things, and the other from the novelty and the unexpected. They both represent different emotional and cognitive experiences of the individual in the face of the surrounding world. The first form of wonder, is associated with admiration for the exceptional, the sublime, and the extraordinary. Smith argues that wonder arises when we encounter something that not only exceeds our expectations, but also touches us deeply and gives raise to our aesthetic pleasure: a sublime work of art, the grandeur of a mountain range, or the magic of a sunset.

Conversely, the wonder of novelty and the unexpected emerges in the presence of events or circumstances that break the patterns of our understanding and expectations, arousing our intellectual curiosity and prompting us to seek rational explanations. For instance, we might experience wonder in the face of a surprising scientific discovery or an extraordinary natural phenomenon, inviting us to explore the unknown, deepen our knowledge, and attempt to understand the hidden mechanisms behind what appears unexpected.

In the second section of his *History of Astronomy*, entitled *Of Wonder, or of the Effects of Novelty*, Adam Smith delves deeply into the connection between wonder and natural science. He suggests that there is an intrinsic satisfaction in finding analogies between different elements. A botanist, for example, tends to classify plants into classes and species, refining distinctions far beyond what a less experienced observer would see. However, Smith proposes that when confronted with

something completely new and unique, the inability to place it in a pre-existing category and the resulting emotion give rise to what he defines as a sense of wonder. This feeling is characterised by a kind of cognitive disorientation and manifests itself in recognisable physical signs such as an intensely fixed gaze, unusual eye movements, breathlessness and a feeling of chest expansion: signs which, according to Smith, are expressions of an unfinished process of reflection.

*When one accustomed object appears after another, which it does not usually follow, it first excites, by its unexpectedness, the sentiment properly called Surprise, and afterwards, by the singularity of the succession, or order of its appearance, the sentiment properly called Wonder. We start and are surprised at seeing it there, and then wonder how it came there. The motion of a small piece of iron along a plain table is in itself no extraordinary object, yet the person who first saw it begin, without any visible impulse, in consequence of the motion of a loadstone at some little distance from it, could not behold it without the most extreme Surprise; and when that momentary emotion was over, he would still wonder how it came to be conjoined to an event with which, according to the ordinary train of things, he could have so little suspected it to have any connection<sup>9</sup>.*

This mental state can be likened to what we might today term “perplexity,” a condition that extends beyond mere curiosity. To overcome this cognitive barrier, the scientist might feel compelled to expand existing categories or even invent new ones to accommodate the extraordinary object, as in the case of an anomalous fossil that fits no known classification. Similarly, when an event breaks our sense of normality or expectations of how things should unfold, we experience both surprise and wonder.

Although Smith did not explicitly compare his concept of wonder with that of Aristotle, we can see some similarities between the two philosophers in their recognition of the importance of wonder in the process of knowing and understanding of the world. For Aristotle, wonder (θαυμάζειν, *thaumazein*)<sup>10</sup> is the beginning of philosophical and scientific inquiry; for Smith, it is an emotional and cognitive experience that stimulates aesthetic pleasure and intellectual curiosity.

It is pertinent to recall that within the Aristotelian context, the concept of *thaumazein* holds a promi-

<sup>9</sup> Smith, *The History of Astronomy* II 6, cit., p. 40.

<sup>10</sup> For further exploration of this theme, see Griswold, *Adam Smith and the virtues of enlightenment*, cit.; New Voices on Adam Smith, cit.; C. Mercer, *Seventeenth-Century Universal Sympathy. Stoicism, Platonism, Leibniz, and Conway*, in *Sympathy. A History*, ed. by E. Schliesser, Oxford University Press, Oxford 2015; E. Schliesser, *Adam Smith. Systematic Philosopher and Public Thinker*, Oxford University Press, Oxford 2017.



ment position, being considered the catalyst of philosophical and scientific inquiry. The etymological root of *thaumazein* lies in the Greek verb *thaumazō*, which translates as “to wonder” or “to be amazed.” For Aristotle, it is precisely wonder that marks the beginning of the desire for knowledge and philosophical reflection. This experience arises in response to phenomena or events that contravene our expectations or our prior understanding, eliciting a sense of astonishment that incites us to question, to ponder the nature of the phenomenon in question, and to seek rational explanations for it. Wonder is understood by Aristotle as an intellectual virtue, one that not only reveals the limits of our knowledge but also stimulates the pursuit of deeper understanding.

In the *Protrepticus*, Aristotle claims that the highest form of knowledge is contemplation, detached from any utilitarianism. He argues that the pursuit of knowledge is driven by wonder rather than practical utility. This notion is echoed in his historical-evolutionary view presented in the *Metaphysics*, where he claims that people turn to philosophy when their material needs are satisfied, thus allowing the luxury of leisure. Wonder, then, arises from encounters with the unknown; at first, everyday phenomena provoke this reaction, but gradually attention shifts to more abstract matters, such as the mysteries of astronomy, the challenges of geometry, and the origins of the universe. This wonder suggests a partial awareness: one knows something, but also recognises the incompleteness of that knowledge. For Aristotle, there is a lack of understanding of causes, and science is realised by overcoming wonder through causal knowledge. In contrast to Plato, who considered wonder to be the “emotion of the philosopher” and the starting point of philosophy, Aristotle follows the path from wonder as an *initium* to the knowledge of causes that satisfies it. While Plato ascribed a primary role to wonder in subjective experience, for Aristotle it is the engine that shifts attention from the immediately accessible to the whole, and disappears with the understanding of causes. The absence of wonder in Plato's description of the exit from the cave in the *Republic* can be interpreted as a link between subjective confusion and the feeling of wonder; but it is Aristotle who recovers the theme of wonder and incorporates it into the narrative of Plato's cave, presumably in his lost treatise *De Philosophia*.

In *Metaphysics* I, Aristotle poignantly says: «It is through wonder that men now begin and originally began to philosophize; wondering in the first place at obvious perplexities, and then by gradual progression raising questions about the greater matters too, e.g. about the changes of the moon and of the sun, about the stars

and about the origin of the universe»<sup>11</sup>; which underlines the fundamental role of wonder as a catalyst for rational speculation and the search for truth. Wonder thus acts as a motor for learning and cognition, serving as an impetus to explore, to formulate questions, to seek solutions, and to advance understanding of the world.

In Aristotle's philosophy, wonder is seen as a fundamental element of philosophy, interpreted as a love for wisdom and a pursuit of truth. This passion represents the first step towards the discovery and understanding of the real world. Wonder, as such, is essential for philosophical and scientific investigation, as it stimulates a questioning model that challenges pre-existing assumptions and promotes a pathway of knowledge that proceeds through rational and critical thinking.

In the works of Adam Smith, wonder takes on a different but complementary meaning. It manifests in the individual's ability to sympathize with others and to marvel at the displays of virtue, creating a sense of moral obligation to respond with acts of kindness and justice. For Adam Smith, wonder is less about questioning the physical world and more about appreciating the interconnections of social life and admiring the spontaneous order that governs human relationships. In this context, wonder becomes a force fueling social and ethical understanding, connecting people through a shared sense of astonishment and admiration for the dynamics of social and moral life.

Like Aristotle, Adam Smith considers wonder as the catalyst for philosophical inquiry and a starting point for discovery and reflection. However, from Smith's work, an evolutionary approach to philosophy emerges: rather than converging towards dogmatic conclusions, it presents itself as an ongoing intellectual journey. His theories are not seen as conclusive but as a basis for further inquiry, transforming each philosophical acquisition into a new starting point for subsequent questions and discoveries.

In Smith, wonder thus assumes a broader dimension: it is not merely an emotional reaction but emerges as a key element in the construction of the moral and social fabric<sup>12</sup>. This approach demonstrates that wonder is more than just a simple emotion; it becomes a driving force for continuous research and the expansion of

<sup>11</sup> Aristotle, *Metaphysics* 982b, Engl. transl. by H. Tredennick, Harvard University Press, Cambridge 1933, vol. I, p. 13.

<sup>12</sup> In response to the scientific and economic developments of his day, Smith extends the concept of wonder beyond the boundaries of traditional philosophy. In his thought, wonder becomes not only a stimulus for moral inquiry and the appreciation of human virtues, but also a motor for scientific exploration and understanding of economic and social dynamics, thus adapting the Aristotelian concept to a modern context.

human understanding. In *The Theory of Moral Sentiments*, Adam Smith explores the multifaceted nature of sympathy, describing it not only as an emotional sharing, but also as the ability to appreciate and admire the virtuous deeds of others. In this context, wonder manifests when we witness acts of generosity, justice, or integrity that exceed what we normally expect in human conduct: «The sentiment of complete sympathy and approbation, mixed and animated with wonder and surprise, constitutes what is properly called admiration, as has already been more than once taken notice of»<sup>13</sup>.

Admiration for the way individual actions can influence the social fabric and collective progress reflects Smith's wonder at the human capacity for organisation and cooperation. For Smith, wonder not only enhances our aesthetic and moral sense, but is also a key element of *sympathy*, which is central to his view of morality and ethical behaviour. The ability to marvel at the abilities and achievements of others is a prerequisite for what Smith defines as «the invisible hand»<sup>14</sup> that reconciles individual interests with the common good.

So while Aristotle sees wonder as the initial spark of the philosophical journey, Smith interprets it as an ongoing force that fuels moral and economic inquiry. For Aristotle, wonder is rooted in the desire for knowledge and understanding; for Smith, it expands into a desire for active participation in social and economic life. In any case, they both share a view of wonder as a powerful stimulus to human inquiry and understanding. In the context of a rapidly changing society and an increasingly complex economy, wonder for Smith is both a sentiment and a cognitive function, enabling us to examine and appreciate the emerging order.

Indeed, Adam Smith and David Hume observe that the transition from a mystical or religious interpretation of marvelous events to a rational and scientific explanation is closely linked to the economic and intellectual progress of a society. This epistemological shift from the attribution supernatural causes to a more systematic and causal understanding of phenomena reflects a broad process of cultural maturation. As economic conditions improved, people not only gained more leisure time for study and reflection, but also developed a greater demand for logical and verifiable explanations,

in keeping with the growing spirit of inquiry and scepticism characteristic of the Enlightenment. Smith's *History of Astronomy* illustrates how scientific theories were formulated to resolve the confusion and curiosity aroused by previously unexplained phenomena. Similarly, Hume highlights the gradual overcoming of religious and superstitious beliefs in favour of a more rational and empirical approach to understanding the world. This transition marks not only a change in the methods of explaining natural phenomena, but also a substantial change in the nature of beliefs and social practices, indicating a significant evolution in human thought and culture. Wonder, then, becomes less an appeal to the supernatural and more a catalyst for inquiry and discovery, a view that Smith and Hume see as the product of a society that has reached a certain level of economic and cultural sophistication, such that: «Those who delight in the discovery and contemplation of final causes, have here ample subject to employ their wonder and admiration»<sup>15</sup>.

His interpretation of wonder, therefore, can be seen as an extension of the Aristotelian concept, adapted to the realities of the modern world, where wonder becomes a sort of social glue and a driver of economic progress.

In this line of thought, the thinker from Kirkcaldy, continuing the implicit dialogue with Aristotle, dedicates himself to exploring how philosophy can clarify and resolve the astonishment that arises in the face of natural phenomena that appear chaotic or exceptional. According to Smith, this process reaches its apex not merely in interpreting an unusual phenomenon, but in succeeding to outline a new understanding of the natural order. This comprehension, while being more adherent to innate intellect, often proves to be more radical and surprising compared to the anomalies it seeks to explain, thereby highlighting the capacity of philosophy to transcend appearances and unveil a deeper reality:

*For, though it is the end of Philosophy, to allay that wonder, which either the unusual or seemingly disjointed appearances of nature excite, yet she never triumphs so much, as when, in order to connect together a few, in themselves, perhaps, inconsiderable objects, she has, if I may say so, created another constitution of things, more natural indeed, and such as the imagination can more easily attend to, but more new, more contrary to common opin-*

<sup>13</sup> TMS I.i.4.3, p. 58.

<sup>14</sup> «The rich only select from the heap what is most precious and agreeable. They consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity [...]. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants, and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society, and afford means to the multiplication of the species» (TMS, IV.i.10, pp. 215-216).

<sup>15</sup> D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* V 2, in *The Philosophical Works*, Pr. for A. Black, W. Tait and Ch. Tate, Edinburgh-London 1826, vol. IV, p. 65. For further exploration, see D.A. Reisman, *Adam Smith's Sociological Economics*, Routledge, London 2015; E. Lecaldano, P. Russell, D.C. Rasmussen, *David Hume e Adam Smith. Riflessioni su un libro*, «Rivista di filosofia» 3, 2018, pp. 477-500; A. Sutcliffe, *Hume, History, and the Uses of Sympathy*, «History and Theory», 62, 2023, pp. 62-87.

ion and expectation, than any of those appearances themselves<sup>16</sup>.

This principle resonates with Aristotelian thought, where wonder is the driving force that pushes the human intellect beyond the boundaries of the known and conventional towards a deeper understanding of reality.

Despite their differences, it is then possible to trace a common thread between Aristotle's and Adam Smith's conceptions of wonder as a powerful stimulus to explore, to seek explanations, and to expand our understanding of the world<sup>17</sup>.

The connection between wonder and the moral fabric of society is a theme that runs through Smith's thought, demonstrating how our emotional response to extraordinary events can influence and shape our ethical behaviour. The precise influence of Aristotle on Smith, particularly in relation to the concept of wonder, remains an area that benefits from in-depth study. Their ideas, though separated by centuries, are part of a philosophical continuum that enriches our understanding of human nature and the search for meaning.

## 2. INTELLECTUAL VIRTUES

Adam Smith's emphasis on wonder not only marks continuity with the Aristotelian tradition, but also introduces a significant innovation: the emphasis on the social dimension of scientific inquiry. This perspective raises pertinent questions about how intellectual virtues, such as *φρόνησις* (*phronesis*) or practical wisdom, not only relate to ethical behaviour, but also influence the generation and systematisation of scientific knowledge. *Φρόνησις*, a central concept in Aristotle's philosophy closely related to moral virtue, takes on a dimension in Smith that transcends the individual and embraces the community, suggesting that practical wisdom is not only a matter of personal ethical choice but also a means by which scientific knowledge can be improved and disseminated in society. The novelty introduced by Smith in comparison to Aristotle is that he emphasises that scientific research has an intrinsic social value, mediated

by the emotion of wonder. This raises the question: how do the virtue of *φρόνησις* and the role of the impartial spectator contribute positively to the process of scientific discovery and its organisation? The figure of the impartial spectator, central to Smith's ethics, may offer an innovative key to understanding how ethical evaluation and aesthetic appreciation of wonder interact with the process of knowledge, promoting an approach to discovery that is both rigorous and open to the emotional and ethical dimensions of exploring the world.

We will begin by considering the fact that if Adam Smith gives greater epistemological importance to the role of human passions in shaping moral behaviour, and develops a nuanced and detailed analysis of the social and economic dynamics that influence ethical behaviour and social welfare, Aristotle emphasises intellectual virtues such as *φρόνησις* (*phronesis*) or practical wisdom, a concept closely linked to ethics and moral virtue<sup>18</sup>.

Smith recognises Aristotle as a model moral critic: «Aristotle in the practical parts of his Ethics, points out to us the different habits by which he would have us regulate our behaviour, such as liberality, magnificence, magnanimity, and even jocularly and good-humour, qualities which that indulgent philosopher has thought worthy of a place in the catalogue of the virtues»<sup>19</sup>. Adam Smith's admiration for Aristotle, despite the profound philosophical differences that separate them, raises questions about how the former sought to incorporate ethical elements from the latter into his own system<sup>20</sup>. While recognising significant similarities between his own views and Aristotle's description of virtue, Smith focuses on the fundamental interrelationship that underpins conceptions of ethical methods and ends, thereby

<sup>18</sup> In this context, it is crucial to understand that in Aristotle's ethical philosophy, virtues are a critical element in the concept of *εὐδαιμονία* (*eudaimonia*), which means happiness or human flourishing. Aristotle distinguishes two main types of virtues: *ethical* (or moral) virtues, which concern the character and dispositions of the individual, and *dianoetic* (or intellectual) virtues, which concern wisdom and knowledge. This distinction is essential for understanding Aristotle's vision of a well-lived life, in which the activity of the soul in accordance with virtue is the key to achieving *eudaimonia*. (activity of the soul according to virtue). For more on this topic, see A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, Longmans, Green & Co, London 1885, 2 voll.; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, Methuen, London 1900; S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1933; T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, New York 1988; R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton 1989; N. Sherman, *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publ., Lanham 1999.

<sup>19</sup> TMS VII.iv.5, ed. cit., p. 388.

<sup>20</sup> «Just as Smith agrees with Aristotle that we cannot understand ethics from an external perspective and that ethics is not an exact, rule-bound science, so he seems to agree with Aristotle that lectures on ethics cannot be expected to make the vicious into good persons» (Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, cit., p. 50).

<sup>16</sup> Smith, *The History of Astronomy* IV 33, cit., p. 75.

<sup>17</sup> For further exploration, refer to the following sources: S. Skinner, *Adam Smith: Philosophy and Science*, «Scottish Journal of Political Economy», 19, 1972, pp. 307-319; S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1999; R.P. Hanley, *Aristotle on the Greatness of Greatness of Soul*, «History of Political Thought», 23, 2002, pp. 1-20; K. Richard, *Aristotle on Greatness of Soul*, in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. by R. Kraut, Hoboken (NJ), Wiley-Blackwell, 2006, pp. 158-178.

allowing a deeper understanding of the subject. In the final section of *The Theory of Moral Sentiments*, Smith offers an in-depth analysis of the role of ethics in the formation of human character. Here the author examines the appropriate methods, stating that: «In treating of the rules of morality, in this manner, consists the science which is properly called Ethics, a science which, though like criticism it does not admit of the most accurate precision, is, however, both highly useful and agreeable»<sup>21</sup>.

In parallel with Aristotle, Smith stresses the importance of ethics in inspiring people to do what is noble, reflecting the practical commitment that Aristotle places on the perfection of the individual<sup>22</sup>. Smith also shows a strong interest in the practical outcomes of ethical inquiry. He laments the dominance of «abstract and speculative reasonings»<sup>23</sup> in the intellectual climate of his time, which had limited applicability to practical sciences such as politics and ethics. This invites a deeper reflection on Smith's understanding of the appropriate methods for each.

Smith's assertion that ethics lacks extreme precision reflects Aristotle's understanding of the inherent limitations of the discipline. Aristotle recognised that, given the subjective and variable nature of ethics, it is not possible to achieve the same methodological precision characteristic of the more exact and rigorous sciences<sup>24</sup>.

Both authors agree that the purpose of ethics is not so much to establish general rules of action as to cultivate practical judgement, or the wisdom needed to act correctly in specific situations. In particular, Aristotle emphasises the principle of *phronesis*, understood as the

ability to find the right middle ground between extremes and to balance the various interests at stake. This principle is based on balance and reason and also implies the ability to consider different perspectives and to take a rational approach to solving ethical problems<sup>25</sup>.

Smith, in his concept of the *impartial spectator*<sup>26</sup>, suggests that virtue lies in the balance between self-interest and consideration for others. Both authors recognise the importance of the *golden mean* and the balance between extremes for ethical living. More specifically, the aim of this paper is to compare Aristotle's concepts of *φρόνιμος* (*phronimos*) and *φρόνησις* (*phronesis*) with those of the impartial spectator and sympathy in Adam Smith, not so much to claim some kind of Aristotelian influence in Adam Smith's philosophical production, but rather to put into evidence the contribution of the Aristotelian paradigm as a fundamental integrative element in the formation of Smithian morality, exploring the conceptual analogies and nuances that emerge from their ethical analysis and understanding of human behaviour.

It is interesting to note that for Aristotle, *phronesis* is defined as a «habitual state, accompanied by reason, directed towards action, concerning what is good and what is bad for human beings». This virtue is considered the highest of the calculative part of the rational soul, that is, practical reason. It is the highest intellectual virtue in terms of practical discernment and moral judgement. *Phronesis* enables the individual to deliberate appropriately and to calculate accurately the means necessary to achieve a good end. The *phronimos*, one who embodies this virtue, is characterised by moral balance and guiding wisdom. In contrast, Adam Smith bases his ethical theory on the role of the *impartial spectator*.

<sup>21</sup> TMS VII.iv.6, ed. cit., p. 389.

<sup>22</sup> «So knowing about virtue is not enough, but we must also try to attain and exercise it, or become good by any other available route» Aristotle, *Nicomachean Ethics* X.9.1179b, Engl. transl. and ed. by R. Crisp, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 199.

<sup>23</sup> «Another circumstance that will tend to confirm this opinion is that the thoughts of most men of genius in this country have of late (inclined) to abstract and Speculative reasonings which perhaps tend very little to the bettering of our practice» (A. Smith, *Lecture 8*, in *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. IV. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, ed. by J.C. Bryce, Oxford University Press, Oxford 1983, p. 41).

<sup>24</sup> «But we must bear in mind what we said above, and not look for the same precision in everything, but in each case whatever is in line with the subject-matter, and the degree appropriate to the inquiry. A carpenter and a geometrician approach the right-angle in different ways: the carpenter in so far as it is useful for his work, while the geometrician seeks to know what it is, or what sort of thing it is, in that he aims to contemplate the truth. We should therefore do the same in every other case, so that side-issues do not dominate the tasks in hand. Nor should we demand an explanation in the same way in all cases. A sound proof that something is the case will suffice in some instances, as with first principles, where the fact itself is a starting-point, that is, a first principle» (*Nicom. Eth.* I 7, 1098b, ed. cit., pp. 12-13).

<sup>25</sup> «Since we have already stated that one should rationally choose the mean, not the excess or the deficiency, and that the mean is as correct reason prescribes, let us now analyse this prescription. In all the states of character we have mentioned, and in the others as well, there is a sort of target, and it is with his eye on this that the person with reason tightens or loosens his string. There is also a sort of standard for the mean states, which, as we say, lie between excess and deficiency and are in accordance with correct reason» (*Nicom. Eth.* VI 1, 1139a, ed. cit., p. 103).

<sup>26</sup> The concept of the impartial spectator in moral philosophy finds its roots in the ideas of Francis Hutcheson and David Hume, but it is Adam Smith who fully develops it. Hutcheson introduces the idea of an innate moral sense, While Hume recognises the importance of emotional responses and sympathy in the formation of moral judgements. Smith, in *The Theory of Moral Sentiments*, elaborates the concept of the impartial spectator as an internal mechanism that allows us to assess our actions from an objective perspective, thus integrating personal morality into a broader social context. This evolution reflects a deepening in the understanding of human nature and its role in society, highlighting a balance between personal introspection and consideration of others' perspectives in moral judgment.

This imaginary being assumes a neutral and objective perspective to judge the rightness of our behaviour and actions, regardless of their consequences. *The impartial spectator* is essential to understanding the concept of *sympathy*<sup>27</sup> in Smith. Sympathy is understood to be the ability to put oneself in the shoes of others on an emotional level, to understand their experiences and to share their feelings.

Smith argues that sympathy<sup>28</sup> is fundamental to moral judgement because it enables us to perceive the approval or disapproval of impartial bystanders. These bystanders thus serve as objective moral judges, while sympathy provides us with the means to understand and perceive the reactions of others to our actions. In this way, Smith aims to establish an ethical theory based on intrinsic principles and empathy towards others. This innovative philosophical perspective differs from consequentialist ethical theories, which evaluate actions according to their consequences, and from deontological ethical theories, which are based on absolute moral rules and duties. Instead, Smith offers a rich and complex view of human morality, highlighting the importance of motivation and intention behind actions, and focusing on virtue and empathy as the basis for balanced moral judgement.

Although Smith does not explicitly use the term *phronesis*, conceptual convergences between Aristotelian *phronesis* and the concept of the *impartial spectator* can be traced in the shared idea that practical wisdom and *sympathy* are essential qualities for promoting the common good, in the careful evaluation of acting responsibly for the benefit of others, and in the orientation towards specific ethical actions<sup>29</sup>. Whereas Aristotelian

*phronesis* focuses on calculating the means necessary to achieve the good, Smith tends to underline *sympathy* and understanding of others' experiences as fundamental to building solid social relationships and collective well-being.

If the Aristotelian *phronimos*: «exercises an imagined moral presence in our conscience, guiding us to achieve the kind of moral vision that would produce virtuous decision-making, reflecting the kind of moral reasoning that dictates human excellence of the type a *phronimos* would respect»<sup>30</sup>, then the *impartial spectator*<sup>31</sup> would represent our inner conscience, a rational basis in moral judgments capable of giving approval to actions; and since such approval is the essence of the individual's conscience, conscience is thus seen as a social product. Smith himself describes this process in the context of prudent behaviour: «In his steadily sacrificing the ease and enjoyment of the present moment for the probable expectation of the still greater ease and enjoyment of a more distant but more lasting period of time, the prudent man is always both supported and rewarded by the entire approbation of the impartial spectator, and of the representative of the impartial spectator, the man within the breast»<sup>32</sup>. In this context, Smith illustrates how self-control and prudence are not only rational behaviours from the individual's point of view, but also receive the moral approval of the impartial spectator, who is both an external presence and an internal voice, thus reflecting the social nature of conscience and moral judgement.

Ryan Patrick Hanley points out how Adam Smith illustrates a significant and specific benefit of exercising self-control. According to Smith, a prudent person who seeks to maximise his gains over time learns to place less importance on immediate desires. This self-control

<sup>27</sup> Scholars such as D.D. Raphael (*The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2007), and R.P. Hanley (*Adam Smith and the Character of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2009) have explored the influence of Aristotelianism on Smith's thought and highlighted the convergence of Aristotelian concepts, such as virtue and morality, within Smith's ethical theory. In particular, they highlight the centrality of sympathy and ethics in his moral and economic theory.

<sup>28</sup> For more on this topic, see also: S. Songhorian, *Three Conceptions of Sympathy in Adam Smith*, «Rivista di filosofia», 3, 2022, pp. 397-420.

<sup>29</sup> There are significant conceptual convergences between Aristotelian practical wisdom (*phronesis*) and Smith's concept of the *impartial spectator*. In Aristotle's philosophy, *phronesis* refers to the ability to act with practical wisdom, correctly assessing circumstances in order to realise virtuous actions. This form of wisdom focuses on contextual understanding and the ability to make appropriate moral decisions based on careful evaluation of situations. In *TMS* Smith introduces the idea of the impartial observer, arguing that the ability to put oneself in the shoes of others and consider one's actions from the perspective of a neutral observer is fundamental to moral judgement. This concept implies an empathetic understanding and careful consideration of the impact of one's actions on the well-being of others. Both concepts, while belonging to different philosophical traditions, underline the importance of a

balanced and considered approach to ethical action. Whereas Aristotle's *phronesis* focuses on practical wisdom and virtue, Smith's *impartial sympathy* promotes empathy and consideration of others' viewpoints as the basis for moral decisions. This convergence reflects a common interest in promoting the common good and guiding responsible ethical action, and shows how similar ideas can emerge from different philosophical frameworks.

<sup>30</sup> D.K. Glidden, *Moral Vision, Orthos Logos, and the Role of the Phronimos*, «Apeiron», 28, 1995, pp. 103-128.

<sup>31</sup> «In the steadiness of his industry and frugality, in his steadily sacrificing the ease and enjoyment of the present moment for the probable expectation of the still greater ease and enjoyment of a more distant but more lasting period of time, the prudent man is always both supported and rewarded by the entire approbation of the impartial spectator, and of the representative of the impartial spectator, the man within the breast. [...] He cannot therefore but approve, and even applaud, that proper exertion of self-command, which enables them to act as if their present and their future situation affected them nearly in the same manner in which they affect him» (*TMS* VI.i.9, ed. cit., p. 252).

<sup>32</sup> *TMS* VI.i.11, ed. cit., p. 252.

not only leads to greater long-term material benefits, but also earns the esteem and admiration of others. Furthermore, by practising self-control, the prudent individual begins to evaluate himself, both in the present and in the future, with the same consideration as an external observer who cannot directly perceive the feelings of others<sup>33</sup>. However, it is important to stress that Smith's concept is much more complex and elaborate, and ultimately different from Aristotle's. In Aristotle's view, practical wisdom is the ability to find the *golden mean*, since moral virtue consists in finding the right balance between excess and deficiency. Only practical wisdom, through its capacity for discernment, can identify this relative mean and adapt it to specific circumstances.

In Adam Smith the concept of the *golden mean* is not explicitly mentioned as such. However, Smith addresses the theme of balance and harmony in the context of his ethical and economic theories. In his seminal work, *The Wealth of Nations* (1776), Smith's focus is on the importance of the balance between individual and collective interests for the benefit of society as a whole. He argues that an economic system based on free competition and individual interest can lead to a situation where benefits are distributed fairly and maximised for all members of society.

But even in his earlier work, *The Theory of Moral Sentiments*, Smith explores the concept of sympathy as a force that helps to establish a just balance in human interactions. Thus, his concepts of "harmony", and "consideration of the interests of others" are closely related to Aristotle's notion of virtue. Both thinkers are concerned with achieving a balance and harmonious proportion in human decisions and actions, their approaches may differ, and both agree on the importance of an element of control alongside subjective judgement, whether derived from reason or emotion. For Aristotle, this element of control resides in practical wisdom, in its ability to judge and guide actions towards virtue. Smith, on the other hand, delves deeper into the role of sympathy and reason in moral judgement, emphasising the wisdom of the upright man, which includes a critical analysis of one's own emotions and the ability to consider objective and impartial perspectives.

<sup>33</sup> «Smith describes a very specific but very important positive externality that the exercise of self-command generates. The prudent man, seeking only to maximize his returns over time, trains himself to devalue his present passions. Yet his exercise of self-command reaps not only greater material gains in the long run but also esteem and admiration of spectators. For the prudent man, in exercising his self-command, comes to regard his future self and his present self as of equal value in precisely the way that a spectator, who has no direct access to the sensations of others, would be compelled to regard him» (R.P. Hanley, *Adam Smith on self-command. Utility, dignity, and sympathy*, in *Adam Smith and Modernity 1723-2023*, ed. by A. Burgio, Routledge, New York 2023, pp. 51-67: p. 53).

Both philosophers stress the importance of an external reference in moral judgement: the *phronimos* for Aristotle and the *impartial spectator* for Smith, both of which function as guides to ethical discernment and human rectitude.

### 3. IMAGINATION

As we have seen, there are various questions and arguments relating to the possible influence of Aristotelian thought within the philosophical framework of Adam Smith. With this in mind, it is worth attempting to identify a possible indirect influence of Aristotle on Adam Smith's concept of imagination.

In his conceptual architecture, Adam Smith emphasises the active role of the mind in shaping 'nature' and perceived reality, explores the challenge of obtaining objective and stable knowledge of external reality, and stresses the crucial role of the imagination in our perception and understanding of the world. This view suggests that the human mind is not merely a passive receiver of information, but an active participant in the construction of its own reality, such that: «to sooth the imagination, and to render the theatre of nature a more coherent, and therefore a more magnificent spectacle, than otherwise it would have appeared to be»<sup>34</sup>.

For Smith, imagination thus becomes a fundamental means of interpreting and making sense of experience, enabling us to deal with and understand complex and variable situations. Through his theory of the impartial spectator, Adam Smith proposes an anti-Platonic interpretation of knowledge and morality. In this perspective, imagination is a vital force in human thought, essential for structuring and making sense of reality, especially in the face of unexpected or exceptional events. These moments, which interrupt daily routines and challenge pre-existing expectations, require flexible and creative thinking, for which imagination proves indispensable. It allows us to reinterpret and reorganise our understanding of the world in new and unexpected ways, pushing the mind to make new connections and patterns to fill gaps in understanding and to seek constant order and coherence. Smith points to the importance of the imagination, not only in categorising surprising events within known frameworks, but also in interpreting extraordinary events that transcend such classifications. In this way, imagination guides human inquiry in fields as diverse as philosophy, science, art, politics, economics and religion.

<sup>34</sup> Smith, *The History of Astronomy* II 12, cit., p. 46.

Thus, according to Smith, there is no external standpoint from which to observe and judge human behaviour. On the contrary, we constantly reflect on ourselves and our inner being because: «This is the only looking-glass by which we can, in some measure, with the eyes of other people, scrutinise the propriety of our own conduct»<sup>35</sup>. Our moral understanding and worldview are influenced by the “inventions of the imagination”, the mental representations we create; in this way, the impartial spectator imagined by Smith would act as a mirror in which we see ourselves. Self-knowledge thus becomes a fundamental element, as we are inevitably turned inwards in the search for understanding and evaluation.

In this way, even when we theorise and reflect on external phenomena, we do so through the filter of our imagination and subjective perceptions. In summary, Smith advocates a skepticism that questions objective knowledge and external reality, and instead stresses the importance of imagination and self-awareness in shaping how we perceive and form moral concepts.

Indeed, Adam Smith attributes an important role to the imagination for shaping our cognitive and ethical perceptions, and on this point he seems to diverge from Aristotle<sup>36</sup>, but it is worth seeing whether it is possible to identify some conceptual similarities between their views.

In the context of Aristotelian philosophy, imagination (φαντασία, *phantasia*) is understood as a fundamental faculty of the soul in the process of knowledge and in the elaboration of sensory experiences. In his treatise *De memoria et reminiscentia*<sup>37</sup>, Aristotle explores

<sup>35</sup> TSM III.i.5, ed. cit., p. 131.

<sup>36</sup> In Aristotle's philosophy, imagination (φαντασία - *phantasia*) is a key concept that manifests in two main forms. The first is tied to particular objects perceived through external senses. This form of imagination, closely linked to memory (μνήμη - *mneme*), allows the individual to recall mental images of objects or events previously experienced, playing an essential role in the preservation and recall of sensory perceptions. The second form of imagination deals with the formation of mental representations of universal and abstract concepts. Although Aristotle does not use a specific term that corresponds exactly to this modern categorization, this process can be associated with his concept of intellect (νοῦς - *nous*), which is responsible for the understanding of universal principles. Imagination, in both its manifestations, is fundamental for knowledge and concept formation. It allows for the manipulation and combination of mental representations to acquire new information and understanding. Through imagination, we are capable of conceiving hypothetical situations, making predictions, and generating new ideas. Aristotle also explores the use of imagination in the artistic creative process in his work *Poetics*. He recognizes that artistic imagination is a crucial capability for artists, allowing them to represent reality in creative and symbolic ways. Artistic imagination transforms sensory impressions into works of art, generating new visions and interpretations of reality.

<sup>37</sup> For further exploration, please refer to the relevant academic literature and sources: G.E.R. Lloyd, *Aristotle. The Growth and Structure of*

in depth the relationship between imagination and memory, insisting that memory is a phenomenon associated with sensation rather than thought. The images (εἰκόνες, *eikones*) used in the cognitive process, although distinct from mental reflections themselves, are indispensable tools for the elaboration of thought. Aristotle distinguishes between the inner image (φάντασμα, *phantasma*), which is dependent on φαντασία, and the state of the soul that manifests both as the possession (ἔξις, *hexis*) and the affection (πάθος, *pathos*) of a remembered object.

Aristotle interprets the imagination as an entity that bridges intellect and sensation, enabling humans to perceive sensible objects as specific types of entities. This conception of the imagination, often referred to as the deliberative imagination, marks a clear departure from the position of modern philosophers, who see the imagination primarily as a tool for interpreting reality and guiding human inquiry. Furthermore, Aristotle distinguishes between two types of φαντασία or imagination: the sensible, which is common to all animals, and the rational or calculative (*logistikè*), which is uniquely human. This distinction underlines the human ability to understand individual entities as part of a common nature, fusing the faculty of sensibility with the universal intellect<sup>38</sup>. Aristotle sees the imagination as an

*his Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1968; D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, Brill, Leiden 2007; Hanley, *Adam Smith and the Character of Virtue*, cit.; Id., *Skepticism and imagination: Smith's Response to Hume's Dialogues*, in *New Essays on Adam Smith's Moral Philosophy*, ed. by W.L. Robinson and D.B. Suits, Rochester Institute of Technology Press, Rochester (NY) 2012.

<sup>38</sup> In his exegesis of Aristotelian thought, Thomas Aquinas offers a profound and Christianly integrated reading of Aristotle's notion of *imaginatio* (*phantasia*). In his commentary on *De Anima*, Aquinas examines *phantasia* (φαντασία) as an essential faculty that mediates between sensory perception and intellectual thought. He interprets imagination not only as the ability to form mental images based on sensory perceptions but also as a bridge that connects the physical, sensory world with the intellectual and spiritual realms. According to Aquinas, imagination, while rooted in bodily perceptions, transcends mere sensoriality to enter the realm of the intellect. This makes it a fundamental component in human understanding, acting as a force that enables the processing of sensory perceptions into more abstract and conceptual forms. The ability to generate, store, and manipulate mental images thus becomes crucial for memory, learning, and reasoning. Aquinas further exposes the importance of φαντασία in the context of the human soul. While imagination is intrinsically linked to the body and its perceptions, it plays an important role in intellectual activity, which is more closely associated with the rational soul. This link between imagination and intellect is essential to understanding how, according to Aquinas, the human soul integrates and harmonises bodily and intellectual functions. For further exploration of this theme, see T. Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, Engl. transl. by K. Foster and S. Humphries, Yale University Press, New Haven (CT) 1951; L. Berns, *Aristotle and Adam Smith on Justice: Cooperation between Ancients and Moderns*, «The Review of Metaphysics», 48, 1994, pp. 71-90.

intrinsic human ability to generate mental images and evoke sensory uniqueness; Smith, on the other hand, sees it as an essential means of organising and interpreting reality, especially in unexpected or extraordinary contexts. In this way, imagination emerges as a creative and interpretive force that enables us to transcend the limits of our individual perspective and grasp the essence of human experience in its totality.

In Adam Smith's philosophy, the imagination plays a central role in moulding our perception and interpretation of the world. Through his theory of the impartial spectator, Smith explores the idea that our understanding of external reality and moral issues is deeply influenced by our mental representations, or inventions, of the imagination, simultaneously critiquing the notion of objective and unchanging knowledge and highlighting how the imagination helps to shape our moral conceptions and our worldview.

In light of this comparative analysis, it becomes clear that the concept of imagination, as articulated by Aristotle and Smith, serves as a central and transformative faculty within human cognition. Aristotle's perspective treats imagination as an innate human faculty that enables the formation of mental images and the evocation of sensory experiences even in their physical absence. This view emphasises the role of the imagination in creating an internal panorama of experience, independent of external stimuli.

Conversely, Smith's interpretation of the imagination highlights its role as a determinant in the formulation of our mental representations, suggesting that it acts as a lens through which reality is subjectively filtered and understood. Here the imagination is not just a repository of mental images, but a dynamic processor that forms our perception and understanding of the world, illustrating the subjective nature of human experience.

Integrating these perspectives, it becomes clear that the imagination is not merely a passive container of images or a simple reflexive response to sensory input. Instead, it emerges as a powerful, creative and interpretive tool, instrumental in weaving the fabric of our moral and existential understanding. It transcends the limits of individual perspective and enables us to grasp the essence of human experience in its full spectrum. This conceptual synthesis reveals that both Aristotle and Smith, despite their temporal and philosophical distance, converge on the notion that imagination is a cornerstone in the edifice of human thought, playing a cardinal role in bridging the gap between the empirical world and the vast terrains of moral and philosophical inquiry. Both Aristotle and Smith attribute a significant role to the imagination in the formation of our percep-

tions and moral conceptions, underlining its importance in the structuring of our understanding of the world and our human experience.





## Articles

**Diderot: ironia e umorismo nel *Salon 1765***

VALENTINA SPEROTTO

*Università Vita-Salute San Raffaele di Milano*

**Citation:** Sperotto, V. (2024). Diderot: ironia e umorismo nel *Salon 1765*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 127-141. doi: 10.36253/ds-15161

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Massimo Galtarossa.

**Abstract.** Enlightenment philosophers often used irony in a philosophical manner. But irony is an ambiguous and complex figure of speech that can take on philosophical or anti-philosophical value, depending on the uses made of it. Diderot extensively resorts to irony throughout his works, even in unsuspected places in the *Encyclopédie*, but can we detect a philosophical use of this figure of speech in works of aesthetics as well? The *Salon 1765* is considered here as an emblematic moment of Diderot's reflection on the visual arts, in which irony is linked to the effort of objectivity of the art critic and to the one of the writer who intends to convey the emotion of the painting to the reader, even when it is negative. Irony therefore seems to perform two main functions: 1) to point out an inappropriate choice of subject (when this demonstrates the sterility of the artist's ideas or licentious subjects that contradict the moral purpose of the pictorial or sculptural work); 2) to make those who read and cannot see the painting empirically understand its defect of composition, design, colour, rhythm. The irony, which is incorporated in the description, thus gives it a critical and emotional value at the same time, aimed at exercising and educating the readers' taste.

**Keywords:** Philosophical irony, Diderot's aesthetics, Painting, Materialism, Judgment.

Il riso è una reazione corporea a una situazione che lo provoca, la causa può essere fisica, come il solletico, oppure può dipendere da una situazione, un evento, un oggetto che percepiamo. Quando invece s'intende suscitare il riso a partire dalla pagina scritta, l'effetto umoristico deriva da una mediazione, che avviene tramite una strana figura retorica: l'ironia. Strana nel senso di eccentrica, giacché l'ironia è un tropo dalle molteplici manifestazioni, che può assumere la forma dell'antifrasi o della citazione-allusione, dell'antinomia (che è una forma della polisemia), o quella della laconicità<sup>1</sup>. L'ironia è sfuggente<sup>2</sup>, ma proprio per questa ragione risulta anche uno dei tropi più utili a svelare le pieghe e le «trappole» del linguaggio e l'illusione del sapere.

<sup>1</sup> Sull'ironia come figura retorica B. Mortara-Garavelli, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 2018, pp. 240-244, ma anche pp. 255-256. Su ironia e filosofia si rinvia almeno a: R. Prezzo, *Ridere la verità. Scena comica e filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 1994; V. Jankélévitch, *L'ironia*, trad. it. di F. Canepa, il melangolo, Genova 1997; A. Tagliapietra, *Non ci resta che ridere*, Il Mulino, Bologna 2013.

<sup>2</sup> Cfr. A. Scuderi, *Lo stile dell'ironia. Leonardo Sciascia e la tradizione del romanzo*, Edizioni Millela, Lecce 2003, p. 17. Sull'ambiguità dell'ironia e la sua possibile incomprensione cfr. M. Mizzau, *L'ironia. La contraddizione consentita*, Feltrinelli, Milano 1984, in particolare pp. 35-41.

Alla stessa maniera della metafora, anche l'ironia irrompe nel discorso filosofico come se fosse una sua anomalia, tanto che si può arrivare a chiedersi se quando si ride la ragione filosofica non sia, in realtà, assente<sup>3</sup>. Nonostante le oscillazioni e le torsioni subite dall'ironia nella storia della filosofia, esiste una caratteristica costante nel suo ricorso all'interno del canone filosofico: essa incarna l'impulso ad «aprire la discussione», perciò difficilmente tollera di essere spiegata e «non verrà mai a sigillare un discorso, a chiudere un dialogo, benché talvolta possa sembrare il contrario»<sup>4</sup>. Oltretutto, l'ironia mal si sposa con il commento e l'interpretazione, cosicché ogni tentativo di analisi costituisce in fondo un paradosso<sup>5</sup>. Se si esamina l'ironia, la si annulla e l'umorismo rischia sempre di dileguare quando gli si tende un agguato<sup>6</sup>, fuor di metafora, ridiamo per l'irruzione di un'incongruenza, di un paradosso, di un elemento inatteso che, se annunciato, perde buona parte del suo effetto di contrasto<sup>7</sup>.

Considerata addirittura come il tratto caratteristico dell'estetica narrativa dell'illuminismo francese<sup>8</sup>, effettivamente essa svolge un ruolo di rilievo non solo sul piano stilistico, ma anche su quello filosofico, in Voltaire, Montesquieu, Diderot, Rousseau<sup>9</sup>, Sade, *etc.* L'ironia non caratterizza però esclusivamente le opere di finzione, basti pensare a Voltaire che lottava contro l'intolleranza e denunciava le violenze e le ingiustizie perpetrate dall'*infâme* «con i fuochi d'artificio del ridicolo e dell'ironia»<sup>10</sup>. L'ironia polemica ben si prestava a questo tipo di lotta, e infatti il *Dizionario filosofico* è ricco di

antifrasi, citazioni-allusioni, nonché *black humour*<sup>11</sup>; nelle *Lettere filosofiche*, come ha osservato Auerbach<sup>12</sup>, Voltaire si serve della cosiddetta «tecnica del riflettore», mentre in altri casi ricorre all'esposizione di un problema che contiene fin da principio la sua soluzione o anche, nel *Candido* in particolare, di un sapiente uso del ritmo<sup>13</sup>, creando un'accelerazione dei terribili eventi raccontati che li fa apparire «comici, perché s'accavallano con una sbrigitività assai clownesca, e perché sono presentati come voluti da Dio e consueti, in comico contrapposto con la loro crudeltà e la volontà delle vittime»<sup>14</sup>. Tutti questi elementi, unitamente alla sistematica semplificazione dei problemi operata da Voltaire, producono un effetto umoristico<sup>15</sup>. Voltaire, il filosofo-ironista<sup>16</sup> per eccellenza, è regolarmente citato accanto a Diderot negli studi sulle forme dell'umorismo nel XVIII secolo, e ciò che qui interessa

<sup>3</sup> Cfr. P. Vanini, s.v. «Riso», in *Il lessico della modernità. Continuità e mutamenti dal XVI al XVIII secolo*, a cura di S. Bassi, E. Fantechi, vol. II, Carocci, Roma 2023, pp. 1079-1094; p. 1080.

<sup>4</sup> Scuderi, *Lo stile dell'ironia*, cit., p. 179.

<sup>5</sup> Su questo paradosso cfr. G. Almansì, *Amica ironia*, Garzanti, Milano 1984, pp. 22-25.

<sup>6</sup> Cfr. W.F. Fry, *Una dolce follia. L'umorismo e i suoi paradossi*, trad. it. di D. Zoletto, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, p. 15.

<sup>7</sup> Cfr. Vanini, s.v. «Riso», cit., e relativi rinvii.

<sup>8</sup> Cfr. S. Werner, *The Comic Philosophes: Montesquieu, Voltaire, Diderot, Sade*, Summa Publications, Birmingham (Alabama) 2002. La letteratura critica sull'ironia nell'illuminismo francese è ampia, ci limitiamo qui a richiamare il numero monografico dedicato al tema dalla rivista «Dix-Huitième Siècle» a cura di L. Andries, *Le rire*, 32, 2000.

<sup>9</sup> Gli studi recenti hanno rivalutato l'importanza del riso in Rousseau, mostrando come la tradizionale visione di un «Rousseau agelasta» non corrisponda alla sua riflessione sull'umorismo, che per il filosofo è piuttosto l'emozione sociale per eccellenza. Si veda in particolare: M. Menin, *Rousseau et le combat pour le rire: L'Humour entre gaieté et moquerie*, «Eighteenth-century fiction», 26, 2014, pp. 693-713; inoltre A. Chama-you ha dimostrato che la critica alla commedia contenuta nella *Lettera sugli spettacoli*, non coincide con una condanna *tout court* del riso e che, anzi, si possa evidenziare in Rousseau posizione più complessa di rifiuto della satira, a fronte di una rivendicazione del riso quale elemento fondamentale della scrittura di sé, cfr. Ead. *Jean-Jacques Rousseau ou le sujet du rire*, Artois Presses Université, Arras 2009.

<sup>10</sup> R. Campi, *Le Conchiglie di Voltaire*, Alinea Editrice, Firenze 2001, p. 213.

<sup>11</sup> Cfr. E. Leborgne, *L'humour noir des Lumières*, Garnier, Paris 2018; A. Sandrier, «Le rire à la torture: malaise dans le *Dictionnaire philosophique*», *Fabula/Les colloques*, Autour du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, 2009, <<http://www.fabula.org/colloques/document1114.php>> (05/2023). Sul ruolo dell'ironia nella decostruzione dei sistemi filosofici nel *Dictionnaire* si rinvia a: V. Géraud, *Voltaire et la destruction systématique des systèmes dans le Dictionnaire philosophique*, in *L'Esprit de système au XVIII<sup>e</sup> siècle*, a cura di S. Marchand, Hermann, Paris 2017, pp. 115-129.

<sup>12</sup> «Essa consiste in ciò, che di tutto un ampio discorso s'illumina una piccola parte, ma tutto il resto, che servirebbe a spiegarlo e a dare a ciascuna cosa il suo posto, e verrebbe, per così dire, a formare un contrappeso a ciò che è stato messo in risalto, viene lasciato nel buio. In questo modo vien detta apparentemente la verità, poiché tutto è detto in modo incontestabile, e tuttavia tutto è falsato, essendo che la verità è composta di tutta la verità e del giusto rapporto tra le singole parti», E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, trad. it. di A. Romagnoli e H. Hinterhäuser, Einaudi, Torino 2000, vol. II, p. 165. Su questo si veda anche C. Ginzburg, *Tolleranza e commercio. Auerbach legge Voltaire*, «Quaderni storici», n.s. 109/XXXVII, 2002, pp. 259-283.

<sup>13</sup> L'esempio su cui si sofferma Auerbach è un passo del capitolo 8 del *Candido* in cui Cunegonda, che era stata cacciata da Candido dal castello del padre, dopo essere stata ritrovata racconta in modo serrato le vicende cui era andata incontro, ma si possono trovare molti altri passi a sostegno di questa tesi.

<sup>14</sup> E. Auerbach, *Mimesis*, cit., vol. II, pp. 169-170.

<sup>15</sup> R. Campi, *Divagazioni su temi volteriani: gusto, stile, lusso, ironia*, «Montesquieu.it», 3, 2011, <https://doi.org/10.6092/issn.2421-4124/5148> (05/2023); C. Mervaud, *Rire et érudition chez Voltaire*, «Dix-huitième siècle», 32, 2000, pp. 112-128; H. Mason, *L'ironie voltairienne*, «Cahiers de l'Association internationale des études françaises», 38, 1986, pp. 51-62; J. Sareil, *Le Comique par non-sens et faux sens dans les contes de Voltaire*, «Studies in Eighteenth-Century Culture», 9, 1980, pp. 477-487; R. Barthes, *L'ultimo degli scrittori felici*, in Id. *Saggi critici*, Torino, Einaudi 1966, pp. 44-49; M.G. Cutler, *The Enlightenment and the Comic Mode. Essays in Honor of Jean Sareil*, Peter Lang, New York ecc. 1990. Si ricorda, per arricchire la molteplicità delle prospettive e per ricordare che, al di là di studi specifici, il tema è toccato anche in opere generali, che secondo Lanson l'ironia in Voltaire ha un carattere «rigorosamente matematico» e consiste eminentemente in due operazioni fondamentali: «1° la riduzione dell'ignoto al noto; 2° la dimostrazione per assurdo», G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, Hachette, Paris 1920, vol. 1, p. 769.

<sup>16</sup> Non si pretende qui di esaurire la questione dell'ironia filosofica in Voltaire, ma solo di evocare alcuni elementi di fondo che emergono anche in Diderot, fatte salve le dovute differenze.

mettere in rilievo, al di là delle differenze tra i due pensatori, è la costante di un rapporto giocoso con il linguaggio e la multiformità dell'ironia, che evidentemente non hanno come scopo quello di confutare l'avversario, ma sono messi in campo per strappargli la maschera<sup>17</sup>, per demistificare l'ideologia, depotenziarne il lessico, e così si far emergere una contro-verità che, nel venire alla luce, ci mostra un antagonista ormai disarmato.

Prima di Voltaire, già Shaftesbury si era servito filosoficamente dell'ironia per criticare l'entusiasmo. Diderot aveva tradotto la sua *Inquiry concerning Virtue, or Merit*, ma lo *humour* garbato del filosofo inglese non acquisisce mai i toni e la verve ironica che troviamo nel filosofo di Langres e che sono invece ben presenti in Voltaire, come si è cercato di mostrare. L'ironia sferzante e polemica connotano tutta la *Passeggiata dello scettico*, dove sono messi in ridicolo non solo la religione, in tutti i suoi aspetti, e i costumi libertini, ma anche tutti i vizi (e i vezzi) delle correnti filosofiche del tempo; c'era ironia anche nei *Pensieri filosofici* e la si ritroverà poi in opere più tarde, come nei racconti o le confutazioni. Naturalmente, le opere più studiate riguardo all'uso dell'ironia sono i romanzi, come *I gioielli indiscreti*, dove prevale la dimensione parodistica, *Jacques il fatalista e il suo padrone*, dove l'umorismo si condensa in alcune memorabili scene comiche e il sorriso diventa risata aperta, e *Il nipote di Rameau*, dove prevale il sarcasmo, il riso cinico, pur essendo presenti anche qui elementi apertamente comici<sup>18</sup>. Meno scontato è il ricorso all'ironia negli articoli dell'*Encyclopédie*, eppure anche qui si trovano tracce di umorismo e l'ironia sembra svolgere almeno tre principali funzioni critiche: la manifestazione dell'oscurità di un termine; la demistificazione verso credenze di tipo religioso o superstizioso, che lo avvicina a Voltaire; e, infine, la dimostrazione del metodo corretto per acquisire e stabilire le conoscenze<sup>19</sup>. In tutti e tre

i casi, il sorriso che sorge sulle labbra di chi legge è ciò che accompagna l'emergere di un nuovo paradigma del sapere, quello della filosofia dei Lumi, che corrisponde a un diverso modo di vivere, o che vorrebbe contribuire alla realizzazione di una società rinnovata in cui politica, arte e scienza possano essere qualcosa di nuovo.

L'arte appunto, a cui il filosofo si dedica affrontandone i diversi linguaggi: sulla musica scrive, per esempio, le *Lezioni di Clavicembalo* e i *Principi d'armonia di Bemetzrieder*, dalla sua penna nascono romanzi che faranno la storia di questo genere letterario, veste i panni del drammaturgo con le sue pièce e cambia la storia del teatro con i suoi scritti sull'arte drammatica. Quanto alla pittura, scultura, architettura sarà l'amico Melchior Grimm, direttore della *Corrèspodence littéraire* a fornirgli l'occasione di dar prova del suo genio anche in quest'ambito. Nel 1759, infatti, Grimm chiede al filosofo di recarsi all'esposizione di quadri che aveva luogo nel Salon Carré del Louvre e di scrivere un resoconto da pubblicare sulle pagine del suo periodico: comincia così il viaggio attraverso le arti visive e plastiche di Diderot che durerà fino al 1781. Egli si recherà alle esposizioni d'arte ogni due anni, scrivendo un totale di nove *Salons* che offrono una prospettiva fino ad allora inedita sull'arte.

#### L'IRONIA NEI SALONS

Frequentando i *Salons* Diderot «scopre la specificità dell'iconico e le forme di esperienza e di conoscenza implicite nella fruizione delle immagini»<sup>20</sup> pittoriche, ma anche plastiche. Il problema non è costituito solo dalla necessità di acquisire competenze relative alla tecnica artistica, alla composizione, all'esecuzione, ai materiali e alla loro resa, in breve, a tutto il sapere dell'arte. La difficoltà, com'è noto, risiede soprattutto nel fatto che Diderot doveva scrivere per persone che nella maggior parte dei casi non avrebbero mai visto le opere. Per questa ragione è cruciale il ricorso all'*èkphrasis* che, come ha giustamente osservato Maddalena Mazzocut-Mis,

*diventa una forma di drammatizzazione del quadro e un palcoscenico in cui la disposizione dei piani e dei personaggi nello spazio, le loro relazioni, l'espressività del gesto e degli sguardi sono indicatori potentissimi per elaborare una teoria dell'immagine che è una filosofia dell'immagine*<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Su questo cfr. Campi, *Le Conchiglie*, cit., p. 229.

<sup>18</sup> Per un'analisi delle forme umoristiche cui ricorre Diderot nei romanzi e nei racconti: W.D. Redfern, *French laughter: literary humour from Diderot to Tournier*, Oxford University Press, Oxford 2008; S. Werner, *The Comic Philosophes: Montesquieu, Voltaire, Diderot, Sade*, cit.; Id., *The Comic Diderot: A Reading of the Fictions*, Summa Publications, Birmingham (Alabama) 2000; J. Spencer, *Pour une esthétique de la praxis de l'Historio: Le Paradoxe de Diderot comme pré-texte à l'ironie romantique*, «Studia Neophilologica», 62, 1990, pp. 105-111; L.O. Bishop, *Romantic irony in French literature from Diderot to Beckett*, Vanderbilt University Press, Nashville 1989; H. Cohen, *La tradition gauloise et le carnavalesque dans Les Bijoux Indiscrets, le Neveu de Rameau et Jacques le fataliste*, in *Colloque international Diderot (1713-1784)*, Paris-Sèvres, Reims, Langres, a cura di A.M. Chouillet, Aux Amateurs de Livres, Paris 1985, pp. 229-238; R. Groh, *Ironie und Moral im Werk Diderots*, Wilhelm Fink, München 1984.

<sup>19</sup> M. Leca-Tsiomis, *De l'abari au baobab, ou Diderot naturaliste ironique*, in *Sciences, Musiques, Lumières*, a cura di U. Kölving et I. Passeron, Centre International d'Etude du XVIIIe Siècle, Paris 2002, pp. 229-

238. Ci si permette su questo di rinviare anche a V. Sperotto, *Diderot: ironia ed enciclopedia*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», XXXV, 2022, pp. 161-182.

<sup>20</sup> M. Mazzocut-Mis, *Introduzione ai «Salons»* in D. Diderot, *I Salons con i Saggi sulla pittura e i Pensieri sparsi*, a cura di M. Mazzocut-Mis e M. Modica, Bompiani, Milano 2021, p. XXI.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

Si tratta di stimolare l'immaginazione di lettori e lettrici, non solo per evitare la noia, ma per fare in modo che si inneschi una reazione in chi legge, attingendo alla facoltà costruttiva per eccellenza, l'immaginazione, ma anche passando da questa al pensiero. In questo processo è inoltre convocata la memoria, infatti «non solo l'*ékphrasis* attiva emozioni/sensazioni di carattere percettivo [...] ma [...] queste immaginazioni attingono a una galleria di immagini mentali custodite nella memoria, la quale a sua volta è composta di immagini private e collettive»<sup>22</sup>. L'*ékphrasis*<sup>23</sup> non è semplice descrizione, è movimento, energia della parola che evoca una scena, ma anche che provoca la riflessione. Confrontandosi con i testi più importanti dell'illuminismo si potrebbe di volta in volta richiamare, come un adagio, quello che aveva scritto Montesquieu nello *Spirito delle leggi*: «non si tratta di far leggere, ma di far pensare» (XI, 20). Attivazione che in questo oltre al pensiero sollecita anche l'immaginazione<sup>24</sup>, perché l'opera subisce un processo di scomposizione<sup>25</sup> e ciò che il lettore è invitato a guardare e a ricreare non è il dipinto, ma il suo stesso oggetto, cosicché non ci rapportiamo più a un'immagine mimetica e il piacere che traiamo dalla lettura deriva proprio da questo superamento delle frontiere del testo e della rappresentazione stessa: il testo allora diventa un dispositivo che assume su di sé l'instabilità del suo stesso oggetto<sup>26</sup>.

Allora la domanda diventa lecita: che ruolo svolge

l'ironia, a sua volta figura retorica instabile per eccellenza, in questo contesto? I *Salons* abbondano di passaggi umoristici, eppure sembra che gli studi su questo tema piuttosto scarsi<sup>27</sup>, sebbene la letteratura critica dedicata all'estetica diderotiana non abbia mancato di porre l'accento anche su questo aspetto.

Con la consapevolezza che qualcosa può essere sfuggito all'esame perché, trascorso il tempo, i riferimenti sono meno immediati o ancora da ricostruire, ma anche perché elementi evidentemente umoristici per il lettore o la lettrice di tre secoli fa oggi non suscitano più il nostro riso, si può ugualmente affrontare la questione considerando come caso esemplare il *Salon 1765*. Questo consente di restare entro un unico testo, che pure è particolarmente emblematico perché nel 1765 Diderot ha già scritto tre *Salons* e comincia ad avere sufficienti conoscenze e competenze sulle arti visive e plastiche del suo tempo, tanto da preannunciare all'amico Grimm l'opera che sarà pubblicata l'anno seguente, i *Saggi sulla pittura*. Nel *Salon 1765*, inoltre, si trovano gli ultimi quadri di grandi pittori morti da poco, come Carle Vanloo e Francesco Casanova, ma sono già presenti le opere di giovani artisti promettenti come Jean-Baptiste Le Prince. Al contempo, Diderot si può soffermare su alcuni dei suoi prediletti – Chardin, Vernet, Greuze – e qui il filosofo tocca anche una delle sue più alte vette filosofico-letterarie con il commento al dipinto di J. H. Fragonard *Il sommo sacerdote Coreso si sacrifica per salvare Calliroe* (l'altra è sicuramente rappresentata dai testi noti con il titolo *La passeggiata Vernet* che scriverà nel *Salon 1767*).

Laurence Mall ha sottolineato che nei *Salons* emergono «lampi critici inaspettati quando, in una sorta di *burlesque* concettuale, viene messa in crisi la solennità delle pretese dell'arte, quando viene derisa l'instabilità dei suoi poteri e quando viene sottolineata l'ambiguità della felicità che ci regala»<sup>28</sup>. La seconda funzione che l'ironia svolge nei *Salons*, secondo Mall, ha a che vedere con il compito, per certi versi paradossale, di «rendere conto di un'esperienza estetica totale», mettendo in campo uno sforzo che deve «prendere in considerazione i limiti di questa esperienza, questa volta non nel senso esaltato dei suoi massimi progressi»<sup>29</sup>, ma tenendo conto perfino dei suoi fallimenti e riuscendo in tal modo a fare quell'autocritica di cui, forse, l'arte stessa non è capace.

<sup>22</sup> M. Cometa, *La scrittura delle immagini. Letteratura e cultura visuale*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 26.

<sup>23</sup> A. Kuhn, *La Notion de l'ekphrasis chez Diderot et Baudelaire*, Grin, Verlag 2017; É. Pavy, *L'Ekphrasis et l'appel de la théorie au XVIIIe siècle*, «Textimage. Le Conférencier», 2, 2013, pp. 1-20 e, più in generale, A. Tagliapietra, *Ekphrasis. Il silenzio dell'immagine e l'intraducibile*, «Ágalma», 43, 2022, pp. 19-28.

<sup>24</sup> Per un approfondimento del tema si vedano in particolare M. Cometa, *La scrittura delle immagini*, cit., *passim*; P. Quintili, *Rêve, imagination et philosophie chez Diderot. Bijoux indiscrets, Le Rêve de d'Alembert, Jacques le fataliste*, «Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVIe-XVIIIe siècle)», 16, 2019, pp. 209-221; V. Sperotto, *Diderot, la costruzione dell'immagine e la distanza critica*, in *Storie dell'idea di immagine, dalla filosofia antica all'arte contemporanea*, a cura di A. Tagliapietra et al., Mimesis, Milano 2022, pp. 281-305. A sua volta, come ha osservato M. Bertolini, la capacità di attivare l'immaginazione dello spettatore è un criterio di valutazione dell'opera: «il quadro deve prestarsi a una messa in scena drammatica, liberando l'immaginazione melodrammatica dello spettatore e stimolando il montaggio di immagini che permetta di ricostruire la narrazione in cui s'inserisce l'istante pregnante scelto dal pittore», *Quadri di un'esposizione. I Salons di Diderot*, Aracne, Canterano 2018, p. 63.

<sup>25</sup> Più precisamente le tre fasi epistemiche di articolazione del procedimento sono, come ha efficacemente sintetizzato Paolo Quintili: «1° osservazione, / 2° descrizione teorica delle parti e 3° ricomposizione o, meglio, riproduzione letteraria del senso di un quadro» (*La pensée critique de Diderot: matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie [1742-1782]*, Honoré Champion, Paris 2001, p. 416).

<sup>26</sup> Su questo si rinvia all'analisi di S. Lojkine, *L'œil révolté. Les Salons de Diderot*, Éditions Jacqueline Chambond/Actes du Sud, Nîmes 2007.

<sup>27</sup> Gli unici approfondimenti specifici che si è riusciti a reperire sono i seguenti: N. Langbour, *Le paradoxe du critique d'art: La tension entre pathétique et ironie devant les tableaux touchants*, «Studia Literarum», 1, 2016, 3-4, pp. 112-121; L. Mall, *Entre ironie philosophique et ironie romantique: les Salons de Diderot*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 45, 2010, pp. 25-39; A. Nahon, *Le Comique de Diderot dans les Salons*, «Diderot Studies», X, 1968, pp. 121-132.

<sup>28</sup> Mall, *Entre ironie philosophique et ironie romantique*, cit., p. 14.

<sup>29</sup> Ivi, p. 18.

Nel ripercorrere alcuni momenti comici dei *Salon* 1767, 1769, 1771 Albert Nahon si era limitato a sottolineare che l'umorismo presente nell'opera rispecchia il carattere del suo autore e a rilevare che l'ironia irriverente di Diderot serve a evidenziare meglio «l'insufficienza del 'fare' dell'artista o per lodarne l'eccellenza»<sup>30</sup>. Nahon aveva colto l'elemento di fondo che spiega il ricorso di Diderot a questo tropo, ma nel prendere in esame il *Salon 1765* è possibile interpretare la ricerca dell'effetto ironico, o addirittura comico, come un intento ben preciso sul piano filosofico ed estetico. Questo tipo di riflessione tiene sempre ben presente come punto di partenza l'«estetica dell'operatività»<sup>31</sup> che caratterizza la riflessione diderotiana, estetica che pone al suo centro proprio «la pratica e il fare»<sup>32</sup> dell'artista, a sua volta fondamento della conoscenza stessa. In aggiunta, non va dimenticato che l'attività simbolica è volta a costruire esperienze di senso, pur nella consapevolezza dei limiti di ciascun linguaggio artistico. Quindi se è corretto individuare un elemento demistificatorio e anche di abbassamento delle pretese, ci sembra che questo non vada rivolto all'arte, ma semmai alla critica d'arte<sup>33</sup> (su cui Diderot si esprime negativamente a più riprese, a partire dalla satira contenuta nei *Gioielli indiscreti*).

Nel ricorso all'ironia, allora, si possono individuare due obiettivi principali: 1) la volontà di segnalare una scelta inadeguata del soggetto da dipingere, in particolare se si tratta di un tema bizzarro o licenzioso; 2) lo sforzo di dimostrare al lettore o alla lettrice che non vede il quadro un difetto dello stesso (e di far capire in cosa consista quest'imperfezione). Può trattarsi di un problema di disegno, di colore o di composizione. In entrambi i casi, come scriveva Beauzée nell'articolo «Ironia» (*Ironie*) dell'*Encyclopédie*, emerge una «contro-verità»<sup>34</sup> o, in questo caso, una 'contro-esecuzione' possibile, perché Diderot indica ciò che l'artista avrebbe dovuto fare, o non fare, affinché il suo quadro risultasse bello e capace di emozionare. Possono sembrare due funzioni ben modeste rispetto a considerazioni più generali sull'estetica diderotiana, ma queste due finalità dell'ironia por-

tano al cuore della scrittura dei *Salons* e del rapporto tra spettatore e opera d'arte.

Si comprende meglio quest'affermazione se si riflette sul fatto che la reazione all'oggetto artistico suscitata dall'ironia diderotiana per uno dei due motivi indicati, non è relativa solo al piano emotivo, ma attiva anche una ricostruzione a livello cognitivo. Occorre far capire – a spettatori/lettori/artisti – come la tecnica, il sapere e il gusto dell'artista avrebbero dovuto contribuire alla riuscita dell'opera. Macchina complessa, l'opera, anzi organizzazione finalistica di parti da concepire organicamente, più che meccanicisticamente, ragion per cui Diderot si sforza di far capire in che modo «questo organismo estetico [che] vive» avrebbe dovuto essere costruito per «interagi[re] ermeneutica[mente] con lo spettatore»<sup>35</sup>. Si sorride e si ride, allora, per sospendere momentaneamente l'attività del pensiero e dell'immaginazione, per negare quanto evocato (l'opera malriuscita) e 'far spazio' alla possibilità di ricostruire, riorganizzare, ridisegnare, ricolorare la tela e, se questo non è possibile, riso e sorriso attivano una forza di espulsione, di negazione della tela non riuscita. Pertanto non si tratta solo di trovare un espediente retorico per trasmettere a chi legge la cattiva riuscita di un dipinto o una scultura, ma di ricorrere alla maniera più adatta e complessa, per gli elementi sottesi e per gli effetti auspicati, di interagire nella triangolazione opera-spettatore-lettore, a cui potremmo aggiungere anche l'artista stesso.

Innanzitutto consideriamo il problema: Diderot si trova di fronte ad un'opera che ha dei difetti, dei vizi. Egli stesso chiarisce che l'imperfezione non riguarda mai la natura, la natura non ha difetti, semplicemente è in perenne mutamento e non tutti i momenti di questa continua produzione di forme sono destinati a permanere. Non vale altrettanto per l'arte, come si legge infatti nell'*Encyclopédie*, è imperfetto:

*ciò che manca di qualcosa. Così un'opera è imperfetta, quando vi si nota qualche difetto, o quando l'autore non l'ha terminata. Un libro è imperfetto se manca una pagina [...]. In Botanica, ci sono delle piante imperfette, chiamate così molto impropriamente, perché non c'è niente di imperfetto nella natura, nemmeno i mostri. Tutto vi è concatenato, e il mostro è un effetto tanto necessario quanto l'animale perfetto. [...] C'è imperfezione solo nell'arte, perché l'arte ha un modello che esiste in natura, a cui si possono comparare le sue produzioni»<sup>36</sup>.*

Se non possiamo giudicare in alcun modo la natura, abbiamo però un metro di paragone che ci consente

<sup>30</sup> Nahon, *Le Comique de Diderot dans les Salons*, cit., pp. 126-127.

<sup>31</sup> Cfr. M. Modica, *L'estetica di Diderot. Teorie delle arti e del linguaggio nell'età dell'Encyclopédie*, Antonio Pellicani Editore, Roma 1997, pp. 12-14.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Sul modo in cui viene costruita la figura del critico d'arte nei *Salons* si rinvia a Bertolini, *Quadri di un'esposizione*, cit., p. 41, e sul mediocre gusto degli *amateurs* privati pp. 57-58.

<sup>34</sup> N. Beauzée con J.P.A. Douchet, s.v. «Ironie (*Gramm.*)», in J.-B. d'Alembert et D. Diderot, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Chez Samuel Faulche & Compagnie, Libraires & Imprimeurs, Neufchâtel 1765, vol. VIII, p. 906a (<<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v8-2814-0/>>; cons. 05/2024).

<sup>35</sup> Quintili, *La pensée critique de Diderot*, cit., p. 417.

<sup>36</sup> D. Diderot, s.v. «Imparfait (*Gramm.*)», in d'Alembert et Diderot, *Encyclopédie*, cit., vol. VIII (1765), p. 584a, trad. mia.

di valutare un'opera d'arte. La natura è il modello, ma il parametro e la definizione che dobbiamo tenere a mente è quella che il filosofo fornisce nell'articolo «Bello» (*Beau*): «chiamo dunque bello fuori di me tutto ciò che contiene di che suscitare nella mia mente l'idea di rapporti; è bello in rapporto a me tutto ciò che suscita questa idea»<sup>37</sup>.

L'idea di rapporti, come viene chiarito nell'articolo, ha per Diderot una radice empirica, perché deriva dalle idee di ordine, connessione, simmetria, ecc. che traiamo dall'applicazione del pensiero alle nostre percezioni; anzi, egli constata che queste stesse nozioni sono originate dai sensi. Diderot definisce il «rapporto» come «un'operazione mentale che considera sia un essere, sia una qualità in quanto questo essere o questa qualità suppongono l'esistenza di un altro essere o un'altra qualità»<sup>38</sup>. Per questo motivo il giudizio sull'armonia di un'opera dipende al contempo dalla conoscenza di tutte le parti che la compongono e dai rapporti che sussistono tra di esse: solo così si può valutare il suo ordine generale.

Come si accennava, lo sguardo dell'artista dev'essere rivolto alla natura per poter essere originale: nell'opera d'arte, infatti, egli dev'essere in grado di concentrare le energie disperse della natura stessa, rendendo conto della complessa unità del tutto<sup>39</sup>. Il pittore, in particolare, deve saper cogliere l'istante pregnante, significativo, dev'essere capace di fissare l'azione e al contempo trasmettere il movimento e l'evoluzione costante della natura.

Nel *Salon 1767* Diderot affronterà ampiamente la questione, chiarendo che avere la natura come modello non significa che l'artista la debba riportare così com'è sulla tela. La natura si configura come ciò da cui va tratto l'insieme di rapporti finalizzato a costituire l'ideale dell'oggetto rappresentato; perciò, l'oggetto dev'essere privo di tutte le deformità che caratterizzano le produzioni della natura. L'opera d'arte prende forma grazie a un lavoro di pazienza, fatto di «una lunga osservazione, un'esperienza consumata»<sup>40</sup>, ma anche di tecnica, di un «tatto squisito» e di ciò che emerge dall'esperienza e dalle doti che caratterizzano i veri artisti: «un gusto, un istinto, una specie d'ispirazione concessa a qualche raro genio»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> D. Diderot, s.v. «Bello» [Beau (Métaphysique)], in *Encyclopédie*, trad. it. di P. Casini, *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert [1751-1772]*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 157.

<sup>38</sup> Ivi, p. 160. Su rapporti cfr. M. Marcheschi, *L'espace des ragoûts. Diderot, la robe de chambre et Pénélope dans une taverne à bière*, «Itinera», 22, 2021, pp. 65-81.

<sup>39</sup> J. Chouillet, *Diderot*, PUF, Paris 1977, p. 209.

<sup>40</sup> Diderot, *Salon 1767*, cit., p. 545.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

## SOGGETTI SBAGLIATI

Quest'ultima osservazione ci permette di comprendere l'ironia di Diderot relativamente alla scelta del soggetto da rappresentare. In particolare nel *Salon 1765* questo tipo di sbaglio è imputato a Bachelier, che predilige per i suoi quadri dei contenuti bizzarri e che ha commesso l'errore di essersi dedicato a generi pittorici per i quali non dimostra alcun talento. Il commento alla *Carità romana. Cimone nella sua prigione, allattato da sua figlia* si apre perciò con un'ironica tirata sui torti che non si dovrebbero mai fare a Minerva, dea protettrice delle arti:

*Signor Bachelier, è scritto: Tu nihil invita dices, faciesque Minerva; non si violano le altre donne, e soprattutto Minerva. Quanto atterrate Abele con una morsa, quando afferrate il nostro Redentore, assai sventurato nel ricadere tra le vostre mani dopo essere uscito da quelle degli ebrei, in cento occasioni la severa e rigorosa dea vi ha detto: Tu non farai niente che valga, non si va contro la mia volontà... Vi siete tormentato a sufficienza. Perché non ve ne tornate ai vostri fiori e ai vostri animali? Guardate allora come Minerva vi sorride*<sup>42</sup>.

Con la sua *Carità romana* Bachelier avrebbe voluto fare «una cosa prodigiosa» illuminando la tela dall'alto, ma fallisce, spiega Diderot, perché i difetti compositivi, coloristici, di disegno e di espressione sono troppi e la ricerca di effetti singolari e bizzarri «rivela sempre la sterilità di idee e la mancanza di genio»<sup>43</sup>; in aggiunta «il gusto dello straordinario è il carattere della mediocrità. Quando si dispera di fare una cosa bella, naturale, e semplice, se ne tenta una bizzarra»<sup>44</sup>. Il quadro successivo (n. 40) di Bachelier, del resto, non è meglio riuscito. Il pittore ha rappresentato un bambino addormentato, vicino a un cesto d'uva, commentato così, dopo averne dato la descrizione:

*Brutto quadro; an insignificant thing, direbbe un inglese. Questo bambino è un piccolo porcellino che ha mangiato tanta uva da non poterne più e che è sul punto di scoppiare. Sì, ecco ciò che il pittore ha voluto fare, ma egli ha dipinto un bambino annegato e il cui ventre si è dilatato a causa di una lunga permanenza sott'acqua; mi riferisco al suo colore livido. Egli non dorme, è morto. Che si avverano i suoi genitori; che si frustino i suoi fratellini, affinché non capiti loro la stessa disgrazia; che lo si seppellisca e non se parli più*<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> D. Diderot, *Salon 1765*, in Id., *I Salons con i Saggi sulla pittura e i Pensieri sparsi*, cit., p. 287.

<sup>43</sup> Ivi, p. 289.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Ivi, p. 291.

È difficile qui decidere se Diderot ricorra alla «tecnica del riflettore», perché il commento citato, che si sofferma solo su una parte distorcendo il senso del tutto, è preceduto dall'elencazione attenta e non distorta di tutti gli elementi che compongono il quadro, e questo fa propendere piuttosto per altri elementi utili all'interpretazione. Siamo certamente di fronte a un effetto di straniamento che sorge dalla perifrasi ironica: Diderot assimila il bambino a un porcellino, e solo dopo averlo animizzato richiama un dettaglio aggiuntivo, l'uva, presente nel dipinto. Come se non bastasse, il filosofo produce un ulteriore straniamento, passando dal bambino-porcellino al bambino morto per annegamento, che fa assumere al quadro immaginato un'aria di tragicommedia volta a far percepire l'irrimediabile sbaglio compiuto nella scelta del soggetto e nella sua realizzazione. In questo caso la descrizione non mima l'opera, bensì lo sguardo e il giudizio che la percorre a dimostrazione del fatto che «nell'ekphrasis non è solo in discussione l'importanza linguistica della scrittura, ma [...] una complessa interazione tra immagini, sguardi che si posano su queste immagini e dispositivi medialità che rendono possibile questo incontro»<sup>46</sup>.

Di alcuni quadri dipinti con il nuovo tipo di pastelli preparati a olio, scoperti da Pellechet, Diderot fornisce anche la spiegazione dei suoi commenti. Bisognerebbe che l'artista creasse la sua opera mosso da «qualche idea forte, ingegnosa, delicata o pungente», dovrebbe anche «proporsi qualche effetto, qualche impressione»<sup>47</sup> anche se a questo punto è costretto ad ammettere che «esistono ben pochi artisti che abbiano delle idee e non ve n'è quasi nessuno che possa farne a meno»<sup>48</sup>. Le eccezioni a questa regola naturalmente esistono, come le opere di Chardin, nature morte composte dagli oggetti più semplici, ritratti di persone umili che compiono gesti quotidiani, ma, come aveva scritto già nel *Salon 1763*, un quadro di Chardin «è la natura stessa» e gli oggetti che rappresenta sono così veri «da essere» (si noti, non *sembrare*, ma *essere*) «fuori dalla tela», li si percepisce come realmente presenti, perché «sono di una verità che inganna gli occhi»<sup>49</sup>. La tecnica di Chardin e la sua capacità espressiva sono vette difficili da raggiungere, tuttavia, quando si tratta di arte non ci sono molte vie mediane:

*Nessuna via di mezzo: o delle idee interessanti, un soggetto originale, o un modo di dipingere sorprendente. La soluzione*

<sup>46</sup> Cometa, *La scrittura delle immagini*, cit., p. 44.

<sup>47</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 293.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> D. Diderot, *Salon 1763*, in Id., *I Salons con i Saggi sulla pittura e i Pensieri sparsi*, cit., p. 149.

*ne migliore sarebbe riunire le due, l'idea arguta e l'esecuzione felice. Se non ci fosse il sublime della tecnica, l'ideale di Chardin sarebbe misero. Imprimetevelo bene nella mente, Signor Bachelier»<sup>50</sup>.*

Torneremo su quest'ultimo monito che Diderot rivolge a Bachelier solo dopo aver preso in considerazione gli altri soggetti che per Diderot dovrebbero essere evitati: quelli licenziosi. Diderot, autore di un romanzo libertino e clandestino intitolato in modo piuttosto evocativo *I gioielli indiscreti*, considera inappropriati i dipinti di soggetto allusivamente osceno? Siamo di fronte a una contraddizione? A una presa di posizione di convenienza? Non è così, ma anche per questo c'è una spiegazione articolata. Innanzitutto è una questione di età<sup>51</sup>:

*A una certa età si legge di preferenza un'operetta licenziosa piuttosto che una buona opera e ci si ferma di preferenza davanti a un quadro osceno piuttosto che a un buon quadro. Vi sono persino dei vecchi che vengono puniti per i loro vizi dal gusto sterile che hanno mantenuto; qualcuno di questi vecchi si trascina ancora, con le stampelle, le spalle curve, gli occhiali sul naso, verso le piccole infamie di Baudouin»<sup>52</sup>.*

Questo non significa che invecchiando Diderot sia diventato un bigotto, perché di fronte alla *Figlia rimproverata da sua madre* (101), reagisce in modo divertito. L'opera raffigura una coppia di giovani che viene colta di sorpresa dalla madre di lei, quando «erano sul punto di... sul punto di... non dire niente è dire abbastanza»<sup>53</sup> commenta con laconica ironia, e constata che «il tutto è assolutamente libertino, ma è lecito osare fino a quel punto. Guardo, sorrido e proseguo»<sup>54</sup>.

L'arte può mettere in scena l'osceno secondo Diderot (o deve, come dirà più di un secolo dopo Georges Bataille), ma bisogna farlo con l'efficacia, la tecnica e l'espressività del genio, altrimenti è preferibile che ispiri la virtù. Non va dimenticato che lo stesso comico, o addirittura il grottesco, se ben concepito può sprigionare energia dal suo dinamismo e dall'istante che riesce a cogliere, come fa capire il filosofo ipotizzando come andrebbe strutturato un quadro se proprio si volesse rappresentare «un soggetto allegro [...] e anche un po' licenzioso»<sup>55</sup>. In tal

<sup>50</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 295.

<sup>51</sup> Quando Diderot scrive *I Gioielli indiscreti* ha 35 anni, all'epoca del *Salon 1765* ne ha invece 52. Sulle età della vita in Diderot cfr. V. Sperotto, *Il momento felice: la maturità come armonia tra passioni e ragione nel pensiero di Diderot*, «Giornale Critico di Storia delle Idee», n. s. 1, 2017, pp. 59-76.

<sup>52</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 349.

<sup>53</sup> Ivi, p. 353.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 357.

caso l'attimo che il pittore dovrebbe cogliere, secondo Diderot, è quello in cui una carrozza, in pieno giorno a Parigi, si arena e si inclina per la rottura delle sospensioni; questo incidente farebbe aprire la portiera della carrozza da cui far uscire un monaco e tre giovani ragazze:

*Il monaco si mette a correre. Il barboncino del vetturino salta giù dalla parte del suo padrone, segue il monaco, lo raggiunge e afferra con i denti la sua lunga tonaca. Mentre il monaco si dimena per liberarsi del cane, il vetturino, che non vuole perdere la sua corsa, scende da cassetta e va dal monaco. Nel mentre, una delle ragazze premeva con la mano o con la lama di un coltello un bernoccolo che una sua compagna si era fatta in fronte; e l'altra, alla quale l'avventura sembrava comica, del tutto scollacciata con le mani sui fianchi, scoppiava a ridere; anche i negozianti e le negozianti, sulla soglia delle botteghe, ridevano; e i monelli, che si erano riuniti, urlavano al monaco: Ha cagato a letto! Ha cagato a letto<sup>56</sup>!*

Come nelle migliori pagine del *Candido* di Voltaire, movimento e rapidità degli eventi danno il ritmo alla molteplicità dei personaggi coinvolti nella scena che risulta così comica, rabeliana, ma l'umorismo in questo caso cade sulla dissolutezza dei personaggi. La scelta del soggetto e dell'istante da raffigurare, infatti, potrebbe far arrossire il monaco che si riconoscesse nel personaggio descritto da Diderot: se licenza e allegria devono darsi, «perlomeno il vizio è punito»<sup>57</sup>.

Tutta la riflessione sul rinnovamento del teatro, che porterà alla nascita del dramma borghese, ruota intorno a questo legame tra arte e morale, morale naturale, evidentemente, non morale cristiana o legata a qualsivoglia religione. Se la virtù, che dipende in larga parte dall'abitudine e dalla costituzione di ciascuno (dalla biologia, diremmo oggi), la quale a sua volta determina anche le passioni, gli impulsi e da ultimo l'azione, allora non è la ragione a poterle fare da guida, bensì l'esperienza. Così, non essendo possibile esperire tutto, si può compensare la mancanza di esercizio attraverso l'arte: la letteratura, il teatro, la pittura. Per questo Diderot apprezza ed elogia Greuze «predicatore dei buoni costumi [...] pittore di famiglia e di persone oneste»<sup>58</sup>. Al contrario, Baudouin «predicatore dei cattivi [...] pittore di case d'appuntamento e di libertini»<sup>59</sup>, non essendo dotato di particolare talento dovrebbe interrogarsi: «Quando non costa alcun sacrificio all'arte, non è forse preferibile mettere in scena la

virtù al posto del vizio?»<sup>60</sup>, da questa domanda era scaturita la controproposta comica diderotiana.

Del resto se in natura tutto è uno, se la nostra virtù dipende dalla nostra fisiologia, assommata alla nostra cultura, alle nostre abitudini e a tutto ciò che contribuisce a renderci ciò che siamo, ne consegue che il bello e il buono sono strettamente legati, ed entrambi sono connessi al vero. Come mostrano anche le considerazioni su uno dei bersagli a cui più aspramente si rivolge la critica di Diderot, Boucher:

*Non so che dire di quest'uomo. La degradazione del gusto, del colore, della composizione, dei caratteri, dell'espressione, del disegno, ha seguito un passo dopo l'altro la depravazione dei costumi. Che cosa volete che metta sulla tela questo artista? Quello che ha nell'immaginazione. E che cosa può immaginare un uomo che passa la vita con prostitute della più bassa condizione<sup>61</sup>?*

In questo passo entra in gioco, prima ancora dell'ironia (anzi, del sarcasmo) insita nella domanda retorica, l'accumularsi degli elementi fondamentali per la pittura, un elenco che spezza la frase, attribuendo quasi un ritmo di marcia al processo di degradazione che Diderot sta criticando.

Se le vergini di Boucher sono delle «gentili piccole pettegole» e gli angeli che dipinge «dei piccoli satiri libertini», se i suoi paesaggi sono talmente grigi e uniformi di tono che a distanza potrebbero far scambiare una sua tela «per un pezzo di prato o per un letto di prezzemolo, tagliato a forma quadrata»<sup>62</sup>, non dipende solo dalla tecnica, ma anche della moralità dell'artista. L'ironia di Diderot, dunque, in questi casi serve a far capire a chi legge, ma anche agli artisti, quali dovrebbero essere i soggetti da evitare.

#### DIFETTI DI ESECUZIONE

Più diffusa rispetto alla precedente è l'ironia usata al fine di mettere in rilievo il difetto di un quadro. Il gusto si forma lentamente e Diderot è consapevole che le esposizioni che si tengono al Louvre contribuiscono a questo processo al contempo individuale e collettivo<sup>63</sup>.

Soffermarsi sull'uso dell'ironia come strumento correttivo dei dettagli costringe a prendere in considerazione solo alcuni passi, proprio per questo è fondamentale ribadire, come si è fatto a proposito del *Bambino addormentato* di Bachelier, che Diderot nel *Salon 1765* non si

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 355.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 357.

<sup>61</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 233.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>63</sup> Su questo cfr. *ivi*, p. 331 e p. 335.



serve della «tecnica del riflettore» a cui era ricorso Voltaire, perché, quando il dettaglio viene criticato, nella maggior parte dei casi l'ironia è accompagnata dalla descrizione accurata della composizione.

Innanzitutto consideriamo il colore. Abbiamo visto che il colore livido della pelle del bambino di Bachelier era stato oggetto dell'ironia di Diderot: ricordava più la pelle di un annegato, che di un neonato florido, ma il colore della pelle è difficile da rendere sulla tela e per questo è uno degli elementi che il filosofo critica più volte. Tra i difetti del dipinto di Challe (44) *Ettore biasima Paride per la sua viltà* spicca l'aspetto di Elena: «Elena è pallida, smorta, scarna, prosciugata, con l'aspetto di una squaldrina deperita e malaticcia. Vorrei morire piuttosto che affidarmi a questa donna; ha delle macchie verdastre e livide»<sup>64</sup>. Il colore della pelle, congiunto a una figura con queste peculiarità, cambia la caratterizzazione del personaggio nel suo complesso, ribaltando in tal modo il senso della storia. Così, Elena non è più di una tale sfolgorante bellezza da essere rapita e provocare una guerra, ma diventa un'«arma biologica» contro il suo stesso popolo:

*Quando Priamo la fece chiamare e si presentò al cospetto dei vecchi troiani, invece di esclamare all'unisono: Ah, com'è bella! Guardatela, assomiglia alle immortali al punto di ispirare la stessa venerazione... se avessero visto quella di Challe, avrebbero detto: È tutto qui? Che la si riconsegnino immediatamente, che se ne vada; non tarderà a vendicarci dei nostri nemici... Poi, volgendosi verso Priamo, avrebbero aggiunto a bassa voce: Forse vi converrebbe consultare, riguardo alla salute del vostro libertino, il Keyser di Pergamo»<sup>65</sup>.*

Ecco un esempio di ironia colta, che oggi non si comprende immediatamente e che poteva sfuggire anche ai contemporanei: come ricordano anche i curatori dell'edizione italiana del testo, Giovanni Keyser «aveva prodotto dei cofanetti per il trattamento delle malattie veneree e aveva pubblicato un libro su questo argomento nel 1765»<sup>66</sup>.

Eppure, il problema non riguarda solo lo stato di salute dei personaggi: il modo in cui viene dipinta la pelle deve essere coerente con l'età della persona rappresentata, così, sebbene Lagrenée abbia dipinto *Quattro quadri della Vergine* (26) che sono «tutti e quattro incantevoli»<sup>67</sup>, la pelle della parte inferiore del viso di Sant'Anna non è resa in modo coerente con la fronte e le mani: «quando si ha la fronte increspata dalle rughe e le giunture delle mani anchilosate, la pelle del collo è

molle e flaccida»<sup>68</sup>, spiega Diderot. Di segno totalmente opposto è, invece, la resa del ritratto della moglie di Greuze, esposto due anni prima al *Salon 1763*, tanto bello da «uccide[re] tutti quelli che lo circondano»<sup>69</sup>, perché «la delicatezza con cui la parte bassa del viso è resa col tocco e l'ombra del mento portata sul collo è incredibile. Si sarebbe tentati di passare la mano sotto quel mento, se l'austerità della persona non fermasse l'elogio e la mano»<sup>70</sup>. Così, quando l'incarnato e le pieghe della carne sono rese bene, ispirano addirittura il gesto di una carezza. Al contempo, la verità di tinte del viso è caratterizzata dai dettagli del volto tipici di una donna in stato di gravidanza, come un lieve arrossamento agli angoli degli occhi o un colorito vagamente giallastro vicino alle tempie<sup>71</sup>. La connessione tra lo stato della persona o la sua età, e il colore e la consistenza dell'epitelio è fondamentale, per questo Diderot rileva che anche nella *Carità romana* (28) di Lagrenée c'è un problema di coerenza tra l'età del vecchio e i dettagli che lo connotano:

*Il vecchio è bello, certamente troppo bello, è troppo fresco, più in carne che se avesse avuto due vacche al suo servizio. Non ha l'aria di aver sofferto un momento; e se questa donna non fa attenzione, il vecchio finirà per farle un bambino. Del resto, coloro che non pretendono che un artista abbia senso comune, che possa ignorare l'effetto terribile e repentino della permanenza in un carcere e un giudizio che condanna a morirvi di fame, saranno incantati da quest'opera. I dettagli, soprattutto, del vecchio, sono ammirevoli: bella testa, bella barba, bei capelli bianchi, bel carattere, belle gambe, bei piedi, belle orecchie; e che braccia! E che carni! Ma non è questo il quadro che immagino»<sup>72</sup>.*

Il quadro deve essere vero e Diderot, relativamente a un soggetto che gli sta molto a cuore, procede proponendo un'alternativa, perché la scena che va «trattata con grande stile» in modo da non ridurre «a piccola cosa una grande immagine patetica»<sup>73</sup>. Il quadro allora viene rifatto sulla pagina, teoricamente, e nell'immaginazione, perché i dettagli e gli elementi singoli sono quelli che creano i rapporti sulla tela, ed è il rapporto tra i vari elementi a fare la bellezza del quadro e a dare vita all'opera. Questo accade anche al dipinto di J.-M. Vien intitolato *Marco Aurelio fa ridistribuire al popolo del pane e dei medicinali in tempo di carestia e di peste* (18) in cui, eccetto Marco Aurelio (nonostante il viso senza «commiserazione») e

<sup>64</sup> Ivi, p. 299.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Ivi, p. 1687, n. 130.

<sup>67</sup> Ivi, p. 269.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> Diderot, *Salon 1763*, cit., p. 173.

<sup>70</sup> Ivi, p. 175.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>72</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 271.

<sup>73</sup> M. Mazzocut-Mis, *Variazioni del brutto: dal patetico all'orrore*, in *Entrare nell'opera: i Salons di Diderot. Selezione antologica e analisi critica*, a cura di Ead., Mondadori, Milano 2012, pp. 16-40: p. 37.

i due soldati che consegnano il pane alla gente, il resto è da rifare. C'è un bambino che ha sofferto la fame, ma non mangia abbastanza avidamente e, come se non bastasse, «è grasso e ben nutrito»<sup>74</sup>, c'è un giovane «alto ed esile» che «assomiglia a Gesù bambino che predica nel tempio» e questo elemento incongruo va di pari passo ai due senatori dotati di «teste di apostoli»; poi c'è una donna stesa su dei gradini di cui non si capisce se sia viva o morta e un bambino, accanto al presunto cadavere della madre, su cui Diderot solleva diversi interrogativi: «E quel bambino, è quello il comportamento di un bambino sul cadavere della madre? E poi è così flaccido che lo si prenderebbe per una bella pelle imbottita di cotone; non ci sono affatto ossa là sotto»<sup>75</sup>. Come in molti altri casi il riassunto non riesce a rendere il ritmo della descrizione, ma proprio il ritmo, come si è visto, contribuisce all'effetto umoristico. A questo procedere in modo serrato da un dettaglio all'altro, si aggiunge una considerazione ulteriore sull'ultima immagine evocata, quella del «bambino imbottito», su cui N. Langbour si interroga osservando che qui l'ironia «non risiede solo nella sua appartenenza all'artigianato, ma anche nella sua ambiguità: si tratta di un'innocente battuta di umorismo riferita all'arte di disegnare bambole di pezza o di una satira morbosa riferita all'arte della tassidermia?»<sup>76</sup>. Langbour qui sembra porre troppa enfasi sull'abbassamento dell'arte bella all'artigianato. Come si è ricordato, infatti, quella di Diderot è un'«estetica dell'operatività» e non vi è nel suo pensiero una valutazione negativa delle arti meccaniche che, al contrario, egli valorizza.

Tornando al quadro di Vien, gli errori rilevati in precedenza si spiegano in base al fatto che il disegno corrisponde alla forma e questa, come ogni cosa in natura, è il risultato di cause ed effetti che devono essere evidenti, se si vuole che l'imitazione della natura riesca. Imitazione che non dev'essere riproduzione pedissequa, in quanto l'artista si deve costruire un modello ideale, rendendo con coerenza la figura e tenendo conto del suo equilibrio complessivo:

*una figura umana è un sistema troppo complesso, perché le conseguenze di una irregolarità, impercettibile ai suoi inizi, non portino la produzione artistica più perfetta mille miglia lontano dall'opera della natura*<sup>77</sup>.

La figura deve avere i giusti rapporti tra le parti e, in relazione al ruolo che svolge nel quadro, occorre che sia rappresentata in una posa non accademica, perché que-

sta risulta sempre rigida<sup>78</sup>. Altrettanto spontanea deve risultare l'espressione del volto<sup>79</sup>, che non deve lasciare alcuna incertezza in chi guarda: dev'essere immediatamente decifrabile.

Una figura ben fatta e un'espressione naturale dipendono, insomma, dall'insieme dei dettagli e dall'armonia complessiva, per questo il *Mercurio nell'atto di uccidere Argo* (165) di J.-F. Amand è mal riuscito:

*Il suo Mercurio, la più agile tra tutte le nature celesti è pesante, con un braccio paralizzato, proprio quello con cui minaccia Argo. Questo Argo addormentato è assai magro, duro come deve esserlo un sorvegliante, ma è rigido e laido come nessuna figura dev'essere in pittura. E quella vacca che è distesa tra Mercurio e lui, è una semplice vacca, nessun dolore, nessuna passione, nessuna disperazione, niente che indichi la metamorfosi. Quando si possiede del genio, è lì che lo si mostra. Mai un Antico ha preso il pennello senza essersi formato un'immagine singolare di questa vacca. Signor Amand, questo pezzo non è altro che una vecchia crosta che si è annerita nella bottega di un rigattiere. Che vi faccia ritorno*<sup>80</sup>.

Impietoso e ironico è anche il giudizio sul *Giuseppe venduto dai suoi fratelli* (167): il cuore di Diderot è addirittura spezzato e ripensare al quadro gli provoca dolore. Del resto, anche la *Resurrezione di Gesù Cristo* (127) di Briard aveva una serie di problemi di disegno, dato che ogni figura mostrava un aspetto corrispondente a qualche altro personaggio, rendendo così incongruo l'insieme:

*In che modo è fatto! Misericordia! Questo Cristo è così magro, così gracile, che farebbe dubitare della Resurrezione, se vi si credesse, e credere nella palingenesi, se se ne dubitasse. E quel soldato alto, posto sul davanti, che si solleva sulla punta di un piede, che tiene il ritmo con l'altra gamba, che spiega le due braccia, è il ballerino Dupré che fa la gargouillade. Questi altri personaggi, a destra e a sinistra della tomba, assomigliano molto a quei furfanti che vanno a prendersi gioco degli indemoniati al Santo Sudario di Besançon. Gli altri dormono; lasciamo dormire loro e anche il pittore*<sup>81</sup>.

I soggetti religiosi necessitano «della 'grandeur', di profondità, d'intensità, di raccoglimento e perfino di terrore»<sup>82</sup>, perché la religione «per l'uomo dei lumi è passione spinta al fanatismo, estasi e melodrammaticità»<sup>83</sup> e sono questo *pathos*, questa potenza, che l'opera deve riuscire a trasmettere, non la grazia misurata di una piroetta o di un passo di danza. Per questa ragione, se Briard ha

<sup>74</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 257.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> Langbour, *Le paradoxe du critique d'art*, cit., p. 116.

<sup>77</sup> D. Diderot, *Saggi sulla pittura*, in Id., *I Salons con i Saggi sulla pittura e i Pensieri sparsi*, cit., p. 1491.

<sup>78</sup> Cfr. *ivi*, p. 1492.

<sup>79</sup> «Un pittore che non sia fisionomista è un pittore modesto», *ivi*, p. 1625.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 441.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 391.

<sup>82</sup> Mazzocut-Mis, *Variazioni del brutto: dal patetico all'orrore*, cit., p. 24.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

dipinto *Una Sacra Famiglia* (129) abbastanza buona, d'altra parte di fronte al suo *Samaritano* (128) Diderot chiude la descrizione con un climax efficacemente sarcastico: «Signor Briard, non fate più samaritani, non fate niente; fate delle scarpe»<sup>84</sup>. Meglio rendersi utili producendo calzature, che sprecare le proprie forze dipingendo brutti quadri. L'aspirazione del filosofo e del critico però tocca il suo culmine di fronte all'*Indovino del villaggio* (131) che, dopo la descrizione, viene commentato così:

*Si narra che un pittore sempliciotto che aveva dipinto nel suo quadro un uccello e che voleva che questo uccello fosse un gallo, vi scrisse sotto: È un gallo. Senza pretendere una maggiore astuzia, il Signor Briard avrebbe fatto molto bene a scrivere sotto ai personaggi del suo quadro: Questo è un indovino, quella è una ragazza che lo ha appena consultato, quell'altra donna è sua madre, ed ecco l'innamorato della figlia. Anche se si fosse cento volte più stregone del suo indovino, come si potrebbe intuire che colui che ride è d'accordo con l'indovino? Dunque bisogna anche scrivere: Questo giovane birbone e quel vecchio briccone se la intendono. Bisogna essere chiari, non importa con che mezzo»<sup>85</sup>.*

Se figura e disegno sono elementi fondamentali, l'equilibrio complessivo del quadro si regge sulla composizione, perché ciascuno di noi dispone «soltanto di un certo grado di perspicacia»<sup>86</sup> e di un'attenzione limitata. Diderot nei *Saggi sulla pittura* indugia a lungo sulle masse, le energie, le moltitudini, insomma su tutti gli elementi che concorrono a rendere efficace un dipinto, ma poiché l'essenziale, a suo stesso dire, sta nel fatto che l'opera dev'essere «comprensibile da uomini dotati semplicemente di buon senso»<sup>87</sup> gli elementi fondamentali sono quelli condensati nel quinto paragrafo:

*Se la scena è unitaria, chiara, semplice, ben connessa, con una sola occhiata ne afferrerò l'insieme; ma ciò non basta. Occorre anche che sia varia; e lo sarà, se l'artista è uno scrupoloso osservatore della natura»<sup>88</sup>.*

Il pittore, per Diderot come per Lessing<sup>89</sup>, deve riuscire a cogliere l'istante fecondo e a condensare nell'unità

<sup>84</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 391.

<sup>85</sup> Ivi, p. 395.

<sup>86</sup> Diderot, *Saggi sulla pittura*, cit., p. 1545.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Ivi, p. 1545.

<sup>89</sup> «Se l'artista non può cogliere mai più di un unico momento della natura sempre mutevole, e in modo particolare il pittore non può cogliere questo unico momento solo da un unico punto di vista, e se d'altra parte le loro opere sono fatte non solo per essere guardate, ma anche osservate, a lungo e ripetutamente osservate, è certo allora che quell'unico momento e unico punto di vista di questo singolo momento non potrà mai essere scelto in modo abbastanza fecondo. Ma è fecondo soltanto ciò che lascia libero gioco all'immaginazione», G.E. Lessing,

del tutto una totalità significante<sup>90</sup>. Per esempio se si rappresenta il *Battesimo di Gesù*, il momento di gloria in cui «il Padre Eterno sta per riconoscere e designare suo figlio, dichiararsi padre al cospetto del mondo»<sup>91</sup>, questa scena richiederebbe la presenza di una folla che assiste e di una luce che cade dal cielo per attirare verso l'alto lo sguardo dello spettatore (nonché vari altri elementi dettagliatamente descritti e giustificati da Diderot). Allora, di fronte a Brenet – *Il Battesimo di Gesù Cristo* (132) – che decide di collocare dietro a Cristo degli angeli, Diderot approva il fatto che questi fungano da spettatori della scena, concorda anche sul fatto che se ne possano raggruppare alcuni sulle nubi:

*ma averli fatti scendere a terra, averli collocati sulle sponde del fiume, averli messi in azione, non appartiene al senso comune. Tra il Cristo e il san Giovanni, uno di questi angeli tiene il drappo del Cristo distaccato dalle sue spalle per paura che questo si bagni con acqua sacramentale; si è mai escogitato niente di più povero, di più misero? Quando un artista non ha nulla nella testa, si riposi. Ma se non ha mai niente nella testa, si riposerà a lungo. È vero. Sono sicuro che il Signor Brenet, dopo aver inventato questa gentilezza, questo angelo servizievole a cui non piacciono gli indumenti bagnati, si sarà fregato le mani dalla soddisfazione, se ne sarà rallegrato, e che cadrebbe dalle nuvole se sapesse ciò che ne penso. È come per i motti di spirito: chi li pronuncia è sconcertato quando non si ride»<sup>92</sup>.*

Qui all'ironia della descrizione si unisce quella che serve da termine di paragone per chi non è in grado di comprendere la natura delle passioni umane, non riuscendo a capire, evidentemente, quale tipo di reazione provocano alcuni elementi del dipinto sullo spettatore.

Comporre una bella scena è un compito arduo, tanto che anche artisti notevoli e apprezzati da Diderot incorrono, di tanto in tanto, in disposizioni incoerenti; è il caso, per esempio, del *Modo di viaggiare in inverno* (149) di Le Prince, un'opera da cui «s'impara solo il modo in cui in Russia sono costruite le carrozze»<sup>93</sup>. Se «solo l'arte può permettere la percezione dell'atto naturante nel suo concreto processo di determinazione»<sup>94</sup>, allora un paesaggio mal riuscito rompe quell'«unità relazionale in cui l'uomo può attingere alla natura»<sup>95</sup> e del quadro resta solo un elemento (le carrozze) il cui interesse è secondario, una curiosità senza rilievo.

*Laoconte, ovvero sui limiti della pittura e della poesia*, trad. it. di T. Zemella, Rizzoli, Milano 1994, pp. 59-60.

<sup>90</sup> Su questo cfr. Mazzocut-Mis, *Variazioni del brutto: dal patetico all'orrore*, cit., p. 26.

<sup>91</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 395.

<sup>92</sup> Ivi, p. 397.

<sup>93</sup> Ivi, p. 419.

<sup>94</sup> R. Messori, *La descrizione animata. Arte, poetica e materialismo sensibile in Diderot*, ETS, Pisa 2017, p. 10.

<sup>95</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 17.

Anche il defunto Carle Vanloo, in uno dei suoi ultimi quadri, il primo che viene commentato nel *Salon 1765*, intitolato *Augusto fa chiudere le porte del tempio di Giano* (rappresentazione del momento in cui si annuncia la pace dell'Impero romano) non ha sbagliato solo il tono generale del dipinto, dove «tutto è freddo, insipido; tutto è di un silenzio cupo, da morire di tristezza: è una sepoltura di vestale»<sup>96</sup>, ma questo errore dipende da un altro a monte. Manca infatti l'idea, la composizione è sconnessa, incoerente e così Diderot si chiede: «Che significato ha il tutto? Dov'è l'interesse?»<sup>97</sup>. Stavolta però l'ironia, che rimarca questo clamoroso fallimento, serve anche a salvare l'unico dettaglio ben riuscito: il sacerdote intento a chiudere le porte e i suoi vicini, belli, dipinti con tanto gusto che:

*se in assenza dell'artista il fuoco fosse stato appiccato a questa composizione e avesse risparmiato solo il gruppo dei sacerdoti e qualche testa sparsa qua e là, alla vista di quei preziosi resti tutti avremmo esclamato: Che peccato!*<sup>98</sup>

La composizione sbagliata rovina il quadro, cosa che un grande paesaggista come Louthembourg, benché quell'anno ancora ai suoi esordi, avrebbe dovuto sapere bene. Nel *Padiglione di caccia del Principe di Condé nella zona della foresta di Chantilly chiamata il Padiglione della Tavola* (134) il pittore compie un clamoroso errore di composizione, forse perché l'opera era stata eseguita su commissione, il soggetto stabilito, il sito anche, ostacolando in tal modo l'ispirazione del pittore<sup>99</sup>. Così, questo giovane che intinge il pennello «nella luce, nelle acque, nelle nuvole», capace di dipingere gli animali con verità e bellissimi paesaggi, futuro rivale di Berghem o Vernet, ha costruito un dipinto simmetrico. Si tratta di un errore esiziale, perché la simmetria è adatta unicamente all'architettura e, per spiegare a che punto il quadro dovrebbe essere riorganizzato, Diderot suggerisce un mezzo drastico: «Prendete le forbici e dividete lungo la linea verticale la composizione in due brandelli; e avrete due mezzi quadri ricalcati l'uno sull'altro»<sup>100</sup>.

Talvolta il dipinto non è solo mal riuscito, ma addirittura spregevole e Diderot lo scrive esplicitamente, come nel caso dell'*Educazione dei ricchi* (17) di Hallé, eseguito in modo tanto sciatto da meritare il profondo sarcasmo del filosofo, consapevole delle capacità tutt'altro che scarse dell'artista:

*Nascondetemi tutto ciò, signor Hallé. Si direbbe che abbiate imbrattato questa tela con una tazza di gelato ai pistacchi. Se il caso avesse prodotto questa composizione sulla superficie delle acque torbide di un marmorizzatore ne sarei sorpreso, ma il motivo sarebbe rappresentato dal caso*<sup>101</sup>.

Quando il quadro è completamente da rifare, l'idea va ribaltata o abbandonata, un moto umoristico è l'ultima risorsa del commentatore. Dei *Due ritratti* (104) di Roland, Diderot scrive:

*Li ho visti. Signor Roland, prestate orecchio ai vostri due ritratti, e malgrado il loro aspetto debole e spento, li sentirete dirvi con voce chiara e forte: Ritorna alle cose inanimate... Sono buoni consigli. Parlano come se fossero vivi*<sup>102</sup>.

Talvolta è meglio dedicarsi al genere per cui si ha talento, talaltra il consiglio è più radicale:

*È un piacere vedere come il Signor Boizot ha pedestremente parodiato in pittura il poeta più elegante e più delicato della Grecia! Non ho il coraggio di descriverlo. Leggete Anacreonte e, se possedete il suo busto, bruciate al suo cospetto il quadro di Boizot e che gli sia proibito di avere accesso a un autore incantevole che gli ispira lavori così cupi*<sup>103</sup>.

Infine, quando anche la distruzione sembra troppo impegnativa e il critico d'arte non trova le parole adatte, non resta che togliere il dipinto dalla vista: «è smorto; sembra opaco; è cupo. Così è l'uomo, girate la tela»<sup>104</sup>. Questo è il commento riservato al *Ritratto del Signor Watelet* (ricevitore generale delle finanze) che pure era stato eseguito da uno dei suoi pittori più amati: Greuze.

Con questa disamina, incentrata sull'ironia diderottiana, si corre il rischio di ritrarre un critico intransigente, persino crudele, ma l'energia e la nettezza con cui traccia i suoi elogi sono intense ed egli è disposto a rendere onore al merito, lodare le opere più belle con la migliore eloquenza. Per esempio scrive di Lagrenée che «vi sono certi suoi quadri in cui l'occhio più severo non trova da rimproverare il minimo difetto»<sup>105</sup> e quando parla della *Pastorale russa* (144) di Le Prince, pittore che non aveva esitato a dileggiare, come si è visto, si lascia trasportare dall'emozione che il quadro suscita:

*c'è una oscurità, una quiete, una pace, un silenzio, un'innocenza, che m'incantano. Sembra che qui il pittore sia*

<sup>96</sup> Ivi, p. 211.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Cfr. ivi, p. 401.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> Ivi, p. 255.

<sup>102</sup> Ivi, p. 401.

<sup>103</sup> Ivi, p. 317, Diderot si riferisce al quadro intitolato: *Marte e l'Amore discutono sul potere delle loro armi* (165) soggetto tratto da Anacreonte.

<sup>104</sup> Ivi, p. 377.

<sup>105</sup> Ivi, p. 259.

*stato favorito dalla propria debolezza. Il soggetto semplice richiedeva un tocco leggero e dolce: c'è. [...] Questa composizione va dritta all'anima*<sup>106</sup>.

Come spesso accade quando un dipinto piace a Diderot, egli immagina di trovarsi all'interno della scena rappresentata, che diventa vissuta; il filosofo è lì, in Russia accanto al vecchio seduto sotto un albero e alla ragazza, ad ascoltare il pastore che suona il flauto e poi il vecchio, quando «rimetterà le dita sulla sua *balalaïca*». Per sua stessa ammissione il dipinto non è privo di difetti, ma un'opera «da cui l'anima riceve una sensazione deliziosa, non è mai un brutto quadro»<sup>107</sup>. La ragione, esplicitata poco dopo, è che «la pittura è l'arte di giungere all'anima attraverso gli occhi. Se l'effetto si ferma agli occhi, il pittore ha fatto solo la minima parte del cammino»<sup>108</sup> e *Le Prince* è riuscito in questo arduo compito.

#### ALTRE IMPERFEZIONI: L'IRONIA INVOLONTARIA, COMPASSIONEVOLE, ANIMALE

Possiamo infine considerare anche un'ironia crudele e quasi involontaria che deriva dall'organizzazione stessa dell'esposizione: a differenza delle mostre contemporanee, i dipinti esposti al Louvre erano accostati gli uni agli altri molto vicini, tappezzando letteralmente le pareti della sala. Così succede che «Demachy, visto da solo, può ottenere un segno di approvazione; piazzato davanti a Servandoni, ci si sputa sopra»<sup>109</sup>. Se qui Diderot constata il problema, di fronte al *Battesimo di Gesù Cristo* di Brenet ironizza:

*Ci sono due Battesimi di Gesù Cristo da parte di san Giovanni, uno di Brenet e l'altro di Lépicier. Sono stati collocati in pendant. Sono separati solo dall'Ettore di Challe, e immaginate quanto sono brutti, giacché l'Ettore di Challe non ha potuto renderli mediocri*<sup>110</sup>.

Al contrario, talvolta il confronto risulta positivo per lo stesso artista, come nel caso del *Ritratto del Signor Wille, incisore* di Greuze, a proposito del quale scrive galvanizzato Diderot:

*Mi piacerebbe vedere questo ritratto accanto a un Rubens, a un Rembrandt o a un Van Dick; mi piacerebbe sentire che cosa avrebbe da perdere o da guadagnare il nostro pit-*

*tore. Quando si è visto questo ritratto di Willie, si voltano le spalle ai ritratti degli altri e anche a quelli di Greuze*<sup>111</sup>.

Ricollocare il quadro, per valorizzarlo nell'accostamento, e poi sostenere che il ritratto è tanto bello da «voltare le spalle» agli altri, significa sul piano fisico spostare lo sguardo, ma anche riposizionare la propria intera persona. Per tradurre l'emozione, l'ammirazione, il piacere, il filosofo cerca di mostrare a chi legge la reazione corporea, il movimento che essa provoca. È un materialista Diderot, e il corpo dello spettatore o della spettatrice è completamente coinvolto nell'impressione estetica. Provocare il riso, o almeno il sorriso, l'arcuarsi delle labbra suscitato dalla lettura, ha la stessa funzione, sebbene spesso in chiave critica.

Talvolta però una lieve punta di ironia diventa indulgenza, si sorride, ma poi si è quasi mossi a compassione per il povero Parrocel, autore di due opere intitolate (108) *Cefalo si riconcilia con Procri; lei gli dona un dardo e un cane* e (109) *Procri, per l'errore di Cefalo, è uccisa dallo stesso dardo ch'ella gli aveva donato*:

*Avete visto talvolta, in qualche locanda, delle copie dei grandi maestri? Ebbene, questa lo è, ma mantenete il segreto. È un padre di famiglia che non possiede altro che la sua tavolozza per dar da vivere a una moglie e a cinque o sei figli. Mentre guardavo questo Cefalo che uccide Procri nel mezzo del Salon, gli dicevo: Fai peggio di quanto tu non creda... Parrocel è mio vicino di casa; è un buonuomo che, a quanto si dice, ha anche un certo gusto per la decorazione. Mi vede, mi si avvicina: Ecco i miei quadri; ebbene, che ne pensate? mi dice. – Mi piace la vostra Procri, ha due belle e grosse poppe. – Eh sì, è seducente, è seducente... – Cavatevela meglio, se potete*<sup>112</sup>.

Per lo scultore Simon Challe, invece, non ci può essere benevolenza, le sue opere sono troppo mal fatte: «Costui è appena morto; Dio sia lodato! Questo consola un poco per la perdita di Bouchardon»<sup>113</sup>.

Talvolta capita che, come enunciato nella lettera di apertura, il giudizio di Diderot converga con quello degli artisti che frequentano il Salon, aggiungendo un ulteriore sguardo sull'opera. Il giudizio altrui si somma alla complessità degli sguardi logicamente articolati dai tre assi ermeneutici – visione, comprensione e riflessione – che secondo Paolo Quintili costituiscono una «*democrazia di sguardo e di giudizio*»<sup>114</sup>, già molteplice a monte del processo e che in tal modo si fa plurale anche a valle. Un esempio è il giudizio sulla statua di Sant'Agostino

<sup>106</sup> Ivi, p. 415.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Ivi, p. 337.

<sup>110</sup> Ivi, p. 395.

<sup>111</sup> Ivi, p. 379.

<sup>112</sup> Ivi, pp. 363-365.

<sup>113</sup> Ivi, p. 499.

<sup>114</sup> Quintili, *La pensée critique de Diderot*, cit., p. 419.

realizzata da D'Huez, talmente brutta che non resta che sorprendere chi legge attraverso una descrizione spaesante: «Ho udito un artista che diceva, passando davanti al Sant'Agostino di d'Huez: Mio Dio, come sono stupidi i nostri scultori! Questa esclamazione indiscreta mi colpì, mi fermai, guardai e, al posto di un santo, vidi l'orrenda testa di una scimmia cappuccina costretta in una casula vescovile»<sup>115</sup>. La statua grottesca di Sant'Agostino ci permette di mostrare come ciò che suscita il riso in un'opera d'arte, secondo Diderot, trae spesso origine dalla vicinanza e dall'opposizione delle qualità. La lunga critica all'opera troppo simmetrica di Louthembourg già considerata in precedenza, si chiude proprio con delle riflessioni che ci permettono di giungere alla conclusione.

*Il ridicolo sorge spesso dalla vicinanza e dall'opposizione delle qualità. Una bestia dall'espressione grave fa ridere, perché è una bestia e perché ostenta un atteggiamento dignitoso. L'asino e il gufo sono ridicoli perché sono stupidi e perché sembrano meditare. Volete che la scimmia, che si dimena in cento modi diversi, da comica che è diventi ridicola? Mettetele un cappello; la volete più ridicola? Mettete sotto il cappello una lunga parrucca da consigliere. Ecco perché il presidente de Brosses, che io rispetto in abiti ordinari, mi fa morir dal ridere in abiti da palazzo. E quel suo modo di guardare, senza che gli angoli della bocca si alzino, una piccola testa gaia, ironica e satiresca, persa nell'immensità di una foresta di capelli che l'offusca; e questa foresta, che scende a destra e a sinistra, che va a impossessarsi di quanto rimane della piccola figura? Ma torniamo a Louthembourg»<sup>116</sup>.*

Gli animali possono essere ridicoli se, in contrapposizione alla loro natura, vengono abbigliati come degli umani; anche quando assumono un'espressione pensosa suscitano il riso, perché mostrano un'aria di serietà raziocinante che non hanno. Sebbene Diderot non consideri l'essere umano come gerarchicamente sovraordinato all'animale, la ragione resta una sua prerogativa. Soprattutto però sono gli esseri umani a rendersi ridicoli. Non è il politico, il filosofo, l'erudito linguista Charles de Brosses a essere ridicolo, è la tenuta «da palazzo», gli abiti tipici dell'aristocrazia, ma soprattutto la parrucca, che rende comica la figura dell'uomo - trova spazio qui la ben nota avversione alle parrucche da parte di Diderot.

## CONCLUSIONE

In un passaggio abbastanza celebre della *Lettera a Grimm* che apre il *Salon 1765*, Diderot scriveva:

<sup>115</sup> Diderot, *Salon 1765*, cit., p. 379.

<sup>116</sup> Ivi, p. 405.

*Ho aperto il mio animo agli effetti, e me ne sono lasciato penetrare. Ho raccolto la sentenza del vecchio e il pensiero del ragazzo, il giudizio del letterato, la parola dell'uomo di mondo e i discorsi del popolo; e se mi capita di offendere l'artista è spesso con l'arma che egli stesso ha affinato»<sup>117</sup>.*

Il filosofo non manca di ricordare che Chardin aveva invitato a criticare con indulgenza i quadri, perché il più brutto di quelli esposti era comunque di un livello più alto rispetto alle produzioni di molti altri artisti non ammessi al Salon<sup>118</sup>. Abbiamo visto che Diderot valorizza un dipinto e, anzi lo apprezza, anche quando egli stesso ne rileva delle imperfezioni, ma, poiché il gusto «è sordo alla preghiera», di fronte alla seconda e alla terza *Pastorale* di Boucher (10 e 11) non riesce a trattenersi:

*Non vi dico nulla del colore né dei caratteri né di altri dettagli, è come sopra. Amico mio, proprio non ci sono guardie in questa Accademia? Non sarebbe permesso, in mancanza di un commissario ai quadri che impedisse a questo di entrare, di spingerlo a calci lungo il Salon, sulla scalinata, nel cortile, fino a quando il pastore, la pastorella, l'ovile, l'asino, gli uccelli, la gabbia, gli alberi, il fanciullo, l'intera pastorale fosse sulla strada? No, ahimè! Deve restare al suo posto; ma il buon gusto indignato compie lo stesso la brutale, ma giusta esecuzione»<sup>119</sup>.*

L'ironia supplisce a un gesto spietato, opera uno spostamento simbolico della violenza della reazione che il brutto, il delirio di insensatezza delle pastorali di Boucher offre allo spettatore:

*E credete, amico mio, che il mio gusto brutale sarà più indulgente per questo? Niente affatto. Lo sento gridare dentro di me: Fuori dal Salon, fuori dal Salon. Ho un bel ripetergli la lezione di Chardin: Dolcezza, dolcezza..., esso s'indispettisce e non fa che gridare più forte: Fuori dal Salon»<sup>120</sup>.*

La spietatezza del giudizio diderotiano era annunciata: tutto è sottomesso alla legge della critica<sup>121</sup> e, subito dopo aver invocato la cacciata dei quadri bucolici di Boucher, di fronte ad altre quattro pastorali dello stesso artista, il filosofo scrive: «Io sono giusto, sono buono e non chiedo di meglio che encomiare. Questi quattro pezzi formano un piccolo incantevole poema. Scrivete che il pittore ebbe una volta nella vita un momento di ragione»<sup>122</sup>.

<sup>117</sup> Ivi, p. 202.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>119</sup> Ivi, p. 241.

<sup>120</sup> Ivi, p. 241.

<sup>121</sup> Cfr. *ivi*, p. 205.

<sup>122</sup> Ivi, p. 243.

La critica è uno sforzo di oggettività, benché inscindibilmente legata all'emozione dell'osservatore, si fonda su un'attenta valutazione e sullo studio, ma in essa risiede anche un intento migliorativo, quasi pedagogico, verso gli artisti. Questo è dimostrato dai *Saggi sulla pittura*, e confermato dal commento alla statua che rappresenta *l'Amicizia* (198), eseguita dall'amico Falconet: le gambe della fanciulla risultano pesanti, poiché lo scultore è stato costretto ad accorciarle, avendo allungato un po' troppo il busto; inoltre, la splendida acconciatura dei capelli, è lontana dalla mitologia antica che si vorrebbe richiamare, insomma dice Diderot:

*Ho appena giudicato Falconet con la massima severità, secondo il siclo del santuario. Ora aggiungerò che, anche con i difetti del più scarso dei suoi pezzi, non c'è un solo artista all'Accademia che non si vanterebbe di averlo fatto*<sup>123</sup>.

Tenendo a mente che alla dimensione costruttiva va affiancato il gusto per la teatralità e la conversazione del Diderot *salonnier*, e che il suo umorismo spumeggiante costituisce uno dei piaceri del testo, possiamo concludere ironicamente sottolineando ancora l'importanza della critica per il progresso dell'arte, che contribuisce a creare il gusto di una nazione e, con il gusto, anche i costumi, la morale. Tale miglioramento si rivela cruciale anche per gli stessi artisti, perché la sua riuscita non è solo questione di gloria, ma ne va della vita stessa dell'artista, come di evince dall'elogio funebre di Carle Vanloo:

*Morì il 15 luglio 1765 per un colpo apoplettico, a quanto si dice, e sono d'accordo, a condizione che si convenga con me che le Grazie imbronciate da lui esposte al Salon precedente [1763] hanno accelerato la sua fine. Se avesse evitato le prime, le ultime che ha dipinto gli avrebbero mancato il colpo*<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Ivi, p. 495.

<sup>124</sup> Ivi, p. 233.







**Citation:** Ferrari, S. (2024). Carlo Firmian, Friedrich Melchior Grimm e il manoscritto dei *Salons* di Denis Diderot. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 143-154. doi: 10.36253/ds-14906

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Giuseppina D'Antuono.

## Articles

# Carlo Firmian, Friedrich Melchior Grimm e il manoscritto dei *Salons* di Denis Diderot\*

STEFANO FERRARI

*Accademia Roveretana degli Agiati*

**Abstract.** The essay investigates the historical background of the manuscript BnF, n.a.fr. 12961, which once belonged to Carlo Firmian, Plenipotentiary Minister of Austrian Lombardy and an important collector and bibliophile. It contains a series of extracts from Friedrich Melchior Grimm's *Correspondance littéraire*, including Diderot's *Salons* of 1761, 1763, 1765 and the beginning of 1767. The manuscript copy was commissioned by Firmian from German journalist during the latter's Italian trip in 1775-1776 and was sent to Milan in May 1779. The request for Diderot's writings was the result of the Plenipotentiary Minister's keen interest in the works by the French author, as is also confirmed by his library.

**Keywords:** Firmian, Grimm, Diderot, *Correspondance littéraire*, *Salons*.

---

Nel Département des Manuscrits della Bibliothèque nationale de France a Parigi, sotto la segnatura n.a.fr. 12961, si trova una copia incompleta della più celebre rivista manoscritta del Settecento europeo, la *Correspondance littéraire, philosophique et critique* di Friedrich Melchior Grimm<sup>1</sup>. La

---

\* Ringrazio gli amici Pierre Musitelli, Elisabeth Garms-Cornides e Alain Cernuschi per aver letto la prima versione di questo saggio, permettendomi, con i loro puntuali suggerimenti, di migliorarne alcuni passaggi.

<sup>1</sup> Sulla figura di Grimm, giornalista ma soprattutto il più importante mediatore culturale tra Germania e Francia della sua epoca, cfr. E. Scherer, *Melchior Grimm. L'homme de lettres, le factotum, le diplomate*, Slatkine, Genève 1968; *Correspondance inédite de Frédéric Melchior Grimm*, recueillie et annotée par J. Schlobach, Fink, München 1972; A. Amoia, *Sixteen unpublished letters (1767-1776) of Baron Frederic-Melchior Grimm to Albrecht Ludwig, Count of Schulenburg*, «Diderot Studies», 19, 1978, pp. 15-53; J. Schlobach, *Diderot und Grimms Correspondance littéraire*, in *Diderot und die Aufklärung*, hrsg. von H. Dieckmann, Kraus, München 1980, pp. 47-63; J. Schlobach, *Grimm in Paris: ein Kulturvermittler zwischen Deutschland und Frankreich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, in *Deutsche in Frankreich. Franzosen in Deutschland 1715-1789. Institutionelle Verbindungen, soziale Gruppen, Stätten des Austausches. Allemands en France. Français en Allemagne 1715-1789. Contacts institutionnels, groupes sociaux, lieux d'échanges*, hrsg. von J. Mondot, J.-M. Valentin und J. Voss, Thorbecke, Sigmaringen 1992, pp. 179-189; J. Schlobach, s.v. «Grimm, Frédéric», in *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, sous la direction de J. Sgard, Voltaire Foundation, Oxford 1999, vol. I, pp. 468-471; J. Schlobach, *Grandeur et misère d'un médiateur culturel: Friedrich Melchior Grimm, russe, français et allemand*, in *La Culture française et les archives russes. Une image de l'Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle*, études réunies par G. Dulac, Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, Ferney-Voltaire 2004, pp. 33-53; M. Pinault Sørensen, *Grimm, amateur d'art, critique et courtier*, in *ivi*, pp. 99-120; *Correspondance privée de Frédéric-Melchior Grimm*:

maggior parte degli articoli trascritti sono opere di Denis Diderot, amico e il principale collaboratore del giornalista tedesco. Oltre le edizioni complete dei *Salons* del 1761, del 1763, del 1765 e quella parziale del 1767, si trovano anche le *Observations sur Bouchardon* del 1763, il capitolo relativo solo al *clair-obscur* degli *Essais sur la peinture* del 1766 e le recensioni del poema *La Peinture* di Antoine-Marin Lemierre e del pamphlet *Garrick, ou les Acteurs anglois* di Michel Sticotti del 1770<sup>2</sup>. Il manoscritto parigino è noto da tempo agli studiosi, essendo stato utilizzato tra l'altro come fonte per alcune edizioni delle opere di Diderot<sup>3</sup>. Tuttavia di questo documento, designato *sic et simpliciter* con l'appellativo di «Firmiani» o con la sigla «Fi», quasi tutti gli specialisti hanno dimostrato purtroppo una conoscenza approssimativa o addirittura inesistente sull'identità dell'originario possessore e sulle ragioni che lo hanno spinto a commissionarne la realizzazione<sup>4</sup>. Nella prima pagina cartulata si trova allegata una lettera autografa di Grimm a Carlo Firmian (1718-1782), datata Parigi 1° maggio 1779, che chiarisce in parte la genesi del manoscritto. Il giornalista tedesco scrive in terza persona:

*M. de Grimm profite du départ de M. le Marquis de Spino-la, Ministre de la République de Genes en France, pour faire parvenir à Monsieur le Comte de Firmiani [sic] les papiers ci joints, et pour supplier Son Excellence d'agréer l'hommage de son profond respect. Il a cela de commun avec tous ceux qui pensent et qui sont sensibles à l'honneur et à l'humanité, qu'après avoir désiré vivement toute sa vie l'occasion d'approcher un Ministre si cher à l'humanité, si justement célèbre par ses éminentes qualités, il en conserve précieusement le souvenir. Il n'a pas oublié le désir que Son Excellence lui a témoigné de voir des feuilles fugitives que*

1723-1807, présentée et annotée par J. Schlobach et V. Otto, Slatkine, Genève 2009.

<sup>2</sup> Paris, Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits [d'ora in poi BnF], n.a.fr. 12961.

<sup>3</sup> Su di esso cfr. almeno J. Porcher, *Nouvelles acquisitions latines et françaises du Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale pendant les années 1941-1945*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 106, 2, 1946, pp. 225-281, qui pp. 227, 232, 252; H. Dieckmann, *Inventaire du fonds Vandeuil et inédits de Diderot*, Droz, Genève 1951, pp. 52-54; J. de Booy, *Inventaire provisoire des contributions de Diderot à la Correspondance littéraire, «Dix-huitième siècle»*, 1, 1969, pp. 353-397, qui pp. 355, 357, 358; E. Lizé, *Voltaire, Grimm et la Correspondance littéraire*, The Voltaire Foundation, Oxford 1979, pp. 29-30; Schlobach, *Diderot und Grimms Correspondance littéraire*, cit., p. 49; *Diderot & l'Art de Boucher à David. Les Salons: 1759-1781*, Éditions de la Réunion des Musées nationaux, Paris 1984, pp. 66-67; U. Kölvig et J. Carriat, *Inventaire de la Correspondance littéraire de Grimm et Meister*, The Voltaire Foundation, Oxford 1984, vol. I, pp. LV, 99-100, 120-121, 130-133, 172-175, 182-183, 191, 215, 248-250, 258-259.

<sup>4</sup> Una delle poche eccezioni è il testo ancora inedito di A. Stroev, *Inventaire raisonné des lettres et papiers de Friedrich Melchior Grimm*, s.l., s.e., 1998, *ad indicem*. Ringrazio l'autore per avermi comunicato la parte relativa a Grimm e Firmian.

*M. Diderot par complaisance pour lui a écrites en différens temps sur les arts et sur les ouvrages des artistes de France. Mais après avoir quitté Milan, il a traversé l'Allemagne, a passé une année entière auprès de l'Impératrice de Russie, et prenant ensuite son retour par la Suède, il n'y a pas encore dixhuit mois qu'il est revenu à Paris. Depuis cette époque même toujours accablé par mille distractions, il n'a pas oublié un seul instant cette espèce d'engagement que Monsieur le Comte de Firmian a bien voulu lui permettre de prendre, mais il ne lui a pas été possible de le remplir plutôt. Il est même obligé, pour satisfaire son impatience, d'envoyer à son Excellence de vieux cahiers où plusieurs pauvretés littéraires sont confondues avec les observations de M. Diderot. Il supplie Son Excellence de vouloir bien dégager ces dernières de ce fatras. Une supplique non moins essentielle c'est de vouloir bien préserver ces cahiers de toute espèce de publicité qui serait directement contraire au vœu et aux desseins de l'auteur.*

*M. de Grimm supplie Son Excellence de croire qu'il conservera toute sa vie la plus vive reconnaissance de ses bontés avec le respect et la vénération qu'il partage avec toute l'Europe<sup>5</sup>.*

Da questa lettera, ad oggi del tutto negletta dagli specialisti di Grimm, si evince distintamente che Firmian, dal 1759 al 1782 ministro plenipotenziario della Lombardia austriaca, ha espresso al giornalista tedesco il desiderio di possedere una copia degli scritti di Diderot in occasione del loro incontro avvenuto a Milano<sup>6</sup>. Come è noto, tra il 1775 e il 1776 Grimm aveva accompagnato i conti Nikolaj Petrovič (1754-1826) e Sergej Petrovič Rumjancev (1755-1838) in un *Grand Tour* europeo, dall'Olanda fino in Italia, attraverso la Francia e la Svizzera<sup>7</sup>. Ancora alla vigilia della partenza per la penisola

<sup>5</sup> BnF, n.a.fr. 12961, ff. 1r-v. La lettera è stata pubblicata parzialmente in D. Diderot, *Correspondance*, Publiée par G. Roth et J. Varloot, Éditions de Minuit, Paris 1955-1970, vol. XV, p. 144; Lizé, *Voltaire, Grimm et la Correspondance littéraire*, cit., pp. 29-30; *Diderot & l'Art de Boucher à David*, cit., p. 67.

<sup>6</sup> Sul ministro cfr. da ultimo *Il conte Carlo Firmian (1718-1782): nuovi itinerari di ricerca*, a cura di S. Ferrari, Società di Studi Trentini di Scienze Storiche APS-Accademia Roveretana degli Agiati, Trento-Rovereto 2023.

<sup>7</sup> E. Sasova, *La construction de l'ethos dans la correspondance de Friedrich Melchior Grimm et les comtes Roumiantsev (1774-1801)*, Mémoire de Master 1 Recherche, Collège Universitaire Français de Moscou, Année universitaire 2014-2015; S. Karp, *Travels of Counts Nikolai Petrovich and Sergei Petrovich Rumyantsev and Friedrich Melchior Grimm in Italy in 1775-1776: from Rome, the symbol of decline, to Rome, the center of the new world*, in *Memory as the Subject and Instrument of Art studies. Collected articles*, Compiled by E. A. Bobrinskaya and A. S. Korndorf, State Institute of Art Studies, Moscow 2016, pp. 142-149; S. Karp, *Il viaggio in Italia dei conti Nikolaj Petrovič e Sergej Petrovič Rumjancev in compagnia di Friedrich Melchior von Grimm (1775-1776)*, «Atti della Accademia Roveretana degli Agiati», X, II, A, 2020, pp. 67-83. Su questo viaggio cfr. inoltre M. D. Busnelli, *Diderot et l'Italie. Reflets de vie et de culture italiennes dans la pensée de Diderot*, Slatkine, Genève 1970, p. 48; A. Stroev, *Bernis, Grimm et la Russie. Diplomatie transversales entre*

il precettore tedesco è però determinato a non guidare i due nobili russi a causa soprattutto dell'incompatibilità di carattere con il più giovane dei fratelli Rumjancev<sup>8</sup>. Alla fine egli accetta di accompagnarli in Italia, un paese per il quale non ha mai dissimulato la sua profonda ammirazione<sup>9</sup>. Si sa, sulla scorta delle ricerche condotte in questi ultimi anni, che il gruppo soggiorna a Milano due volte, la prima, nel viaggio d'andata, dal 12 al 13 dicembre 1775 e la seconda, sulla via del ritorno, dal 10 al 15 giugno 1776<sup>10</sup>. Fino ad oggi non si è purtroppo ancora rinvenuta alcuna perspicua traccia documentaria dell'incontro tra Firmian e i tre viaggiatori stranieri. Alle cursorie testimonianze riguardanti il passaggio per Milano, portate all'attenzione degli studiosi da Sergej Karp, vale la pena di aggiungere anche quella di Pietro Verri, il più importante esponente degli illuministi lombardi. Il 24 dicembre 1775 egli scrive al fratello Alessandro:

*Ho riconosciuto ne' pochi giorni che dimorò in Milano il signor Grimm, autore del Petit Prophète [de Boemischbroda], mi ha parlato di te con molta stima e amicizia; ti rivedrà a Roma. Egli mi pare un buonissimo uomo: è stato da Beccaria, ma nessuno di quanti vi capitano lo trova al livello del suo libro. Viaggiano con lui i due conti di Romanzof [sic], figli del trionfatore. Sono due assai gentili giovani<sup>11</sup>.*

Comunque sia, la visita di Grimm e dei fratelli Rumjancev a Firmian rientra in un ormai collaudato *tópos* periegetico, noto da tempo agli studiosi del *Grand Tour*, in cui i viaggiatori stranieri che sostano a Milano non possono esimersi dall'incontrare le personalità più in vista della città. Tra questi ci sono oltre Pietro Verri, Cesare Beccaria e Paolo Frisi, anche il ministro plenipotenziario austriaco<sup>12</sup>. Se, da un lato, la fama di questi personaggi si riverbera su tutti quelli che li incontrano, dall'altro, essi sono consapevoli del potenziale propagandistico di cui beneficiano non appena i visitatori danno

conto nelle loro lettere e nei loro scritti odeporetici di chi hanno conosciuto, di come sono stati accolti, di che cosa hanno discusso e visto.

La reputazione di Firmian era nota da tempo a Grimm e ai principali *philosophes* francesi contemporanei grazie soprattutto al ruolo assunto da Milano come la città capofila nel guidare il movimento riformatore italiano<sup>13</sup>. La pubblicazione del *Dei delitti e delle pene* di Beccaria nel 1764 offre l'occasione per esaltare non solo il contenuto dell'innovativa opera, ma anche il principale responsabile del nuovo corso politico-amministrativo della Lombardia austriaca<sup>14</sup>. Nel recensire il 1° agosto 1765 il capolavoro del giurista milanese la *Correspondance littéraire* di Grimm sottolinea:

*Eh! qui pouvait deviner qu'une princesse, subjuguée par l'esprit de bigoterie qui dicte ses choix, mettrait à la tête du gouvernement de Milan un homme d'État, un philosophe éclairé et indulgent, un comte de Firmian? Nolite clamare. De quoi vous plaignez-vous?<sup>15</sup>.*

Nel novembre 1766, commentando sempre nella *Correspondance littéraire* la traduzione francese delle *Pensées sur le bonheur* di Pietro Verri (1766), il giornalista tedesco scrive che è grazie al ministro plenipotenziario che l'autore dell'opera è passato dalla carriera delle lettere a quella degli affari<sup>16</sup>.

Grimm conosceva la fama di Firmian anche grazie alla mediazione di alcuni sodali comuni, tra i quali André Morellet, il traduttore francese nel 1765 del *Dei delitti e delle pene*, e Ferdinando Galiani, amico di vecchia data e collaboratore della stessa *Correspondance littéraire*. Il 3 gennaio 1766 Morellet rivela a Beccaria come aveva conosciuto il ministro plenipotenziario:

*J'ai fait en 1758 et 1759 un voyage en Italie; j'ai passé six semaines à Naples où je l'ai beaucoup vû. Il m'a temoigné beaucoup de bontés et j'ose dire de l'amitié et je l'ai trouvé tel qu'il est; c'est tout dire. J'avoue que j'ai rencontré peu d'hommes d'une ame aussi élevée, d'autant d'esprit et de génie et d'un commerce aussi doux. Je quittai Naples avec beaucoup de regrets. Il partit peu de tems après pour Vienne et il me donna un appuntamento à Milan où il devoit revenir. Son séjour à Vienne fut plus long qu'il ne*

Paris, Rome et Saint-Petersbourg, in *Le cardinal de Bernis: le pouvoir de l'amitié*, sous la direction de G. Montègre, Tallandier, Paris 2019, pp. 159-190.

<sup>8</sup> Sasova, *La construction de l'ethos*, cit., p. 94.

<sup>9</sup> Busnelli, *Diderot et l'Italie*, cit., pp. 8, 12; J. R. Monty, *La critique littéraire de Melchior Grimm*, Droz-Minard, Genève-Paris 1961, pp. 19-20; G. Imbruglia, *Un voyage manqué: Diderot, Grimm et le mythe de Venise*, in *Diderot and European culture*, ed. by F. Ogée and A. Strugnelli, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 9, 2006, pp. 87-101.

<sup>10</sup> Karp, *Il viaggio in Italia dei conti Nikolaj Petrovič e Sergej Petrovič Rumjancev*, cit., pp. 71-72.

<sup>11</sup> *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, a cura di E. Greppi, A. Giulini, F. Novati e G. Seregni, Cogliati-Milesi-Giuffrè, Milano 1923-1942, vol. VII, p. 299. Grimm rincontrerà Alessandro Verri a Roma il 24 febbraio 1776 (ivi, vol. VIII, pp. 46-47). Si veda anche G. Seregni, *Don Carlo Trivulzio e la cultura milanese dell'età sua*, Hoepli, Milano 1927, p. 41.

<sup>12</sup> E. e J. Garms, «Milan est une des plus grandes et des plus belles villes de l'Italie», in *L'Europa riconosciuta. Anche Milano accende i suoi lumi (1706-1796)*, Cariplo, Milano 1987, pp. 9-38, qui pp. 25, 34.

<sup>13</sup> N. Jonard, *Milan au siècle des Lumières*, Presses de l'Imprimerie Universitaire, Dijon 1974; F. Venturi, *Settecento riformatore*, Einaudi, Torino 1987, vol. V/1, pp. 425-834.

<sup>14</sup> Su Firmian e Beccaria cfr. P. Musitelli, *Ministro, protettore, avversario. I vari volti di Carlo Firmian nelle carte dell'Archivio Verri, con una scelta di lettere inedite*, in *Il conte Carlo Firmian (1718-1782)*, cit., pp. 99-127, qui pp. 102-103.

<sup>15</sup> *Correspondance littéraire, philosophique et critique* [d'ora in poi CL], par M. Tourneux, Garnier, Paris 1877-1882, vol. VI, pp. 336-337.

<sup>16</sup> Ivi, vol. VII, p. 174.

*l'avoit compté. Je passai deux mois entiers, tout le carnaval dans votre ville, et par une fatalité inconcevable, sans avoir le bonheur de vous connoître, et je fus obligé de repasser en France avec le chagrin de ne l'avoir pas revû. J'ai eu l'honneur de lui écrire quelquefois depuis ce tems là, mais rarement; parceque je n'ai pas voulu dérober à un homme en place, occupé d'affaires importantes un tems qu'il employoit plus utilement<sup>17</sup>.*

Anche Ferdinando Galiani è stato un importante tramite tra Firmian e Grimm. Il nobile austriaco era stato raccomandato all'abate napoletano dal comune amico Lorenzo Mehus<sup>18</sup>. Questi gli aveva parlato con grandi elogi di Firmian soprattutto in due lettere, la prima del 20 febbraio 1753 e la seconda del 14 maggio 1754<sup>19</sup>. Il nobile austriaco aveva conosciuto personalmente e frequentato Galiani a Napoli tra il 1754 e il 1758, quando egli ricopriva la carica di ambasciatore cesareo. Dopo il trasferimento nel 1759 di Firmian a Milano come ministro plenipotenziario e dell'abate a Parigi in qualità di segretario dell'ambasciata di Napoli, il secondo è ospite di quando in quando del primo nella sua casa, durante i viaggi di trasferimento dalla capitale partenopea a quella francese. Il 25 ottobre 1766 Galiani scrive al ministro Bernardo Tanucci:

*Sono in Milano donde spero coll'aiuto del Signore partir domani non ostante le premurose carezze che mi fa il buon Conte di Firmian di trattenermi ancor qualche giorno qua. Da lui ho ricevuto le più distinte finezze che potessi mai immaginarmi, e desiderare. Lo stesso egli fa con qualunque napoletano venga qui, e veramente è un buon amico e del Re, e de' Napoletani. Molto con lui si è parlato di V.E., e tutto ciò ch'io gli ho detto lo ha inteso con quel piacere, che traspare in un'anima bella, grata e reminiscente. Questo paese ha rifiorito sotto la sua benefica e filosofica mano<sup>20</sup>.*

<sup>17</sup> *Lettres d'André Morellet*, publiées et annotées par D. Medlin, J.-C. David et P. Leclerc, The Voltaire Foundation, Oxford 1991, vol. I, p. 40. Si veda anche la lettera a Pietro Verri dell'11 novembre 1771 (ivi, p. 154). Queste testimonianze vengono però smentite nei successivi *Mémoires*. Cfr. A. Morellet, *Mémoires de l'abbé Morellet de l'Académie française sur le dix-huitième siècle et sur la révolution*, Mercure de France, Paris 2000, p. 106. Morellet era stato raccomandato a Galiani nel 1759 da Giovanni Gaetano Bottari. Si veda L. Felici, *Il carteggio Galiani-Bottari (1751-1759)*, «Atti e Memorie dell'Arcadia - Accademia Letteraria Italiana», III, V, 4, 1972, pp. 172-217, qui p. 205.

<sup>18</sup> M. Rosa, *Per la storia dell'erudizione toscana del '700: profilo di Lorenzo Mehus*, «Annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari dell'Università di Roma», II, 1, 1962, pp. 41-96.

<sup>19</sup> F. Galiani e L. Mehus, *Carteggio (1753-1786)*, a cura di G. Nicoletti, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 43-44, 71.

<sup>20</sup> *Illuministi italiani. Tomo VI. Opere di Ferdinando Galiani*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, pp. 920-921. Cfr. anche F. Nicolini, *Amici e corrispondenti francesi dell'abate Galiani. Notizie, lettere, documenti*, Banco di Napoli, Napoli 1954, pp. 182-183; R. Davison, *Diderot et Galiani: étude d'une amitié philosophique*, Voltaire Foundation, Oxford 1985, pp. 31-39; A. Mauro, *Un philosophe des Lumières*

Infine, in occasione del loro soggiorno a Parigi nel 1766-1767, dapprima, Frisi e, poi, Beccaria e Alessandro Verri hanno modo di constatare di persona la fama che circonda il ministro plenipotenziario austriaco tra i maggiori intellettuali francesi. Il 2 novembre 1766 Alessandro Verri confessa al fratello Pietro rimasto a Milano: «Il Conte di Firmian gode una infinita riputazione. Lo risguardano come un uomo superiore ed accortissimo. Hanno ragione. Per lui sono qui. Che sia pur benedetto»<sup>21</sup>. Nella capitale francese i viaggiatori italiani fanno la conoscenza anche di Grimm. Il 26 novembre 1766 sempre Alessandro scrive ancora al fratello maggiore: «Avete mai sentito parlare del *Petit Prophete*, la quale è una graziosa e delicata satira dell'*opera française*? Ebbene, il suo autore è un certo *Mons.<sup>r</sup> Grimes [sic]*, tedesco qui stabilito, ed uomo di molto merito ed amabilità. Lo vedo spesso»<sup>22</sup>. Nello stesso mese la *Correspondance littéraire* così descrive il più giovane dei Verri:

*Ce dernier, qui n'a pas vingt-quatre ans, d'une figure très agréable, a de la grâce et de la finesse dans l'esprit. Il est auteur de plusieurs feuilles du Café. [...] Pour le jeune comte de Verri, il a laissé son ami [=Beccaria] reprendre la route de Milan, et est allé faire un tour à Londres avec le P. Frisi Milanais, barnabite, géomètre habile, professeur de mathématiques à Pise, homme d'esprit et de mérite; et après s'y être arrêtés quelques semaines, ces deux voyageurs reviendront passer encore quelque temps avec nous<sup>23</sup>.*

Malgrado le aspettative accese nei *philosophes* frequentati a Parigi, né Alessandro Verri, dopo il ritorno a Milano, daranno però seguito all'impegno di continuare sistematicamente i rapporti con i loro antichi ospiti. Se i più brillanti intellettuali italiani non intendono portare avanti le relazioni con alcuni dei maggiori illuministi francesi, spetta ad altre personalità, operanti entro i confini della penisola, tentare di allacciare i contatti con loro.

*entre Naples et Paris. Ferdinando Galiani (1728-1787)*, Voltaire Foundation, Oxford 2021, ad indicem.

<sup>21</sup> *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, cit., vol. 1/1, p. 52; *Viaggio a Parigi e Londra (1766-67). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, a cura di G. Gaspari, Adelphi, Milano 1980, p. 59. Sul ruolo di Firmian nel consentire al più giovane dei fratelli Verri di intraprendere il viaggio in Francia e Inghilterra cfr. Musitelli, *Ministro, protettore, avversario*, cit., pp. 103-104.

<sup>22</sup> *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, cit., vol. 1/1, p. 115; *Viaggio a Parigi e Londra*, cit., p. 121. Cfr. anche Busnelli, *Diderot et l'Italie*, cit., pp. 63-74; P. Musitelli, *En bonne compagnie? Verri et Beccaria invités de la coterie du Baron d'Holbach*, «Lumières», 21, 2013, pp. 35-48; P. Musitelli, *Le flambeau et les ombres: Alessandro Verri, des Lumières à la Restauration (1741-1816)*, École française de Rome, Rome 2016, pp. 121-158.

<sup>23</sup> *CL*, vol. VII, pp. 174-175. Si veda anche la lettera di Grimm a David Garrick del 9 agosto 1766 in ivi, vol. XVI, pp. 460-461.

Grimm non è conosciuto solo nel mondo culturale e politico italiano. Anche in quello austriaco egli gode di una certa notorietà e può vantare relazioni di alto prestigio. Il discepolo di Firmian Karl von Zinzendorf nel gennaio 1769 visita a Parigi il giornalista tedesco, il quale lo mette a parte dell'impresa della *Correspondance littéraire*. Il 19 gennaio 1769 egli annota nel suo *Tagebuch*:

*Il [=Grimm] fait la critique de tous les ouvrages nouveaux de ce pays-ci en fait de littérature, Voltaire, Dalember, Diderot lui fournissent des manuscrits qui souvent ne sont pas imprimés du tout. Il envoie des copies de son journal à l'Imp. de Russie, aux Rois de Suède, de Pologne, [...].<sup>24</sup>*

Nell'estate del 1769 durante una sosta a Vienna, in occasione di un lungo viaggio in Germania, il giornalista tedesco fa la conoscenza personale del cancelliere imperiale, il principe Wenzel Anton von Kaunitz, superiore di Firmian<sup>25</sup>. Alla fine dell'anno successivo egli lo incontra di nuovo, sempre nella capitale danubiana, e il 3 gennaio 1771 gli scrive:

*C'est pourtant un fait incontestable que votre Altesse m'a comblé des marques de bonté les plus flatteuses pendant l'instant que j'ai eu le bonheur de passer à Vienne, et que j'en conserve un souvenir plein de la plus vive et la plus respectueuse reconnaissance<sup>26</sup>.*

La lettera di Grimm del 1° maggio 1779 chiarisce molto bene la genesi della produzione della copia con gli scritti di Diderot. Per mancanza di tempo il giornalista tedesco è costretto ad affidare a un copista anonimo il compito di trascrivere, dal suo esemplare personale della *Correspondance littéraire*, che sembra definitivamente perduto, un certo numero di quaderni dal 15 settembre 1761 al 1° novembre 1770<sup>27</sup>. Poiché nella nuova copia prodotta sono confuse «plusieurs pauvretés littéraires» con «les observations de M. Diderot», egli supplica il ministro plenipotenziario «de vouloir bien dégager ces

dernieres de ce fatras»<sup>28</sup>. Il copista ha estratto *sua sponte* e alla bene meglio gli scritti di Diderot, trascrivendo in modo completo solo i *Salons* del 1761, del 1763 e del 1765, le *Observations sur Bouchardon* e le recensioni delle due opere di Lemierre e di Sticotti. Vi ha aggiunto però anche inspiegabilmente diversi altri articoli che si trovano immediatamente dopo quelli del *philosophe* e con i quali essi non hanno nulla a che fare. In questo «fatras» ci sono tra l'altro pure svariate composizioni di Voltaire<sup>29</sup>.

Iniziata nel maggio 1753, la *Correspondance littéraire* è riservata, sotto forma di abbonamento, ad una ventina dei più importanti principi e sovrani d'Europa<sup>30</sup>. Il 15 luglio 1766 Grimm scrive alla langravina Carolina Luisa di Assia-Darmstadt:

*je me suis fait depuis longtemps une loi de ne donner cette correspondance qu'à des Princes, et plusieurs bonnes rai-*

<sup>28</sup> *Supra*.

<sup>29</sup> Lizé, *Voltaire, Grimm et la Correspondance littéraire*, cit., *passim*. Sul rapporto tra Voltaire e Firmian cfr. Musitelli, *Ministro, protettore, avversario*, cit., pp. 112-114.

<sup>30</sup> Monty, *La critique littéraire de Melchior Grimm*, cit., pp. 23-36; de Booy, *Inventaire provisoire des contributions de Diderot*, cit., pp. 353-397; J. Schlobach, *Die frühen Abonnenten und die erste Druckfassung der Correspondance littéraire*, «Romanische Forschungen», 82, 1/2, 1970, pp. 1-36; J. Varloot, *La Correspondance littéraire de F.-M. Grimm à la lumière des manuscrits de Gotha. Contributions ignorées, collaborateurs mal connus*, in *Beiträge zur französischen Aufklärung und zur spanischen Literatur. Festgabe für Werner Krauss zum 70. Geburtstag*, hrsg. von W. Bahner, Akademie-Verlag, Berlin 1971, pp. 427-445; *La Correspondance littéraire de Grimm et de Meister (1754-1813)*. Colloque de Sarrebruck (22-24 février 1974) organisé par le Romanistisches Institut et l'Institut d'Études Françaises de l'Université de la Sarre, Actes du Colloque publiés par B. Bray, J. Schlobach et J. Varloot, Klincksieck, Paris 1976; Lizé, *Voltaire, Grimm et la Correspondance littéraire*, cit., *passim*; C. Mervaud, *Les débuts de la Correspondance Littéraire en Prusse: une copie inconnue (1<sup>er</sup> juin 1753-1<sup>er</sup> mai 1754)*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 79, 1, 1979, pp. 14-25; Schlobach, *Diderot und Grimms Correspondance littéraire*, cit., pp. 47-63; A. Banuls, *L'Allemagne et la littérature allemande dans la Correspondance de Melchior Grimm*, in *L'Allemagne des Lumières. Périodiques, correspondances, témoignages*, sous la direction de P. Grappin, Didier, Paris 1982, pp. 91-101; Kölving et Carriat, *Inventaire de la Correspondance littéraire de Grimm et Meister*, cit., *passim*; J. Schlobach, *Literarische Korrespondenzen*, in *Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*, hrsg. von G. Sauder und J. Schlobach, Winter, Heidelberg 1985, pp. 221-232; J. Schlobach, *Französische Aufklärung und deutsche Fürsten*, «Zeitschrift für historische Forschung», 17, 3, 1990, pp. 327-349; P.-Y. Beaurepaire, *Entre «société des princes» et stratégies de publication des Lumières. La Correspondance littéraire de Friedrich Melchior Grimm comme observatoire et vecteur des circulations culturelles et mondaines*, in *Les circulations internationales en Europe (1680-1780)*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 2011, pp. 117-130; K. Abrosimov, *Aufklärung jenseits der Öffentlichkeit. Friedrich Melchior Grimms «Correspondance littéraire» (1753-1773) zwischen der «république des lettres» und europäischen Fürstenhöfen*, Thorbecke, Ostfildern 2014; M. Caron, «L'ami couronné», ou le roi de Pologne lecteur de la Correspondance littéraire de Grimm, «Mémoires du livre / Studies in Book Culture», 12, 1, 2021, <https://doi.org/10.7202/1077805ar>.

<sup>24</sup> D. Grimmer, *Die Rezeption von Denis Diderot (1713-1784) in Österreich zwischen 1750 und 1850*, Fink, München 1988, pp. 63-64. Sui rapporti tra Zinzendorf e Firmian cfr. K. von Zinzendorf, *Tagebuch einer kommerziellen Studienreise durch die Schweiz*. Edizione commentata del testo originale francese del diario giugno-ottobre 1764. Kommentierte Ausgabe des französischen Originaltextes des Tagebuchs Juni-Oktober 1764, a cura di / hrsg. von H. Watzlawick, Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press, Venezia 2023, p. 315.

<sup>25</sup> *Correspondance inédite de Frédéric Melchior Grimm*, cit., p. 94

<sup>26</sup> V. Helfert, *Dopis Voltairův a tři dopisy Melch. Grimmovy knížeti Václavu Kounicovi*, «Casopis pro moderne filologii», 2, 1912, pp. 47-51, qui pp. 48-49; *Correspondance inédite de Frédéric Melchior Grimm*, cit., p. 140.

<sup>27</sup> Kölving et Carriat, *Inventaire de la Correspondance littéraire de Grimm et Meister*, cit., vol. I, pp. XIX-XX.

sons m'obligent de m'y tenir. On m'a fait quelquefois des offres de cent pistoles et de douze cent francs par an, pour l'envoyer à des particuliers très considérables en Angleterre, mais je n'ai jamais voulu<sup>31</sup>.

Tra le teste coronate abbonate alla *Correspondance littéraire* sono documentati i principi Ferdinando, Enrico e Augusto Guglielmo di Prussia, Luisa Dorotea e Ernesto I di Sassonia-Gotha, Carolina Luisa di Assia-Darmstadt, Sofia Erdmute di Nassau-Saarbrücken, Luisa Ulrica e Gustavo III di Svezia, Federico II di Prussia, Caterina II e Paolo I di Russia, Giorgio di Assia-Darmstadt, Stanislao II Augusto Poniatowski re di Polonia, Cristiano IV del Palatinato-Zweibrücken, il margravio Alessandro di Ansbach, il granduca di Toscana Pietro Leopoldo, Elisabetta Federica Sofia di Bayreuth, Augusto e Luisa di Sassonia-Gotha, Federico-Guglielmo di Prussia, l'elettrice madre Maria Antonietta di Sassonia, il principe Carlo di Mecklenburg-Strelitz, il duca Ferdinando di Brunswick, Carlo Augusto di Sassonia-Weimar e il duca Pietro Federico Luigi di Oldenburg. Le quote d'abbonamento non sono tutte eguali, ma variano dai 400 ai 1500 franchi all'anno. La *Correspondance littéraire* informa dettagliatamente i suoi lettori, ogni quindici giorni, sui vari aspetti della vita intellettuale di Parigi, senza dover fare i conti con la censura e il rispetto delle buone maniere verso gli amici. Pur appoggiando apertamente le posizioni dei *philosophes* e dell'*Encyclopédie*, la rivista esprime delle critiche a volte severe che non riflettono però delle posizioni precostituite.

Grimm chiede in modo fermo a Firmian «de vouloir bien préserver ces cahiers de toute espèce de publicité qui serait strictement contraire au vœu et au dessein de l'auteur»<sup>32</sup>. In altri termini, egli lo sollecita, come d'altra parte ripete ossessivamente a tutti gli abbonati della rivista manoscritta, a serbare il segreto su questi materiali<sup>33</sup>, perché non solo devono essere protetti da un'indebita pubblicazione pirata, ma anche garantire tra l'autore e il lettore la massima trasparenza, senza alcuna interferenza esterna, permettendo al primo di esprimersi nel modo più libero possibile e al secondo di informarsi senza compromettersi<sup>34</sup>. Il rispetto dell'istanza di non diffon-

dere *in toto* o in parte gli articoli della *Correspondance littéraire* costituisce un segno distintivo di appartenenza ad un gruppo elitario e esclusivo. Per chi trasgredisce questo patto Grimm si vede costretto a interrompere la spedizione dei fogli del giornale manoscritto, come accade ad esempio nel 1772 per l'elettrice madre Maria Antonietta di Sassonia<sup>35</sup>.

Anche se la lettera di Grimm non spiega le ragioni precipue che inducono Firmian a chiedere proprio gli scritti di Diderot «sur les arts et sur les ouvrages des artistes de France», per un collezionista e un committente d'arte del suo rango e della sua levatura una tale richiesta non deve destare alcuna sorpresa<sup>36</sup>. Anzi, essa ne completa meglio il profilo intellettuale, facendolo uscire definitivamente da quel miope e immeritato cliché di amatore d'arte e bibliofilo cattivo che Pietro Verri gli aveva affibbiato dopo la morte<sup>37</sup>. Il possesso degli scritti critici di Diderot definisce una personalità di indubbio gusto e dalle solide e cosmopolite competenze artistiche. Pertanto si può affermare che solo la perdurante mancanza di denaro non ha permesso a Firmian di rendere le sue collezioni ancora più ricche e magnifiche nel pieno rispetto delle conoscenze teoriche acquisite.

A tutto ciò si deve aggiungere un altro dato non meno importante che la lettera del 1° maggio 1779 fa intravedere in modo evidente. Il ministro plenipotenziario è senza dubbio un ammiratore appassionato di Diderot e dei suoi scritti, come conferma d'altra parte anche il catalogo della *Bibliotheca Firmiana*. Prescindendo dalle opere apocriefe, la raccolta libraria del nobile austriaco ospita nell'insieme una decina di titoli, di cui il *philosophe* è davvero l'autore. In essa si trova ad esempio una copia in sei volumi del *Dictionnaire universel de médecine* (1746-1748) di Robert James, tradotto dall'inglese dallo stesso Diderot in collaborazione con Marc-Antoine Eidous e François-Vincent Toussaint<sup>38</sup>. La collezione di

Jahrhundert», 18, 1, 1994, pp. 33-43.

<sup>35</sup> Abrosimov, *Aufklärung jenseits der Öffentlichkeit*, cit., pp. 115, 236.

<sup>36</sup> *Le raccolte di Minerva. Le collezioni artistiche e librerie del conte Carlo Firmian*, a cura di S. Ferrari, Società di studi trentini di scienze storiche-Accademia roveretana degli Agiati, Trento-Rovereto 2015.

<sup>37</sup> P. Verri, *Scritti politici della maturità*, a cura di C. Capra, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2010, pp. 297, 300, 398. Per un giudizio più benevolo, risalente invece alla seconda metà degli anni Sessanta, cfr. S. Ferrari, *Ut pictura philosophia: Pietro Verri e l'Attilio Regolo di Martin Knoller*, «Studi Trentini. Arte», 94, 2, 2015, pp. 275-295, qui p. 276.

<sup>38</sup> *Bibliotheca Firmiana sive Thesaurus Librorum quem Excellentiss. Comes Carolus a Firmian sub Maria Theresia Aug. Primum, dein sub Jos. II. Imp. Provinciae Mediolanensis per annos XXII. Plena cum potestate Administrator, Magnis sumptibus collegit*, Typis Imperialis Monasterii S. Ambrosii Majoris, Mediolani 1782-1783, vol. III/1, p. 132. Cfr. J. Doolittle, *Robert James, Diderot, and the Encyclopédie*, «Modern Language Notes», LXXI, 1956, pp. 431-434; B. T. Hanna, *Les débuts de Diderot traducteur*, in *La traduction: l'universitaire et le praticien*. Congrès Université du Québec à Montréal, 28-31 mai 1980, sous la direction d'A.

<sup>31</sup> *Correspondance inédite de Frédéric Melchior Grimm*, cit., p. 57.

<sup>32</sup> *Supra*.

<sup>33</sup> Amoia, *Sixteen unpublished letters (1767-1776)*, cit., pp. 40, 43, 46, 48, 49-50; Schlobach, *Diderot und Grimms Correspondance littéraire*, cit., p. 59.

<sup>34</sup> F. Moureau, *La plume et le plomb*, in *De bonne main. La communication manuscrite au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Édité par F. Moureau, Universitas-Voltaire Foundation, Paris-Oxford 1993, pp. 5-16, qui p. 13; J. Schlobach, *Secrètes correspondances: la fonction du secret dans les correspondances littéraires*, in *ivi*, pp. 29-42, qui p. 35; J. Schlobach, *Zur Funktion der Geheimhaltung in den Correspondances littéraires*, «Das achtzehnte

libri del ministro plenipotenziario accoglie anche una delle tre edizioni apparse nel 1751 della *Lettre sur les sourds et muets* che i curatori della *Bibliotheca Firmiana*, Carlo Carlini e Anton von Cronthal, definiscono «Très belle»<sup>39</sup>. Il nobile austriaco possiede inoltre due versioni de *Le Père de famille, comédie en cinq actes et en prose, avec un Discours sur la poésie dramatique*, la *editio princeps* (Amsterdam [in realtà Parigi] 1758) e quella ridotta e mutilata dell'anno successivo (Amsterdam [in realtà Parigi] 1759)<sup>40</sup>, quasi presagendo il successo che questa commedia si conquisterà nell'area austro-tedesca durante la seconda metà del secolo. Il *Père de famille* è stata l'opera teatrale di Diderot di gran lunga più messa in scena, essendo stata rappresentata tra il 1759 e il 1789 ben 155 volte, di cui 147 in lingua tedesca e otto in lingua francese. Nello stesso arco di tempo, a Vienna la commedia è stata messa in scena 52 volte, di cui 47 in traduzione tedesca e cinque in versione originale<sup>41</sup>.

Nella *Bibliotheca Firmiana* si trova anche la prima edizione alquanto dispendiosa, in diciassette volumi, della famosa *Encyclopédie* (1751-1772), a dimostrazione dell'interesse degli alti funzionari asburgici per quest'opera, come è il caso del cancelliere imperiale Kaunitz<sup>42</sup>. Chi si appassiona nell'area austro-tedesca all'impresa editoriale di Diderot e d'Alembert non persegue però il fine della ricerca di una nuova ideologia o di un metodo per dirigere lo spirito, come succede in Francia, ma quello di trovare invece delle informazioni tecnico-pratiche o delle referenze applicative<sup>43</sup>. Il ministro plenipotenziario possiede poi due copie delle *Pensées philosophiques*: la prima stampata a Londra con la data fantasiosa di «17008» e la seconda edita a L'Aia nel 1746, ripubblicata insieme alle *Pensées chrétiennes* di Georges Pierre Polier de Bottens<sup>44</sup>. La biblioteca ospita anche i

sei volumi delle non autorizzate *Œuvres philosophiques* del 1772<sup>45</sup>. Sebbene il frontespizio dichiari apertamente che esse sono state impresse a Amsterdam da Marc-Michel Rey, in realtà, come ha ben dimostrato Jerom Vercruysse, non sono state pubblicate dal più famoso degli editori olandesi. Questa edizione è stata prodotta da uno stampatore che pur impiegando materiale e carta francese non ha seguito le pratiche tipografiche francesi. Esso dovrebbe essere cercato piuttosto «parmi les imprimeurs excentriques ou des pays voisins de la France, Bouillon exclu»<sup>46</sup>. Il primo volume delle *Œuvres philosophiques* contiene l'*Essai sur le mérite et la vertu*; il secondo le *Pensées philosophiques*, le *Pensées sur l'interprétation de la nature*, la *Lettre sur les aveugles* e la *Lettre sur les sourds et muets*; il terzo *Le père de famille* e *De la poésie dramatique*; il quarto *Le Fils naturel*; il quinto *Les Bijoux indiscrets*; e infine il sesto il *Traité du beau*, *De la philosophie des Chinois*, i *Principes d'acoustique*. Nella *Bibliotheca Firmiana* si trova inoltre una copia della traduzione dei *Principes de la Philosophie morale, ou Essai sur le mérite, et la vertu* di Shaftesbury (Amsterdam 1772) e una dell'edizione dei *Mémoires sur différents sujets de mathématiques* (Paris 1748)<sup>47</sup>.

Ad uno sguardo superficiale, la biblioteca diderotiana del ministro plenipotenziario non sembra essere molto consistente dal punto di vista quantitativo. Tuttavia, se la si confronta con la situazione austro-tedesca coeva, essa diventa invece un caso del tutto eccezionale. Anne Saada ha rilevato che nel corso del Settecento solo 33 privati in Germania possiedono più di un'opera alla quale è possibile associare il nome di Diderot. E tra i 21 proprietari di un'opera attribuita al *philosophe* solo quattro ne hanno più d'una. Ella conclude: «Si l'on s'en tient aux catalogues de bibliothèques privées, rares en Allemagne étaient donc les amateurs de Diderot»<sup>48</sup>. Quel-

Thomas et J. Flamand, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1984, pp. 121-125.

<sup>39</sup> *Bibliotheca Firmiana*, cit., vol. III/2, p. 28. Sulla circolazione di questo testo in area austro-tedesca cfr. R. Mortier, *Diderot en Allemagne (1750-1850)*, Slatkine, Genève-Paris 1986, pp. XXI, 345-350; Grimmer, *Die Rezeption von Denis Diderot*, cit., pp. 120-121; A. Saada, *Inventer Diderot. Les constructions d'un auteur dans l'Allemagne des Lumières*, CNRS, Paris 2003, pp. 98-102.

<sup>40</sup> *Bibliotheca Firmiana*, cit., vol. V, p. 155. Come noto, il *Discours sur la poésie dramatique* è dedicato a Grimm.

<sup>41</sup> Sulla ricezione della commedia *Le Père de famille* in area austro-tedesca cfr. Mortier, *Diderot en Allemagne*, cit., pp. 48-138; Grimmer, *Die Rezeption von Denis Diderot*, cit., pp. 42, 45, 95-115; Saada, *Inventer Diderot*, cit., pp. 139-141, 143-148, 209-235.

<sup>42</sup> *Bibliotheca Firmiana*, vol. V, p. 279. Su Kaunitz cfr. Grimmer, *Die Rezeption von Denis Diderot*, cit., pp. 249-250.

<sup>43</sup> Mortier, *Diderot en Allemagne*, cit., pp. 139-181; Grimmer, *Die Rezeption von Denis Diderot*, cit., pp. 239-257; Saada, *Inventer Diderot*, cit., pp. 108-112.

<sup>44</sup> *Bibliotheca Firmiana*, cit., vol. V, p. 319. Sulla cosiddetta edizione «17008» cfr. J. Vercruysse, *Recherches bibliographiques sur les Pensées philosophiques de Diderot*, in «Dix-huitième siècle», 4, 1972, pp. 374-

378, qui pp. 374-375. Sulla circolazione delle *Pensées philosophiques* in area austro-tedesca si veda Mortier, *Diderot en Allemagne*, cit., pp. XIII-XX, 333-338; Grimmer, *Die Rezeption von Denis Diderot*, cit., pp. 259-263; Saada, *Inventer Diderot*, cit., pp. 61-78, 80-81.

<sup>45</sup> *Bibliotheca Firmiana*, cit., vol. V, p. 319.

<sup>46</sup> J. Vercruysse, *Recherches bibliographiques sur les premières éditions des Œuvres complètes de Diderot, 1772-1773*, in *Essays on Diderot and the Enlightenment in honor of Oti Fellows*, ed. by J. Pappas, Droz, Genève 1974, pp. 363-385, qui pp. 371-380.

<sup>47</sup> *Bibliotheca Firmiana*, cit., vol. V, p. 319. Sulla traduzione di Shaftesbury cfr. E. M. Bukdahl, *Diderot critique d'art*, 2 voll., Copenhagen, Rosenkilde et Bagger, 1980-1982, vol. II, pp. 87-90; G. Stenger, *Diderot traducteur de Shaftesbury: éléments pour une lecture critique de l'Essai sur le Mérite et la Vertu*, in *Shaftesbury. Philosophie et politesse. Actes du Colloque* (Université de Nantes, 1996). Textes réunis par F. Brugère et M. Malherbe, Champion, Paris 2000, pp. 213-226; Saada, *Inventer Diderot*, cit., pp. 59-60.

<sup>48</sup> Saada, *Inventer Diderot*, cit., p. 272. Sulla presenza delle opere di Diderot nelle biblioteche austriache cfr. Grimmer, *Die Rezeption von Denis Diderot*, cit., pp. 41-46.

la di Firmian è certamente la raccolta di un entusiasta estimatore dell'opera letteraria del *philosophe*. In essa si conservano infatti solo edizioni originali e non c'è alcuna traccia di traduzioni italiane o tedesche. Inoltre viene privilegiata soprattutto la prima produzione editoriale di Diderot, divisa tra filosofia, scienza, teatro, estetica e letteratura, accogliendo anche scritti che sono stati posti all'Indice dei libri proibiti dalle autorità viennesi, come l'*Encyclopédie*, le *Pensées philosophiques* e *Les Bijoux indiscrets*<sup>49</sup>.

Il manoscritto posseduto da Firmian viene ricavato direttamente da quello matriciale di Grimm e non da una copia secondaria di un precedente esemplare appartenuto ad un sottoscrittore ufficiale della *Correspondance littéraire*. Ad oggi, secondo quanto affermano Ulla Kölving e Jeanne Carriat, si conoscono solo due altre trascrizioni realizzate a partire dalla copia personale del giornalista tedesco, quella conservata nella biblioteca dell'Institut catholique di Parigi e quella custodita un tempo in Uruguay<sup>50</sup>. Anche se nel 1773 Grimm ha ceduto la direzione della rivista letteraria allo scrittore svizzero ed ex segretario Jacques-Henri Meister per diventare «il factotum e il diplomatico» di diverse corti europee, egli usa i vecchi fascicoli con il chiaro intento di allargare la propria sfera di *patronage*<sup>51</sup>. Così facendo il giornalista tedesco non solo asseconda le richieste di personalità di alto rango dell'apparato statale continentale, ma contravviene apertamente anche all'originario impegno di fornire il quindicinale solo a principi e sovrani.

Firmian in quanto proprietario del manoscritto della *Correspondance littéraire* si trova suo malgrado catapultato in una cerchia privilegiata e riservata di lettori coronati. Egli va ad affiancare di fatto l'unico sostenitore ufficiale asburgico della rivista di Grimm, noto fino ad oggi, il granduca di Toscana Pietro Leopoldo, il quale ne

aveva sottoscritto l'abbonamento nel 1768<sup>52</sup>. Purtroppo la copia del giornale appartenuta al figlio di Maria Teresa non è stata ancora rintracciata.

Nonostante la riservatezza pretesa in modo esplicito dagli associati, singoli articoli o intere parti della *Correspondance littéraire*, tra cui i *Salons*, sfuggono al geloso controllo del giornalista tedesco. Essi vengono divulgati all'interno di circoli esclusivi di lettori o giungono direttamente nelle mani delle figure più disparate del mondo culturale europeo. Il 18 luglio 1768 Diderot scrive ad esempio a Étienne Falconet che in quel momento si trova a San Pietroburgo: «S'il plaisoit à M<sup>r</sup> Grimm de me restituer mes papiers, vous auriez la connoissance la plus complète du dernier Sallon, et la matière de cinquante lectures agréables à l'académie»<sup>53</sup>. Nel 1769 la rivista viennese *Dramaturgie, Literatur und Sitten* di Christian Gottlob Klemm riproduce una lettera estratta dalla *Correspondance littéraire*, in cui l'*encyclopediste* confessa all'amico giornalista il suo entusiasmo per il dramma *Philosophe sans le savoir* di Michel-Jean Sedaine<sup>54</sup>. In una missiva del 1770 a Madame Necker, Diderot testimonia che alcune copie dei *Salons* circolano tra le persone a lui più vicine<sup>55</sup>. Lo stesso *philosophe* racconta di avere l'abitudine di leggere dei passaggi di quest'opera sia agli amici artisti, come Falconet, sia alle amiche più intime, quali Sophie Volland<sup>56</sup>. Il 6 settembre 1774, dopo aver appreso che Meister aveva fatto leggere a Madame Necker una copia dei suoi *Salons*, Diderot si precipita a scrivere alla celebre *salonnière*:

*Quand je me rappelle la hardiesse que l'on a eue de vous confier ces Sallons, je n'en reviens pas. C'est comme si j'avois osé me présenter chez vous ou à l'église en robe de chambre et en bonnet de nuit. Mais c'est moi, trait pour trait; je n'ai fait que me copier, sans la moindre rature. Il n'y a aucun de mes ouvrages qui me ressemble davantage. Le métal est resté brut, tel qu'il est sorti de la mine. Si vous en tirez une paillette d'or, c'est plus votre mérite que le mien*<sup>57</sup>.

In una lettera del 1775, Madame Necker descrive a Grimm l'impatto che ha avuto su di lei la lettura dell'opera di Diderot:

*Je suis enchantée de ses Salons: je n'avois jamais vu, dans les tableaux, que des couleurs plates et inanimées; son ima-*

<sup>49</sup> Mortier, *Diderot en Allemagne*, cit., pp. 163-164, 210, 338; Grimmer, *Die Rezeption von Denis Diderot*, cit., pp. 44, 195, 214, 256, 259, 286, 295, 296, 300.

<sup>50</sup> Kölving et Carriat, *Inventaire de la Correspondance littéraire de Grimm et Meister*, cit., vol. I, pp. XIX-XX, LXVIII, LXXX. Le due autrici, a proposito della copia conservata in Uruguay, commettono però un paio di errori. Innanzitutto essa non si trova in una collezione privata, ma fino al 1993 era custodita alla Biblioteca Nacional de Uruguay di Montevideo, proveniente dalla Biblioteca Sino-Internazionale di Ginevra. In secondo luogo, dei tre manoscritti che formano questo esemplare il primo è attualmente conservato alla BnF con la segnatura n.a.fr. 15680. Appartenuto alla baronessa Alexandrine de Rothschild, esso è stato acquistato all'asta il 29 maggio 1968. Cfr. D. Kahn et A. Lorenceau, *Le manuscrit autographe du Salon de 1767*, «Studi settecenteschi», 14, 1994, pp. 267-288; A. Alzugarat, *La Biblioteca China en Uruguay. De la dinastía Qing a Luis Batlle Berres*, Biblioteca Nacional de Uruguay, Montevideo 2019<sup>2</sup>, pp. 155-158.

<sup>51</sup> L'espressione «il factotum e il diplomatico» si deve a Scherer, *Melchior Grimm*, cit., *passim*.

<sup>52</sup> *Correspondance inédite de Frédéric Melchior Grimm*, cit., pp. 108, 138.

<sup>53</sup> Diderot, *Correspondance*, cit., vol. VIII, p. 73.

<sup>54</sup> Saada, *Inventer Diderot*, cit., p. 248, n. 46. Cfr. *CL*, vol. VI, pp. 441-442.

<sup>55</sup> Diderot, *Correspondance*, cit., vol. X, pp. 52-53.

<sup>56</sup> Bukdahl, *Diderot critique d'art*, cit., vol. I, pp. 16-17.

<sup>57</sup> Diderot, *Correspondance*, cit., vol. XIV, p. 77. Cfr. anche Bukdahl, *Diderot critique d'art*, cit., vol. I, p. 364.



*gination leur a donné pour moi du relief et de la vie; c'est presque un nouveau sens que je dois à son génie*<sup>58</sup>.

È il marchese Cristoforo Vincenzo Spinola, ambasciatore genovese a Parigi, ad essere incaricato dal giornalista tedesco di far recapitare a Firmian la copia della *Correspondance littéraire*<sup>59</sup>. Grazie a questo manoscritto contenente gli scritti di Diderot il ministro plenipotenziario e amatore d'arte dispone di uno strumento critico tra i più innovativi e avanzati nel panorama della letteratura artistica del secondo Settecento europeo<sup>60</sup>. Egli può non solo apprendere delle opere esposte nei *Salons* parigini del 1761, 1763, 1765 e di parte del 1767, ma anche leggere i giudizi pungenti e appassionati pronunciati su di esse dall'autore francese. Il manoscritto fornito da Grimm va ad aggiungersi di fatto ad un altro testo a stampa della *Bibliotheca Firmiana*, la prima edizione delle *Lettres sur les peintures, sculptures et gravures de Mrs. de l'Académie Royale, exposées au Salon du Louvre depuis 1767 jusqu'en 1779*. Si tratta degli articoli apparsi nell'altra importante rivista manoscritta dell'epoca, i *Mémoires secrets pour servir l'histoire de la République des Lettres en France*, relativi alle esposizioni biennali dal 1767 al 1779<sup>61</sup>. In questo modo Firmian dispone della più considerevole e aggiornata documentazione sui *Salons*, la quale copre un arco temporale che va ininterrottamente dal 1761 fino al 1779.

La mancanza di testimonianze dirette sulla copia con gli scritti critici di Diderot impedisce di comprendere perspicuamente l'utilizzo e la fruizione che il ministro plenipotenziario può averne ricavato nel corso degli ultimi anni della sua vita. Comunque sia, si possono

avanzare alcune ipotesi suffragate da precisi riscontri contestuali. Non avendo alcuna velleità, né concreta possibilità economica, di acquistare opere d'arte per la sua collezione sul mercato parigino, i *Salons* servono a Firmian soprattutto come preziosa e aggiornata fonte d'informazione sullo stato dell'arte francese contemporanea. In questo modo egli può seguire, attraverso le descrizioni di un testimone d'eccezione, la produzione di alcuni pittori transalpini coevi, raffrontandola *in absentia* con le stampe della sua raccolta grafica. Sono diversi gli autori francesi collezionati dal ministro plenipotenziario che sono anche oggetto di analisi negli scritti di Diderot, come François Boucher, Jean-Honoré Fragonard, Nicolas-Bernard Lépicié, Jean-Baptiste-Marie Pierre, Edmé Bouchardon, Jean-Baptiste Deshayes, Jean-Baptiste Le Prince, Jean-Baptiste Siméon Chardin, Jean-Baptiste Greuze, Falconet e Claude-Joseph Vernet<sup>62</sup>. Infine non si deve commettere l'errore di pensare che i *Salons* abbiano avuto la funzione primaria di influenzare il gusto dei loro lettori coronati. Il caso della langravina Carolina Luisa di Assia-Darmstadt è da questo punto di vista particolarmente indicativo. Abbonata fin dal 1754 alla *Correspondance littéraire* e appassionata collezionista d'arte, ella rivolge i propri interessi a pittori come Boucher che sono invece del tutto invisibili a Diderot<sup>63</sup>.

Nei *Salons* non si trovano però solo analisi critiche intelligenti e pungenti sulle opere esposte degli artisti francesi coevi, ma anche riflessioni che coinvolgono studiosi e teorici che Firmian conosce di persona. Nella sezione dedicata alla scultura dell'edizione del 1765 Diderot si confronta ad esempio con l'opera di Johann Joachim Winckelmann, un amico di vecchia data del ministro plenipotenziario<sup>64</sup>. Egli lo annovera tra i fanatici, come Jean-Jacques Rousseau, per la caparbieta con la quale essi difendono a spada tratta le loro idee. Stando a Diderot, se si chiede allo studioso tedesco di spiegare le cause della grandezza della scultura antica egli risponderà così:

*par le sentiment de la liberté qui élève l'ame, et lui inspire de grandes choses; par les récompenses de la nation, la considération publique, la vue, l'étude, l'imitation*

<sup>58</sup> *Mélanges extraits des manuscrits de Mme. Necker*, Pougens, Paris 1798, vol. I, p. 342.

<sup>59</sup> Su Spinola cfr. D. Pizzorno, s.v. «Spinola, Cristoforo Vincenzo», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 93 (2018), pp. 687-689; A. Perrin Khelissa, *Cristoforo Spinola, un aristocrate génois à Paris de la fin du règne de Louis XV à la République. Relations artistiques, diplomatie et brassage d'affaires entre Gênes et la France*, «Studiolo. Revue de l'Académie de France à Rome», VI, 2008, pp. 119-144.

<sup>60</sup> A. Dresdner, *Die Entstehung der Kunstkritik im Zusammenhang der Geschichte des europäischen Kunstlebens*, Bruckmann, München 1968, pp. 188-227; Bukdahl, *Diderot critique d'art*, cit., *passim*; P. Quintili, *Critique philosophique et critique des arts chez Diderot. De l'Encyclopédie aux Salons (1751-1781)*, in *Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, hrsg. von F. Grunert und F. Vollhardt, Niemeyer, Tübingen 1998, pp. 335-350; S. Lojkine, *L'œil révolté, les Salons de Diderot*, Chambon, Paris 2007; *Les Salons de Diderot. Théorie et écriture*, eds. P. Frantz et É. Lavezzi, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 2008; M. Mazzocut-Mis, *Entrare nell'opera: i Salons di Diderot*, Mondadori, Milano 2012; M. Bertolini, *Quadri di un'esposizione. I Salons di Diderot*, Aracne, Canterano 2018.

<sup>61</sup> *Bibliotheca Firmiana*, cit., vol. III/2, p. 142. Cfr. Bukdahl, *Diderot critique d'art*, cit., vol. II, pp. 183-199; *Les Salons des «Mémoires secrets», 1767-1787*, Édition établie et présentée par B. Fort, École Nationale des Beaux-Arts, Paris 1999.

<sup>62</sup> *Gabinetto Firmiano. Stampe*, Imperial Monistero di S. Ambrogio Maggiore, Milano 1783. Cfr. R. Muzii Cavallo, *La raccolta di stampe di Carlo Firmian nel Museo di Capodimonte*, Temi, Trento 1984.

<sup>63</sup> P. Michel, *Caroline Louise de Bade: «La Minerve de Hesse», «collectionneur» exemplaire, in Poussin, Watteau, Chardin, David... Peintures françaises dans les collections allemandes XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, sous la direction de P. Rosenberg, Réunion des musées nationaux, Paris 2005, pp. 65-74.

<sup>64</sup> S. Ferrari, «È uno degli uomini più degni della nostra nazione»: Winckelmann e Firmian tra privato e pubblico, in *Winckelmann, l'antichità classica e la Lombardia*, a cura di E. Agazzi e F. Slavazzi in collaborazione con G. Truglia, Artemide, Roma 2019, pp. 65-77.

*constante de la belle nature, le respect de la postérité, l'ivresse de l'immortalité, le travail assidu, l'heureuse influence des mœurs et du climat, et le génie*<sup>65</sup>.

Il philosophe riporta punto per punto le ragioni addotte da Winckelmann sia nei *Gedancken über die Nachahmung der griechischen Werke* (1755) che nella *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764) per illustrare la superiorità dell'arte greca. Non conoscendo la lingua tedesca, Diderot aveva letto queste due opere in traduzione francese, la prima apparsa nel *Journal étranger* del 1756 e la seconda pubblicata nel 1766 con il titolo *Histoire de l'Art chez les Anciens* a cura di Gottfried Sellius e Jean-Baptiste Robinet<sup>66</sup>. Poche righe più in basso si trova un severo commento di Grimm, contrassegnato da un asterisco<sup>67</sup>, proprio su quest'ultima versione<sup>68</sup>. Egli scrive:

*Je ne sais quel est le charpentier qui a osé traduire son Histoire de l'art chez les Anciens qui vient de paraître en deux volumes, grand in 8vo. C'est un homme qui ne sait pas le français, qui, je crois, n'entend pas l'allemand, mais qui certainement n'entend pas le livre qu'il a osé traduire. Les termes de l'art les plus familiers lui sont à peine connus; il confond par exemple naturel et nature à chaque page. Il faut lire cet excellent ouvrage en allemand, si on le peut. Il est rempli de chaleur, d'enthousiasme, de gout, de vues grandes et profondes. L'auteur traite durement les ignorans; mais c'est qu'il méprise souverainement tout homme qui n'a pas passé sa vie dans cette étude. Quant à la traduction française, elle est bonne à jeter au feu*<sup>69</sup>.

C'è tuttavia un aspetto dell'identità intellettuale di Diderot che sfugge a Firmian, riproponendo quello che era successo anni prima proprio con Winckelmann. L'autore francese soprattutto attraverso le pagine manoscritte della *Correspondance littéraire* rivendica con fierezza l'indipendenza dell'uomo di lettere, la sua capacità di sottrarsi alla protezione dei principi, di vivere del proprio lavoro culturale e di ricevere il riconoscimento da

parte del pubblico. L'ostinata difesa di questi valori è la ragione dopo il 1774 della rottura con Grimm, il quale aveva invece ceduto alle blandizie delle apparenze e della vanità, mettendosi al servizio dei potenti. Nella *Lettre apologétique de l'Abbé Raynal à M. Grimm* del 1781 egli scrive senza ambagi:

*Depuis que l'homme que la nature avoit destiné à se distinguer dans la carrière des lettres, s'est réduit à la triste condition de serviteur des grands, son goût s'est perdu; il n'a plus que le petit esprit, que l'âme étroite et rampante de son nouvel état*<sup>70</sup>.

Winckelmann e Diderot appartengono ad una nuova generazione di intellettuali, i quali pretendono di lavorare liberamente, di rispondere solo alla loro coscienza critica, senza piegarsi incondizionatamente davanti ai potenti. Né Firmian, né Grimm sono però in grado di comprendere o ammettere fino in fondo queste posizioni spregiudicate. Il primo non le ha mai potute concepire, perché per lui la fedeltà al principe è la ragione d'essere della sua esistenza e della sua azione professionale; il secondo le ha invece palesemente tradite per inseguire una nuova condizione tra i grandi.

Anche per quanto concerne l'utilizzo degli altri scritti del filosofo francese giunti a Milano attraverso la copia della *Correspondance littéraire* è difficile formulare delle ipotesi precise. Tuttavia, c'è un caso alquanto singolare che merita un'attenta considerazione. Nella biblioteca del ministro plenipotenziario si conservano ben due copie della prima edizione del poema *La Peinture* di Lemierre (Paris 1769)<sup>71</sup>. Non si può escludere che l'interesse di Firmian per quest'opera sia stato richiamato proprio dalla recensione di Diderot, il quale affronta non solo il problema annoso del rapporto tra il linguaggio della poesia e quello della pittura, già portato alla ribalta da Gotthold Ephraim Lessing nel *Laokoon* del 1766<sup>72</sup>, ma anche la questione dell'insensibilità manifestata da molti amatori e teorici nei confronti dell'espressività dell'arte cristiana<sup>73</sup>.

<sup>65</sup> BnF, n.a.fr. 12961, ff. 166r-v.

<sup>66</sup> Bukdahl, *Diderot critique d'art*, cit., vol. II, pp. 48-62; É. Pommier, *Winckelmann, inventeur de l'histoire de l'art*, Gallimard, Paris 2003, pp. 211-214.

<sup>67</sup> Sulla rivendicazione della paternità degli asterischi da parte di Grimm cfr. BnF, n.a.fr. 12961, f. 35v.

<sup>68</sup> P. Griener, *L'esthétique de la traduction. Winckelmann, les langues et l'histoire de l'art (1755-1784)*, Droz, Genève 1998, pp. 45-46; Pommier, *Winckelmann*, cit., pp. 205-206; É. Décultot, *Normativität und Historizität, Idealität und Empirie. Überlegungen zu einigen Antinomien Winckelmanns*, in *Heikle Balancen. Die Weimarer Klassik im Prozess der Moderne*, hrsg. von T. Valk, Wallstein, Göttingen 2014, pp. 117-137.

<sup>69</sup> BnF, n.a.fr. 12961, f. 166v. La traduzione di Sellius e Robinet non si trova nella biblioteca di Firmian, ma c'è invece in quella di Giuseppe Parini (A. Vicinelli, *Il Parini e Brera. L'inventario e la pianta delle sue stanze. La sua azione nella scuola e nella cultura milanese del secondo Settecento*, Ceschina, Milano 1963, p. 263).

<sup>70</sup> Diderot, *Correspondance*, cit., vol. XV, p. 214. Cfr. Schlobach, *Diderot und Grimms Correspondance littéraire*, cit., p. 55; Schlobach, *Grimm in Paris*, cit., p. 188; Schlobach, *Grandeur et misère d'un médiateur culturel*, cit., pp. 44-45; Beaurepaire, *Entre «société des princes» et stratégies de publication*, cit., p. 127.

<sup>71</sup> *Bibliotheca Firmiana*, cit., vol. V, p. 138. Su Lemierre cfr. F. Marchal-Ninosque, *Le théâtre d'Antoine-Marin Lemierre, une école des citoyens*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 103, 1, 2003, pp. 49-62.

<sup>72</sup> *Bibliotheca Firmiana*, cit., vol. III/2, p. 140. Sul nesso tra Lessing e Firmian cfr. Ferrari, *Ut pictura philosophia*, cit., pp. 287-288.

<sup>73</sup> J. Proust, *L'initiation artistique de Diderot*, «Gazette des Beaux-Arts», 55, 1960, pp. 225-232, qui p. 228; Bukdahl, *Diderot critique d'art*, cit., vol. I, pp. 132, 349; Bukdahl, *Diderot critique d'art*, cit., vol. II, pp. 22-23, 62, 65, 68, 81-82, 140, 153, 256-257, 295. Jochen Schlobach ha sollevato dei dubbi sulla paternità di questa recensione, attribuendola, anziché

La copia parziale della rivista di Grimm, dopo la morte del ministro plenipotenziario, non è stata inventariata tra i materiali della sezione *Manuscripta* della *Bibliotheca Firmiana*, né nella *Lista de' Manoscritti della Libreria Firmiana li quali non trovansi indicati nel Catalogo Stampato*<sup>74</sup>. Se dobbiamo credere alla nota autografa apposta da Franz Joseph Wilczeck (1748-1834) sul secondo foglio di guardia del documento, quest'ultimo è stato ereditato dal cugino Johann Joseph Wilczeck (1738-1819), successore del *grand commis* trentino dopo la scomparsa, nonché esecutore testamentario dei suoi beni e responsabile della loro alienazione<sup>75</sup>. È alquanto improbabile però, per una serie di ragioni storiche, che il manoscritto della *Correspondance littéraire* sia stato legato da Firmian a Wilczeck. Innanzitutto nel testamento del 16 giugno 1782 non si fa alcun cenno alla volontà del ministro plenipotenziario di lasciarlo in eredità al suo successore. L'unico oggetto che viene legato espressamente a Wilczeck è un «Quadro della Famiglia di Wandich posto nella Camera gialla sotto il Quadro di Rubens»<sup>76</sup>. È più verosimile che le difficoltà di alienare i beni posti all'asta del suo predecessore abbiano messo Wilczeck nella condizione d'impossessarsi di alcuni pezzi pregiati delle collezioni firmiane. Allo stato attuale delle ricerche è noto che il funzionario austriaco si è appropriato del quadro di Cornelis Corneliszoon van Haarlem, la *Fortuna distribuisce i suoi doni*, oggi conservato al Musée d'Art et d'Histoire di Ginevra, e del cosiddetto lascito del barone Ignaz von Wasner, attualmente alla Österreichische Nationalbibliothek di Vienna, costituito dalle minute delle missive ufficiali durante gli anni passati a Londra, i ritagli dei giornali inglesi giudicati importanti ed anche tutto il materiale semiufficiale o privato dell'ex diplomatico austriaco<sup>77</sup>. Il manoscritto

con la trascrizione della *Correspondance littéraire* rientra sicuramente tra questi beni incamerati.

Nel 1796, quando le truppe francesi invadono la Lombardia, Wilczeck lascia Milano e porta l'autografo grimmiano con sé a Vienna. Alla sua morte avvenuta nel 1819, senza una discendenza maschile, il manoscritto viene ereditato dal cugino, il conte Franz Joseph Wilczeck, camerlengo imperialregio e *Landrechtsrat* per la Bassa Austria, nonché zio acquisito dei fratelli Joseph e Wilhelm von Eichendorff<sup>78</sup>. Il nuovo proprietario manifesta però nei confronti del documento un atteggiamento palesemente contraddittorio. Nella nota apposta sul secondo foglio di guardia egli scrive:

*Ce manuscrit est d'autant plus précieux, que le texte original a été considérablement changé, et tronqué dans toutes les Editions. Mais – quel que soit l'intérêt qu'il inspire sous le rapport des beaux-Arts et de la littérature – il est détestable pour les sarcasmes contre la Religion que Diderot s'y permet sans aucune pudeur, et la lecture en serait pernicieuse pour tout homme peu affirmé dans ses principes de croyance*<sup>79</sup>.

Wilczeck, da un lato, riconosce con acutezza il valore ecdotico del documento, viste le difformità tra il testo originale e quello pubblicato, ma, dall'altro, trova che il suo contenuto sia esplicitamente empio e irreligioso<sup>80</sup>. Questo giudizio così *tranchant* e poco lungimirante non solo è molto lontano dalle posizioni maggiormente critiche assunte dagli intellettuali tedeschi a cavallo tra Sette e Ottocento, da Friedrich a August Wilhelm Schlegel, ma presta il fianco anche agli atteggiamenti più ottusi e reazionari della cultura dell'anti-illuminismo e della contro-rivoluzione che alimenteranno una parte significativa del pensiero della Restaurazione<sup>81</sup>.

Il manoscritto, ritenuto ormai irrimediabilmente sacrilego, induce gli eredi di Wilczeck a disfarsene, mettendolo in vendita. Passato in Francia ad una data sconosciuta, esso viene posto all'asta dal libraio parigino

a Diderot, «à Mme d'Épinay ou à un de ses aides». Cfr. J. Schlobach, *Attribution et datation des textes journalistiques*, in *Éditer Diderot, Études recueillies par G. Dulac*, «Studies on Voltaire and the eighteenth century», 254, 1988, pp. 127-138, qui p. 134.

<sup>74</sup> *Bibliotheca Firmiana*, cit., vol. VII; Archivio di Stato di Milano [d'ora in poi ASM], Uffici e tribunali regi parte antica, n. 79.

<sup>75</sup> BnF, n.a.fr. 12961, s.i.p. Sulla figura di Johann Joseph Wilczeck manca a tutt'oggi un testo storico-critico organico e esaustivo. Comunque sia, cfr. i contributi importanti di F. Fedi, 'Profonde cure' e 'libri opportunissimi': *Wilczeck patrono delle Lettere tra Firenze e Napoli*, in *Diplomazia e letteratura tra Impero asburgico e Italia / Diplomatische und Literarische Beziehungen zwischen der Habsburgermonarchie und Italien (1690-1815)*, a cura di S. Klettenhammer et al., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2021, pp. 127-145 e D. Tongiorgi, *Professori e diplomatici nella Lombardia del secondo Settecento (con un'appendice su Vincenzo Monti)*, in *ivi*, pp. 147-164.

<sup>76</sup> ASM, Notarile, Carlo Negri q. Gerolamo, filza 45065, fas. 1573. Il dipinto viene menzionato anche da J. H. W. Tischbein, *Dalla mia vita. Viaggi e soggiorno a Napoli*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, p. 176.

<sup>77</sup> F. Elsig, *La naissance des genres. La peinture des anciens Pays-Bas (avant 1620) au Musée d'art et d'histoire de Genève*, Somogy-Musées

d'art et d'histoire, Paris-Genève 2005, p. 82; E. Garms-Cornides, *Dalla protezione familiare al patronage politico: gli anni viennesi di Carlo Firmian*, in *Il conte Carlo Firmian (1718-1782)*, cit., pp. 18-43, qui p. 37.

<sup>78</sup> G. Schiwj, *Eichendorff. Der Dichter in seiner Zeit. Eine Biographie*, Beck, München 2000, pp. 315-316; J. von Eichendorff, *Tagebücher*, hrsg. von U. Regener, Niemeyer, Tübingen 2006, vol. I, pp. 400-402, 416-418, 420-421, 427, 430-432, 440, 443-444, 447, 449. Ringrazio Elisabeth Garms-Cornides per avermi aiutato a identificare il cugino di Johann Joseph Wilczeck.

<sup>79</sup> BnF, n.a.fr. 12961, s.i.p.

<sup>80</sup> Wilczeck fa evidentemente riferimento alle edizioni dei *Salons* del 1765 di François Buisson (1795), del 1765 e 1767 di Jacques-André Naignon (1800), del 1761 di Georg Bernhard Depping (1819) e infine del 1761, 1765 e 1767 di Jean-Louis-Joseph Brière (1821).

<sup>81</sup> Mortier, *Diderot en Allemagne*, cit., pp. 318-325; Grimmer, *Die Rezeption von Denis Diderot*, cit., pp. 274-285.

Émile Paul. Il 6 marzo 1891 se lo aggiudica per tredici franchi Eugène Charavay, un noto mercante d'autografi<sup>82</sup>. In seguito il documento passa nella collezione del bibliografo e storico Seymour de Ricci, alla cui morte nel 1942 viene legato alla Bibliothèque nationale di Parigi<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> BnF, n.a.fr. 12961, s.i.p.

<sup>83</sup> J. Porcher, *A la Bibliothèque nationale: le legs Seymour de Ricci*, «Bibliothèque de l'École des chartes», 105, 1944, pp. 229-233; Porcher, *Nouvelles acquisitions latines et françaises*, cit., pp. 227, 232, 252.



**Citation:** Ansart, G. (2024). Le mythe de la Pennsylvanie, *l'Histoire des deux Indes* et les *Recherches sur les États-Unis* de Filippo Mazzei. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 155-160. doi: 10.36253/ds-14926

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Debora Sicco.

## Articles

# Le mythe de la Pennsylvanie, *l'Histoire des deux Indes* et les *Recherches sur les États-Unis* de Filippo Mazzei

GUILLAUME ANSART

*Indiana University, Bloomington (USA)*

**Abstract.** The “Myth of Pennsylvania,” an overly idealized representation of Pennsylvania, its founder William Penn, and the Quakers, was embraced by many 18<sup>th</sup>-century French *philosophes*. It appears in Voltaire’s *Philosophical Letters* (1734), Diderot and d’Alembert’s *Encyclopédie* (1751-65), and most prominently in Raynal’s influential *History of the East and West Indies* (1780). According to the myth, Penn’s colony offered an image of the Golden Age and a model of good government. William Penn was portrayed as a great legislator who established a popular representative government and gave laws that guaranteed civil liberties, maintained equality and ensured religious tolerance. As for the Quakers, their morals and customs were deemed to revive the virtues of early Christians. However, around the time of the American Revolution, many liberal intellectuals on both sides of the Atlantic responded critically to such idealistic distortions of American reality, no matter how well intended. Filippo Mazzei, a naturalized American citizen from Italy who played an important role in the War of Independence, is a good case in point. In the third of his four-volume *Researches on the United States* (1788), Mazzei develops an extended refutation of Raynal’s version of the myth of Pennsylvania. Penn is now depicted as a greedy, sly opportunist who mostly looked after his own interests and those of his family. Similarly, the Quakers are criticized for having always deftly advanced their own political and commercial interests, and for not having clearly supported the Revolution. Mazzei—and his friends Jefferson and Condorcet, who collaborated with him on the *Researches* in Paris—could only feel irritated by the propagation of utopian myths or fanciful notions about America when the goal of the Revolution was to establish a large modern republic founded upon human rights and a complex legal and constitutional apparatus. Refuting the myth of Pennsylvania meant also discrediting the outdated ideals of the philosopher king and the primitive virtuous utopia.

**Keywords:** Colonial Pennsylvania, Mazzei, Quakers, Raynal, Voltaire.

---

On le sait, la réception de *l'Histoire des deux Indes* parmi les élites révolutionnaires américaines, du moins pour ce qui est des chapitres consacrés aux treize colonies et à la guerre d’indépendance<sup>1</sup>, fut très mitigée<sup>2</sup>. De

---

<sup>1</sup> Il s’agit des chapitres 1-5 et 18-30 du livre 17 et du livre 18 dans son intégralité. G.-T. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, J.-L. Pellet, Genève 1780, 10 voll.

<sup>2</sup> Cfr. E. Tortarolo, *La réception de l’«Histoire des deux Indes» aux États-Unis*, in *Lectures de Raynal*:

même, dans la France des dernières années de l'Ancien Régime, les intellectuels les plus farouchement pro-américains – à l'exception notable de Crèvecoeur, qui dédia la version originale en anglais de ses *Lettres d'un cultivateur américain* (1782) à Raynal – accueillirent les réflexions de Raynal sur les États-Unis de manière généralement critique. Du côté américain, les critiques formulées contre l'ouvrage de Raynal, par Jefferson<sup>3</sup> ou Paine<sup>4</sup> notamment, n'ont rien de surprenant dans l'ensemble. Elles soulignent d'une part les erreurs concernant la géographie du pays et le déroulement des opérations militaires. D'autre part, Jefferson s'attache à réfuter la «théorie de la dégénérescence américaine»<sup>5</sup> dont l'*Histoire* présente encore quelques échos; Paine, quant à lui, reproche à Raynal son anglophilie et l'accuse d'avoir méconnu les graves atteintes à la liberté qui furent les causes profondes de la Révolution américaine, d'en minimiser ainsi les justifications, et enfin de sous-estimer la solidité de l'alliance entre la France et les États-Unis. Du côté français, les milieux américanistes, dans leurs réactions à l'*Histoire*, reprennent largement les arguments développés par les critiques américains de Raynal. C'est ce qu'illustre en particulier un ouvrage important auquel Jefferson et Condorcet, amis de l'auteur, ont collaboré: les *Recherches sur les États-Unis* (1788) de Filippo Mazzei<sup>6</sup>, Italien naturalisé américain et revenu s'établir à Paris. Dans le troisième des quatre volumes des *Recherches*, consacré entièrement à ce qui constitue la plus complète réfutation des chapitres américains de l'*Histoire*, Mazzei corrige les erreurs de

géographie et d'histoire diplomatique ou militaire et, sur la question centrale de l'interprétation politique de la Révolution, rejoint souvent l'argumentation de Paine, qu'il cite d'ailleurs copieusement. Plus surprenants en apparence, et plus originaux, sont les trois chapitres de ce volume qui traitent de la Pennsylvanie, de William Penn, et des Quakers<sup>7</sup>; Mazzei s'y livre en effet à une critique féroce des passages de l'*Histoire* qui sont parmi les plus enthousiastes, les plus flatteurs pour l'Amérique: ceux qui perpétuent ce que l'on peut appeler «le mythe de la Pennsylvanie».

C'est Voltaire bien sûr qui, dans ses *Lettres philosophiques* (1734) et d'autres textes, contribua sans doute le plus à répandre en France et en Europe ce mythe de la Pennsylvanie, largement repris ensuite dans l'*Encyclopédie* puis dans l'*Histoire des deux Indes*, où il fait l'objet d'une élaboration détaillée. Les *Lettres philosophiques* ont propagé l'image du Quaker vertueux et tolérant, notamment dans le traitement des populations indigènes: «Il [William Penn] commença par faire une ligue avec les Américains ses voisins. C'est le seul traité entre ces peuples et les chrétiens qui n'ait point été juré, et qui n'ait point été rompu»<sup>8</sup>. L'*Essai sur les mœurs* (1756-85), quant à lui, insiste sur le fait qu'à la différence des autres Européens, Penn a payé aux Indiens les terres qu'il a colonisées: «Ce n'est pas ici une usurpation comme toutes ces invasions que nous avons vues dans l'ancien monde et dans le nouveau. Penn acheta le terrain des indigènes, et devint le propriétaire le plus légitime»<sup>9</sup>. En matière de législation, Penn «donna des lois très sages, dont aucune n'a été changée depuis lui. La première est de ne maltraiter personne au sujet de la religion, et de regarder comme frères tous ceux qui croient un Dieu»<sup>10</sup>.

Voltaire cite encore les Quakers comme modèles dans son *Traité sur la tolérance* (1763). Bien que leurs coutumes puissent paraître ridicules, leurs mœurs honnêtes et paisibles méritent l'admiration: «La discorde, la controverse sont ignorées dans l'heureuse patrie qu'ils se sont faite: et le nom seul de leur ville de Philadelphie, qui leur rappelle à tout moment que les hommes sont frères, est l'exemple et la honte des peuples qui ne connaissent pas encore la tolérance»<sup>11</sup>. En plus d'un esprit de tolérance, Voltaire voyait dans les Quakers un

L'*Histoire des deux Indes* en Europe et en Amérique au XVIII<sup>e</sup> siècle, Actes du colloque de Wolfenbüttel, éd. par H.-J. Lüsebrink et M. Tietz, «SVEC», 286, Voltaire Foundation, Oxford 1991, pp. 305-328.

<sup>3</sup> T. Jefferson, *Observations sur la Virginie* (1782), Barrois, Paris 1786.

<sup>4</sup> T. Paine, *Lettre adressée à l'abbé Raynal, sur les affaires de l'Amérique septentrionale* (1782), s.n., s.l. 1783.

<sup>5</sup> Jefferson, *Observations sur la Virginie*, cit., pp. 107-166. C'est le philosophe néerlandais Cornelius de Pauw, auteur des *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768), qui contribua le plus à la diffusion de cette théorie dont l'influence fut relativement importante dans la seconde moitié du dix-huitième siècle. Inspiré par la théorie du climat de Montesquieu et surtout par Buffon, qui avait affirmé que la flore et la faune du Nouveau Monde étaient incomplètement développées en comparaison de celles de l'Ancien, de Pauw élargit la thèse jusqu'à inclure les populations humaines, aussi bien indigènes que transplantées d'Europe. Selon cette théorie, le climat de l'Amérique est si peu propice à la vie que les populations humaines du Nouveau Monde montrent rapidement des signes de dégénérescence physique et mentale. L'ouvrage classique sur ce sujet est le livre d'A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo; storia di una polemica, 1750-1900*, Ricciardi, Milan 1955. Voir également D. Echeverria, *Mirage in the West: A History of the French Image of American Society to 1815* (1957), Octagon Books, New York 1966, pp. 4-14.

<sup>6</sup> F. Mazzei, *Recherches historiques et politiques sur les États-Unis de l'Amérique septentrionale, [...] par un citoyen de Virginie. Avec quatre lettres d'un bourgeois de New-Heaven [sic] sur l'unité de la législation*, Froullé, Colle (Virginie) et Paris 1788, 4 voll.

<sup>7</sup> Les chapitres 4, 5 et 6 du volume III, auxquels il faut ajouter le chapitre du volume I sur la fondation de la Pennsylvanie.

<sup>8</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, in *Les œuvres complètes de Voltaire*, éd. par N. Cronk et al., Voltaire Foundation, Oxford, vol. 6B (2020), lettre 4, p. 31.

<sup>9</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in *Les œuvres complètes de Voltaire*, cit., vol. 26A (2013), chap. 153, p. 293.

<sup>10</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, cit., lettre 4, p. 31.

<sup>11</sup> Voltaire, *Traité sur la tolérance*, in *Les œuvres complètes de Voltaire*, cit., vol. 56C (2000), chap. IV, p. 152.

retour à l'esprit du christianisme primitif et aux qualités incarnées par les apôtres: vertu, simplicité et égalité. Le *Dictionnaire philosophique* (1764) déclare: «S'il est une secte qui rappelle les temps des premiers chrétiens, c'est sans contredit celle des quakers. Rien ne ressemble plus aux apôtres»<sup>12</sup>. La même idée est développée dans l'*Essai sur les mœurs*:

*Le christianisme qu'il [Penn] apporta ne ressemble pas plus à celui du reste de l'Europe que sa colonie ne ressemble aux autres. Ses compagnons professaient la simplicité et l'égalité des premiers disciples de Christ. Point d'autres dogmes que ceux qui sortirent de sa bouche; ainsi presque tout se bornait à aimer Dieu et les hommes; point de baptême, parce que Jésus ne baptisa personne; point de prêtres, parce que les premiers disciples étaient également conduits par le Christ lui-même*<sup>13</sup>.

On le voit, les observations de Voltaire sur la Pennsylvanie sont d'une tonalité nettement utopique, ou plus précisément peut-être, idyllique. Elles ont pour but d'évoquer l'image de l'âge d'or: égalité et harmonie parmi les hommes, «un gouvernement sans prêtres, un peuple sans armes»; de sorte que «Guillaume Pen pouvait se vanter d'avoir apporté sur la terre l'âge d'or dont on parle tant, et qui n'a vraisemblablement existé qu'en Pensilvanie»<sup>14</sup>.

Jaucourt, l'auteur des entrées intitulées «Pensilvanie» et «Quaker» dans l'*Encyclopédie*, se démarque à peine de Voltaire. En guise de conclusion à ces deux articles, il offre une même citation de Montesquieu, sans indication de source: le législateur des Quakers en Amérique a...

*[...] formé un peuple, où la probité paroît aussi naturelle que la bravoure chez les Spartiates. M. Penn est un véritable Lycurgue; & quoique le premier ait eu la paix pour objet, comme l'autre a eu la guerre, ils se ressemblent dans la voie singulière où ils ont mis leurs peuples, dans l'ascendant qu'ils ont eu sur des hommes libres, dans les préjugés qu'ils ont vaincus, dans les passions qu'ils ont soumises*<sup>15</sup>.

Comme le reconnaît lui-même Montesquieu, le rapprochement entre Penn et le législateur mythique de Sparte peut paraître surprenant, étant donné le contraste

entre le pacifisme des Quakers et l'esprit guerrier des Spartiates. En mettant exclusivement l'accent sur le génie de Penn en tant que législateur, génie similaire à celui de Lycurgue, Montesquieu et Jaucourt nous éloignent ici sensiblement du tableau idyllique de la Pennsylvanie esquissé par Voltaire. Pour le reste, cependant, Jaucourt suit fidèlement son prédécesseur et précise même que «M. de Voltaire [...] m'a fourni la plus grande partie de cet article [l'article «Quaker»]»<sup>16</sup>. De fait, il reproduit presque exactement l'essentiel de la quatrième des *Lettres philosophiques* (toujours sans indication de source), y compris les trois extraits que nous venons de citer plus haut<sup>17</sup>. Plus généralement, tolérance, honnêteté, simplicité, goût de l'égalité et de la liberté, esprit de fraternité et de charité chrétiennes, c'est-à-dire précisément les mêmes qualités que Voltaire admire chez les Quakers, se retrouvent chez Jaucourt dans son éloge de la religion, de la morale et des mœurs de la Société religieuse des Amis<sup>18</sup>:

*Je ne puis m'empêcher de déclarer, que je les estime un peuple vraiment grand, vertueux, plein d'industrie, d'intelligence, & de sagesse. Ce sont des gens animés des principes les plus étendus de bienfaisance, qu'il y ait jamais eu sur la terre. Leur charité se porte sur toute la race du genre humain, ne refusant à personne les miséricordes des dieux. Ils reconnoissent publiquement que la liberté universelle est due à tout le monde. [...] Enfin, c'est peut-être le seul parti chez les Chrétiens, dont la pratique du corps entier, réponde constamment à ses principes*<sup>19</sup>.

Principes qui forment, de l'aveu de Jaucourt, «tout calculé, le système le plus raisonnable & le plus parfait qu'on ait encore imaginé»<sup>20</sup>.

Raynal et avec lui Diderot, qui contribua de manière substantielle aux chapitres de l'*Histoire des deux Indes* consacrés aux États-Unis<sup>21</sup>, continuent dans la même lignée. Liberté de conscience, vertu, simplicité et égalité sont les principales notions associées à la Pennsylvanie et aux Quakers dans l'*Histoire*. Dans le premier chapitre du livre 18, écrit par Diderot, la Pennsylvanie est mentionnée comme exemple d'une nation se rapprochant beaucoup de l'idéal d'un bon gouvernement, c'est-à-dire d'un gouvernement fondé sur la vertu<sup>22</sup>. D'autre part,

<sup>12</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, in *Les œuvres complètes de Voltaire*, cit., vol. 36 (1994), article «Tolérance», pp. 563-564.

<sup>13</sup> Voltaire, *Essai sur les mœurs*, cit., chap. 153, p. 293.

<sup>14</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, cit., lettre 4, p. 32.

<sup>15</sup> L. de Jaucourt, «Pensilvanie», «Quaker», in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* (1751-65), éd. par D. Diderot et J. le Rond d'Alembert, University of Chicago, ARTFL Encyclopédie Project (Autumn 2022 Edition), éd. par R. Morrissey et G. Roe, vol. XII, p. 314, vol. XIII, p. 650, <http://encyclopedie.uchicago.edu/> (07/2023). La citation de Montesquieu est tirée de *L'Esprit des lois*, livre IV, chap. 6.

<sup>16</sup> Jaucourt, «Quaker», in *Encyclopédie*, cit., vol. XIII, p. 650.

<sup>17</sup> Voir nn. 8, 10 et 14 *supra*.

<sup>18</sup> C'est ainsi que se nomment eux-mêmes les Quakers: «The Religious Society of Friends».

<sup>19</sup> Jaucourt, «Quaker», in *Encyclopédie*, cit., vol. XIII, p. 648.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 648-49.

<sup>21</sup> Outre de nombreux fragments, Diderot est l'auteur des chapitres 4 et 21 du livre 17 et des chapitres 1 et 42-45 du livre 18. Cfr. M. Duchet, *Diderot et l'«Histoire des deux Indes» ou l'écriture fragmentaire*, Nizet, Paris 1978.

<sup>22</sup> Raynal, *Histoire des deux Indes*, cit., vol. IX, p. 4.

Raynal souligne que la législation établie par Penn est aussi fondée «sur les deux pivots de la splendeur des états & de la félicité des citoyens: la propriété, la liberté»<sup>23</sup>. En même temps, les lois favorisent le maintien de l'égalité. En Pennsylvanie chaque enfant est obligé d'apprendre une profession, règlement qui préserve l'égalité entre les citoyens en les encourageant tous à travailler<sup>24</sup>. La pauvreté y est d'ailleurs inconnue: «La Pensilvanie n'a pas un seul pauvre. Ceux que la naissance ou la fortune ont laissés sans ressource, sont convenablement entretenus par le trésor public»<sup>25</sup>.

Malgré la forme initiale de son gouvernement, placé sous l'autorité d'un lord propriétaire, en l'occurrence William Penn, la Pennsylvanie jouit en fait de tous les avantages d'un gouvernement populaire et représentatif. Bien que la propriété de la colonie doive rester dans la famille Penn, «il lui ôta une influence décisive dans les résolutions publiques, & voulut qu'elle ne pût faire aucun acte d'autorité sans le concours des députés du peuple. Tous les citoyens qui avoient intérêt à la loi, comme à la chose que la loi régit, devoient être électeurs, pouvoient être élus»<sup>26</sup>. Les libertés religieuses et civiles, un droit de propriété fermement établi, l'égalité et un gouvernement représentatif contribuent également à la prospérité générale. Les libertés civiles et religieuses ont attiré en Pennsylvanie «des Suédois, des Hollandois, des François industriels, & sur-tout de laborieux Allemands», et la prospérité de la colonie «est l'ouvrage des Quakers, des Anabaptistes, des Anglicans, des Méthodistes, des Presbytériens, des Moraves, des Luthériens & des Catholiques»<sup>27</sup>.

Comme chez Voltaire, une forte signification symbolique est attachée à la façon dont Penn a traité les populations indigènes:

*Son arrivée au Nouveau-Monde fut signalée par un acte d'équité, qui fit aimer sa personne & chérir ses principes. Peu satisfait du droit que lui donnoit sur son établissement la cession du ministère Britannique, il résolut d'acheter des naturels du pays, le vaste territoire qu'il se proposoit de peupler»<sup>28</sup>.*

Cet achat de terres aux Indiens assure à Penn «la gloire d'avoir donné en Amérique un exemple de justice & de modération, que les Européens n'avoient pas même imaginé jusqu'alors»<sup>29</sup> et constitue le sujet de la

gravure de Moreau le jeune placée en tête du volume IX de l'édition Pellet de 1780. L'histoire des autres colonies, par contre, semble n'offrir que des exemples de cruauté et d'injustice envers les populations indigènes. En Nouvelle Angleterre, les indigènes ont tout simplement été dépossédés de leurs terres et une récompense était accordée à tout colon pour la mort d'un Indien. La cupidité et la malhonnêteté des Anglais ont causé des atrocités sans nombre en Virginie. Des massacres de nations entières ont eu lieu en Caroline.

L'acte de justice exceptionnel qui a marqué la fondation de la Pennsylvanie est emblématique de toute l'histoire de la colonie<sup>30</sup>. La liberté de conscience est le premier principe de sa législation: «Le vertueux législateur établit la tolérance pour fondement de la société. [...] laissant à chacun la liberté d'invoquer [Dieu] à sa manière, il n'admit point d'église dominante en Pensilvanie, point de contribution forcée pour la construction d'un temple, point de présence aux exercices religieux, qui ne fût volontaire»<sup>31</sup>. Raynal et Diderot soulignent également le fait que les Quakers ne se livrent à aucun dogmatisme théologique mais préfèrent encourager la pratique d'une morale inspirée de la simplicité des premiers chrétiens. George Fox, le fondateur de la secte, est décrit comme une figure christique: «Souvent il s'égarait dans les bois, sans autre compagnie, sans autre amusement que sa bible. Avec le tems même, il parvint à se passer de ce livre, quand il crut y avoir assez puisé l'inspiration des prophètes & des apôtres»<sup>32</sup>. En Pennsylvanie, la religion s'éloignant de tout particularisme acquiert la valeur d'un système moral quasi universel: «Sans dogmatiser, sans disputer sur le culte, dans un pays où chaque secte a le sien, on honore l'Être suprême par des vertus, plus que par des prières. L'innocence & l'inscience gardent les mœurs, plus sûrement que des préceptes & des controverses»<sup>33</sup>. Raynal et Diderot jugent très favorablement cette tendance à l'universalisme et l'*Histoire des deux Indes* insiste sur les effets sociaux positifs de la religion en Pennsylvanie:

*Ce qu'il y a de plus édifiant & de plus singulier en même tems, dans la conduite de toutes les sectes qui ont peuplé la Pensilvanie, c'est l'esprit de concorde qui règne entre elles, malgré la différence de leurs opinions religieuses. Quoiqu'ils ne soient pas membres de la même église, ces sectaires s'aiment comme des enfans d'un seul & même*

<sup>23</sup> Ivi, p. 16.

<sup>24</sup> Ivi, p. 20.

<sup>25</sup> Ivi, p. 30.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 17-18.

<sup>27</sup> Ivi, p. 24.

<sup>28</sup> Ivi, p. 15.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Plus tard, en émancipant leurs esclaves, les Quakers ont donné un autre «exemple qui doit faire époque dans l'histoire de la religion & de l'humanité» (ivi, p. 186).

<sup>31</sup> Ivi, p. 17.

<sup>32</sup> Ivi, p. 9. Cette thématique christique est empruntée à Voltaire, qui consacre la troisième de ses *Lettres philosophiques* à George Fox.

<sup>33</sup> Raynal, *Histoire des deux Indes*, cit., vol. IX, p. 33.



père. Ils ont vécu toujours en frères, parce qu'ils avoient la liberté de penser en hommes. C'est à cette précieuse harmonie qu'on peut, sur-tout, attribuer les accroissemens rapides de la colonie<sup>34</sup>.

Tolérance, liberté et égalité créent une atmosphère de paix et d'harmonie sociale qui elle-même conduit à la prospérité.

Dans l'*Histoire*, Raynal fait donc de la Pennsylvanie un exemple quasi unique dans les annales du Nouveau Monde:

C'est ici que l'écrivain & son lecteur vont respirer. C'est ici qu'ils se dédommageront du dégoût, de l'horreur ou de la tristesse qu'inspire l'histoire moderne, & sur-tout l'histoire de l'établissement des Européens au Nouveau-Monde. Jusqu'ici ces barbares n'ont su qu'y dépeupler avant que de posséder, qu'y ravager avant de cultiver. Il est tems de voir les germes de la raison, du bonheur & de l'humanité, semés dans la ruine & la dévastation d'un hémisphère, où fume encore le sang de tous ses peuples, policés ou sauvages<sup>35</sup>.

Or l'un des principaux reproches adressés à Raynal par Mazzei est précisément d'avoir simplement imaginé cette exception que constituerait, même dans l'Amérique anglaise, la Pennsylvanie. Trop souvent, accuse Mazzei, l'auteur de l'*Histoire* laisse entendre au lecteur qu'un trait en fait commun à l'ensemble des treize colonies est spécifique à la seule Pennsylvanie<sup>36</sup>. Trois exemples significatifs suffiront pour donner une idée de ce que veut dire Mazzei. Nous avons vu que Raynal observe que la pauvreté n'existe pas en Pennsylvanie puisque les indigents y sont secourus par l'assistance publique. Tous les états prennent le même soin des pauvres, précise Mazzei<sup>37</sup>. Second exemple: en matière de liberté religieuse, l'*Histoire des deux Indes* donne l'impression que la tolérance est plus complète en Pennsylvanie que dans les autres états, alors que, selon Mazzei, c'est la Virginie qui mérite cette distinction<sup>38</sup>. Enfin, nous avons également noté que d'après Raynal, William Penn aurait été le premier à acheter des terres aux Indiens, au lieu de les déposséder purement et simplement. Le point est important, comme nous l'avons souligné, car il prend une valeur symbolique dans l'*Histoire*: non seulement cet «acte d'équité» est qualifié d'«exemple de justice & de modération, que les Européens n'avoient pas même imaginé jusqu'alors» mais il forme aussi le sujet de l'illustration placée en tête du volume IX. Mazzei réfute cette

assertion en citant de nombreux cas d'achats de terres faits aux Indiens dans plusieurs colonies bien avant l'arrivée de Penn en Amérique<sup>39</sup>.

Plus généralement, Mazzei reproche à Raynal d'avoir fait de la Pennsylvanie «un roman bien étrange»<sup>40</sup>, en d'autres termes, d'avoir donné naïvement dans «le merveilleux». En ce qui concerne la ville de Philadelphie, par exemple, les merveilles d'urbanisme et d'architecture rapportées dans l'*Histoire des deux Indes* sont tout à fait imaginaires, assure Mazzei<sup>41</sup>. Surtout, Raynal s'est montré coupable d'avoir systématiquement embelli le caractère des Quakers. Mazzei s'attache donc à montrer que, loin d'être des modèles de simplicité, d'humilité et d'honnêteté, les Quakers ont toujours su défendre adroitement leurs intérêts, en politique aussi bien que dans le commerce. En politique, ils sont parvenus, en manipulant le système électoral, à s'assurer près des trois quarts des sièges dans l'assemblée de Pennsylvanie, alors qu'ils ne représentent qu'environ un quart de la population<sup>42</sup>. Dans le commerce, le désintéressement n'est pas non plus leur qualité principale et «la délicatesse & l'équité ne sont pas leurs vertus favorites»<sup>43</sup>. Tant et si bien que Mazzei peut affirmer «qu'on les appelle souvent les jésuites protestans»<sup>44</sup>. De plus, pour susciter la sympathie du lecteur, l'*Histoire des deux Indes* exagère les persécutions dont furent victimes les Quakers en Nouvelle Angleterre<sup>45</sup>, et passe sous silence l'attitude ambiguë, voire hostile à la cause américaine, qui fut la leur pendant la guerre d'indépendance<sup>46</sup>.

Quant à William Penn lui-même, Mazzei s'attache également à montrer que le portrait idéalisé qu'en fait Raynal ne correspond en rien, lui non plus, à la réalité. Tandis que l'*Histoire des deux Indes* représente le fondateur de la Pennsylvanie comme «un législateur sublime»<sup>47</sup>, «comme la générosité même, & comme le modèle de toutes les perfections morales»<sup>48</sup>, la vérité,

<sup>39</sup> Ivi, pp. 45-49.

<sup>40</sup> Ivi, p. 32. Mazzei et ses amis Jefferson et Condorcet s'inquiétaient des dangers que pouvaient représenter pour la cause de la liberté les erreurs, les mythes ou idées chimériques sur l'Amérique propagés par l'*Histoire des deux Indes* ou par des visionnaires rousseauistes tels que Crèvecoeur et Brissot de Warville. Voir à ce sujet R. Darnton, *Condorcet et l'américanomanie en France au dix-huitième siècle*, in id., *Pour les Lumières. Défense, illustration, méthode*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2002, pp. 31-49.

<sup>41</sup> Mazzei, *Recherches sur les États-Unis*, cit., vol. III, pp. 33-34.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 62-63.

<sup>44</sup> Ivi, p. 66. S'appuyant sur les relations d'intimité qui liaient Jacques II, catholique, et Penn, Mazzei va jusqu'à suggérer que ce dernier n'était peut-être pas quaker mais jésuite (ivi, vol. I, pp. 70-71).

<sup>45</sup> Ivi, vol. III, pp. 61-62.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 67-71.

<sup>47</sup> Ivi, p. 43.

<sup>48</sup> Ivi, p. 40.

<sup>34</sup> Ivi, p. 28.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>36</sup> Mazzei, *Recherches sur les États-Unis*, cit., vol. III, p. 35.

<sup>37</sup> Ivi, p. 37.

<sup>38</sup> Ivi, p. 34.

d'après Mazzei, est qu'il se montrait souvent artificieux, que c'était «un homme qui fut toujours avide d'argent, & qui se mettoit volontairement dans le cas d'en avoir toujours besoin»<sup>49</sup>. Ainsi, les terres, en Pennsylvanie, étaient vendues aux émigrants beaucoup plus cher que dans les autres colonies<sup>50</sup>. Penn et sa famille bénéficièrent toujours du privilège de ne payer aucun impôt:

*Ce prétendu père de son peuple, dont l'humanité, la justice & la générosité ont été si célébrées, cet homme si merveilleux que pour décrire son caractère sublime & presque divin, M. l'abbé Raynal demande la permission d'emprunter le langage de la fable, lutta toute sa vie contre son peuple pour dispenser ses propres biens de la juste proportion des charges, & transmit cette prétention aussi arbitraire qu'injuste à ses descendants, qui, à son exemple, ne voulurent jamais consentir que leurs biens fussent taxés, pas même dans les temps des plus grandes calamités*<sup>51</sup>.

En fait, les lois et règlements les plus justes étaient contenus dans la première charte de la colonie et ne peuvent donc pas être attribués à la sagesse du gouvernement de Penn, qui le plus souvent fit tout son possible pour diminuer les droits du peuple<sup>52</sup>. Mazzei cite plusieurs remontrances de l'assemblée de Pennsylvanie contre Penn pour appuyer sa thèse<sup>53</sup>.

Voilà donc, en quelques touches rapides, l'image assez sombre de la Pennsylvanie et de son fondateur que nous tracent les *Recherches sur les États-Unis* de Filippo Mazzei. Il faut maintenant se poser la question: pourquoi? Pourquoi attaquer Raynal si violemment dans son enthousiasme aussi bien que dans ses réserves sur l'Amérique? Par souci de vérité, sans doute, mais pas uniquement. Il n'est pas impossible que Mazzei ait vu dans le mythe de la Pennsylvanie un exemple supplémentaire de l'anglophilie de Raynal. Après tout, ce sont les *Lettres philosophiques* de Voltaire, l'un des plus influents manifestes d'anglophilie du siècle, qui ont été le plus célèbre véhicule du mythe repris et amplifié dans l'*His-*

*toire*. Mais ce n'est pas encore là l'essentiel. Le mythe de la Pennsylvanie fait de celle-ci une véritable exception parmi les treize colonies, exception fondée sur une image idéalisée de William Penn et des Quakers, représentés le premier comme législateur-roi philosophe, les seconds comme un peuple simple, lui aussi vertueux et philosophe, pratiquant une morale «naturelle». Une telle image, par son caractère exceptionnel, utopique et primitiviste, ne pouvait qu'irriter les partisans de la Révolution américaine, dont la tâche était d'établir une grande république moderne, à la population diverse, fondée sur les droits de l'homme et l'élaboration d'un appareil légal et constitutionnel complexe. De plus, nous l'avons vu, les Quakers n'avaient pas toujours soutenu la Révolution, loin de là. Mazzei s'attache donc à montrer que Penn était plutôt un opportuniste surtout soucieux de ses propres intérêts et à rabaisser les Quakers au niveau des autres sectes. C'est en somme à la fois le mythe du législateur-despote éclairé et celui d'une utopie antique et vertueuse qui sont ici récusés.

<sup>49</sup> Ivi, p. 53. Voir aussi vol. I, pp. 82-83, notamment: «Sa conduite envers les colons fut toujours la même. Les conventions ne furent jamais gardées. Pour avoir de l'argent on n'épargnoit ni artifices, ni détours, & quelquefois on employa les menaces» (p. 82).

<sup>50</sup> Ivi, vol. III, pp. 52-53.

<sup>51</sup> Ivi, vol. I, pp. 72-73.

<sup>52</sup> Ivi, vol. III, pp. 51-52.

<sup>53</sup> Des extraits de deux de ces remontrances sont reproduits en note à la fin du volume I (pp. 223-245). En conclusion à ces extraits, on peut lire le commentaire suivant: «On en a dit assez pour faire voir à quelles conditions M. Penn fut d'abord, comme une espèce de patriarche, suivi par son troupeau jusqu'en Pensylvanie, comme aussi quels sujets de plainte ils eurent contre lui, & quant à la conduite des différentes assemblées, qui, à diverses époques, fomentèrent cette dispute, il suffit, pour leur justification, de parcourir simplement l'analyse de leurs procédés» (p. 245).



**Citation:** Giusti, E. (2024). Translating Orientalism. Louis-Mathieu Langlès as editor and translator of English literature between Oriental studies, commerce, and popularisation. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 161-182. doi: 10.36253/ds-15060

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Edited by:** Giacomo Carmagnini.

## Articles

# Translating Orientalism. Louis-Mathieu Langlès as editor and translator of English literature between Oriental studies, commerce, and popularisation<sup>1</sup>

EMANUELE GIUSTI

*Università degli Studi di Firenze*

**Abstract.** This article delves into the translation and editing work of Louis-Mathieu Langlès (1764-1824), a significant figure in French Oriental studies during the late eighteenth and early nineteenth centuries. By examining Langlès' translations of British literature about Asia, the analysis underscores two interrelated strategies shaping his work. The first strategy involved the dissemination of knowledge about Asia through translations shaped by both a literalist approach to the text and intensive editing practices. These practices resulted in the incorporation of extensive footnotes and additions that served both informative and domesticating functions and highlighted Langlès' agency as a mediator of knowledge. The second strategy centres on Langlès' reform project for the French system of teaching and learning Asiatic languages, resulting in the establishment of the *École spéciale des langues orientales vivantes* in 1795. This strategy is strongly connected with his translation work as it reflects Langlès' pragmatic vision of Oriental studies as based on the British example, particularly the scholarly activities of individuals working for the East India Company. His translations, therefore, were not mere acts of appropriation but both embodied and encouraged 'emulation', allowing us to reveal the interplay of scholarly admiration and political competition and to uncover a distinct strand of Anglophilia within the broader context of early French Oriental studies.

**Keywords:** Orientalism, Travel literature, History of translation, British Empire, Paris.

## 1. INTRODUCTION

Louis-Mathieu Langlès (1763-1824) has long been recognised for his role in the development of Oriental studies in early nineteenth-century France. Arguably, his most significant achievement was the establishment of the *École spéciale des langues orientales vivantes*, a seminal institution based in Paris that later evolved into what is now known as the *Institut national des*

<sup>1</sup> For discussions, exchanges and conversations leading up to this article, I would like to thank Giacomo Carmagnini, Alessia Castagnino, Giovanni Lista, Rolando Minuti, Pascale Rabault-Feuerhahn, Fabien Simon, Giulio Talini, and Ann Thomson as well as the two anonymous reviewers for their very valuable comments.

langues et civilisations de l'Orient (INALCO)<sup>2</sup>. However, despite his influential position in the Orientalist scholarly landscape of early nineteenth-century Paris, Langlès faced marginalisation in his later years and near-oblivion after his death. Only recently have scholars started to pay attention to his manifold activities, opening up new research avenues. This essay aims to contribute to this renewal by drawing upon his printed works as well as his private papers and other archival sources scattered across various Parisian institutions<sup>3</sup>. While Marten S. Saarela has reconstructed Langlès' role in the «early modern travels» of the Manchu script, and Fabien Simon has shed new light on Langlès' involvement with Oriental typography<sup>4</sup>, I will primarily focus on Langlès' role as editor and translator against the backdrop of his multiple scholarly pursuits as an Orientalist.

However, this article does not dwell on Langlès' (dubious) translations from Asiatic languages. Instead, it focuses on his interest in the extensive array of English literature about Asia that was produced in the context of a burgeoning British empire in the East. From this perspective, employing the history of translation as a lens through which specific problems and events can be better observed can offer fresh insights on the history of Oriental studies and Orientalism as a broader political, social, and cultural phenomenon<sup>5</sup>. As is widely acknowledged, Edward Said's *Orientalism* (1978) has triggered far-flung debates in the humanities and has also left its mark on translation studies<sup>6</sup>. One of Said's primary arguments concerns the power/knowledge nexus and the connection between Orientalism and imperialism. As we will see, Langlès' case could be interpreted as an example of such argument, even though he was interested in commercial and diplomatic power rather than on outright conquest. However, the focus here is not so much on the relationship between European countries and the East, as on how the entanglement of Oriental studies, commerce, and empire could shape cultural interactions and translations among different European countries

involved in the construction or the projection of power in the East.

Langlès' translations and his relationship with British knowledge about Asia have been discussed by Indologist Pierre-Sylvain Filliozat and translation studies scholar Paul St. Pierre. Both scholars focused on Langlès' interest for India and the latter has interpreted Langlès' attitude towards translation and Oriental studies as «utilitariste»<sup>7</sup>. In addition, St. Pierre saw reactions to Langlès' work as reflecting the evolving landscape of Oriental studies. He suggested that some colleagues leveraged Langlès' reliance on British sources to make the case for the superiority of French Oriental studies, subtly undermining Langlès' credibility. While I share these conclusions, I contend that a broader perspective is needed to understand Langlès' translation activities. Drawing inspiration from sociological approaches to both biography and translation, I will first attempt to show that translation may have initially served Langlès' strategy of social ascent, only to later become a vulnerability in his reputation and finally influence how the historical memory of his scholarly persona was constructed. Then, by emphasising his role as a cultural broker and his agency as a translator, I will discuss Langlès' contribution to making a large amount of practical knowledge about Asia available to the French public. Finally, I will argue that Langlès sought to import and adapt locally what he perceived as a distinctly British way of dealing with 'the Orient', in a clear display of Anglophilia. This point underscores the significance of intra-European translation and cultural transfers for the early development of Oriental studies and allows us to situate Langlès' activities within the broader context of intellectual exchanges through translation in the eighteenth century. However, the fact that Langlès' efforts at cultural translation took place during a period of ongoing armed conflict between France and Great Britain should not only alert us to the political purposes attributed to translation during the French Revolution and its aftermath; it should also draw our attention to the ways in which Orientalism was shaped as a technology of knowledge and power – one to be applied well beyond India – by the dynamics of emulation between different polities<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Schwab 1950, pp. 98-99. On the history of 'Langues' O', see Labrousse 1995.

<sup>3</sup> For some biographical outlines and short commentaries on Langlès see Lubrano di Ciccone 1995, Lardinois 2007, pp. 14-15, App 2010, pp. 472-75, Hitzel 2012b, and Messaoudi 2015, chap. 1-2. As we will see, the extent of Langlès' activity warrants a more profound exploration of archives in Paris as well as in other European cities.

<sup>4</sup> Saarela 2020, Simon 2023; see also Giusti, Rabault-Feuerhahn, Simon 2024.

<sup>5</sup> For this specific perspective on translation, see Rundle 2012; for an overview of the debates on translation and history see St. André 2009, Batchelor 2017 and Rundle 2020.

<sup>6</sup> For a review of the debates on Said and *Orientalism*, see Varisco 2017<sup>2</sup>. For Said's impact on translation studies, see e.g. the discussion in Chitiphalangsi and Henitiuk 2020.

<sup>7</sup> Filliozat 2015; St. Pierre 2013, especially pp. 136, 155.

<sup>8</sup> On translation as a means to cultural transfers in the eighteenth century see e.g. the essays collected in Stockhorst 2010 and Thomson, Burrows, Dziembowski 2010; on the role of translation and cultural transfers in the development of Orientalism see, among others, the essays in Rabault-Feuerhahn, Trautmann-Waller 2008, App 2010, pp. 440-80, Bevilacqua 2018, pp. 17-43, and, specifically on travel literature, the overview in Osterhammel 2018, pp. 232-236. The political values bestowed on translation at the turn of the eighteenth century are discussed in the essays collected in Bret, Chappey 2017.

## 2. THE FALL OF LANGLÈS AND THE USEFULNESS OF TRANSLATION

Born near Amiens in 1764, Langlès commenced his study of Oriental languages at the Collège Royal in Paris in the 1780s. According to his friends and colleagues, Langlès' passion for the Orient was genuine, yet he also harboured a desire to serve in India as a soldier or diplomat, possibly believing from early on in a connection between Oriental studies and French interests in the East<sup>9</sup>. His aspirations were shattered either by the conclusion of the war with Great Britain in 1783 or the onset of the French Revolution<sup>10</sup>. Nevertheless, Langlès may have seen an opportunity to contribute to France's Oriental endeavours in Paris, where he made a name for himself through his translation work and connections with the institutions of the French monarchy.

In late 1785, Langlès had been appointed an officer to the Tribunal des Maréchaux, a special court of jurisdiction of the *ancien régime* where his father had also served<sup>11</sup>. In 1787, he displayed this commission on the frontispiece of his first two works: the *Institut politiques et militaires de Tamerlan*, purportedly a translation from Persian<sup>12</sup>, and the important *Alphabet Tartare-Mantchou*<sup>13</sup>. Both works were dedicated to the Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. In 1788, capitalising on this success, Langlès presented himself as the «traducteur des Instituts de Tamerlan» when publishing his subsequent book<sup>14</sup>. Langlès likely benefited from a patronage network, including influential figures such as the statesman Henri Bertin (1720-1792) and the scholar Louis-Georges de Brequigny (1714-1795). Bertin was deeply interested in China, and Brequigny was well-versed in English history and sources – both areas of great significance for Langlès<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> While any detailed discussion of the complex relationship between Europe and India is beyond the scope of this article, on the topic see at least Teltscher 1995, Maillard 2008, App 2010, Vaghi 2012, Fourcade, Županov 2013, Davies, Roberts, Sánchez Espinosa 2014, and Subrahmanyam 2017. For a focus on the French cultural connections to India, see e.g. D'Souza 1995, Marquet, Smith, Singaravelou 2015.

<sup>10</sup> See e.g. Roux de la Rochelle 1824, Dacier 1825, and Malte-Brun 1824 (all are concise biographies composed shortly after Langlès' death).

<sup>11</sup> A *lettre de provision d'office* kept in the Archives nationales (Grande Chancellerie, V/1/523, file 326) indicates that Langlès was appointed a *conseiller rapporteur du point d'honneur* in Villeroy, north-east of Paris, on 7 December 1785. On the Tribunal see Benoit 2017; on Langlès' father, see d'Aviau de Ternay 2012, p. 103.

<sup>12</sup> Hosayni 1787. On this dubious text see ud-Din 2011.

<sup>13</sup> Langlès 1787. On Langlès' Manchu studies see Saarela 2020, pp. 190-221.

<sup>14</sup> Langlès 1788.

<sup>15</sup> On Bertin and Langlès, see Saarela 2020, pp. 190-221; on Brequigny, see Fossier 2018, pp. 76-77, and Bibliothèque nationale de France (henceforth BnF), MS Brequigny 161, ff. 60r-61v, letter from Langlès to

The success of his early works earned him a pension from the Tribunal<sup>16</sup>.

Once the Revolution broke out, Langlès was able to navigate the changing environment and secured his professional future. In the frontispiece of a 1790 collection of Oriental tales, he presented himself as both an officer of the Tribunal *and* a volunteer of the Paris National Guard<sup>17</sup> (Fig. 1). Following the fall of the monarchy in 1792, Langlès began his ascent in the former Bibliothèque du Roi. It's possible that he had prior connections to the institution through Jean-Jacques Antoine Caussin de Perceval (1759-1835), the keeper of manuscripts, who had taught him Arabic at the Collège Royal. Langlès swiftly rose through the ranks, becoming the adjunct keeper (*sous-garde*) of Oriental manuscripts and eventually the keeper (*conservateur*) in 1795<sup>18</sup>. Between 1793 and 1796, he served as a substitute professor of Turkish and Persian at the former Collège Royal and taught at the École des jeunes de langues, the *ancien régime* institution tasked with training interpreters for Turkish, Arabic, Persian, and other languages spoken in present-day Asia<sup>19</sup>. Simultaneously, Langlès held various positions in the Comité d'Instruction publique of the National Convention<sup>20</sup> and worked in the Imprimerie nationale, an ideal setting for experimenting with 'oriental' typography and reinforcing his Republican credentials<sup>21</sup>. During this period, Langlès undertook several translations. On some occasions, he published anonymously, while at other times he ensured that the frontispieces made reference to his prior works or highlighted his roles at the Bibliothèque. This exercise in self-fashioning centred on

Brequigny, 5 November 1786.

<sup>16</sup> *Biographie des hommes vivants* 1818; BnF, MS Nouvelles Acquisitions Françaises (henceforth NAF) 20507, f. 368v, letter from Langlès to Armand-Emmanuel de Vignerot du Plessis, Duke of Richelieu, 20 May 1820.

<sup>17</sup> Langlès 1790a («Officier de NN. SS. les Maréchaux de France, et Volontaire de la Garde Nationale Parisienne»); see also Langlès 1790b.

<sup>18</sup> This last appointment was part of a major administrative reform of the Bibliothèque. See BnF, Archives Ancien Régime 40, f. 416, letter from Sébastien-Roch-Nicolas Chamfort to Langlès, 30 October 1792; *Procès-verbaux* 1889-1907, vol. VI, pp. 726-730, 805-806, 854-875, and Balayé 1988, pp. 324-410.

<sup>19</sup> *Almanach national de France* (Paris, Testu) for the 2nd, 3rd, and 4th year of the French Republic (1793, 1794, 1795), respectively pp. 480, 434, 452; *Procès-verbaux* 1889-1907, vol. II, p. 359. On the École des jeunes de langues, see the overview and the bibliography in Hitzel 2012a.

<sup>20</sup> *Procès-verbaux* 1889-1907, vol. III, pp. 211, 315, 323, 327, 503; vol. V, p. 170.

<sup>21</sup> On Langlès' work on typography see, besides Simon 2023, Messaoudi 2015, chap.1, pp. 22-30, and Giusti, Rabault-Feuerhahn, Simon 2024. Langlès, together with the director of the Imprimerie, Philippe-Daniel Duboy-Laverne (1755-1802), presented a *Manuel du républicain* to the Comité d'Instruction publique: see *Procès-verbaux* 1889-1907, vol. III, pp. 484-487.

his ability to extract and manage knowledge from the manuscript collections housed in Paris<sup>22</sup>: as we will see, being professionally and personally positioned within or very close to these sites of knowledge both enabled and influenced Langlès' translation activity. If Langlès' election to the newly established Institut national in 1795 serves as an indication, his strategy of social ascent proved successful.

The year 1795 indeed marked a significant success for Langlès. The scholar had dedicated the first years of the Revolution to advocating a reform in the teaching and learning system of Asiatic languages – an idea he had been developing since at least 1788<sup>23</sup>. In 1790, Langlès presented a fully-fledged project to the National Constituent Assembly with a speech about «l'importance des langues orientales pour l'extension du commerce, les progrès des Lettres et des Sciences»<sup>24</sup>. Having failed to get the Assembly's attention, he campaigned for his project through various means, including his translations<sup>25</sup>. Finally, on 30 March 1795 (10 Germinal an III), a bill was passed, establishing the École spéciale des langues orientales vivantes according to Langlès' guidelines. Housed in the Bibliothèque, the École's mission was to spread practical knowledge of present-day Asiatic languages to the advantage of French politics and commerce: the Republic required consuls, traders and diplomats equipped with robust linguistic skills<sup>26</sup>. According to Langlès, the creation of this new institution was prompted by the decline of the École des jeunes de langues and the inadequacy of courses at the Collège de France<sup>27</sup>. Moreover, it became necessary due to the disadvantage that the French faced in comparison to the British in everything related to diplomacy and commerce with Asia. While the École did not strictly adhere to these principles, it did have an enormous impact on Oriental studies all over Europe, especially

thanks to its inaugural professor of Arabic, Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838)<sup>28</sup>. Through his scientific prestige and administrative influence, de Sacy was partly responsible for steering the École in a more philological direction<sup>29</sup>.

Langlès served as the first administrator and professor of Persian at the École. Remarkably, despite his Republican past, he not only navigated but thrived amidst the political upheavals of Napoleonic and Restoration France, holding his professional positions until his death in 1824. Through the plethora of books, pamphlets, articles, and essays he authored<sup>30</sup>, often by relying on translation practices, he became a living icon of Oriental studies. The fourth volume of Michaud's *Biographie des hommes vivants*, published in 1818, featured a very flattering biography and portrait of Langlès, an honour bestowed upon individuals such as scientist Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), the Duke of Orléans, and Maria Luisa of Parma, Queen of Spain<sup>31</sup> (Fig. 2). It is not surprising, then, that following Langlès' passing many of his friends, colleagues and acquaintances wrote obituaries for him. As they reflect the specific perspectives of their authors, these sources may facilitate the reconstruction of a multifaceted biography of Langlès, a narrative that highlights the different social fields in which Langlès was active as well as the contradictions and tensions marking his 'trajectory' as a scholar. In this article, they will prove especially useful in underscoring the various social values attributed to translation practices<sup>32</sup>.

One of these obituaries was published in the *Journal Asiatique*, the influential periodical issued by the Société Asiatique, a learned society rather firmly dedicated to Oriental studies as de Sacy understood them, established in 1822<sup>33</sup>. It was written by the prominent orientalist

<sup>22</sup> Hunter, Wolf, Eschelskroon 1793 was one of these anonymously published works. See instead Langlès' explicit self-fashioning on the frontispieces of Norden 1795-1798 («Langlès, Auteur de l'alphabet Tartare Mantchou») or Pallas 1793 («Langlès, Sous-Garde des Manuscrit de la Bibliothèque nationale»).

<sup>23</sup> See Langlès 1788, pp. xxxiv-xl.

<sup>24</sup> Langlès 1790b.

<sup>25</sup> For a few traces of Langlès' lobbying for this reform, see *Procès-verbaux* 1889-1907, vol. II, p. 359; vol. IV, p. 612; BnF, MS NAF 9620, ff. 35r-35v, letter from Louis-Mathieu Langlès to the National Convention, 28 June 1794 (30 Prairial an II). In addition, Langlès made reference to his reform projects in Hunter, Wolf, Eschelskroon 1793, pp. 5-22, and in Thunberg 1796, vol. II, p. 1-2, n. 1. This footnote was probably written before March 1795, when the reform project establishing the École spéciale was approved.

<sup>26</sup> *Documents* 1872, pp. 27-34.

<sup>27</sup> Accounts of the establishment of the École vis-à-vis pre-existing institutions can be found in Messaoudi 2015, chap. 1, pp. 20-26, and Rabault-Feuerhahn 2019.

<sup>28</sup> On de Sacy, see the essays collected in Espagne, Lafi, Rabault-Feuerhahn 2016.

<sup>29</sup> Labrousse 1995, pp. 30-31; Messaoudi 2015, chap. I, pp. 20-26; chap. 2, pp. 34-36; Rabault-Feuerhahn 2019, pp. 60-61. In order to understand the different approaches to language learning of Langlès and de Sacy, one can compare Langlès' speech at the beginning of the academic year 1796-1797 at the École (Langlès 1797) with the section on Oriental languages and literatures written by de Sacy for Dacier's *Rapport historique sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789, et sur leur état actuel* (Silvestre de Sacy 1810).

<sup>30</sup> The most complete lists of Langlès' publications are in Gauttier d'Arc 1825, pp. viii-xi, and Mahul 1825.

<sup>31</sup> *Biographie des hommes vivants* 1818.

<sup>32</sup> The most important obituaries are Abel-Rémusat 1824, Malte-Brun 1824, Roux de la Rochelle 1824, Aubert de Vitry 1824, Dacier 1825, Gauttier D'Arc 1825, pp. i-vii. For sociological perspectives on biography and translation, including a critique of the biographical notion of *trajectoire*, see Bourdieu 1986, Loriga 1996, Chappay 2013b, and Wolf, Fukari 2007.

<sup>33</sup> On the relationship between de Sacy and the Société Asiatique see Fenet 2016.

and professor of Chinese at the Collège de France, Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788-1832). While Abel-Rémusat's *Nécrologie* confirmed that Langlès enjoyed a «véritable popularité» among those interested in Asia, it also indicated that his status as a scholar was disputed<sup>34</sup>. Langlès' reputation had started to crumble around 1815, when accusations surfaced that he did not possess the extensive knowledge of Oriental languages he claimed. In addition, he was accused of presenting somebody else's work as his own translations from Persian. These criticisms, initially articulated in two libels that have since been associated with the Paris-based German orientalist Julius Klaproth (1783-1835) and Abel-Rémusat himself<sup>35</sup>, eventually made their way into the entry on Langlès in Michaud's *Biographie universelle ancienne et moderne*, penned by one Pierre-Hyacinthe Audiffret (1773-1841). Audiffret had known Langlès while working in the manuscripts department of the Bibliothèque<sup>36</sup>. Broadly speaking, when compared to Langlès' life in the *Biographie des hommes vivants*, Audiffret's entry reads almost as a direct rebuttal, marking the culmination of the transition from Langlès' reputation during his lifetime to the posthumous construction of the historical memory of Langlès as a scholar. By this time, in the early 1840s, Langlès' translation practices, particularly his intrusive footnoting, had become nearly synonymous with imposture, pedantry, and faulty erudition. In particular, his self-positioning as translator (and transcriber) served as a platform for a severe judgment:

*Il eut la manie plutôt que la science de l'orientalisme. Il l'a prouvé par sa prétention à vouloir figurer comme traducteur, éditeur ou annotateur dans la plupart des ouvrages sur l'Orient, à s'ériger en législateur de l'orientalisme par une orthographe particulière et choquante des noms orientaux [...]*<sup>37</sup>

The controversy surrounding Langlès reflected the intellectual and disciplinary fractures within the Paris-

ian orientalist milieu<sup>38</sup>. His professional standing may have been undermined by the very process of professionalisation that he contributed to initiating by placing the École within the Bibliothèque – a place most suitable for the development of a philological Orientalism. According to Langlès' sharpest detractors, the story goes that since he did not truly master the languages he was supposed to know, he could only dedicate himself to the mere popularisation of the history and geography of Asia, often by using and translating somebody else's work<sup>39</sup>. From this perspective, Langlès' departure from the philological approach shaped by de Sacy was viewed by some as a severe flaw. For instance, Audiffret implied that Langlès' absence from the Société Asiatique was due to his fear of being exposed as a fraud by the «hommes compétents» and the «véritables connaisseurs» who frequented the Société, among whom his «ennemis personnels» like Abel-Rémusat and Klaproth could also be found<sup>40</sup>. Different views about Oriental studies were indeed exacerbated by personal struggles for prominence. Nevertheless, it is true that Langlès never matched de Sacy's grammatical and philological achievements, exemplified by works like de Sacy's *Grammaire arabe* (1810) and *Chrestomathie arabe* (1816). While Langlès worked on a French-Persian dictionary, grammatical essays, and a Persian anthology, the publication of these works was never completed<sup>41</sup>. However, Langlès did find time to publish, in 1811, an immense work of erudition such as the critical edition of Jean Chardin's *Voyages en Perse*, a masterpiece of seventeenth-century travel literature. Indeed, the reasons behind Langlès' downfall may ultimately lie in the scholarly environment turning hostile to his vision of the subjects that Oriental studies should focus on – history and geography – and how they should be managed to best serve the French nation. Conversely, it is not surprising that his staunchest eulogisers were found in the Société de géographie, wrote on related periodicals, and appreciated precisely

<sup>34</sup> Abel-Rémusat 1824, pp. 154-157. Most instructive is the remark that «le nom nouveau d'Orientaliste, sous lequel quelques personnes aiment à confondre ceux qui étudient les langues de l'Asie, et ceux qui cherchent à approfondir l'histoire de cette partie du monde, ce nom aurait pu être inventé pour M. Langlès, tant il exprimait bien ses goûts et les habitudes de son esprit». While Langlès' «popularité» was most likely confined to scholars and state administrators, for a discussion of forms of wider celebrity in turn-of-the-century Paris see Lilti 2014.

<sup>35</sup> Anonymous s.d.; Leontiew 1815. Leontiew is a fictional scholar. According to Audiffret 1842, pp. 196-197, the author of both texts was Klaproth; according to Barbier 1874, p. 1197, the *Lettre écrite de Lintz* (Anonymous s.d.) had been written by the very Abel-Rémusat. On Klaproth and Abel-Rémusat, see Walravens 1999 and Will, Zink 2020.

<sup>36</sup> Audiffret 1842, pp. 194, 199; see also Abel-Rémusat 1827, p. 55.

<sup>37</sup> Audiffret 1842, p. 199.

<sup>38</sup> On this topic, see Lardinois 2007, pp. 35-66; Messaoudi 2015, chap.1-2; Rabault-Feuerhahn 2019, pp. 39-84.

<sup>39</sup> For a discussion of some of the issues related to the problems of definition and popularisation of scholarly knowledge in this period, see Chappey 2004.

<sup>40</sup> Audiffret 1842, p. 197.

<sup>41</sup> For the Persian-French dictionary: Archives nationales, F/17/1144, folder 6, 'Rapport au Directoire exécutif' (probably by Nicolas François de Neufchâteau, Minister of the Interior); for the Persian grammar: *Procès-verbaux* 1889-1907, vol. VI, p. 425 (16 July 1795); for the Persian anthology: Merlin 1846, p. 227, no. 2921. Several versions of the Persian grammar are still available in manuscript form and deserve further study: BnF, MS NAF 8988; Paris, Bibliothèque Universitaire des Langues et Civilisations (BULAC), MS Pers 100; Université de Liège, MsW108.

this perspective<sup>42</sup>. However, even Abel-Rémusat, while excluding Langlès from the ranks of pure philologists, acknowledged the political and social relevance of his work as a translator, a populariser, and a cultural broker. Abel-Rémusat also agreed with Langlès' supporters that he dedicated himself to what was *useful* to the nation. It is in Langlès' role as editor and translator that the historical meaning of such 'usefulness' may be clarified.

### 3. TRANSLATING ORIENTALISM, TRANSLATING EMPIRE

The European literature about Asia, translated and edited by Langlès, including travelogues, memoirs, and essays, was predominantly written in English by British authors (Table 1). Two remarkable exceptions, the books of Peter Simon Pallas (1741-1811) and Carl Peter Thunberg (1743-1828), stand out as among the greatest European works on Asia of the age and deserve separate study<sup>43</sup>.

Naturally, Langlès' translation activity was shaped by the political, social, and intellectual context. His appointments in the Bibliothèque and his position within the École greatly enhanced his access to source material<sup>44</sup> and his connections with foreign scholars<sup>45</sup>. In his later days, Langlès could write from his desk directly to the Minister of the Police to expedite the delivery of books sent from London<sup>46</sup>. His private library may have been equally significant, as Langlès possessed one of the most important book collections about Asia on the continent<sup>47</sup>. Located next to the Bibliothèque, at the corner between Rue de Richelieu and Rue des Petits Champs, this social space epitomised Langlès' role as a cultural broker as he opened it to friends and colleagues, effectively making it both a site of knowledge and sociability<sup>48</sup>. The two libraries clearly played a crucial role in

the still little-known network that Langlès established at home and abroad, encompassing publishing houses, learned societies, scholars, and travellers<sup>49</sup>. Information gathering was probably one of the main purposes of this network, as suggested, for example, by an English manuscript travelogue about India that Langlès received through one of his contacts, Gould Francis Leckie<sup>50</sup>. Langlès' network undoubtedly included individuals with whom he collaborated to produce the books listed in the catalogues of his works<sup>51</sup>: at various points in his life, Langlès edited translations by Pierre de la Montagne (1755-1825), François Soulès (1748-1809), Antoine-Gilbert Griffet de Labaume (1756-1805) and Pierre-Vincent Benoist (1758-1834).

Soulès, Labaume, and Benoist were among the men of letters whose translation efforts were at times financed by the Directory in the last years of the eighteenth century. The 'policy' of translation under this government (a still little-known topic) displayed two features shared by Langlès' activity. Firstly, there was a strong presence of British authors in the source material, which in some cases contributed to the Republican cause<sup>52</sup>. The second feature was that both the translation activity and the translated texts were recognised as useful by the government and/or the translators. While there is still limited evidence that Langlès' translations were financed by the government<sup>53</sup>, the connection between what is British and what is useful to the French strongly resonates with his work. What characterised Langlès' translation activity is that its purpose was given an Asiatic setting and, at least in his early works, it was adjusted to the shifting

---

in this period see the seminal collection of essays in Schaffer et al. 2009, and Van Damme 2020, pp. 63-84, for a discussion of recent approaches to the question of knowledge situatedness.

<sup>49</sup> See for example BnF, MS NAF 28003, ff. 127r-128v, letter by Langlès to Treuttel et Würtz, 24 February 1820; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, MS 1319, ff. 2r-3v, letter by Langlès to Treuttel et Würtz, 28 July 1820.

<sup>50</sup> BnF, MS Anglais 46. A much more significant English manuscript, a travelogue about Tibet by George Bogle (1746-1781) could have entered the Bibliothèque in the same way (MS Anglais 63).

<sup>51</sup> Langlès published many such catalogues; the first I could find is in Forster 1802, vol. III, pp. 493-496.

<sup>52</sup> On this topic see Chappey 2013a, Chappey, Martin 2017, and Monnier 2015.

<sup>53</sup> In Samarqandī, Francklin 1798, vol. II, p. 270, George Hoest's *Description géographique, historique and politique de Maroc et de Fez*, translated by Langlès, is said to be under the press «par ordre et aux frais du gouvernement, à l'imprimerie de la République». However, despite diligent searches, I have been unable to locate this book in any library listed in WorldCat or in the BnF. In 1801, a translation of William Lempriere's *A Tour from Gibraltar to Tangier* (1791) was published by the booksellers Tavernier, Legras and Cordier (*Voyage dans l'empire de Maroc et le royaume de Fez, fait pendant les années 1790 et 1791*). One may speculate that in the highly competitive market of travel literature, the production of Hoest's translation was discontinued due to the existence of this rival publication.

<sup>42</sup> Roux de la Rochelle 1824, pp. 46-54; see also Aubert de Vitry 1824, pp. 83-87; Dacier 1825, pp. 3-4.

<sup>43</sup> Pallas 1793; Thunberg 1796.

<sup>44</sup> Many loan requests from Langlès to Joseph van Praet (1754-1837), the keeper of printed books at the Bibliothèque, are preserved in BnF, MS NAF 854.

<sup>45</sup> For example, see the encounter with Sir John Malcolm, a British soldier, diplomat, and author of a ground-breaking *History of Persia* (1815), for which Langlès arranged the translation, in Kaye 1856, vol. II, pp. 111-120.

<sup>46</sup> Paris, Bibliothèque de l'Institut de France, MS 6580, f. 11r, Langlès to Élie Decazes, 3 March 1817.

<sup>47</sup> Two catalogues are extant: 'Inventaire après le décès de Ms. Langlès', Archives nationales, Minutes et répertoires du notaire Jean Eustache Montaud, MC/ET/CVIII/997, folder 1, file 8, ff. 32r-58v; Gauttier d'Arc 1825.

<sup>48</sup> Almost all of Langlès' biographers share such views. Some of the invitations to his Tuesday evening meetings are preserved in BnF, MS NAF 854. On mediation, information gathering and knowledge construction



power dynamics in relations between France and Great Britain. The defeat against the British in the Seven Years War (1756-1763) and the loss of possessions in India opened a heated debate in France about the causes of the disaster and/or possible solutions to French shortcomings in the East<sup>54</sup>. Langlès arguably used a part of his works to popularise his ideas on the subject: a recovery would only be possible if the French caught up with the British in terms of knowledge about Asia. To contribute, Langlès deployed two distinct yet interconnected strategies, with translation playing a pivotal role in both.

The first strategy involved translating British literature to disseminate knowledge about Asia. Langlès published numerous translations dealing not only with Persia, India, and the Far East but also with North Africa, Egypt, and the Arabian Peninsula. This large geographical scope is unsurprising, given that during the years surrounding Napoleon's expedition to Egypt (1798-1801), more distant parts of Asia could readily be perceived as connected to the Mediterranean and the Levant. In the absence of unified theories or practices of translation in late eighteenth-century France<sup>55</sup>, Langlès combined a somewhat literalist approach to the text with intense editing work. Langlès claimed the most «scrupuleuse fidélité» to the original text even in the case of what is perhaps his most-edited translation, Thunberg's travels to Japan<sup>56</sup>. However, he arguably interpreted such fidelity more as accuracy in reproducing the information carried by the source text than as following its style or phrasing. In the preface to his first major translation from English, Henry Rooke's travels in the Red Sea, Langlès justified his method, stating: «j'ai cru qu'en traduisant la relation d'un voyageur, on devenoit son compagnon, et que cette qualité donnoit une certaine liberté»<sup>57</sup>.

One of the main features of Langlès' editing method was the use of footnotes. Primarily, Langlès employed them to insert additional information drawn from his expertise as a scholar and manuscript keeper. However, Langlès' penchant for additions could take on far greater proportions. In addition to forewords, he often appended various texts to his translations, typically defined as *notices*, *précis*, or *dissertations*. Langlès was accustomed to presenting these materials during the sittings of the Institut national and/or publishing them in the *Magasin*

*Encyclopédique*, an important channel for popularisation in turn-of-the-century Paris<sup>58</sup>. This attitude suggests that translation played a key role in Langlès' scholarly work. On one hand, Langlès' professional positions enabled his translations to increase in size and complexity. On the other hand, translation itself frequently served as the starting point for other erudite pursuits. As the polymath Charles Athanase Walckenaer (1771-1823) remarked in his *notice* about Langlès, published in the periodical of the Société des bibliophiles français, «à la vérité [l]es nombreux ouvrages [de Langlès] ne sont, pour la plupart, que des traductions de voyages écrits en anglais ou en allemand, ou de nouvelles éditions de voyages déjà publiés en français; mais ces traductions sont fort exactes», and Langlès' substantial additions made his translations and editions «plus utiles et plus instructives que les ouvrages originaux»<sup>59</sup>.

While the «fidélité» facilitated the reader's acquisition of information, fulfilling one of the typical functions of translation – namely, filling gaps in one's culture or, in Peter Burke's words, «reaching out» – the annotations served to further the circulation of 'domesticated' knowledge<sup>60</sup>. In his footnotes and paratexts, Langlès quoted classical texts by Oriental authors and state-of-the-art literature from foreign scholarly contexts, such as the geographical works of James Rennell (1742-1830)<sup>61</sup>. Simultaneously, Langlès relocated these data in a familiar intellectual frame by referencing authors consecrated by tradition or national pride. An example of this practice is the *Précis de l'Histoire de Marathes* inserted at the end of Soulès' translation of *Transactions in India* (1786) by John Moir, a history of British-French relations in the East Indies from the Seven Years War to the 1783 Treaty of Paris. Langlès allegedly wrote the *Précis* by translating the original Persian text along with the English translation made by William Chambers<sup>62</sup>. In the footnotes that Langlès added or created by reworking those of Chambers, French authorities such as geographer Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville (1697-1782) or orientalist Abra-

<sup>54</sup> On French commerce and empire in South Asia in this period see at least Gainot, Vaghi 2014, Vaghi, Gainot 2015, Vaghi 2016, Platania 2017, Vaghi 2019, Takeda 2020.

<sup>55</sup> On this topic see the sources excerpted in d'Hulst 1990 and the editor's introduction, pp. 7-15.

<sup>56</sup> Thunberg 1796, vol. I, pp. i-viii.

<sup>57</sup> Rooke 1788, p. ii. Although published anonymously, Langlès acknowledged the authorship of the translation of Rooke's travelogue in 1802: see Forster 1802, vol. III, p. 494.

<sup>58</sup> For example, the *Dissertation sur la statue parlante de Memnon* was published in Norden's *Voyages d'Égypte et de Nubie* (Norden 1795-1798, vol. II, pp. 155-256) as well as in the *Magasin Encyclopédique* (Langlès 1796); the *Notice chronologique des Khâns de Crimée*, published in Forster's *Voyage du Bengale à Pétersbourg* (Langlès 1802), is also mentioned in the *Mémoires de l'Institut national des Sciences et Beaux-Arts* (Camus 1804, p. 15). On the *Magasin Encyclopédique* and Orientalism, see Rabault-Feuerhahn 2005.

<sup>59</sup> Walckenaer 1827, p. 7.

<sup>60</sup> Burke 2007.

<sup>61</sup> See e.g. Kašmīrī 1797, Forster 1802, Hornemann 1803.

<sup>62</sup> See Ḥusām al-Dīn Munshī 1788. Relay translation was an important tool for Langlès and it is certainly worthy of further study. On the topic, see e.g. Roche 2001, and among Langlès' relay translations, see those involving a Persian original: Ḥosaynī 1787 and Samarqandī 1788.

ham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) were invoked to counterbalance British knowledge. These authors were not only drawn upon to discuss ideas relevant to the historical understanding of Asiatic countries but more often used to shed light on eminently practical matters<sup>63</sup>.

*The kinds of grain chiefly produced in this country are javâr\*, bâjêrâ, &c. Rice † grows in the Kokun province, and is also brought from the Soobah of Khandaisse [...]*

\* These are different kinds of pulse.

† The Kokun rice is like that commonly used in Bengal, and is, indeed, generally sold at 12 or 13 seer for a Rupee [...]

*Cette contrée produit différentes espèces de légumes (1). Le riz réussit assez bien dans la Province de Kouken; on en tire beaucoup du Soubah de Khandaisse (2). [...]*

(1) Le texte Persan porte différentes espèces de grains, tels que les Djévares, les Badjerahs; ce sont des légumes que nous ne connoissons pas. Kouken & Khandaisse sont de petits districts ou Soubah, dont le riz fait la plus grande célébrité.

(2) Le riz de Kouken ressemble à celui qu'on mange communément dans le Bengale, l'on en a ordinairement 12 ou 13 sères pour une roupie de 45 sols [...]

La sère est un poids de l'Inde. M. Anquetil l'évalue à 35 tolas ou 13 onces 4 gros 25 grains; il passe ordinairement pour 14 onces. Le même Savant nous apprend qu'il y a une autre sère nommée sère Pakar qui vaut deux sères ordinaires. Il y a aussi différentes roupies, la plus commune est estimée 2 livres 5 sols argent de France<sup>64</sup>.

The intensive editing practices employed by Langlès can be understood as a means to underscore his own

<sup>63</sup> The importance Langlès attached to practical knowledge, as well as the extent of his domestication attempts, is also evident in his collaboration with Jean-Baptiste Lamarck: see Pallas 1793, Thunberg 1796, *Recherches asiatiques* 1805. For a comparable case, see D'Souza 2014 on the translation of British travel literature in the *Histoire générale des voyages* by the abbé Prévost.

<sup>64</sup> Cf. Ḥusām al-Din Munshī 1785, pp. 233-235, and Ḥusām al-Din Munshī 1788, p. 306-307.

agency as a mediator and source of knowledge. Simultaneously, the apparently liminal space these practices created on the page became the site of construction of scholarly and national identities<sup>65</sup>. However, all of this does not imply that Langlès' attitude towards English literature was one of mere appropriation. His motivation stemmed from a deep admiration – and almost uncritical appreciation – for everything the English produced about Asia<sup>66</sup>. In this display of Anglophilia, Langlès participated in a widespread cultural trend. Even among other French Orientalist scholars, especially in the last decades of the eighteenth century, various degrees of appreciation for British advancements in the knowledge of Asiatic languages and cultures were evident<sup>67</sup>. However, the structural role played by interest for British knowledge and 'policies' in shaping Langlès' view of Oriental studies should not be underestimated and deserves special consideration.

This point brings us back to Langlès' reform project, the second strategy he developed to support the French cause in the East. As mentioned earlier, the project was based on an assessment of political and administrative matters, as well as on a vision of what Great Britain and France had come to represent as nations in relation to Oriental studies and commerce. In the years following Warren Hastings's (1732-1818) term as governor-general of Bengal (1773-1784), Langlès began to view the East India Company not only as an example of a well-conceived policy but also as the embodiment of a superior nation. Already in the *Discours préliminaire* to his 1788 collection of Oriental tales, Langlès extensively discussed the commercial and scholarly might of the British in the East, highlighting individuals associated with either Hastings or the judge and scholar William Jones (1746-1794). In 1784, Jones had founded the learned Asiatic Society of Bengal, and in 1788, he commenced the publication of the *Asiatick Researches*<sup>68</sup>. Langlès was later

<sup>65</sup> For an ample introduction to matters related to footnotes and other forms of 'paratext' see Genette 2002<sup>2</sup>; see also Van Damme 2020, pp. 85-113. For discussions on the agency of the translator and the issue of nationhood, especially in the context of travel literature, refer to works by Bassnett 2019, Martin, Pickford 2012, Martin 2021, Pickford, Martin 2013.

<sup>66</sup> On this point see also Filliozat 2015.

<sup>67</sup> For example, consider the comments made by Anquetil-Duperron on the occasion of the publication of the first English translation of the *Bhagavad Gita* (Anquetil-Duperron 1786). On Anglophilia, see Dziembowski 1998, pp. 111-162 and, more generally, Buruma 2000.

<sup>68</sup> The immense bibliography on Jones and the Asiatic Society cannot be discussed here. We will only reference the traditional biography by Garland Cannon (1995), the new synthesis by Franklin (2011), Kejariwal 1988 and the essays collected in Cannon, Brine 1995. See, however, the bibliography and the short but enlightening discussion in Raj 2001, pp. 175-179, as well as the recent literature review in Ehrlich, Stewart 2023.

accepted as a member of the Society<sup>69</sup>.

*Je me suis un peu étendu sur les travaux littéraires des Anglais non seulement pour leur payer un juste tribut d'éloges, mais encore afin d'exciter parmi nous une noble émulation. Nous les voyons livrés avec la plus grande ardeur à un genre de littérature que l'intérêt et la gloire nous prescrivent également de cultiver, et nous nous amusons avec une indifférence stoïque à faire des pamphlets ou bien à en lire. La fortune rapide des petits formats suffit pour caractériser le gout et l'esprit de notre nation. Je ne doute pas que si l'on parvenait à mettre en in-18 les grammaires et les dictionnaires des langues orientales, nous ne devinssions bientôt les plus savans hommes de l'Europe. C'est donc pour me conformer entièrement au gout de mes compatriotes, que j'ai réduit mon ouvrage à ce format [...]*<sup>70</sup>.

In his 1790 speech to the National Constituent Assembly, Langlès insisted on this comparison between British activity and French inanity, while discursively tying the construction of knowledge about Asia with the projection of power in Asia. In particular, the attention that East India Company administrators paid to Asiatic languages

*n'est-elle pas une preuve indubitable de l'utilité qu'ils en tirent pour leur commerce, leurs opérations politiques ou militaires? Les hommes les plus distingués de l'Angleterre par leur rang et par leur mérite se font un honneur de les apprendre; le gouvernement, la Compagnie des Indes favorisent cette étude par toutes sortes d'encouragement et fournissent des sommes considérables pour l'impression des dictionnaires, des grammaires et des ouvrages relatifs à la littérature asiatique [...] Les mêmes motifs d'intérêt et de gloire qui animent les Anglois devraient nous exciter à les imiter ou même à les rivaliser. Nous les voyons, avec une étonnante indifférence, étendre sans cesse leurs domaines dans l'Inde, ils sont sur le point à chaque instant de nous en expulser et nous ne songeons pas à nous y raffermir et à partager avec eux les richesses de cette superbe contrée*<sup>71</sup>.

The character of the British nation was usually construed by Langlès as the key to its success in the East and stood in stark contrast to the allegedly frivolous French<sup>72</sup>. The British were able to use Asiatic languages to their advantage for power and prosperity also because they did not share the political and cultural flaws that hindered the French. According to Langlès, the only way

for the French to overcome their shortcomings was to emulate the British as closely as possible. He recognised that such emulation required a certain degree of adaptation of the texts that could encourage it, and that is why he insisted on the necessity of making descriptions of British exploits in the East not only useful and instructive but also appealing to the taste of the French reading public. It is in instances like these that Langlès' penchant for popularisation is most visible, an inclination perhaps best represented by his longest-lasting translation project, the pocket-size *Collection portative de voyages*<sup>73</sup>. Emulating the British was indeed a very practical matter, and as such, it also depended upon the infrastructure of learning and teaching Asiatic languages. It is not surprising that the reform project presented by Langlès in 1790, eventually leading to the foundation of the École spéciale, was also inspired by a 1773 proposal by Hastings and others to establish a Persian professorship at Oxford. Once again, Langlès discursively tied this proposal to commercial competition.

*Je pourrais invoquer ici le témoignage des négocians et des voyageurs qui ont parcouru le Levant, je pourrais citer les écrits de plusieurs savans membres de la compagnie anglaise des Indes Orientales, qui ont recommandé à leurs compatriotes l'étude du Persan. Le célèbre M. Hastings qui a contribué infiniment au progrès des langues orientales dans les établissemens anglais (10), a même pris la plume pour en démontrer toute l'utilité. Mais une preuve plus forte encore que toutes ces autorités, est la stagnation du commerce de l'Asie, chez nous, à qui il ne manque absolument que la connoissance des langues pour le faire avec autant de facilités que d'avantages, tandis que nos voisins étendent d'autant plus le leur, qu'ils se livrent davantage à ces mêmes langues.*

(10) MM. Vansittart & Hastings, se proposoient d'établir à Oxford, un collège pour le Persan. Le dernier a publié une brochure pour prouver la grande importance & l'utilité de cette langue [...]

Langlès' project was not isolated. Similar ideas circulated widely in the first years of the French Revolution and even earlier, as evidenced by a 1779 project by Anquetil-Duperron<sup>75</sup>. While Langlès was likely aware

<sup>69</sup> Abel-Rémusat 1824, p. 157.

<sup>70</sup> Langlès 1788, pp. xxxix-xl.

<sup>71</sup> Langlès 1790b, pp. 14-16.

<sup>72</sup> Hunter, Wolf, Eschelskroon 1793, pp. 7-11, 20-22. The place of Langlès' discourse on national identity in wider contemporary debates on 'national characters' deserves separate and further study. On this topic, see at least Dziembowski 1998 and a recent discussion in D'Auria 2020, pp. 1-25, 129-167.

<sup>73</sup> Kašmīrī 1797; Samarqandī, Francklin 1798; Tone 1820.

<sup>74</sup> Langlès 1790b, pp. 11-12, 28-29.

<sup>75</sup> For exemple, see the *mémoire* by Jean-Michel Venture de Paradis (1739-1799), dragoman and later professor of Turkish at the École, 'Nécessité d'encourager en France l'étude des langues orientales – Moyen sûr et facile d'y parvenir. Avantages réels qui en résulteroient pour nos relations politiques et commerciales avec les peuples musulmans en Europe, en Afrique et en Asie', in Cordier 1911, pp. 283-288. Anquetil's project was only published in Anquetil-Duperron 1798, vol. I, pp. 233-348. Anquetil is also the subject of an ever-expanding scholarly literature. In connection to the subject of this article, see Valensi 1995, App

of these precedents, and while the British experience needed to be addressed in any such project, Langlès' continuous invocation of the British example is indicative of his vision for Oriental studies: he perceived in the British approach to the East a synthesis of erudition, linguistic skill, and commercial success that the French should aspire to. From his early days, Langlès turned to British authors serving in the East India Company<sup>76</sup> and to British scholarly achievements, such as the *Asiatick Researches*<sup>77</sup>, that were the result of privileged access to Oriental countries and civilisations. This may also explain why he dedicated some of his works to the memory of French 'men on the field', such as the learned Jesuit father Jean-Joseph Marie Amiot (1718-1793) or the soldier and collector Jean-Baptiste Gentil (1726-1799)<sup>78</sup>: in Langlès' view, these men likely came closest to the British example due to their direct knowledge of the East and their ability to leverage their professional positions for the advancement of scholarly interests.

It's important to underline that the impact of the British example and its consequences on Langlès' translation work were not confined to India, nor were they limited to a time when a French recovery in the area seemed possible<sup>79</sup>. Its influence persisted even after the foundation of the *École*<sup>80</sup>. In a translation published in 1805, Langlès explicitly reiterated the same observations from his 1790 address, emphasising how the French government should emulate Great Britain – only this time the focus was on China<sup>81</sup>. Throughout his life, Langlès continued to pay attention to British colonial, commercial, and scholarly activities in the East, as evidenced by his coordination of the luxurious adaptations of the *Asiatick Researches* (1805)<sup>82</sup> and his *Monuments anciens*

*et modernes de l'Hindoustan* (1821), a tribute to British antiquarian knowledge about India. The fact that he seemingly overlooked the strong political opposition faced by the East India Company in Great Britain<sup>83</sup>, or that he himself never left Paris, refusing even to join Napoleon on his expedition to Egypt, underscores the limits and ambiguities of Langlès' vision of Orientalism – a British-dominated, pragmatic field of knowledge that the French should aspire to emulate and compete with.

#### 4. CONCLUSIONS

Just as his Anglophilia, Langlès' approach to translation wasn't unique. He merged a literalist approach with strong editing, using footnotes and additions to adapt the source text and guide the French reader back to a familiar context. In this way, he combined two essential functions of translation: reaching out and domestication.

Yet, the real intrigue lies in the purpose of Langlès' translations, their connection to multiple topics and problems, and how they reveal Langlès' presence in different social fields. Broadly speaking, Langlès' translations highlight the significance of networks, the potential relevance of government translation 'policies', the role of manuscript keepers as a special kind of go-betweens, and the diverse value attached to translation in different social and professional settings: what might be praised by a geographer or a bibliophile could be scorned by a philologist. More specifically, Langlès' visible display of his agency as a translator through editing was instrumental to his self-fashioning as a scholar and a cultural broker, even though the same display proved detrimental to his scholarly persona after his death. Additionally, his domestication strategies can be understood as a means to define national identities, engaging the French in a conversation between the 'foreignness' of the main text and the 'Frenchness' displayed in prefaces, footnotes, and additions.

However, while translating British literature on Asia, Langlès wasn't simply disseminating domesticated knowledge. He sought to import an entire attitude towards Asiatic languages and the management of his country's diplomatic and commercial interests in the East. Far from a mere act of appropriation, Langlès' translations embody both an instance and a promotion of emulation. Through his editing-intense translation method applied to English literature about Asia, Langlès emulated the British. Simultaneously, he advocated French emulation of British endeavours in Asia by mak-

2010, pp. 363-439, Smith 2013, and Van Damme 2014. On British projects, see Kopf 1969, pp. 3-20, and Raj 2000.

<sup>76</sup> I refer to William Hunter, Thomas Forrest, Francis Gladwin, William Francklin and William Hodges. See *Oxford Dictionary of National Biography*, ad vocem.

<sup>77</sup> Langlès 1788, pp. xxxii-xxxvii.

<sup>78</sup> Holmes 1805, Forster 1802. On Langlès and Amiot, see Saarela 2020, pp. 190-221; on Gentil, see Richard 1996.

<sup>79</sup> On this point see the partially different opinion of St. Pierre 2013, p. 157.

<sup>80</sup> This may have been due, in part, to the fact that the *École* did not immediately prove effective. On this point, see the project 'Sur le Rétablissement des langues Orientales en France' drafted by Costantin-François de Chasseboeuf, count of Volney, around 1806: Archives nationales, F/17/1095, folder 12, file 226, and 'Vues nouvelles sur l'enseignement des langues orientales', in Volney 1820, pp. 191-208 and slightly later in the *Œuvres complètes* (Volney 1821). See Simon 2023 for a discussion of Volney's difficult relationship with Langlès.

<sup>81</sup> See the *Observations sur les relations politiques et commerciales de l'Angleterre et de la France avec la Chine* (Langlès 1805, pp. xiii-xlv, especially pp. xl-xli), appended to Langlès' edition of Samuel Holmes' report of his participation to the Macartney Embassy to China in 1793.

<sup>82</sup> *Recherches asiatiques* 1805. On this work, see Giusti, Rabault-Feuer-

hahn, Simon 2024.

<sup>83</sup> On this very complex topic see the overview in Barrow 2017, pp. 42-81.

ing available to the French public what he believed was needed to match the British, both in terms of knowledge and of an infrastructure for learning and teaching Asiatic languages. Reflecting on the concept of «noble émulation» that Langlès aimed to inspire, a parallel can perhaps be drawn between Langlès' translations from the English – a diverse array of texts all connected to the experience of travel and all referable to the notoriously blurred field of Orientalism – and the genre of political economy and its translations, as Sophus A. Reinert has masterfully illustrated their connections with theories and practices of empire in the eighteenth century<sup>84</sup>. This parallel might underscore that focusing on the history of translation can offer a more nuanced way of discussing Orientalism as a technology of knowledge and power. While this remains a possibility to further explore in other intellectual environments and at different historiographical scales, Langlès' case illustrates a distinct strand of Anglophilia within early French Oriental studies, one in which a significant role was played by the most practical and material aspects of Orientalism – professorships, printing, and book formats. Ambiguously combining scholarly admiration and political competition, Langlès' inclination for the British aligns with the understanding that Anglophilia is never entirely disconnected from Anglophobia and showcases the fundamental ambivalence of cultural brokers and translators.

## BIBLIOGRAPHY

- Abel-Rémusat 1824  
J.P. Abel-Rémusat, *Nécrologie*, «Journal Asiatique», 4, 1824, pp. 150-157.
- Abel-Rémusat 1827  
J.P. Abel-Rémusat, *Société Asiatique. Rapport sur les travaux du Conseil, pendant l'année 1826, lu dans la séance générale annuelle du 30 avril 1827*, Dondey-Dupré Père et Fils, Paris 1827.
- Anonymous s.d.  
Anonymous, *Lettre écrite de Lintz par un orientaliste allemand, au sujet d'un orientaliste français célèbre par ses traductions, ses rédactions, ses éditions, ses notes*, Frédéric Offenhertz, Strasbourg s.d.
- Anquetil-Duperron 1786  
A.H. Anquetil-Duperron, *Appendix sur le Bhagvat Ghita*, in J. Tieffenthaler, A.H. Anquetil-Duperron and J. Ren-  
nell, *Description historique et géographique de l'Inde*, ed. by J. Bernoulli, Pierre Bourdeaux, Berlin 1786, vol. II, pp. 553-592.
- Anquetil-Duperron 1798  
A.H. Anquetil-Duperron, *L'Inde en rapport avec l'Europe*, Lesguilliez, Paris 1798.
- App 2010  
U. App, *The Birth of Orientalism*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2010.
- Aubert de Vitry 1824  
F.J.P. Aubert de Vitry, *Nécrologie*, «Bulletin des sciences géographiques», 2, 1824, pp. 83-87.
- Audiffret 1842  
P.H. Audiffret, s.v. «Langlès, Louis-Mathieu», in *Biographie universelle, ancienne et moderne. Supplément*, L.G. Michaud, Paris 1842, vol. LXX, pp. 189-200.
- Balayé 1988  
S. Balayé, *La Bibliothèque Nationale des origines à 1800*, Droz, Genève 1988.
- Barbier 1874  
A.A. Barbier et al., *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Paul Daffis, Paris 1874<sup>3</sup>, vol. II.
- Barrow 2017  
I. Barrow, *The East India Company, 1600-1858. A Short History with Documents*, Hackett, Indianapolis-Cambridge 2017.
- Bassnett 2019  
S. Bassnett, *Translation and Travel Writing*, in *The Cambridge History of Travel Writing*, ed. by N. Das and T. Youngs, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 550-564.
- Batchelor 2017  
K. Batchelor, *Introduction: Histoire Croisée, Microhistory and Translation History*, in *Translating Frantz Fanon across Continents and Languages*, ed. by K. Batchelor and S. Harding, Routledge, Abingdon 2017, pp. 1-16.
- Benoit 2017  
R. Benoit, «L'intérêt est normand, et l'honneur est gascon». *Le Tribunal des maréchaux de France: agent régulateur du comportement et du crédit des nobles et militaires au XVIII<sup>e</sup> siècle*, PhD dissertation, École des Chartes, Paris 2017.

<sup>84</sup> Reinert 2011.

Bevilacqua 2018

A. Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters. Islam and the European Enlightenment*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2018.

*Biographie des hommes vivants* 1818

F., s.v. «Langlès (Louis-Mathieu)», in *Biographie des hommes vivants*, L.G. Michaud, Paris 1818, vol. IV, pp. 94-96.

Bourdieu 1986

P. Bourdieu, *L'illusion biographique*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 62, 1986, 1, pp. 69-72.

Bret, Chappey 2017

*Pratiques et enjeux scientifiques, intellectuels et politiques de la traduction (vers 1660-vers 1840)*, vol. I. *Les enjeux politiques des traductions entre Lumières et Empire*, ed. by P. Bret and J.L. Chappey, «La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française», special issue, 12, 2017.

Burke 2007

P. Burke, *Cultures of translation in Early Modern Europe*, in *Cultural Translation in Early Modern Europe*, ed. by P. Burke and R. Po-chia Hsia, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 7-38.

Buruma 2000

I. Buruma, *Voltaire's Coconuts or Anglomania in Europe*, Phoenix, London 2000.

Camus 1804

A.G. Camus, *Histoire des travaux de la classe de littérature et beaux arts; depuis le mois de vendémiaire an IX, jusqu'au mois de pluviose an XI*, «Mémoires de l'Institut national des Sciences et Beaux-Arts. Littérature et Beaux-Arts», 5, August-September 1804 [Fructidor an XII], pp. 1-118.

Cannon 1990

G.H. Cannon, *The Life and Mind of Oriental Jones. Sir William Jones, the Father of Modern Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Cannon, Brine 1995

*Objects of Enquiry. The Life, Contributions and Influence of Sir William Jones (1746-1794)*, ed. by G. Cannon and K.R. Brine, New York University Press, New York 1995.

Chappey 2004

J.L. Chappey, *Enjeux sociaux et politiques de la «vulgarisa-*

*tion scientifique» en révolution (1780-1810)*, «Annales Historiques de la Révolution Française», 338, 2004, pp. 11-51.

Chappey 2013a

J.L. Chappey, *La traduction comme pratique politique chez Antoine-Gilbert Griffet de Labaume (1756-1805)*, in *La République en voyage, 1770-1830*, ed. by G. Bertrand and P. Serna, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013, pp. 225-235.

Chappey 2013b

J.L. Chappey, *Ordres et désordres biographiques. Dictionnaires, listes de noms, réputation des Lumières à Wikipédia*, Champ Vallon, Seyssel 2013.

Chappey, Martin 2017

J.L. Chappey and V. Martin, *À la recherche d'une «politique de traduction»: traducteurs et traductions dans le projet républicain du Directoire (1795-1799)*, «La Révolution française», 12, 2017, <<https://doi.org/10.4000/lrf.1732>> (12/2023).

Chittiphalangsri, Henitiuk 2020

P. Chittiphalangsri and V. Henitiuk, s.v. «Orientalism», in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. by M. Baker and G. Saldanha, Routledge, Abingdon 2020<sup>3</sup>, pp. 395-400.

Cordier 1911

H. Cordier, *Un interprète du Générale Brune et la fin de l'École des jeunes de langues*, «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 38, 1911, 2, pp. 267-350.

Dacier 1825

B.J. Dacier, *Notice sur la vie et les ouvrages de M. Langlès*, «Gazette nationale ou le Moniteur universel», 1 September 1825, pp. 1241-1242.

D'Auria 2020

M. D'Auria, *The Shaping of French National Identity. Narrating the Nation's Past, 1715-1830*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

D'Aviau de Ternay 2012

G. d'Aviau de Ternay, *Les lieutenants des Maréchaux de France. Dictionnaire généalogique*, P. du Puy, Paris 2012.

Davis, Roberts, Sánchez Espinosa 2014

*India and Europe in the Global Eighteenth Century*, ed. by S. Davies, D.S. Roberts and G. Sánchez Espinosa, Voltaire Foundation, Oxford 2014.

D'Hulst 1990

L. d'Hulst, *Cent ans de théorie française de la traduction: de Batteux à Littré (1748-1847)*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1990.

Documents 1872

*Documents relatifs à la constitution et à l'histoire de l'École spéciale des langues orientales vivantes*, Imprimerie Nationale, Paris 1872.

D'Souza 1995

F. D'Souza, *Quand la France découvrit l'Inde: les écrivains-voyageurs français en Inde (1757-1818)*, L'Harmattan, Paris 1995.

D'Souza 2014

F. D'Souza, *Les représentations de l'Inde et des Indiens dans l'Histoire générale des voyages de l'Abbé Prévost: le rôle de la traduction en français à partir d'un original en anglais dans l'accumulation des savoirs*, «Annales historiques de la Révolution française», 375, 2014, <<https://doi.org/10.4000/ahrf.13052>> (05/2024).

Dziembowski 1998

E. Dziembowski, *Un nouveau patriotisme français, 1750-1770. La France face à la puissance anglaise à l'époque de la guerre de Sept Ans*, Voltaire Foundation, Oxford 1998.

Ehrlich, Stewart 2023

J. Ehrlich and I. Stewart, *New Perspectives on the Life and Worlds of Sir William Jones*, «Global Intellectual History», 2023, <<https://doi.org/10.1080/23801883.2023.2184409>> (05/2024).

Espagne, Lafi, Rabault-Feuerhahn 2016

*Silvestre de Sacy. Le projet européen d'une science orientaliste*, ed. by M. Espagne, N. Lafi and P. Rabault-Feuerhahn, Les Éditions du Cerf, Paris 2016.

Fenet 2016

A. Fenet, *Silvestre de Sacy, premier président de la Société Asiatique*, in *Silvestre de Sacy. Le projet européen d'une science orientaliste*, ed. by M. Espagne, N. Lafi and P. Rabault-Feuerhahn, Les Éditions du Cerf, Paris 2016, pp. 158-171.

Filliozat 2015

P.S. Filliozat, *1817-1821: Les Monuments de l'Hindoustan de Louis-Mathieu Langlès*, in *Pour une histoire de l'archéologie XVIII<sup>e</sup> siècle-1945. Hommage de ses collègues et amis à Ève Gran-Aymerich*, ed. by A. Fenet and N. Lubtchansky, Ausonius, Pessac 2015, pp. 163-174.

Forster 1802

G. Forster, *Voyages du Bengal a Pétersbourg*, fr. transl. and ed. by L.M. Langlès, Delance, Paris 1802.

Fossier 2018

F. Fossier, *L'Académie des inscriptions et belles-lettres sous l'Ancien Régime. De l'apologétique à l'histoire*, L'Harmattan, Paris 2018, vol. II.

Franklin 2011

Micheal J. Franklin, *Orientalist Jones. Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746-1794*, Oxford University Press, Oxford 2011.

Fourcade, Županov 2013

*L'Inde des Lumières. Discours, histoire, savoirs (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, ed. by M. Fourcade and I.G. Županov, Éditions de l'EHESS, Paris 2013, <<https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.22532>> (05/2024).

Gainot, Vaghi 2014

*Les Indes Orientales au carrefour des empires (1760-1830)*, ed. by B. Gainot and M. Vaghi, «Annales historiques de la Révolution française», numéro spéciale 375, 2014, <<https://doi.org/10.4000/ahrf.13043>> (05/2024).

Gauttier d'Arc 1825

*Catalogue des livres, imprimés et manuscrits, composant la bibliothèque de Feu M. Louis-Mathieu Langlès*, ed. by É. Gauttier d'Arc, J.S. Merlin, Paris 1825.

Genette 2002

G. Genette, *Seuils* (1987), Seuil, Paris 2002<sup>2</sup>.

Giusti, Rabault-Feuerhahn, Simon 2024

E. Giusti, P. Rabault-Feuerhahn and F. Simon, *De Calcutta à Londres, Paris ou Riga: imprimer et traduire les Asiatick Researches en Europe fin XVIII<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle*, in *Documenter et décrire les langues d'Asie: histoire et épistémologie*, ed. by É. Aussant and F. Simon, SHESL, Paris 2024, forthcoming.

Hitzel 2012a

F. Hitzel, s.v. «École des jeunes de langues (1669-1873)», in *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, ed. by F. Pouillon, IISMM-Karthala, Paris 2012<sup>2</sup>, pp. 370-371.

Hitzel 2012b

F. Hitzel, s.v. «Langlès, Louis-Mathieu», in *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, ed. by F. Pouillon, IISMM-Karthala, Paris 2012<sup>2</sup>, pp. 593-594.

Holmes 1805

S. Holmes, *Voyage en Chine et en Tartarie*, ed. by L.M. Langlès, Delance et Lesueur, Paris 1805.

Hornemann 1803

F.C. Hornemann, *Voyage de F. Hornemann, dans l'Afrique Septentrionale*, ed. by L.M. Langlès, Dentu, Paris 1803.

Ḥosaynī 1787

ʿAbū Ṭāleb Ḥosaynī, *Instituts politiques et militaires de Tamerlan*, transl. and ed. by L.M. Langlès, Née de la Rochelle, Lottin de S.-Germain, Didot fils aîné, Paris 1787.

Hunter, Wolf, Eschelskroon 1793

W. Hunter, J.C. Wolf and A. Eschelskroon, *Description du Pégu et de l'isle de Ceylan*, fr. transl. and ed. by L.M. Langlès, Maradan, Paris 1793.

Ḥusām al-Dīn Munshī 1785

Ḥusām al-Dīn Munshī, *A short account of the Murratta State*, eng. trans. and ed. by W. Chambers, «The Asiatick Miscellany», 1, 1785, pp. 212-249

Ḥusām al-Dīn Munshī 1788

Ḥusām al-Dīn Munshī, *Précis historique sur les Marattes*, fr. transl. and ed. by L.M. Langlès, in J. Moir, *Affaires de l'Inde*, Buisson, Londres [Paris] 1788, vol. II, pp. 281-330.

Kašmīrī 1797

ʿAbd-al-Karīm Kašmīrī, *Voyage de l'Inde à la Mekke*, fr. transl. and ed. by L.M. Langlès, Crapelet, Paris 1797.

Kaye 1856

*The Life and Correspondence of Major-General Sir John Malcolm*, ed. by J.W. Kaye, Smith, Elder, and Co., London 1856.

Kejariwal 1988

O.P. Kejariwal, *The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past (1784-1838)*, Oxford University Press, New Delhi 1988.

Kopf 1969

D. Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1969.

Labrousse 1995

*Langues' O. Deux siècles d'histoire de l'École des langues orientales*, ed. by P. Labrousse, Éditions Hervas, Paris 1995.

Langlès 1787

L.M. Langlès, *Alphabet Tartare-Mantchou*, Didot l'Aîné, Paris 1787.

Langlès 1788

L.M. Langlès, *Contes, fables et sentences, tirés de différents auteurs arabes et persans*, Royez, Paris 1788.

Langlès 1790a

L.M. Langlès, *Fables et contes indiens nouvellement traduits*, Royez, Paris 1790.

Langlès 1790b

L.M. Langlès, *De l'importance des langues orientales pour l'extension du commerce, les progrès des lettres et des sciences*, Champigny-Koenig, Paris-Strasbourg 1790.

Langlès 1795

L.M. Langlès, *Dissertation sur la statue parlante de Memnon*, in F.L. Norden, *Voyages d'Égypte et de Nubie*, fr. transl. and ed. by L.M. Langlès, Pierre Didot l'Aîné, 1795, vol. II, pp. 155-256.

Langlès 1796

L.M. Langlès, *Extrait d'une Dissertation sur la statue vocale de Memnon*, «Magasin Encyclopedique», 3, 1796, pp. 185-230.

Langlès 1797

L.M. Langlès, *Extrait du Discours lu à la rentrée de l'École spéciale des Langues orientales vivantes, établie près la Bibliothèque nationale, le 21 brumaire an V*, «Journal des Savans», 19 January 1797 [30 Nivôse an 5], pp. 33-42.

Langlès 1802

L.M. Langlès, *Notice chronologique des Khâns de Crimée*, in G. Forster, *Voyages du Bengal à Pétersbourg*, fr. transl. and ed. by L.M. Langlès, Delance, Paris 1802, vol. III, pp. 325-482.

Langlès 1805

L.M. Langlès, *Observations sur les relations politiques et commerciales de l'Angleterre et de la France avec la Chine*, in S. Holmes, *Voyages en Chine et en Tatarie*, ed. by L.M. Langlès, Delance et Lesueur, Paris 1805, vol. I, pp. xiii-xxv.

Lardinois 2007

R. Lardinois, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, CNRS Éditions, Paris 2007.

Leontiew 1815

A.L. Leontiew, *Grande exécution d'automne, N° II*, Langlès, s.n., Moukden [Paris] 1815.



Lilti 2014

A. Lilti, *Figures publiques. L'invention de la célébrité, 1750-1850*, Fayard, Paris 2014.

Loriga 1996

S. Loriga, *La biographie comme problème*, in *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, ed. by J. Revel, Gallimard-Seuil, Paris 1996, pp. 209-231.

Lubrano di Ciccone 1995

C. Lubrano di Ciccone, *Langlès, Louis-Mathieu*, in *Langues' O. Deux siècles d'histoire de l'École des langues orientales*, ed. by P. Labrousse, Éditions Hervas, Paris 1995, pp. 74-78.

Maillard 2008

C. Maillard, *L'Inde vue d'Europe. Histoire d'une rencontre, 1750-1950*, Albin Michel, Paris 2008.

Malte-Brun 1824

C. Malte-Brun, *Nécrologie*, «Journal des débats», 29 January 1824, pp. 3-4.

Marquet, Smith, Singaravélou 2015

*L'Inde et les Français: pratiques et savoirs coloniaux*, ed. by J. Marquet, B. Smith and P. Singaravélou, «Outre-mers. Revue d'histoire», special issue, 102, 2015, 388-389.

Martin 2021

A.E. Martin, *Travel Writing and Translation History*, in *The Routledge Handbook of Translation History*, ed. by C. Rundle, Routledge, London 2021, pp. 422-434.

Martin, Pickford 2012

A.E. Martin and S. Pickford, *Introduction*, in *Travel Narratives in Translation, 1750-1830. Nationalism, Ideology, Gender*, ed. by A.E. Martin and S. Pickford, Routledge, New York 2012, pp. 1-24.

Merlin 1846

*Bibliothèque de M. le Baron Silvestre de Sacy*, ed. by R. Merlin, Imprimerie Royale, Paris 1846, vol. II.

Messaoudi 2015

A. Messaoudi, *Les arabisant et la France coloniale. 1780-1930. Savants, conseillers, médiateurs*, ENS Éditions, Lyon 2015, <<https://doi.org/10.4000/books.enseditions.3705>> (12/2023).

Monnier 2015

R. Monnier, *Les enjeux de la traduction sous la Révolution française. La transmission des textes du républicanisme*

*anglais*, «The Historical Review/La Revue Historique», 12, 2015, pp. 13-46.

Norden 1795-1798

F.L. Norden, *Voyages d'Égypte et de Nubie*, fr. transl and ed. by L.M. Langlès, Pierre Didot l'Ainé, Paris 1795-1798.

Osterhammel 2018

J. Osterhammel, *Unfabling the East. The Enlightenment's Encounter with Asia*, Princeton University Press, Princeton 2018.

Pallas 1793

P.S. Pallas, *Voyages du Professeur Pallas, dans plusieurs provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale*, ed. by L.M. Langlès and J.B. Lamarck, Maradan, Paris 1793.

Pickford, Martin 2013

S. Pickford and A.E. Martin, *Introduction: Travel Writing, Translation and World Literature*, in *Translating 18th and 19th Century European Travel Writing*, ed. by S. Pickford and A.E. Martin, «InTRAlinea», special issue, 2013, <<https://www.intralinea.org/specials/article/1963>> (04/2024).

Platania 2017

M. Platania, *Una monarchia commerciante. Critica e apologia dell'espansione francese nelle Indie orientali 1648-1798*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.

Procès-verbaux 1889-1907

*Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention nationale*, ed. by M.J. Guillaume, Imprimerie Nationale, Paris 1889-1907.

Rabault-Feuerhahn 2005

P. Rabault-Feuerhahn, *Réseaux internationaux de l'orientalisme naissant. Le Magasin encyclopédique comme relais du savoir sur l'Orient*, in *Aubin-Louis Millin et l'Allemagne. Le Magasin encyclopédique - Les lettres à Karl August Böttiger*, ed. by G. Espagne and B. Savoy, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2005, pp. 161-189.

Rabault-Feuerhahn 2019

P. Rabault-Feuerhahn, *Un lieu pour le Sanskrit. La chaire du Collège de France et le paysage des études orientales à Paris*, in *Le sanctuaire dévoilé. Antoine-Léonard Chézy et les débuts des études sanskrites en Europe, 1800-1850*, ed. by J. Petit and P. Rabault-Feuerhahn, Geuthner-BNF, Paris 2019, pp. 39-84.

Rabault-Feuerhahn, Trautmann-Waller 2008

*Itinéraires orientalistes entre France et Allemagne*, ed. by P. Rabault-Feuerhahn and C. Trautmann-Waller, «*Révue germanique internationale*», 7, 2008.

Raj 2000

K. Raj, *L'orientalisme en Inde au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle. La réponse du mondialisme britannique à l'universalisme de la Révolution française*, «*Annales historiques de la Révolution française*», 320, 2000, pp. 89-99.

Raj 2001

K. Raj, *Refashioning Civilities, Engineering Trust. William Jones, Indian Intermediaries and the Production of Reliable Legal Knowledge in Late Eighteenth-Century Bengal*, «*Studies in History*», 17, 2001, 2, pp. 175-209.

*Recherches asiatiques* 1805

*Recherches asiatiques, ou Mémoires de la société établie au Bengale*, fr. transl. by A.-G. Griffet de Labaume, ed. by L.-M. Langlès et al., Imprimerie Impériale, Paris 1805.

Reinert 2011

S.A. Reinert, *Translating Empire. Emulation and the Origins of Political Economy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2011.

Richard 1996

F. Richard, *Jean-Baptiste Gentil, collectionneur de manuscrits persans*, «*Dix-Huitième Siècle*», 28, 1996, pp. 91-110.

Roche 2001

G. Roche, *Les traductions-relais en Allemagne au XVIII<sup>e</sup> siècle. Des lettres au sciences*, CNRS Éditions, Paris 2001.

Rooke 1788

H. Rooke, *Voyage sur les côtes de l'Arabie heureuse, sur la Mer Rouge et en Egypte*, Royez, Londres [Paris] 1788.

Roux de la Rochelle 1824

J.B.G. Roux de la Rochelle, *Notice sur la vie et les ouvrages de M. Langlès*, «*Bulletin de la Société de géographie*», 12, April 1824, pp. 46-54.

Rundle 2012

C. Rundle, *Translation as an Approach to History*, «*Translation Studies*», 5, 2012, 2, pp. 232-248.

Rundle 2020

C. Rundle, s.v. «*Historiography*», in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. by M. Baker and G. Saldanha, Routledge, Abingdon 2020<sup>3</sup>, pp. 232-237.

Saarela 2020

M.S. Saarela, *The Early Modern Travels of Manchu. A Script and Its Study in East Asia and Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020.

Samarqandī 1788

'Abd-al-Razzāq Samarqandī, *Ambassades réciproques d'un roi des Indes, de la Perse, etc. et d'un Empereur de la Chine*, ed. by L.M. Langlès, in W. Hastings, *Mémoires relatifs à l'état de l'Inde*, fr. transl. by P. de la Montagne, Royez, Londres [Paris] 1788.

Samarqandī, Francklin 1798

'Abd-al-Razzāq Samarqandī and W. Francklin, *Voyages de la Perse dans l'Inde et du Bengale en Perse*, fr. transl. and ed. by L.M. Langlès, Crapelet, Paris 1798.

Schaffer et al. 2009

*The Brokered World. Go-Betweens and Global Intelligence, 1770-1820*, ed. by S. Schaffer, L. Roberts, K. Raj and J. Delbourgo, Science History Publications, Sagamore Beach 2009.

Schwab 1950

R. Schwab, *La renaissance orientale*, Payot, Paris 1950.

St. André 2009

J. St. André, s.v. «*History*», in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. by M. Baker and G. Saldanha, Abingdon 2009<sup>2</sup>, pp. 133-136.

St. Pierre 2013

P. St. Pierre, *L'Inde traduite par Louis-Mathieu Langlès*, «*Traduction, terminologie, rédaction*», 26, 2013, 2, pp. 129-170.

Silvestre de Sacy 1810

A.I. Silvestre de Sacy, *Langues et littératures orientales*, in B.J. Dacier, *Rapport historique sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789, et sur leur état actuel*, Imprimerie Imperiale, Paris 1810, pp. 109-168.

Simon 2023

F. Simon, *Imprimer les langues orientales: Volney et Langlès, simplifier ou calligraphier les écritures d'Asie*, in *Images des langues, langues imaginées: imaginaires des langues anciennes et orientales en France au siècle des Lumières*, ed. by C. Boidin, Hermann, Paris 2023, pp. 93-116, <<https://doi.org/10.3917/herm.pavy.2023.01.0093>> (04/2024).

Smith 2013

B. Smith, *Diplomacy and Its Forms of Knowledge: Anquetil-Duperron, the Balance of Power, and India in the French Global Imaginary, 1778-1803*, in *L'Inde des Lumières. Discours, histoire, savoirs (XVIIe-XIXe siècle)*, ed. by M. Fourcade and I.G. Županov, Éditions de l'EHESS, Paris 2013, pp. 209-227, <<https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.22672>> (05/2024).

Stockhorst 2010

*Cultural Transfer through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation*, ed. by S. Stockhorst, Rodopi, Amsterdam-New York 2010.

Subrahmanyam 2017

S. Subrahmanyam, *Europe's India. Words, People, Empires, 1500-1800*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2017.

Takeda 2020

J.T. Takeda, *Iran and a French Empire of Trade, 1700-1808. The Other Persian Letters*, Liverpool University Press on behalf of Voltaire Foundation, Oxford 2020.

Teltscher 1995

K. Teltscher, *India Inscribed: European and British Writing on India, 1600-1800*, Oxford University Press, New Delhi 1995.

Thomson, Burrows, Dziembowski 2010

*Cultural Transfers. France and Britain in the Long Eighteenth Century*, ed. by A. Thomson, S. Burrows and E. Dziembowski, Voltaire Foundation, Oxford 2010.

Thunberg 1796

C.P. Thunberg, *Voyages de C. P. Thunberg au Japon*, ed. by L.M. Langlès and J.B. Lamarck, Benoit Dandré, Garnery, Oubrè, Paris 1796.

Tone 1820

W.H. Tone, *Voyage chez les Mahrattes, fr. transl. and ed.* by L.M. Langlès, Everat, Paris 1820.

ud-Din 2011

H. ud-Din, s.v. «Abū Ṭāleb Ḥosaynī», in *Encyclopædia Iranica*, <<http://www.iranicaonline.org/articles/abotaleb-hosaym-arizi>>, last updated 2011 (12/2023).

Vaghi 2012

M. Vaghi, *L'idea dell'India nell'Europa moderna (secoli XVII-XX)*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

Vaghi 2016

M. Vaghi, *La France et l'Inde. Commerce et politique imperiale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Mimesis, Milano 2016.

Vaghi 2019

M. Vaghi, *The French Encounter with India in the late Eighteenth Century: Anquetil-Duperron and Coeurdoux*, «Nuova Rivista Storica», 103, 2019, 1, pp. 55-74.

Vaghi, Gainot 2015

*Entre la Révolution et l'Empire: une nouvelle politique dans l'Océan Indien*, ed. by M. Vaghi and B. Gainot, «La Révolution française», special issue, 8, 2015, <<https://doi.org/10.4000/lrf.1236>> (05/2024).

Valensi 1995

L. Valensi, *Éloge de l'orient, éloge de l'orientalisme: le jeu d'échecs d'Anquetil-Duperron*, «Revue de l'histoire des religions», 212, 1995, 4, pp. 419-452.

Van Damme 2014

S. Van Damme, *Capitalizing Manuscripts, Confronting Empires: Anquetil-Duperron and the Economy of Oriental Knowledge in the Context of the Seven Years' War, in Negotiating Knowledge in Early Modern Empires. A Decentered View*, ed. by L. Kontler, A. Romano, S. Sebastiani and B.Z. Török, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 109-128.

Van Damme 2020

S. Van Damme, *La prose des savoirs. Pragmatique des mondes intellectuels*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2020.

Varisco 2017

D.M. Varisco, *Reading Orientalism. Said and the Unsaid* (2007), University of Washington Press, Seattle-London 2017<sup>2</sup>.

Volney 1820

Volney, *L'Hébreu simplifié, par la méthode alfabétique*, Baudouin Frères, Paris 1820.

Volney 1821

Volney, *Vues nouvelles sur l'enseignement des langues orientales*, in *Œuvres complètes de C.-F. Volney*, Bossange Frères, Paris 1821, vol. VIII, pp. 522-537.

Walckenaer 1827

C.A. Walckenaer, *Notice sur Louis-Mathieu Langlès*, «Mélanges publiés par la Société des bibliophiles français», Firmin Didot, Paris 1827, pp. 3-9.

Walravens 1999

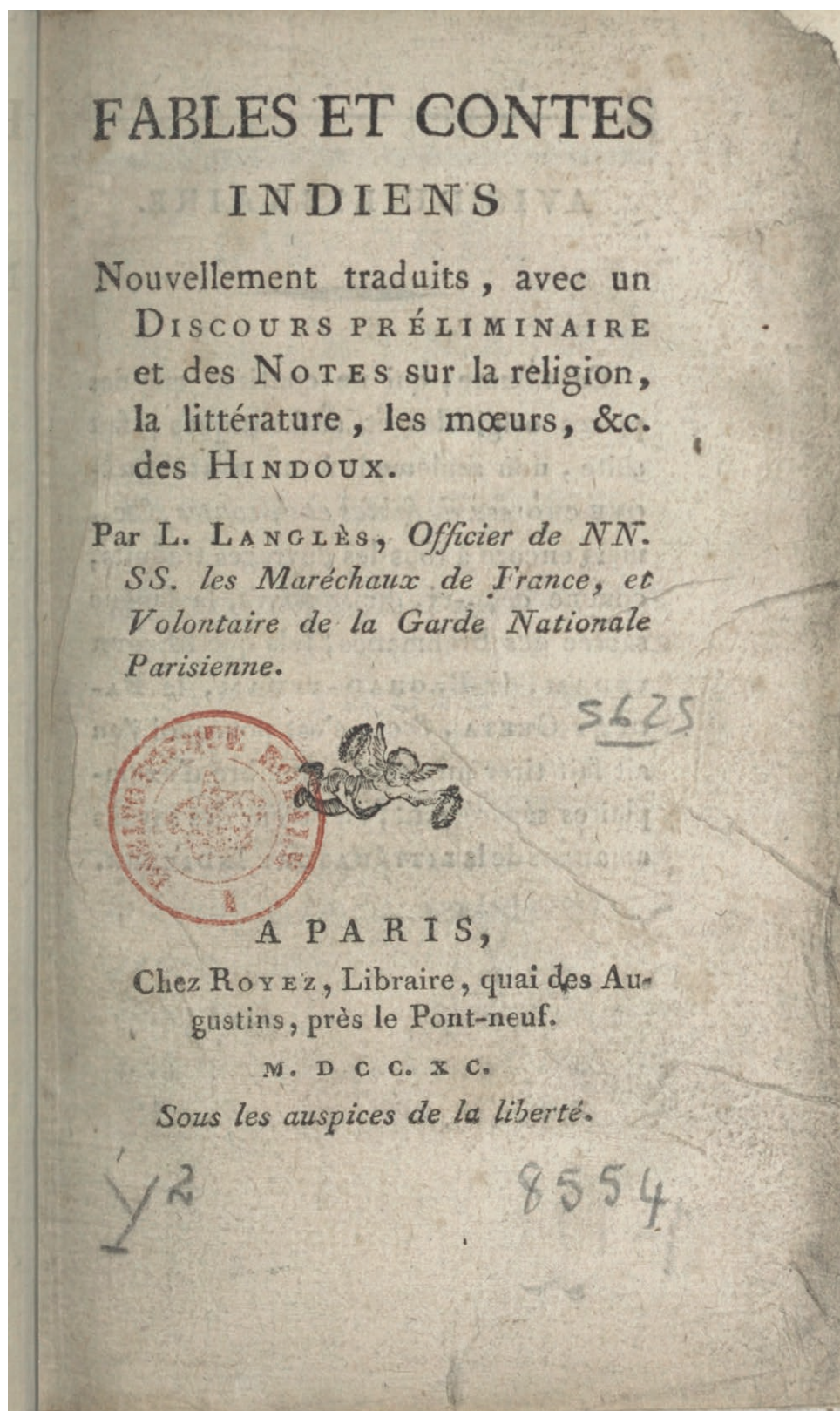
H. Walravens, *Zur Geschichte der Ostasienwissenschaften in Europa. Abel Rémusat (1788-1832) und das Umfeld Julius Klaproths (1783-1835)*, Harassowitz, Wiesbaden 1999.

Will, Zink 2020

*Jean-Pierre Abel-Rémusat et ses successeurs. Deux cents ans de sinologie française en France et en Chine*, ed. by P.-É. Will and M. Zink, Académie des Inscription et Belles-Lettres, Paris 2020.

Wolf, Fukari 2007

*Constructing a Sociology of Translation*, ed. by M. Wolf and A. Fukari, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2007.



**Figure 1.** Frontispiece of the collection of Indian tales translated and published by Langlès in 1790 for the publisher Royez, sporting both his *ancien régime* and revolutionary credentials. Source: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.



**Figure 2.** Portrait of Langlès published in the fourth volume of Michaud's *Biographie des hommes vivants*. Source: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

**Table 1.** Literature about Asia translated and/or edited by Louis-Mathieu Langlès.

Author, title, and translator if other than Langlès	Source material and previous translators when applicable	Source language(s)	Role of Langlès
‘Abd-al-Razzāq Samarqandī <i>Ambassades réciproques d’un roi des Indes, de la Perse, etc. et d’un empereur de la Chine</i> , in Warren Hastings, <i>Mémoires relatifs à l’état de l’Inde</i> Royez, Londres [Paris] 1788 Translated by Pierre de la Montagne	‘Abd-al-Razzāq Samarqandī <i>Maṭla’-e sa’dāyn va maǰma’-e baḥrayn</i> , Paris, BnF, MS Persan 106  <i>Histoire de Schah-roch</i> Paris, BnF, MS Français 6084-6085 Translated by Antoine Galland  <i>An account of Embassies and Letters that passed between the Emperor of China and Sultan Shahrokh</i> , «The Asiatick Miscellany», 1, 1785, pp. 71-113 Translated by William Chambers	Persian and/or French and/or English	Editing, major additions (with preface)
Henry Rooke <i>Voyage sur les côtes de l’Arabie heureuse, sur la Mer Rouge et en Egypte</i> Royez, Londres [Paris] 1788	Henry Rooke <i>Travels to the coast of Arabia Felix</i> , 2 <sup>nd</sup> edition R. Blamire, London 1784	English	Translation, preface
Ḥusām al-Dīn <i>Précis historique sur les Marattes</i> , in John Moir, <i>Affaires de l’Inde</i> Buisson, Londres [Paris] 1788, vol. 2, pp. 282-330	Ḥusām al-Dīn <i>A short account of the Marratta State</i> , «The Asiatick Miscellany», 1785, 1, pp. 212-249 Translated by William Chambers	English and/or Persian	Translation
William Hunter, Johan Christoph Wolf and Adolf Eschelskroon <i>Description du Pegu, et de l’Isle de Ceylan</i> Maradan, Paris 1793	William Hunter <i>A concise account of the Kingdom of Pegu</i> J. Sewell and J. Debrett, Calcutta-London 1789  Johan Christoph Wolf and Adolf Eschelskroon <i>The life and adventures of John Christopher Wolf</i> G. G. J. and J. Robinson, London 1785 Unknown translator from German	English	Translation, Preface
Peter Simon Pallas <i>Voyages du Professeur Pallas, dans plusieurs provinces de l’Empire de Russie et dans l’Asie septentrionale, Nouvelle Edition</i> Maradan, Paris 1793, 8 vols.	Peter Simon Pallas <i>Reise durch die verschiedenen Provinzen des Rußischen Reiches</i> Kaiserliche Akademie von Wissenschaften, Saint Petersburg, 1771-1776, 4 vols.  <i>Voyage de P.S. Pallas</i> Lagrange, Paris 1788-1793, 5 vols. Translated by Gauthier de la Peyronie	German	Editing
Frederik Ludwig Norden <i>Voyages d’Egypte et de Nubie, Nouvelle édition</i> Pierre Didot l’Aîné, Paris 1795-1798, 3 vols.	Frederik Ludwig Norden <i>Voyages d’Egypte et de Nubie</i> Imprimerie de la Maison Royale des Orphelins, Copenhagen 1755	French	Editing, preface, major additions
Carl Peter Thunberg <i>Voyages de C. P. Thunberg au Japon</i> Benoît Dandré, Garnery, Oubrè, Paris 1796, 2 vols.	Carl Peter Thunberg <i>Resa uti Europa, Africa, Asia</i> Joh. Edman, Uppsala 1788-1793, 4 vols.  <i>Reise durch einen Theil von Europa, Afrika und Asien, hauptsächlich in Japan</i> Hande und Spener, Berlin 1792-1794, 2 vols. Translated by Christian Heinrich Groskurd  <i>Reisen in Afrika und Asien, vorzüglich in Japan</i> F. A. Schrämbel, Wien 1792 Translated by Kurt Sprengel	Swedish German	Translation, preface, additions

Author, title, and translator if other than Langlès	Source material and previous translators when applicable	Source language(s)	Role of Langlès
'Abd-al-Karīm Kašmīrī <i>Voyage de l'Inde à la Mekke</i> Crapelet, Paris 1797	'Abd-al-Karīm Kašmīrī <i>The Memoirs of Khojeh Abdulkurreem</i> William Mackay, Calcutta 1788 Translated by Francis Gladwin	English	Translation, preface
'Abd-al-Razzāq Samarqandī and William Francklin <i>Voyages de la Perse dans l'Inde et du Bengale en Perse</i> Crapelet, Paris 1798, 2 vols.	'Abd-al-Razzāq Samarqandī <i>Maḥla'-e sa'dāyān va majma'-e baḥrayn</i> Paris, BnF, MS Persan 106  <i>Histoire de Schah-roch</i> BnF, MS Français 6084-6085 Translated by Antoine Galland  William Francklin <i>Observations made on a Tour from Bengal to Persia</i> T. Cadell, London 1790	English	Translation, preface, additions
George Forster <i>Voyage du Bengale à Pétersbourg</i> Delance, Paris 1802, 3 vols.	George Forster <i>A Journey from Bengal to England</i> R. Faulder, London 1798, 2 vols.	English	Translation, preface, additions
Friedrich Konrad Hornemann <i>Voyage de F. Hornemann, dans l'Afrique Septentrionale</i> Dentu, Paris 1803 Translated by Antoine-Gilbert Griffet de Labaume	Friedrich Konrad Hornemann <i>The Journal of Frederick Horneman's Travels</i> W. Bulmer and Co., for G. and W. Nicol, London 1802	English	Editing, preface, additions
<i>Recherches asiatiques</i> Imprimerie impériale, Paris 1805, 2 vols. Translated by Antoine-Gilbert Griffet de Labaume	<i>Asiatick Researches</i> , vols.1-2 M. Cantopher-P. Elmsly, Calcutta-London 1788- 1790	English	Editing, additions
William Hodges <i>Voyage pittoresque de l'Inde</i> Delance, Paris 1805	William Hodges, <i>Travels in India</i> , 2 <sup>nd</sup> edition J. Edwards, London 1794	English	Translation, preface, additions
Samuel Holmes <i>Voyage en Chine et en Tatarie</i> Delance et Lesueur, Paris 1805, 2 vols. Partly translated by an unknown translator	Samuel Holmes <i>The Journal of M. Samuel Holmes</i> London, W. Bulmer and Company, 1798	English	Editing, preface, additions
William Henry Tone <i>Voyage chez les Mahrattes</i> Everat, Paris 1820	William Henry Tone <i>A Letter to an officer of the Madras establishment, being an attempt to illustrate some particular institutions of the Maratta people</i> Courier Press, Bombay 1798	English	Translation, Preface
John Malcolm <i>Histoire de la Perse</i> Pillet-ainé, Paris 1821, 4 vols. Translated by Pierre-Vincent Benoist	John Malcolm <i>The History of Persia</i> John Murray, London 1815, 2 vols.	English	Additions





**Citation:** Ciappelli, G. (2024). Schiavitù, conversioni e integrazioni nell'Italia moderna. A proposito di *Schiavi del Papa* di Marina Caffiero. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 183-188. doi: 10.36253/ds-15276

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

Notes and Discussions

## Schiavitù, conversioni e integrazioni nell'Italia moderna. A proposito di *Schiavi del Papa* di Marina Caffiero\*

GIOVANNI CIAPPELLI

*Università degli Studi di Trento*

La schiavitù in Europa nell'età moderna è un tema che fino a tempi relativamente recenti (l'inizio di questo secolo) è stato piuttosto trascurato dalla ricerca storica. Fino a una certa data infatti si è teso a considerarlo soprattutto come legato al commercio di schiavi della tratta atlantica, riguardante quindi individui, soprattutto africani, resi schiavi nei loro paesi di origine e imbarcati su navi che li trasportavano nel nuovo continente, per utilizzarli come forza lavoro a basso costo nelle piantagioni o in altre attività schiavili che i colonizzatori bianchi non potevano o non volevano svolgere. La storia della schiavitù è stata studiata soprattutto in relazione alle società basate su un 'sistema' schiavista: un elemento particolarmente importante nelle società antiche, dove l'intera economia si basava su questo tipo di sfruttamento del lavoro, con un proseguimento, anche a causa della presenza degli schiavi nelle società barbariche, in buona parte dell'età medievale, nella quale si accompagna al fenomeno della servitù della gleba come forma di lavoro forzato. Su quest'epoca sono ancora illuminanti le pagine di Marc Bloch sulla fine della schiavitù antica e sulla servitù nella società medievale, piene di intuizioni poi riprese dalla ricerca più recente<sup>1</sup>.

La schiavitù antica si estingue per tre motivi: religioso, militare ed economico. La chiesa incoraggia la liberazione degli schiavi e il loro trattamento umano, ma allo stesso tempo considera la schiavitù legittima ed essa stessa è proprietaria di schiavi. La guerra contribuisce alla creazione di schiavi, a partire dai prigionieri di guerra che perdono per la loro condizione i propri diritti, ma con la caduta dell'Impero romano e in seguito con la creazione dell'impero carolingio il fenomeno diminuisce, anche per i più frequenti periodi di pace. E soprattutto, lo schiavismo declina per motivi economici: ai proprietari risulta presto evidente che rispetto allo sfruttamento di schiavi, che è necessario

---

\* Il saggio prende spunto dalla mia presentazione del libro di Marina Caffiero, *Gli schiavi del Papa. Conversioni e libertà dei musulmani a Roma in età moderna* (Morcelliana, Brescia 2022), che si è svolta il 1° marzo 2023 presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento.

<sup>1</sup> Cfr. M. Bloch, *La servitù nella società medievale*, introduzione e cura di G. Cherubini, trad. it. di M.T. Grendi Hirschhoff, La Nuova Italia, Firenze 1993. Il volume traduce sette dei nove saggi della quarta parte di M. Bloch, *Mélanges historiques*, SEVPEN, Paris 1963, 2 voll., pubblicati originariamente fra il 1911 e il 1947.

mantenere e sostituire in caso di morte, è più conveniente accasare e affiliare lo schiavo, rendendolo appunto servo, sottoposto al legame con la terra e a una serie di obblighi.

Con l'avvento delle libere città e dei Comuni la competizione per la mano d'opera indurrà le città a promettere ai contadini che si trasferiscono nelle loro giurisdizioni anche la liberazione dalla servitù della gleba. Da fenomeno di massa, connesso a un'economia che su essa si fonda, la schiavitù diventa in Europa un fenomeno residuale: nel basso Medioevo gli schiavi sono presenti soprattutto nelle città come servitori domestici e in altre attività dello stesso tipo.

Ciò ha portato a far pensare che all'inizio dell'età moderna il fenomeno della schiavitù nel mondo occidentale fosse sostanzialmente sparito o estremamente ridotto, e che si ripresentasse soprattutto sotto forma di tratta atlantica degli schiavi neri nel momento in cui entrano in campo le colonie del nuovo mondo. A maggior ragione la schiavitù è stata vista come quasi assente in Europa nel momento in cui ci si avvicina alla fine dell'età moderna, quando cominciano a diffondersi le idee dell'illuminismo e la nozione di diritti umani inalienabili comincia ad estendersi alla totalità della popolazione, sulla base delle idee legate alle due grandi rivoluzioni di questo secolo, francese e americana. In realtà la Francia rivoluzionaria non abolirà *ipso facto* gli schiavi (la schiavitù sarà bandita formalmente nel 1794, ma rimarrà nelle colonie; reintrodotta nel 1814, sarà definitivamente abolita nel 1848), mentre negli Stati Uniti lo schiavismo proseguirà anche come sistema economico fino alla guerra di Secessione: intellettuali illuminati come Washington e Jefferson continueranno ad essere proprietari di schiavi, dal cui sfruttamento dipendevano come proprietari terrieri, senza sentirsi in contrasto con le idee che professavano.

Ma soprattutto, per tutta l'età moderna prima prenderà piede e poi andrà avanti in modo tutt'altro che strisciante un'altra manifestazione della schiavitù, che è stata definita 'schiavitù mediterranea'. A fianco di un commercio di neri catturati dagli arabi e rivenduti all'inizio soprattutto nella penisola iberica, e poi in Africa settentrionale, comincia, si accresce e continua nel corso del tempo la pratica della riduzione in schiavitù di cristiani da parte di musulmani, e di musulmani da parte di cristiani, in piena specularità fra le due sponde del Mediterraneo. Reciprocità e reversibilità (la possibilità di recuperare la condizione di libertà) sono infatti le caratteristiche che distinguono questo tipo di schiavitù. La situazione classica è quella che coinvolge individui razzati da pirati o corsari appartenenti a uno dei due contesti nei villaggi costieri dell'altro, o sulle navi cadute in preda durante l'attività di corsa o in combattimento, o i soldati nemici

fatti prigionieri in battaglia. Dato il livello di conflitto fra i regni cristiani e l'impero ottomano per il controllo del Mediterraneo durante tutta l'età moderna, si tratta di un fenomeno di lungo periodo, che coinvolse migliaia, alla fine milioni di persone nell'arco di tempo considerato. E dunque in misura non così inferiore a quella stimata in relazione alla tratta atlantica, per la quale si parla di 12 milioni e mezzo di schiavi neri: cristiani e musulmani coinvolti nella schiavitù mediterranea (per calcolare i quali le fonti sono ben più sparse e aleatorie rispetto a quelle disponibili per la tratta atlantica) sono stati stimati recentemente fra i sette e i nove milioni fra il XVI e il XIX secolo, di cui due milioni e mezzo in Europa e il resto fra Maghreb e impero ottomano<sup>2</sup>.

Molti di questi schiavi erano utilizzati sulle navi. I grandi galeoni a vela furono adottati per i traffici atlantici già dal Cinquecento, ma fino a tutto il Seicento nel Mediterraneo, soprattutto per gli scontri navali, si continuò a preferire le galee a remi, considerate più affidabili perché manovrabili anche in caso di mancanza di vento. La forza motrice era quindi rappresentata da carcerati (da qui il nome di galeotti) e da schiavi: un principio valido sia per le forze cristiane, sia per quelle musulmane. Le scorrerie sulle coste del campo avversario, praticate dai corsari magrebini e da navi dell'impero ottomano (in Italia è rimasto famoso il grido «Mamma li Turchi!», di quando questi venivano avvistati) avevano lo scopo di fare prigionieri che avessero poi la possibilità di essere riscattati, a un prezzo tanto più alto a seconda del rango, come anche quello di procurarsi risorse da rivendere in loco o da assegnare a servizi come il remo nella marina civile o militare. Quello che fino a non molto tempo fa non è stato adeguatamente messo in luce è il fatto che questo tipo di scorrerie, sia per motivi di rappresaglia, sia per motivi esattamente speculari a quelli che spingevano la controparte musulmana, era praticato anche dalle forze cristiane. I cavalieri di Malta, in particolare, e poi i cavalieri di Santo Stefano furono responsabili fra Cinque e Settecento di molte di queste scorrerie, che all'epoca furono celebrate, per esempio dalle gazzette e dai resoconti a stampa, come altrettanti episodi di vittoriosa rappresaglia contro le razzie degli infedeli. I comportamenti erano sostanzialmente gli stessi da entrambe le parti (distruzioni, uccisioni, riduzione in schiavitù non solo degli uomini combattenti, ma anche di donne e bambini), ma erano descritti come atti riprovevoli soltanto quelli della parte avversaria, mentre i propri erano giustificati come giusta reazione al danno inflitto dal nemico<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 73-75.

<sup>3</sup> Cfr. G. Ciappelli, *The privateering by the knights of Saint Stephen against Turks and Barbary pirates, in Christianity and violence in the*

Molte persone furono dunque fatte schiave da entrambe le parti, e molte soprattutto di parte cristiana furono riscattate, buona parte a opera di speciali ordini fondati già nel Medioevo allo scopo: furono questi i trinitari (1193), e i mercedari (1218), a cui si aggiunsero altre istituzioni apposite a partire dal Cinquecento. Storie di riscatto furono narrate anche in molti *relatos de cautiverio*, narrazioni della prigionia, che furono scritte al ritorno da quella esperienza da molti, fra i quali Miguel de Cervantes, fatto schiavo poco dopo Lepanto e rimasto in cattività ad Algeri per cinque anni prima di essere liberato. Esistono anche analoghe vicende di parte opposta: la storia in questo senso più famosa è quella di Leone l'Africano, il diplomatico del sultano del Marocco di origini berbere convertitosi a Roma tra le mani di papa Leone X de' Medici, descritta magistralmente da Natalie Zemon Davis<sup>4</sup>.

Nel corso dei lunghi periodi di prigionia molti di entrambi i campi si convertirono alla religione del campo avverso, spesso sollecitati a farlo in cambio di vantaggi. È questo il caso dell'impostore cinquecentesco Giorgio del Giglio, un abitante dell'isola del Giglio rapito dai corsari saraceni che si convertì all'Islam; ritornato in Italia, millantando di aver ricevuto delicati incarichi da parte dell'impero ottomano si fece riaccogliere nella religione cristiana e si propose come mediatore fra i due mondi, vantando rapporti diretti con suoi parenti ugualmente fatti schiavi, che avevano raggiunto cariche di responsabilità nel mondo musulmano. Il caso di Giorgio, studiato da Florence Buttay, appare emblematico: questi fu fatto schiavo, in seguito fu occasionalmente anche mercante di schiavi, e nonostante la sua riconversione al cristianesimo fu sempre considerato da parte dei suoi correligionari, come altri nella sua condizione, di atteggiamento dubbio nei confronti dell'Islam<sup>5</sup>.

La ricerca degli ultimi decenni ha dedicato maggiore spazio a questi aspetti, certamente anche sulla scia della maggiore importanza che fenomeni come le migrazioni di massa a livello mondiale hanno acquistato nella società contemporanea.

Per quanto riguarda il Medioevo, la ricerca ha inizialmente guardato soprattutto agli aspetti economici, a partire da un pionieristico studio di Iris Origo sugli

schiavi dell'Europa orientale presenti in Toscana nel Tre-Quattrocento<sup>6</sup>. Dopo un'opera complessiva, ma poco problematizzata come quella di Charles Verlinden sulla schiavitù nell'Europa medievale<sup>7</sup>, sono seguiti i lavori di Jacques Heers sugli schiavi domestici nel mondo mediterraneo<sup>8</sup>, di Pierre Bonnassie su Bloch storico della servitù e sulla sopravvivenza del sistema schiavistico nell'Alto Medioevo<sup>9</sup>, per l'Italia alcuni studi di Francesco Panero<sup>10</sup> e gli atti di una delle Settimane di Studi dell'Istituto di Storia Economica Francesco Datini<sup>11</sup>, che copre anche l'età moderna, a cui bisogna aggiungere ora anche l'ultimo volume della *Cambridge World History of Slavery*<sup>12</sup>.

Mentre i cristiani, almeno da metà Quattrocento, non potevano fare schiavi altri cristiani<sup>13</sup>, era loro possibile rendere schiavi gli stranieri infedeli. Per quanto riguarda il Rinascimento italiano l'esistenza di schiavi domestici nelle ricche famiglie mercantili o nelle corti è stata presto rilevata da diversi studiosi otto-novecenteschi (Salvatore Bongi e Ridolfo Livi in generale, Vincenzo Lazari su Venezia, Alessandro Luzio su Mantova, Ettore Verga su Milano, Agostino Zanelli su Firenze)<sup>14</sup> ed è poi stata riconsiderata più di recente soprattutto nel mondo anglofono, sulla scia della nuova rilevanza data al concetto di razza nelle società del passato e anche degli studi sulle minoranze. Penso soprattutto a un libro di Steven Epstein del 2001<sup>15</sup>; o al volume collettaneo curato da Thomas Earle e Kate Lowe<sup>16</sup>, con i

<sup>6</sup> I. Origo, *The Domestic Enemy. The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Century*, «Speculum», 30, 1955, pp. 321-355.

<sup>7</sup> C. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, De Tempel, Bruges 1955-1977, 2 voll., sul quale cfr. G. Cherubini, *Introduzione a Bloch, La servitù*, cit., pp. VII-XXI: XVIII.

<sup>8</sup> J. Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen-Âge dans le monde méditerranéen*, Fayard, Paris 1981.

<sup>9</sup> P. Bonnassie, *From Slavery to Feudalism in South-Western Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, risp. capp. 10 e 1.

<sup>10</sup> F. Panero, *Schiavitù, servitù, servaggio e libera dipendenza. Prime considerazioni per una storia dei rapporti di subordinazione nell'Italia medievale*, «Quaderni storici», n.s., XXIV, 71, 1989, pp. 373-403; Id., *Schiavi, servi e villani nell'Italia medievale*, Paravia, Torino 1999.

<sup>11</sup> *Schiavitù e servaggio nell'economia europea, secc. XI-XVIII*, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze University Press, Firenze 2014.

<sup>12</sup> *The Cambridge World History of Slavery*, II, AD 500-AD 1420, ed. by C. Perry et al., Cambridge University Press, Cambridge 2021.

<sup>13</sup> Si esprime in tal senso la bolla *Illud reputantes* (1456) di papa Callisto III.

<sup>14</sup> S. Bongi, *Le schiave orientali in Italia*, «Nuova Antologia», II, 1866, pp. 215-246; R. Livi, *La schiavitù domestica in Italia nei tempi di mezzo e nei tempi moderni*, Cedam, Padova 1928; V. Lazari, *Del traffico e delle condizioni degli schiavi di Venezia nei tempi di mezzo*, «Miscellanea di storia italiana», I, 1862, pp. 465-501; A. Luzio e R. Renier, *Buffoni, nani e schiavi dei Gonzaga ai tempi d'Isabella d'Este*, «Nuova Antologia», CXVIII, 1891, pp. 618-650; CXIX, 1891, pp. 112-146; E. Verga, *Per la storia degli schiavi orientali in Milano*, «Archivio Storico Lombardo», s. IV, XXXII, 1905, pp. 188-199; A. Zanelli, *Le schiave orientali a Firenze nei secoli XIV e XV*, Loescher, Firenze 1885.

<sup>15</sup> S. Epstein, *Speaking of Slavery. Color, Ethnicity and Human Bondage in Italy*, Cornell University Press, Ithaca-London 2001.

<sup>16</sup> *Black Africans in Renaissance Europe*, ed. by T.F. Earle and K.J.P. Lowe,

*Middle Ages and Early Modern Period. Perspectives from Europe and Japan*, ed. by F. Alfieri and T. Jinno, De Gruyter Oldenbourg, Berlin-Boston 2021, pp. 181-195.

<sup>4</sup> N. Zemon Davis, *La doppia vita di Leone l'Africano* (2006), Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>5</sup> F. Buttay, *Storia vera di un impostore. Giorgio del Giglio nel Mediterraneo del Cinquecento* (2018), trad. it. di C. Salvi, Officina libraria, Roma 2022. Cfr. anche il mio *Interpretazioni. Vita di un impostore. Il libro di Florence Buttay su Giorgio del Giglio*, «Rivista di storia del cristianesimo», 20, 2023, pp. 189-198.

successivi saggi della Lowe. È lo stesso filone che ha dato avvio alle ricerche storico-artistiche sulla schiavitù, volte a trovare tracce iconografiche della presenza di schiavi, in particolare neri, nell'arte europea<sup>17</sup>.

La ricerca dei modernisti si è articolata in modo diverso: in Francia a partire da alcune pagine de *La Méditerranée* di Braudel, che hanno portato Alberto Tenenti a scrivere di Venezia negli anni '50<sup>18</sup>, e poi altri dopo di lui fino ad Alessandro Stella, che si è occupato di schiavitù nella penisola iberica nel periodo moderno<sup>19</sup>. In Italia il decano di questa branca di studi è Salvatore Bono, oggi novantenne, che come ricorda lui stesso ha iniziato quasi per caso negli anni '50 a occuparsi di questi temi sulla base di documentazione inedita da lui trovata, e ha prodotto negli ultimi decenni una serie di monografie fondamentali, l'ultima delle quali – sintesi e bilancio sul tema – pubblicata nel 2016<sup>20</sup>. Nel frattempo Giovanna Fiume, partendo da un convegno organizzato a Palermo nel 2000, ha dato inizio alle ricerche che hanno poi prodotto il suo importante volume del 2009<sup>21</sup>. Contemporaneamente il tema aveva cominciato a incrociarsi con quello delle conversioni, nato autonomamente come riflessione sull'identità<sup>22</sup> e presto entrato in relazione con quello della schiavitù, anche attraverso l'interesse per il filone, già coltivato pionieristicamente da alcuni fino dagli anni '80 del secolo scorso, riguardante i 'rinnegati' di entrambi i campi<sup>23</sup>.

Cambridge University Press, Cambridge 2005.

<sup>17</sup> *The Slave in European Art. From Renaissance Trophy to Abolitionist Emblem*, ed. by E. McGrath and J.M. Massing, The Warburg Institute-Nino Aragno, London-Torino 2012; *Revealing the African Presence in Renaissance Europe*, ed. by J. Spicer, Walters Art Museum, Baltimore 2012; C. Fracchia, *Black but Human. Slavery and Visual Arts in Hapsburg Spain, 1480-1700*, Oxford University Press, Oxford 2019; *Il chiaro e lo scuro. Gli africani nell'Europa del Rinascimento tra realtà e rappresentazione*, a cura di G. Salvatore, Argo, Lecce 2021. Sono ricerche che Marina Caffiero riprende in una sezione molto interessante del suo libro: i capitoli «La vita degli schiavi attraverso le immagini», che illustra una serie di dipinti in cui sono raffigurati schiavi a partire dal Cinquecento, e «Africani a Roma. Ambasciatori e principi», sui ritratti di alti dignitari prodotti all'epoca della loro comparsa sulla scena romana e destinati a lasciare memoria della loro presenza nella società dell'epoca.

<sup>18</sup> A. Tenenti, *Gli schiavi di Venezia alla fine del Cinquecento*, «Rivista Storica Italiana», LXVII, 1955, pp. 52-69.

<sup>19</sup> A. Stella, *Histoire desclaves dans la péninsule ibérique*, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2000.

<sup>20</sup> Bono, *Schiavi*, cit.

<sup>21</sup> «Quaderni storici», 36, 2001, 2 (*La schiavitù nel Mediterraneo*, a cura di G. Fiume); G. Fiume, *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009.

<sup>22</sup> Per l'Italia a partire soprattutto da «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1996, (*Conversioni nel Mediterraneo*, a cura di A. Foa e L. Scaraffia); più tardi dalla sezione monografica di «Genesis», VI, 2007, 2, pp. 5-114 (*Conversioni*, a cura di G. Calvi e A. Malena).

<sup>23</sup> Per una bibliografia sintetica sui rinnegati a partire dagli anni '80, oltre a Fiume, *Schiavitù*, cit., si rinvia ai riferimenti presenti in E. Dursteler, *Fearing the "Turk" and Feeling the Spirit. Emotion and Conversion*

La ricerca di Marina Caffiero, che si è tradotta nel suo ultimo libro, prende spunto da «una rara, sconosciuta e inedita fonte»<sup>24</sup> da lei reperita nell'Archivio Storico del Vicariato di Roma (cioè l'equivalente romano dell'archivio diocesano altrove, dato che la diocesi di Roma è amministrata dal cardinal vicario per conto del Papa), un manoscritto intitolato «Libro dei Turchi», che contiene l'elenco dei musulmani che fra il 1759 e il 1802 si presentarono alla Casa dei Catecumeni per convertirsi al cristianesimo facendosi battezzare. L'elenco fu conservato – e a quanto pare stilato anche direttamente – dal rettore della casa, Francesco Rovira Bonet, il quale era a sua volta un convertito al cristianesimo, anche se proveniente dall'ebraismo.

Non è chiaro perché sia stato prodotto questo registro, di cui in appendice Caffiero inserisce l'edizione a cura di Micol Ferrara (pp. 239-290). In teoria, secondo il suo stesso sottotitolo<sup>25</sup>, avrebbe dovuto dar conto di ciò che i convertiti avevano ricevuto come elemosina e vestiario al momento del battesimo. In realtà questi dettagli sono presenti soltanto nelle prime tre e in tre delle ultime annotazioni, mentre il resto degli oltre cento nomi registrati nell'arco di un cinquantennio contiene soprattutto le storie personali di questi musulmani, descritte con una certa minuzia forse per un interesse particolare dello stesso rettore.

Un elenco, quindi, una lista di individui di cui vengono fornite, sia pure molto sinteticamente, le provenienze, le vicende, le motivazioni. Marina Caffiero, interessata da sempre al fenomeno e alle storie delle conversioni (prima degli ebrei, poi dei musulmani)<sup>26</sup> di fronte a una carenza di studi specifici su questo e sul tema della presenza pervasiva dei musulmani nella società europea in generale e italiana in particolare, fa leva su questa fonte apparentemente molto secca, succinta, per produrre un'analisi del fenomeno in tutte le sue articolazioni. Così facendo, riesce a mio giudizio in una doppia operazione: da una parte utilizza un testo che potremmo definire di tipo 'microstorico' – un documento decisamente eccezionale, che riguarda un numero limitato e una condizione ugualmente particolare, quella di musulmani che deci-

*in the Early Modern Mediterranean*, «Journal of Religious History», 39, 2015, 4, pp. 484-505: 486-487, n. 12.

<sup>24</sup> Caffiero, *Schiavi del Papa*, cit., p. 5.

<sup>25</sup> Il titolo completo è infatti: «Libro dei turchi venuti alla V[enerabile] casa de' Catechumeni nel tempo di d[on] Francesco Rovira Bonet di Perpinano, con la nota di quelli che [no]n [ha]nno avuta tutta la loro limosina...» (Caffiero, *Gli schiavi del Papa*, cit., p. 251).

<sup>26</sup> M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei Papi*, Viella, Roma 2004; Ead., *Battesimi, libertà e frontiere. Conversioni di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna*, «Quaderni storici», XLII, 126, 2007, pp. 819-839; «Rivista di storia del cristianesimo», 7, 2010, 1 (*Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna*, a cura di M. Caffiero).

dono il passaggio all'Islam nella capitale della cristianità – per produrre un'operazione quasi 'macrostorica': non nel senso della quantità di realtà esaminata, ma perché inserisce queste storie in una rete globale di spostamenti e migrazioni di cui le singole vicende individuali sono parte (e il libro ha nella sua ultima parte anche una traduzione visiva di questa rete, in una serie di grafici e cartine che evidenziano concretamente questo aspetto). Dall'altra parte il libro declina nel modo più corretto le sollecitazioni che provengono allo storico dalle tendenze più recenti della *global history*, o della *histoire connectée* come la chiamano i francesi, che invitano a rovesciare la prospettiva abituale e tradizionale degli storici, basata su uno sguardo di tipo eurocentrico, e a leggere la storia europea alla luce delle interconnessioni e della storia di quelle che sono state considerate finora le periferie, i mondi che l'occidente nel corso del tempo ha incrociato o colonizzato. A volte però questo aspetto rischia, se non ben condotto o interpretato, di produrre cortocircuiti, derivanti dall'imperfetta conoscenza, da parte dello storico occidentale, dei meccanismi, dei contesti e delle mentalità non occidentali. Mentre il processo che porta a una rilettura di aspetti, soggetti, vicende fino a quel momento trascurate a partire da processi, ambiti, istituzioni i cui meccanismi invece sono meglio noti, come in questo caso, può portare decisamente a un aumento delle nostre conoscenze.

Mi spiego meglio. Marina Caffiero si pone una serie di domande, alle quali risponde attraverso la fonte che si è scelta: da dove venivano i musulmani, perché venivano a Roma, se il venire a Roma rappresentava una garanzia di ottenere la libertà. La lista le permette di rispondere: venivano da ogni parte del mondo, anche se con alcune storie prevalenti; arrivavano a Roma per convertirsi, e forse speravano che questo potesse mutare la loro condizione di schiavitù. In realtà questo fatto non era garantito, come spiega a un certo punto la stessa autrice. C'erano altri strumenti con cui si poteva ottenere questo risultato, ma non corrispondevano al semplice battesimo. In particolare esisteva una procedura, stabilita da Pio V nel 1566, che avrebbe dovuto garantire agli schiavi convertiti che si presentavano personalmente in Campidoglio l'emancipazione e la cittadinanza romana; tale pratica, che basava dunque la concessione della libertà più sul principio della cittadinanza che su quello del battesimo, fu spesso contestata dai proprietari di schiavi e dai canonisti, e non fu sempre applicata. Come spiegare allora che questo fenomeno si sia ripetuto presso la Casa dei Catecumeni con regolarità, nonostante non portasse all'emancipazione, anche in un periodo (fine Settecento – inizio Ottocento) per il quale non ci aspetteremmo ancora né tutta questa presenza di schiavi, né tutto questo desiderio di conversioni?

Le vicende dei catecumeni musulmani di Roma consentono di portare alla luce tutta una serie di aspetti che riguardano le storie e i desideri dei singoli, le motivazioni e quindi anche le sollecitazioni dei proprietari degli schiavi su queste loro scelte, nonché gli effetti che la conversione aveva sulle vite di queste persone. Ad esempio uno dei risultati del battesimo dei convertiti era il loro cambiamento di nome: l'abbandono dell'originario nome turco, o africano, o caraibico, e l'assunzione di un nome cristiano, in questo caso italiano, che spesso riprendeva quello del padrone alla cui famiglia lo schiavo apparteneva (è utile ricordare che famiglia è termine che descriveva allora sia il gruppo dei consanguinei, sia quello dei servitori domestici). La conversione e il cambiamento di nome producevano quindi un processo di integrazione e tendenziale assimilazione nel nuovo contesto dello schiavo già musulmano. E questo fatto, insieme alle conseguenze anche ulteriori del *mélange* genetico nel corso delle generazioni, fa sì che non solo fossero già molti gli stranieri non cristiani che vivevano nel contesto della penisola nel corso dell'età moderna, ma che molti di essi si siano integrati e siano stati assimilati in un modo in seguito non più distinguibile. Quanti già schiavi sono stati affrancati, e anche attraverso la conversione sono stati assimilati, e si sono variamente intrecciati nel corso delle generazioni successive con la popolazione residente in modo da rendere progressivamente impossibile la distinzione di quella diversa origine? La sottolineatura di questo processo, che ha riguardato migliaia di individui nel corso dei secoli, fa sì che eventuali ricerche e difese della purezza del patrimonio genetico italiano a cui una parte della propaganda politica fa oggi riferimento non solo abbiano poco senso rispetto al futuro, in un mondo abbondantemente mescolato, ma ne abbiano pochissimo anche per quanto riguarda il passato, date le caratteristiche decisamente meticce del processo di formazione della popolazione italiana.

*Schiavi del Papa*, dice il titolo. Non solo perché parliamo di Roma, ma perché effettivamente molti di questi schiavi appartenevano materialmente al Papa: come minimo quelli che erano stati catturati dalle galee pontificie nel corso di scontri o azioni di corsa e che successivamente erano stati messi al remo nelle stesse. Molti di questi venivano dal porto di Civitavecchia, e la loro attività è registrata nelle cronache e nei documenti, oltre ad essere raccontata da molte delle storie individuali analizzate nel volume di Marina Caffiero. Altri appartenevano a famiglie nobili romane e corrispondevano a quel tipo di schiavo domestico che era anche una testimonianza vivente della ricchezza e del prestigio del proprietario, e che veniva ostentato con un abbigliamento conseguente, come mostrano anche molti dei dipinti riprodotti all'in-

terno del volume, fra cui quello in copertina. In molti casi la loro conversione era certamente spinta dagli stessi proprietari, come segno di ottenimento di una sostanziale omogeneità con il resto della 'famiglia' dei domestici: un'assimilazione culturale che, trasformandoli in cristiani, rendeva anche più sicuro il ricorso a quel tipo di servitore, altrimenti visto, a causa del pregiudizio conservatosi nei secoli nei confronti del diverso, come «nemico domestico»<sup>27</sup>. La cerimonia stessa del battesimo, condotta con grande rilievo pubblico, aveva come effetto non secondario quello di sottolineare il ruolo di mediatore (nell'assimilazione alla propria religione) dello stesso padrone cristiano, che ne otteneva benefici anche spirituali e di prestigio, anche grazie al nome portato dallo schiavo convertito. Da questo punto di vista sarebbe interessante condurre un confronto con le cerimonie dello stesso tipo che si celebravano a parti invertite nel mondo musulmano, dove la conversione all'Islam del cristiano veniva ugualmente vista e veicolata all'esterno come una vittoria dell'unica vera religione, quella musulmana<sup>28</sup>.

Gli spunti di riflessione sono perciò molti. Marina Caffiero ha avuto il merito di coglierli e portarli alla nostra attenzione, in un modo che rappresenta anche un esempio di traduzione del lavoro dello storico, o delle sue implicazioni, in un discorso di impegno civile e di partecipazione diretta ai dibattiti in corso nella nostra società attuale.

---

<sup>27</sup> *The domestic enemy* è il titolo di un saggio di Iris Origo del 1955 sugli schiavi orientali in Toscana nel Tre-Quattrocento (cfr. *supra*, n. 6), fra i primi a sottolineare nella seconda metà del Novecento l'importanza di questo tema, anche dal punto di vista della storia economica.

<sup>28</sup> Cominciano a occuparsi di questi aspetti T.P. Graf, *The Sultan's Renegades. Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575-1610*, Oxford University Press, Oxford-New York 2017, e alcuni saggi in *Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean. The Lure of the Other*, ed. by C. Norton, Routledge, London-New York 2017. Cfr. anche Bono, *Schiavi*, cit., pp. 245-250.



**Citation:** Mangione, D. (2024). *La Boulangerie e le moltiplicazioni autoriali del barone d'Holbach: studi e prospettive*. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 189-192. doi: 10.36253/ds-15251

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

Notes and Discussions

## La Boulangerie e le moltiplicazioni autoriali del barone d'Holbach: studi e prospettive

DANIELA MANGIONE

*Università degli Studi della Tuscia*

Gli studi attorno alla figura di Paul-Henry Thiry, barone d'Holbach, presentano ancora una fisionomia irregolare. La prima e più evidente singolarità consiste nella mancanza, a tutt'oggi, di un'edizione di riferimento delle sue opere: nei contributi a lui dedicati i suoi scritti sono spesso citati in edizione originale o nelle differenti edizioni nazionali.

È una sensibile anomalia per un intellettuale che è stato così presente sulla scena editoriale e culturale europea con stabilità, e per oltre un trentennio nel corso del pieno Settecento. Disponibile, cordiale, tollerante, le sue dimore di rue Royale-Saint-Roch e di château du Grandval ospitarono continuamente, il giovedì e la domenica, filosofi, intellettuali, letterati, politici – da Diderot a Suard, dai fratelli Naigeon a Friedrich Melchior Grimm, ed Helvetius, «Hume, Wilkes, Sterne, Galiani, Beccaria, Caraccioli, le lord Shelburne, le comte de Creutza, Verri, Frizi, Garrick, le prince héréditaire de Brunswick, Franklin, Priestley, le colonel Barré, le baron d'Alberg, etc.», enumerava Morellet<sup>1</sup>. L'assenza di un'opera omnia edita con criteri moderni e filologici è sorprendente, per questo personaggio conosciuto e stimato da tutti i *savants* d'Europa<sup>2</sup>, editore, traduttore, bibliofilo – e che con le proprie opere partecipò attivamente a costituire l'ampio e dibattuto movimento dell'illuminismo radicale<sup>3</sup>. Il suo *Système de la nature* ebbe almeno una dozzina di edizioni pirata, ricorda Robert Darnton; tra le dieci opere di contestazione alla religione più richieste, sette provengono dalla sua penna<sup>4</sup>.

Tanto presente nella quotidianità intellettuale illuminista e parigina quanto schivo e modesto, d'Holbach non si spese in autobiografie né si cele-

<sup>1</sup> Cit. in P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Gallimard, Paris 1947, p. 48. Si veda anche A.Ch. Kors, *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris*, Princeton University Press, Princeton 1976.

<sup>2</sup> Cfr. J.-A. Naigeon, *Lettre su la morte de M. le Baron D'Holbach*, «Journal de Paris», 40, 9 febbraio 1789, p. 176. Cfr. L. Nicoli, *Introduction*, in *The Great Protector of Wits. Baron d'Holbach and His Time*, ed. by L. Nicoli, Brill, Leiden-Boston 2022, pp. 1-17: 1.

<sup>3</sup> Sull'identità dell'illuminismo radicale si vedano le differenti ricostruzioni di M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Allen & Unwin, London 1981 e J. Israel, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750–1790*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>4</sup> R. Darnton, *Une spéculation sur l'irréligion: le Système de la nature du Baron d'Holbach*, in *Gens de lettres, gens du livre*, O. Jacob, Paris 1992, pp. 219-244. Si legga anche Id., *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris 1991, p. 219.

brò in alcun modo. La ricostruzione della sua figura è affidata principalmente all'insieme delle narrazioni e dei ritratti che gli amici offrono nelle lettere o nei loro scritti. D'Holbach preferì curare e quasi perseguire una sorta di dimensione comunitaria della riflessione culturale, che aveva iniziato a sperimentare già durante gli studi universitari a Leida. Gli anni trascorsi nella cittadina olandese sono quelli che mancano ancora di approfondite e dettagliate indagini: ma è indubbio che il periodo vissuto all'università di Leida impresse in lui una visione della conoscenza come bene condiviso. Lo si evince dai racconti dei compagni di studi – le testimonianze di Alexander Carlyle e di John Wilkes, che pare fu iniziato da d'Holbach all'ateismo<sup>5</sup>. Fu proprio a Leida che il giovane tedesco apprese e introiettò quella condivisione dello scambio intellettuale che gli sarebbe diventata tanto naturale quanto irrinunciabile<sup>6</sup>. Gli anni dell'università trascorsero infatti fra discussioni, salotti e *tea-parties* – il salotto di Madame Van der Tasse, i club, le passeggiate filosofiche fino all'alba – con Wilkes, Carlyle, Mark Akenside. Wilkes sarà il suo amico di una vita, verrà accolto in rue Royale una volta fuggito dal Regno Unito, sarà destinatario di lettere fino alla fine e sua figlia beneficerà della protezione, a Parigi, della baronessa d'Holbach (e di M.me Helvetius); di Akenside d'Holbach tradurrà nel 1759 *The pleasures of imagination*<sup>7</sup>. Il gruppo e la temperie di Leida non saranno mai un'appendice, quanto, piuttosto, un nucleo che si consolida e si espande.

Trae certo la propria origine lì, nella Leida di Spinoza, anche quel tratto di «apostolo dell'ateismo», come lo definì Meister<sup>8</sup>, che forse lo ha distinto maggiormente nei secoli successivi e che egli esportò, mescolato tra le buone maniere e il savoir-faire, nella capitale francese. Diderot ricorda in un suo affettuoso ritratto che d'Holbach era in grado di offrire sempre una «parola dissonante» e originale nei dibattiti e nelle conversazioni<sup>9</sup>. E Leida era profondamente, costitutivamente la sede dissonante, il luogo che aveva accolto nel 1609 i padri pel-

legrini fuggiti dalle persecuzioni della Chiesa anglicana, facendoli stabilire accanto all'università; Leida aveva, insieme a Utrecht, contestato il divieto anticartesiano del 1643, iniziando a diffondere il pensiero del filosofo censurato; ed era stata alveo dei primi studi di Spinoza.

La dissonanza di d'Holbach non si esprimeva solo nelle amabili discussioni, nelle posizioni filosofiche atee e materialiste, ma anche nello scambio e nel commercio di libri proibiti: grazie a questi, ai propri scritti e alle traduzioni che egli intraprese e che corsero per tutta l'Europa, d'Holbach fu tenace divulgatore dell'illuminismo radicale.

Ma oggi particolarmente si riflette sul *modo* in cui i suoi contributi parteciparono alla divulgazione delle idee radicali. La sua visione comunitaria della conoscenza implicò infatti una singolare idea di autorialità. A tale idea, cruciale per una piena comprensione della sua riflessione, sono dedicati alcuni tra gli ultimi importanti studi – quello di Alain Sandrier<sup>10</sup> e quello, più recente, di Mladen Kozul<sup>11</sup>. È grazie a queste ricerche che diviene possibile precisare e comprendere l'anomalia sottolineata in apertura – quella di un *corpus* non ancora unitariamente edito e rivisto filologicamente. All'origine della scrittura holbachiana non sta infatti l'autore, ma una fluidità autoriale che è la vera cifra creatrice delle opere del filosofo.

Tale circostanza sfoca i confini fra l'autore, il traduttore, l'editore:

*De même que la notion d'auteur se perd dans les jeux de l'anonymat et des pseudonymes qui multiplient les fausses pistes, la notion d'œuvre originale ne résiste pas à la pratique d'écriture du baron. Il propose des traductions qui impliquent un véritable travail d'édition, des éditions qui comportent une rédaction originale, des œuvres originales qui sont des pastiches. Les impératifs du combat ont bousculé les marques traditionnelles de l'auteur comme de l'œuvre<sup>12</sup>.*

D'Holbach «s'approprie les livres des autres, prête à d'autres ses propres livres ; il s'efface de ses propres livres comme il s'inscrit dans ceux des autres»<sup>13</sup>. Le maschere autoriali che d'Holbach immette sulla scena cultura-

<sup>5</sup> Si veda P.-T. d'Holbach, *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, ed. by H. Sauter and E. Loos, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden-Stuttgart 1986; M.P. Cushing, *Baron d'Holbach. A Study of Eighteenth Century Radicalism in France*, The New Era Printing Company, New York 1914; H. Bleakley, *Life of John Wilkes*, J. Lane, London 1917, p. 13.

<sup>6</sup> Di questo avviso anche la voce *Cercle d'Holbach* del progetto *Radical Translations*: [https://radicaltranslations.org/database/agents/2660/\(04/2024\)](https://radicaltranslations.org/database/agents/2660/(04/2024)). Si veda *infra*, n. 20.

<sup>7</sup> M. Akenside, *Les plaisirs de l'imagination. Poème en trois chants*, traduits par l'anglais, Arkstee & Merkus, Amsterdam 1759.

<sup>8</sup> J.H. Meister, *Note on d'Holbach's death in Correspondance littéraire, philosophique et critique*, éd. par M. Tourneux, Garnier, Paris 1877-1882, vol. XV, p. 416. Cfr. L. Nicoli, *Introduction*, in *The Great Protector of Wits. Baron d'Holbach and His Time*, cit., p. 7.

<sup>9</sup> Cfr. Nicoli, *Introduction*, in *The Great Protector of Wits. Baron d'Holbach and His Time*, cit., p. 6, n. 18.

<sup>10</sup> A. Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Honoré Champion, Paris 2004.

<sup>11</sup> M. Kozul, *Les Lumières imaginaires. Holbach et la traduction*, Voltaire Foundation, Oxford 2016.

<sup>12</sup> Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, cit., pp. 363-364.

<sup>13</sup> N. Farhat, *La proposition de l'intencitacionnalité. Sur la langue collective du baron d'Holbach*, Journée d'étude *La création plurielle: faire œuvre à plusieurs*, 2022, p. 2: [https://www.academia.edu/103479685/La\\_proposition\\_de\\_l'intencitacionnalit%C3%A9\\_A9\\_Sur\\_la\\_langue\\_collective\\_du\\_baron\\_dHolbach\\_\(04/2024\)](https://www.academia.edu/103479685/La_proposition_de_l'intencitacionnalit%C3%A9_A9_Sur_la_langue_collective_du_baron_dHolbach_(04/2024)).



le moltiplicano le idee e nello stesso tempo le rendono inattribuibili; moltiplicano la critica ai sistemi religiosi e la potenziano, facendo perdere le tracce dell'autore. *Le Christianisme dévoilé* esce retrodatato al 1756 e sotto il falso nome di Boulanger, il *Système de la nature* è attribuito a «M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, l'un des quarante de l'Académie française»; *l'Essai sur les préjugés* è presentato come scritto da «M. D. M.»; la *Théologie portative* è detta opera dell'«abbé Bernier, licencié en théologie»; *La contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition* è pubblicata come traduzione dall'inglese di un testo uscito nel 1709. Non solo opere allonime, ma finte traduzioni che sono invece opere originali; e traduzioni in cui vengono inserite idee del traduttore. Definire la voce autoriale diventa allora un problema che può rendere incerto il perimetro dei singoli testi.

La volontà di penetrare nell'opinione pubblica in modi diversi, secondo differenti strategie, è stata in grado di creare un pensiero diffuso, quasi costruito ad arte. Il medesimo pensiero si va articolando e disseminando per mezzo di diversi canali editoriali: ciò ha dato origine a quello che Mladen Kozul ha definito «illuminismo immaginario». Si tratta quasi di un'operazione mediatica, osserva Kozul utilizzando una griglia interpretativa moderna per chiarire l'azione pervasiva del materialismo holbachiano<sup>14</sup>. Così, per la particolare modalità di ripetizione e citazione trasversale osservata e studiata da Kozul e Sandrier, è stata recentemente proposta la definizione di *intencitationnalité*: «Parce que [...] l'écriture de d'Holbach abonde en propositions à la fois intentionnelles et citationnelles, et parce que c'est de cette combinaison qu'elle tient sa nature collective, nous ferons la proposition d'y voir l'illustration de ce qu'on appelle, en un mot, l'intencitationnalité»<sup>15</sup>.

Questo d'Holbach diffuso mette da parte la gloria personale e non considera l'ego autoriale un valore. Nell'avvertenza al lettore delle (sue) *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés* si legge: «Voici cette épigraphe: si j'ai raison, qu'importe à qui je suis? C'est un vers de Corneille dont l'application est très heureuse et qui devrait être sur le frontispice de tous les livres de cette nature»<sup>16</sup>. È l'essenza di un pensiero che minimizza

la centralità dell'autore in favore del pensiero e del messaggio da diffondere.

«La storiografia dominante occulta la filosofia atea», osservava alcuni anni fa Michael Onfray<sup>17</sup>. Pare tuttavia impossibile che la tenace lotta all'impostura religiosa del barone d'Holbach possa giustificare direttamente la carenza di attenzione filologica verso le sue opere. Né il ruolo centrale che il barone ebbe nella distribuzione di letteratura clandestina sembra avere influito su una sua possibile collocazione tra parentesi, quasi per tradizione acquisita. Se l'essere stato uno dei più decisi e pervasivi ateisti della storia del pensiero europeo non ha rallentato l'attenzione verso le sue opere, forse, osservano gli studiosi, è il problema della sua complessa autorialità ad aver perpetuato una distrazione filologica attorno ai suoi scritti.

E dunque una nuova generale valutazione della figura di d'Holbach si è ormai resa necessaria, nel solco del lento moltiplicarsi degli interventi negli ultimi anni. A questa esigenza ha risposto *The Great Protector of Wits. Baron d'Holbach and His Time* (Brill 2022)<sup>18</sup>, una raccolta curata da Laura Nicolì che ha presentato diverse nuove riflessioni sugli eterogenei aspetti di Paul-Henry Thiry d'Holbach. Tra gli ambiti da ampliare ed esplorare spicca il commercio di libri clandestini, sul quale intervengono Laura Nicolì in introduzione e Maria Susanna Seguin<sup>19</sup>. E Kozul, parlando della lotta filosofica del barone, qui ricorda quanto negli ultimi decenni del XVIII secolo il suo atelier sia stato il principale luogo di produzione di libri eterodossi in Francia, e sottolinea nuovamente quanto le traduzioni, in particolare, mostrino come il rispetto dell'autorialità sia un valore secondario rispetto al messaggio da trasmettere.

La prospettiva del volume curato da Nicolì bene si integra con il recente progetto varato da King's College, Art and Humanities Research Council e Università di Milano-Bicocca: *Radical Translations: The Transfer of Revolutionary Culture between Britain, France and Italy (1789-1815)*<sup>20</sup>, che offre circa 900 traduzioni di opere riconducibili all'illuminismo radicale per circa 475 traduttori. Tra i temi più percorsi in *The Great Protector of Wits* spicca il rapporto tra Voltaire, d'Holbach (tra i due non ci sono pervenuti scambi epistolari) e la *côterie d'hobbachique* (Gerhardt Stenger). Un rapporto anche 'inconsapevole', data la lettura pluriannotata che Vol-

<sup>14</sup> Il procedere holbachiano comprende «la giustapposizione di frammenti testuali provenienti da fonti diverse, l'accumulazione di strati di discorso, l'accorpamento di apporti autoriali multipli, la presenza di note che reindirizzano o contraddicono il senso dell'originale, l'uso strategico del rinvii»: L. Nicolì, rec. a M. Kozul, *Les Lumières imaginaires: Holbach et la traduction* (Voltaire Foundation, Oxford 2016), in «Diciottesimo Secolo», 2, 2017, pp. 313-319 (<<https://doi.org/10.13128/ds-20998>>; 04/2024).

<sup>15</sup> Farhat, *La proposition de l'intencitationnalité*, cit., p. 4.

<sup>16</sup> P.-H.T. D'Holbach, *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*, in *Cœuvres Philosophiques*, t. 1, texte établi par J.P. Jackson, Alive, Paris 1998, p. 305.

<sup>17</sup> M. Onfray, *Trattato di ateologia [Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique]*, trad. it. a cura di G. De Paola, Fazi, Roma 2005, p. 41.

<sup>18</sup> *The Great Protector of Wits. Baron d'Holbach and His Time*, cit.

<sup>19</sup> Si veda anche «La Lettre clandestine», 22, 2014 (*Le baron d'Holbach et la littérature clandestine*, éd. par P.-F. Moreau et M.S. Seguin).

<sup>20</sup> *Radical Translations: The Transfer of Revolutionary Culture between Britain, France and Italy (1789-1815)*: <https://radicaltranslations.org/> (cons. 04/2024).

taire compie del *Christianisme dévoilé*, attribuendolo a Damilaville. Del resto l'opera era stata da altri attribuita a Voltaire stesso, ricorda Ruggero Sciuto; e ben lo sapeva d'Holbach, che di questa ambiguità fa un uso strategico. Altrettanto centrale, data la collaborazione trentennale fra i due, il rapporto fra d'Holbach e Diderot, del quale Paolo Quintili ripercorre la parabola<sup>21</sup>; e quello, complesso e sfaccettato, con Hume, che viene dischiuso e problematizzato da Emilio Mazza e Gianluca Mori.

La rilettura globale che Alan Charles Kors compie del filosofo si concentra sul suo scetticismo e sull'idea di debolezza del genere umano; dal naturalismo e dal materialismo holbachiani Brunello Lotti integra le nozioni di 'necessità' ed 'energia' nella «self-gravitation» («gravitation sur le soi»), da cui esce un'idea di uomo suggestiva, che si concentra sull'energia specifica di ciascun essere:

*Chaque être ne peut agir et se mouvoir que d'une façon particuliere, c'est-à-dire suivant des loix qui dépendent de sa propre essence, de sa propre combinaison, de sa propre nature, en un mot de sa propre énergie et de celle des corps dont il reçoit l'impulsion. C'est là ce qui constitue les loix invariables du mouvement; je dis invariables, parce qu'elles ne pourroient changer sans qu'il se fit un renversement dans l'essence même des êtres*<sup>22</sup>.

Il *Système de la nature* è definito una «macchina da guerra»<sup>23</sup> contro la teologia; ritroviamo metafore analoghe anche nel contributo di Enrico Galvagni, che riferisce dell'effetto «esplosivo»<sup>24</sup> delle opere holbachiane, definite «bombe» da Jonathan Israel nel suo *Democratic Enlightenment*<sup>25</sup>. Galvagni precisa come il naturalismo di d'Holbach lo porti a considerare i nomi di sensazioni, percezioni e idee quali puri riferimenti alle mutazioni prodotte negli organi, e individua nella «vanity» uno dei cardini della riflessione holbachiana: il perseverare dell'essere umano nella convinzione dei privilegi dell'uomo rispetto alla natura. Una tale concezione procede direttamente dalla competenza chimica e scientifica di d'Holbach – e un altro fronte di analisi è appunto quello sugli studi e le traduzioni di chimica e mineralogia (Mélanie Éphrème), accanto ai quali si inseriscono i con-

tributi all'*Encyclopedie*, che Alain Sandrier rivaluta confrontando le scelte di J. Vercruyssen e John Lough<sup>26</sup>. Non in ultimo, d'Holbach sarà letto e censurato al contempo nella Russia del XVIII secolo, per essere ripreso dopo la Rivoluzione d'ottobre e annoverato tra i maggiori contributi al materialismo prima di Marx, come racconta Iryna Mykhailova.

Il testo curato da Laura Nicoli si rivela ricchissimo e prelude a nuove linee di ricerca, che facilmente saranno supportate dalla fruibilità del progetto *Digital d'Holbach*, patrocinato da Voltaire Foundation e da University of Oxford (<https://www.voltaire.ox.ac.uk/digital-enlightenment/digital-dholbach/>)<sup>27</sup>: vi si trovano le opere del barone in edizione settecentesca e interrogabile, l'inventario generale delle opere a lui attribuite, una bibliografia degli studi, la biblioteca holbachiana, una banca dati sulla sua corrispondenza.

La *Boulangerie*, come era detta la *côterie d'hobachique* da Diderot, questo allegro nucleo ateista dedito al *bien vivre*, agì abilmente, in maniera incisiva, quasi soffiando la propria dottrina, incarnando un implicito sguardo sul reale, sull'uomo e sul «saggio», che d'Holbach così descriveva sotto le finte spoglie di Dumarsais:

*Le vrai philosophe est l'ami des hommes, l'ami de leur bien-être, l'ami de leurs vrais plaisirs. L'austérité, la sévérité, la rudesse ne sont point les signes qui caractérisent la sagesse. La brutalité, l'aigreur, l'impolitesse, la satire annoncent un homme dur, désagréable, mal élevé et non un philosophe. [...]. Le sage a le droit d'être sensible [...]. En un mot, c'est l'humanité qui caractérise le sage*<sup>28</sup>.

Umano, rappresentante sommo della *sociabilité*, generoso, 'autore collettivo', eppure esplosivo e pervasivo, radicale, ateista furioso, scienziato, filosofo, dimentico di sé in nome della diffusione-soffusione delle idee: per il *baron d'Holbach* è arrivato il tempo, dopo oltre due secoli, di essere al centro di studi sistematici e articolati.

<sup>21</sup> Si veda anche P. Quintili, *La critica dei pregiudizi nell'illuminismo francese. Diderot, Jaucourt, D'Holbach*, in *Presupposti e pregiudizi. Elementi di critica della conoscenza e critica di preconetti*, a cura di A. Apertone, Mimesis, Milano 2023, pp. 55-73.

<sup>22</sup> D'Holbach, *Le Système de la nature, ou Des lois du monde physique & du monde moral, par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel, & l'un des Quarante de l'Académie Française*, M.-M. Rey, Londres [Amsterdam] 1770, vol. I, pp. 16-17. Cfr. B. Lotti, *The concept of Natural Order in the Système de la nature*, in *The Great Protector of Wits. Baron d'Holbach and His Time*, cit., pp. 39-55.

<sup>23</sup> Ivi, p. 54.

<sup>24</sup> Ivi, p. 56.

<sup>25</sup> Israel, *Democratic Enlightenment*, cit., pp. 648-658.

<sup>26</sup> J. Vercruyssen, *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach. Nouvelle édition revue et augmentée*, Garnier, Paris 2017; J. Lough, *D'Holbach's Contribution*, in *Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert*, Oxford University Press, Oxford 1968, pp. 111-229.

<sup>27</sup> Digital d'Holbach è un progetto curato da A.Ch. Kors, L. Nicoli, A. Sandrier, R. Sciuto, G. Stenger, C. Warman: <https://www.voltaire.ox.ac.uk/digital-enlightenment/digital-dholbach/> (cons. 04/2024).

<sup>28</sup> M. d M. [D'Holbach], *Essai sur les préjugés ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, s.e., London 1770, pp. 76-77.



**Citation:** Maddaluno, L. (2024). Water Cultures, water knowledge, water conflicts: Rethinking water in the early modern period. Some notes from the Water Cultures Conference. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 193-198. doi: 10.36253/ds-15327

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

Notes and Discussions

## Water Cultures, water knowledge, water conflicts: Rethinking water in the early modern period. Some notes from the Water Cultures Conference

LAVINIA MADDALUNO

*Ca' Foscari University of Venice*

### INTRODUCTION

In 2021 the United Nations World Water Development Report (WWDR 2021) begged the question of what it meant to discuss the value of water, and what water was worth. The report distinguished between a market value, that is a monetary worth of water, a use value, otherwise said 'utility', which, as the report goes, «can be very different from the market price» and, finally, the «importance» of water, that is «the appreciation or emotional value we attach to a given good or service»<sup>1</sup>. Separating between different value domains allows to acknowledge that the process of water evaluation is not an abstract one, but is rather very bound to specific localities, scales, as well as cultural and emotional dimensions. However, the question of the value of water is far from being a thing of the present. In his lecture course in public economy (1769) at the Palatine Schools in Milan, the reformer, theorizer of the abolition of the death penalty, the Marquis Cesare Beccaria, developed a theory of market value based on the assessment of offer and demand for specific things (*cose*) and goods (*merci*). In such a theory, water and its counterpart, air, figured as common things (*cose comuni*), available in great quantities, and definitely essential to human survival<sup>2</sup>. And yet, Beccaria did not accord water and air any monetary value. The reformer was not alone in this take. In his treatise *Della Moneta*, the Neapolitan ambassador in Paris, political economist Ferdinando Galiani had claimed something similar. He argued that rarity and utility were two essential key factors in establishing value, and concluded that, for this very reason «water and air, most useful elements to human life, do not have any value, because they lack in rarity»<sup>3</sup>.

Beccaria's long-term collaborator and at-times enemy, the civil servant Pietro Verri also addressed this question in his *Meditazioni sull'economia politica*

<sup>1</sup> UN World Water Development Report 2021. *Valuing Water* <https://www.unwater.org/publications/un-world-water-development-report-2021> (05/2024)

<sup>2</sup> C. Beccaria, *Gli Elementi di Economia Pubblica, Scritti economici*, a cura di G. Gaspari, Mediobanca, Milano 2014, p. 305.

<sup>3</sup> F. Galiani, *Della moneta*, Nella Stamperia Simoniana, Napoli 1780, p. 28. Galiani and the other authors mentioned in this introduction feature in footnote n. 1 at p. 305 of Gaspari's critical edition of Beccaria's economic writings (see above).

(1769/1771), highlighting how the «need for something» was not enough to attribute value. He claimed that, even though «there is nothing we need more than water and air», precisely for this reason water and air did not have any value<sup>4</sup>. However, the question of the value of water and air went beyond Italy and Lombardy. Back in early 18th-century France, the Director of the Royal Bank in Paris, John Law, had similarly maintained that «water is of great use, yet of little value, because the quantity of water is much greater than the demand for it», while the Scottish Adam Smith would later comment that «nothing is more useful than water; but it will purchase scarce anything; scarce anything can be had in exchange for it»<sup>5</sup>.

The present note will investigate different ways to understand water in the early modern and modern periods, by taking inspiration from the recent conference *The Water Cultures of Europe and the Mediterranean, 1500-1900*. Held in Venice on the 13<sup>th</sup>, 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> September 2023, the conference was organised by the ERC project *The Water Cultures of Italy 1500-1900*'s team, composed by Principal Investigator David Gentilcore, together with Gaia Bruno, Oscar Schiavone, Rachele Scuro, Salvatore Valenti, and myself. Given the multiplicity of research questions and methodological approaches mobilised by the conference participants, this paper is of course not an exhaustive review of how various strains of historiography have rethought key questions of the early modern period through the lens of water studies, but will rather offer a series of glimpses into macro areas. For the purpose of this note, I have divided these macro areas into 'Water knowledge', 'Water Cultures', 'Water conflicts'. These clusters correspond to the various panels of the conference, and are of course not separated from each other, instead presenting many points of contact, in terms of themes and methodology. Due to constraints in space and the expertise of who is writing, not all sessions of the three-day conference have been given equal attention, despite being all included in the discussion.

#### WATER KNOWLEDGE

As Peter Burke highlights in his book *What is the History of Knowledge?*, it is difficult to define what knowledge is. We should, at least, use the plural «knowl-

edges», in order to highlight that there might be different modes to produce information concerning the external world<sup>6</sup>. We might advance a similar claim for water, which has been the object of multiple scientific understandings, theories and practices, from neo-Hippocratic revivals in the Cinquecento, to the application of the laws of mechanics to make sense of water flows, to Joseph Priestley's and Antoine-Laurent de Lavoisier's chemistries in the 18th century. With regard to the 18th century, the examination of water represents a significant example of changes in scientific understanding, notably illuminating the adoption of Lavoisier's chemistry in Italy. An important case study which testifies to the increasing presence of Lavoisier's chemical framework in Italy in the 1790 is represented by the Piarist from Rome Bartolomeo Gandolfi. Chair in Experimental Physics at the Sapienza since 1792, Gandolfi left us hundreds of lectures notes. Gandolfi's notes underscore the importance of systematising knowledge of water through the use of Lavoisier's chemical framework, 'dissecting' water into its elemental components. However, chemical analysis of water predated Lavoisier's 'new chemistry'<sup>7</sup>.

One of the panels of the *Water Cultures Conference*, dedicated to the theme of *mineral waters* shed light on these questions. More specifically, historian of chemistry Armel Cornu addressed the rise of mineral springs in France, and in the town of Vichy in particular, between the 17th and 18<sup>th</sup> centuries, making the study of mineral waters a case to enquire into local economies and models of profitability. In the same panel, Michael Zeheter took the audience further in time, at the end of the 19th century, exploring how producers could market the same mineral water as a medical remedy against chronic medical conditions, and as a refreshing beverage. He also highlighted how this process was articulated from the point of view of consumers, and how it required new forms of quality assessment and product market regulation.

Keeping the focus on the mineral and chemical aspect of water, the panel *Thermal Waters* delved into the French and British spa cultures. Moving between the 17th and 18th centuries, historian of early modern medicine, François Zanetti, enquired into the state regulation of mineral waters in France. Initially overseen by the King's chief physician and subsequently by the *Société royale de médecine* (1778-1793) and the *Académie royale* (from 1820), Zanetti contended that physicians, known as *médecins intendants*, played a pivotal role in collecting information and generating knowledge about mineral

<sup>4</sup> P. Verri, *Meditazioni sull'economia politica*, Nella Stamperia dell'Enciclopedia, Livorno 1771, p. 26.

<sup>5</sup> J. Law, *Money and Trade Considered*, R&A Foulis, Glasgow 1750, p. 4; A. Smith, *An Inquiry into the Nature and the Causes of the wealth of the Nations*, edited by E. Cannan, University of Chicago Press, Chicago 1976 [1776], pp. 32-33.

<sup>6</sup> P. Burke, *What is the History of Knowledge?*, Polity Press, Cambridge 2016, pp. 6-9.

<sup>7</sup> Archivio Storico della Curia Generalizia dei Padri Scolopi di Roma, REG. L. - SC. 291, Fasc. 8.

waters through their visits to spas across the nation. Physicians also regulated the use and access to waters so as to lure patients in, thus casting doubts on their own credibility and objective judgement. Following Zanetti, English literature specialist Ursula Kluwick drew on 19th-century literary authors such as Jane Austen, Charles Dickens and Bram Stokers, and used their texts to unveil contemporary conceptions about non-human/human bonds, and in particular the water-human relationship. However, Kluwick went beyond a simple textual analysis, rather enquiring into what novels featuring spas and seaside resorts can tell us about evolving approaches to water and ways of seeing its affection on human bodies.

Moving to Atlantic islands and continental Europe, the session *Hydraulic Landscape* shifted the focus towards another kind of knowledge, the material, the practical, and the symbolic, exploring questions of water scarcity and at the same time problematising how institutions harnessed minor and neglected bodies of water. More specifically, global historian Laura Dierksmeier focused on the manifold responses of the inhabitants of the Canary Islands to water scarcity in the early modern period, with a special focus on the 18th century. During her presentation, she showed the audience a scaled-down model of the *destiladera canaria*, a small devise used for water purification and drinkability assessment, likely brought to the Canary Islands by African slaves. Dierksmeier's approach alternated between material culture, religious and social history, shedding light on the complexities of water rights in the Canary Islands, where hydraulic resources were kept under control by a small elite of 'water lords', who turned what used to be a public good into a commodity. Following Dierksmeier, historian of early modern Europe Mary Lindemann's presentation, bearing the evocative title of *Aqua incognita*, talked about the little waters of Brandenburg between 1660 and 1750. Lindemann contended that scholarship has examined large bodies of water thus far, leaving behind the unnamed streams and water channels which were however central to local economies and shaped their everyday life. Focusing on the watery topography of Brandenburg, she explored how 17th-century wars altered waterscapes, at the same time changing institutional takes to managing rivers, regulating water access and the maintenance of hydraulic infrastructures.

The session *Hydraulic knowledge* surveyed various water technologies in early modern Florence, Barcelona, Augsburg and Amsterdam. Art historian Anatole Tchikine recounted the discovery, in 1612, of a medieval aqueduct by Florentine public work officials, who were struck by its technical refinement, which challenged ideas of the primacy of an exclusively Renaissance knowledge

of water infrastructures. In his presentation, Tchikine explained that this discovery did not happen in an urban space, but rather in what used to be a pilgrim route. He argued that this was a site of passage, a fact that – he claimed – facilitated the transmission, exchange and application of technical and artisanal knowledge, at the same time requiring the building of infrastructure to cater to the travellers' needs. Davide Martino shed light on how demographic growth in the early modern period fostered practices of hydraulic innovation in early modern cities such as Augsburg and Amsterdam. He also proposed to explore how hydraulic knowledge and innovations were not always embraced by local institutions, guilds and authorities, rather being sometimes outlawed and prevented. Martino used these two case studies to make a broader claim about the flaws of a historiography which seems to assume that knowledge exchanges are always successful. Finally, Santiago Gorostiza Langa took us to 17th-century Barcelona. A city affected by recurrent droughts, Barcelona relied on a network of city water officers who ensured urban water provisioning. By focusing on a rare source, *Le Llibre de les Fonts de la Ciutat de Barcelona* (The book of fountains of the city of Barcelona), Gorostiza analysed the role of water officers and of their knowledge in providing water services as well as establishing control on the city.

The panel *Underground Water* looked at two forms of water technologies, the use of wells on the elevated sand ground in Deventer, eastern Holland (Dániel Moerman), and the rediscovery of artesian wells and thus of technologies to harness water from the subsoil throughout Europe in the 19th century (Antonio Bonatesta). Finally, the session *Urban Waters* focused on ways of managing waters in urban milieus. Marius Mutz investigated the hydraulic knowledge exchanges in Dresden, at a time when no specialization existed in this domain (1500-1600), analyzing how water knowledge was circulated, negotiated, verified among multifarious actors, and applied to tasks such as the construction of water pipes and stream works or to more spectacular projects. Moving to northern Italy, Silvia Conca Messina made the case of the complex Milanese water network (*Naviglio Interno*) and of its manifold functions, from drainage to irrigation, industrial operations, trade and provisioning, looking at its evolution with respect to processes of administrative centralization from the 1750s to 1796.

## WATER CULTURES

One of the key themes of the *Water Cultures* ERC project is to identify symbolic – religious, artistic, cul-

tural and political – responses to water and water uses from the early modern period to the contemporary era. The inclusion of cultural history to the study of water is key in that it allows to go beyond institutional and elite ways of understanding water, rather including the beliefs and narratives of more marginalized and subaltern social groups. Imaginaries of water have been at the center of philosophical and anthropological studies, from Gaston Bachelard's canonical, *L'eau et les rêves*, Gilbert Durand's *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, associating stagnant waters to death, Ernesto De Martino's essays on apocalypse and psychopathologies, where karstic visions of water fed the fear of death and disorder of rural communities, and, more recently, Veronica Strang, *The meaning of water*, which discusses the symbology inherent to institutional forms of water control<sup>8</sup>. The *Water Cultures* conference attempted to include panels which could reflect on the cultural dimensions of water.

On the first day, the panel *The Art and Theatre of Water* explored the aesthetic of early modern hydraulics in contexts as diverse as Genoa, the writings of the natural philosopher Giovan Battista della Porta, western and Islamic visions of garden hydraulics. Ana Duarte Rodrigues dug into the aesthetic impact of water in gardens, aiming to compare various water cultures across Europe from Al-Andalus to Renaissance Italy. Through this comparative analysis, Rodrigues went beyond evaluating water features in Mediterranean regions, rather investigating the distinctions, as well as continuities and interconnections between Islamic and western water traditions, gardens, cultures, and artistic expressions. Focusing on early modern Genoa, Ana Cristina Howie used Flemish painters Peter Paul Rubens and Anthony van Dyck's portraits of the city's nobility to underscore the importance that water had for Genoese elite audiences and to argue that these artists used aesthetic representations of the water element to demonstrate their skills. Finally, Sergius Koderka investigated Della Porta's approach to waterworks, highlighting how the natural philosopher repurposed and expanded his ideas and instructions on hydraulics and various fluids – water and wine – across numerous texts and contexts over several decades, starting from his *Magia naturalis* (1558) to his *De aeris transmutationibus* (1610).

The panel *Life and Death* went further into the cultural history of water, covering questions such as the connection between hygienist and water cultures in

the 19th and 20th centuries, and the ways water was included into suicide narratives in 18th- and 19th-century England. In particular, Fabio Pruneri scrutinized how water access, and especially the presence of toilets, slowly became a common feature of the architectural plans for school building, intersecting with the hygienist movement and at the same time reflecting how physical cleanliness went hand in hand with ideas of morality and purity. Ella Sbaraini explored a different type of water symbolism, one connected to practices of suicide, especially by women in England between the 18th and the 19th centuries. Sbaraini claimed, relying on an analysis of 100 suicide letters, that bodies of water like the Thames were regarded as preferred locations for suicide, as drowning ensured death.

Moving back to the early modern period, the panel *Irrigation and Reclamation I* included two talks, by Alexander Andrew Hibberts and Caroline Murphy. Hibberts researched English Augustinian canons between the late medieval and early modern periods, showing how they were responsible for building drainage systems with multiple objectives, such as reclaiming marshlands, creating fish breeding ponds, and guarding against coastal encroachment. He argued that water extraction was not exclusively practical, but rather seen as a form of creation, turning wetlands into functional and fertile terrains, thus shedding light on the symbology of bodies of water. Focusing on early modern Valdichiana, Murphy looked at the Aretine secretary Baldassarre Nardi's manuscript *Discorsi intorno alla disseccazione delle Chiane* (circa 1600), a land-reclamation treatise addressed to the Tuscan Duchess Maria Cristina di Lorena. Murphy contended that, in this work, Nardi framed his take on early hydraulic practices in reason of state discussions, fusing these two traditions with insights from ancient and medieval geography and history.

Finally, the panel *Sacred Waters* looked at water in the context of prophetic narratives, religious rituals and political propaganda. In particular, Marios Hatzopoulos delved into the role of water in prophetic beliefs taking a 16th-century subterranean spring located outside the Byzantine walls of Constantinople – now Istanbul – as a case study. Believed by both Christians and Muslims to possess healing powers through its holy water, Hatzopoulos highlighted that, in the 16th century, this source was also associated with the continued existence of the Ottoman Empire, thus acquiring a political connotation. Focusing on Jewish magic, Andrea Gondos instead studied the various ways water was employed in Jewish books of secrets, uncovering its symbolic, ritualistic, and practical healing significance within Jewish communities in Central and Eastern Europe during the early modern era.

<sup>8</sup> G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, Jose Corti, Paris 1942; G. Durand, *Les Structures Anthropologiques de l'imaginaire*, P.U.F, Paris 1960; E. De Martino, *La fine del Mondo*, Einaudi, Torino 2019, p. 93; V. Strang, *The Meaning of Water*, Routledge, London 2004.

## WATER CONFLICTS AND RESILIENCE

Being the century of ‘political economy’, of a renewed meditation on wealth production, conservation, and increase, it is not at all surprising that the 18th century brought to the fore the question of water in relation to the question of monetary value, as we saw in the brief introduction to this note<sup>9</sup>. It is even less surprising that this quantitative value, in the cases mentioned in the same introduction, amounted to zero. In fact, consistently with the tradition of Roman law, in the 18th century, water was still conceived as a *res communis omnium*, literally a ‘thing’ common to everybody which could neither be attributed a price nor be exchanged. Together with other natural resources, water was at the centre of debates concerning the so-called *usi civici*<sup>10</sup>. Plunging their roots in the Middle Ages, the *usi civici* recognised the rights of local, especially rural communities to make use of natural resources such as acorns and fallen wood, as well as of common lands for pasturage. However, the *usi civici* increasingly became the target of the attacks of enlightened governments, starting from late 17th-century England, to 18th-century France, as highlighted by Marc Bloch in an old, yet canonical article on *individualisme agraire*, the Grand Duchy of Tuscany and the Duchy of Milan<sup>11</sup>. Recent studies on early modern Europe tell us that even though water per se could not be sold, it could still be the subject of the juridical institute of concession, which was usually in the hands of local institutions, under the control of a network of practitioners, from civil servants ensuring that individuals did not appropriate more water than what they had paid for, to fountaineers charged with technical intervention, and the maintenance and control of fountains and pipes to avert frauds<sup>12</sup>. This institute was especially key in areas characterised by dry climates and recur-

rent droughts, such as Spain, southern France and Italy, where societies had to create resilient strategies to tackle water scarcity and limit its disastrous impact on the economy, not only on agriculture, but also on manufacturing and flour provisioning, and, more generally, on the everyday life<sup>13</sup>.

Many of the conference panels addressed controversies and environmental constraints in the use of water resources. The panel *Water Management* included a paper by Renato Sansa and Giannantonio Scaglione dedicated to the historically neglected region of Calabria, emphasising the presence of mills, as highlighted in archival sources, and showing how the region’s inhabitants managed to negotiate access to limited water sources. Also with a focus on the South of Italy (Sicily), Daniele Palermo explored how the Messina plague epidemic of 1743 triggered institutional reflections on the management of stagnant waters, in the context of rice cultivation as well as flax production. Moving to northern Italy, Maurizio Romano and Claudio Lorenzini shifted the focus towards the dawn of industrialisation, looking at water conflicts surrounding manufacturing in Lombardy and Friuli between 1750 and 1850. The role played by water, and by rivers especially, in conflicts, was at the centre of the panel *Rivers and Wars*. Organised by Alice Raviola, and including Elisa Andretta and Massimo Galtarossa, the panel entirely focused on the role of bodies of water such as the Po, the Brenta and the Tiber in central and northern Italy in early modern war conflicts.

Looking at 17<sup>th</sup>- and 19<sup>th</sup>-century eastern Mediterranean, the panel *Waterworks in Ottoman Crete* explored continuities between the Venetian and Ottoman rules in terms of water engineering practices (Anna Androvitsanea), enquired into water rights at times of scarcity (Antonis Anastasopoulos), and shed light on waterworks as symbols of the ruler’s legitimacy and political strength (Nicola Verderame). Finally, the session *Irrigation and Reclamation II* combined the study of water technologies with an exploration of how water management prompted a reconsideration of the notion of ‘new lands’ and intersected with concepts and models of sovereignty in the 17th century. In particular, John Morgan used legal disputes over «land supposedly won from the sea», to understand ways of knowing about the role of water in the landscape of early modern England, while Aneurin Merrill-Glover looked at the symbology of the body and body politic inherent to discourses surrounding the drying of the Fens in the 17th century. Shifting to 18th-century Languedoc, Stéphane Durand recounted how the French Crown’s engineers intervened in wet-

<sup>9</sup> This is of course a debated and widely researched topic, but I make reference to *The Economic Turn, Recasting Political Economy in Enlightenment Europe*, ed. by S. Kaplan and S. Reinert, Anthem Press, London 2019.

<sup>10</sup> M. Fiorentini, *Lacqua da bene economico a «res communis omnium» a bene collettivo*, «Analisi giuridica dell’economia» 1, 2010, pp. 39-78, and A. Dani, *Il concetto giuridico di “beni comuni” tra passato e presente*, «Historia et Jus», 6, 2014, p. 7, n.p.

<sup>11</sup> M. Bloch, *La lutte pour l’individualisme agraire dans la France du XVIIIe siècle. Deuxième partie: Conflicts et résultats. Troisième partie: la Révolution et le Grand Oeuvre de la propriété*, «Les Annales», 8, 1930, 2, pp. 511-556. See also L. Tocchini, *Usi civici e beni comunali nelle riforme leopoldine*, «Studi Storici» 2, 1961, pp. 223-266. More recently, see M. Tacca, *Pratiche di catastazione e riforme della maglia amministrativa rurale. Borgate e beni comuni nella Savoia del diciottesimo secolo*, «Quaderni storici», 1, 2021, pp. 173-196.

<sup>12</sup> On this, see the forthcoming *La Nature sous Contrat*, sous la dir. de T. Leroux et R. Morera, Presses Universitaires de Rennes, Rennes forthcoming.

<sup>13</sup> See *Lacqua. Risorsa e minaccia*, a cura di E. Bini, D. Carnevale, D. Cecere, FedOAPress, Naples 2023.

lands they had no experience about, and how their spatial planning shaped a public culture of water and was seen as a symbolic reinforcement of the state. Finally, in the panel *Supplying Water*, Matthjis Degraeve looked at the development of sanitary technologies such as the water closet in London, Paris and Brussel and at how their installation was socially contested between the 19th and 20th centuries, while Bob Pierik studied the intersection of cultural and seasonal rhythms in understanding practices of water access and water use in the western coastal Dutch Republic. In the same panel, Mathieu Torck looked at Iberian shipboard water supply during early modern transatlantic voyages, and unveiled how provisioning and storing sweet water relied on various forms of knowledge, from geography to chemistry, to material culture. Finally, Anna Speyart addressed the curious theme of snow in early modern Florence, looking at how this commodity catered for social, scientific and medical needs and required a whole new set of material practices, from harvesting to transportation and storage.

#### CONCLUSION

This note has been an occasion to think about the multiplicity of questions and methodological approaches surrounding the history of water at various historical times. The lectures of the three keynote speakers also reflected this array of views. The first keynote, Christopher Hamlin's talk discussed the longstanding relation of human societies with the water element, focusing on how various disciplines, most notably chemistry, bacteriology and epidemiology have attempted to formalize methods for identifying waterborne pathogens. Despite this effort, he argued, a unified vision of what constituted a water pathogen remained elusive up to the end of the 19th century, hence the provocative title of his talk, *Water and Anarchy*. On the second day, Petra Van Dam went through sections of her research project *Coping with drought*, held at VU Amsterdam. She described the project as a history of resilience and of how societies, in the low-lying Western Netherlands and the elevated areas of Eastern Netherlands, succeeded in sourcing water of different types (groundwater, rainwater, and surface water), and came up with concrete and creative solutions to the problem of drinking at times of water shortages. Finally, on the last day, Felipe Fernandez-Armesto's concluding remarks suggested that water studies have still much to offer and assess, not only for being at the core of some of the key problems of our present times, but also in terms of historical scholarship. In particu-

lar, Fernandez-Armesto indicated four future themes to investigate, that is, the purpose and possible uses of rain, the Classical tradition, Christian and religious traditions, waterways and the sea. As the 19<sup>th</sup>-century poet Andrew Arnold – cited by Hamlin in his lecture – wrote in the poem *Dover Beach* (1851), it is precisely water and its sounds to reveal what it means to be in this world, trapped as we are in «the turbid ebb and flow of human misery»<sup>14</sup>.

#### FUNDING ACKNOWLEDGEMENTS

This article is part of the 'Water-Cultures–The Water Cultures of Italy, 1500–1900' project, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement no. 833834). The information and views set out in this article reflect only the authors' views and the Agency (ERCEA) is not responsible for any use that may be made of the information it contains.

<sup>14</sup> M. Arnold, *Dover Beach*, in *Poetical Works of Matthew Arnold*, London Macmillan & Co and New York 1891, p. 226.



## Book Reviews



**Citation:** Bottone, A. (2024). *La Biblioteca privata Galanti di Santa Croce del Sannio*, Introduzione di Sebastiano Martelli e Domenica Falardo, Cosmo Iannone Editore. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 199-201. doi: 10.36253/ds-15219

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

***La Biblioteca privata Galanti di Santa Croce del Sannio*, Introduzione di Sebastiano Martelli e Domenica Falardo, Cosmo Iannone Editore, Isernia 2022, 280 pp.**

La pubblicazione della *Biblioteca privata Galanti* risponde in pieno a un appello al quale è sempre più urgente tornare, quello di Augusto Placanica a frequentare e studiare le biblioteche degli illuministi, per un avanzamento significativo delle ricerche settecentesche al di là degli steccati disciplinari. Proprio a Placanica risale, peraltro, il progetto in cui si colloca questo importante volume, che segue a distanza di due anni l'uscita dell'*Archivio privato Galanti*, già per i tipi di Cosmo Iannone Editore ed esito di una collaborazione tra l'Università degli Studi di Salerno e l'Archivio di Stato di Campobasso. Un primo piano di edizione delle opere di Giuseppe Maria Galanti, diretto dallo storico calabrese con Pasquale Alberto De Lisio, era stato presentato nel lontano 1982, per poi concretizzarsi in un itinerario ricco di difficoltà ma anche di solidi risultati, tra cui la pubblicazione delle *Memorie storiche del mio tempo* (1996), dei *Pensieri vari* (2000), della *Descrizione di Napoli* (2000), del *Testamento forense* (2003) e – dopo il passaggio di testimone da Placanica a Sebastiano Martelli – delle edizioni critiche degli *Scritti giovanili inediti* (2011) e delle *Osservazioni intorno a' romanzi* (2018), entrambe a cura di Domenica Falardo e con saggi storico-critici di Martelli.

Falardo e Martelli firmano ora l'*Introduzione* al catalogo della Biblioteca Galanti (curato da Michelina Mancini, Maria Spallone e Ugo della Monica), una ricostruzione ampia e dettagliata che fornisce le coordinate per addentrarsi in questo giacimento di titoli (dal XVI al XX secolo), approfondendo in particolare alcune questioni che testimoniano la rilevanza e l'utilità – su molteplici fronti – di un simile strumento. Per quanto concerne la figura dell'illuminista molisano, un tassello prioritario è costituito dall'attività di editore cui egli si dedicò dalla metà degli anni Settanta fino alla morte; un lavoro a tempo pieno che ruota attorno alla fondazione della Società letteraria e tipografica e del Gabinetto letterario, intraprese con le quali affrontare la sfida di adeguare l'editoria napoletana al panorama europeo. L'idea di una «socializzazione della cultura» (p. XLII), essenziale per dare forma e sostanza a un programma riformatore curvato sulla realtà del Regno di Napoli, si materializza nei rapporti instaurati con i maggiori centri d'oltralpe, da Neuchâtel e Losanna a Lione e Marsiglia, approdando alle pubblicazioni della *Collezione di storia filosofica e politica delle nazioni antiche e moderne*, che annovera opere di Condillac, Voltaire, Büsching, Hume, e della collezione delle *Prove di sentimento*, un ambizioso progetto focalizzato sulla narrativa e sul teatro che, come è noto, diventa la fucina di quell'unicum teorico-sociologico che sono le *Osservazioni intorno a' romanzi*.

Due sono i cantieri per cui la documentazione proveniente dalla Biblioteca Galanti, in aggiunta a quanto emerso dall'Archivio, si rivela foriera di nuove acquisizioni storico-critiche: da un lato l'edizione degli scritti machiavelliani, dall'altro la riedizione della *Descrizione geografica e politica delle Sicilie*.

Sul primo fronte, che va calato nel contesto del dibattito contemporaneo sul pensiero del Segretario fiorentino, la disponibilità di due volumi e una miscellanea di bozze di stampa relativi al progetto interrotto dalla censura permette di precisarne l'impianto ideologico-culturale. Galanti, mentre intende restituire i testi di Machiavelli a una veste filologicamente fondata, punta a sganciarli da certe interpretazioni retrive, declinando la lettura 'obliqua' e 'repubblicana' del *Principe* in funzione antif feudale. In tal senso, l'uso dell'*Antimachiavelli* di Federico II e del commento di Amelot de La Houssaye diventa strategico rispetto all'applicazione del «paradigma del realismo e del naturalismo machiavelliani» (p. XLVI) al sogno riformatore meridionale. Un progetto, quest'ultimo, che risponde anzitutto alla formazione del pensiero storico-filosofico-politico del molisano e poi alla volontà di fare dell'editoria e degli ambienti culturali napoletani un punto di riferimento per la nuova stagione della fortuna italiana ed europea di Machiavelli.

L'altro *work in progress*, quello della *Descrizione*, opera cruciale per comprendere anche in una dimensione diacronica il riformismo galantiano, riceve dal materiale catalogato chiarimenti a loro volta preziosi. A metà degli anni Settanta, dopo la pubblicazione dell'*Elogio storico* di Genovesi, Galanti si convince che per l'uscita del Mezzogiorno dalle condizioni di arretratezza, in cui un ruolo determinante ha la permanenza del sistema feudale, occorre «un metodo innovativo per la conoscenza e lo studio del Regno» (p. LXIII) in linea con gli avanzamenti culturali e scientifici europei. Già sperimentato con la *Descrizione del Contado di Molise*, esso viene affinato con la *Descrizione geografica e politica delle Sicilie*, coincidendo con un proficuo dialogo tra assolutismo e illuminismo (è il re Ferdinando a commissariargli l'indagine) prima della rottura drammatica di fine secolo. Ebbene, dopo la pubblicazione dei primi quattro tomi e della seconda e terza edizione del primo, Galanti si trova a fare i conti ancora con la censura – proprio per le mutate condizioni politiche –, ma le bozze di stampa superstiti dimostrano che egli rimise mano all'allestimento della riedizione del secondo tomo alla vigilia della morte. Lo stesso dicasi per la riedizione del terzo tomo, di cui non si aveva notizia fino a oggi, che una inedita lettera autografa al fratello del 1806 conferma ulteriormente. A margine di queste tracce gli attestati di stima giunti da Parigi in tale periodo, che dovettero incorag-

giare l'intellettuale molisano, e la stretta sinergia operativa con il fratello Luigi.

Restando in tema, la composizione della Biblioteca di Santa Croce del Sannio – come ben illustrato nel saggio introduttivo – offre notevoli spunti circa la famiglia Galanti in toto, sia con riferimento all'esemplarità delle evoluzioni economico-sociali che la sua storia contiene, sia rispetto a una migliore cognizione dei profili dei singoli membri. Individuare le stratificazioni e dunque i nuclei librari del fondo significa, infatti, seguire i cambiamenti di status, le condizioni patrimoniali, le attività e le posizioni occupate in ambito civile, in un arco cronologico che va dal secondo Seicento alle soglie del Novecento. Ciò nel passaggio dal ceto di piccoli proprietari a quello civile e infine aristocratico (si veda, ad esempio, la massiccia presenza di libretti musicali e cataloghi d'arte che caratterizza le ultime due sezioni, dedicate al XIX e al XX secolo), paradigmatico delle sorti della borghesia agraria provinciale del Mezzogiorno. Quanto agli altri Galanti, merita un'attenzione supplementare soprattutto il già citato Luigi, geografo di vaglia, del quale i testi del catalogo svelano appunto la compartecipazione all'esperienza di Giuseppe Maria come visitatore delle province del Regno tra il 1791 e il 1793, oltre che come autore della *Descrizione*. Se ne ricavano così le eredità intellettuali del fratello maggiore, ma anche se ne scopre una maturazione di pensiero sul piano ideologico-politico all'altezza dei moti insurrezionali del 1820-21, con l'adesione alle idee liberali sfociata nella stesura del *Catechismo costituzionale*, una «sintesi programmatica» (p. XXIII) dei temi protagonisti del dibattito nei mesi precedenti alla concessione della costituzione e poi entrati nel parlamento, in cui Luigi era stato eletto. Nient'affatto trascurabile, poi, la figura di Pierluigi, nipote dell'illuminista, a cui si deve il nutrito segmento letterario – romanticismo italiano ed europeo in primis – che la Biblioteca guadagna nella prima metà dell'Ottocento: una mole di volumi, compresi i suoi lavori, che aiutano a comprendere la formazione del 'poeta di famiglia' e la costellazione dei modelli poetici e religiosi presenti al *Colombo*, il poema sicuramente più interessante.

Il volume è arricchito, infine, da due saggi consistenti che si soffermano su due aspetti decisivi del valore rappresentato dalla Biblioteca Galanti agli occhi degli studiosi di letteratura, storia del libro, storia moderna e non solo. Il primo (*Giuseppe Maria Galanti tra "pensieri vari", ultime volontà e documenti inediti*, pp. 189-224), di Domenica Falardo, elaborando un identikit del Galanti editore e letterato ne pubblica il testamento e il repertorio dei beni conservati nelle case di Napoli e Casoria, tra i quali compaiono i libri di appartenenza del Gabinetto letterario, che non confluendo interamente nella Biblio-

teca di Santa Croce costituiscono un'integrazione di assoluto spessore. Il secondo (*Autori, opere e stampatori nella biblioteca di Giuseppe Maria Galanti*, pp. 225-280), di Vincenzo Trombetta, mette a fuoco gli sviluppi della passione libraria di Galanti – privata e 'pubblica' – e indaga le varie aree del fondo nella sua completezza (teologia, giurisprudenza, scienze e arti, belle lettere, storia), collocandole nel panorama della realtà tipografica ed editoriale dell'Italia e dell'Europa del XVIII secolo.

Tutte queste componenti fanno della *Biblioteca privata Galanti di Santa Croce del Sannio* una miniera di informazioni e materiali da continuare a interrogare, con profitto delle ricerche settecentesche nella loro vocazione interdisciplinare, ma ancor prima un punto d'arrivo per gli studi galantiani. Il catalogo della Biblioteca e i contributi che lo accompagnano, difatti, apportano novità significative sulla figura di Galanti, che al crepuscolo della sua vita con tono amaro e risentito scriveva: «La posterità mi renderà quella giustizia che mi diniega il mio secolo». Operazioni come questa sulla Biblioteca, in dittico con quella sull'Archivio, le edizioni e gli studi già pubblicati di Martelli e Falardo, che si aggiungono al fondamentale lavoro svolto da Placanica, stanno forse finalmente rendendo giustizia al grande riformatore illuminista meridionale.

Alessio Bottone  
Università degli Studi di Salerno



## Book Reviews



**Citation:** Paltrinieri, C. (2024). *The Edinburgh History of the British and Irish Press, Volume 1, Beginnings and Consolidation 1640-1800*, edited by Nicholas Brownlees, Edinburgh University Press. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 203-206. doi: 10.36253/ds-15309

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

***The Edinburgh History of the British and Irish Press, Volume 1, Beginnings and Consolidation 1640-1800*, edited by Nicholas Brownlees, Edinburgh University Press, Edinburgh 2023, 730 pp.**

*The Edinburgh History of the British and Irish Press: Beginnings and Consolidation, 1640-1800* edited by Nicholas Brownlees, is part of a three-volume series (Volume 2, *Expansion and Evolution, 1800-1900*; Volume 3, *Competition and Disruption, 1900-2017*) edited by Martin Conboy and David Finkelstein for Edinburgh University Press.

The series, as suggested by the title, aims to provide an overview of the developments of the British and Irish press across four centuries, and it does so through a rich combination of long and short chapters and in-depth case studies, stretching over 2,200 pages. Overall, the series offers an impressive mixture of methodological approaches, themes, and research questions thanks to the contribution of over 100 scholars.

Each volume tackles inquiries concerning the history of newspapers and periodicals within the broader framework of social, political, cultural, and technological history, which necessitate an interdisciplinary approach. In this inaugural Volume, which is the subject of this review, the editor has assembled a team of experts spanning not only Britain and Ireland but also three different continents who have offered contributions amounting to twenty-seven chapters and twenty-three case studies. The diversity of scholars involved is outstanding in geography, disciplines, backgrounds, and career stages, ranging from postdoctoral researchers to Emeriti professors.

In addition to attesting to Nicholas Brownlees' continuous ability to bring new voices to the field, Volume 1 clearly cements the editor's groundbreaking work in media history, and particularly early modern British media history. Brownlees' contribution is not limited to the colossal editorial enterprise and the rich Introduction to the Volume, but spreads over three co-authored chapters (One, Eight, Sixteen) that centre on linguistic and semantic issues related to early modern news media in the British context.

The helpful Introduction (pp. 1-27) begins with defining why, despite pre-existing demand for print news, the year 1640 has been set as starting date: the 1640s saw a rise in weekly news pamphlets containing both foreign and domestic news due to the relaxation of censorship amidst pre-Civil War tensions, which resulted in innovative publication practices that emerged during that time. The following pages take the reader on a journey through a rich historical contextualisation, describing significant shifts in the press, highlighting key events such as the emergence of Sunday newspapers with the founding of the *Observer* in 1791; the politicisation of the press in response to events in revolutionary France during the 1790s; the rise of radical press, foreshadowing later movements in the 1830s. The evolution of

the periodical press outlined in the Introduction fundamentally rejects a simplistic Whig interpretation of its history: it counters the celebration of a linear progression towards an objective, democratic press by proposing, rather, a factual analysis of its development. This approach demonstrates how – despite not necessarily embodying democratic principles – the press served as a populariser of ideas, news, and goods, reaching readers across England, Wales, Scotland, Ireland, the United States, India, and the Caribbean, becoming gradually more accessible, with publications reaching a broader audience and covering a wide range of content.

In addition to the historical contextualisation, the Introduction outlines the overall structure of the Volume, detailing core chapters covering various aspects of the press business and providing a brief overview of the case studies that detail examinations of specific individuals, newspaper titles, and other press-related phenomena to provide further depth and focus. In the final part of the Introduction, Brownless proceeds to analyse five significant years and periods into the overall evolution of the press between 1640 and 1800.

Chapters One to Five set the stage of the entire Volume by offering insights on production and distribution processes, legal frameworks, readers and their demographics, and the evolving identities of news writers and journalists. Chapter One (*Business of the Press*, pp. 28-49) by Brownlees and Finkelstein explores the business objectives and commercial dynamics that influenced the British and Irish press, which moved from a supplementary income source to a lucrative commercial venture, albeit with uneven distribution of profits among publishers, printers, editors, and writers. Chapter Two (*Production and Distribution*, pp. 53-66) by Helen S. Williams examines printing technologies, including advancements in the supply trades such as type, paper, and ink, and the distribution of printed materials. It also explores the organisation of work within print shops and the early development of trade associations across the British Isles. Chapter Three (*Legal Contexts*, pp. 77-100) by Geoff Kemp and Jason McElligott delves into the legal frameworks within which the press operated in Britain and Ireland from 1641 to 1800, exploring a broad spectrum of legal conditions, recognising that both the presence and absence of certain laws could significantly impact press freedom. Chapter Four (*Readers and Readerships*, pp. 101-121) by Sophie H. Jones examines both individual readers and broader readerships, emphasising that the rapid expansion of both national and local printed press was facilitated by the expiration and non-renewal of the Licensing Act in 1695. Chapter Five (*From News Writers to Journalists*, pp. 129-143) by Conboy fur-

ther explores the transition from strict censorship to a period of relative freedom during the Civil War.

The remaining chapters have the fundamental role of exploring aspects concerning the creation, dissemination, and reception of not only periodical news publications but also other specialised forms of the press – including periodical essays, literary and review journalism, and medical journals – and of raising questions about readers and readerships, women's involvement in the print trade, and the role of news in public discourse. Chapter Six (*From Manuscript to Print*, pp. 148-165) by Rachael Scarborough King examines the close relationship between manuscript and printed news and explores how correspondence networks served as the foundation for news dissemination, revealing the practical aspects of news transmission and the development of methods for verifying news authenticity. Chapter Seven (*Newsbooks to Newspapers*, pp. 170-187) by Yann Ryan provides an overview of the evolution of the physical characteristics – such as format, layout, and illustrations – of printed periodical news in Britain and Ireland from 1620 to the early 18th century. Chapter Eight (*The Evolving Language of the Press*, pp. 195-214) by Brownlees and Birte Bös explores the language characteristics of periodical print news, tracing its evolution from the concise pamphlets of the 1640s to the diverse British and Irish newspapers of the 18th century. Chapter Nine (*News, Debate, and the Public Sphere*, pp. 220-234) by Pat Rogers aims to answer the complex question of how the British press contributed to the circulation of information in the wider public arena. Chapter Ten (*Irish Periodical News*, pp. 239-254) by Toby Barnard explores the Irish context, sustaining that the publication of newspapers and journals in Ireland was delayed due to a relatively small and scattered population, low levels of literacy, meagre incomes, and linguistic disunity. Chapter Eleven (*The Scottish Press*, pp. 268-279) by Rhona Brown, Chapter Twelve (*The Market for the News in Scotland*, pp. 285-307) by Stephen W. Brown, and Chapter Thirteen (*Scottish Press: News Transmission and Networks*, pp. 313-335) by Mark G. Spencer all deal with the Scottish context, examining the emergence and evolution of the Scottish periodical press from the mid-seventeenth century to the eighteenth century. Through various case studies, they illustrate how newspapers and magazines became central to daily life and discussions in Scotland during the late seventeenth and eighteenth centuries, the kind of audiences and professions they catered to, and the transmission and networks between Scotland and America. Chapter Fourteen (*Wales and the News*, pp. 344-363) by Sarah Ward Clavier delves into Wales and its connection with the news media through

a historiographical approach. Chapter Fifteen (*European Exchanges, Networks and Contexts*, pp. 364-383) by Brendan Dooley contributes to the recent scholarship on news networks including not only comparisons between the press histories of Britain and neighbouring states but also between the history of printed newspapers and older media forms. Chapter Sixteen (*Translation and the Press*, pp. 384-405) by Mairi McLaughlin and Brownlees investigates the extent and importance of translation, the translators themselves, and the strategies they employed, along with their underlying reasons. Chapter Seventeen (*Women and the Eighteenth-century Print Trade*, pp. 406-418) by Rebecca Shapiro explores the significant roles women played in the printing industry during the eighteenth century, particularly in relation to newspapers. Chapter Eighteen (*The Medical Press*, pp. 423-439) by Irma Taavitsainen dissects the establishment of important new channels in the field of the medical press, paying particular attention to genre developments. Chapter Nineteen (*Commenting and Reflecting on the News*, pp. 451-468) by Edward Taylor explores the concept of 'comment' in the early modern period, delving into the evolving patterns of commentary in the serial press. Chapter Twenty (*Newspapers and War*, pp. 472-489) by Nicole Greenspan examines how newspapers influenced the coverage of war and how wartime conditions affected the circulation and presentation of news. Chapter Twenty-One (*Crime and Trial Reporting*, pp. 493-507) by Elisabetta Cecconi explores crime and trial reports, emphasising how the presentation of information helped create early instances of moral panic among individuals with limited firsthand exposure to crime. Chapter Twenty-Two (*Literary and Review Journalism*, pp. 511-526) by Hye-Joon Yoon investigates a novel form of journalism emerging in the thriving print market of eighteenth-century Britain, dedicated exclusively to informing readers about newly released publications. Chapter Twenty-Three (*Press and Politics in the Seventeenth Century*, pp. 529-537) by Lena Liapi focuses on the role of newspapers in shaping public opinion, the importance of print in the 'news revolution', and the tendency to predominantly focus on England rather than Britain when studying the development of the periodical press. Chapter Twenty-Four (*Religion and the Seventeenth-century Press*, pp. 546-560) by Katie McKee and Ward Clavier examines the historical research on the intersection of religion and news, exploring the variety of sources accessible to researchers. Chapter Twenty-Five (*Runaway Announcements and Narratives of the Enslaved*, pp. 564-574) by John W. Cairns investigates the awareness in British press of the presence in their island home of enslaved men and women of Afri-

can, Indian and other ethnicities and of enslavement in the colonies and elsewhere around the world, with particular attention to runaway announcements. Chapter Twenty-Six (*The Press in Literature and Drama*, pp. 575-585) by Michael Palmer explores the intersection between newspapers and literature, shedding light of key figures of the media, editorial, and book markets. Chapter Twenty-Seven (*Informational Abundance and Material Absence in the Digitised Early Modern Press*, pp. 586-599) by Paul Gooding discusses the conflict arising from the wealth of information available in digitised early modern press on one side and the restricted ways in which digital collections can be used on the other.

In addition to this wealth of long and short chapters – which could, at times, use more consistency in their structure – the Volume is enriched by paratextual elements: a high-quality set of illustrations, helpfully listed on page X; a timeline of key press and periodical events (pp. 604-622); a state-of-the-art bibliography made up of over 800 entries (pp. 623-677); and an Index (pp. 678-692).

Overall, this Volume has many merits and will impact the field in terms of research innovation, methodological approaches, and educational relevance.

One of the key achievements of the combination of the twenty-seven chapters and twenty-three case studies is, undoubtedly, their interdisciplinary and collaborative nature: this Volume demonstrates that the collaboration of news historians with linguists, book historians, and scholars of Literature, Law, Information Studies, Politics, Communications, Philology can not only be productive but is instrumental for advancing the field and our understanding of the development of media across time and space.

The contribution of linguists and experts of the English language in particular delivers one of the most persuasive and fruitful lines of inquiries of the Volume: the role and patterns of the language of news media in the pre-modern world, an aspect that has been generally overlooked by scholarship thus far in framing the production, circulation, and reception of early modern news.

Particular praise goes to the editor for giving visibility to underrepresented collections, institutions, and researchers that are not usually in the front line of academic research, by including contributors from non-Higher Education sectors. This is also reflected in the practice of including contributions *a quattro mani*, which should be commended, encouraged, and further embraced across the Humanities.

The benefits of an interdisciplinary and cross-sectoral approach are also evident in the exploration of the (nearly untapped) potential of digital methods and digitised collections: some of the chapters (Seven, Sixteen,

Twenty, Twenty-Seven) and the case studies (5, 12, 23) included in the Volume serve as a strong case for policy making around digitising cultural heritage collections, demonstrating the benefits of broadening access to sources and of maximising the resources that went into the digitalisation by providing evidence of the usefulness of digitised collections for research.

Ultimately, owing to the capacity of the contributions to provide both comprehensive coverage and nuanced analysis, Volume 1 has a high pedagogical value: it lends itself aptly to inclusion within the curricula of university courses in History, Linguistics, Literature, and English departments.

Volume 1 fulfills its promise of delivering a comprehensive examination of the beginning of the history of the British and Irish press. Its meticulous research and innovative approach make it a valuable addition to the scholarly literature on pre-modern news media, while offering a model for future interdisciplinary and cross-sectoral research in the Humanities and beyond.

Carlotta Paltrinieri  
Royal Holloway University of London



## Book Reviews



**Citation:** Marchetti, F. (2024). Sébastien Drouin, *Journalisme et hétérodoxie au Refuge hollandais. Le cas de l'Histoire critique de la République des Lettres (1712-1718)*, Honoré Champion. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 207-209. doi: 10.36253/ds-14956

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Sébastien Drouin, *Journalisme et hétérodoxie au Refuge hollandais. Le cas de l'Histoire critique de la République des Lettres (1712-1718)*, Honoré Champion, Paris 2023, 348 pp.**

Sébastien Drouin's book investigates the role of periodicals in the development of the radical Enlightenment taking into consideration the «free-thinker philologist[s]» (p. 220), or, according to their opponents' label, the «libertine critics» (p. 107), who made use of their erudition to show the shortcomings of orthodox theology and of traditional ethics. In order to do so, he has chosen as a case-study the history of a single journal, the short-lived *Histoire critique de la République des Lettres* (1712-1718), which emphasized the polemical and erudite dimension of scholarship. In particular, he considers a single episode in its history, namely the controversy arisen from the publication in the first three issues of an exegetical dissertation on the Psalm CX, its context, and reactions. This journal, edited by Samuel Masson and printed in Utrecht and later in Amsterdam, was written by minor figures in intellectual history, people always on the brink of economic ruin and thus always being willing to sell their own pens (pp. 223-226). Nonetheless, they were «cultural go-betweens» (p. 21) whose relationships and networks can be studied not only through their contribution to the press, but also through their manuscripts remains (such as correspondences and diaries). This methodological aspect allows Drouin to escape the blame of historiographical idealism usually directed against radical Enlightenment narratives. Starting from Martin Mulso's concept of 'philosophical constellation' (p. 25), he takes into consideration a large documentary base, such as correspondences, manuscript notes, ecclesiastical registers, periodicals, and books – having been part of the team behind the editing of Charles La Motte's letters to Pierre Desmaizeaux (Honoré Champion, Paris 2021) enables the author to disentangle himself from this web of documents.

The book is divided into two sections (each of which is divided into two chapters) and four documentary appendixes. The first section reconstructs the theological controversy that agitated United Provinces Calvinism around the value of allegorical exegesis and the condemnation both of Pierre de Joncourt and of the *Histoire critique*. The second section explores the reactions to the *Histoire critique* affaire, taking into consideration the way the *Journal littéraire* and Thémiseul de Saint-Hyacinthe ridiculed Masson's erudite pose, in what can be considered as an outburst of the *querelle des anciens et des modernes*.

The first chapter reconstructs the emergence of a new theological consensus around Cocceianism. In exegetical matters, Cocceian theologians rejected Hugo Grotius' dogmatic minimalism and literalism, preferring instead an allegorical reading of the prophecies of the Old Testament, projecting them to the New Testament but also to contemporary and future his-

tory (and thus to eschatology). The author presents two different replies to this consensus. The first is Jean Le Clerc's review of Campegius Vitringa's *Commentarius in Librum Prohatiarum Jesaiae* (1713), published as appendix 3 (pp. 297-312). The Swiss theologian stressed the rhetorical dimension of typology (and thus its uselessness against non-Christians, such as Jews and libertines) and the extreme aleatory character of this exegetical style, that renders the biblical text like Aristotelian first matter, «capable of assuming any form whatsoever» (p. 55, n. 67). The other is Joncourt's, who compared Cocceian and Voetian exegesis in print in 1708 and was swiftly condemned by the Synod of the Walloon Church, whose acts are partially published as appendix 2 (pp. 284-293). Joncourt stressed that typological exegesis had become a preaching style detrimental to the clergy's duty of teaching morality and sanctity. Moreover, in Joncourt's opinion, the allegories were only particular examples whose exegetical method cannot be generalized to the whole Scripture (pp. 56-70).

The second chapter is focused on Masson's *Dissertation critique sur le Psaume CX* printed in the first three issues of the *Histoire critique*. The choice of this psalm is particularly relevant, first because it was one of the psalms usually interpreted as predicting Christ's coming, and secondly because it was one of king David's psalms, thus reopening the issue related to this king of Israel occasioned by Pierre Bayle's *Historical and Critical Dictionary*. Masson's subversive gesture consisted in stripping the psalm of its New Testament usage and in reading it in its proper historical context. This exegetical move was far from innocent. Firstly, because Masson used comparative methods in reconstructing the historical context of the biblical narrative (a point that could explain his later interest in John Toland's dissertation on the Egyptian theology in Desmaizeaux's possession: see appendix 1, pp. 263-265), and secondly because he recurred to linguistic analysis as a legitimate exegetical tool, recalling Spinoza's *Theologico-Political Treatise* (pp. 77-97). The *Histoire critique* was condemned by the Synod of Brede in 1713 for having discussed religious topics in print and in vernacular, and criticized by the *Mémoires de Trévoux* and the *Journal littéraire*, both stressing the dangers of erudition, the latter also publishing replies from Cocceian theologians (pp. 97-126).

The second section investigates the role of ridicule in the reaction to Masson's work by Saint-Hyacinthe in the *Chef d'oeuvre d'un inconnu* in 1714 (enlarged in the following editions) and by the journalists involved in the *Journal littéraire*. The genesis and the material character of this text offer a glimpse of Drouin's method – he analyses the engravings that accompany the text and

that were made by Bernard Picart and reconstructs the problem of their authorship through Prosper Marchand's testimony (pp. 141-142, 150-151). The *Chef d'oeuvre* was intended to be a satire against the philological style of glossing texts – and thus it is framed after a commentary of a song attributed to the fictional character of Chrisostome Mathanasius – a character destined to acquire an autonomous life thanks to Desmaizeaux, Desfontaines and then in 1732 to Saint-Hyacinthe himself in the *Déification de l'incomparable Aristarchus Masso*, an addition to the *Chef d'oeuvre* where the parodic identification of Mathanasius and Masson was made transparent (pp. 167-175). In these same years, a recrudescence of the ancients' and moderns' dispute arose between Anne Dacier and Houdar de La Motte about the translation of Homer's *Iliad* (pp. 159-161). The reception of the first issues of the *Histoire critique* is thus contextualized on one hand in Calvinistic exegesis and on the other in a polemic about the role of erudition and philology in modern culture.

What is interesting in Saint-Hyacinthe's and his companions' reaction to Masson's journal are the redefinition of the character of the 'charlatan' and the heterodox, irreligious use of ridicule. In 1715 Johann Burkhard Mencke published his *Charlataneria eruditorum*, where the charlatan is distinguished from the pedant – the former being one who knows but emphasizes unimportant things, and the latter being one who pretends to know (pp. 177-181). The charlatan became thus the target of the moderns' party (pp. 181-184), but also of the orthodox's party – Masson was blamed by the Synod of Breda for having made «a wicked use of erudition» (p. 193) and described as a charlatan (pp. 193-196).

The coterie who made the *Journal littéraire* was far from being orthodox despite their role in spreading the Cocceian replies to Masson's *Dissertation* and their belonging to the Walloon Church: Marchand and Picart, for example, were members of the Knight of Jubilation. Moreover, giving space to replies to a heterodox text means spreading the contents of the heterodox text itself. But also in the texts making up the *Chef d'oeuvre* there are heterodox hints. In *De l'origine de Catin*, the fantastic framework of the tale of Olybama recalls that of Noah and the flood. Furthermore, there are some references to a book of Enoch – thus evoking the spectre of apocryphal literature (pp. 198-204). In this way, the specificity of sacred history is not only lost, but also becomes indistinguishable from a fantastic tale. Another point addressed is antitrinitarism. In *De l'origine*, there is also a dissertation on the number three, considered «the odd number which has always been pleasant to the Gods» and which great men have made use of (pp.

204-205), showing how this number recurred in heathen mythology and in modern Christianity (a fact highlighted also in Jean Frédéric Bernard's and Picart's *Cérémonies et coutumes religieuses*) and shaking the spectre of imposture (pp. 204-211). The last point is the question of obscenities. In commenting about how to procure good health, Saint-Hyacinthe called into question original sin. Among Marchand's papers there is Bernard's French translation (published in 1714) of Adriaan Beverland's *Dissertatio de peccato originali* which is also mentioned in the *Chef d'oeuvre* (pp. 211-220). We can appreciate here how Drouin's philosophical constellation works through the reconstruction of the many links between persons, texts, engravings, and manuscripts.

The book is interesting for at least three reasons. First, it reconstructs the early years of the *Histoire critique de la République des Lettres*, which so far have been not so studied extensively. Secondly, it reassesses the value of erudition, philology, and scholarship in the genesis of the radical Enlightenment, in particular showing that religious controversies should be rightly considered as sources in the spreading of heterodoxy. Thirdly, the variety of the sources available (and made available in the appendixes) shows the complexity of the historical context of the United Provinces press in the early Enlightenment, also positing the fascinating suggestion (that should maybe be strengthened through further research) that the continuous printing of heterodox or controversial works was a way to keep the market functioning (pp. 227-230). Its stressing the role of scholarship and of the press in reassessing the radical Enlightenment can be of some use in broadening the history of this journal – for example, it may be worth considering the 1716 issue devoted to Leibniz's philosophy, which started from a debate on the exegesis of a Hippocratic text and wherein Desmaizeaux (twice), Leibniz himself, Toland (anonymously) and Bayle (even if posthumously) intervened. In conclusion, this book is path-breaking and invites scholars to push the historical research further.

Filippo Marchetti  
Università di Pisa



## Book Reviews



**Citation:** Rao, A.M. (2024). Ilaria Telesca, *I viceré austriaci. Esibizione del potere tra committenza e collezionismo a Napoli (1707-1734)*, De Luca Editori d'Arte. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 211-213. doi: 10.36253/ds-15227

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Ilaria Telesca, *I viceré austriaci. Esibizione del potere tra committenza e collezionismo a Napoli (1707-1734)*, De Luca Editori d'Arte, Roma 2023, 224 pp.**

Ilaria Telesca è una giovane studiosa addottorata in *Metodi e metodologie della ricerca archeologica e storico-artistica* presso l'Università degli studi di Salerno, attualmente docente a contratto di Museologia presso l'Università degli studi di Napoli Federico II. Ha collaborato alla pubblicazione dei *Cerimoniali della corte di Napoli* diretta da Attilio Antonelli: sei corposi volumi riccamente illustrati, che coprono un lungo periodo, dal 1503 al 1825. Studiosa della vita di corte, alla quale ha già dedicato alcuni saggi, l'autrice si occupa in questo suo lavoro dei viceré che si succedettero a Napoli durante la dominazione austriaca, dall'estate del 1707 alla primavera del 1734. Attraverso una ricca documentazione archivistica italiana e straniera, e un altrettanto ricco apparato iconografico, analizza in particolare il loro operato nel campo della committenza artistica e del collezionismo. È una scelta solo in apparenza settoriale: il lavoro, infatti, fornisce un contributo importante alla conoscenza più generale di un periodo della storia di Napoli che non è stato più molto studiato negli ultimi decenni.

Dopo il libro sulle finanze pubbliche di Antonio Di Vittorio, risalente al 1969, il vicereame austriaco ha attirato ancora per alcuni anni l'attenzione soprattutto per gli aspetti culturali e giurisdizionali. Si collocano allora, infatti, le grandi opere di Giambattista Vico e di Pietro Giannone: a Giannone ha dedicato i suoi studi, per una vita, Giuseppe Ricuperati, non a caso autore di una ricognizione più ampia della dominazione asburgica a Napoli, risalente anch'essa al 1972. La tesi sostenuta da Di Vittorio, secondo la quale la volontà riformatrice degli Asburgo sarebbe naufragata contro le nette posizioni di chiusura dell'amministrazione locale, è stata molto smussata dai contributi dello stesso Ricuperati e, soprattutto, da quelli di Raffaele Ajello e della sua allieva Anna Casella, che nel cosiddetto trionfo del ceto togato realizzatosi in quegli anni, in particolare grazie all'azione del Consiglio Colaterale, il principale organo consultivo del Regno, non videro la manifestazione di un atteggiamento di totale chiusura corporativa, ma anzi il segno di una capacità di iniziativa che fu molto importante soprattutto nei confronti dell'ingerenza della Chiesa. Esponenti di questo riformismo togato furono personalità come Pietro Contegna, Francesco Ventura, Niccolò Caravita, autore quest'ultimo di quel *Nullum jus pontificis maximi in Regno neapolitano* (1707) che alla fine del secolo Eleonora De Fonseca Pimentel avrebbe celebrato come l'atto fondatore di una nuova nazione napoletana. Quelli del vicereame austriaco sono anche gli anni della diffusione del newtonianesimo studiati da Vincenzo Ferrone, con il primo tentativo di introdurre a Napoli un'Accademia delle scienze, fatto da Celestino Galiani (1732). Dopo

gli anni Ottanta del Novecento ben poco è dato trovare fra gli studi sulla Napoli di quel periodo. Abbastanza isolati si notano gli Atti del convegno di Foggia pubblicati nel 2010 presso Carocci da Niccolò Guasti e Saverio Russo sui rapporti tra capitale e province nel 1707-1734, tema poi ripreso più recentemente (anche nel titolo) in un contributo di Vincenzo Cataldo presso Rubbettino (2020), alcuni contributi importanti di Gabriel Guarino sui cerimoniali (2019) e poco altro, di cui dà conto, del resto, l'accurata bibliografia di Telesca. Quali le ragioni di questo vuoto? Probabilmente questi 27 anni sono considerati un periodo troppo breve, in una plurisecolare storia di Napoli, contrassegnata fin dalle origini da durezze dominazioni e, soprattutto, schiacciato tra i due secoli "spagnoli" e la lunga età borbonica (1734-1860), contrassegnata dalla presenza del "re proprio", sia pure con l'interruzione francese del 1806-1815.

Ilaria Telesca dimostra con il suo lavoro che quei 27 anni non furono tanto pochi da non lasciare tracce significative nella storia del Regno di Napoli e nei suoi rapporti con l'Europa. La prospettiva adottata – lo studio della committenza e del collezionismo dei viceré – permette di porre bene in rilievo i molteplici aspetti (e strumenti) del gioco tra Vienna e Napoli, tra il potere centrale imperiale e i poteri locali: Consiglio Collaterale, Chiesa, nobiltà, patriziato napoletano. Momento culminante in questa dialettica è quello che riguarda la condanna dell'*Istoria civile del Regno di Napoli* di Pietro Giannone. Malgrado le posizioni giurisdizionali della nobiltà togata e di parte della nobiltà di sangue, anzi, proprio per difenderle nei confronti della Chiesa, Giannone è condannato anche dal potere civile ed è costretto a partire per Vienna. Vi resterà fino a quando, nel 1734, l'arrivo a Napoli del "re proprio" non lo farà illudere di poter rientrare, esponendolo invece, ancora una volta, a condanne e repressioni che lo porteranno a morire in carcere a Torino. La sua vicenda si colloca al centro del viceregnato del cardinale d'Althann (1722-1728), il più lungo di tutto il periodo. Ed è d'Althann a irrigidire una politica censoria che lo porta a vietare le stamperie in case private e a condannare anche le *Discussioni storiche teologiche e filosofiche* di Costantino Grimaldi che, messe all'Indice, vengono buttate in mare e poi fortunatamente ritrovate, anzi ripescate, da marinai di Posillipo: una vicenda (ricorda Telesca) gustosamente raccontata da Mario Ajello in un romanzo del 1998, *L'inchiostro del diavolo*. Si tratta di uno dei momenti più duri di involuzione culturale e politica, non a caso sconfessato da Vienna, con il richiamo di Althann e il potenziamento delle funzioni del Collaterale.

L'azione dei viceré è costantemente compressa tra Vienna e poteri locali. Pesa su di loro anche un forte

senso di precarietà. Solo nel 1713-1714 la presenza asburgica a Napoli è assicurata dalle paci di Utrecht e Rastatt. E solo nel 1722 Innocenzo XIII riconosce formalmente Carlo VI come re di Napoli e ripristina l'omaggio della chinea che da secoli sanciva quel vincolo di dipendenza vassallatica del Regno da Roma che Caravita aveva negato. L'omaggio era stato sospeso da Clemente XI durante la guerra di successione spagnola per non prendere posizione per l'uno (Filippo V) o per l'altro (l'arciduca Carlo poi Carlo VI imperatore). L'incertezza del quadro politico fu aggravata dalla pressione fiscale viennese e da nuovi episodi di emergenza sanitaria, come la peste di Marsiglia del 1720 (p. 86).

Potrebbe sembrare bizzarro e fuor di luogo che in questo contesto i viceré pensassero alle arti e ai cerimoniali, ma non lo era affatto. Cerimoniali e collezionismo erano forme di manifestazioni e di esercizio del potere di fronte a Vienna da un lato, ai poteri locali dall'altro. Ilaria Telesca riscontra una sostanziale continuità sul terreno dei cerimoniali rispetto ai precedenti: una continuità che si ritroverà anche all'arrivo di Carlo di Borbone, quando si cercherà da un lato di recuperare una lunga tradizione, dall'altro di segnare il cambiamento legato alla tanto auspicata presenza di un re. Ne sono esempio le cerimonie relative agli arrivi e alle partenze dei viceré: non più per mare, tranne che nel caso di Althann, ma via terra (e piacerebbe capire meglio perché), naturalmente accompagnati, gli arrivi, da un grande fervore festivo e da un impegno propagandistico volto a enfatizzare il carattere allegro e pacifico dell'accoglienza, anche se, naturalmente, non mancavano segnali di tensione e di conflitto. Ne è un esempio la bella medaglia coniata da Philipp Heinrich Müller per l'arrivo degli austriaci nel 1707 (p. 24) che rappresenta la nobiltà come un cavallo riottoso da domare. Non mancarono distruzioni e irruzioni iconoclastiche: il viceré spagnolo Villena alla sua partenza fa distruggere mobili e arredi del palazzo reale, il popolo assalta e distrugge la statua di Filippo V. Il nunzio pontificio scrive al viceré Marcantonio Borghese nel 1721 che Napoli e il Regno si dividono «in tre classi: nobiltà, ceto civile e popolaccio» e che viene «assomigliato alla vipera, della quale se ne serba il solo corpo per medicamento» (p. 87). Al ricevimento della viceregina Livia Borghese (una Spinola) grande imbarazzo (e proteste a Vienna) solleva l'assenza di ben sessanta dame. Insomma, Napoli non fu solo «incredula spettatrice» (p. 31) degli eventi prodotti dagli equilibri internazionali, ma vi partecipò attivamente, in parte almeno li condizionò, li condivise o li contestò. Che potesse anche prendere attivamente partito per gli uni o per gli altri lo aveva dimostrato efficacemente, nel 1701, la congiura nobiliare detta "di Macchia". Benvoluti o a stento tolle-

rati che fossero gli Asburgo d'Austria a Napoli, i viceré misero in atto i consueti apparati, le consuete formalità rituali in occasione di compleanni, onomastici, nascite, sponsali, funerali: feste, musiche, banchetti, cavalcate, cuccagne, tutto uno «sciupio vistoso» (*ibidem*) doveva accompagnare e rendere visibile la loro presenza a Napoli. Né si trattava solo di sciupio, né per loro né per la città. Il mecenatismo artistico e i cerimoniali alimentarono tutto un reticolo produttivo che si legge nei documenti (alcuni riportati in appendice) che attestano i pagamenti di artisti, musicisti, pittori non solo, ma anche intagliatori, indoratori, falegnami, «fontanari», impegnati ad ampliare, ornare, arricchire le sale del palazzo reale. Gli artisti vengono definiti dall'autrice «testimoni incuranti» degli avvicendamenti politici (p. 46): ed è una pista di ricerca interessante, che andrebbe ripresa e approfondita lungo l'arco dei mutamenti plurisecolari, fino alla fine del Settecento, quando gli sconvolgimenti innescati dalla rivoluzione francese portarono a tutto un rimescolio anche nel mondo degli artisti, non tutti indifferenti agli orientamenti pro o contro la rivoluzione, ma molti pronti anche a riadattare le loro opere agli umori dominanti. Non è facile dire quanto stabilmente questi cerimoniali incidessero nella struttura della città di Napoli: si ha l'impressione che fossero gli apparati monumentali effimeri a dominare la scena urbana e che, a parte gli interventi nel palazzo reale, non si ritrovino vere e proprie tracce «austriache» nell'impianto architettonico, viario, monumentale, della capitale del Regno.

Quanto scritto finora spero serva a dar conto della ricchezza del contributo dato da Ilaria Telesca alla storia di questo periodo. Alcuni altri aspetti meritano ancora di essere richiamati all'attenzione del lettore. L'autrice non trascura, tutt'altro, il tema della formazione dei viceré: molti sono già stati ambasciatori, a Roma o in Spagna, molti sono cardinali. Roma occupa un ruolo centrale nelle loro carriere, così come nel reclutamento degli artisti. Non mancano casi di intreccio tra scena e politica, come quello del cardinale Vincenzo Grimani. Di nobile famiglia veneziana, è anche uomo di teatro, figlio di un impresario: viceré dal luglio 1708, è a Napoli che muore, nel 1710, non senza aver cercato di avviare un piano di rinnovamento politico e amministrativo del Regno. Cultore dell'opera in musica è anche il cardinale Wolfgang von Schrattenbach, viceré nel 1719-1721, definito nelle cronache locali come «amico del vino e del sonno» (p. 82). Von Arrach, succeduto ad Althann (1728-1733) è definito come «assai avido di quadri buoni» (p. 149). Le opere commissionate sono soprattutto ritratti, anch'essi efficace risorsa del potere e della politica delle immagini (p. 31). Molti se ne possono ammirare nell'apparato fotografico del libro, opere di pittori celebri come

Francesco Solimena o il suo allievo Paolo De Matteis. Se non fu uno sciupio per il Regno, nemmeno lo fu per i viceré. Per loro, a compensare i molti debiti contratti, mecenatismo e collezionismo d'arte furono anche una forma di investimento per il futuro, come mostrano gli elenchi di casse ripiene di dipinti, tessuti, porcellane, libri (molti provenienti dallo smembramento della celebre biblioteca Valletta), portate via dall'Harrach nel 1731 (p. 157). Va notato come le antichità occupino ancora un posto marginale: proprio nel 1710 con i lavori alla villa Elboeuf di Ercolano (p. 155) si pongono le basi degli scavi futuri che porteranno a una vera e propria esplosione dell'antico. Non mancarono, insomma, tentativi di riforma, in particolare contro la giurisdizione feudale o contro le transazioni giudiziarie. Alla fine, però, Napoli restava «in cattiva salute e con una brutta fama» (pp. 106-107). Il lavoro di Telesca ce ne offre anche un'altra faccia, dalla quale ripartire per ulteriori approfondimenti della storia politica, sociale, culturale del periodo austriaco.

Anna Maria Rao  
Professoressa emerita, Università degli Studi di  
Napoli "Federico II"





Book Reviews



**Citation:** Cosenza, M. (2024). Marie Geneviève Charlotte Darlus Thiroux d'Arconville, *Sulla chimica. Discorso preliminare [1759]*, edizione curata e tradotta da Paolo Amodio, Mimesis. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 215-217. doi: 10.36253/ds-15118

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Marie Geneviève Charlotte Darlus Thiroux d'Arconville, *Sulla chimica. Discorso preliminare [1759]*, edizione curata e tradotta da Paolo Amodio, Mimesis, Milano-Udine 2023, 116 pp.**

Ancora oggi il *Jardin des Plantes* – il più grande orto botanico di Parigi e della Francia, sito a pochi passi dalla Senna – offre al visitatore la sua gloriosa storia e le sue ricche gallerie. Le vie che lo circondano sono tutte dedicate ai grandi uomini di scienza che l'hanno reso un centro di cultura di formidabile importanza per la Parigi dei Lumi, da Cuvier a Buffon, da Saint-Hilaire alla famiglia Jussieu. Proprio un membro di questa vera e propria dinastia di botanici, quel Bernand de Jussieu che fu direttore del *Jardin* dal 1722 al 1775, serve a centrare meglio la figura di Marie-Geneviève-Charlotte Darlus Thiroux d'Arconville (1720-1805), della quale la recente edizione di Paolo Amodio di *Sulla chimica. Discorso preliminare del traduttore* ha il grande merito di inaugurare pressoché integralmente la presenza negli studi settecenteschi italiani (e qui il plauso va anche alla collana *Filosofia/Scienza* di Mimesis, che ospita il testo) di tale importante personaggio. Ma andiamo con ordine, poiché con una figura come Geneviève Thiroux d'Arconville – conosciuta anche come la *Presidente* – è necessario farsi strada tra nebbie documentali e generale dimenticanza. Chi era costei? La lunga e dotta *Introduzione* (pp. 10-35) di Amodio prova a rispondere a tale interrogativo, guidando i lettori nel mondo della Parigi dei Lumi, al cospetto di un'affascinante ed eclettica figura: moralista e scienziata, naturalista e filosofa anti-materialista, dapprima salottiera e poi più riservata – pare anche perché sfigurata dal vaiolo –, d'Arconville ha scritto moltissimo ma senza particolare fortuna presso gli interpreti – obiettivamente ostacolati dal complicato destino dei suoi scritti, ricostruito da Amodio anche tramite i rimandi ai pochi studi più recenti.

Frequentatrice degli affollatissimi corsi del *Jardin du Roi* (l'antico nome del *Jardin des Plantes*) – dal 1740 aperti anche alle donne – d'Arconville ebbe accesso a una vasta rete di corrispondenti e poté approfondire lo studio di svariate discipline che proprio in quegli anni andavano perfezionandosi: chimica, medicina, farmacia, botanica, storia naturale. Nulla sfuggì all'insaziabile curiosità di d'Arconville e conseguentemente numerosa fu la sua produzione (a stampa, ma ancor più manoscritta). Tra i vari scritti la scelta di Amodio è ricaduta sul *Discours Préliminaire du traducteur*, contenuto all'epoca nella traduzione di Madame d'Arconville delle *Leçons de chymie, propres à perfectionner la physique, le commerce et les arts*, studio di Peter Shaw del 1759. Il lungo prologo di d'Arconville è tanto ampio e interessante da offrirsi – ed è così presentato – come testo assolutamente autonomo (pp. 39-95). Con le parole del curatore, «il *Discorso preliminare* è una vera e propria genealogia della Chimica, una pagina capolavoro di Storia della Scienza, una messa a punto delle strutture, delle condizioni e del metodo che reggono

il discorso sulla chimica come scienza a sé, liberata dalle grinfie dell'alchimia, e non più appendice della fisica e della medicina» (p. 32). Riflessione epistemica a largo raggio, quella di Madame d'Arconville, nella quale confluiscono sia decostruzioni del sapere della tradizione sia accesi confronti con i classici del pensiero filosofico e scientifico. Per d'Arconville, la chimica come sapere e come prassi sperimentale ha guidato l'azione civilizzatrice dell'associazione umana, a gradi sempre crescenti di complessità e di consapevolezza: essa è stata una grande alleata *strategico-esistenziale* della tensione umana al dominio della Natura. Per l'appunto, la chimica cui pensa d'Arconville non è esclusivamente una disciplina teorica bensì contiene intimamente, al centro del suo sapere, un legame con la *pratica* e con l'*utile*. Tale concezione permette al *Discours* di assumere anche connotati di più ampia portata culturale, poiché l'autrice non esita a legare il discorso sull'episteme della chimica con le ricadute pratiche della disciplina di cui esalta il ruolo; per lei, la chimica è la scienza che rende utile all'umanità i materiali di cui è composto l'universo. Per tale ragione, nel dettato di d'Arconville, essa è intimamente *progresso*, poiché tale sapere pratico ha da sempre permesso all'umanità una più sicura esistenza nel cosmo e ha aiutato l'opera di addomesticamento del reale, favorendo in maniera crescente – e i primordi capitalistici ai quali nella sua lunga vita d'Arconville poté assistere dovettero darle continua conferma – lo sviluppo della produzione e del commercio e, tramite esso, con spiccata ambizione *universalistica*, la sicurezza esistenziale dell'umanità. Il *Discorso Preliminare* tiene insieme, dunque, sia una orgogliosa difesa dell'espressione veritativa di cui la chimica è vettrice privilegiata financo rispetto alle altre scienze – e d'Arconville, che arrivò alla chimica partendo dalla botanica e da altri studi, è credibile nel difendere questa idea – sia un discorso più genericamente 'culturale' riguardo i rapporti tra statuti scientifici e tempo storico, poiché si sforza di mostrare l'impossibilità (nonché l'indesiderabilità) di arrestare il dialogo tra scienze e relative ricadute sociali. *Sulla chimica* è dunque testimonianza importante della 'presa di coscienza' di una disciplina e un non trascurabile episodio di storia del pensiero scientifico, con tutta la ricchezza di un discorso portato avanti da una figura 'immersa', anche a livello relazionale, nel circuito scientifico-filosofico del suo tempo.

Basterebbe probabilmente questo a rendere interessante e proficuo un testo come quello tradotto; eppure, la lettera della traduzione del *Discours* di d'Arconville non è, invece, l'unico merito dell'edizione di Amodio, né, ancora, l'unico aspetto interessante di una figura come quella della presidente Thiroux d'Arconville. Difatti *Sul-*

*la Chimica* offre spunti di importante ripensamento non solo per una genealogia della riflessione storico-scientifica, ma anche riguardo l'autrice della stessa, sulla cui figura il curatore si concentra particolarmente, poiché ne individua un'importante caratteristica, ossia il suo porsi al crocevia tra diverse istanze. D'Arconville, infatti, si mostra essere non solo una divulgatrice scientifica e un'infaticabile osservatrice e sperimentatrice ma anche un'attenta 'moralista', in dialogo con la *cultura* della sua epoca e con le istanze tipiche della *philosophie* tra libertinismo e Lumi. Dalle non troppe opere consultabili – Amodio, saggiamente, si guarda bene dall'indicare come 'definitivo' il quadro delineato, 'invitando' anzi gli specialisti a rimpinguare gli studi su Madame d'Arconville e provare a dipanare la matassa della sua produzione manoscritta, dislocata in parte in Canada – emerge una figura difficile da sistematizzare in aprioristiche categorie storiografiche; in lei convivono una religiosità di ispirazione giansenista con una spiccatissima passione per la divulgazione scientifica, un tentativo di formulare giudizi specialistici – *Sulla Chimica* ne è esempio, così come l'importante *Essai pour servir à l'histoire de la putrefaction* del 1766 – con l'apologia della *curiositas* dilettante, un naturalismo ispirato dallo specialismo chimico-botanico con un volontarismo morale di non facile inquadramento. Insomma, la *Presidente* è una di quelle figure del secolo dei Lumi che aiutano a corrodere il 'fissismo' delle categorie interpretative riguardo il '700, non collocandosi, pare, in nessun presunto 'partito' e tenendo insieme ispirazioni e ricadute differenti, magari financo contraddittorie, in un sistema di pensiero, eppure presenti, e da considerare per apprezzare il diciottesimo secolo in tutta la sua ricchezza.

E qui cade una condizione non secondaria della figura e della scrittura di Madame d'Arconville, non esattamente un dettaglio: il suo non essere una qualunque abitante della *République des Lettres*, bensì una donna. Il saggio di Amodio aiuta a meglio inquadrare i dettagli della questione, per la quale è la biografia stessa dell'autrice a offrire cospicui materiali. La sua esistenza tange tutti i luoghi della nascente *sociabilità* dell'epoca, dimostrandone anche tutte le strutturali diseguaglianze di accesso condizionate dal genere: inizialmente padrona di casa di un salotto letterario; poi assidua frequentatrice del *Jardin du Roi*; sempre esclusa, come tutte le donne, dall'accesso a quegli enormi coaguli di sapere, conoscenze personali e potere che furono le Accademie; eppure capace di inserirsi a pieno titolo e con merito nello straordinario fenomeno dei Lumi europei, vasto e laico circuito di circolazione del sapere – di cui anche l'impresa del secolo, l'*Encyclopédie*, è una testimonianza – che sempre più provò a prescindere dalle autorizzazio-

ni 'dall'alto'. D'Arconville mostra – fin dal cognome con cui è nota, in effetti, lei nata *Darlus* – tutte le difficoltà della scrittura al femminile in Età moderna, la rete di compromessi, rinunce, condizionamenti personali, ricatti economici che gravava sull'accesso alla cultura, e ai cui malfunzionamenti le donne erano spesso maggiormente soggette in secoli di conoscenza 'al maschile'.

In un mondo editoriale spesso labirintico, la condizione femminile aggiunge una sorta di clandestinità di 'nuovo livello' rispetto a quella di un secolo che già di per sé, come sappiamo, vide il fiorire di una cospicua letteratura clandestina, formatasi per eludere le maglie della censura, strutturare una rete sotterranea di accesso alla conoscenza per dotti ed eruditi e formulare radicali ipotesi filosofiche lontano dai circuiti 'ristretti' del sapere. La d'Arconville, a questa clandestinità, somma il nascondimento del proprio genere, ritenuto 'sconveniente', poco credibile e ancor meno rispettabile per una carriera letteraria – si pensi finanche al 'traducteur' così declinato che accompagna proprio il *Discours Préliminaire*. Peraltro, è esattamente all'operatività tipica della letteratura clandestina che rimanda la procedura di traduzione di Madame d'Arconville: senza alcun rigore filologico 'contemporaneo' la traduttrice rende la prosa di Shaw con assoluta libertà; compendia, taglia, disloca e addirittura – con schietto empirismo rivendicato – corregge il testo lì dove le nuove evidenze sperimentali mostrino 'imprecisioni' dell'autore. Nulla di nuovo sotto il cielo clandestino, abituato alla liberissima irrispettosa dei testi – si pensi alla linea materialistica e all'operato di Nageon e d'Holbach –, ma con l'aggiunta di un anonimato, se si vuole, ancora più radicale, poiché volto a celare l'identità dell'autore – dell'autrice! – dell'opera fino al nascondimento ultimo della propria identità femminile.

Tramite questa pionieristica edizione italiana di un testo di d'Arconville, che si inserisce nell'ampio filone di studi riguardo i Lumi 'al femminile', il lavoro di Amodio contribuisce a delineare l'identikit di una nuova interessante figura del mondo dei Lumi, invitando, nell'*Introduzione*, a riflettere in maniera puntuale sui rapporti tra strutture sociali e diseguaglianze di potere e accesso alle conoscenze in età moderna. Amodio, che da sempre ha lavorato a personaggi e temi non unanimemente ammessi nel Pantheon dei Lumi 'civili' eppure fondamentali per comprendere le curvature del secolo – da Galiani a d'Argens, dal *bonheur* alla *volontà di sapere* nei romanzi erotici tra *libido sciendi* e *libertas philosophandi* – offre ai lettori un'opera (sorprendentemente) inedita, e, con uno studio su di un'autrice pressoché sconosciuta in Italia, riesce così a far convivere il piacere storico-biografico per l'interessante d'Arconville con una ricca scoperta

'genealogica' riguardo l'evoluzione della filosofia della scienza moderna. L'eterodossia orgogliosamente rivendicata da Madame d'Arconville mostra la possibile confluenza tra saperi considerati, oggi, vieppiù specialistici, ma che all'interno dell'Europa dei Lumi erano ancora passibili di fecondo dialogo.

E allora, torniamo al *Jardin des Plantes*, concreto luogo del sapere dei Lumi, la cui accessibilità, benché più ampia di quella delle Accademie, non era però universale, bensì legata ad appartenenza di classe e di ceto, ai differenziali economici e, appunto, anche al sesso di nascita. Lì, tra i nomi dei personaggi mirabili cui sono intitolate le vie che lambiscono il *Jardin*, proviamo a immaginare anche il contributo di chi – da quei grandi scienziati – è finito nell'ombra ma con essi era in fertile dialogo. Tra questi 'lumi' un po' nascosti e mai inclusi nel canone ufficiale, può essere fecondo pensare a personaggi come Marie-Geneviève-Charlotte Darlus Thiroux d'Arconville e a tutti quelli che – schiacciati da personalità più note e facendosi strada tra radicali diseguaglianze di opportunità – hanno contribuito a vivificare il pensiero del diciottesimo secolo.

Mario Cosenza  
Scuola Superiore Meridionale, Napoli



## Book Reviews



**Citation:** Yokoyama, Y. (2024). Goldoni et le théâtre français. Un compte-rendu de Sayano Osaki, 『啓蒙期イタリアの演劇改革 ゴルドーニの場合 (La riforma del teatro nell'Italia illuminista: il caso Goldoni)』. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 219-221. doi: 10.36253/ds-15148

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Goldoni et le théâtre français. Un compte-rendu de Sayano Osaki, 『啓蒙期イタリアの演劇改革 ゴルドーニの場合 (La riforma del teatro nell'Italia illuminista: il caso Goldoni)』, 2022**

Ces derniers temps, je m'aperçois de plus en plus de ce qu'on perd à cause des ségrégations nationalistes et linguistiques. C'est également ce que montre Sayano Osaki à travers cette étude, basée sur sa thèse de doctorat. La *riforma del teatro* menée par des hommes de théâtre italien – parmi lesquels Scipione Maffei (1675-1755), Luigi Riccoboni (1676-1753) et Carlo Goldoni (1707-1793) notamment – était intimement liée au théâtre français. En outre, une partie significative des activités des deux derniers se déroulait à Paris. Cependant, dans le cadre de l'histoire du théâtre français, on n'en parle pas assez. Dans cette étude, – qui a obtenu le prix « Critique de théâtre AICT » décerné par le centre japonais de l'Association International des Critiques de Théâtre et le prix d'encouragement Kawatake décerné par la Japanese Society for Theatre Research – en franchissant les barrières linguistiques, Osaki passe d'un camp à l'autre avec légèreté. Ainsi, dans ce compte-rendu, je tente de retracer les grandes lignes de cette étude pour les non-japonophones, du point de vue d'un chercheur japonais sur le théâtre français.

Les rois français aimaient les comédiens italiens, et ces derniers inspiroient leurs homologues français, dont Molière. Pourtant, la Comédie-Italienne fut chassée de Paris en 1697 en raison de quelques railleries sur Madame de Maintenon – c'est le contexte historique qu'Osaki rappelle pour présenter cette étude dans sa conférence à l'invitation de l'Association Franco-Japonaise de Théâtre. Dès la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, des lettrés français ont commencé à parler d'un « déclin » de la culture italienne. Les réformes du théâtre italien au XVIII<sup>e</sup> siècle s'effectuent en étroite liaison avec la situation française.

Après avoir présenté quelques traductions italiennes de tragédies françaises, le comédien Riccoboni, s'associant à Maffei, noble lettré et dramaturge, tente de monter aux théâtres commerciaux des tragédies et des comédies italiennes entièrement écrites en vers et qui respectent les règles des trois unités, en rupture avec les comédies improvisées, caractérisées par le « *ridicolo smoderato* [ridicule immodéré] » (Maffei). En 1713, *Merope*, tragédie en vers de Maffei, présentée devant le duc de Modène par la troupe de Riccoboni, obtient un succès éclatant. C'est alors qu'en 1715, le comédien monte *La scolastica*, une comédie inachevée de l'Arioste complétée par son frère, au théâtre San Luca de Venise. Cependant, son entreprise se révèle être un fiasco à cause d'un malentendu. En effet, le public s'attendait à voir une partie d'*Orlando furioso*. Déçu de cette mésaventure, Riccoboni décida d'accepter l'invitation du duc d'Orléans de reconstruire la Comédie-Italienne à Paris, en 1716.

A la *riforma* de Riccoboni et de Maffei succéda celle de Goldoni. Mais, né dans un milieu bourgeois, ce dramaturge connaissait mieux le goût du public que Maffei. Avocat de profession, il fait l'objet d'un grand succès en 1743, avec *La donna di garbo* (*La Brave Femme*), sa première comédie entièrement écrite (il avait écrit des canevas aussi), avec une femme de chambre très cultivée comme héroïne. En 1748, après le succès d'*Il servitore di due padroni* (*Arlequin serviteur de deux maîtres*), il quitte enfin le barreau pour devenir l'auteur attitré de la troupe de Girolamo Medebach, qui occupait le Teatro Sant'Angelo de Venise.

Depuis, Goldoni « réforma » la comédie italienne avec des paroles naturelles et quotidiennes, en la débarassant des masques et des caractères types de la *commedia dell'arte*. Au lieu de railler les comportements immoraux des personnages, il propose des comédies qui peuvent servir comme modèles de bonne morale. C'était par ailleurs sa manière de répondre à la critique acerbe des clercs et des dévots.

Des exemples français ont inspiré sa réforme. Se référant aux *Réflexions sur la Poétique de ce temps et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes* de René Rapin (1675), dans la préface de la première publication de son œuvre (1750), Goldoni déclare qu'il n'appliquera pas les règles d'Aristote. Suite à quoi, il met en scène la vie de Molière en la versifiant comme les Français (*Il Molière*, 1751). L'amour était apparemment réciproque: Voltaire l'admirait et le qualifia de « digne réformateur de la Comédie Italienne », en appréciant la moralité de ses pièces. Ainsi, Voltaire publia *Le café ou l'Ecossaise* (1760) d'après *La bottega del caffè* (1750) de Goldoni. Ce à quoi, ce dernier publia *La scozzese* (1761) d'après la comédie de Voltaire.

L'échange entre Goldoni et les hommes de théâtre français ne se limite pas là. L'analyse minutieuse de l'influence goldonienne sur les deux pièces en prose de Diderot est un des points forts de cette étude. Repérant les similitudes et les écarts entre *Il vero amico* (*L'Ami véritable*, 1750) de Goldoni et *Le Fils naturel* (1757) de Diderot, Osaki affirme non seulement que le dernier se calque sur le premier, mais aussi que le premier incarne mieux la théorie du drame bourgeois proposée par le philosophe. Tandis que dans les *Entretiens sur le Fils naturel*, Diderot faisait la promotion du « genre sérieux », dans son *Discours sur la poésie dramatique* qui accompagne *Le Père de famille* (1758), il propose une « comédie sérieuse ». Apparemment, il voulait y inclure des scènes comiques à l'instar de Goldoni, mais faute de brio, il n'y arrivait pas. Fondées sur plusieurs preuves indirectes, les hypothèses d'Osaki me semblent être suffisamment convaincantes.

En 1762, Goldoni s'installe à Paris à l'invitation de la Comédie-Italienne. Malheureusement, ses pièces francophones ne rencontrent pas un franc succès, et il est contraint de revenir au canevas de la *commedia dell'arte*. En 1765, il est engagé par la cour pour enseigner l'italien aux filles de Louis XV. Après toutes ces années, revenant de Versailles à Paris, il remporte finalement un succès avec son *Bourru bienfaisant* (1771) à la Comédie-Française. Il laisse ses *Mémoires pour servir à l'histoire de ma vie et celle du théâtre* (1787) en français. Ses pensions royales sont supprimées par les révolutionnaires et il finit sa vie démuné et malade.

Sous une certaine influence française, Riccoboni et Goldoni voulurent réformer le théâtre italien. Puis ils s'installèrent à Paris en gardant des amertumes des scènes italiennes avec cependant quelques espoirs pour la scène française. Mais le public parisien du XVIII<sup>e</sup> siècle s'avérait être moins enthousiaste des artistes transalpins qu'au siècle de Lulli. La Comédie-Italienne refondée par Riccoboni jouait d'ailleurs de plus en plus de pièces en français d'auteurs français, avec, de surcroît, de plus en plus de comédiens natifs de Paris. La raison était l'époque où le nationalisme grandissait et où la culture commençait à se refermer, à se segmenter par langue et par nation – faire rire par des traits de chaque nation était aussi une des nouveautés des comédies de Goldoni.

\* \* \*

Voici maintenant quelques commentaires plus personnels. Florence Dupont, dans son *Aristote, ou le vampire du théâtre occidental* (Paris, Auber, 2007, pp. 86-93), décrit Goldoni comme personnage ayant rompu la tradition de l'improvisation établie dans la *commedia dell'arte* pour promouvoir « un théâtre, écrit et littéraire » à l'aristotélicienne. Néanmoins, cette étude m'a appris que loin d'être un projet personnel, sa réforme était soutenue par des intellectuels d'alors qui exprimaient de nouvelles exigences sociales, ainsi que par des comédiens qui voulaient s'adapter à ces dernières.

Je travaille sur la procédure théorique de l'exclusion des éléments musicaux comme la danse, le chant et les vers, dans l'histoire de l'art du comédien en Europe, notamment en France. La perspective italienne qu'offre cette étude m'a permis de relativiser ma vision, qui était trop ancrée dans le cas français. Au pays de Molière, depuis le Moyen-Âge, la plupart des pièces de théâtre qui nous sont connues étaient écrites en vers. En revanche, la *commedia dell'arte* italienne improvisait ses répliques principalement en prose. Le noble Maffei a voulu introduire une comédie en vers, mais Goldoni, dramaturge professionnel, a promu la comédie en prose dans la pré-

face de son œuvre (1750). Goldoni s'est essayé à plusieurs reprises aux pièces en vers, mais celles-ci restent minoritaires dans sa copieuse production.

Le public parisien était familiarisé avec les comédies italiennes en prose depuis deux siècles. Les comédies en prose que Marivaux a fournies aux Comédiens-Italiens doivent se situer sur cette lignée. Dans cette généalogie, les « comédies » en prose de Diderot n'étaient pas non plus novatrices, même si elles l'étaient plus ou moins dans le répertoire de la Comédie-Française. Ce qui est intéressant en revanche, c'est que le philosophe aurait fini par inventer un nouveau genre, la « comédie sérieuse », faisant défaut de talent comique.

\* \* \*

En traversant l'histoire des échanges théâtraux transalpins à la lumière de cette étude d'Osaki, on remarque certes une importante concomitance entre l'influence culturelle et l'hégémonie politique. Mais il est également remarquable que ce n'est pas nécessairement le plus fort qui change la donne – s'inspirant des uns et des autres et les uns les autres, au-delà des langues et des frontières politiques, ces individus formèrent un grand réseau social, dans l'optique de faire passer l'Europe occidentale de l'universalisme latin à un autre universalisme, davantage inclusif, avec des êtres humains aux profils un peu plus diversifiés.

Yoshiji Yokoyama  
Gakushuin University





## Book Reviews



**Citation:** Delogu, G. (2024). Pasquale Palmieri, *L'eroe criminale. Giustizia, politica e comunicazione nel XVIII secolo*, Il Mulino. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 223-225. doi: 10.36253/ds-14582

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Pasquale Palmieri, *L'eroe criminale. Giustizia, politica e comunicazione nel XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 2022, 161 pp.**

Lo scenario su cui si apre il volume di Pasquale Palmieri è la Napoli del 1763. Qui, ci racconta l'autore, stava andando in scena un processo che teneva il pubblico col fiato sospeso. Un vero e proprio evento mediatico o, come si trova spesso nella storiografia di lingua inglese, un *paper event*, vale a dire un avvenimento in grado di generare un'imponente mole di carte. La vicenda è quella del frate agostiniano Leopoldo di San Pasquale condannato per «eresia, frode, scandali sessuali» (p. 7). La storia di Leopoldo, per quanto avvincente, è per l'autore non il fine ultimo, ma la crepa attraverso cui far intravedere l'«ecosistema mediatico» settecentesco e dunque gli intrecci tra politica, comunicazione e giustizia. Palmieri introduce il concetto di «ecosistema» per illustrare la complessa stratificazione del panorama comunicativo settecentesco, dove oralità, stampa e manoscritto ancora convivono; dove nuovi generi si affermano e dove gli stessi confini tra i generi si sfaldano; dove c'è una tensione tra i poteri costituiti e il pubblico che si va allargando e non si accontenta più di una fruizione passiva, ma va diventando sempre più partecipativo.

Ciò che inizialmente fece scalpore nel processo contro il frate agostiniano non furono tanto le accuse a lui rivolte, quanto il trattamento inumano e da 'Inquisizione' che secondo il suo avvocato difensore l'accusato aveva subito. Il primo capitolo («*Seppellito vivo»: l'ombra dell'Inquisizione (1757-1767)*», pp. 17-45), pertanto, ricostruisce con ricchezza documentaria la difesa portata avanti da Francesco Peccheda, che nella sua *Memoria*, prontamente data alle stampe, diceva che il frate era stato «seppellito vivo per più anni in un'orrida Fossa» (p. 17). La rilevanza del caso di Leopoldo per gli studi storici risiede, tuttavia, non in caratteri di eccezionalità, ma proprio nel suo essere prisma paradigmatico attraverso cui cogliere mutamenti di lungo periodo che nel tornante della metà del Settecento giungevano a maturazione. Il costruirsi di un eroe criminale, insomma, è un fenomeno da connettere ad una trama fitta che tocca un universo multidimensionale: comunicativo, giuridico, sociale, economico, politico, culturale.

La giustizia – che figura nel sottotitolo del volume e ne è uno dei temi chiave – andava subendo un mutamento, soprattutto nel rapporto col pubblico e con l'informazione. Perdeva il carattere arcano e misterioso che l'aveva caratterizzata nella prima età moderna e le pubblicazioni che narravano i processi (e le condanne) perdevano quel marcato carattere pedagogico e catartico. Iniziava a farsi spazio il tentativo di una lettura quasi psicologica o quantomeno romanzesca dei reati, che confondeva i confini tra i criminali reali e gli avventurieri raccontati in romanzi e novelle che via via conquistavano lettori sempre più numerosi. Nell'incipiente società dei consumi della tarda

età moderna si assiste alla «commercializzazione della vita culturale» che riesce «a rompere i ristretti confini della corte e dei salotti aristocratici, coinvolgendo persone che ne erano tradizionalmente rimaste escluse» (p. 23), un ingrediente fondamentale per il farsi di un eroe criminale, che senza un pubblico che ne seguiva le gesta in modo empatico non avrebbe potuto sussistere.

Palmieri si sofferma sul dibattito contemporaneo dove già c'era chi coglieva i potenziali pericoli del *too much to know*. Commercializzazione della cultura significava infatti un aumento della quantità dei prodotti, soprattutto di quelli a basso prezzo, curati in fretta e furia, come odierni *instant book*. Romanzi, vite di personaggi illustri, almanacchi, calendari, agiografie, breviari, classici antichi e tante poesie in musica e non di cui, come noto, nel Settecento ci fu un vero e proprio diluvio. Significava anche scardinare canoni, gerarchie e generi, cosicché una memoria difensiva data alle stampe poteva avere tutta l'apparenza di un romanzo alla moda per stile e tono, in un continuo mescolio di «linguaggi specialistici a registri divulgativi» (p. 47). Prendendo le mosse da questo dibattito, il secondo capitolo (*Giustizia, letteratura e spazio pubblico*, pp. 47-85) allarga lo sguardo agli interscambi tra letteratura e giustizia nello spazio pubblico e affronta il nodo cruciale del rapporto tra letteratura e verità e della discussione settecentesca sulla moralità (o meglio immoralità) e pericolosità di poesie e romanzi con il loro manto di verosimiglianza e la loro propensione ad accendere l'immaginazione dei lettori: si pensi ad esempio alle tante edizioni del Robinson Crusoe di Defoe che contenevano un dettagliato planisfero appositamente disegnato dal cartografo Herman Moll con le tratte percorse dal protagonista perché i lettori potessero immaginarlo in uno spazio reale e conosciuto. Diventava dunque difficile distinguere tra cronaca, *fiction* e storia. Di questo dibattito che attraversa il Settecento per giungere all'oggi – impossibile non menzionare proprio in quest'anno di anniversario colui che ne riprenderà le file nell'Ottocento, vale a dire Alessandro Manzoni – Palmieri ricostruisce alcuni passi iniziali e soprattutto il meno indagato rapporto con le pubblicazioni a tema giudiziario, fornendo tuttavia spunti di riflessione più generali che servano anche da riflessione sul metodo per chi ancora oggi scrive di storia.

Il capitolo terzo (*Una storia a più voci: parole, immagini, oggetti e gesti*, pp. 87-121) ci riporta sempre più all'interno della Napoli degli anni Sessanta del Settecento, dove ormai Leopoldo era una sorta di celebrità, non alla stregua delle figure di primo piano studiate da Antoine Lilti come Voltaire, Rousseau, Washington o come sarà lo stesso Filangieri due decenni più tardi, ma comunque capace di generare un «mito a bassa intensi-

tà» che «solleticava la sfera emotiva e la curiosità della popolazione» e «favoriva la crescita di un giro di affari, spingendo gli operatori dell'industria culturale a mettere in circolazione scritti e immagini» (p. 120). Nel procedere della vicenda di Leopoldo Napoli si trova travolta dall'*annus horribilis* 1764, con carestie ed epidemie che fecero eco in tutte le gazzette europee e lasciarono strascichi nell'immagine del Regno nelle testimonianze dei viaggiatori stranieri per anni a venire. È così che tra terzo e quarto capitolo (*Comunicare per costruire una cultura politica*, pp. 123-145) entra in scena anche la dimensione politica della vicenda, con l'analisi dell'attitudine dei poteri costituiti e della «presa di coscienza sempre più forte dell'importanza della comunicazione da parte delle gerarchie dominanti» (p. 123). Questa presa di coscienza si traduce in un'azione che non mira più tanto alla censura quanto alla produzione di contro-narrative. All'azione verticale del potere, tuttavia, ne corrisponde una orizzontale della popolazione che non è più solo ricettore passivo. A fronte della consapevolezza che ormai «ognuno del popolo è illuminato, ognuno parla» (p. 127), che c'era un profluvio di testi sempre più accessibili per costo e linguaggio (semplice, chiaro, ripetitivo), Bernardo Tanucci non proponeva più mere strategie censorie, ma si apprestava a cavalcare l'onda e affermava in una lettera a Carlo di Borbone «Non è mai sicuro [...] un braccio che obbedisce per forza, per soldo, per timore, mentre non è persuasa la mente. Io mi sono qui aiutato colla Gazzetta qualche poco, e mi par d'aver qualche cosa conseguito a tenere il grosso del popolo» (p. 142). Piena era ormai la comprensione – come sarebbe stato anche in altre battaglie di carta settecentesca come quella sull'inoculazione – che per dominare l'agone comunicativo era necessaria padronanza dei contenuti e degli stili, ma anche capacità di muoversi tra media e livelli diversi perché «nel dominio dell'incertezza, assumeva un'importanza centrale la capacità di plasmare emozioni al fine di spostare le opinioni» (p. 84).

Il volume di Palmieri, in ultima analisi, non è la biografia di un eroe criminale e non è semplicemente la storia di un decennio cruciale per il Regno di Napoli, ma è piuttosto uno studio che porta al cuore dei processi comunicativi e che li decostruisce per farli meglio comprendere, con un metodo che integra analisi puntali e ravvicinate a quadri di più ampio respiro e cerca di far dialogare scienze storiche e studi sui media. Lo fa portando i lettori attraverso una Napoli interconnessa, presentando le sue istituzioni religiose e statuali, gli agenti che la popolavano (da Peccheneda e Leopoldo arrivando fino a Tanucci), leggendo una varietà di fonti e di forme comunicative. Lo fa superando un'impostazione che aveva favorito la ricostruzione (un po' grafica) delle

reti e delle circolazioni, lasciando sullo sfondo il portato politico, le intenzionalità e gli impatti. Lo fa restituendo profondità storica allo studio della comunicazione ed evitando quelle semplificazioni che descrivono lo spassamento di fronte ad un'informazione percepita come sì accessibile, ma ipertrofica quale fenomeno recente, se non addirittura recentissimo. Lo fa, infine, mostrando con chiarezza come l'intrico di notizie vere, verosimili, false e in conflitto tra di loro non sia un portato dell'oggi e soprattutto non derivi, quasi per generazione spontanea, dallo strumento tecnologico e mediatico (le gazette di allora come i social odierni). Comunicazione e informazione, in ultima analisi, non si possono mai leggere come fenomeni avulsi dalla motivazione e dall'agire umani.

Giulia Delogu  
Università Ca' Foscari Venezia



## Book Reviews



**Citation:** Ibba, R. (2024). Giampaolo Salice, *Il mare degli altri. Colonie di popolamento del Regno di Sardegna (XVIII secolo)*, CNR-ISEM. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 227-228. doi: 10.36253/ds-15036

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Giampaolo Salice, *Il mare degli altri. Colonie di popolamento del Regno di Sardegna (XVIII secolo)*, CNR-ISEM, Cagliari 2023, pp. 285.**

*Il mare degli altri*: per i forestieri era il mare dei Sardi da conquistare, per i Sardi era il mare dei forestieri che occupano le coste e diventano padroni. In Sardegna la retorica, anche contemporanea, del «ruba chi viene dal mare» ha rappresentato per decenni, se non per secoli, l'idea di un'isola montana, richiusa su sé stessa, con le popolazioni arroccate nell'interno che temono coloro che arrivano dal mare. Diversi studi<sup>1</sup> hanno già aperto alcuni degli spiragli per ribaltare questa narrazione pubblica, dimostrando come già nell'antichità gli abitanti della Sardegna navigassero e interagissero con gli altri popoli mediterranei. Si tratta quindi di scoprire o, meglio riscoprire, la storia marittima della Sardegna senza disgiungerla da quella terrestre, alla quale è peraltro intimamente legata.

Questo lavoro di Giampaolo Salice è un contributo fondamentale per la ricostruzione del Settecento sardo in chiave mediterranea. Frutto di un decennio di ricerche negli archivi di diverse località del Mediterraneo (ad esempio Cagliari, Genova, Maiorca, Principato di Monaco, Torino), il libro si inserisce nella scia degli interessi dell'autore che, partendo da temi come lo studio delle classi dirigenti e delle diaspore, si sono poi indirizzati verso le colonizzazioni interne europee e mediterranee, con innovativi esiti anche nel campo delle *digital humanities*<sup>2</sup>.

Il volume si concentra sui tentativi di colonizzazione in Sardegna portati avanti nel corso del XVIII secolo proponendo una nuova chiave di lettura, slegata dalle incrostazioni ideologiche che hanno influenzato la storiografia sarda del Novecento, incentrata sulle dinamiche interne ed esterne che hanno stimolato i tentativi di popolamento e sulle relazioni tra individui, comunità e istituzioni che hanno portato o meno al successo dei progetti di colonizzazione.

La prima parte, intitolata *Corsari, esuli, mercanti forestieri* (pp. 21-120), si focalizza sui progetti di popolamento presentati dall'esterno anche se, come emerge dal saggio, il confine tra soggetti esterni e interni all'isola è molto labile. Senza ombra di dubbio, il tentativo che ha avuto un maggiore successo è stata l'edificazione del centro di Carloforte nell'isola di San Pietro, ad opera dell'élite tabarchina vogliosa di emanciparsi dal controllo della famiglia Lomellini e ambiziosamente proiettata in un disegno di controllo del Mediterraneo occidentale. I tabarchini, infatti, buttano l'occhio anche sull'Asinara,

<sup>1</sup> Si vedano i recenti L. Marrocu, F. Bachis, V. Deplano (a cura di), *La Sardegna contemporanea*, Donzelli, Roma 2015; L. Marrocu, *Storia popolare dei Sardi e della Sardegna*, Laterza, Roma-Bari 2021.

<sup>2</sup> Si veda il portale <https://storia.dh.unica.it/colonizzazioneinterne/home>

dopo che alcuni progetti di colonizzazione proposti da greco-corsi di origine maniota sono falliti. L'azione non va a buon fine, ma l'idea di uno spazio marittimo tabarchino si alimenta con la fondazione di Calasetta nell'isola di Sant'Antioco. Per il controllo di quell'isola è in atto uno scontro secolare tra la chiesa, il governo e la città di Iglesias. A metà del XVIII secolo, sono i maltesi a essere attivissimi sia per la colonizzazione di Sant'Antioco, sia per l'Asinara, in entrambi i casi con scarso successo. L'isola del Nord-Ovest è sotto l'attenzione anche di marsigliesi e greco-corsi, ma sarà il nobile sardo Antonio Manca Amat a ottenere il titolo di duca dell'Asinara e il diritto di colonizzare l'isola. Sulle aree interne della Sardegna posano il loro sguardo sia i veneziani Smecchia, sia alcuni levantini, ma i tentativi di colonizzazione devono scontrarsi con l'opposizione delle comunità e delle élite sarde.

Come ben illustrato nella seconda parte del volume, *Sardi verso il mare* (pp. 121-164), le comunità, le città e gli aristocratici sardi non sono disinteressati alle coste. Anzi, si propongono al governo, spesso in alternativa ai forestieri, per salvaguardare le prerogative comunitarie o per ambire a un'ascesa sociale ed economica. Talvolta i tentativi di fondazione di villaggi si sviluppano all'interno delle dinamiche pattizie tra comunità e baroni, in altri casi sono gli esponenti del ceto mezzano che ambiscono alla concessione dei titoli nobiliari a candidarsi, come nel caso del conte Fulgheri che ottiene la possibilità di colonizzare il salto di Oridda, anche se con risultati poco fortunati. Singolare il caso delle isole intermedie tra la Sardegna e la Corsica, dove i pastori bonifacini, che vi si sono stabiliti negli anni, portano avanti una piccola rivoluzione sociale affrancandosi dai vecchi padroni corsi e giurando fedeltà al sovrano di Sardegna, acquisendo in questo modo il possesso di terre e animali.

Molti piani di popolamento, soprattutto in Gallura e nell'Anglona, non sembrano seguire pedissequamente le politiche del governo, anzi sono i movimenti dal basso che, quando riescono, ottengono poi la conferma da parte del sovrano e i relativi benefici. Il governo percepisce la Sardegna come uno spazio di frontiera e l'idea di politiche di popolamento si manifesta nella figura di colonizzato da stanziare negli spazi vuoti dell'Isola. Tuttavia, per portare avanti questi progetti, il sovrano non può prescindere dalle élite sarde, come nel caso della fondazione di Longonsardo (Santa Teresa di Gallura), o delle comunità, come per Palau.

La terza parte del volume, *I conti con la civiltà* (pp. 165-224) analizza le diverse visioni della Sardegna, dall'esterno e dall'interno, proiettandosi sugli effetti del dibattito scaturito sia dai diversi studi che il governo sabaudo conduce sulla Sardegna, sia dalle politiche di colonizzazione. Soprattutto nei primi decenni di governo sabau-

do, la Sardegna è percepita come «un'India interna», una regione da civilizzare dal punto di vista economico, sociale e religioso. L'importanza data all'agricoltura, in contrapposizione alla pastorizia errante, è funzionale proprio a questa opera di civilizzazione e di controllo del territorio da parte del governo. Il regno è però tutt'altro che privo di civiltà, come emerge dagli stessi studi realizzati dai funzionari sardi e piemontesi. La difficoltà sta nella lettura del complesso di interessi particolari e cetuali che sono annodati tra loro in un sistema di interdipendenze e rappresentano il cuore istituzionale e sociale del funzionamento stesso del regno. Gli ostacoli alle azioni riformatrici si manifestano quando viene ignorato quel sistema di negoziazioni formali, informali e clientelari che riflettono la concezione pattizia dell'esercizio del potere. Questo può avvenire sia nei confronti degli esponenti dei ceti aristocratici e mezzani, sia con le comunità che rivendicano i diritti di uso della terra. Nel primo caso, i popolamenti modificano la geografia sociale del regno. Promuovere un progetto di colonizzazione significa quindi ambire alla patente di nobiltà facendo risaltare il merito più che la purezza di sangue. Nel secondo caso, le politiche del governo devono scendere a patti con le comunità e con chi possiede la terra, spesso derogando all'idea che i coloni ideali sulle coste siano sempre dei forestieri e nell'interno siano preferibili i nativi.

Nell'ultimo capitolo del libro (*Un bilancio*, pp. 225-231), Salice propone una riflessione a proposito delle esperienze di colonizzazione e di popolamento nella Sardegna del Settecento. I progetti che hanno avuto successo sono nati da gruppi coesi, con legami, tradizioni e obiettivi condivisi. Si tratta di comunità già strutturate, di uomini e di donne, che hanno manifestato in modo forte la loro volontà ottenendo l'appoggio del governo, delle élite e della popolazione locale. In particolare, l'autore sottolinea che le colonizzazioni riuscite nelle isole minori, come Carloforte e Calasetta, hanno visto come protagoniste altre comunità isolane.

Il suggerimento è di non limitarsi al rapporto numerico tra successi e fallimenti, perché è importante la discussione che si è sviluppata, anche tra i locali, sui progetti di popolamento, stimolando nuove idee e nuovi approcci nel rapporto con il mare e le coste. Questo processo di appropriazione del mare, con spinte interne che travalicano i programmi governativi, deve essere visto su un periodo medio-lungo. La conquista lenta e disconnessa del mare continua anche nell'800 e nel '900, lungo le stesse direttrici e gli stessi luoghi, mescolando come nel passato coloni interni e forestieri.

Roberto Ibba  
Università di Cagliari

## Book Reviews



**Citation:** Lista, G. (2024). François Pépin, *Diderot, philosophe des sciences*, Classiques Garnier. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 229-231. doi: 10.36253/ds-15092

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**François Pépin, *Diderot, philosophe des sciences*, Classiques Garnier, Paris 2023, 255 pp.**

Few would disagree that Denis Diderot (1713-1784) stands out as the main, towering figure of the French Enlightenment: chief editor of the *Encyclopédie*, experimental author and playwright, materialist philosopher holding firm atheistic and egalitarian leanings, Diderot engaged with an eclectic variety of topics and genres to produce some of the most sophisticated reflections of the eighteenth century. Yet, in part as the result of censorship and personal circumstances, Diderot's relation to his writings was peculiar to say the least, as he frequently proved reluctant to publish them. Flowing from a veritable «penseur de la complexité» (P. Saint-Amand, *Le labyrinthe de la relation*, J. Vrin, Paris 1984, p. 14), Diderot's imaginative curiosity was never arranged in a cohesive philosophical system, but rather spread across a rich and labyrinthic body of works, some of which remained unpublished or were issued posthumously well into the nineteenth century. The ironical prose of *Jacques le Fataliste et son maître* (1796) or the ingenious, multi-layered satire of *Le Neveu de Rameau* (1891) have therefore made Diderot's oeuvre a better fit for the departments of French literature than for the faculties of philosophy.

Against this one-sided academic straitjacket, François Pépin brings to fruition several years of research to offer a new and revisionist account of Diderot's contributions to the philosophy of science in the Enlightenment period and beyond. Presently associated to the *Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités* (IHRIM) at the *École normale supérieure* in Lyon, Pépin has developed an academic interest and published extensively on the interconnection between materialism, determinism and positive sciences, especially in Diderot's works. While the *philosophe's* interest in different scientific disciplines has been the object of previous studies, in its introduction Pépin's volume sets out to address two main shortcomings in present historiography. Firstly, considering Diderot as the forebear of successive developments in certain fields – namely of Charles Darwin's evolutionary theories – feeds into a general tendency to establish teleological narratives in the history of science, which end up merely glossing the process of scientific progress itself. Pépin's commitment to contextualise Diderot's writings in their historical settings aims at reconstructing the ways in which the latter reshaped certain recurring questions that still resonate to this day, rather than at assessing his impact on positive sciences as such. Secondly, Pépin adopts Diderot's investigative approach refusing the *esprit de système* that characterised much of the early Enlightenment, in order to unravel the intricate nuances of the *philosophe's* engagement with chemistry, physics, mathematics, physiology, history of life or medicine. This methodo-

logical choice seeks to push back against streamlined interpretations of Diderot's ideas, but also to invite other historians and philosophers of science to include his works in their own studies.

In fact, Pépin's persuasive narrative discloses and revolves around Diderot's belief in the irreducible plurality of sciences, each with their own metaphysics and epistemologies derived from their practices. In a complete break with the Cartesian tradition of a universal operating model describing the mechanisms of the physical world, Diderot matured a dynamic, active and deeply experimental philosophy, unencumbered by the necessity of theorising unifying principles. The interest Diderot developed for scientific knowledge over his whole life did not transform him into a man of science or a practitioner, but rather into a *philosophe des sciences*, who thinks and speculates «à partir des sciences» (p. 21). It is this image Pépin offers to his audience, through six dense chapters that integrate different methodologies from the history of philosophy to the history of ideas. To accomplish its ends, the present study rests on a balanced collection of sources, ranging from Diderot's articles for the *Encyclopédie* and well-known texts – *Pensées philosophiques* (1746), *Lettres sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) – to the often overlooked manuscript transcription of the chemistry course designed in 1760 by Guillaume-François Rouelle and posthumous works, notably *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (1792), *Éléments de physiologie* (1875) and *Le Rêve de d'Alembert* (1830).

The opening chapter (*Déterminisme, nécessité et contingence*, pp. 33-63) unpicks Diderot's determinism to question its connection with the Baron d'Holbach's *Système de la nature* (1770) – lately explored in R. Sciuto, *Determinism and Enlightenment*, Oxford University Studies in the Enlightenment, Liverpool 2023 – and especially with the scientific formulation later elaborated by Pierre-Simon Laplace. Whereas Laplace's causal determinism constitutes the culmination of the mechanist tradition in an attempt at constructing an immutable natural order, Diderot's relativises the laws of nature, making them an ever-changing and contingent phenomenon embedded in historical time. From this perspective, argues Pépin, the Newtonian law of gravitation considered by Voltaire's *Lettres philosophiques* (1734) as a universal determining force now appears to be the «effet global des interactions locales» (p. 44). For Diderot, it is these interactions that should be investigated in the contexts of their interdependency and properties. Likewise, the second chapter (*La conjecture expérimentale*, pp. 65-89) mulls over the key notion of 'experimental conjecture'. Here, Diderot's standpoint escapes his friend

Étienne Bonnot de Condillac's categorisations expressed in the *Traité des systèmes* (1749) by extending the imaginative power of conjectures to practical sciences, as a way to replace reasoning by hypotheses. Pépin masterfully shows how the Diderotian concepts of 'genius' and 'enthusiasm' transcend the boundaries of liberal arts to embrace positive sciences and to connect with the experience of field specialists, presenting the example of Rouelle's operational chemistry.

The «regard chimique de Diderot» (p. 96) – convincingly brought to light by Pépin in previous studies – emerges vibrantly in the third chapter (*Monisme et hétérogénéité des matières*, pp. 91-113), which centres on the multifarious definitions of materialism. In this section, the *Lumières* benchmarks Julien Offray de La Mettrie and d'Holbach determine the framework to illustrate how Diderot refuses the early Spinozian monism of substance. In engaging with the latest historiography on Leibniz and atomism, Pépin concludes that Diderotian epigenetic materialism is rather built upon a plural ontology of heterogeneous matter(s), and multiplies the combinations of its elements in a potentially infinite number of compounds. The relation between the study of living organisms as performed by chemists like Rouelle and Gabriel François Venel and the vitalism of the Montpellier school of medicine constitutes the setting of the fourth chapter (*Chimie et vitalisme*, pp. 115-143). Its purpose is to contextualise Diderot's vitalist materialism with «la pratique et le terrain» (p. 128) of both sciences, without the impulse to forcefully iron out the tensions that inevitably arise. In looking at the ways Diderot perceives the processes of digestion and assimilation, Pépin ingeniously sets the focus of discussion on the peculiar elements of vitalism as an eighteenth-century category, instead of searching for a sharp verdict on the *encyclopédiste*.

A *longue durée* perspective on the history of science informs the last two chapters, where Pépin disentangles Diderot's apparent inconsistencies while bringing the latter into a close dialogue with molecular biology and modern chemistry. How Diderot formulated his conception of evolution, if any, is determined in the fifth chapter (*Diderot et l'évolution*, pp. 145-195) by a close examination of his creative and radical grappling with Lucretius' atomism. Against the backdrop of Jean-Baptiste Lamarck's, Buffon's and Darwin's theories, Pépin suggests that the possibility of a spontaneous fermentation into existence and the naturalist postulate of a primordial prototype are both considered by Diderot as plausible, non-mutually exclusive theories for the origins of different species, which he invites to further explore. Finally, the closing chapter (*Diderot philosophe de la chimie*, pp.



197-224) brings the volume full circle and is dedicated to the connection between Diderot's philosophy and its core science, chemistry. To jostle the Cartesian position reducing chemistry to a part of mechanist physics, Diderot refuses to consider Newtonian gravitation as a theoretical basis to explain the formation of chemical bounds and adopts Venel's model of chemical affinities between elements. As we would come to expect however, Diderot's pluralising philosophy further elaborates on this picture, in this case overcoming the distinction between the inherent properties of substances and the chemical reactions constituting their expressions.

In conclusion, what is *Diderot, philosophe des sciences*'s contribution to its field? First and foremost, retracing Diderot's vertiginous breakaway from dogmatic claims of universal systems and illustrating the philosophical elaboration of his «épistémologie régionale» (p. 121) based on operating sciences are compelling, commendable achievements. There is no doubt that Pépin's arguments are richly detailed and laid out with the insight only an outstanding specialist could provide. In the context of the recently increased interest in Diderotian studies, this monograph is a substantial addition, which sheds a new light on several intertwined topics within eighteenth-century philosophy of science and will generate stimulating debates. To a general scholarly audience, the minor downside to Pépin's approach seems to be that of Diderot's: making it tremendously difficult to produce a satisfying synthesis without inevitably simplifying intricate and subtle thinking.

Giovanni Lista  
Associate Member IZEA,  
Martin-Luther Universität, Halle-Wittenberg



## Book Reviews



**Citation:** Greco, L. (2024). Marco Menin, *Il sole nero dei Lumi. Sade filosofo*, Carocci Editore. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 233-235. doi: 10.36253/ds-15159

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Marco Menin, *Il sole nero dei Lumi. Sade filosofo*, Carocci Editore, Roma 2023, 326 pp.**

Quando si tratta di inquadrare il pensiero di Donatien-Alphonse-François de Sade, che può essere definito «con ogni probabilità l'autore più disturbante non solo del Settecento francese, ma dell'intera storia del pensiero occidentale» (p. 15), il lettore resta spiazzato. Si tratta di uno scrittore osceno se non proprio pornografico, un letterato sfrenato e oltraggioso, un eccesso geniale, ma isolato e occasionale, dell'Illuminismo? Oppure ci troviamo di fronte a un filosofo a tutto tondo? Marco Menin propende per quest'ultima possibilità. Come egli osserva, «[a]lla consacrazione – ormai assodata – di classico della letteratura non ha fatto pienamente da contrappunto quella di classico del pensiero, come conferma la constatazione che il marchese sia ancora prevalentemente considerato più un narratore che un filosofo» (p. 16); ebbene, *Il sole nero dei Lumi* offre una trattazione sistematica della filosofia di Sade così come essa si esprime nella totalità della sua opera. Sade ne emerge come uno dei massimi rappresentanti e portavoce, lucido e affilato, delle istanze filosofiche del suo tempo. Di più: Sade si rivela essere un autentico moralista, promotore di una teoria che si inserisce in maniera organica all'interno del dibattito settecentesco sulla natura umana e quindi sulla dimensione pratica dell'esistenza umana.

Se nel capitolo primo (*L'uomo dietro al mito*, pp. 27-37) veniamo introdotti alla vita turbolenta di Sade, nel capitolo secondo (*Sade autore: letteratura o filosofia?*, pp. 39-52) Menin ricostruisce il metodo filosofico sadiano. Nonostante la sua ricca produzione letteraria non veda la presenza di trattati o saggi esplicitamente speculativi, in essa – come Menin argomenta convincentemente – Sade sviluppa una vera e propria filosofia «narrativa», che fa un uso consapevole della finzione letteraria per veicolare contenuti teorici; muovendo dalla convinzione secondo la quale «il “filosofo” [...] non ha come obiettivo il rigore argomentativo, ma l'impegno nella società e l'annientamento dei pregiudizi sociali e religiosi, grazie al lume della ragione» (p. 41), Sade comprende in sé, in un tutt'uno, *l'homme de lettres* e il *philosophe*. Ed egli può essere considerato senz'altro un pensatore sistematico se con sistema si intende non tanto l'esposizione di una teoria strutturata quanto piuttosto un procedimento d'analisi che si esprime attraverso la messa in scena di un dialogo in cui il lettore è invitato a osservare le vicende narrate e quindi a ricavarne la propria interpretazione: «[l]a filosofia narrativa di Sade si articola così attraverso la costruzione di un vero e proprio “sistema” di personaggi che *presentano* una filosofia e al contempo la *rappresentano* narrativamente» (p. 50). In questo modo, la variegata produzione di Sade trova un suo andamento sensato senza che il suo pensiero autentico si riveli soltanto in un luogo specifico, magari soltanto nella sua produzione licenziosa; al contrario,

esso trova la sua rappresentazione piena e completa lungo tutto l'arco narrativo sadiano, in tutte le molteplici forme in cui esso viene sviluppato.

Menin si addentra nel dettaglio delle opere di Sade nei capitoli terzo (*Le opere libertine: i romanzi male-detti*, pp. 53-73), quarto (*Un altro Sade? Gli scritti onesti*, pp. 75-91) e quinto (*Il vizio del teatro*, pp. 93-105), dove sono distinti gli scritti libertini – a cui soprattutto Sade deve la sua fama – le opere “oneste” – ma non meno fondamentali rispetto alle precedenti e di cui rappresentano il contraltare, stante l'intenzione di Sade di procedere secondo un'idea filosofico-antropologica precisa – e le *pièces* teatrali – dove la metodicità di Sade trova conferma: «[r]iflessione filosofica e scrittura teatrale condividono non solo l'oggetto di studio (la natura umana), ma anche il metodo d'indagine, che consiste nell'analisi sistematica della dimensione passionale, differenza specifica dell'essere umano rispetto agli altri animali» (p. 102).

Nei capitoli sesto (*L'ultima parola del materialismo*, pp. 107-124) e settimo (*La medicina nel boudoir*, pp. 125-141) è approfondita appunto l'analisi delle passioni, un'analisi che colloca Sade a pieno titolo nel dibattito intellettuale del suo tempo: Sade conosce a fondo il pensiero materialista – la sua fonte d'ispirazione è il barone d'Holbach, ma anche Helvétius – nonché le scoperte mediche a lui più recenti. Ciò ne fa un anatomista della natura umana, di cui fornisce una geografia a partire dai suoi elementi costituenti: passioni, sentimenti, istinti; elementi che hanno nella fisiologia degli esseri umani – nei loro nervi, nella loro carne, e quindi in quegli “spiriti animali” che spiegano meccanicisticamente la capacità che la mente ha di guidare i nostri corpi – il loro fondamento. Suo nume tutelare è qui La Mettrie, di cui Sade riprende il pensiero ma, come sempre avviene con tutti i suoi modelli, per stravolgerlo e rivelarne gli esiti più radicali: se è vero che gli esseri umani sono guidati da piacere e dolore, i quali dipendono dalla loro fisiologia, si dà il caso che il piacere possa mutare in dolore e viceversa attraverso un eccitamento del sistema nervoso che porta a un suo completo sconvolgimento. D'altra parte, Sade è convinto che le verità scientifiche del materialismo avvalorino la tesi secondo la quale la dimensione passionale possa essere controllata dalla ragione, per cui «una delle grandi ambizioni filosofiche di Sade [...] [risiede] nella volontà di delineare un modello antropologico di un nuovo uomo (o una nuova donna) “sensibile”, capace di sentire esclusivamente ciò che egli stesso ha “creato” razionalmente» (p. 153). Il risultato è una forma di materialismo in cui la dimensione morale riconquista una sua centralità attraverso il riconoscimento dell'autonomia dell'individuo, che però in Sade

trova rivelazione somma nella licenza del libertino di dominare la sua vittima.

Questo dualismo libertino-vittima innerva la filosofia del sentimento e dell'emozione di Sade, che egli sviluppa – come esposto nel capitolo ottavo (*Un discepolo parricida di Rousseau*, pp. 143-157) – in un confronto oppositivo con Rousseau. La sensibilità sadiana è ben diversa dall'ottimismo primitivistico del ginevrino; Sade ridefinisce la visione rousseauiana e ne porta alle estreme conseguenze i presupposti scoprendo il vero volto della natura umana che ne deriva: l'uomo naturale si dà nel compimento, razionalmente diretto, tanto del vizio quanto della virtù, la quale si rivela però essere in realtà un pregiudizio ipocrita che a quella natura mette un bavaglio: «[i]l buon selvaggio di Rousseau, animato in egual misura da egoismo (amor di sé) e pietà, deve così cedere il passo a un nuovo uomo naturale, “vizioso per temperamento, crudele d'istinto [e] feroce per raffinatezza”» (p. 154). Anche di Rousseau, Sade riprende il pensiero ma per destabilizzarlo, in un rapporto di «filiazione complice» (p. 146) e, allo stesso tempo, parricida: non è più la pietà l'esito obbligato e naturale della passionalità umana, bensì l'amor proprio, che consiste nell'esercizio del potere e nella sopraffazione del prossimo.

Un Sade sentimentalista, dunque, sebbene il suo sia un sentimentalismo negativo, come emerge anche dal confronto con i teorici della simpatia e del senso morale che viene presentato nel capitolo nono (*Un libertino sentimentale*, pp. 159-177): «Sade [...] non rinnega l'esistenza del sentimento simpatetico in sé, né quella della pietà. Egli, tuttavia, non solo ne mostra l'inefficacia in ambito antropologico e morale – in quanto l'essere umano è mosso da un egoismo integrale – ma si serve della stessa concezione della simpatia dei sentimentalisti [...] per confutare la teoria del senso morale dall'interno, convincendo retoricamente il lettore ad abbracciare la sua visione immorale dell'esistenza» (p. 166). Un sentimentalismo negativo il quale, prosegue Menin nel capitolo decimo (*L'uomo sadiano*, pp. 179-205), sostiene la visione dell'uomo di Sade. La sua antropologia si contraddistingue per un'attenzione ossessiva verso la catalogazione delle passioni umane; la moralità dipende proprio dalla loro espressione e soprattutto dell'espressione di quelle più intense, poiché «[n]ella centralità e nell'includibilità della dimensione passionale si trova il principio fondamentale dell'immoralismo dei libertini sadiani» (p. 117). E se, da una parte, questo immoralismo si esplicita attraverso la violenza inflitta dal libertino alla vittima – manifestazione più pura dell'intrinseco individualismo di Sade – dall'altra esso si rivela nella coscienza che il libertino stesso sarà a sua volta vittima di una natura indifferente e impersonale, la quale si pone come limite invalicabile

all'esercizio frustrato di una libertà assoluta da parte del libertino: «[p]roprio il tentativo di andare al di là della natura stessa, che è al contempo liberatrice e dispensatrice di piaceri, in quanto fonte dell'organizzazione fisica e morale dell'essere umano, ma anche ingannatrice e *putain*, poiché foriera di desideri che eccedono le stesse facoltà umane, rappresenta la sfida più estrema e paradossale che anima l'immoralismo sadiano» (p. 243).

L'idea che Sade voglia essere un pensatore onnicomprensivo è confermata nei capitoli undicesimo (*Sade pedagogo: l'educazione libertina*, pp. 207-226) e dodicesimo (*L'enigma della politica*, pp. 227-245), dove Menin indaga le conseguenze in termini pedagogici e poi politici dell'insegnamento sadiano: da vero illuminista, anche Sade è convinto che la natura umana sia malleabile e che sia possibile educare gli individui attraverso l'esperienza e il condizionamento corporeo; mentre sul piano politico Sade si fa promotore dell'ideale distropico di una «società criminale» [...] fondata sulle passioni, in cui il desiderio, espressione della legge di natura, prenda il posto della legge positiva» (p. 233).

Infine, nei capitoli tredicesimo (*L'immoralismo: un'ossessione etica*, pp. 247-269) e quattordicesimo (*Il martire dell'ateismo*, pp. 271-294) vengono discussi i due aspetti del pensiero di Sade che più comunemente vengono associati al suo nome, vale a dire, il suo immoralismo e il suo ateismo. Menin è abile nel mostrare come essi vadano ben al di là di un idiosincratico atteggiamento polemico e offensivo ma, nuovamente, siano parte integrante del sistema filosofico sadiano: l'immoralismo si contraddistingue come una peculiare forma di ricerca del *bonheur* che fa tesoro, reinterpretandole e sovvertendole, delle lezioni dello stoicismo e dell'epicureismo; invece, l'ateismo si rivela in definitiva essere più sofisticato di un semplice rifiuto di Dio; come ben conclude Menin, «l'adesione del marchese a un ateismo estremo [...] non è incompatibile con l'attenzione (e l'attrazione) verso la dimensione del sacro e del trascendente, che non può essere ridotta alla religione in senso stretto» (p. 293).

Lorenzo Greco  
Università degli Studi dell'Aquila



## Book Reviews



**Citation:** Candeago, A. (2024). Chiara Bombardini, *Pietro Gradenigo e i Notatori*. «Annotazioni curiose» notizie e appunti per l'arte a Venezia nel Settecento, Prefazioni di Andrea Tomezzoli e Monica Viero, Sagep Editori. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 237-239. doi: 10.36253/ds-15211

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**Chiara Bombardini, *Pietro Gradenigo e i Notatori*. «Annotazioni curiose» notizie e appunti per l'arte a Venezia nel Settecento, Prefazioni di Andrea Tomezzoli e Monica Viero, Sagep Editori, Genova 2023, XI + 641 pp.**

Per quanti si occupano a vario titolo di storia e cultura della Serenissima i cosiddetti *Notatori* di Pietro Gradenigo (1695-1776) rappresentano una fonte preziosa a cui attingere informazioni di qualsivoglia natura, divenendo un punto di riferimento quasi obbligato qualora ci si addentri nel XVIII secolo. Dal 1879 parte della Biblioteca del Museo civico Correr di Venezia (fondo *Gradenigo Dolfin*) per volontà del discendente Vincenzo Domenico Gradenigo e della moglie Elena Maria Dolfin, questi trentotto volumi registrano infatti in circa ventiduemila note manoscritte i principali avvenimenti occorsi in laguna e nella terraferma veneta tra gennaio 1748 e dicembre 1773, mescolando notizie d'attualità e aneddoti con digressioni e approfondimenti storici, e spaziando dall'ambito storico-artistico a quello politico, economico e sociale. Un'operazione di stampo illuministico quella condotta dal patrizio erudito Gradenigo, che, in anni in cui Venezia muoveva passi significativi verso la costruzione di un'identità collettiva anche attraverso la storicizzazione del proprio vissuto, concepì i *Notatori* come strumento funzionale alla salvaguardia delle memorie patrie, e a disposizione di quanti necessitavano tracciare delle ricerche sulla Serenissima.

È a questo enciclopedico patrimonio cartaceo, meticolosamente raccolto nella biblioteca di palazzo Gradenigo a S. Giustina, che Chiara Bombardini, studiosa dell'Università di Padova, rivolge la sua attenzione nel volume *Pietro Gradenigo e i Notatori*. «Annotazioni curiose» notizie e appunti per l'arte a Venezia nel Settecento, trasegliendo innanzitutto le notizie settecentesche di carattere storico-artistico e commentandole alla luce degli studi sul XVIII secolo veneziano moltiplicatisi negli ultimi decenni (*Parte II*, pp. 193-585). L'occasione è propizia per proporre una riflessione sull'autore e sull'opera nella sua globalità – offuscati nella storia degli studi da ricerche mirate ai contenuti –, contestualizzandoli rispetto al momento storico-culturale e alla rete intellettuale in cui Gradenigo era inserito, e analizzando infine le ragioni del progetto e la sua genesi in termini pratico-metodologici e contenutistici (*Parte I*, pp. 1-191).

Il lavoro, che affonda le radici nella tesi dottorale dell'autrice – realizzata in convenzione con la Fondazione Musei Civici di Venezia e insignita nel 2022 dall'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti del premio 'Pompeo Molmenti' –, spicca per il ricco e variegato *corpus* di documenti riuniti e, soprattutto, per il *modus operandi* di Bombardini. La studiosa, infatti, discostandosi dai pochi saggi precedentemente apparsi sull'erudito e le sue compilazioni, mette in dialogo i *Notatori* con le altre centinaia di manoscritti della biblioteca Gradenigo, parimenti confluiti al Correr, non senza

tralasciare materiali di altra natura (es. disegni, carteggi, cataloghi, scritture notarili, cronache) consultati in biblioteche italiane e in minor parte straniere. Analizzati sistematicamente fin nei minimi dettagli tali codici divengono a loro volta fonte a cui attingere informazioni su ogni aspetto dell'attività di Gradenigo e strumento per tracciare un quadro articolato di quello che Andrea Tomezzoli nella prefazione al volume appropriatamente definisce il «laboratorio culturale» (p. VIII) alla base dei *Notatori*, fatto di ricerche d'archivio, travasi bibliografici e scambi eruditi.

La pubblicazione si apre con un profilo biografico di Pietro Gradenigo che eviscera, attraverso puntuali riferimenti archivistici e documentali, la vita e il lungo *cursus honorum* del nobiluomo entro i ranghi della Serenissima, accompagnandoli con un regesto riassuntivo ed un albero genealogico della casata arricchito di notizie sui vari membri del ramo. Un breve paragrafo sul palazzo domenicale in contrada S. Giustina chiude la sezione (pp. 3-18), puntualizzando o approfondendo aspetti attinenti alla sua erezione e decorazione, con un'attenzione particolare alle vicende settecentesche, in parte già affrontate da Giuseppe Pavanello e ora rivedute.

Segue il secondo capitolo dedicato all'attività erudita di Gradenigo, votata al recupero e valorizzazione delle memorie patrie veneziane («*Delle cose della patria sua raccoglitore diligente e d'ogni maniera d'erudizione diletantissimo*», pp. 19-44), che Chiara Bombardini rende in tutte le sue sfaccettature, spaziando dal collezionismo di oggetti, alla raccolta di documenti, fino all'organizzazione di periodiche accademie dove si dibatteva di 'venezianità'. Ricostruito parzialmente il cenacolo che intorno al patrizio gravitava e ricondotta la sua attività entro il novero delle manifestazioni celebrative del passato della Serenissima proprie del tempo, l'autrice si focalizza sul progetto di «recupero di venete storiche et antiche notizie» (p. 19), descrivendo nel funzionamento il sistema di copisti e disegnatori che lo aiutavano rispettivamente nella trascrizione dei testi e nella riproduzione degli oggetti di particolare valore documentario da incorporare poi nel suo 'museo cartaceo'. Attraverso un attento scandaglio dei manoscritti del fondo *Gradenigo Dolfin*, Bombardini riesce infatti a ricavare nomi e ruoli di alcuni di loro (Giuseppe Baldan, Giovanni Bergomi, Giuseppe Maria Cordans, Pasquale Pucciani, per citarne alcuni), delineando soprattutto il contributo del fiammingo Giovanni Grevembroch, illustratore, tra gli altri, degli *Abiti de veneziani* e delle *Antichità sacre e profane*.

Lo stesso lascito al Museo Correr diventa spunto nel terzo capitolo (*La biblioteca di Pietro Gradenigo*, pp. 45-75) per operare una ricomposizione della biblioteca di Pietro Gradenigo – esito manifesto dell'attività trat-

tegiata nelle pagine precedenti –, riconducendo ad essa anche alcuni codici afferenti oggi ad altre istituzioni culturali. Apre la sezione un approfondimento sui manoscritti (per lo più miscellanee di stampe, disegni, lettere e copie di documenti archivistici, come osserva Bombardini), indagati a partire da alcuni inediti cataloghi, che incrociati e confrontati tra loro consentono una descrizione dettagliata della raccolta e dunque una riflessione più generale sugli interessi di Gradenigo, spaziando dalle genealogie nobiliari alle chiese, monasteri e scuole veneziane, dal sistema giuridico e amministrativo della Serenissima alla storia di città e altri paesi (es. Padova, Chioggia, Brescia, Napoli, Genova, Costantinopoli, Olanda, Scozia, Inghilterra). Si segnala, per l'utilità, la trascrizione in ordine alfabetico di un indice settecentesco dei codici (pp. 61-75), puntualmente integrato (ove possibile) con l'attuale collocazione di ciascun manoscritto e l'eventuale presenza nell'elenco a stampa redatto nell'Ottocento da Giannantonio Moschini e nel secolo successivo da Daniele Bratti Ricciotti. Segue un paragrafo dedicato a *Volumi a stampa e stampe in volume*, tema sinora poco esplorato, al cui interno, oltre a descrivere alcuni titoli posseduti o spogliati dei fogli a stampa rinvenuti nei codici, si illustra l'atteggiamento del nobiluomo verso le pubblicazioni edite e i materiali grafici, spesso considerati alla stregua di strumenti di lavoro utili ad arricchire le sue miscellanee.

Il quarto capitolo (*Il «museo» Gradenigo*, pp. 77-99) riporta in sei paragrafi i risultati dello studio condotto sul disperso «museo» Gradenigo, addentrandosi per classe di oggetti in quello che a tutti gli effetti era uno strumento funzionale alle ricerche dell'erudito, dato il valore documentario dei pezzi contenuti. Muovendosi attraverso le menzioni di opere possedute e/o commissionate dal patrizio nei *Notatori* e negli altri manoscritti Correr e integrandole, nel caso delle antichità, con diversi disegni realizzati da Giovanni Grevembroch, Chiara Bombardini riesce nell'intento di aggiungere svariati tasselli al catalogo della collezione, ricostruendo talora la storia collezionistica di manufatti oggi musealizzati e il rapporto del senatore con artisti noti del tempo.

Di particolare interesse il capitolo dedicato all'epistolario (*L'epistolario*, pp. 101-154), oggi sparso tra biblioteche e codici del fondo *Gradenigo Dolfin*, ove si individuano gli interlocutori di Pietro e gli argomenti di dibattito, delineando infine il comportamento di Gradenigo che di questa rete geograficamente estesa di persone si serviva sia per raccogliere informazioni da immettere nelle sue raccolte, sia per elargire notizie a quanti a lui si rivolgevano.

Chiude la *Parte I* una digressione puntuale sui *Notatori* (pp. 155-191), analizzati in termini di struttura, con-



tenuti e fonti, con un *focus* specifico sulle questioni legate all'arte in tutte le sue forme. Significativo come l'autrice giunga ad identificare dei primi nuclei tematici che ricorrono tra le pagine dei manoscritti, puntualizzando i criteri di selezione applicati alle notizie storico-artistiche e il peso che nello spoglio vi avevano fattori quali l'attualità e il valore documentario dell'informazione veicolata. Ad essere inquadrato è poi l'ampio spettro di fonti che Gradenigo sfruttava, frutto di una alacre e metodica ricerca d'archivio che spazia dagli atti notarili ai periodici e avvisi a stampa, nonché il *modus operandi* alla base della compilazione dei *Notatori*, fatto di travasi e rimandi ad altri codici afferenti e non alla sua biblioteca. Operazioni che assurgevano Gradenigo a punto di sintesi delle indagini di una articolata *équipe* di persone, da identificarsi *in primis* con i suoi corrispondenti (es. Giovanni Degli Agostini, Giammaria Mazzuchelli, Domenico Maria Manni, Rambaldo Azzoni degli Avogadro, Ubaldo Zanetti).

La *Parte II* (pp. 193-585), come già anticipato, è riservata alla trascrizione delle notizie di argomento storico-artistico contenute nei trentotto *Notatori* (si includono quindi anche le *Appendici* e i *Proseguimenti*), con particolare riferimento a quelle pertinenti all'ambito della pittura, della scultura, dell'architettura, della grafica, delle arti decorative e del collezionismo (ambito musicale e numismatico vengono volutamente tralasciati, pur con eccezioni nel caso di passaggi riferiti ad architetture e apparati effimeri, o a monete e medaglie appartenenti alla collezione di Pietro). Suddivise per volume, le annotazioni sono corredate da un ricco apparato di note, che segnala la bibliografia relativa alla notizia stessa ed eventuali appunti affini presenti nei successivi *Notatori* o in altri manoscritti Gradenigo.

Chiara Bombardini consegna così agli studiosi d'arte veneta (e forse non solo) un prezioso strumento di lavoro, che, con la sua schematicità e chiarezza argomentativa, risulta di facile consultazione. È pur vero che già nel secolo scorso Daniele Bratti Ricciotti prima (*Notizie d'arte e d'artisti*, in «Nuovo Archivio Veneto» (1915) e in «Miscellanea di storia veneta» (1930)) e Lina Livan poi (*Notizie d'arte tratte dai Notatori e dagli Annali del N.H. Pietro Gradenigo*, Venezia 1942) avevano avvertito l'urgenza di setacciare i *Notatori* per renderne pubblici i contenuti storico-artistici, ma entrambi si erano applicati ad un'operazione tutt'altro che sistematica, focalizzata su ambiti e argomenti selezionati e fatta di trascrizioni spesso parziali o prive di commento. A mancare nei loro lavori era inoltre una contestualizzazione e una lettura significativa delle note d'arte, che approfondisse le circostanze in cui queste erano state raccolte, ovvero l'autore e i manoscritti stessi. Tali lacune vengono ora piena-

mente colmate dal volume *Pietro Gradenigo e i Notatori. «Annotazioni curiose» notizie e appunti per l'arte a Venezia nel Settecento*. Qui, infatti, il lettore approda all'apparato delle notizie con un nutrito bagaglio di informazioni e una nuova consapevolezza critica che Chiara Bombardini costruisce sapientemente attraverso i vari capitoli tramite un meticoloso scavo archivistico e un abile dialogo tra l'ampia platea di codici della biblioteca Gradenigo. Paga dunque il metodo adottato dalla studiosa, che si dimostra capace di ricostruire un profilo a tutto tondo di Pietro, approdando a risultati sicuramente significativi, tra cui l'individuazione di alcuni pezzi della sua collezione, una prima ricomposizione dell'epistolario e la scoperta di un inventario della biblioteca in S. Giustina, oltre che a una descrizione del «laboratorio culturale» alla base dei *Notatori*. Non mancano poi notizie sul panorama artistico veneziano del Settecento, che, numerose, gettano nuova luce su artisti, collezionisti, opere d'arte e d'architettura, raccolte, committenze e non solo; notizie che, se certo non sciolgono *in toto* gli interrogativi di molti studiosi d'arte veneta riguardo episodi e personaggi della scena lagunare dell'epoca (cito, a mero titolo esemplificativo, le stringate informazioni sui pittori barocchi), pongono quantomeno le prime basi per ulteriori approfondimenti su un ampio spettro di temi e questioni.

L'auspicio è che questo stimolante lavoro di Chiara Bombardini possa spronare altri ricercatori, afferenti ad ambiti eterogenei (il pensiero corre soprattutto agli storici e ai letterati, e in campo storico-artistico agli esperti di numismatica e di arti minori), ad affrontare lo spoglio dei *Notatori*, nell'ottica di avviare una riconsiderazione della figura di Pietro Gradenigo su più fronti, che restituisca, cioè, ancor meglio il proteiforme carattere della sua personalità e l'incisività del suo contributo nella Venezia tardo settecentesca.

Arianna Candeago  
Università Ca' Foscari Venezia



## Book Reviews



**Citation:** Carmagnini, G. (2024). David Avrom Bell, *Carisma e potere nell'età delle rivoluzioni*, trad. it. di Alessandra Manzi, presentazione di Antonino De Francesco, Viella. *Diciottesimo Secolo* Vol. 9: 241-243. doi: 10.36253/ds-15163

© 2024 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**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.

**David Avrom Bell, *Carisma e potere nell'età delle rivoluzioni*, trad. it. di Alessandra Manzi, presentazione di Antonino De Francesco, Viella, Roma 2023, 365 pp.**

La traduzione del recente studio dello storico americano David A. Bell aggiunge al panorama storiografico italiano un'opera innovativa sotto diverse angolature. In primo luogo, per la categoria analitica che anima l'intero studio, il concetto di carisma, da cui si dipanano due sezioni diverse e complementari. La prima, di carattere teorico, si propone di offrire una cornice storico-semanticamente della nozione di carisma, esplorata innanzitutto nella sua duplice anima, antica e moderna. Il termine, il cui significato letterale allude ad un dono della grazia divina, si riferisce innanzitutto ad un insieme di caratteristiche straordinarie che rendono il soggetto un individuo eccezionale, al di sopra degli altri uomini. In questa accezione sono molte le figure storiche che, sin dall'antichità, hanno meritato l'appellativo di carismatiche. Rappresenta, al contrario, una delle peculiarità del carisma moderno il suo inserimento a pieno titolo nel circuito politico, divenendo uno dei perni della legittimazione pubblica. È a partire dalla natura sociale e relazionale di questa particolare qualità che nel corso dell'opera si presenta, a più riprese, il dilemma della reale fonte alla base del carisma, scisso tra una dimensione personale, che lo rende una virtù intrinseca di un determinato individuo, riconosciuta a partire da un determinato momento da un pubblico specifico, ed una, si direbbe, esogena, che al contrario porta a riconoscere nel possesso di una precisa gamma di virtù eccezionali una costruzione dal basso, ovvero una proiezione, da parte della platea di riferimento, di un'aura carismatica in buona parte indipendente dalle reali peculiarità del destinatario. A prescindere dal polo per cui si propenda, rimane un'impostazione che lega in maniera indissolubile il concetto di carisma ad una determinata collettività, ovvero ad una dimensione pubblica. È a partire da queste premesse teoriche che si sviluppa una delle tesi principali dell'opera: sebbene il principale campo di sperimentazione sia stato offerto dall'Età delle rivoluzioni, è nell'Illuminismo – descritto come una rivoluzione, allo stesso tempo, intellettuale e culturale – che si sono sviluppate le condizioni di possibilità affinché potesse emergere il nuovo archetipo dell'eroe carismatico.

Le rivoluzioni mediatiche avvenute nel corso del secolo (dall'esplosione della produzione editoriale alla fortuna di un genere personale e informale come il romanzo, strutturato su figure e modelli esemplari) crearono le condizioni perché virtù personali – tra tutte, il talento – potessero sfidare e spesso sovrastare titoli e onori ereditari nella conquista della celebrità, un altro fenomeno pubblico inedito che, come ha dimostrato Antoine Lilti (*Figures publiques: L'invention de la célébrité*, Fayard, Paris 2014), si è sviluppato proprio a partire dal Settecento. Quel carisma che, nel sovrano di Antico Regi-

me, si presentava come una caratteristica possibile ma facoltativa – e in nessun caso fondante un'autorità proveniente da criteri superiori e trascendenti – sarebbe divenuto, nello scenario atlantico che rappresentò il teatro della lunga Età delle rivoluzioni, un criterio sempre più stringente ed essenziale per rivendicare il potere supremo, la *leadership* pubblica. È di questo carisma di fattura moderna, nato nel secolo dei Lumi e messo in atto nelle rivoluzioni atlantiche del XVIII e XIX secolo, che Bell studia il rapporto con il lento affermarsi di pratiche democratiche dall'una all'altra sponda dell'oceano. Proprio nella traslazione e nell'applicazione di una categoria sociologica pensata per la contemporaneità ad un'analisi di tipo storico consiste il tratto di maggior originalità dello studio e, allo stesso tempo, il limite fondamentale dell'appropriazione del concetto weberiano di carisma. Sebbene l'autore riconosca la centralità dello studio pionieristico del filosofo tedesco sul concetto moderno di carisma (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922), del tutto nuova è la proposta di servirsi come categoria di indagine storica di una nozione rimasta a lungo appannaggio di studi psicologici e sociologici. Bell sperimenta così per primo un percorso che, come viene chiarito nella parte finale (*Excursus. Scrivere di carisma nella disciplina storica*, pp. 293-305), potrà essere percorso da altri storici in riferimento a nuovi *casi di studio*, volti a «comprendere il ruolo dei singoli capi politici nel processo storico, nonché i nessi emotivi che riescono a stabilire con i loro seguaci, soprattutto nei momenti di crisi e di rivoluzione» (p. 301).

Incorniciata dai due inquadramenti teorici, la parte centrale dell'opera – la vera e propria indagine storica – è infatti, a tutti gli effetti, un *case study*, ovvero una ricerca sperimentale in cui saggiare, *in re*, la validità e l'efficacia del carisma come categoria di analisi storica. Ciò non significa affatto sminuirne il valore, giacché al suo interno si sviluppano numerose tesi originali e brillanti intuizioni a proposito di dilemmi che, pur radicati nella storia, non smettono di agitare le menti dei contemporanei. L'esempio più emblematico è rappresentato dal legame tra la democrazia e quello che a prima vista sembra rappresentarne l'antitesi, salvo poi rivelarsene l'ombra: l'autoritarismo. Dall'indagine di Bell, portata avanti attraverso la comparazione delle biografie di cinque personaggi esemplari – Pasquale Paoli, George Washington, Napoleone Bonaparte, Toussaint Louverture e Simón Bolívar – emerge proprio il nesso intrinseco tra l'instaurazione di pratiche democratiche e l'affermarsi di figure carismatiche capaci di accentrare nelle proprie mani tutto il potere pubblico, aprendo così la strada, al di là degli aspetti formali, a veri e propri ordinamenti monocratici. L'obiettivo dell'autore non è, con tutto ciò,

rimuovere l'etichetta di democraticità alle rivoluzioni sette-ottocentesche, bensì riflettere sul lato oscuro, spesso celato, ma sempre pronto ad esplodere, della forma di governo democratica, pronta a divenire in ogni momento il sostegno per l'affermazione di moderne forme di potere dittatoriale. Le cinque biografie che animano il nucleo centrale dello studio e che costituiscono, ciascuna, il fulcro di uno specifico capitolo (*Il signor Boswell va in Corsica*, pp. 43-84; *Idolo americano*, pp. 85-130; *Aspettando Cesare in Francia*, pp. 131-178; *Spartaco ai Caraibi*, pp. 179-222; *Libertador e dittatore*, pp. 223-268) non rappresentano così né una storia delle rivoluzioni atlantiche né una semplice serie di biografie. Anzi, nessuna di esse, presa singolarmente, può definirsi una ricostruzione completa ed esaustiva della vita del singolo personaggio. Né vuole esserlo, giacché la finalità della ricerca è quella di mettere in luce, attraverso la comparazione di cinque casi paradigmatici, i meccanismi di creazione e – con la sola eccezione di George Washington, l'unico capace di non farsi inghiottire dalla spirale di un potere personale sempre più assoluto – di eclissi del carisma e dei suoi detentori. Questo genere di approccio permette così a Bell di rintracciare qualità e dinamiche comuni, legate al riconoscimento pubblico del carisma in figure diverse, ma, allo stesso tempo, vicine, ovvero legate da biografie che si intrecciano grazie a legami talvolta personali, più spesso indiretti, animati da costanti richiami alle forme e alla simbologia del potere già sperimentato dai predecessori.

Innanzitutto, seppur con diverse sfumature, sono tutti eroi militari, ed è proprio sulla loro eccezionalità sul campo di battaglia che sono stati coltivati i primi germogli della loro celebrità. I particolari momenti storici in cui si situano le loro biografie permettono poi di riconoscerne il ruolo di «salvatori» delle rispettive patrie in momenti di crisi generale – e di rivoluzione – e la loro identificazione con veri e propri *padri fondatori*. La dimensione paterna, tutt'altro che mero titolo onorifico, suggerisce poi come alla base della costruzione delle moderne figure carismatiche stiano dinamiche emozionali collettive di cui lo storico del carisma non può non tenere conto. Grande attenzione è dunque rivolta, nel corso di questo studio incrociato, al tentativo di ricostruire la storicità delle emozioni in gioco andando ad esaminare, prima di tutto, le strategie con cui la propaganda intendeva suscitare specifiche reazioni emotive. Alla base del 'culto' che si sarebbe presto diffuso intorno alle grandi figure carismatiche non stava, infatti, una semplice legittimazione pubblica – sancita da forme politiche 'moderne' come il plebiscito –, ma vere e proprie forme di acclamazione, fondate su inarrestabili ondate di *entusiasmo* e *amore* collettivi, distinte dalla

devozione per i sovrani di Antico Regime poiché rivolte a personaggi non eterei ma carnali, avvertiti come vicini, intimi e familiari, che favorivano un «sentimento di colleganza» (p. 56) nei loro ammiratori. Di qui una scelta mirata delle fonti da esaminare, potenzialmente sconfinata. Data la natura pubblica e relazionale del carisma, l'autore non nasconde di essersi servito soprattutto di fonti pubbliche, come giornali, opuscoli e discorsi politici, poesie e biografie. Proprio la biografia si rivela il genere letterario di punta del carisma: a partire dalla pionieristica opera dedicata da James Boswell a Pasquale Paoli (1768), ogni figura carismatica non avrebbe potuto fare a meno di uno stuolo di biografi – ufficiali o meno – chiamati a far conoscere non solo le doti eccezionali dei loro paladini, ma anche squarci, spesso fittizi, sulla loro vita privata, che rappresentavano l'eroe svestito della sua divisa in scene prosaiche e tutt'altro che straordinarie, capaci di annullare la distanza e la loro 'trascendenza'.

La fortuna popolare di questo nuovo modello di carisma ha poi spronato l'autore ad esaminare le uniche fonti a cui potevano guardare i non alfabetizzati, le immagini, diffuse non solo in forme ufficiali e grandiose – si pensi ai celebri ritratti di David e Ingres per Napoleone –, ma anche e soprattutto sottoforma di oggettistica quotidiana: dalle incisioni ai ricami su fazzoletti e alle rappresentazioni su utensili, per arrivare a cartigli assimilabili a santini con l'immagine del loro eroe. Il versante iconografico era capace, del resto, di conglomerare i diversi attributi comuni di queste figure eccezionali: in tal senso, lo stilema più ricorrente le voleva rappresentate come *Men on horseback* – che non a caso è il titolo scelto per l'edizione originale (Farrar, Straus and Giroux, New York 2020) –, ovvero come condottieri a cavallo, militari virili, coraggiosi, pronti a condurre i rispettivi popoli alla vittoria grazie alle loro doti militari eccezionali. Come sottolinea Antonino De Francesco, nella *Presentazione*, l'opera si lega così anche ai precedenti studi dell'autore (*The First Total War*, Houghton Mifflin, Boston 2007), che hanno evidenziato la profonda trasformazione dei conflitti militari nel corso delle rivoluzioni atlantiche: attraverso l'irruzione di ideologie politiche antitetiche e assolutizzanti, le innovazioni tecniche e ideologiche legate alla pratica bellica e le coscrizioni di massa, prese forma l'esigenza non solo di sconfiggere, ma di distruggere il nemico e tutto ciò che lo rappresentava, dando corpo a 'guerre totali' *ante litteram*.

Attraverso gli squarci che si aprono sui decenni e secoli successivi alle vite prese in esame diviene naturale interrogarsi sulla scelta di terminare l'analisi storica vera e propria con la metà del XIX secolo. Pur riconoscendo che il carisma, «fenomeno proteiforme, fluido e dinamico» (p. 277), avrebbe continuato a caratterizzare le figure

pubbliche di personaggi sorti sia in regimi sia democratici sia autoritari – da Garibaldi a Disraeli, da Stalin a Kennedy –, l'autore ritiene infatti che dal secondo Ottocento esso si sarebbe strutturato su toni e modalità che differivano dal particolare archetipo di *man on horseback*, eroe militare salvatore della patria. A partire dai momenti topici in cui, negli ultimi due secoli, si è assistito ad una sovrapproduzione di figure carismatiche, si può però forse proporre una prospettiva diversa. Piuttosto che concludersi con la metà del XIX secolo, il modello di eroe carismatico a cavallo si sarebbe eclissato solo temporaneamente, tornando in primo piano allorché i diversi sistemi rappresentativi, entrati in crisi, non sono stati più capaci di assorbire in una normale dialettica politica idee e posizionamenti dissenzienti. Non sarebbe, insomma, casuale il riemergere di figure eroiche con la crisi del modello liberale, che, come già sul finire del Settecento, ha portato all'identificazione dell'avversario politico col nemico da annientare e all'incapacità d'inserire il dissenso in una cornice istituzionale. Scenari, in entrambi i casi, che minacciavano una terribile stasi che solo una figura eccezionale avrebbe potuto allontanare. Tutto ciò porta a ritenere che nella crisi delle democrazie attualmente in atto, piuttosto che sperare nella benevolenza di un nuovo capo carismatico, occorrerebbe agire affinché, in nessun caso, se ne avvertisse l'esigenza. Proprio nell'aggancio con l'attualità e nella capacità di far dialogare la storia del XVIII secolo coi dilemmi del presente consiste un ulteriore pregio dell'opera di David Bell.

Giacomo Carmagnini  
Università degli Studi di Firenze





# DICIOTTESIMO SECOLO

# SISSD

Rivista della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII

## DOSSIER: L'AMORE AL TEMPO DEI LUMI

Amore e irrazionalità nel secolo della ragione

Marina Formica 3

Dell'amore di Dio, e delle sue viscere.  
Passibilità e impassibilità divina nei dibattiti teologici  
e filosofici inglesi tra Sei e Settecento

Giovanni Tarantino 11

Lo statuto sociale dell'amore nel Settecento: l'emozione  
ridefinita da *mixité*, spazi e diritti

Tiziana Plebani 21

Corpi sofferenti d'amore. *L'Ingénu* di Voltaire tra  
*intérêt* e *sensibilité*

David Matteini 29

«Le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet  
point de violence réelle»: consentement et viol dans  
*Émile, ou De L'Éducation*

Elena Muceni 39

Un ideologo sentimentale: Stendhal, Rousseau e la  
nascita dell'amore

Marco Menin 51

«Non-conforming Pleasures»: Representations of Ho-  
mosexuality in Casanova's *Histoire de Ma Vie*

Tommaso Scaramella 63

Sentimental Porcelain. Meissen Porcelain and  
Enlightenment Sensibility in Late Eighteenth-Century  
Saxony

Matthew Martin 75

## SAGGI

'Histriones sunt maximi'. I gesuiti di Palermo, le attivi-  
tà musicali e i rapporti con David Perez

Ilaria Grippaudo 85

Le tragedie di Pierre Brumoy: fra teatro di scuola e  
ripresa della *tragédie sainte*

Filippo Fassina 101

Ancient Sources in Adam Smith's Theories of *Sympa-  
thetic Morality* and *Imagination*: Aristotle's Thought  
and *The Theory of Moral Sentiments*

Gianni de Nittis 115

Diderot: ironia e umorismo nel *Salon 1765*

Valentina Sperotto 127

Carlo Firmian, Friedrich Melchior Grimm e il mano-  
scritto dei *Salons* di Denis Diderot

Stefano Ferrari 143

Le mythe de la Pennsylvanie, l'*Histoire des deux Indes*  
et les *Recherches sur les États-Unis* di Filippo Mazzei

Guillaume Ansart 155

Translating Orientalism. Louis-Mathieu Langlès as  
editor and translator of English literature between  
Oriental studies, commerce, and popularisation

Emanuele Giusti 161

## NOTE E DISCUSSIONI. Editor Danilo Siragusa

Schiavitù, conversioni e integrazioni nell'Italia moder-  
na. A proposito di *Schiavi del Papa* di Marina Caffiero

Giovanni Ciappelli 183

*La Boulangerie* e le moltiplicazioni autoriali del barone  
d'Holbach: studi e prospettive

Daniela Mangione 189

Water Cultures, water knowledge, water conflicts:  
Rethinking water in the early modern period. Some  
notes from the Water Cultures Conference

Lavinia Maddaluno 193

## RECENSIONI. Editor Giacomo

Carmagnini e Massimo Galtarossa

*La Biblioteca privata Galanti di Santa Croce del  
Sannio*, Isernia 2022

Alessio Bottone 199

Nicholas Brownlee (ed.), *The Edinburgh History of  
the British and Irish Press, Volume 1: Beginnings and  
Consolidation 1640-1800*, Edinburgh 2023

Carlotta Paltrinieri 203

Sébastien Drouin, *Journalisme et hétérodoxie au Refuge  
hollandais. Le cas de l'«Histoire Critique de la Républi-  
que des Lettres» (1712-1718)*, Paris 2023

Filippo Marchetti 207

Ilaria Telesca, *I viceré austriaci. Esibizione del potere  
tra committenza e collezionismo a Napoli (1707-1734)*,  
Roma 2023

Anna Maria Rao 211

Marie Geneviève Charlotte Darlus Thiroux d'Arcon-  
ville, *Sulla chimica. Discorso preliminare [1759]*,  
Milano-Udine 2023

Mario Cosenza 215

Sayano Osaki, *Keimoki italia no engeki kaikaku:  
Goldoni no baai [La riforma del teatro nell'Italia  
illuminista: il caso Goldoni]*

Yoshiji Yokoyama 219

Pasquale Palmieri, *L'eroe criminale. Giustizia, politica  
e comunicazione nel XVIII secolo*, Bologna 2022

Giulia Delogu 223

Giampaolo Salice, *Il mare degli altri. Colonie di popo-  
lamento del regno di Sardegna (XVIII secolo)*, Cagliari  
2023

Roberto Ibba 227

François Pépin, *Diderot philosophes des sciences*, Paris  
2023

Giovanni Lista 229

Marco Menin, *Il sole nero dei Lumi. Sade filosofo*,  
Roma 2023

Lorenzo Greco 233

Chiara Bombardini, *Pietro Gradenigo e i Notatori.  
«Annotazioni curiose» notizie e appunti per l'arte a  
Venezia nel Settecento*, Genova 2023

Arianna Candea 237

David Avrom Bell, *Il culto dei capi. Carisma e potere  
nell'età delle rivoluzioni*, Roma 2023

Giacomo Carmagnini 241