

Corso di Dottorato in Scienze Umanistiche

XXXVIII ciclo

I Classici nell'Età dell'Illuminismo

Voltaire e il *Dictionnaire philosophique*

Tutor
Chiar.mo Prof. Giuseppe Solaro

Dottoranda
Livia D'Antino



Anno Accademico 2024/2025

*Non si tratta di conservare il passato,
ma di realizzare le sue speranze.*

M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO,
“Dialettica dell’Illuminismo”

Al di là delle maschere e dei miti

J. L. BORGES, *L’oro delle tigri.*

Sommario

PREFAZIONE	1
CAPITOLO I	22
<i>Art.</i> “AMOUR”	22
CAPITOLO II	30
<i>Art.</i> “AMOUR SOCRATIQUE”	30
CAPITOLO III	37
<i>Art.</i> “ANTHROPOPHAGES”	37
CAPITOLO IV	46
<i>Art.</i> “APIS”	46
CAPITOLO V	51
<i>Artt.</i> “BIEN, SOUVERAIN BIEN”; “BIEN, TOUT EST BIEN”	51
CAPITOLO VI	70
<i>Art.</i> “CARACTÈRE”	70
CAPITOLO VII	76
<i>Art.</i> “CIEL DES ANCIENS”	76
CAPITOLO VIII	82
<i>Art.</i> “CIRCONCISION”	82
CAPITOLO IX	93
<i>Art.</i> “DESTIN”	93
CAPITOLO X	101
<i>Art.</i> “ÉZECHIELE”	101
CAPITOLO XI	107
<i>Art.</i> “IDOLE, IDOLÂTRE, IDOLÂTRIE”	107
CAPITOLO XII	142
<i>Art.</i> “LUXE”	142
CAPITOLO XIII	156
<i>Art.</i> “MATIÈRE”	156
CAPITOLO XIV	169
<i>Art.</i> “SONGES”	169
CAPITOLO XV	177
<i>Art.</i> “SUPERSTITION”	177
CONCLUSIONI	205
INDICE DEI NOMI	208
BIBLIOGRAFIA	210

PREFAZIONE

Il tema che ci si propone di affrontare si collega alla più ampia questione della cultura letteraria classica di François Marie d'Arouet, noto come Voltaire, e delle fonti che essa presuppone.

Che Voltaire non fosse estraneo alla cultura dell'antichità classica, d'altronde, è ampiamente dimostrato dalla sua stessa produzione filosofico-letteraria: dalle opere i cui titoli richiamano esplicitamente la tradizione classica – come l'*Essai sur la poésie épique* – sino al *Candide*, il cui messaggio morale tanto si avvicina ai precetti epicurei e stoici e ove la suggestiva, quanto complessa, nozione di 'infiniti mondi possibili', molto deve e alla riflessione democritea e a quella platonica.

A dimostrazione della centralità della cultura classica in Voltaire, inoltre, interviene un suo lavoro, forse meno diffuso per ragioni di natura compositiva ed editoriale¹, ma sin da

¹ Già Luciano Canfora lamentava l'oblio a cui, per una temporanea assenza dal circuito editoriale, rischiava di essere condannato il *Dictionnaire* voltairiano, ritenendone, dunque, necessario il recupero giacché questo 'dizionario della ragione', tramite una intelligenza 'gioiosa e mai faziosa', incentiva una riflessione sempre nuova su temi socio-politico-culturali non circoscritti alla realtà di Voltaire, ma riguardanti le società di ogni tempo. Vd. Luciano Canfora, *Voltaire e il Dizionario della ragione*, in «Corriere della Sera», 19 dicembre 2008, p.48/49, f. 416.

La complessità della storia editoriale del *Dictionnaire philosophique*, di certo, si deve al suo esser stata oggetto di numerosi rifacimenti e aggiunte: questi, attuati da Voltaire stesso, hanno determinato cambiamenti strutturali dell'opera, di volta in volta, seguiti da edizioni che ne hanno avuto in contezza le modifiche, ampliando le 73 voci iniziali che costituivano l'editio princeps del 1764; senza contare, inoltre, gli articoli realizzati per altre opere – come quelli destinati alle *Questions sur l'Encyclopédie* – poi confluiti sotto il titolo di *Dictionnaire philosophique*. Per la storia dell'opera si segnala l'*Avertissement de Beuchot* in *Œuvres complètes* de Voltaire, a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1878, vol. XVII, p. X. Per questo lavoro si assumono come testo di riferimento i quattro tomi (XVII-XX) del *Dictionnaire philosophique* curati da Luois Moland e pubblicati da Garnier nell'ambito delle *Œuvres complètes de Voltaire*, apparse a Parigi dal 1877.

Tutt'altro che palese è, infine, anche la situazione della sua genesi, tradizionalmente ricondotta a una situazione di convivialità e a una scommessa ludica alla corte di Federico II di Prussia. L'aneddoto, di cui oggi è impossibile verificare la veridicità, è riportato dalle prefazioni al *Dictionnaire*, compresa quella di Beuchot; tutte assumono come fonte C.A. Collini, *Mon séjour auprès de Voltaire*, Paris, 1807, p.32.

subito protagonista di un dibattito mai davvero concluso: si tratta del *Dictionnaire philosophique*.

Come suggerisce il titolo, l'opera si iscrive nella consuetudine, tipica del secolo XVIII, di prediligere la realizzazione di trattati enciclopedici: il Settecento difatti, basandosi sull'ideologia illuminista di uguaglianza, è animato dal desiderio di rendere facilmente e immediatamente fruibile il sapere; per un tale scopo, dunque, si riteneva utile concepire le opere quali trattati con suddivisione interna di tipo alfabetico², ossia contenenti lo svolgimento sistematico di determinati argomenti di interesse scientifico, storico e letterario; e struttura tale, difatti, caratterizza l'opera voltairiana che, sin dalla sua prima pubblicazione, si presenta quale dissertazione dotta con una suddivisione in voci o *articles*, disposti secondo l'ordine alfabetico.

Se la forma, dunque, rendeva il *Dictionnaire* perfettamente congruente alla temperie culturale del suo secolo, ciò che ne decretava la pericolosità era il contenuto: in ordine alfabetico, difatti, Voltaire esponeva non argomenti di interesse scientifico, storico o letterario, ma le *vexatae quaestiones* del dibattito intellettuale settecentesco, conducendo il discorso poggiandosi alla validità del newtonianesimo, che diviene, per il filosofo

² Si può individuare, tra gli intellettuali del Settecento, una vera e propria tendenza alla catalogazione del sapere: affinché questo potesse diffondersi nel modo più immediato possibile, difatti, si riteneva di dover ricorrere al dizionario che, con la sua capacità di sintesi, appariva quale mezzo di espressione e di esposizione più adeguato. Per comprendere l'entità di un fenomeno simile, si consideri che negli anni immediatamente precedenti al *Dictionnaire philosophique* voltairiano, ossia dal 1738 al 1763, è registrata la pubblicazione di circa una trentina di dizionari *portatifs*, relativi agli argomenti più vari (dizionari della Bibbia, di teologia, di giurisprudenza, di fisica, di medicina, di storia naturale, di arte militare, di teatri e di arti e scultura), ma, come si è detto, non di tipo filosofico.

Che il *Dictionnaire* voltairiano sia comprensibile esclusivamente in relazione a un preciso contesto epistemologico, d'altronde, è tesi affermata da Pierre Larousse, il quale, nella prefazione del suo *Grand dictionnaire universel du XIX siècle* (1866-1876), inserisce il *Dictionnaire* all'interno di una storia del dizionario del XVIII secolo, di contro alla tendenza a isolarlo per privilegiarne i caratteri distintivi. Vd. Pierre Rétat, *Le dictionnaire philosophique de Voltaire: concept et discours du dictionnaire*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», n.6, 1981, pp. 892-900.

francese, un vero e proprio filtro di analisi, attraverso cui percepire e commentare gli eventi - teorici e storici- della propria epoca.³

L'essere un *unicum* nel suo genere, dunque, ha suscitato dubbi non solo sulla liceità dei contenuti espressi – al punto da infervorare gli apologisti cristiani sino alla subitanea condanna al rogo⁴ – ma anche sulla sua classificabilità.

Noto è l'appunto che Yves Florenne esprime nei riguardi dell'opera: il critico francese, difatti, contesta la definizione di 'dictionnaire' associata a un trattato di meno 100 voci e, tra l'altro, di solo argomento filosofico⁵.

L'assenza di una precisa identità letteraria, così come rileva Florenne, pur ponendo l'opera voltairiana in una luce tutt'altro che lusinghiera, non sembra affatto inficiarne il valore.

Il *Dictionnaire*, difatti, con la sua ampia messe di materiale erudito, si presenta quale interessante oggetto di analisi ermeneutica e, soprattutto, sembra esprimere, forse persino in modo più compiuto rispetto ad altre opere, il pensiero di Voltaire e il suo metodo di lavoro che, come si deduce, risulta basarsi sulla giustapposizione di fonti eterogenee, tra cui Voltaire individua una precisa coerenza logica e, sulla base di questa, le interpreta e

³ Si tratta della polemica contro l'*Infâme*, in cui erano impegnati i *philosophes* del secolo dei Lumi. Per l'*Infâme*, di preciso, si intende quell'insieme di dogmi – cristiani e pagani – contro cui gli intellettuali polemizzavano giacché li ritenevano responsabili di fanatismo, superstizione e pregiudizio, ossia tutti atteggiamenti deleteri per la società e contrari agli ideali di libera espressione e di pensiero promossi, invece, dall'Illuminismo. Cfr. A. G. Raymond, *L'infâme: superstition ou calomnie?*, in «Studies on Voltaire and the eighteenth Century», 57, 1967, pp. 1291-1306.

⁴ Per un resoconto essenziale dello scandalo suscitato dal *Dictionnaire philosophique* e della contestazione nei suoi riguardi, che ha determinato l'opera all'immediata condanna al rogo, a Ginevra, si veda C. Mervaud, *Le Dictionnaire philosophique: combats et débats*, in «Revue d'Histoire littéraire de la France», 2, 1995, pp.187-198.

⁵ Così Yves Florenne nella prefazione del *Club français du livre* (1962): «Ce n'est pas le trait le moins singulier, ni à tout prendre le moindre mérite du *Dictionnaire philosophique* que de n'être ni philosophique, ni dictionnaire. Qu'est-ce, en effet, qu'un dictionnaire de cent mots? Pas même un lexique, tout au plus une liste où l'ordre alphabétique est bien moins un classement qu'un artifice, un jeu, un appât» Cfr. Pierre Rétat, *op. cit.*; per i dubbi in merito all'entità del *Dictionnaire*, interessante è il contributo di M. Hersant, *Il Dictionnaire philosophique: opera a pieno titolo o un guazzabuglio in prosa*, in «Montesquieu.it», 4, 2012, pp. 205-216.

le impiega in modo funzionale ai propri intenti comunicativi; e, difatti, nel condurre la propria personale polemica contro l'*Infâme*, Voltaire si avvale, ponendoli in un dialogo interessante e dialettico, di elementi culturali propri della tradizione biblica e della cultura classica, oltre che delle opere della letteratura filosofica francese a lui coeva.

Se notevoli sono stati gli studi condotti riguardo all'esegesi e alla critica scritturistica vetero e neotestamentaria, che il *philosophe* conduce nel *Dictionnaire* con l'obiettivo di demistificare le verità della religione⁶, sembra che non sia stata dedicata un'attenzione specifica all'impiego delle fonti dell'antichità greca e romana.

Che Voltaire se ne sia servito, è attestato innanzitutto dalla presenza di citazioni in lingua latina, disseminate tra le pagine del *Dictionnaire*. Queste, per lo più afferenti alla produzione romana di tipo filosofico-morale, risultano, nell'economia del *Dictionnaire*, elementi di supporto argomentativo: lungi dall'essere mere aggiunte esornative, dunque, rispondono all'esigenza, da parte di Voltaire, di corredare il proprio discorso con opinioni autorevoli, qualificate e qualificanti al contempo, che contribuiscano ad allontanare qualsivoglia dubbio dalla validità di quanto il *philosophe* afferma. È interessante notare, inoltre, la loro posizione all'interno di ogni *article* sembra rispondere a una precisa strategia argomentativa: Voltaire, difatti, è solito inserirle nella parte centrale della dissertazione o, talora, verso il termine degli *articles*, così da corredare di un importante supporto il discorso al culmine del suo svolgimento oppure così da rendere la chiusura più solenne e, quindi, di maggiore effetto.

⁶ Si riportano, a titolo informativo ed esemplificativo, gli studi di Marie-H. Cotoni, *Les personnages bibliques dans le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, in «RHLF», n.2, 1995, pp. 151-164; R. Desné, *Voltaire et les Juifs. Antijudaïsme et antisémitisme. A propos du Dictionnaire philosophique*, dans *Pour une histoire qualitative: études offertes à Sven Stelling-Michaud*, Genève, P. U. Romandes, 1975, p.131-145; etc.; R. Marchal, *La religion dans le Dictionnaire philosophique de Voltaire: variation et transition*.

Per quanto più immediatamente visibili, le citazioni sono, invero, spie rivelatrici di una presenza ben più ampia – capillare, si direbbe – dell'antichità classica all'interno dell'opera.

A una più attenta analisi, difatti, si possono individuare quattro modalità con cui Voltaire evoca le fonti classiche: si tratta di allusioni, menzioni, riferimenti e, appunto, citazioni.⁷ Se allusioni, menzioni e riferimenti sono modalità utilizzate parimenti per rappresentanti e opere della cultura latina e della cultura greca, diversamente avviene per le citazioni: queste, difatti, riguardano esclusivamente opere e autori latini. Un tale modo selettivo di operare è, presumibilmente, riconducibile all'educazione culturale ricevuta: Voltaire, com'è noto, su volere del padre, ha frequentato il collegio dei gesuiti che, in quegli anni, rappresentava l'istruzione migliore nella realtà di Francia; i programmi scolastici collegiali, però, registrano un accordo maggiore all'insegnamento della cultura latina. L'apprendimento del greco, che pure aveva un suo spazio all'interno dell'istruzione collegiale, doveva essere, verosimilmente, riservato ai soli docenti⁸.

La preminenza dell'antichità romana in ambito scolastico, dunque, può indurre a pensare che Voltaire avesse una praticità – e una familiarità – maggiore con il lessico latino e che presupponesse anche nei suoi eventuali lettori una situazione simile. Ciononostante, Voltaire doveva conoscere il greco, non solo la letteratura ma anche la lingua, come si

⁷ Con allusioni qui si intende il semplice riecheggiamento spontaneo o intenzionale di intere opere o di passi e versi d'autore inseriti nel discorso; con riferimenti, invece, la connessione stabilita esplicitamente tra due o più situazioni argomentative; menzione nel senso di nominare autori e/o opere; e, ovviamente, per citazioni si intende il riportare verbum de verbo determinati loci.

⁸ In luogo di apprendimento, dunque, sembra più corretto parlare di 'approfondimento' dello studio del greco: ciò che ha sollevato il dubbio relativo agli effettivi discenti, è stata la mancata congruenza riscontrata nel programma scolastico prescritto da Jouvency; il noto professore, difatti, indica l'apprendimento della grammatica latina seguito da esercizi di traduzione; riguardo al greco, invero, si fa riferimento direttamente alla traduzione. Ciò, dunque, ha lasciato supporre che tale precetto fosse rivolto a chi già una conoscenza della lingua greca, motivo per cui si è desunto che costoro fossero docenti. Non si tratterebbe, pertanto, di un programma scolastico, ma di un programma relativo ai corsi di approfondimento a cui i professori erano tenuti. Cfr. A. Pierron, *Voltaire et ses maitres. Episode de l'histoire des humanités en France*, Paris 1866, pp.40-41.

evinces dalla sua scelta di precisare, a inizio di qualcuno degli *articles*, l'etimo del termine che connota l'argomento che si propone di affrontare.⁹

Determinate considerazioni espresse nel *Dictionnaire*, inoltre, lo rivelano anche quale sensibile conoscitore della cultura greca, intesa nella totalità del suo sistema valoriale: avviene, per esempio, in modo significativo, all' *article* "Amitié", ove il *philosophe* precisa che i Greci, unitamente agli Arabi, sono fra i popoli che più profondamente hanno sviluppato un tale sentimento o, come lo definisce Voltaire stesso, "ce mariage de l'ame", "ce contrat"¹⁰.

Pur non essendo oggetto di citazioni dirette, dunque, la grecità classica, soprattutto nella sua componente teoretica, si connota, per il *philosophe*, quale orizzonte di riferimento importante, da cui poter mutuare struttura, temi e forme espositive: si evidenzia, questo, dai titoli stessi delle voci in cui è suddiviso il *Dictionnaire*, che, difatti, replicano le tematiche che, nei secoli, hanno rappresentato i maggiori argomenti su cui si è confrontata la speculazione greca. Un'incidenza della filosofia ellenica, inoltre, è ravvisabile nella scelta di sviluppare alcuni *articles* secondo la forma dialogica, così ricordando l'utilizzo che ne fa Platone a scopo informativo, secondo l'insegnamento socratico¹¹.

⁹ Una tale precisazione si riscontra, per esempio, alle voci "Âme", "Caractère" e "Idole". Alla voce "Âme", inoltre, Voltaire precisa la celebre distinzione dei tre tipi di anima che caratterizza la cultura e il lessico greco: «Ψυχή était dans la poitrine, πνεῦμα se répandait dans tout le corps, et νοῦς ; était dans la tête».

¹⁰ «L'enthousiasme de l'amitié a été plus fort chez les Grecs et chez les Arabes que chez nous. Les contes que ces peuples ont imaginés sur l'amitié sont admirables; nous n'en avons point de pareils. Nous sommes un peu secs en tout. Je ne vois nul grand trait d'amitié dans nos romans, dans nos histoires, sur notre théâtre». *Art.* "Amitié", in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

¹¹ Vd. *artt.* : "Catéchisme chinois", "Catéchisme du Curé", "Catéchisme du Japonais", "Certain, Certitude", "Dieu", "Fraude", "Gloire", "Liberté" etc. L'assenza di un personaggio centrale che orienti la discussione (come è, invece, Socrate nei dialoghi platonici), gli scambi serrati di battute e la dialettica fra le diverse posizioni senza il prevalere di una sulle altre, tuttavia, sembrano suggerire una più prossima affinità della forma dialogica voltairiana a quella plutarchea. Plutarco, difatti, nei *Moralia* si avvale in misura notevole del dialogo di ispirazione platonica, traducendolo in una discussione dotta, che risulta agile e inframmezzata da aneddoti ed *exempla*. Si consiglia, per dettagli ulteriori, il contributo di D. Russell, *Ἡθοὺς nei dialoghi di Plutarco*, in «Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia», vol. 22, n. 2, 1992, pp. 399–429.

Platone, da sempre referente importante per Voltaire, è evocato nel *Dictionnaire* non solo, come si è visto poco innanzi, a livello strutturale: il suo teismo, difatti, rappresenta un supporto notevole nell'intento di demistificazione dell'unicità riconosciuta alle dottrine religiose, principalmente identificando il *Logos* platonico con il *Verbo* delle Scritture¹². Parimenti si può intendere, d'altronde, il ricorso alle dottrine aristoteliche ed epicuree: queste, inserite negli *articles* cosiddetti 'filosofici'¹³, rinvigoriscono la contestazione voltairiana nei riguardi dei sistemi metafisici secenteschi ancora vigenti poiché, recuperate dal newtonianesimo, rappresentano per Voltaire una base argomentativa su cui fondare, ragionevolmente, le proprie posizioni ideologiche, che proprio alla nuova scienza newtoniana, come è stato già precisato, si riferiscono¹⁴.

Non sembra errato, dunque, ritenere che il chiamare in causa i pensatori greci rappresenti, nelle intenzioni di Voltaire, una scelta di metodo: in tal modo, difatti, il *philosophe* può inserire le tematiche, di volta in volta affrontate, all'interno di un contesto argomentativo più ampio e articolato, così mostrandone la complessità e dissuadendo i suoi interlocutori

¹² Si ricordi, inoltre, il nesso di confronto istituito da Voltaire tra le teorie platoniche e quelle del suo tempo, come avviene per la teodicea di Leibniz; ma la centralità di Platone emerge anche in relazione ad altre tematiche. Come è noto, difatti, i dialoghi platonici toccano argomenti che, pure, rientrano nel novero delle questioni speculative, se non altro per il grado astratto e teorico della loro stessa entità: è il caso dell'amicizia e dell'amore.

¹³ Cfr. P. Rétat, *op. cit.* per la distinzione delle voci in 'religiose', 'filosofiche' etc.

¹⁴ È interessante, al riguardo, il rapporto di Voltaire con le filosofie materialistiche. L'adesione alla dottrina newtoniana, difatti, pone il *philosophe* in un inevitabile confronto con le correnti atomistiche dell'antichità: si raffronta inevitabilmente, dunque, con Democrito ed Epicuro, ma mostrando una tendenza più favorevole verso quest'ultimo.

La propensione epicurea, sicuramente, si giustifica sulla base di Newton, il quale, nel delineare la propria scienza di natura, afferma che all'interno della materia agiscono forze di attrazione e di repulsione, tali da determinare la caduta non lineare degli atomi. Newton, in tal modo, non solo si oppone alla cartesiana scissione tra materia e anima, ma recupera, soprattutto, il concetto di *clinamen* epicureo, opposto alla necessità motoria, tradizionalmente attribuita a Democrito. Il motivo dell'opposizione ecclesiastica nei riguardi del discorso di Voltaire, qui, è evidente. Il movimento motorio casuale di Epicuro e l'inscindibilità delle forze dalla materia, rendono il newtonianesimo pericoloso perché, tradotti nel discorso teologico, avversano il concetto di divina provvidenza e di immortalità dell'anima.

Per un approfondimento ulteriore riguardo alle correnti atomistiche dell'antichità intese anche nelle loro implicazioni sociali e individuali, vd. G. Solaro, *Il mistero Democrito*, Roma, Aracne Editrice, 2012, pp.152.

dal trarre qualsivoglia e subitanea conclusione, invece invitandoli a osservare che, il più delle volte, innanzi ai dogmi della tradizione pagana e cristiana, occorre una più ecumenica ammissione di *non liquet*, affinché la riflessione critica continui a incentivarsi. La contestazione dell'*infâme*, tuttavia, non si esaurisce esclusivamente in questioni di ordine metafisico. È parte del progetto voltairiano, difatti, anche la polemica rivolta agli aspetti più propriamente sociali.

Singolare, a tal fine, è l'impiego del materiale cosiddetto 'antropologico' delle *Storie* erodotee: le pratiche sociali, gli usi e costumi di popoli lontani nel tempo e nello spazio, così come sono riferiti dallo storico di Alicarnasso, si rivelano paradigmi validi da raffrontare alle situazioni a lui coeve ed evidenziarne positività e negatività; gli inserti etnologici, proprio perché basati sulla diretta esperienza di Erodoto, assurgono a fonte documentale e informativa attendibile per valutare nel dettaglio – alla luce delle origini e delle dinamiche di esecuzione – usanze che, nel XVIII secolo, potevano apparire di dubbia efficienza e liceità poiché contrarie ai più moderni principi di tolleranza e di libertà individuale¹⁵.

¹⁵ È il caso, per esempio, dell'*article* "Circoncision".

La distinzione, nelle *Storie* erodotee tra materiale etnologico e materiale mitico è, d'altronde, annunciata espressamente dallo stesso Voltaire: «Lorsque Hérodote raconte ce que lui ont dit les barbares chez lesquels il a voyagé, il raconte des sottises ; et c'est ce que font la plupart de nos voyageurs ; aussi n'exige-t-il pas qu'on le croie, quand il parle de l'aventure de Gigès et de Candaule ; d'Arion, porté sur un dauphin ; et de l'oracle consulté pour savoir ce que faisait Crésus, qui répondit qu'il faisait cuire alors une tortue dans un pot couvert ; et du cheval de Darius, qui, ayant henni le premier de tous, déclara son maître roi ; et de cent autres fables propres à amuser des enfants, et à être compilées par des rhéteurs ; mais quand il parle de ce qu'il a vu, des coutumes des peuples "qu'il a examinées, de leurs antiquités qu'il a consultées, il parle alors à des hommes.» *Art.* "Circoncision". Una tale posizione favorevole nei riguardi di Erodoto etnologo, nello specifico, è atteggiamento concorde agli studi erodotei nel Settecento. Nel secolo XVIII, difatti, si verifica un recupero di Erodoto quale studioso di culture umane, delle loro forme e dei loro processi di trasformazione (tecniche, costumi, credenze, forme della vita sociale, politica, religiosa ed economica). Una tale tendenza, però, si deve a una più risalente motivazione: è stata la scoperta dell'America, difatti, la responsabile di un'attenzione maggiore circa gli interessi geo-etnografici che, nell'ambito degli studi erodotei, si è poi tradotta in varie apologie di Erodoto, di cui la più famosa è quella di Estienne: il filologo, sostenendo l'attendibilità delle descrizioni erodotee in merito ai costumi dei popoli antichi, ne rileva caratteri analoghi a quelli moderni, così da ritenerli validi da un punto di vista storico. Estienne, in tal modo, inaugura l'etnologia comparata dei costumi antichi e moderni, poi fiorita in Europa tra XVI e XVII secolo, e introduce l'abitudine di citare Erodoto regolarmente come fonte informativa autorevole. Cfr. D. Asheri,

Un impiego pressoché identico interessa anche i poemi epici, soprattutto l'*Illiade*.

Dell'opera iliadica, difatti, Voltaire evoca abitudini e convinzioni di dèi ed eroi che, com'è noto, poggiano su elementi propri del mito e su una logica sanguinaria e barbara, dettata dal principio d'onore. In quanto tale, dunque, il sistema valoriale – così come è rappresentato nei poemi omerici – si connota quale *exemplum* di convinzioni erronee, formulate da una società arcaica, non ancora consapevole dei progressi di una speculazione più esatta, ossia basata su teorie scientifiche e logicamente convalidate come, invece, sono le conquiste intellettuali della modernità. Voltaire, dunque, raffrontando queste ultime con l'elementarità di una prospettiva prescientifica, ne pone in evidenza il valore, invitando ad accoglierle perché sono le uniche a poter evitare il *language de l'erreur*¹⁶, in cui si rischierebbe di imperversare¹⁷.

Se i racconti mitici riferiti da Erodoto, come è stato precisato, sono tacciati di inattendibilità e relegati al mero ruolo di narrazioni, diversa è la considerazione nei riguardi delle *fables* esiodee. Voltaire, difatti, ritenendole particolarmente vicine alla rappresentazione di natura, ne giustifica l'utilizzo in funzione dimostrativa¹⁸.

Introduzione a Erodoto, *Le Storie. Libro I, la Lidia e la Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, pp. IX-LXIX: LXVI.

¹⁶ Art. "Ciel des Anciens", in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

¹⁷ La lettura voltairiana dei poemi omerici, quali fonte informativa attendibile, senza dubbio, deve intendersi alla luce di quella tendenza alla storicizzazione di Omero che, nel Settecento, interessa gli studi in merito all'epica greca arcaica. Omero, nel secolo XVIII, difatti, è inserito nel processo di divenire storico, ossia valutato in relazione a una precisa situazione storica, che è quella della Grecia arcaica, di epoca micenea; in quanto tale, i suoi poemi divengono espressione di quella precisa società, dei suoi valori e delle sue consuetudini. Non sono più poesia pura, in tal senso, ma documento attendibile, al punto da parlare di 'desacralizzazione' di Omero poeta, il quale, poiché ricondotto a una società primitiva e sanguinaria, è considerato persino 'barbaro'.

¹⁸ Art. "Fables" in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

Una tale considerazione, presumibilmente, si deve ricondurre al carattere didascalico dell'opera esiodea: l'intento divulgativo e informativo che vi sottende, dunque, avrebbe indotto Voltaire a ravvisare anche nel materiale mitico esiodeo insegnamenti sempre validi. (Cfr. R. Trousson, *Voltaire et la mythologie*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 2, 1962, pp.222-229) A riprova di ciò, in seguito, Voltaire dirà che, nell'opera di Esiodo, non solo si possono incontrare proverbi universali, ma che le massime espresse dal poeta greco, senza dubbio, a livello di sentenziosità e di peso morale, sono equiparabili a quelle pronunciate da Senofonte e da Catone: «On trouve dans ce poème cent maximes dignes des Xénophon et des Caton: Les hommes ignorent le prix de la sobriété; ils ne savent pas que la moitié vaut mieux que le

Di particolare interesse, però, è il ricorso a Plutarco: l'intellettuale greco è qui considerato per la sua produzione etico-filosofica dei *Moralia*, ossia quell'insieme di trattati brevi, alcuni anche di natura epistolare e declamatoria, dedicati agli aspetti più disparati della società a lui coeva. Nel materiale utilizzato e nella sua attitudine critica, è plausibile che Voltaire abbia riscontrato una affinità di metodo e di prospettiva al punto da ritenere necessario alludere a parti della sua opera per disporre di un supporto argomentativo autorevole.

Non si deve, tuttavia, pensare che tra il *philosophe* e l'intellettuale di Cheronea vi sia una sovrapposizione interpretativa: i commenti di Plutarco, con le sue prese di posizione e le sue opinioni così scopertamente pronunciate, non sopravvengono a quelli di Voltaire, bensì li affiancano, in tal modo incentivandone la forza argomentativa.

L'attenzione nei confronti di una produzione filosofico – morale, unitamente alle proprie posizioni ideologiche, che, come si è più volte precisato¹⁹, vertono sulle dottrine di Newton, detta anche la scelta delle opere e dei rappresentanti della latinità classica.

Questa è rappresentata in tutti suoi periodi: per quanto risulti più frequente il ricorso ad autori (Virgilio, Orazio, Ovidio) dell'età augustea (periodo aureo) e degli anni compresi tra il principato di Tiberio a quello dei Flavi (Seneca, Lucano, Petronio, Marziale - periodo argenteo), non mancano appelli ai maggiori esponenti dell'età di Cesare (periodo aureo), quali Cicerone e Lucrezio, poi incrementati – soprattutto per quanto concerne le citazioni di quest'ultimo – nel corso dei rifacimenti successivi del *Dictionnaire*. Fra

tout. – L'iniquité n'est pernicieuse qu'aux petits. – L'équité seule fait fleurir les cités. – Souvent un homme injuste suffit pour ruiner sa patrie. – Le méchant qui ourdit la perte d'un homme prépare souvent la sienne. – Le chemin du crime est court et aisé. Celui de la vertu est long et difficile; mais près du but il est délicieux. – Dieu a posé le travail pour sentinelle de la vertu». Art. "Épopée. D'Hésiode", in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

¹⁹ Vd. *supra*.

quanti svolgono la propria attività intellettuale negli anni da Nerva a Commodus, invece, Voltaire sceglie Giovenale. Non mancano autori meno noti, come Quinto Fabio Pittore. È possibile affermare che gli autori di cui ha contezza risultano impegnati, più o meno attivamente, nelle questioni speculative della loro epoca e sono, generalmente, tutti afferenti alle linee filosofiche dello stoicismo. Ciò è riconducibile, come si è già avuto modo di precisare, agli interessi teoretici e alle posizioni filosofiche di Voltaire, il quale, accogliendo i principi del newtonianismo, si confronta inevitabilmente con le dottrine aristoteliche e neoplatoniche, e con le filosofie materialistiche dell'antichità, prime fra tutte l'atomismo di Democrito e il materialismo di Epicuro, oltre che con le correnti filosofiche affiliate, come lo stoicismo.

La trasposizione, nel lessico e nel mondo latino, dei temi propri della speculazione epicurea, unitamente all'interesse del secolo XVIII per gli studi sulla natura, dunque, rendono Lucrezio e la sua opera referenti inevitabili e necessari alla composizione del *Dictionnaire*: coerentemente alle linee interpretative della critica tradizionale – che legge Lucrezio sulla base dell'opposizione razionalismo, irrazionalismo – nel *De rerum natura* il *philosophe* ravvisa quella condanna all'irrazionalismo che, come ha modo di constatare egli stesso, permea la società settecentesca francese, costituendo un aspetto da debellare tramite il richiamo a una più moderata *raison*²⁰.

È per la medesima possibilità di riscontrare elementi di filosofia greca in contesto romano, probabilmente, che si deve intendere il ricorso all'opera ciceroniana: questa, pur non essendo oggetto di citazione diretta, confluisce nel *Dictionnaire* tramite allusioni e riferimenti, affinché sia fattibile per Voltaire svolgere le tematiche, di volta in volta

²⁰ L'uso del *De rerum natura* nel *Dictionnaire* è, tutto sommato, riconducibile a una posizione antidogmatica religiosa; tuttavia, il rapporto tra Lucrezio e Voltaire è molto più complesso e, soprattutto, oscilla dall'assenso al diniego. Per un approfondimento sul tema, vd. G. Lanaro, *Voltaire e Lucrezio*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 35, 4, 1980, pp. 357-380.

proposte, disponendo di un supporto autorevole in ambito speculativo. In Cicerone, difatti, Voltaire doveva riscontrare una medesima tipologia di approccio alla cultura greca, al punto da suscitare la domanda se sia lecito definirlo ‘ciceroniano’²¹: una affinità che si esplicava preminentemente nei riguardi della speculazione ellenica, da cui entrambi tendevano a trarne principi universali senza, tuttavia, indugiare in sottigliezze speculative; che Voltaire abbia ravvisato nell’Arpinate elementi teorici affiliati alle posizioni newtoniane – e, pertanto, elementi di suo interesse - è deducibile dal reiterato riferimento al *De natura deorum* che, fra le opere dell’Arpinate, insiste maggiormente sul contrasto tra il concetto di libero arbitrio e quello di destino che, com’è noto, è uno dei maggiori motivi di attrito nell’interpretazione teologica della dottrina cartesiana e quella di Newton²².

Un’inclinazione epicurea è presente anche in Virgilio: il citare proprio dal libro III delle *Georgiche*, d’altronde, sembra confermare la sua attenzione circa una filiazione tra i due autori e, dunque, la scelta di far emergere una data linea filosofica, rivolgendosi proprio ai testi da cui avrebbe potuto trarre elementi di supporto alle proprie dissertazioni. Della produzione virgiliana, inoltre, Voltaire utilizza anche immagini tratte dall’*Eneide*, presumibilmente per quell’immediatezza comunicativa che solo le immagini della narrazione mitica possono evocare.

Benché non sia riconducibile a una precisa corrente di pensiero tra le maggiori della sua epoca, elementi epicurei e stoici, oltre che accademico-peripatetici, sono presenti anche nell’opera di Quinto Orazio Flacco al punto che non si è titubato nel definirne la poesia ‘filosofica’²³: Orazio, difatti, traduce i precetti filosofici della sua epoca in precetti morali,

²¹ Vd. A. Pierron, *op. cit.*

²² Vd. *supra*. Per l’impegno di Cicerone in ambito teoretico, cfr. C. Moreschini, *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», 1979, pp. 99-178.

²³ Che alla poesia di Orazio si debba sottendere una ispirazione di carattere filosofico, è opinione sostenuta da Antonio La Penna, il quale riconosce l’intenzione, da parte di Orazio, di comunicare, tramite la sua

così riconoscendo alla filosofia la possibilità – se non il dovere – di orientare i comportamenti umani e di agire, pertanto, in modo concreto sulla realtà, rettificandone gli aspetti pregiudizievoli.

Proprio una simile finalità pratica, riconosciuta alla riflessione filosofica, è il principio che motiva l'intera attività intellettuale di Voltaire: il suo contributo speculativo è stata definito 'filosofia del buon senso' proprio perché il suo obiettivo è quello di esortare a un più libero e autonomo uso della ragione, che possa condurre a valutare, senza condizionamenti esterni, le situazioni e i conseguenti comportamenti da assumere, sia in ambito metafisico che etico, auspicando una vita corretta, ossia moralmente giusta, perché basata sui principi di tolleranza, libertà e uguaglianza promossi dall'Illuminismo²⁴.

Il "saper ragionare", pertanto, diviene la base di un *savoir vivre*, che ha molto in comune con il *modus vivendi* indicato e perseguito da Orazio: così come in Orazio non è ravvisabile una precisa linea di pensiero, in Voltaire non vi sono contributi teoretici aggiuntivi a quelli già esistenti – aspetto che più volte ha suscitato il dubbio da se ritenerlo effettivamente un filosofo – ma entrambi, tanto il poeta di Venosa quanto Voltaire, si rivolgono alla filosofia per trarvi una guida, un modo di pensare che diviene un modo di agire, affinché si possa vivere 'la vita migliore'²⁵, ossia un'esistenza giusta, che passi dalla consapevolezza di discernimento. Il presupposto fondamentale a tutto ciò, però, è la tranquillità. Scrive Voltaire nell'*article* "Juste", parte dell'edizione del *Dictionnaire* del 1767:

produzione poetica, un messaggio, più precisamente un'esortazione ad assumere un determinato tipo di vita, che si configuri come 'il migliore'. Cfr. A. La Penna, *Tiς ἀριστος βίος; interpretazioni della prima ode di Orazio*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 24 (3/4), 1955, pp.161-181, ove l'esortazione oraziana ad aderire al modello di vita 'migliore' è posto in relazione al protrettico di matrice epicurea.

²⁴ Significativo è ciò che Voltaire scrive nella lettera P.R. de Cideville: «Jean Jacques scrive per scrivere; io scrivo per agire». Lettera a P.R. de Cideville, 14 agosto 1733, in Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1977, vol.I, p.454.

²⁵ Il concetto di vita migliore, in Orazio, coincide con una vita virtuosa. Cfr. A. La Penna, *op. cit.*

«Il ne s'agit donc plus que de nous servir de notre raison pour discerner les nuances de l'honnête et du deshonnête. Le bien et le mal sont souvent voisins; nos passions les confondent: qui nous éclairera? Nous-mêmes, quand nous sommes tranquilles»²⁶.

Qui, come si legge, Voltaire spiega chiaramente che la ragione serve per distinguere ciò che è onesto e ciò che non lo è; ma soprattutto, per quanto nell' *article* non si menzioni Orazio²⁷, la capacità euristica riconosciuta alla tranquillità dell'animo, a ben vedere, non sembra affatto lontana dal concetto di *tranquillitas* oraziana così come è espresso nelle *Satire* e negli *Epodi*.

Una tale prospettiva, dunque, giustifica anche l'affinità ideologica che Voltaire riscontra nei precetti epicurei e stoici, capaci di avere, nonostante la loro afferenza a questioni teoriche, un valido riflesso sugli aspetti sociali e, dunque, capaci di agire concretamente²⁸.

Una tale affinità ideologica, dunque, si evidenzia in un impiego puntuale della produzione poetica oraziana, di certo supportato da una conoscenza notevole dell'opera.

Significativo, al riguardo, è il ricorrere preminentemente alle *Satire*: queste, tra l'opera oraziana, sono i componimenti ove più trova espressione la fiducia di poter esercitare un controllo razionale sulle passioni umane tramite l'educazione; se nelle *Epistole*, a cui pure Voltaire si rivolge²⁹, vi è un interesse maggiore verso l'universalità della condizione

²⁶ Art. "Juste (du) et de l'Injuste".

²⁷ Si menzionano, però, Socrate, Epicuro e Cicerone.

²⁸ Indicativo dell'utilizzo di Orazio nel *Dictionnaire*, la citazione alla voce "Luxe": qui si cita la massima oraziana dell' *est modus in rebus*, basata sul concetto epicureo di *μετριοπάθεια*: questa, utilizzata da Voltaire per evidenziare l'importanza di un atteggiamento improntato a moderazione nel tentativo di confinare la propensione al lusso dell'ambiente di corte parigino, svolge appieno la funzione che Voltaire stesso attribuisce alla filosofia, ossia di facoltà pragmatica di discernimento, affinché si possa giungere alla creazione di nuove condizioni sociali, civili, morali e intellettuali, così evitando il perpetuarsi di riti e costumi errati. La lettura in chiave moralistica dell'opera oraziana ha, comunque, una sua concordanza con gli studi che, nel Settecento, interessano l'opera del poeta latino: questi, oltre che di una affinità ideologica indubbia tra Illuminismo e morale oraziana, risentono, senza dubbio, dell'interpretazione, nel secolo precedente, di Boileau, l'Orazio francese. Vd. R. Bray, *La formation de la doctrine classique en France*, Paris, Hachette, 1927; G. Grimmer, *L'art poétique de Boileau*, Paris, Foucher, 1962; J. Marmier, *Horace en France au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1962; B. Papàsolì, *Moralisti classici*, Bari, Laterza, 2008.

²⁹ Art. "Souverain Bien".

umana, nelle *Satire* Orazio si sofferma sui tipi umani e sulla singolarità delle situazioni. Parimenti Voltaire: le situazioni contro cui si polemizza nel *Dictionnaire* sono, precisamente, quelle degli uomini del suo tempo.

Non soltanto per questioni di filosofia morale, ma anche per questioni più propriamente letterarie Orazio si rivela un referente importante per Voltaire: lo dimostrano, nello specifico, le voci “Critique” ed “Ézéchiél”. Benché quest’ultima, stando al titolo, sembri incentrarsi su un argomento estraneo rispetto a quelli appena menzionati e sembri, altresì, più vicino a considerazioni di tradizione biblica, l’analisi della stessa, tuttavia, mostra come anche questa non sia aliena, sul piano tematico, rispetto a quelle sopra ricordate e che Orazio, ivi, è chiamato in causa per motivazioni di ordine stilistico³⁰. Si può affermare, pertanto, che le citazioni oraziane servono a dare autorevolezza al discorso e che Voltaire considera Orazio come un testimone critico delle concezioni retoriche e stilistiche di età classica.

L’attenzione nei riguardi degli aspetti più propriamente etici, inoltre, induce Voltaire a riferirsi alla satira giovenaliana.

La satira latina, difatti, presenta contenuti consentanei rispetto al *Dictionnaire* voltairiano poiché soddisfa il suo desiderio di polemica nei riguardi di una situazione sociale e delle sue dinamiche che, come si è detto, per un intellettuale, non può che passare attraverso la parola scritta. Giovenale, a tal proposito, è particolarmente tenuto in conto a discapito di Persio.

Una spiegazione plausibile all’esclusione dell’*aureus auctor*, tuttavia, sembra riscontrabile in una motivazione di ordine stilistico: Persio utilizza un lessico di più raffinata eleganza e, nel mostrare le incongruenze e le negatività dei suoi giorni, persiste

³⁰ La riflessione è sull’impiego del verbo *futuare*; ma anche questo, come si evince dalla conclusione dell’*article*, consente a Voltaire di affrontare una questione di tutt’altro genere, che riguarda l’ambito morale.

in un atteggiamento di neutralità, senza mai cedere a commenti personali né tantomeno far trasparire le proprie posizioni in merito³¹.

Per le intenzioni sottese al *Dictionnaire*, dunque, l'austera severità di Persio non doveva esser apparsa a Voltaire particolarmente adeguata: meglio la satira giovenaliana, ove il *philosophe* avrebbe potuto trovare – e così è stato – un materiale letterario più giusto ai propri intenti comunicativi, lì dove per 'giusto' si intende 'sufficientemente alacre', 'diretto' e 'sprezzante', per cui il sentimento di *indignatio*, rivolto a questioni sociali, risulta facilmente e immediatamente comprensibile.

Che sia l'elemento di critica sociale a esser considerato da Voltaire quale aspetto utile a supportare il proprio discorso, d'altronde, lo confermano gli *articles* in cui il *philosophe* inserisce le citazioni giovenaliane: nella versione che corrisponde alla prima pubblicazione, difatti, si ricorre a Giovenale, per esempio, alle voci "Anthropophages", "Destin" e "Liberté", ove si affrontano tematiche di carattere sociale.

Un dettaglio interessante è, inoltre, la modalità di impiego del mito: Giovenale, difatti, utilizza episodi tratti dal mito quale termine di confronto rispetto agli uomini della sua realtà per enfatizzarne i comportamenti riprovevoli; è evidente, per esempio, nella satira XV, ove il riferire un episodio mitico di antropofagia consente al poeta di denunciare la realtà a lui coeva poiché le situazioni di degrado riscontrabili in questa, con tutta evidenza, difatti, hanno superato persino l'orrore tramandato dai racconti mitici. Poiché in Voltaire anche si riscontra un utilizzo analogo del materiale mitologico³², non è da escludere che il *philosophe* abbia ravvisato una modalità polemica affine in Giovenale e che, in virtù di

³¹ La satira di Persio, difatti, certo, utilizza termini del *sermo humilis*, ma avvalendosi della *iunctura acris*: l'accostamento stridente dei vocaboli, dunque, genera un effetto tutt'altro che comprensibile, rendendolo uno degli autori più complessi della latinità.

³² Vd. *supra*.

ciò, ne abbia apprezzato ancor di più l'opera al punto da includerlo tra le voci autorevoli a cui, di volta in volta, decide di riferirsi e di affidarsi³³.

La stessa necessità di individuare elementi di critica sociale, inoltre, deve aver indotto Voltaire a ricorrere al *Satyricon* petroniano: nell'intersezione tra serietà e ironia – che caratterizza l'opera di Petronio – Voltaire deve aver ravvisato quella stessa contemplazione distaccata e perspicua del mondo contemporaneo che anche lui, nei suoi contributi letterari e in particolar modo nel *Dictionnaire*, tentava di perseguire.

Il romanzo petroniano, inoltre, si rivela un bacino importante di *exempla* comportamentali e di situazioni, da evocare a titolo paradigmatico, in virtù anche di quell'immediatezza di comunicazione che solo le immagini del mito e della narrazione possiedono.

Nella propensione a una analisi lucida e razionale, scevra da compromessi con il potere vigente, si deve, verosimilmente, individuare anche la ragione fondamentale per cui Voltaire si rivolge a Ovidio: le prese di posizione e le interpretazioni personali, espresse senza il timore di dissimulare accondiscendenza alcuna, l'assenza di qualsivoglia senso religioso, difatti, rendono il poeta romano un referente interessante agli occhi di Voltaire, tanto da ricorrere a un'opera come i *Fasti* per commentare adeguatamente aspetti sociali discutibili³⁴. Ricorre a Ovidio, inoltre, anche per quelle voci più propriamente filosofiche, per la cui dissertazione ritiene opportuno citare dalle *Metamorfosi*: dell'*epos* metamorfico, nello specifico, Voltaire considera la sezione cosiddetta 'cosmogonica'; qui, difatti, nei racconti mitici inerenti alla costituzione del *kòsmos*, parimenti al materiale mitico omerico, ha dovuto ravvisare quella sensibilità religiosa primordiale, così

³³ Per l'utilizzo del mito in Giovenale, si consulti F. Bellandi, *Mito e ideologia: età dell'oro e "mos maiorum" in Giovenale*, in «Materiali e Discussioni», 1991, pp.89-128.

³⁴ Si tratta, preminentemente, di questioni afferenti alla contestata irrazionalità della religione. Vd. *artt.* "Idole" e "Superstition".

utilizzandoli quali espressione di una riflessione teoretica arcaica e, pertanto, raffrontandoli alle più moderne posizioni speculative³⁵.

Una vena filosofica è individuata anche in autore come Lucano, a prima istanza estraneo, con la sua *Pharsalia*, da aspetti riconducibili a una speculazione più propriamente teorica: seppur poema di argomento storico e, dunque, fedele alla ricostruzione documentaria, il *Bellum civile* possiede uno sfondo di matrice stoica, che Voltaire mostra di intendere allorché ricorre a Lucano per una voce, come “Idole”, propriamente di natura teoretica.³⁶ Il ricorso a Seneca, inoltre, conferma l’interesse di Voltaire a rivolgersi, nella scelta delle fonti di riferimento, a opere di tipo filosofico-morale, in quanto funzionanti agli intenti che presiedono al suo *Dictionnaire*.

Oltre a posizioni di carattere ideologico, nello scegliere autori e opere, verosimilmente, un altro aspetto deve aver influito sulla selezione voltairiana: con un’attenzione maggiore, difatti, si nota che gli autori citati presentano tutti una parabola esistenziale molto simile, caratterizzata da attriti e incomprensioni rispetto al potere vigente.

Tra i più noti, le incerte colpe che hanno causato l’esilio di Ovidio a Tomi e il suo non idillico rapporto con Augusto che, pure, il poeta avrebbe tentato di migliorare proprio tramite la composizione delle *Metamorfosi* e dei *Fasti*, i due poemi ‘seri’; il coinvolgimento di Lucano e di Petronio nella congiura pisoniana e le posizioni politiche

³⁵ Ciò si evidenzia, soprattutto, all’art. “Matière”. Non è da escludere che l’interesse di Voltaire nei confronti della sezione ‘cosmogonica’ delle *Metamorfosi* sia dettata anche dalla presenza, nei racconti mitici di tipo cosmogonico e cosmologico, di elementi propri delle dottrine orfico-pitagoriche, in primis la questione dell’immortalità dell’anima.

³⁶ Voltaire, d’altronde, in seguito preciserà che in Lucano sono presenti “discorsi di un linguaggio filosofico e sublime da non conoscere pari presso gli antichi”: «si vous cherchez dans Lucain l’unité de lieu et d’action, vous ne la trouverez pas; mais où la trouveriez-vous? Si vous espérez sentir quelque émotion, quelque intérêt, vous n’en éprouverez pas dans les longs détails d’une guerre dont le fond est rendu très sec, et dont les expressions sont ampoulées; mais si vous voulez des idées fortes, des discours d’un courage philosophique et sublime, vous ne les verrez que dans Lucain parmi les anciens». Art. “Du Lucain”, in Voltaire *Dictionnaire ph.*

di Cicerone, che lo hanno condotto a una fine tanto tragica; così come le divergenze tra Seneca e Nerone, il suo esilio e il presunto suicidio.

Notevole, senza dubbio, l'esperienza di Orazio: il disagio provocato dalle guerre civili e altre delusioni personali, avvicinano il poeta a quella condizione di disorientamento che, solitamente, è ritenuta peculiare dell'epoca moderna.

Vicende simili, inoltre, interessano anche gli autori greci evocati: si ricordi, al proposito, l'esilio subito da Erodoto, che pure, secondo Plutarco, avrebbe giovato alla sua attività storiografica perché, secondo il biografo, avrebbe eliminato il rischio di qualsivoglia campanilismo, a favore di una prospettiva di analisi più ampia e scevra da pregiudizi³⁷.

Da non dimenticare Socrate, la cui condanna a morte doveva essere apparsa tanto ingiusta a Voltaire al punto da pronunciare insistentemente la difesa tra le pagine del *Dictionnaire*³⁸. Voltaire, reduce dal confino inglese, era consapevole delle sofferenze insite nell'allontanamento forzato e del disagio provocato dall'impossibilità di esprimersi liberamente senza incorrere in censure o in condanne vere e proprie; non poteva, dunque, mostrarsi indifferente a simili dettagli³⁹.

Se così fosse, si potrebbe affermare con più sicurezza l'abilità – e la consapevolezza – di Voltaire nell'utilizzo delle sue fonti, quelle classiche in questo caso specifico: si è, difatti, avuto modo di notare, in precedenza, come opere e autori siano stati scelti da Voltaire sulla base di precise posizioni ideologiche, senza tuttavia disattendere alle correnti della critica letteraria in auge ai suoi tempi né all'azione pedagogica che, in quegli anni, è responsabile di gran parte della sopravvivenza del patrimonio culturale.

³⁷ D. Asheri, *op. cit.*

³⁸ In funzione di Socrate, inoltre, Voltaire menziona anche Aristofane. Unico commediografo ricordato nel *Dictionnaire*, Aristofane non è oggetto di lusinghe da parte del *philosophe*, in quanto è ritenuto responsabile di aver incrementato le accuse nei confronti di Socrate.

³⁹ Che sia un aspetto interessante per Voltaire, inoltre, si deduce dall'aver sottolineato i caratteri di emarginazione e di indigenza dei poeti latini anche nell'*Essai sur la poesie epique*.

Un tale modo di procedere, dunque, risulta pienamente comprensibile solo se lo si analizza alla luce di un contesto più ampio, che vede la tendenza – propria di intellettuali e di operatori scolastici – a ravvisare nell’antichità classica una comune matrice culturale, da cui trarre modelli di genere e di pensiero.

Il rapporto che Voltaire intrattiene con il patrimonio culturale della classicità, gestito da studente prima e da uomo di cultura poi, si può, dunque, inscrivere in una linea siffatta, ma con una precisazione necessaria: il *philosophe* mostra nei confronti dell’antichità greca e latina un’attenzione che lo porta a considerarla quale tradizione certamente inesauribile per attingere moduli espressivi, tecniche di argomentazione e forme letterarie, ma soprattutto per disporre di un termine di confronto, rispetto a cui analizzare la propria realtà e poter, dunque, agire concretamente. Gli autori della classicità, pertanto, considerati nella loro storicità⁴⁰, consentono a Voltaire di rispondere all’obiettivo polemico del suo *Dictionnaire*, prestando la propria voce alla protesta che Voltaire conduce, alacramente, contro gli *esprits faux* del suo secolo.

Per questo lavoro di tesi si è scelto di prendere in esame le voci che compaiono nella prima edizione del *Dictionnaire philosophique* (1764): fra queste, nello specifico, si sono analizzate le voci in cui Voltaire fa uso delle fonti classiche e che riguardano i punti nodali del suo pensiero e le questioni, in generale, più dibattute nel contesto illuministico.

Per quanto riguarda la struttura della tesi, si è scelto di replicare la suddivisione in ordine alfabetico del *Dictionnaire*, per cui a ogni capitolo corrisponde una voce che si è inteso analizzare; segue, poi, un capitolo conclusivo (“Conclusioni”) che riassume e riflette sull’importanza dei risultati.

⁴⁰ Con storicità si intende il considerare gli autori non come singoli medaglioni, bensì in relazione al rispettivo contesto storico-sociale e culturale di appartenenza.

Si è ritenuto essenziale, inoltre, inserire un “Indice dei nomi”, volto a render conto degli esponenti dell’antichità classica, che Voltaire ha citato, menzionato o a cui si è riferito all’interno della sua opera.

La bibliografia finale, invece, com’è risaputo, mostra le fonti consultate e che hanno rappresentato un supporto documentale prezioso per validare l’intera stesura della tesi.

CAPITOLO I

Art. “AMOUR”

Ne *Le Dictionnaire du Grand Siècle*, alla voce “Amour”, si legge: «S’il n’est guère d’époque où l’amour n’ait tenu une place importante dans notre littérature [...]»¹.

Questa breve osservazione, posta proprio all’ inizio della voce in questione, esprime in modo piuttosto chiaro quanto, da sempre, la tematica amorosa abbia rivestito una posizione centrale e controversa nella produzione letteraria di ogni epoca.

Rispetto alle altre espressioni affettive, difatti, l’amore è il sentimento che più ha dovuto fare i conti con le strutture societarie, con le norme riguardanti l’ordine sociale e con gli immaginari e le idee in proposito.

E se questo si è verificato, è stato perché le emozioni coinvolte nel processo amoroso, lungi dall’interessare esclusivamente le dinamiche interne all’ individuo, hanno una risonanza evidente nella società e nei rapporti intersoggettivi.

Se è risaputo che, in ambito francese, una riflessione più sistematica sul sentimento d’amore si sviluppa a partire dal secolo XVII, si deve tuttavia considerare che le teorie elaborate in quel preciso contesto storico-culturale trovano prosecuzione e rielaborazione, talora in forme più complesse e articolate, nel secolo successivo, quando lo sguardo rivolto all’amore e ai suoi effetti si fa decisamente meno indulgente².

Preoccupazioni relative agli effetti negativi del sentimento d’amore, tra l’altro, erano già state manifestate da moralisti, predicatori e parte degli intellettuali secenteschi, che mal

¹ Vd. s.v. “Amour” in *Dictionnaire du Grand Siècle*, a cura di François Bluche, Paris, Fayard, 1990, p.71.

² È, questa, una consapevolezza importante: la riflessione sull’amore, nata nel secolo XVII tra morale, galanteria e analisi dei costumi, non si esaurisce in quella stagione, ma evolve nel XVIII secolo, assumendo toni più critici e disincantati. Si passa, difatti, da una concezione ancora *classique*, ordinata e regolata (si pensi a La Rochefoucauld o Mademoiselle de Scudéry), a una più complessa e ambivalente, in cui l’amore diventa oggetto di ironia, sospetto o analisi psicologica (come Merivaux, Crébillon fils o Diderot). Si tratta, sostanzialmente, di un vero e proprio cambio concettuale dello ‘sguardo sull’amore’, che dal codice morale perviene alla disillusione filosofica.

guardavano – e tolleravano – la capacità del sentimento di impossessarsi di tutte le facoltà dell'animo, della mente e del cuore, persino della immaginazione e della memoria; ma nell'epoca dei Lumi la spinta razionalista, ampiamente influenzata dalla dottrina del materialismo, continua e amplifica questo tipo di atteggiamento, passando da un codice più scopertamente morale a uno, invece, improntato alla disillusione filosofica.

In quanto fenomeno individuale e sociale, dunque, l'amore diviene oggetto, nel corso del Settecento, delle riflessioni filosofiche dei maggiori esponenti del tempo.

Fra questi, pertanto, anche Voltaire non manca di affrontare il tema nel suo *Dictionnaire*, dedicandovi tre voci distinte: due sono più specifiche e si incentrano l'una sull'amore omoerotico ("Amour socratique")³, l'altra sulla coscienza del proprio valore, ossia quel principio di autoconservazione e dignità personale ("Amour - propre"); un'altra voce, invece, di carattere più generale, intitolata "Amour", si presenta come esercizio di riflessione concettuale sull'amore in sé, vale a dire, sulle sue caratteristiche fondamentali e, quindi, su come debba essere inteso, al di là delle convenzioni sociali o delle passioni superficiali⁴.

La triplice trattazione, pertanto, non si limita a descrivere le caratteristiche dei tre diversi tipi di fenomeni amorosi, ma propone anche una prospettiva di analisi che invita il lettore

³ Nell'edizione Garnier del *Dictionnaire*, a queste, si trova soggiunta anche la voce "Amour de Dieu", che compare nelle *Questions sur l'Encyclopédie* (4e partie, 1771), come parte della voce "Dieu". Per l'analisi della voce "Amour socratique", si rimanda alle pagine successive di questo lavoro di tesi. Per quanto riguarda la voce "Amour propre", invece, questa non è presa in esame perché, così come appare nell'edizione del 1764, non presenta citazioni tratte dalle opere dell'antichità classica. Si segnala, tuttavia, lo studio di G. IOTTI, *Argument et figure dans l'article «Amour-propre»*, in L. Macé (a cura di), *Lectures du «Dictionnaire philosophique»*, cit., pp. 239-253.

⁴ Si rinvia, qui, anche allo studio di G. STENGER, *Amour et sensualisme dans le «Dictionnaire philosophique» de Voltaire*, in T. Belleguic, E. van der Schueren e S. Vervacke (a cura di), *Les discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université de Laval, 2007, pp. 77-98.

a considerare l'amore in termini filosofici e morali, evidenziando la complessità e la pluralità delle manifestazioni del sentimento⁵.

Esaminando con attenzione la voce "Amour" del *Dictionnaire philosophique*, è interessante per il nostro discorso il modo in cui Voltaire impiega le fonti classiche per costruire la propria argomentazione, che mira a presentare l'esperienza amorosa come un fenomeno spiegabile attraverso la concezione filosofica del materialismo.

Una tale concezione del sentimento d'amore, pertanto, prende in considerazione tutte quelle manifestazioni, per così dire, biologiche del sentimento⁶.

Voltaire, del resto, lo dice in modo esplicito: «Il faut ici recourir au physique. C'est l'étoffe de la nature que l'imagination a brodée». Per parlare d'amore, decreta il *philosophe*, è necessario rivolgersi alla natura stessa; e, difatti, a questo proposito, offre una definizione suggestiva, descrivendo l'amore come la "stoffa" («étoffe»), il tessuto della natura, su cui l'immaginazione dell'uomo tende a ricamare, creando sovrapposizioni e abbellimenti.

Si tratta di una immagine di particolare rilievo poiché si inserisce perfettamente nel contesto della filosofia materialista francese del Settecento: l'amore, in questo senso, non è un'astrazione trascendente, ma un dato naturale, una realtà fisica concreta che, tuttavia, subisce una trasfigurazione attraverso l'operazione della immaginazione, che ne arricchisce e ne abbellisce le forme («broder»)⁷.

⁵ Scriverà Voltaire nelle *Questions sur l'Encyclopedie*: «Il y a tant de sortes d'amour qu'on ne sait à qui s'adresser pour le définir», proprio in riferimento alle innumerevoli manifestazioni e considerazioni che, in ogni epoca, si sono attribuite al sentimento amoroso. Questo incipit, tra l'altro, confluirà nell'edizione Garnier nell'*article* "Amour", aggiungendosi al testo originale della *editio princeps* (1764).

⁶ In merito alle posizioni di Voltaire nei confronti della filosofia materialista, si rimanda all'analisi dell'*article* "Matière" di questo lavoro di tesi, dove si ha avuto modo di riflettere con più sistematicità sul tema in questione.

⁷ Occorre tener presente, difatti, che i filosofi materialisti, pur tendendo a spiegare tutti i fenomeni, anche quelli spirituali e morali, a partire dalla materia, non rinnegano la presenza, nell'uomo, dell'immaginazione, vale a dire della capacità di rappresentare, combinare e creare immagini mentali e concetti che non esistono direttamente nella realtà fisica. Lo stesso Voltaire, peraltro, inserisce, fra gli *articles* del *Dictionnaire*

Il richiamo a una dimensione più concreta del sentimento amoroso – e questo è significativo – viene, tra l'altro, ulteriormente corroborata dal ricorso alla celebre citazione classica dell'*amor omnibus idem* virgiliano⁸.

Occorre ricordare, ai fini della nostra disamina, che il verso in questione è parte di quella sezione del terzo libro delle *Georgiche* in cui si affronta la questione della riproduzione.

Tema tecnico, di non immediata declinazione poetica, Virgilio sembra utilizzarlo per introdurre la tematica universale dello scorrere inesorabile del tempo, per mezzo della descrizione del ritmo biologico di nascita, giovinezza, accoppiamento, parto e morte.

Il passo in questione, nello specifico, rappresenta il culmine di questo processo di universalizzazione, per cui l'eros animale viene umanizzato e si traduce nel tragico *amor omnibus idem*.

La situazione descritta, pertanto, induce Virgilio a lasciarsi andare a una osservazione, destinata ad avere ampia diffusione e fortuna, in merito al sentimento d'amore, che per tutti, uomini e animali, segue lo stesso itinerario e si svolge secondo dinamiche analoghe.

Le parole di Virgilio, tra l'altro, nella forma in cui compaiono nel testo del *Dictionnaire* corrispondente all'edizione del 1764, sono poste proprio in apertura alla voce voltairiana dedicata all'amore.

Una tale collocazione, alla luce di quanto evidenziato, non sembra casuale: essa riveste un ruolo programmatico, attestando come il messaggio virgiliano assuma una funzione fondante nell'economia del discorso di Voltaire, sì che l'autore latino diviene un riferimento letterario di autorevole prestigio e, in relazione alla tematica affrontata, un

philosophique, una voce dal titolo "Imagination", dove, pure, emergono tali aspetti legati all'importanza della capacità immaginifica.

⁸ Verg., *Georg.*, III, 244.

punto d'appoggio concettuale essenziale, che orienta e sostiene l'intera riflessione voltairiana.

A ulteriore conferma del ruolo centrale che la citazione virgiliana assume nell'impianto argomentativo di Voltaire, si possono richiamare gli esempi che il *philosophe* stesso propone nel testo. Tra questi, quello del cavallo sembra recare memoria del passo delle *Georgiche*, in cui Virgilio illustra la fase dell'accoppiamento, servendosi degli esempi dei tori e dei cavalli.⁹

È, dunque, plausibile ritenere che Voltaire, inserendo un riferimento analogo proprio nell'*article* incentrato sulla tematica amorosa – e, soprattutto, posizionandolo subito dopo la citazione virgiliana che, nel testo latino, conclude il passo – abbia deliberatamente ripreso e rielaborato il modello proposto dal poeta latino.¹⁰

Dopo una serie di esempi tratti, come si è detto, dal mondo naturale, Voltaire prosegue la propria argomentazione citando da Lucrezio:

*Nam facit ipsa suis interdum fœmina factis, Morigerisque modis, et mundo corpore cultu.
Ut facile insuescat secum vir degere vitam.*¹¹

⁹ Verg., *Georg.*, III, 95-100.

¹⁰ «Veux-tu avoir une idée de l'amour ? vois les moineaux de ton jardin ; vois tes pigeons ; contemple le taureau qu'on amène à ta génisse ; regarde ce fier cheval que deux de ses valets conduisent à la cavale paisible qui l'attend, et qui détourne sa queue pour le recevoir ; vois comme ses yeux étincellent ; entends ses hennissements ; contemple ces sauts, ces courbettes, ces oreilles dressées, cette bouche qui s'ouvre avec de petites convulsions, ces narines qui s'enflent, ce souffle enflammé qui en sort, ces crins qui se relèvent et qui flottent, ce mouvement impétueux dont il s'élance sur l'objet que la nature lui a destiné ; mais n'en sois point jaloux, et songe aux avantages de l'espèce humaine : ils compensent en amour tous ceux que la nature a donnés aux animaux, force, beauté, légèreté, rapidité» *Art. "Amour"*, in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

¹¹ Lucr., *De rer. nat.*, IV, 1280-82.

Il passo in questione è tratto dal quarto libro del *De rerum natura*, dedicato agli effetti dell'amore; qui il poeta latino esprime in modo evidente la sua adesione alla filosofia epicurea.

Per Lucrezio, difatti, proprio come per Epicuro, l'amore è parte della realtà naturale, pertanto, così come si esprime fra gli animali, si esprime anche fra gli uomini.

Un'analisi attenta dei versi in questione, inoltre, impone un'ulteriore precisazione: essi appartengono alla sezione finale del libro IV del poema lucreziano; ciò risulta significativo poiché Lucrezio, qui, analizza la nascita e la natura del desiderio amoroso proprio sulla base della dottrina epicurea e materialista, per cui l'amore è concepito come un fenomeno fisico, generato da immagini (*simulacra*), capaci di colpire i sensi e agitare la mente.

Il poeta mostra, dunque, come l'immaginazione e l'abitudine possano modificare la percezione della persona amata, al punto che i difetti vengono considerati come dei pregi e i limiti vengono idealizzati.

Nei versi presi in considerazione, in particolare, si sottolinea come la donna stessa contribuisca, con grazia e cura, a rendersi amabile, favorendo così l'attaccamento dell'uomo.

È chiaro che anche in questo *locus* lucreziano l'amore è presentato come fenomeno radicato nella materia e nei sensi, sottoposto all'azione della capacità immaginifica, che ne amplifica e idealizza le forme; la stessa concezione si riscontra nei materialisti francesi del Settecento, per i quali, come si è detto, la realtà naturale costituisce il tessuto, ossia il fondamento concreto, su cui l'immaginazione ricama le proprie illusioni, immagini e ideali.

In sintesi, si può concludere che, sia nell'opera lucreziana sia in quella virgiliana, l'amore è concepito e rappresentato come un fenomeno complesso, spesso in contrasto con interpretazioni di matrice spirituale e idealistica.

È proprio una tale prospettiva, di carattere, per così dire, biologico-evolutivo, a costituire il nucleo della riflessione voltairiana: il *philosophe* considera l'amore come un istinto legato alla necessità di procreazione e, pertanto, funzionale alla sopravvivenza naturale, non come una realtà autonoma e trascendente.¹²

Privato di qualsivoglia carattere soprasensibile, sia esso divino o emozionale, Voltaire accoglie la concezione più arida e, al contempo, più immediata dell'amore.

Come avviene per i poeti latini qui ricordati, dunque, anche per Voltaire il sentimento amoroso non detiene alcun potere di coinvolgimento spirituale, ma è considerato semplicemente un fenomeno fisico, che si manifesta attraverso reazioni corporee, percezioni sensoriali e desideri istintivi, peraltro comuni a tutti, uomini e animali, sebbene diversificati a seconda delle caratteristiche individuali.

In questa prospettiva, l'amore sarebbe lontano dall'immagine che ne dà la cultura secentesca, per cui il sentimento dipenderebbe da costruzioni culturali e, persino, da idealizzazioni. Per Voltaire, invece, non c'è nulla di tutto questo perché il sentimento trova la sua origine nel tessuto stesso della natura umana, secondo quella stessa logica che Lucrezio, prima, e i materialisti francesi del Settecento, poi, attribuiscono agli affetti.

È, dunque, un impulso naturale, che, attraverso l'immaginazione e l'abitudine, può, certo, essere sublimato, ma la cui base rimane universale e condivisa.

¹² Si deve rilevare, tra l'altro, che, nell'*article* così come è stato edito dai fratelli Garnier, Voltaire menziona anche il *Simposio* di Platone, invitando alla lettura del dialogo greco quanti vogliano affrontare la tematica da una prospettiva di tipo filosofico perché qui Socrate – come Voltaire stesso ricorda – amante di Alcibiade e Agatone, conversa insieme a loro proprio riguardo alla 'metafisica dell'amore': «Si quelques philosophes veulent examiner à fond cette matière peu philosophique, qu'ils méditent le banquet de Platon, dans lequel Socrate, amant honnête d'Alcibiade et d'Agathon, converse avec eux sur la métaphysique de l'amour». *Art. "Amour"* in *Dictionnaire philosophique, Œuvres complètes* de Voltaire, Paris, Garnier, 1877.

Sulla base di questo *article*, pertanto, si può concludere che la prospettiva affermata da Voltaire concorre a depotenziare l'amore e i suoi effetti: restituito a una dimensione reale e concreta, questo non è più un sentimento da temere né, tantomeno, da confinare; si configura, invece, come un fenomeno che risponde a dinamiche ben precise e, come tale, diviene comprensibile e, di conseguenza, governabile, anche a fronte di quelle «mille chimere» che gli uomini, da sempre, tendono ad attribuirvi.¹³

¹³ Art. "Amour", in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, a c. di L. Moland, Paris, Garnier, 1877 («Il y a tant de sortes d'amour qu'on ne sait à qui s'adresser pour le définir. On nomme hardiment amour un caprice de quelques jours, une liaison sans attachement, un sentiment sans estime, des simagrées de sigisbé, une froide habitude, une fantaisie romanesque, un goût suivi d'un prompt dégoût: on donne ce nom à mille chimères»); tr. it. di R. Campi – D. Felice, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*, Milano, Bompiani, 2013, p.217.

CAPITOLO II

Art. “AMOUR SOCRATIQUE”

La voce “Amour socratique” desta immediato interesse per il suo legame con la tradizione dell’antichità classica. L’aggettivo “socratico”, difatti, collega il sentimento amoroso alla figura di Socrate, rinviando, nello specifico, a quell’interesse particolare che Socrate mostrava nei confronti dei suoi allievi, Alcibiade soprattutto¹.

La rievocazione classica, tuttavia, si rivela sin dalle prime parole un pretesto, funzionale a render nota –tramite lo spazio del *Dictionnaire* – una questione di particolare pregnanza al suo tempo: i disordini sociali causati dai provvedimenti contro il reato di sodomia².

Il Settecento francese, difatti, vede un dilagare eccessivo dei processi intentati dal tribunale dell’Inquisizione contro coloro accusati di intrattenere relazioni incestuose, intendendo con ciò rapporti tra individui dello stesso genere. L’eccessiva criminalizzazione delle relazioni omosessuali da parte dei tribunali ecclesiastici, nel periodo precedente alla Rivoluzione Francese, è responsabile di una situazione di aggressività e di violenza, decisamente contraria agli ideali politici e sociali dei

¹ Il rapporto tra Socrate e Alcibiade – di cui si ha una prima e importante narrazione nel Simposio platonico – altro non rappresenta che la relazione tra ἐρώμενος e ἐραστής, caratterizzante i contesti educativi della società greca, ove il legame sentimentale tra un uomo adulto e un adolescente assumeva una funzione pedagogica e iniziatica. Questo genere di relazioni, tuttavia, si distingueva dal rapporto privo di finalità educative, indicato negativamente col termine παιδεραστής. La concezione delle relazioni interpersonali caratterizzante la cultura antica e scevra dei preconcetti del cristianesimo, determina la fondamentale distinzione tra affinità e abuso pederastico a cui, difatti, Voltaire si appella per contestare la situazione dei suoi anni. Donde l’assumere la civiltà classica è assunta quale paradigma etico-comportamentale a cui riferirsi al fine di valutare e rettificare le decisioni del proprio secolo.

² Che l’amore sia considerato da Voltaire nelle sue implicazioni sociali risulta già dalla voce intitolata “Amour”: questo modo particolare di guardare al sentimento risponde, innanzitutto, alla finalità di diffusione del sapere attribuita al *Dictionnaire*; si ricordi che la concezione, secondo cui la sfera sentimentale ha un riflesso nello spazio civile, è ampiamente presente nella società greco-romana. Non è da escludere, inoltre, un’ingerenza della riflessione settecentesca sulla tematica inerente ai sentimenti: questi, considerati un mezzo essenziale per conseguire la conoscenza, sono alla base della teoria del sensismo gnoseologico, per cui al paradigma dell’*homme organique* si sostituisce quello dell’*homme sensible*.

philosophes e, dunque, di Voltaire stesso.³ Si deve pensare pertanto che Voltaire, quando scrivere l'*article* in questione, abbia in mente proprio gli eventi di quegli anni e, alla luce di questi, distingue tra sentimento (inteso principalmente quale attrazione e senso di piacevolezza) e pederastia vera e propria.

È interessante per il nostro discorso che Voltaire sviluppi la propria argomentazione, facendo ricorso a paralleli col mondo classico, a cui si deve una concezione di amore molto più ampia, capace di dissolvere ogni dubbio riguardo agli atteggiamenti da assumere in merito.

Innanzitutto, dunque, Voltaire, contesta le opinioni ostili e le polemiche rivolte al sentimento omoerotico. Si legga il passo qui, di seguito, riportato:

«Comment s'est-il pu faire qu'un vice destructeur du genre humain s'il était général, qu'un attentat infâme contre la nature, soit pourtant si naturel? Il paraît être le dernier degré de la corruption réfléchie; et cependant il est le partage ordinaire de ceux qui n'ont pas encore eu le temps d'être corrompus. Il est entré dans des coeurs tout neufs, qui n'ont connu encore ni l'ambition, ni la fraude, ni la soif des richesses. C'est la jeunesse aveugle qui, par un instinct mal démêlé, se précipite dans ce désordre au sortir de l'enfance, ainsi que dans l'onanisme».

L'iniziale domanda retorica pone subito in rilievo l'assurdità dell'opinione comune: vi sarebbe, secondo i molti, l'urgenza di condannare un vizio che, se fosse ampiamente diffuso, provocherebbe la distruzione dell'umanità. A questa posizione, Voltaire risponde sostenendo che l'attrazione nei confronti dello stesso genere non è indice di una

³ Tra i processi più crudeli si deve ricordare quello che, nel 1750, aveva condannato al rogo Jean Diot e Bruno Lenoir. Napoleone Bonaparte, nel codice penale introdotto nel 1810, aveva tentato un primo provvedimento; ciononostante gli omosessuali hanno continuato a esser oggetto di vessazioni da parte delle leggi riguardanti l'ordine pubblico e la moralità. È l'istituzione del codice penale in Francia, nel 1791, ad abolire tutti i tribunali ecclesiastici così da depenalizzare tutti quei reati definiti "immaginari" (omosessualità e stregoneria), ossia senza vittime.

“corruzione riflessa”, bensì di un impulso naturale, che tenderebbe a manifestarsi con maggiore intensità nel corso della giovinezza, ora per determinate situazioni di convivenza ora per il fascino dell’aspetto:

«souvent un jeune garçon, par la fraîcheur de son teint, par l’éclat des ses couleurs, et par la douceur des ses yeux, ressemble pendant deux ou trois ans à une belle fille; si on l’aime, c’est parce que la nature se méprend: on rend hommage au sexe, en s’attachant à ce qui en a les beautés, et quand l’âge a fait évanouir cette ressemblance, la méprise cesse».

Come si legge nel testo sopra riportato, la delicatezza dei tratti giovani renderebbe i maschi somiglianti alle fanciulle così da risultare piacenti e da “trarre in inganno”; a ciò si aggiunge la condivisione di spazi e di momenti che, imposti da determinati moduli educativi, obbliga a trascorrere diverso tempo assieme, incentivando l’instaurarsi di relazioni più o meno amicali.

Queste, tuttavia, poiché dipendono da una situazione temporanea (la giovinezza), sono destinate a esaurirsi, ragion per cui i loro effetti non possono avere conseguenze importanti.

Questa argomentazione di Voltaire acquista un vigore maggiore se si considera l’ampio riscontro che i motivi, qui presentati, trovano nella tradizione classica.

Per quanto riguarda il necessario rapporto di causalità tra sentimento d’amore e giovinezza, Voltaire, innanzitutto, ricorre a Ovidio e ne cita un passo:

citraque juventam/ aetatis breve ver et primos carpere flores

Si tratta dei vv. 84-85 del libro X delle *Metamorfosi* che, parte della sezione dedicata agli amori omosessuali tra gli dei e i mortali, descrivono l’atteggiamento di Orfeo successivo alla perdita definitiva di Euridice: il poeta, perduta la sua giovane sposa, rifiuta l’amore

delle altre donne; la sua scelta diviene un esempio per gli uomini della Tracia a rivolgere le proprie attenzioni verso i giovinetti.

Che le parole di Ovidio alludano a un contesto omoerotico è confermato anche altrove.⁴

Ciò che pone in evidenza Voltaire, però, è il legame di necessaria causalità tra amore e giovinezza: difatti il poeta latino descrive il sentimento omoerotico tramite l'espressione *carpere flores* che, memore di tutta una tradizione letteraria, indica l'azione di rivolgere il proprio interesse verso quanti siano ancora in un'età florida, ossia compresa tra l'adolescenza e la maturità.

Oltre a ritenerlo un autorevole supporto letterario per la propria argomentazione, è probabile che Voltaire ricorra a Ovidio anche per la sua capacità di descrivere, tramite le immagini del mito, situazioni della realtà a lui contemporanea: Ovidio, nelle sue opere, si rivela sempre attento testimone dei suoi tempi, pronto a denunciarne le incongruenze sociali; per tale motivo non è da escludere che anche i versi qui considerati dissimolino un riferimento a una consuetudine della Roma augustea.⁵

Si è già detto a proposito delle situazioni di vita in comune che, nella civiltà greco-romana, la formazione culturale e militare imponeva ai più giovani.

Un esempio di ciò è ravvisabile nel passo seguente del *Dictionnaire*:

⁴ Il contesto omoerotico dei versi ovidiani qui citati, è ricordato anche da Fanocle in un'elegia conservata da Stobeeo nel *De Vituperatione Veneris*. Per la questione vd. M. Marcovich, Phanocles Ap. Stob. 4.20.47, in «The American Journal of Philology» 100 (3), 1979, pp. 360-366.

⁵ Voltaire stesso, al termine dell'articolo, conferma la diffusione di relazioni omosociali al tempo di Augusto: «L'amour des garçons était si commun à Rome qu'on ne s'avisait pas de punir cette turpitude, dans laquelle presque tout le monde donnait baissée. Octave-Auguste, ce meurtrier débauché et poltron, qui osa exiler Ovide, trouva très bon que Virgile chantât Alexis; Horace, son autre favori, faisait de petites odes pour Ligurinus (...) ». È probabile che Voltaire, la cui attività filosofico-letteraria è interamente finalizzata a un rapporto dialettico col reale, non sia stato indifferente a una tale attitudine critica e che vi abbia riscontrato un motivo di analogia con Ovidio.

«La troupe des amants instituée par Laïus était une troupe invincible de jeunes guerriers engagés par serment à donner leur vie les uns pour les autres; et c'est ce que la discipline antique a jamais eu de plus beau».

Laio, personaggio infelicemente ricordato dalla tradizione greca per il suo legame con la vicenda edipica, è qui considerato quale fautore di un esercito che, suggestivamente, Voltaire definisce come “truppe di amanti”.

Una giustapposizione di questo genere, tra ambito militare ed erotico, è presente nella *Vita di Pelopida*: qui Plutarco in riferimento al battaglione sacro che Gorgida aveva inizialmente schierato nelle avanguardie tebane e che, poi, Pelopida ha raggruppato quale esercito vero e proprio, descrive in termini sentimentali il vincolo di assoluta fedeltà tra le coppie dei centocinquanta soldati scelti⁶.

La devozione reciproca è tale che nessuno è lasciato solo innanzi al pericolo che, di solito, ogni battaglia comporta: proprio come gli amanti si giurano un'unione destinata al per sempre, così questi giovani guerrieri si promettono un supporto costante fino alla fine di ogni combattimento⁷.

Plutarco, in tal modo, inserisce i militari in un contesto omoerotico, ma cura di precisare che il sentimento tra loro, per quanto profondo, è finalizzato all'acquisto di una virtù civile e guerriera, secondo il modello dell'amore dorico degli ἀγαθοί⁸.

⁶ La decisione di Pelopida sarebbe stata successiva alla vittoria conseguita nella battaglia di Tegira (357 a. C.).

⁷ La definizione di battaglione sacro, difatti, si deve proprio ai giuramenti in nome di Eros.

⁸ Che il vincolo d'amore sia motivo di una migliore prestazione militare è presente anche in Platone, *Simposio* 178e-179a. Il sentimento amoroso, nel passo plutarcoo qui considerato, è presentato anche come mezzo per gestire in modo positivo la veemenza giovanile che, altrimenti, si tradurrebbe in violenza. Alla base di questo, sembra esserci la convinzione per cui l'amore abbia la capacità di modificare le inclinazioni caratteriali; tale prospettiva, a cui Plutarco sembra aderire, si contrappone a quella epicurea. Per un interessante contributo, vd. Robert Flacélier, *Les épicuriens et l'amour*, in «Revue des études grecques», 67, 1954, pp. 69-81.

Alla luce di ciò, sembra, dunque, che si possa ravvisare un'analogia tra il testo di Voltaire e quello di Plutarco. Qualche dubbio, tuttavia, potrebbe derivare dal riferimento a Laio: benché richiami gli stretti legami tra i soldati dell'esercito tebano, Plutarco non riconosce a Laio il ruolo di fautore dell'amore reciproco in ambito militare, sostenuto invece dalla tradizione poetica.

Ciò, dunque, suggerirebbe che dietro le parole di Voltaire ci sia proprio quest'ultima. Che Plutarco sia per Voltaire un referente letterario importante, tuttavia, è dimostrato dalla menzione esplicita che, nello stesso *article*, Voltaire inserisce relativamente a un'altra opera dello storico di Cheronea e che, pure, gli risulta utile per supportare la propria argomentazione:

«On abuse du texte de Plutarque, qui, dans ses bavarderies au Dialogue de l'amour, fait dire à un interlocuteur que les femmes ne sont pas dignes du véritables amour; mais un autre interlocuteur soutient le parti des femmes comme il le doit. On a pris l'objection pour la décisions.»

Nato dall'esigenza di far luce – e di fornire anche una risposta – a una consuetudine diffusa nei primi secoli dell'età imperiale, il *Περὶ ἔρωτος* plutarcheo, scritto in forma dialogica, affronta la questione delle relazioni omosociali a Roma che, antepoendosi al rapporto coniugale, si riflettono negativamente sulla società.⁹

Per quanto il tono di Plutarco sia da denuncia, il duplice carattere dell'amore (πρὸς παῖδας e πρὸς γυναῖκας), su cui si fonda l'intera struttura del dialogo, ha indotto a interrogarsi su quale sia l'effettiva considerazione di Plutarco riguardo alla liceità o meno del sentimento omoerotico.

Voltaire, come si legge nel testo sopra riportato, risolve questa incertezza, prendendo in considerazione il ruolo attribuito alla figura femminile: alla donna Plutarco riconosce

⁹ La preoccupazione espressa da Plutarco riguarda la possibilità riproduttiva della società che, con una considerazione negativa dell'amore coniugale, rischia di diminuire drasticamente.

quella disposizione alle maggiori virtù dell'animo (temperanza, coraggio, lealtà, intelligenza) che, solitamente, è riconosciuta ai giovinetti.

Sulla base di questa considerazione, dunque, Voltaire ritiene che, spesso, si sia fatto un uso improprio dell'opera: questa, difatti, non negherebbe né condannerebbe la prassi dell'*eros* paidico, bensì avrebbe come scopo quello di limitarne la diffusione. Plutarco dunque, dall'analisi di Voltaire, risulta quale acuto osservatore della sua epoca e, soprattutto, rappresentante di una moralità sociale integra, che non polemizza contro il sentimento omoerotico in sé per sé: infatti, ciò che Plutarco non ammette non è l'inclinazione affettiva verso i *παῖδες*, considerata positivamente dall'etica greca, bensì l'abuso a discapito dei fanciulli. Questo, infatti, poiché è dettato da mere pulsioni, ha conseguenze negative sulla società e, perciò, deve essere eliminato.

Il messaggio di Plutarco, così, coincide pienamente con l'opinione di Voltaire, che è ulteriormente rafforzata dalla menzione, al termine dell'*article*, di un elemento storico-giuridico, ossia la legge Scantinia¹⁰.

¹⁰ «L'amour des garçons était si commun à Rome qu'on ne s'avisait pas de punir cette turpitude, dans laquelle presque tout le monde donnait baissée. Octave-Auguste, ce meurtrier débauché et poltron, qui osa exiler Ovide, trouva très bon que Virgile chantât Alexis; Horace, son autre favori, faisait de petites odes pour Ligurinus [...] mais l'ancienne loi Scantinia, qui défend la pédérastie, subsista toujours [...] Enfin je ne crois pas qu'il y ait jamais eu aucune nation policée qui ait fait des lois contre les mœurs». La lex Scantinia vietava la pederastia già all'epoca di Augusto per poi non esser mai stata abolita: il suo esser considerata valida in un contesto sociale dove l'autorità stessa ammetteva relazioni omoerotiche, secondo Voltaire, è indicativo della connotazione negativa riconosciuta alla pederastia vera e propria ed evidenzia maggiormente la distinzione tra affinità omosociale e abuso. Anche l'esempio di Solone aiuta Voltaire a definire l'assetto etico della civiltà classica: «On cite le législateur Solon, parce qu'il a dit en deux mauvais vers: "Tu chériras un beau garçon, tant qu'il n'aura barbe au menton". Mais, en bonne foi, Solon était-il législateur quand il fit ces deux vers ridicule? Il était jeune alors, et quand le débauché fut devenu sage il ne mit point une telle infamie parmi les lois de sa république.» A Solone sono ricondotti dei versi (che Voltaire cita dalla traduzione d'Amyot) che attesterebbero un suo interesse nei confronti dei giovinetti, sottraendolo così dalla visione austera consegnataci della prospettiva storica. Eppure, ricorda Voltaire, quell'interesse non ha avuto ingerenza alcuna sulla sua attività legislativa, a testimonianza del fatto che l'amore efebico, ad Atene e nell'antichità classica in generale, fosse un atteggiamento dall'esternazione limitata, ossia riconducibile a un momento ben preciso, relativo a una fase iniziale della formazione dell'individuo: la giovinezza, come si è detto.

CAPITOLO III

Art. “ANTHROPOPHAGES”

È noto che fra gli obiettivi dell'Illuminismo vi sia quello, tutt'altro che idealista, di riedificare gli usi e costumi della società, in nome di un'etica più *raisonnable*, ossia basata sui principi di tolleranza, ragione e coscienza¹.

La rieducazione della società e la riformulazione delle sue istituzioni, per gli Illuministi, equivalgono a individuare e, di conseguenza, eliminare quelle consuetudini che sono dettate dalla tradizione, ma che non sono conformi alle esigenze di razionalità dei tempi presenti e, pertanto, ritenute ‘intollerabili’².

In una tale operazione, dunque, rientra anche la critica nei riguardi di rituali di dubbia finalità e moralità, prima fra tutte la pratica antropofagica: la predazione intraspecifica, difatti, per la sua efferatezza, è tematica frequente nella tradizione dei discorsi etico-filosofici, che mirano a valutare lo stadio di progresso e di evoluzione di una data società. Intento principe dell'attività intellettuale di Voltaire è il promulgare una *philosophie pratique*, ossia un modo di pensare che sia capace di agire concretamente sui costumi e sulla vita pratica³ ai fini di un dato ordine civile e morale⁴.

¹ Per una più appropriata comprensione del concetto di moralità presso la filosofia illuminista, si rimanda agli studi di L. G. Crocker, *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore 1963; J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris 1989; H. Plard (a cura di) *Morale et vertu au siècle des Lumières*, Bruxelles 1985.

² Cfr. *Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, a cura di D. Fassin e P. Bourdelais, Paris, La Découverte, 2005.

³ Vd. *supra* § “Prefazione”. Per il concetto di *philosophie pratique*, inoltre, si rimanda a J. Le Rond d'Alembert, *Saggio sui rapporti tra intellettuali e potenti* [1753], Torino, Einaudi, 1977; A.-F. Deslandes-Boureau, *Histoire critique de la philosophie*, cit. in A. Soboul, *Notes pour une définition de la “philosophie” (XVIII siècle)*, in “Information historique”, marzo-aprile 1964.

⁴ Secondo Fassin, a Voltaire è riconosciuto un ruolo fondamentale nella definizione della cosiddetta ‘ligne de partage’ (la linea divisoria), funzionale a stabilire l'insieme di valori etici, sociali, giuridici e politici in cui una civiltà si riconosce. Vd. Fassin, *Les Frontières ... op. cit.*; si segnala anche Voltaire, *la tolérance et l'intolérable*, in M. -H. Cotoni, (a cura di), *Voltaire et le «Dictionnaire philosophique»*, Paris, Klincksieck, 1994, pp. 13-36.

Alla luce di quanto fin qui esposto, dunque, non è insolito riscontrare la presenza, nel *Dictionnaire philosophique*, di un *article* intitolato “Anthropophages”⁵, di cui ivi si riporta una prima e importante sezione:

«Nous avons parlé de l’amour. Il est dur de passer de gens qui se baisent à gens qui se mangent. Il n’est que trop vrai qu’il y a eu des anthropophages; nous en avons trouvé en Amérique; il y en a peut-être encore, et les cyclopes n’étaient pas les seuls dans l’antiquité qui se nourrissaient quelquefois de chair humaine. Juvénal (sat. XV, v. 83) rapporte que chez les Égyptiens, ce peuple si sage, si renommé pour les lois, ce peuple si pieux qui adorait des crocodiles et des ognons, les Tintirites mangèrent un de leurs ennemis tombé entre leurs mains; il ne fait pas ce conte sur un ouï-dire, ce crime fut commis presque sous ses yeux; il était alors en Égypte, et à peu de distance de Tintire. Il cite, à cette occasion, les Gascons et les Sagontins qui se nourrirent autrefois de la chair de leurs compatriotes».

Voltaire, precisando che sta cambiando direzione al proprio discorso («Il est dur de passer de gens qui se baisent à gens qui se mangent»), afferma l’esistenza di persone che mangiano i propri simili. Averne trovati in America ha, d’altronde, consentito di disporre di una testimonianza storicamente accertabile e, soprattutto, in quanto avvenuta in un tempo prossimo, rende la questione un pericolo reale; motivo, questo, per cui occorre discuterne.

⁵ L’*article* “Anthropophages” è presente sin dalla prima edizione (1764) del *Dictionnaire philosophique*; nell’edizione Garnier - da cui si trae, per questo lavoro di tesi, il testo in lingua francese - tuttavia, si presenta significativamente ampliato tanto da essere suddiviso in “section I; section II (che appare quale prima sezione nelle *Questions sur l’Encyclopédie* 1770); section III (*Questions sur l’Encyclopédie* 1772). Nell’editio princeps l’*article* segue le voci dedicate al sentimento amoroso (“Amour”, “Amour socratique” e “Amour propre”); ciò giustifica la precisazione da parte di Voltaire, che ritiene “penoso” “passare da gente che si bacia a gente che si mangia” (trad. it. di R. Lo Re, *Dizionario Filosofico*, Bur, Milano 1966, p. 47). La questione antropofagica è un vero e proprio τόπος del discorso etico poiché vi si ricorre di frequente e tradizionalmente per valutare lo stadio di progresso e di evoluzione di una data società; in breve, se un gruppo di individui pratica l’antropofagia, è relegabile in una dimensione di barbarie, lontano dal vivere civile. Vd. anche C. Mervaud, *Les cannibales sont parmi nous. L’article “Anthropophages” du Dictionnaire philosophique*, in «Europe», v.72, 1994, 102-110.

Che non si tratti di un problema confinabile all'epoca moderna, ma che, di contro, ha una sua tradizione anche piuttosto risalente, Voltaire lo precisa menzionando, anzitutto, il caso dei Ciclopi.

È in Hom. *Odyss.*, IX, vv. 288-293 che, difatti, questi sono descritti quali esseri mostruosi, propensi, talora, a cibarsi di carne umana.⁶

L'esempio di matrice mitologica è, tuttavia, immediatamente seguito da due *exempla* più propriamente storici, dichiaratamente tratti da Giovenale e relativi a casi di cannibalismo avvenuti in Egitto, che hanno visto quali protagonisti i villaggi di Ombi e Tentira e le popolazioni dei Saguntini e dei Vasconi.

Gli episodi sono, entrambi, riferiti in Juv., *Sat.* 15: qui il poeta, descrivendo l'aspra rivalità che, da secoli e senza possibilità di riconciliazione, impegnava i Tentiriti contro gli abitanti di Ombi⁷, ricorda l'assalto da parte di questi ultimi ai danni di uno degli abitanti di Tentira; questo, caduto in una fuga precipitosa e rimasto solo e disarmato, è stato divorato dai nemici.⁸

Un crimine siffatto - compiuto non solo con particolare efferatezza, come i dettagli di certo sapore macabro suggeriscono (il corpo tagliato in piccoli pezzi, il divorarne persino le ossa, le dita sfregate a terra per poter assaggiarne il sangue)⁹, ma anche e soprattutto in modo vile poiché la vittima era inerme- suscita l'*indignatio* di Giovenale al punto che, al confronto, altri due noti episodi di antropofagia -quelli compiuti rispettivamente dai Vasconi e dai Saguntini- risultano, invece, giustificabili.¹⁰ Questi, difatti, avrebbero

⁶ La descrizione del Ciclope, che prostra i compagni di Odisseo a terra, afferrandone i corpi, come fossero animali, e sbattendoli violentemente al suolo, unitamente al sangue e al senso di terrore e di impotenza che, simultaneamente, provano Odisseo stesso e i suoi compagni superstiti, sono tra i dettagli macabri che, nel libro ix dell'Odissea, concorrono a definire i Ciclopi quale popolo barbaro che, oltre a essere manchevole di *xènia*, non prova orrore nel praticare l'antropofagia. Tra le popolazioni barbare sono, peraltro, inclusi da Tuciddide. (Thuc. *Hist.* VI).

⁷ Juv. *Sat.* 15, vv. 33-76.

⁸ Cfr. *ad.*, vv. 72-87.

⁹ Cfr. *ad.* vv. 78-92.

¹⁰ Cfr. *ad.* vv. 93-97.

divorato i propri concittadini solo perché estenuati da un lungo assedio, che li avrebbe privati della sussistenza alimentare necessaria.

A differenza degli Ombiti (v.94 *sed res diversa*), i quali hanno agito solo in nome di un senso di ostilità, i Vasconi hanno, dunque, agito per fronteggiare un bisogno impellente al fine di aver salva la vita in una situazione, peraltro, di estrema indigenza, come solo un assedio può esserlo (vv. 95-96 *bellorumque ultima, casus extremi, longae dira obsidionis egestas*).¹¹

Se si guarda alla produzione letteraria della classicità, difatti, si constata che l'antropofagia subentra, spesso, quale reazione di sopravvivenza a una situazione poliorcetica, ossia di assedio o di urgenze altre: proprio il caso dei Saguntini, innanzitutto, è ricordato dal Gorgia petroniano quale *exemplum* storico di assedio violento, in cui le vittime sono giunte a divorarsi reciprocamente pur di sopravvivere.¹²

¹¹ I due lunghi assedi a cui fa riferimento Giovenale, nello specifico, sarebbero quello della città di Calagùri, capitale dei Vasconi, nella Spagna Tarragonese, avvenuto nel 72 a. C. a opera di Metello; e l'assedio di Sagunto, città della Ispagna, a sud del fiume Ebro, a opera delle truppe cartaginesi di Annibale nel contesto della seconda guerra punica (219 a. C.). Si consideri, peraltro, che il cannibalismo presentato quale fase terminale di uno stato di assedio è parte costitutiva di uno schema retorico stereotipato, che Giovenale qui, nella satira xv, impiega per esprimere la sua *indignatio* verso la società a lui contemporanea. Questa, rispondente al regno di Adriano, risultava espansa al punto da causare una notevole incapacità di gestione. Il rilevare, dunque, casi di tale orrore in una delle estreme propaggini dell'Impero, quale era la terra di Egitto, era, per Giovenale, testimonianza concreta del pericolo a cui si poteva incorrere in una realtà tanto frammentata, quale, difatti, si presentava l'impero adrianeo. Vd. A. Galimberti, *Adriano e Giovenale*, in *Mediterraneo antico*, 16, 87-99; A. Galimberti, *Adriano e l'ideologia del principato*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2007, pp.220. Per il cannibalismo quale tema declamatorio, si rimanda ad A. Stramaglia, (ed. /tr. / comm.), [*Quintiliano*]. *La città che si cibò dei suoi cadaveri. (Declamazioni maggiori 12)*, Cassino 2002. Per il debito di Giovenale nei confronti della retorica e dei suoi schemi, cfr. G. Dimatteo, *In medium venenum. Una tipologia di parentesi in Giovenale*, in A. Stramaglia, S. Grazzini, G. Dimatteo (a cura di), *Giovenale, tra storia, poesia e ideologia*, Beiträge zur Altertumskunde, 2016, pp. 365: 105-127; vd. anche B. Santorelli, *Juvenal and declamatory inventio*, in *op. cit.*, pp.293-318. Per la storicità degli eventi raccontati da Giovenale, si veda V. Alfano, *Elementi storici nelle Satire di Giovenale*, Napoli 1963.

¹² Si tratta del commento di Gorgia alle dichiarazioni testamentarie di Eumolpo: questo, difatti, aveva espresso la volontà che i suoi averi fossero ereditati soltanto con l'espletamento di una prassi antropofagica di dubbia moralità. Gorgia, pur di non rinunciare alle ricchezze promesse, si esprime a favore del cannibalismo, presentandolo come pratica ovvia e abituale in casi di particolare necessità, ove occorre provvedere alla propria sopravvivenza. Per rendere autorevole il proprio discorso, dunque, ricorre a tre *exempla*, storicamente accertati, di antropofagia in città lungamente assediate: si tratta di Numanzia, di Petelia e, appunto, di Sagunto. Vd. Petr. *Satyr.*, 141. Anche qui, tuttavia, il tema antropofagico è inserito nel contesto di una ampia tradizione filosofico-declamatoria, al punto che Conte, in riferimento a questa sezione del Satyricon, ha parlato di «piccolo capolavoro di ginnastica oratoria», in cui i tre *exempla* storici addotti da Gorgia – che qui personifica la figura di un retore -sofista 'padrone di tutte le movenze tipiche del genere deliberativo' – assurgono ad *argumenta* probativi. Cfr. G. B. Conte, *Petronio, "Sat." 141: una congettura e un'interpretazione*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», vol.120, 1992:300. Si

Quale soluzione di sopravvivenza a un momento di necessità, l'antropofagia è presente anche nelle *Storie* erodotee¹³: nella marcia verso l'Etiopia, una volta giunto a Tebe, Cambise distacca dall'esercito circa cinquantamila soldati, affinché questi si occupino di ridurre in schiavitù gli Ammoni, incendiando l'oracolo di Zeus; questi, tuttavia, avendo esaurito precocemente i viveri, giunti nel deserto e non avendo più neppure l'erba di cui cibarsi, scelgono di divorarsi vicendevolmente. Qui, però, nonostante gli evidenti motivi di sopravvivenza, la pratica antropofagica non sembra legittimata: stando a Erodoto, difatti, Cambise sarebbe tornato indietro per recuperare i suoi soldati e per porre fine a un'azione tanto orrenda (δαινὸν ἔργον); in più Erodoto non si esime dal commentare negativamente la scelta del sovrano che, inizialmente, avrebbe trascurato la gravità della situazione, preferendo avanzare nella sua marcia contro gli Etiopi e non di intervenire subito per aiutare i suoi soldati; la scelta di proseguire, tornando indietro a recuperare il contingente soltanto in un secondo momento quando, ormai, era troppo tardi, a detta di Erodoto, si qualifica, dunque, come comportamento tutt'altro che saggio¹⁴.

Giovenale, invece, come si è avuto modo di constatare, lungi dall'esprimersi in modo contrariato *tout court*, mostra una particolare attenzione nei riguardi delle ragioni che, di volta in volta, presiedono all'atto antropofagico.

Agli occhi del poeta, dunque, solo gli Ombiti sono passibili di condanna poiché, vanamente e senza alcuna urgenza evidente, hanno infranto quella concordia che,

abbia contezza, peraltro, che al *Satyricon* petroniano e alla presenza della prassi antropofagica in quest'ultimo, Voltaire fa cenno anche nel *Candide*. Per approfondimenti ulteriori in merito, si segnala lo studio di G. Vannini, *Il Satyricon di Petronio nel Candide di Voltaire*, in «Antike und Abendland», vol.57, n.1, 2011, pp. 94-108.

¹³ Hdt. *St.*, 3.25.1-6. Per ulteriori casi di antropofagia riferiti nelle *Storie* erodotee, si segnalano, anche Hdt. *St.*, 1, 216; 3.99; 4, 26; 4,106. Questi, tuttavia, riguardano il cannibalismo quale parte costitutiva di ritualità religiose e non quale unica possibilità in situazioni di necessità.

¹⁴ Cfr. Hdt. *St.*, 3.25.5 εἰ μὲν νῦν μαθὼν ταῦτα ὁ Καμβύσης ἐγνωσιμάχῃ καὶ ἀπῆγε ὀπίσω τὸν στρατόν, ἐπὶ τῇ ἀρχῇθεν γενομένη ἁμαρτάδι ἦν ἂν ἀνὴρ σοφός· νῦν δὲ οὐδένα λόγον ποιούμενος ἦι αἰεὶ ἐς τὸ πρόσω..

naturalmente, dovrebbe sussistere tra gli uomini e sono, dunque, da relegare in uno stato di primitivismo sociale.¹⁵

Che sia necessario, prima di giudicare un'azione, valutarne le motivazioni che vi presiedono, è concetto espresso anche da Voltaire. Allorché scrive, difatti, nell' *article* in questione, che «i popoli civili hanno fatto bene a non mettere allo spiedo i nemici vinti» (Voltaire, *Dizionario filosofico*, tr. it. e note di R. Lo Re, Rizzoli, Milano 1966, p. 44) perché, altrimenti, ciò avrebbe rappresentato un problema per la convivenza sociale, esprime la medesima posizione di Giovenale poiché ritiene che un atteggiamento siffatto, solo basato sui motivi di ostilità reciproca, non sia giustificabile e che, altresì, trascenda la dimensione del vivere civile e sia, dunque, indice di barbarie:

«Nous respectons plus les morts que les vivants. Il aurait fallu respecter les uns et les autres. Les nations qu'on nomme policées ont eu raison de ne pas mettre leurs ennemis vaincus à la broche: car s'il était permis de manger ses voisins, on mangerait bientôt ses compatriotes, ce qui serait un grand inconvénient pour les vertus sociales. »

Nel ponderare la gravità del fenomeno antropofagico, tuttavia, giunge a raffrontare il cannibalismo alla prassi sacrificale:

«L'habitude de se nourrir de ce qu'ils avaient tué fit aisément qu'ils traitèrent leurs ennemis comme leurs cerfs et leurs sangliers. C'est la superstition qui a fait immoler des victimes humaines, c'est la nécessité qui les a fait manger. Quel est le plus grand crime, ou de s'assembler pieusement pour plonger un couteau dans le cœur d'une jeune fille ornée de

¹⁵ Giovenale ritiene che il vivere civile non possa prescindere dal binomio di *concordia* e *pax*, elementi fondanti il buon impero. Ricontrarne l'assenza tra popolazioni residenti in una delle province sottostanti al controllo romano, dunque, evidenzia la mancanza di quell'armonia che, ideologicamente, il potere imperiale aveva promosso. Attribuire la pratica antropofagica a popolazioni residenti in una delle province dell'impero, inoltre, equivale a relegare in uno stato di barbarie non solo le compagini sociali in questione, ma tutto il territorio di loro interesse, così divenendo spia di una corruzione morale più ampia e capillare, che l'impero non sa gestire. Cfr. *supra*. Si rimanda anche a Marta M. Perilli, *Il paradosso dell'Egitto romano: una scena conviviale in Giovenale 15*, in: Maria Luisa Delvigo (a cura di), *Centro e periferia nella letteratura latina di Roma imperiale*, Udine, 53-74.

bandelettes, à l'honneur de la Divinité, ou de manger un vilain homme qu'on a tué à son corps défendant? Cependant nous avons beaucoup plus d'exemples de filles et de garçons sacrifiés que de filles et de garçons mangés; presque toutes les nations connues ont sacrifié des garçons et des filles».

Che il cannibalismo sia un crimine, peraltro minacciante l'ordine sociale, è dato certo. Ciononostante, Voltaire invita a considerare come questo non sia più grave di altre consuetudini («Quel est le plus grand crime ...»), primi fra tutti i sacrifici in onore delle divinità, le cui vittime sono, di sovente, gli uomini e non gli animali. Se l'antropofagia, difatti, si può attribuire a una condizione primitiva dei popoli, i sacrifici sono ampiamente diffusi anche presso le popolazioni reputate civili: conferma di ciò, secondo Voltaire, è l'attestazione di un numero maggiore di fanciulle e di giovinetti immolati rispetto a quelli divorati («Cependant nous avons beaucoup plus d'exemples de filles et de garçons sacrifiés que de filles et de garçons mangés; presque toutes les nations connues ont sacrifié des garçons et des filles»).

A tal punto, dunque, la critica di Voltaire si sposta repentinamente dalla prassi antropofagica all'espressione esasperata di un credo religioso, disvelando il vero bersaglio della sua polemica, ossia gli atteggiamenti dettati dalla superstizione e dal terrore, che il fanatismo, ciecamente, diffonde.

Parimenti Giovenale: la satira 15, difatti, inizia con un'attenzione nei riguardi della religione nilotica, di cui il poeta latino denuncia l'irrazionalità e l'estremismo dei culti ¹⁶; le stesse città di Ombi e Tentira, peraltro, devono la loro reciproca avversione al fatto di venerare divinità diverse e alla presunzione che i propri numi siano migliori - in quanto gli unici autentici - rispetto agli altri.¹⁷

¹⁶ Cfr. Juv. *Sat.* 15, vv.1-2.

¹⁷ Cfr. *ad* 35-38.

Non sembra errato, dunque, desumere che per Voltaire le due popolazioni nilotiche assurgano a paradigma delle atrocità a cui, crudelmente, la folle osservanza teologica può condurre. Come in Giovenale, d'altronde, l'antropofagia si rivela un espediente retorico funzionale ad avanzare una critica alla società imperiale del suo tempo, così in Voltaire si riscontra un utilizzo strumentale della tematica antropofagica: questa, difatti, lungi dall'essere considerata una mera pratica rituale, diviene un pretesto non solo per soddisfare curiosità di tipo etnico-antropologico, comunque presenti nelle intenzioni del *Dictionnaire*, ma soprattutto per formulare un discorso ben più ampio, di chiaro intento polemico, relativamente alle immoralità sociali.

La possibilità di individuare snodi concettuali medesimi tra l'*article* voltairiano e la satira¹⁵ di Giovenale (l'accusa rivolta all'osservanza estrema e acritica della legge religiosa, la scelta di ricorrere a *exempla* di tipo storico per avvalorare le proprie affermazioni oltre, ovviamente, al cannibalismo presentato quale indice di barbarie) suggerisce che Voltaire abbia costruito l'*article* in questione attingendone i luoghi principali proprio dall'opera giovenaliana, ove l'intento di riforma morale della società passa, necessariamente, per la critica nei riguardi delle pratiche religiose.¹⁸

L'unica differenza, forse, potrebbe considerarsi questa: Giovenale, nella sua visione pessimistica della realtà, mosso da chiari intenti politici, sembra porre enfasi sul mancato senso di concordia tra gli uomini, al punto da ritenere i sacrifici umani meno gravi dell'antropofagia poiché, uccise le vittime, su queste non si compie più alcuna empietà¹⁹; secondo Voltaire, invece, tutta la responsabilità è da attribuire alla assoluta fede nelle

¹⁸ La denigrazione delle usanze è uno strumento ideologico ampiamente utilizzato dalla tradizione satirica. Per le modalità con cui Giovenale rileva le incongruenze del disordine sociale, si rimanda al fondamentale volume di J. Gérard, *Juvénal et la réalité contemporaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, pp.480.

¹⁹ Per Giovenale la capacità di empatia – che si esprime nella capacità di commozione e di gioia, di aiuto reciproco, innanzi ai drammi e ai successi altrui – è l'unico aspetto che distingue gli uomini dagli animali, rendendoli, appunto 'umani'. Cfr. *Juv., sat.*, 15, vv. 131-158. È con amarezza, dunque, che il poeta latino, nella società a lui coeva, contrariamente a come dovrebbe essere, riscontra un sentimento tale soltanto nel mondo animale, ove giammai membri di una stessa specie si recano danno reciproco. Cfr. *ad* vv.159-164.

dottrine teologiche, che si rivelano causa di terrore e morte e, pertanto, di sovversione dell'ordine civile e morale. Un monito, questo contro le brutalità dei *religionistes*, che il *philosophe* non esaurisce qui, ma che avrà modo di ribadire, con riferimenti e citazioni ulteriori, in altri *articles* del *Dictionnaire*.²⁰

Per tale ragione, dunque, riferendosi alle divorazioni intraspecifiche, Giovenale non può che apostrofarle come *haec monstra*, 'mostruosità', solo dettate dall'ira. Cfr. *ad vv.*169-174.

²⁰ Vd. *artt.* "Apis", "Idole", "Superstition", in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

CAPITOLO IV

Art. “APIS”

Erodoto, nel terzo libro delle *Storie*, riprendendo (verosimilmente) fonti greche e orientali di certa propaganda ostile a Cambise, narra l’uccisione, a opera del re persiano, del toro Apis, ritenuto l’incarnazione del dio egizio Ptah¹.

L’episodio è parte del *logos* persiano e costituisce uno dei temi principali della biografia di Cambise allorché il sovrano intraprende la conquista dell’Egitto mediante tre campagne militari, poi rivelatesi fallimentari.² Di ritorno dall’ultima di queste, quella in Etiopia, Cambise sarebbe giunto a Menfi, nel giorno dell’incoronazione del nuovo Apis. Nella città menfita, sprezzante dei terrori panici che sarebbero necessariamente derivati da questa azione, avrebbe ucciso il toro sacro al dio, così compiendo quello che per gli egizi era il sacrilegio più grande.

Il culto di Apis, ampiamente diffusosi in contesto nilotico, ha, difatti, assunto un’importanza tale da divenire uno dei principali *nomoi* della religione egizia. Anche Plutarco, difatti, nella sezione dei *Moralia* dedicata all’Egitto, riferendone l’uccisione per mano di Artaserse Ochos, ne ricorda la centralità nel contesto culturale nilotico.³

¹Hdt. *St.*, 3, 27-29. Riguardo alle fonti da cui Erodoto avrebbe tratto la notizia, vd. J. V. Prášek, *Kambyses*, «Der Alte Orient», 14,2, Leipzig 1913. Si tratterebbe di propaganda orientale, reinterpretata da Erodoto alla luce di sue convinzioni tra filosofia ionica, religiosità greca e tragedia antica. Non si esclude, inoltre, l’influenza del romanzo tendenzioso greco-egiziano.

² Hdt. *St.* 3,1-38.

³ Plut. *De Iside et Osiride*, 11. La vicenda narrata da Plutarco presenta delle difformità rispetto alla fonte erodotea: Apis, innanzitutto, è descritto quale espressione terrena di Osiride e non di Ptah; a essere ricordato quale assassino del toro sacro, inoltre, non è Cambise, bensì Artaserse Ochos, il secondo conquistatore persiano dell’Egitto. Per la duplice chiave di lettura (filosofica di matrice medioplatonica e storico-religiosa) in cui Plutarco presenta il trattato sui culti religiosi egiziani, vd. P. De Simone, *Mito e verità. Uno studio sul “De Iside et Osiride” di Plutarco*, Milano, “Pubblicazioni del centro di ricerche di metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico”, 143, 130.

L'oltraggio ai danni di uno dei principali elementi identificativi della società, dunque, secondo la tradizione, risulta un vero e proprio atto sacrilego, destinato a non rimanere impunito e, difatti, Cambise avrebbe pagato un tale *nefas* con la perdita del senno.⁴

L'episodio è, dunque, ripreso da Voltaire, il quale, nel *Dictionnaire*, intitola un *article* "Apis" proprio in riferimento al toro menfítico e a tutto il sistema di *nomoi*, che questo evoca.⁵

Sopraspedendo ai dettagli descrittivi del culto, altresì presenti in Erodoto⁶, Voltaire invita, immediatamente, a centrare l'attenzione sull'atteggiamento di Cambise: il suo compier oltraggio nei confronti di quella che era ritenuta una divinità intoccabile, così mostrando che non vi fosse pericolo alcuno di sacrilegio, è assunto dal filosofo quale prova esemplificativa della vanità – e della menzogna – di cui ogni atteggiamento di fanatismo e di superstizione sono responsabili.

«Le bœuf Apis était-il 47resq à Memphis comme dieu, comme symbole, ou comme bœuf ?
Il est à croire que les fanatiques voyaient en lui un dieu, les sages un simple symbole, et que le sot 47resqu adorait le bœuf. Cambyse fit-il bien, quand il eut conquis l'Égypte, de

⁴ («Cambise, come raccontano gli Egiziani, per questo crimine impazzì immediatamente» trad. ita. di Augusto Fraschetti) Herod., *Storie*, 3, 30.1 si ricordi che Erodoto si esime dall'esprimersi in modo definitivo riguardo alle cause (scientifiche o teologiche) della follia di Cambise. Delegando la responsabilità dell'informazione agli Egiziani, difatti, lo storico non esclude che gli atteggiamenti del sovrano fossero dovuti a uno stato preesistente, probabilmente – come si è ipotizzato di recente – una epilessia di nascita. Cfr. nota di commento a 33,2 - 34,1 in Asheri, *Libro III*, p.250.

⁵Voltaire, menzionando espressamente Cambise quale autore dell'uccisione, sembra dunque riferirsi all'episodio così come è narrato da Erodoto. La lettura delle *Storie* erodotee in chiave etnologica, secondo l'uso inaugurato da Henri Estienne, qualifica, peraltro, a lungo gli studi erodotei, interessando i secoli XVI, XVII e XVIII. Cfr. F. Gaetano, *Τεκμαιρομαι nella storiografia di Erodoto: una proposta di lettura*, in «Aevum», vol. 92, n. 1, 2018, pp. 3–16; M. Dorati, *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Pisa, Roma, 2000, pp.240.

⁶ Il culto del toro Apis è, difatti, caratterizzato da un'importante e precisa simbologia: nato da una vacca che non è in grado di concepire prole ulteriore – fecondata da un lampo di luce sceso dal cielo – è riconoscibile da una macchia bianca quadrangolare sulla fronte, che interrompe il nero del manto, e da una figura d'aquila sulla schiena; i peli della coda sono doppi e ha una figura di scarabeo sulla lingua. (Her. *St.*, 3, 28.2-3 ὁ δὲ Ἄπις οὗτος ὁ Ἑπαφος γίνεται μόσχος ἐκ βοός, ἥτις οὐκέτι οἷη τε γίνεται ἐς γαστέρα ἄλλον βάλλεσθαι γόνον. Αἰγύπτιοι δὲ λέγουσι σέλας ἐπὶ τὴν βοῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατίσχειν, καὶ μιν ἐκ τούτου τίττειν τὸν Ἄπιν. ἔχει δὲ ὁ μόσχος οὗτος ὁ Ἄπις καλεόμενος σημήια τοιάδε ἐὼν μέλας, ἐπὶ μὲν τῷ μετώπῳ λευκὸν τι τρίγωνον, ἐπὶ δὲ τοῦ νότου αἰετὸν εἰκασμένον, ἐν δὲ τῇ οὐρῇ τὰς τρίχας διπλὰς, ὑπὸ δὲ τῇ γλώσσῃ κύνθαρον).

tuer ce bœuf de sa main? Pourquoi non? Il faisait voir aux imbéciles qu'on pouvait mettre leur dieu à la broche sans que la nature s'armât pour venger ce sacrilège».

Riconoscere la presenza di una divinità in un animale – asserisce Voltaire – è atteggiamento proprio dei fanatici; i saggi – intendendo con questa espressione quanti utilizzano la ragione – comprendono, invece, che il toro non ha nulla di divino giacché è semplicemente un simbolo, dovuto al tentativo di attribuire un'immagine concreta a un concetto trascendente; è il popolo, definito *sot*, che, a differenza dei saggi, non è capace di intendere un significato altro nella figura del toro; si limita, pertanto, a venerare l'animale per la sua stessa natura, senza porsi domande ulteriori, ma solo per un ossequio acritico nei riguardi della tradizione⁷.

Innanzitutto a una situazione tale, dunque, Voltaire domanda, retoricamente, se sia stato un bene che Cambise abbia ucciso il toro di sua propria mano. Risponde sottolineando l'assenza di conseguenze funeste, temute dagli Egiziani e da quanti sono vittime di fanatismo religioso (*imbéciles*).

L'assenza, in Voltaire, di accenni a qualsivoglia elemento di superstizione, tra cui anche la follia a cui sarebbe andato incontro Cambise, suggerisce che il *philosophe*, nel riprendere l'episodio erodoteo, lo sottopone a un processo di razionalizzazione: nel riferire l'episodio, l'autore tralascia deliberatamente ogni riferimento tanto alla ricca simbologia del culto quanto allo stato di follia, nel quale, secondo certa tradizione, Cambise sarebbe precipitato in seguito all'accaduto; per di più il re persiano, da paradigma negativo, assume, in Voltaire, a *exemplum* positivo: Cambise, difatti, qui non è più

⁷ L'aggettivo, in tutte le edizioni del *Dictionnaire de l'Académie française*, indica 'chi è privo di giudizio', ossia di quella riflessione critica nell'affrontare le situazioni che, secondo una categoria concettuale propriamente francese, è chiamata 'esprit'. Specificamente, nell'edizione del 1762 -dunque corrispondente agli anni in cui Voltaire si dedica alla prima stesura del *Dictionnaire philosophique* (1764) - in riferimento all'aggettivo 'sot, otte', si legge: «stupide, grossier, sans esprit & sans jugement» Cfr. *Le Dictionnaire de l'Académie française*, tome II (L-Z), 1762, 744.

immagine del tiranno, reo di ὕβρις, irrispettoso di qualsivoglia norma e immagine di un espansionismo aggressivo così come, invero, era stato presentato da Erodoto; per Voltaire diviene espressione di quella *raison* che – ricercata dagli Illuministi – è capace di distruggere gli idoli, palesandone la falsità; e il suo gesto, pertanto, risulta funzionale alla lotta polemica contro l'*Infâme* e contro l'*Intolérable*, mentre il bue Apis diviene simbolo dell'assurdità di ogni acritica sottomissione alle credenze perpetuate dalla tradizione.

Lo stesso Erodoto, d'altronde, si serve delle azioni criminose di Cambise non solo ai fini del mero racconto storico, ma anche per introdurre il discorso più ampio – condotto in termini etnologici e filosofici – in merito alla 'sovranità' delle usanze nel contesto particolare di una data cultura umana⁸.

Quanto l'influenza di Erodoto sia stata determinante per la costituzione dell'*article* voltairiano in questione, peraltro, si ravvisa anche proseguendo nella lettura:

«On vante leurs pyramides; mais ce sont des monuments d'un 49resqu esclave. Il faut bien qu'on y ait fait travailler toute la nation, sans quoi on n'aurait pu venir à bout d'élever ces vilaines masses. À quoi servaient "49res? À conserver dans une petite chambre la momie de quelque prince ou de quelque 49resque49ti, ou de quelque intendant, que son âme devait ranimer au bout de mille ans. Mais s'ils espéraient cette 49resque49tion des corps, pourquoi leur ôter la cervelle avant de les embaumer? Les Égyptiens devaient-ils ressusciter sans cervelle?»

Voltaire sta qui riferendosi alle pratiche di sepoltura egizie, con un riferimento alle modalità di costruzione delle piramidi. Se si considera l'opera erodotea, si ravvisa nel

⁸ L'edificazione morale è, difatti, parte degli intenti dell'opera erodotea; nel libro III, particolarmente, si constata un intreccio triplice di racconto, ricerca (ἱστορίη) e riflessione didattica. Cfr. D. Asheri, *Introduzione* in ERODOTO, *Le Storie. Libro III. La Persia*, Milano 2000, pp. IX-XXIV. Anche Plutarco, nel già menzionato *De Iside et Osiride*, ricordando il culto di Apis quale tratto caratterizzante la cultura egizia, non manca di intraprendere una riflessione in merito agli atteggiamenti dettati dalla superstizione, ritenendo quest'ultima peggiore, persino, dell'ateismo (Plut. *De Iside et Osiride*, 11). Per l'interesse greco nei confronti dell'Egitto e della sua dimensione culturale, si invita alla consultazione di S. Donadoni, *Erodoto, Plutarco e l'Egitto*, in «Belfagor», vol. 2, n. 2, 1947, pp. 203–08.

secondo libro, in merito alla piramide di Cheope, un'attenzione – da parte di Erodoto – verso le prassi di edificazione delle piramidi: pur interrogandosi su quale fosse, effettivamente, la pratica adottata (Her. *St.*, 2, 124-126), Erodoto – come anche Voltaire, non senza un certo tono di biasimo, ricorda («ce sont des monuments d'un peuple esclave») – ne attribuisce lo sforzo più evidente agli schiavi.⁹

Come le pietre fossero trasportate, quanti giorni occorressero, quanti fossero gli uomini necessari a tale operazione e in quali condizioni lavorassero sono, peraltro, dettagli su cui si sofferma anche Plinio il Vecchio: in *nat.* XXXVI, difatti, si fanno presente gli autori che hanno scritto riguardo alle piramidi nelle proprie opere, ma ne evidenzia la comune incertezza riguardo alle soluzioni di edificazione.

Nel passo pliniano, tuttavia, vi è un'attenzione maggiore alla parte, per così dire, tecnica, a discapito di quella etnologica; questa, in linea con le intenzioni di Erodoto, è preponderante nelle *Storie* ed è questa che, a ben vedere, più interessa a Voltaire¹⁰.

Occorre notare, inoltre, che il tono di irriverente disprezzo – che Voltaire continua a utilizzare nei riguardi della popolazione egizia – sembra risentire della produzione satirica giovenaliana ove, come è stato precisato, il popolo nilotico è definito abitante di un paese *horridus* per la sua propensione alla *luxuria*, soprattutto, e per il suo sistema di usanze in generale.¹¹

⁹ Dettagli ulteriori sono, poi, riferiti da Erodoto in merito alla piramide di Chefren. (Her. *Storie*, 2,127).

¹⁰ Plinio menziona le piramidi tra quelle opere magnifiche (*mirabilia*) costruite dall'uomo, grazie alla capacità di utilizzare, in modo proficuo le materie presenti in natura; il discorso in merito alla mineralogia, responsabile di certi tecnicismi lessicali, è, dunque, funzionale a evidenziare la correlazione tra la *maiestas* della natura e l'*ingegnosa sollertia* dell'uomo. Cfr. E. Romano, *Didicit homo naturam provocare: il naturale e l'artificiale negli ultimi libri della Naturalis historia di Plinio il Vecchio*, in Aldorovandiana. Historical Studies in Natural History, v.2. n.2, 2023, pp.37-45.

¹¹ Juv. Sat. 15, vv. 44-46 (*horrida sane/ Aegyptos, sed luxuria ...*). Alla satira 15, d'altronde, Voltaire già si riferisce nell'*article* "Anthropophages", dove, pure, il bersaglio delle sue critiche sono il fanatismo religioso e le superstizioni. Poiché, dunque, la satira 15 è stata, in tutta evidenza, di suo interesse, non è da escludere che abbia continuato ad averla in contezza anche per questo *article*; e ad avvalorare l'ipotesi di una continuata influenza giovenaliana, dunque, vi è proprio l'acredine che il poeta latino esprime nei riguardi della civiltà egizia e che Voltaire, parimenti in questo *article*, manifesta.

CAPITOLO V

Artt. “BIEN, SOUVERAIN BIEN”; “BIEN, TOUT EST BIEN”¹

Nel Settecento, sotto la spinta dello spirito illuministico, cambia anche il modo di intendere la morale. Questa, difatti, non è più vista soltanto come un insieme di regole imposte dalla religione o dalla tradizione, ma sempre più come qualcosa che deriva dalla ragione e dalla natura dell'uomo².

Prima di questo periodo, infatti, la moralità dell'uomo era concepita in relazione a una finalità trascendente poiché si riteneva che compiere il bene ed evitare il male fosse essenziale per prepararsi alla vita futura dopo la morte. In altre parole, il comportamento morale era legato soprattutto alla prospettiva religiosa della salvezza nell'aldilà. Gli Illuministi, invece, mettono in discussione il privilegio della Chiesa di essere l'unica depositaria della moralità e adottano una morale fondata sulla ragione, che si manifesta in azioni orientate non ad assicurarsi una realtà trascendente, ma a migliorare la realtà terrena. Lo afferma Voltaire stesso, quando scrive: «La morale non sta nella superstizione

¹ La questione relativa al bene, e alla sua coesistenza con il male, è di particolare centralità e importanza nel panorama intellettuale dell'epoca. A conferma di ciò, Voltaire ritorna con insistenza su questo tema: è già del 1756 l'*article* dove, forse per la prima volta, Voltaire affronta la questione in modo filosofico; il titolo dell'*article* e il suo contenuto (*De la chimère du souverain bien*) – pubblicato nella *Suite des Mélanges* 4e partie nel 1756 – ritornano nell'edizione curata da Garnier e costituisce la “section première” della voce “Bien, souverain bien”. Ancora, nel 1770, nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, troisième partie, Voltaire aggiunge una breve riflessione all'inizio dell'*article* che, invece, era stato pubblicato nel 1764: «Le bien-etre est rare. Le souverain bien en ce monde ne pourrait-il pas se regarner comme souverainement chimérique?» – questo breve ampliamento di un articolo già pubblicato, dunque, tradisce una continuata riflessione da parte di Voltaire intorno al tema. Indice di ciò, inoltre, risulta anche la presenza nell'edizione del *Dictionnaire philosophique* (1775) dell'*article* “Bien, du bien et du mal, physique et moral”. La voce “Bien, tout est bien”, è presente nell'edizione del 1764, ma nelle *Questions sur l'Encyclopédie* (1770) è soggetta a un ampliamento non solo relativo all'incipit, ma anche alla parte finale. L'edizione Garnier ha cura di indicare con precisione le diverse aggiunte. Per questo lavoro di tesi, però, si sono prese in considerazione le due voci (“Bien, souverain bien” e “Bien, tout est bien”) presenti nella prima edizione del *Dictionnaire*, quella edita a Ginevra nel 1764.

² Vd. L. G. Crocker, *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore 1963.

e neppure nelle cerimonie, non ha nulla in comune con i dogmi. Non si ripeterà mai abbastanza che i dogmi sono tutti diversi, mentre la morale è la medesima in tutti gli uomini che fanno uso della loro ragione»³. Ciò che Voltaire intende dire, in sintesi, è che si assume un comportamento moralmente giusto solo quando si agisce in modo ragionevole, ossia mettendo in atto il buon senso, e intervenendo in modo positivo sulla realtà concreta, riformando le istituzioni ed educando la società.

Quella elaborata dai *philosophes* del XVIII secolo è, dunque, una morale dal carattere anticlericale e militante, che pone al centro la responsabilità dell'uomo e la possibilità di migliorare la società attraverso l'educazione e le riforme.⁴

Già Pierre Bayle aveva sostenuto l'idea di una morale indipendente dalla fede religiosa: in continuità con la sua produzione filosofico – letteraria, caratterizzata da intenti polemici e ispirata al razionalismo, Bayle sottrae il bene e il male all'esclusiva competenza della religione, considerandoli un dato irriducibile di realtà. Il filosofo, inoltre, distingue con maggiore precisione tra bene morale, male morale e male naturale, sostenendo che la loro presenza sia compatibile con l'esistenza di Dio. Tuttavia, tale esistenza non è pienamente comprensibile dalla ragione umana perché l'uomo non ha la capacità di giudicare completamente la volontà divina.⁵

È noto come l'opera di Pierre Bayle abbia influito profondamente sul pensiero illuministico, aprendo la strada al razionalismo tipico di quest'epoca. Difatti, nel Settecento, si trasforma in modo significativo proprio il concetto del rapporto tra bene e

³ Voltaire, art. “Morale”, in *Dictionnaire philosophique* («La morale n'est point dans la superstition, elle n'est point dans les cérémonies, elle n'a rien de commun avec les dogmes. On ne peut trop répéter que tous les dogmes sont différents, et que la morale est la même chez tous les hommes qui font usage de leur raison»); tr. it. di D. Felice-R. Campi, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle domande sull'Enciclopedia*, Bompiani, Milano, 2013 p.2401.

⁴ Vd. J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris 1989.

⁵ Per un approfondimento della questione, si rimanda allo studio di B. Talluri, *Note su Pierre Bayle e il problema morale*, in «Rivista Critica Di Storia Della Filosofia», vol. 12, n. 4, 1957, pp. 435–45.

male, che costituisce uno dei presupposti fondamentali del giudizio morale. Nell'epoca dei Lumi, pertanto, tali concetti non sono più intesi come categorie assolute e di origine religiosa e vengono, invece, reinterpretati come nozioni più razionali, legate alle dinamiche sociali e culturali.⁶

È questo, dunque, a grandi linee, il contesto storico e culturale in cui si inserisce Voltaire con la sua opera. Come si è già accennato, la morale che il filosofo prende in considerazione è una fondata sull'azione guidata dal buon senso e orientata verso una riforma concreta della società umana.

Tale impostazione rientra pienamente nel progetto dell'Illuminismo, il cui obiettivo fondamentale è l'emancipazione del pensiero occidentale dagli oscurantismi e dai pregiudizi della tradizione.

Anche la questione della coesistenza del bene e del male nel mondo viene, quindi, affrontata da Voltaire assumendo come criterio fondamentale proprio il buon senso.⁷

Occorre, tuttavia, precisare che sul *philosophe*, inizialmente, agiscono due influenze importanti: da un lato il razionalismo critico di Pierre Bayle, che, come si è detto, contribuisce a porre le basi dell'orientamento illuministico poiché promuove una critica razionale delle autorità religiose e culturali; dall'altro, soprattutto, il modello culturale inglese.

Il soggiorno obbligato in Inghilterra ha rappresentato, infatti, un momento decisivo per la formazione di Voltaire poiché ha segnato una rottura con la tradizione francese e ha favorito l'adesione a un pensiero più critico e razionalista.

⁶ Vd. H. Plard (a cura di), *Morale et vertu au siècle des Lumières*, Bruxelles 1985.

⁷ A proposito del modo di procedere di Voltaire, Hegel lo definirà: «un esempio di quell'autentico buon senso, che quest'uomo ha posseduto in così alto grado, e di cui altri ciarlano tanto onde spacciare le loro idee malsane per buon senso». G. W. F. Hegel, *Fede e sapere*, C. "Filosofia di Fichte", in *Primi scritti critici*, Milano-Mursia, 1971, p.240.

L'esperienza inglese, per il *philosophe*, si è, dunque, rivelata determinante sotto diversi aspetti: sul piano politico perché il sistema della monarchia costituzionale, fondato su parlamentarismo e sul diritto, garantiva più libertà rispetto alla monarchia assoluta francese; sul piano culturale, invece, Voltaire entrò in contatto con le idee di Isaac Newton e John Locke, avvicinandosi all'empirismo e al deismo, diffuse, poi, in Francia attraverso le *Lettres philosophiques* (1734).

Pur partendo da una visione segnata dalla fiducia nel progresso e dall'ottimismo di stampo inglese, Voltaire ha cambiato la propria prospettiva in seguito a un preciso evento storico: si tratta del terremoto di Lisbona, che nel 1755, ha devastato la città e ha sconvolto l'opinione pubblica europea per l'enorme numero di vittime e la gravità delle distruzioni.⁸ L'eco dell'evento è stato tale da generare nell'Europa del XVIII secolo profonde riflessioni sul problema del male, sulla natura di Dio e sull'inspiegabilità delle sue punizioni.

In seguito a questo disastro sismico, Voltaire si è allontanato dalla teodicea leibniziana, deridendola nel suo *Candide*, e si è opposto a Rousseau, il quale, invece, desiderava mantenere un certo grado di ottimismo.

La critica alla teodicea leibniziana, dunque, in Voltaire, si unisce a una più ampia presa di distanza dall'ottimismo razionalista, portando a una forma di realismo critico e disincantato, che ha spinto il *philosophe* a un più deciso impegno attivo per il miglioramento della società.

In quanto tematica centrale nel dibattito culturale del suo secolo, Voltaire, dunque, ha sentito il dovere di intervenire sul tema del bene. Nella prima edizione del *Dictionnaire philosophique*, ci sono due *article* specifici: "Bien, tout est bien", dove Voltaire riprende

⁸⁸ Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, a cura di A. Tagliapietra, Milano, Mondadori, 2004; M. Turchetto, *Dal terremoto di Lisbona alle concezioni post-metafisiche del male*, in «La ricerca Folklorica», 66, 2012, pp. 41-46.

e supera criticamente il modello filosofico inglese; e “*Bien, souverain bien*”, dove affronta il problema del bene assoluto, interrogandosi se esista un bene unico valido per tutti o se il concetto di bene sia relativo a ciascun individuo.

Rispetto agli intellettuali che in quegli stessi anni hanno affrontato la questione, L’approccio di Voltaire risulta originale poiché impiega le opere della classicità come strumenti di analisi filosofica, sì da non limitarsi alla contemporaneità o alla filosofia moderna, ma stabilire un dialogo con i testi antichi per sviluppare il proprio ragionamento.

Se si va ad esaminare nel dettaglio l’*article* “*Bien, souverain bien*”, è subito evidente la centralità della cultura classica nell’argomentazione sviluppata da Voltaire:

«Les philosophes grecs discutèrent longuement à leur ordinaire cette question. Ne vous imaginez-vous pas, mon cher lecteur, voir des mendiants qui raisonnent sur la pierre philosophale? Le souverain bien! Quel mot! Autant aurait-il valu demander ce que c’est que le souverain bleu, ou le souverain ragoût, le souverain marcher, le souverain lire, etc. Chacun met son bien où il peut, et en a autant qu’il peut à sa façon, et à bien petite mesure.»

Come si legge nel testo sopra riportato, è possibile comprendere fin dall’*incipit* gli elementi essenziali su cui Voltaire ha intenzione di condurre la propria riflessione: innanzitutto il confronto con una tradizione culturale autorevole, ossia quella dell’antichità classica, qui indicata tramite il richiamo ai «philosophes grecs»; e, poi, l’assunzione di una posizione relativistica.

Pur riconoscendo, difatti, che, riguardo al sommo bene, si sia dibattuto profusamente e pur riconducendo l’origine della questione alla sapienza antica, Voltaire non si dissuade

dall'affermare il carattere improprio del tema⁹ al punto da paragonare i pensatori che ne hanno tentato la ricerca a mendicanti che discorrono intorno alla pietra filosofale.¹⁰ Voltaire non indica in modo esplicito quali siano i «philosophes grecs» a cui si riferisce. Ciononostante, una prima supposizione potrebbe riguardare Platone e, di conseguenza, Aristotele¹¹: a favore di tale ipotesi concorre l'ampia fortuna dei due filosofi, mai assenti dai programmi scolastici; poi occorre chiamare in causa l'ampiezza dell'argomentazione relativa a tale questione speculativa; e, ancora, si deve considerare la frequenza con cui Voltaire li menziona nelle voci del *Dictionnaire*¹², che ne attesta il suo considerarli quali referenti autorevoli per le proprie dissertazioni.

Per quanto riguarda Platone, l'idea del bene è un tema che ne attraversa l'intera produzione filosofica, costituendone una parte essenziale; è nella *Repubblica*, tuttavia, che si riscontra una affermazione analoga a quella voltairiana.

Il passo interessato è *Rep.* VI, 504°-509c: ivi il discorso relativo all'idea del bene è inserito in quello più ampio riguardante la teoria della conoscenza¹³; affinché ciò sia possibile, Platone – tramite la voce di Socrate – si avvale della celebre analogia solare che, equiparando il bene al sole, consente di spiegarne il ruolo nell'attività del conoscere.

Come il sole, dunque, consente di vedere le cose sensibili poiché genera la luce, così il

⁹ «Une question absurde» così la definisce Voltaire in questo stesso articolo.

¹⁰ Ivi si riscontra il consueto tono ironico con cui Voltaire affronta le questioni più ardue sia su un piano speculativo che politico-sociale. La similitudine utilizzata, in effetti, rende con un'immediatezza di immagine la smania dei pensatori che vi si sono dedicati. La pietra filosofale era ritenuta capace di impreziosire qualsiasi altra materia, per questo appare verosimile che mendicanti, ossia individui privi di qualsivoglia agio, ne possano discorrere con fervore ma, al contempo, in modo vano.

¹¹ Non si dovrebbe escludere neppure Epicuro se non altro per l'ingerenza dell'epicureismo sulle correnti materialistiche del Settecento; vd. anche G. Lanaro, *Voltaire e Lucrezio*, in «Rivista Critica Di Storia Della Filosofia», vol. 35, n. 4, 1980, pp. 357–80. G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone: Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei Al Settecento*, in «Rivista Critica Di Storia Della Filosofia», vol. 33, n. 1, 1978, pp. 72–115.

¹² A titolo esemplificativo è possibile ricordare immediatamente l'inizio dell'*article* successivo, correlato a quello ivi analizzato: per il riferimento a Platone e alla sua teoria dei solidi regolari, si rimanda al cp. successivo di questo lavoro di tesi.

¹³ Nella struttura compositiva della *Repubblica*, nel VI libro e nel VII Platone si sofferma sull'attività di conoscenza che, dalle cose empiriche e sensibili, porta alle idee e, in particolare, all'idea del Bene.

Bene consente di conoscere poiché è fonte di verità; il Bene, in tal modo, diviene causa delle cose intelleggibili e, come tale, risulta superiore a tutte le idee; motivo, questo, per cui risulta privo di una identificazione precisa.¹⁴

L'impossibilità di pervenire a una definizione specifica del concetto di 'bene', dunque, sembra essere elemento comune tra Voltaire e Platone.

Occorre notare, tuttavia, che i due differiscono nella motivazione: se per Platone il concetto di 'bene' non è definibile per il suo stesso statuto, in quanto principio primo dell'esistenza di tutte le cose intelleggibili, per Voltaire l'impossibilità di darne una definizione si deve al fatto che esistono tante e diverse prospettive individuali.

Da un discorso eminentemente etico, dunque, Platone si sposta a un discorso epistemologico e ontologico, tutt'ora fonte di dubbi e di incertezze¹⁵; Voltaire, invece, si mantiene sul piano morale, facendo leva sulla negazione di valori assoluti e sull'affermazione di un ordine soggettivo, secondo cui ognuno stabilisce le proprie priorità.

¹⁴ A. Rabassini, *L'analogia platonica tra il sole e il bene nell'interpretazione di Marsilio Ficino*, in «Rivista di storia della filosofia», n.4, 2005: Socrate rifiuta di dare una definizione del buono in sé, proponendo invece di parlare di chi gli appare "prole del buono e molto simile a esso" *Resp.*, VI 506d8-e5. A. Fussi, *La critica di Williams alla "Repubblica" di Platone*, in «Méthexis», vol.22, 2009, pp.39-59. Si consulti anche C. Marcellino, *I Μεταξύ nella "Repubblica": loro significato e loro funzione*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol.84, n2/3, 1992, pp.410-467. («Possiamo dire che l'intera metafisica è una confutazione di dottrine del maestro». p.410. Per la ricostruzione delle obiezioni aristoteliche alle dottrine platoniche, il punto di partenza degli studi moderni è la monumentale opera di L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908 (Hildesheim 1963).

¹⁵ «È opportuno ricordare che la discussione platonica sull'idea del bene costituì un tema che la tradizione interpretativa antica e moderna avrebbe considerato come uno dei vertici e insieme degli enigmi più inquietanti della *Repubblica* e dell'intero pensiero platonico» Mario Vegetti, *Megiston mathema. L'idea del buono e delle sue funzioni*, in Platone, *La Repubblica*, pp. 253-286: 253. Vd. anche Rafael Ferber, *Πάντα Παύταιν. SOCRATE E IL BENE NELLA 'REPUBBLICA'*, in «Méthexis», vol. 23, 2010, pp. 91-102. Non è questo il luogo per approfondire il dibattito in merito; ciononostante per le contrapposizioni ricordate si rimanda a G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, BUR, Milano 1998, pp. 201-202; Platone, *La Repubblica*, commento a cura di M. Vegetti, 7 voll., Bibliopolis, Napoli 1998-2007; F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1997; G. Kahn, *Platone e il dialogo socratico*, intr. di M. Migliori., trad. di L. Palpaceli, Vita e Pensiero, Milano 2008.

Donde il suo riferirsi a un altro autore dell'antichità classica, che pure ritiene che sia impossibile individuare un 'bene assoluto': si tratta di Quinto Orazio Flacco, di cui Voltaire riporta due citazioni, rispettivamente dalle *Epistole* e dalle *Satire*¹⁶:

*Quid dem? Quid non dem? Renuis tu quod jubet alter (...)*¹⁷

*Castor gaudet equis, ovo prognatus eodem Pugnus (...)*¹⁸

Prima di analizzarne l'impiego, occorre una precisazione: il tema del *summum bonum* occupa uno spazio rilevante nella produzione oraziana e – concordemente alla prassi dell'epoca – giunge a identificarsi con la ricerca della felicità che, per Orazio, risiede nella capacità di condurre un'esistenza serena, scevra da qualsivoglia turbamento. Che cosa sia fonte di turbamento e cosa no, tuttavia, ciascuno lo definisce sulla base delle proprie esperienze esistenziali.

È in questo, pertanto, che si rileva la differenza di Orazio rispetto alle maggiori speculazioni dell'epoca: assumendo le distanze dal tentativo, per lui ridicolo, di

¹⁶ *Epistole* e *Satire* sono le due raccolte, fra quelle della produzione oraziana, maggiormente diffuse nel secolo XVIII: ciò si deve ai precetti morali in esse contenuti. La Francia del Settecento, difatti, legge Orazio essenzialmente in chiave moralistica: la responsabilità è innanzitutto del tipo di ricezione che il Seicento ha di Orazio e che vede il poeta di Venosa imporsi principalmente per la sua produzione satirica (si pensi a Boileau, l'Orazio francese, le cui opere - *Satyres*, *Epitres*, *Art Poétique* - a lungo influenzano il panorama culturale, protraendosi anche nel sec XVIII e interessando anche la *querelle des anciens et modernes*); oltre a ciò, si devono considerare le molteplici affinità ideologiche che la cultura illuministica ravvisa nelle opere oraziane, rendendolo uno dei principali *auctores* classici di riferimento per il secolo. Voltaire dunque, ricorrendo a Orazio per un argomento pertinente all'ambito morale, si mostra perfettamente in linea con la valorizzazione dei contenuti etici dell'opera oraziana, iniziata nei secoli precedenti e rappresentativa della ricezione e dell'assimilazione della produzione oraziana nei secoli successivi. Non si dimentichi, inoltre, che l'incidenza di Orazio nelle scelte intellettuali del secolo XVIII si mostra anche nell'opera di Alexandre Pope: le sue *Imitations of Horace* (1733-1738), difatti, rappresentano significativamente la tendenza suddetta. In merito alla ricezione di Orazio nell'*âge classique*, si rimanda, a solo titolo informativo, agli studi seguenti: R. Bray, *La formation de la doctrine classique en France*, Paris, Hachette, 1927; G. Grimmer, *L'art poétique de Boileau*, Paris, Foucher, 1962; J. Marmier, *Horace en France au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1962; B. Papàoli, *Moralisti classici*, Bari, Laterza, 2008.

¹⁷ *Epist.* II, 2, 63.

¹⁸ *Sat.* II, 1, 26.

identificare il sommo bene – dunque il principio della felicità – in un ente oggettivo e assoluto, Orazio afferma l'unicità di ogni singola esistenza, riconoscendone la dignità di scelta e di giudizio.¹⁹

Ne risulta che il tema del *summum bonum*, nella riflessione oraziana, sia strettamente dipendente da una concezione che, in termini più moderni, può esser definita di tipo relativistico.

Che questo sia stato compreso da Voltaire, inoltre, emerge proprio dalla scelta dei passi citati: questi non sono tratti dai *loci* che affrontano il tema del *summum bonum* in modo esplicito²⁰; il suo interesse, invece, si rivolge a quei passi che evidenziano il diniego di un unico e oggettivo criterio di valutazione e che, invero, ammettono una pluralità di opinioni e di posizioni.

Si consideri, dunque, la prima citazione: tratta da *Epist.* II,2, è parte di uno dei componimenti dedicati a Giulio Floro²¹; ivi Orazio confida a Floro la propria titubanza se continuare o meno a scrivere satire a fronte della situazione di evidente polemica che imperversa a Roma in quegli anni.

¹⁹ A fronte delle tre correnti di pensiero che, nella Roma augustea, dominano l'ambito speculativo (epicureismo, stoicismo, accademia – peripatetica) e individuano il sommo bene ora nel benessere corporeo (epicurei) ora nell'esercizio spirituale della virtù (stoici e accademico – peripatetici), diversa è la posizione espressa da Orazio. Certo, nella sua formazione morale sono riconoscibili gli apporti delle principali correnti di pensiero (si pensi all'edonismo di matrice epicurea), ma le sue esperienze personali lo inducono a considerare vana la ricerca di un unico criterio di felicità, ritenendola altresì ossessiva e responsabile di atteggiamenti ridicoli (*E* 1,6, 15-16), lontani dal principio della giusta misura. Si veda, al riguardo, *S* 1,3 ove Orazio descrive con un tono di bonaria irrisione la ricerca del sommo bene. Vd. anche A. La Penna, *Due note sulla cultura filosofica delle Epistole oraziane*, SIFC 27-28, 1956, 192-201; C. Diano, *Orazio e l'epicureismo*, AIV 120, 1961-62, 43-58 (=Id., *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza 1968, 13-30); K. Büchner, *Horace et épique*, in *Actes du VIII Congrès de l'ass. G. Budé*, Paris 1969, 457-69.

²⁰ Si segnalano, al proposito, *S* 1,3; *E* 1,6,15-16; *E* 1,18,9.

²¹ Floro risulta dedicatario di *E* I,3 e II,2. Non si hanno elementi necessari per una identificazione sicura della sua persona; ciononostante doveva esser tenuto in gran conto da Orazio se si considera che gli prospettava l'ideale della *caelestis sapientia* (*E* I, 3, 25-29).

Difficile comprendere quale sia il comportamento più giusto da assumere poiché «quello che tu rifiuti, un altro lo vuole (...)».²²

Per illustrare la propria situazione, Orazio si avvale dell'immagine di un banchetto affollato: così come ogni invitato ha una propria preferenza culinaria poiché percepisce il cibo in modo diverso in base al proprio gusto, così ciascuno ha opinioni differenti poiché ogni aspetto o questione è recepita secondo le proprie percezioni ed esperienze.

La metafora dunque, di evidente contesto conviviale, consente al poeta di restituire con grande efficacia il messaggio che intende comunicare.

A ciò contribuiscono anche alcuni accorgimenti stilistici: la duplice domanda con iterazione del pronome interrogativo e della voce verbale (*Quid ... dem? Quid ... dem?*) sembra restituire l'ossessività della ricerca oraziana e il carattere insistente del suo dubbio; e ciò che segue (*renuis tu quod jubet alter*) più che fornire una risposta risolutiva, sembra una constatazione della situazione che, diffusamente, imperversa nella Roma oraziana. È probabile, dunque, che tali espedienti retorici siano stati determinanti per la scelta di Voltaire che, proprio in virtù di questi, deve aver ritenuto il passo particolarmente adatto al contesto del proprio *article*.²³

Lo stesso si può affermare per la seconda citazione.

Tratta dal primo componimento del secondo libro dei *Sermones*, ossia da quel dialogo-consultazione intrattenuto col giurista Trebazio, anche questa non è parte dei loci oraziani più direttamente riguardanti il tema del sommo bene: argomento della satira, difatti, sono i rischi che essere un poeta satirico comporta²⁴; qui, nello specifico, il poeta lamenta a

²² Traduzione da Orazio, *Enciclopedia oraziana*, I volume, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1996-98, p.193.

²³ Si ricordi che il *Dictionnaire* risponde alle esigenze comunicative di una divulgazione del sapere efficace e rapida, quale quella definita dalle enciclopedie; come tale deve essere efficace e conciso nelle proprie spiegazioni, affinché queste possano raggiungere facilmente e rapidamente ogni lettore.

²⁴ Nello specifico, il componimento accoglie la cosiddetta *παρηγορία*, nonché la difesa del genere satirico: qui Orazio, difatti, dichiara il suo proposito di voler continuare a dedicarsi alla composizione delle satire.

Trebazio le critiche ricevute per aver scelto di dedicarsi al genere satirico. Il giurista, però, lo invita a non curarsene particolarmente poiché le opinioni degli uomini sono plurime e non esiste, pertanto, alcun giudizio valido in modo incondizionato. L'esempio di Castore e Polluce, ivi presentati secondo le proprie preferenze, dunque consente a Trebazio di affermare in modo particolarmente esplicito il carattere soggettivo delle posizioni umane e, conseguentemente, l'assenza di un parametro oggettivo di valutazione: se, difatti, persino due fratelli gemelli – uniovulari (*ovo ... eodem*) – presentano delle difformità, figurarsi individui privi di familiarità o di qualsivoglia comunanza.²⁵

²⁵ Mostrare che la soggettività delle inclinazioni sia inevitabile al punto da subentrare anche in una situazione di identità gemellare, dunque, consente di enfatizzare e di rafforzare la tesi riguardo all'assenza di criteri oggettivi di valutazione. Ricondurre Castore all'attività equestre e Polluce alla disposizione bellica è una distinzione che, risalente alla tradizione greca più antica, è poi divenuta proverbiale (Hom. *Il.* 3,237; *Od.* 11,300); il suo esser presente anche in Orazio, dunque, ne indica il modo in cui si riferisce al mito, ossia rispettando gli elementi essenziali e formali. A riprova di ciò, inoltre, si consideri che Castore è indicato tramite il nome proprio, mentre Polluce è indicato con una perifrasi: ciò si deve alla tradizionale preminenza di Castore su Polluce, soprattutto diffusa in ambito romano; negli scritti latini, difatti, il termine 'Dioscuri' compare solo una volta e nella forma greca (Cic. *De nat. deor.* 3, 53), poi sostituito dal termine *Castores* per via del culto di Castore. Orazio non utilizza mai *Castores*, altresì solo una volta *Tyndaridae*. (C 4,8,31), affermatosi anch'esso in epoca augustea (cfr. Ovid. *Fasti* 5,700; *Met.* 8,301); altrove, invero, ricorre a perifrasi; solo sporadicamente utilizza la coppia dei nomi individuali. Le preferenze qui indicate (*equis ... pugnis ...*), inoltre, evocano anche lo schema dei bioi; questo, di ampia tradizione letteraria e filosofica sia in ambito greco che latino, è frequentemente utilizzato nell'opera di Orazio (*Epist.* I,6; *Epodo* 2,5; *Carm.* III 1,9 e segg.; *Ode* I; *Epist.* XI), in quanto funzionale a sviluppare la questione inerente alla scelta dell'ottima vita. Per un approfondimento delle ispirazioni oraziane in merito al topos dei 'bioi', si consulti A. La Penna, *ΤΙΣ ΑΡΙΣΤΟΣ ΒΙΟΣ; INTERPRETAZIONE DELLA PRIMA ODE DI ORAZIO*, in «Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa», vol. 24, no. 3/4, 1955, pp. 161–81. Il testo oraziano, a spiegazione dell'esempio mitologico addotto, continua in tal modo: *quot capitum vivunt, totidem studiorum milia: delectat claudere verba Lucili ritu (...)*. (Hor. *Sat.* II, 1, 27-29). Il passo è di particolare importanza non solo poiché accoglie la dichiarazione di Orazio di dedicarsi al genere satirico (*delectat ... ritu*); ma anche perché la prima parte (*quot capitum ... milia*), di evidente eco terenziana (*quot homines tot sententiae: suus cuique mos*; Ter., *Phorm.*, 494), riconosce espressamente la pluralità delle opinioni possibili. Questa parte, pur essendo il seguito immediato della citazione riportata nell'*article* e nonostante esprima in modo più esplicito la posizione di relativismo oraziano, è omessa da Voltaire. Ciò sembra confermare che le sue scelte prediligano una comunicazione suggestiva, che possa imprimersi nella mente del lettore tramite immagini efficaci e di ampia tradizione. Si noti che il commento di Voltaire, subito dopo le citazioni oraziane, («Comment concilier tant de goûts, tant d'humeurs?») sembra replicare, quasi parafrasando, il concetto espresso sia da Orazio citazione oraziana sia da Terenzio.

Il negare l'esistenza di un valore assoluto, dunque, sembra indurre Voltaire a riscontrare nel poeta di Venosa un supporto autorevole per la propria concezione relativistica che, com'è noto, per gli illuministi riguarda proprio -e soltanto - l'ambito etico e culturale, mentre ragione e diritti dell'uomo sono soggiacenti a criteri assoluti.²⁶

Che Orazio, per Voltaire, rappresenti il referente principe e anche il più adatto a consentirgli di affrontare la questione del sommo bene, sembra una considerazione desumibile anche dalla menzione di Crantore di Soli.

«Nous avons la belle fable de Crantor; il fait comparaître aux jeux olympiques la Richesse, la Volupté, la Santé, la Vertu; chacune demande la pomme. La Richesse dit: C'est moi qui suis le souverain bien, car avec moi on achète tous les biens; la Volupté dit: La pomme m'appartient, car on ne demande la richesse que pour m'avoir; la Santé assure que sans elle il n'y a point de volupté, et que la richesse est inutile; enfin la Vertu représente qu'elle est au-dessus des trois autres, parce qu'avec de l'or, des plaisirs et de la santé, on peut se rendre très misérable si on se conduit mal. La Vertu eut la pomme».

Filosofo greco neoplatonico, Voltaire ne ricorda «la belle fable», ossia quella prosopopea drammatica che, contraria alla ἀπάθεια cinico-stoica, è finalizzata a riformulare la gerarchia dei valori, riconoscendo l'identità tra virtù e sommo bene. Il richiamo a Crantore potrebbe facilmente destare meraviglia: questo, difatti, non vanta la medesima diffusione di pensatori altri della classicità²⁷; la sua è una speculazione lontana dai grandi sistemi filosofici, più vicina alla riflessione etica e critica.

Ad attestare che questa fosse una considerazione diffusa anche nell'antichità è un passo delle *Epistole* oraziane:

²⁶ La lettura che Voltaire presenta di Orazio, dunque, non solo si rivela di carattere moralistico e, come tale, coerente con la tendenza che caratterizza la ricezione di Orazio nel secolo XVIII; ma dimostra anche una considerazione positiva da parte di Voltaire nei confronti di Orazio stesso.

²⁷ Lo stesso Voltaire, difatti, nel *Dictionnaire* lo menziona solo una volta, a fronte di Platone e Aristotele, richiamati con una frequenza decisamente maggiore.

*Qui, quid sit pulcrum, quid turpe, quid utile, quid non, / planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit.*²⁸

Si è al principio della cosiddetta ‘epistola omerica’ allorché Orazio è impegnato a mostrare al suo interlocutore, Massimo Lollio, che la poesia non è scevra da argomenti di carattere etico e che al riguardo i poeti, sovente, si esprimono meglio dei filosofi stessi.

Nell’esprimere la propria opinione, Orazio non parla in modo generale, bensì adduce precisi e concreti esempi al fine di valorizzare le proprie affermazioni: così per i filosofi menziona, come si legge espressamente, Crisippo e Crantore²⁹; per i poeti, invece, considera Omero, indicato con una perifrasi che non lascia spazio ad alcun dubbio.³⁰

Se si considera, pertanto, che Voltaire – come Orazio – riconduce Crantore a un ambito speculativo di carattere etico e se si considera che la menzione della «belle fable» è inserita da Voltaire immediatamente dopo la duplice citazione oraziana (*Epist.* II,2; *Sat.* II,1), non sembra errato supporre che un primo interesse nei confronti del filosofo neoplatonico sia dipeso dalla lettura di Orazio e che, in assenza di riferimenti specifici e

²⁸ *Epist.* I, 2, 3- 4.

²⁹ «Meraviglia al riguardo l’accostamento di Crisippo e Crantore: come Crantore anche Crisippo era ritenuto un poligrafo, ma, a differenza del primo, brillante stilista, Crisippo era noto per l’estrema sciatteria. Col paragone Orazio avrà presumibilmente voluto dire che Omero, quando affronta problemi etici, supera non solo un autore privo di nerbo e trascurato come Crisippo, ma anche uno stilista elegante e brioso come Crantore. E una gradazione sembrerebbe cogliere anche nel contenuto: Crantore ha molto più buon senso del cervelotico Crisippo, ma ben più sensato e chiaro di Crantore è indubbiamente Omero» Kajetan Gantar, *Crantore* in “Orazio, enciclopedia oraziana”, I volume, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1996-98. Il giudizio lusinghiero che Orazio esprime nei confronti di Crantore è da ricondurre, probabilmente, alla concezione della μετριοπάθεια, ritenuta da entrambi presupposto fondamentale a un *modus vivendi* adeguatamente virtuoso. È probabile che Orazio abbia conosciuto anche la celebre *Consolatio* di Crantore poiché un suo riflesso si avverte nell’ode consolatoria indirizzata a Virgilio per la morte di Quintilio (*C.* 1,24).

³⁰ *Troiani belli scriptorem (...) Epist.* I, 2,1.

ulteriore alle opere di Cràntore all'interno del passo oraziano, Voltaire abbia poi deciso di procedere autonomamente a un approfondimento della questione.³¹

Al di là di tali supposizioni, però, è certo che la prosopopea di Cràntore consenta a Voltaire di rimanere in linea con le opinioni espresse sino a questo momento: Voltaire difatti, contestando l'identificazione del bene con la virtù, conferma ulteriormente quanto sostenuto al principio dell'*article*, ossia che è arduo, se non impossibile, pervenire a una definizione univoca di bene poiché anche l'uomo virtuoso, a dispetto del suo comportamento irreprensibile, può trovarsi in una situazione esistenziale lontana da qualsivoglia felicità.³²

³¹ A rendere Orazio fonte plausibile di Voltaire per la conoscenza di Cràntore concorre anche un dettaglio ulteriore: come si è mostrato, Cràntore è menzionato in un passo delle *Epistole* oraziane; se si considera, però, che anche una delle due citazioni riportate da Voltaire – e qui analizzate – è tratta dalle *Epistole*, si può supporre con una fermezza maggiore quanto rilevato sin qui. Non è da tralasciare neppure che Cràntore è ricordato per un dotto commento al *Timeo* e giacché, come si è visto, Voltaire richiama presumibilmente Platone nella parte iniziale dell'*article* e poiché, all'inizio dell'*article* immediatamente successivo a questo ('Bien, tout est bien'), richiama una delle teorie platoniche più note, ossia quella dei poligoni regolari, non è da escludere che la sua conoscenza di Cràntore dipenda anche dalla sua familiarità con le opere di Platone e con gli studi che a queste sono dedicati. Si consideri, inoltre, che il commento di Cràntore al *Timeo* è conservato da Plutarco (*Mor.* 1012E ss) che, pure, è autore a cui Voltaire si riferisce frequentemente nel suo *Dictionnaire*.

³² «La vertu n'est pas un bien; c'est un devoir: elle est d'un genre différent, d'un ordre supérieur. Elle n'a rien à voir aux sensations douloureuses ou agréables. Un homme vertueux avec la pierre et la goutte, sans appui, sans amis, privé du nécessaire, persécuté, enchaîné par un tyran voluptueux qui se porte bien, est très malheureux ; et le persécuteur "insolent qui caresse une nouvelle maîtresse sur son lit de pourpre est très heureux. Dites que le sage persécuté est préférable à son indigne persécuteur ; dites que vous aimez l'un, et que vous détestez l'autre ; mais avouez que le sage dans les fers enrage. Si le sage n'en convient pas, il vous trompe, c'est un charlatan».

Se l'*article* "Bien, souverain bien", come si è visto, consente a Voltaire di esprimersi in merito a una delle questioni più dibattute della filosofia antica, con l'*article* "Bien, tout est bien" il *philosophe* affronta una questione particolarmente viva ai suoi tempi. I riferimenti presenti in questo *article*, difatti, sono per lo più tratti da autori a lui coevi: Leibniz e Pope soprattutto, in quanto fautori e sostenitori di quella prospettiva ottimistica che domina il secolo decimottavo.³³

L'«all is good» di Alexander Pope, difatti, assurge a motto del secolo³⁴; mentre Leibniz giustifica la propria fiduciosa visione del reale tramite la teoria del migliore dei mondi possibili.³⁵

Di palese ascendenza greca, Voltaire ritiene che quest'ultims, nonostante sia da considerarsi non propriamente valida – poiché il male non solo esiste, ma non può nemmeno essere giustificato a causa della gravità delle sue conseguenze – così come è stata presentata da Leibniz, sia molto più adeguata rispetto a quella formulata da Platone:

«De grâce, expliquez-moi le tout est bien. Platon le raisonneur daigna laisser à Dieu la liberté de faire cinq mondes, par la raison, dit-il, qu'il n'y a que cinq corps solides réguliers en géométrie, le tétraèdre, le cube, l'hexaèdre, le dodécaèdre, l'icosaèdre. Mais pourquoi resserrer ainsi la puissance divine ? pourquoi ne lui pas permettre la sphère, qui est encore plus régulière, et même le cône, la pyramide à plusieurs faces, le cylindre, etc. ? Dieu

³³ Oltre a Leibniz e a Pope, difatti, Voltaire cura di menzionare anche Henry- Saint John, visconte di Bolingbroke (1678- 1751) e Ashley Cooper, III conte di Shaftesbury (1671-1713), sostenitori entrambi di una concezione etico-politica basata su una prospettiva di ottimismo.

³⁴ È nel suo *An essay on man* (1734) che Pope afferma quello che, poi, sarebbe diventato l'inno dell'ottimismo cosmico.

³⁵ Leibniz formula la propria teoria in *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) e in *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714). Si ricordi che Leibniz si avvicina a un tale ambito speculativo grazie alla lettura del *Dictionnaire historique et critique* di Bayle (1697).

choisit, selon lui, nécessairement le meilleur des mondes possibles ; ce système a été embrassé par plusieurs philosophes chrétiens, quoiqu'il semble répugner au dogme du péché originel : car notre globe, après cette transgression, n'est plus le meilleur des globes; il l'était auparavant : il pourrait donc l'être encore, et bien des gens croient qu'il est le pire des globes, au lieu d'être le meilleur. Leibnitz, dans sa Théodicée, prit le parti de Platon [...] Leibnitz sentait qu'il n'y avait rien à répondre : aussi fit-il de gros livres dans lesquels il ne s'entendait pas».

Non si può tacere il tono polemico con cui Voltaire affronta la questione del migliore dei mondi possibili: il suo disappunto si deve, soprattutto, all'evento del 1755 che, con veemenza, ha sferrato un colpo importante all'ottimismo imperante nel secolo XVIII.³⁶ In sintesi, Voltaire non solo ritiene infondata la teodicea leibniziana, ma polemizza anche contro l'analoga teoria platonica.

Come si legge nel passo sopra riportato, rispetto alla voce precedente³⁷, qui Platone è menzionato in modo esplicito in riferimento alla teoria dei poligoni regolari, che occupa una parte cospicua del *Timeo*: nonostante l'ampia fortuna che il dialogo ha conseguito nei secoli, Voltaire ne evidenzia un aspetto di criticità, domandandosi – seppur in modo

³⁶ Voltaire in un primo momento si mostra favorevole all'ottimismo di Leibniz e Pope: il suo soggiorno forzato a Londra (1726- 1728) gli consente di conoscere personalmente i due intellettuali e di acquisire una stima notevole nei loro confronti. Nel 1755, però, Lisbona è sconvolta da un terremoto, che causa una distruzione generalizzata della città portoghese. Le conseguenze sono tali da compromettere non solo la quotidianità di quanti ne sono coinvolti direttamente, ma anche le posizioni speculative sino a quel momento assunte negli ambienti intellettuali: la fiducia incontestata nei confronti dell'uomo e delle potenzialità della propria ragione, dunque, si rivela fallibile e impotente. Voltaire legge tutto questo come una imposizione inevitabile del male e, pertanto, non riesce più a condividere la spinta ottimistica del suo secolo; adotta, dunque, una posizione pessimistica, tuttavia senza mai cedere al nichilismo vero e proprio. Pur riconoscendo i limiti della ragione, difatti, Voltaire continuerà a ritenerla necessaria per operare in modo attivo nella società, affinché si possa, se non eliminare, almeno contrastare la presenza del male – qualunque sia la sua forma. A riprova di quanto sia stato determinante l'evento del 1755 nell'itinerario intellettuale e personale di Voltaire, si consideri il *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), in cui Voltaire descrive in modo irriverente ed estremamente realistico quanto è avvenuto.

³⁷ "Souverain bien", *Dictionnaire philosophique*. Il riferimento è alla presunta allusione di Voltaire a Plat. *Rep.* VI 504- 509c, di cui si è detto precedentemente in questo lavoro di tesi.

evidentemente retorico e, forse, con la sua consueta ironia – per quale motivo la forma sferica non fosse preesistente unitamente a tutte le altre.³⁸

Secondo il filosofo, difatti, un elemento di inattendibilità è già riscontrabile in questo dettaglio minimo, ma estremamente concreto. L'interpretazione voltairiana, per quanto irriverente, cela una conoscenza approfondita del dialogo platonico: la sua critica, difatti, mira proprio al nerbo della dottrina fisico- cosmologica di Platone e, contestandola, ne mina ogni validità.³⁹

L'immediato riferimento agli autori della cultura cristiana sembra ampliare il quadro delle conoscenze voltairiane in merito alle posizioni interpretative possibili: qui, nello specifico, Voltaire mostra di aver consapevolezza che nel principio teleologico del *Timeo* è ravvisabile una implicazione di carattere più propriamente religioso, in virtù del quale il dialogo platonico è stato accolto anche in ambito teologico, leggendo nell'azione del demiurgo l'attività creatrice del Dio cristiano, generatore di un mondo perfetto.⁴⁰

Se il riferimento alla cultura cristiana sembra poter fornire a Voltaire una risposta inerente alla presenza del male nel mondo, nonostante questo sia creazione di un Dio buono e onnipotente, in realtà dimostra esattamente il contrario.

³⁸ Qui Voltaire si riferisce evidentemente alla metafora artigianale, che vede il demiurgo, proprio come un artigiano, impegnato a levigare la propria creazione, affinché assuma la forma perfetta di una sfera. (Plat. *Tim.*, 33b-34c).

³⁹ L'utilizzo della matematica – e più propriamente della geometria – non ha per Platone alcuna finalità pratica, ma la sua conoscenza si limita a un aspetto teoretico. Questa mancanza di concretezza ha reso la sua teoria priva di esattezza agli occhi della critica, sia quella immediatamente successiva a Platone (come Aristotele) sia quella più moderna. Voltaire sembra manifestare questa stessa consapevolezza allorché esprime la propria confutazione in merito, evidenziando che la scelta di determinate figure geometriche a discapito di altre non incontra un senso logico reale. Relativamente a quanto detto, si consiglia la consultazione di E. Berti, *A proposito di Platone, Aristotele e il neoplatonismo (risposta a Franco Trabattoni)*, in «Rivista di Storia della filosofia», 49 (3), 1994, pp.533-540; F. Trabattoni, Platone, Aristotele e la «metafisica classica», in «Rivista di Storia della filosofia», n.4, 1993, pp.663-692). F. Masi, *Anima e Cosmo: Aristotele interprete e critico del 'Timeo'*, in «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 107, n. 4, 2015, pp. 899-908.

⁴⁰ Vd. A. E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford 1928, pp. 71-72.

Ogni fonte menzionata, difatti, non offre giustificazioni plausibili all'esistenza del male: i racconti biblici che attribuiscono a personalità angeliche ribelli la rottura di un originario equilibrio di armonia e perfezione, difatti, non sono altro che favole.

Voltaire, pertanto, si rivolge nuovamente alla cultura classica, da cui trae l'esempio del mito di Pandora.

«L'aventure de Pandore chez les Grecs ne répond pas mieux à l'objection. La boîte où se trouvent tous les maux, et au fond de laquelle reste l'espérance, est à la vérité une allégorie charmante; mais cette Pandore ne fut faite par Vulcain que pour se venger de Prométhée, qui avait fait un homme avec de la boue».

Fabula non estranea alla memoria letteraria di Voltaire⁴¹, è qui posta a confronto con i racconti biblici: Pandora – con lo scrigno contenente ogni sventura – agli occhi di Voltaire è, nella cultura greca, il corrispettivo di Eva o di Lucifero nella cultura cristiana poiché si ribellano a un ordine prestabilito e sono forieri del male nel mondo. A ben vedere, tuttavia, neppure l'episodio di Pandora offre una risposta chiara: Voltaire lo considera solo 'una allegoria affascinante', ma nient'affatto risolutiva per la questione. Pandora, creata da Efesto su ordine di Zeus, era stata destinata a essere solo una punizione per Prometeo e, come tale, avrebbe dovuto arrecar danno solo a questo, non all'intero ordine cosmico.⁴²

⁴¹ Il mito di Pandora è già presente nella memoria letteraria di Voltaire: antecedente alla stesura del *Dictionnaire* è, difatti, l'operetta melodrammatica in cinque atti, intitolata *Pandore*, con cui Voltaire reinterpreta il concetto di peccato originale. Cfr. Béatrice Ferrier, *Pandora, Ou Le Bonheur Originel Selon Voltaire*, in «Anabases», n. 19, 2014, pp. 313–20.

⁴² Se il considerare il mito di Pandora in relazione ai racconti biblici colloca Voltaire in una posizione analoga a quella della tradizione – che legge in Pandora la parabola del peccato originale - un elemento inedito si ravvisa nella scelta voltairiana di sottrarre Pandora alla colpa che, sin dall'antichità, le è stata attribuita, trasferendola invece su Prometeo: Pandora è forgiata da Efesto per punire Prometeo; la sua venuta e la sua presenza nel mondo, nel bene e nel male appunto, sono conseguenza della disobbedienza di Prometeo a Zeus. Se Prometeo non avesse mai rubato il fuoco, difatti, Zeus non avrebbe mai ordinato la creazione di Pandora e, così, non si sarebbe mai verificata la situazione per cui la ragazza avrebbe aperto lo scrigno (più propriamente il vaso) con le sventure. Voltaire dunque, focalizzando l'attenzione sul motivo per cui è stata creata, deresponsabilizza la figura di Pandora dall'accusa di aver infranto una originaria

Non riuscire a individuare una risposta in nessuno degli ambiti culturali considerati, dunque, induce Voltaire a negare la possibilità di trasferire ogni responsabilità a un terzo: a dispetto di una ampia tradizione culturale, il male, secondo Voltaire, non dipende dall'azione sovversiva di qualcuno che non ha saputo rispettare un monito (che sia una fanciulla bellissima – che ha infranto il divieto di aprire uno scrigno – oppure un angelo dissidente); non subentra in seguito, ma è già esistente nel mondo e non ha né giustificazioni adeguate né obiezioni che possano risultare vincenti.

«La question du bien et du mal demeure un chaos indébrouillable pour ceux qui cherchent de bonne foi; c'est un jeu d'esprit pour ceux qui disputent; ils sont des forçats qui jouent avec leurs chaînes».

La questione del bene e del male, dunque, si connota come un caos inestricabile per il filosofo, in cui nessuno può trovare il giusto ordine e, ciononostante, nessuno desiste, come se ci si sentisse obbligati a discorrerne: molto forte, al riguardo, è l'immagine dei forzati che giocano con le proprie catene, quasi a indicare un ineluttabile confronto con il tema in questione. Alla luce di quanto detto sin qui, dunque, Voltaire non può che affermare l'inesplicabilità della questione esposta e, in modo inflessibile, scrive:

«Mettons à la fin de presque tous les chapitres de métaphysique les deux lettres des juges romains quand ils n'entendaient pas une cause, L.N., non liquet,⁴³ cela n'est pas clair».

armonia cosmica e di essere, dunque, 'un male così bello'. Una tale considerazione non propriamente positiva nei confronti di Prometeo, inoltre, emerge dalla *Pandore* voltairiana: ivi, a differenza delle altre ricezioni del mito, questa ripristina il ruolo di Prometeo quale titano che si oppone a Zeus e all'Olimpo tutto. La nascita di Pandora, così come è qui riassunta da Voltaire, è narrata in Hes. *Theog.*, 570 ss.; *Op.*, 60 ss. Si consideri che un esplicito riferimento alla *Teogonia* e alle *Opere e Giorni* è presente nella voce "Epopée" (pubblicata nelle Questions sur l'Encyclopédie nel 1771, è stata aggiunta in seguito alle voci del *Dictionnaire*); non si dimentichi neppure la voce "D'Hésiode", ove il riferimento al poeta greco è ben esplicito sin dal titolo e ove, ancora una volta, si menziona il mito di Pandora.

⁴³ Il riferimento alla prassi giuridica romana, che prevede l'utilizzo della formula *non liquet*, consente a Voltaire di pronunciare con una fermezza maggiore la disillusione con cui guarda alla realtà e alle sue dinamiche. Un disincanto, questo, che non gli sarà mai perdonato da Rousseau, il quale opporrà sempre a Voltaire almeno la speranza di una felicità futura. Vd. R. A. Leight, *Rousseau's letter to Voltaire on optimism*, in «Studies on Voltaire and the eighteenth century», 30, 1964, 247-309.

CAPITOLO VI

Art. “CARACTÈRE”

In “Caractère” si nota, forse più che altrove, l’influenza della cultura greca sul pensiero di Voltaire: ivi, difatti, sin dalle prime parole dell’*article*, si avverte un’importante presenza della filosofia ellenica per il tramite di Eraclito, di cui sembra sia ripreso il concetto di carattere quale destino per l’uomo.¹

Sottolineandone l’immutabilità e l’esserne prestabilito per ciascuno, difatti, Voltaire mostra di considerare il carattere quale tratto inevitabilmente condizionante l’esistenza di un individuo, capace di determinarne i comportamenti e le scelte, così ricordando il frammento eracliteo che, seppur nella sua sibillina verità, esprime un’idea di connaturalità condizionante del carattere rispetto all’uomo.²

Ciò che potrebbe allontanare dall’ipotesi di un’ispirazione puramente eraclitea, tuttavia, è il riferimento lessicale che Voltaire stesso inserisce proprio nelle prime battute dell’*article*. Scrive Voltaire:

«Du mot grec impression, gravure. C’est ce que la nature a gravé dans nous».

La parola greca che corrisponde al significato di ‘impressione’ e ‘incisione’, a cui Voltaire attribuisce la derivazione del francese ‘caractère’, è *χαρακτήρ*. Nel lessico e nella tradizione retorico-filosofica greca, difatti, *χαρακτήρ* indica un segno distintivo che si manifesta secondo determinati aspetti non solo comportamentali ma anche fisici.

In tal senso lo utilizza, *in primis*, Teofrasto; se ne hanno occorrenze anche in Seneca e in Diogene Laerzio, mentre Cicerone si limita a dar prova di essere a conoscenza di un simile

¹ ERACLITO, 119 DK.

² La concezione secondo cui un dato carattere non può andare incontro a modifiche, persino vietando a un individuo di migliorare se stesso, non sembra estranea alle posizioni elitarie e aristocratiche sempre affermate da Voltaire.

impiego lessicale e semantico nella manualistica greca,³ ove a determinati atteggiamenti si facevano corrispondere anche tratti somatici peculiari. Arduo stabilire la fonte principale, tra queste citate o altre, da cui Voltaire avrebbe tratto il riferimento etimologico e concettuale; certo è, tuttavia, che il *philosophe* allorché si dedica alla realizzazione del *Dictionnaire*, opera in un contesto epistemologico in cui la nozione di carattere non si è ancora liberata dai presupposti deterministici che stabilivano una connessione della stessa con la corporeità e con il destino.⁴

Che il legame con la corporeità fosse un dato contemplato da Voltaire, peraltro, è testimoniato dal ricorso alla similitudine topica tra il ciclo di vita dell'uomo e quello delle piante. L'immagine, di derivazione omerica (*Il. VI*, 146-149), vanta un'ampia diffusione,

³ «additur autem descriptio, quam charactera Graeci vocant [...] descriptio qualis sit avarus, qualis adsentator ceteraque eiusdem generis, in quibus et natura et vita describitur» Cic., *top.*, 83. L'importanza della testimonianza ciceroniana si deve al fatto che Voltaire avesse in contezza le opere dell'Arpinate; non è improbabile, dunque, che queste abbiano potuto influire sulla conoscenza di Voltaire anche in merito a un tale procedimento stilistico.

⁴ I sistemi teoretici e speculativi del Settecento, difatti, ancora non ammettono il carattere quale aspetto indipendente dagli aspetti fisiologici. Ciò avverrà solo nel tardo Ottocento allorché la psicanalisi scinderà, per la prima volta e in modo permanente, i fenomeni psichici da quelli fisiologici. La corrispondenza fra tratti somatici e peculiarità morali, peraltro, era concetto ampiamente affermato in epoca classica e che ha trovato espressione nella prassi stilistico-retorica del *characterismos*, dominante la manualistica greca e latina, inaugurata da Teofrasto. L'allusività eraclitea, più immediatamente manifesta, risulta, tuttavia, debole se si considera il riferimento terminologico operato da Voltaire. *χαρακτήρ*, inteso nella corrispondenza tra pose somatiche e comportamentali di un individuo, allude alla produzione trattatistica greco-latina che annovera, fra i procedimenti stilistici, quello del *characterismos*: vocabolo ambiguo, ora interpretato in riferimento al corpo per le linee somatiche peculiari, ora alla sfera morale per i tratti tipici del comportamento, i manuali ne rivelano due modalità di impiego, ossia la descrizione dell'aspetto fisico di un personaggio e la descrizione dei comportamenti di un preciso tipo umano (l'avar, l'invidioso, il superbo etc.). Questo secondo uso è prevalente tra i filosofi, a partire da Teofrasto. Interessante il contributo di Francesco Berardi in merito, il quale ha svolto un'indagine accurata delle fonti manualistiche greche e latine per riconoscere l'influenza delle scuole filosofiche sulla definizione della figura retorica del *characterismos*, spiegando la relazione intercorrente tra i due diversi significati attestati presso i manuali. Gli *exempla* addotti da Voltaire stesso, inoltre, con la corrispondenza tra atteggiamenti assunti e pose fisiche (gli occhi abbassati, il tono della voce attenuato, i muscoli tesi del viso, le labbra serrate in seguito all'impressione che la corte di Francesco I suscita in un uomo violento o, ancora, l'esempio di Sisto V e quello di un ebbro) sembrano proprio replicare gli effetti connessi al *characterismos*, ossia una caratterizzazione umana per via diretta, attraverso l'uso di aggettivi che ne qualificano l'indole, e per via indiretta, attraverso azione e parole che ne rivelano il carattere. Ogni precisione ulteriore in F. Berardi *Il 'Χαρακτηρισμος' nella tradizione retorica antica*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», vol. 57, n. 1, 2015, pp. 89–118.

sì da risultare variamente ripresa nel corso dei secoli. Se Omero, però, raffronta alla caduta inesorabile e ripetitiva delle foglie, l'avvicinarsi delle generazioni umane, Voltaire sceglie di paragonare al ciclo di vita di una pianta l'esperienza individuale, allontanandosi, pertanto, da una dimensione di collettività e di generalità, invece perseverando in un contesto di specificità e di soggettività.⁵

Una scelta simile è presente in Mimnermo. In Fr. 8 Gent-Prato e 2 West, difatti, il poeta greco applica il *topos* sovra esposto in relazione al ciclo della vita individuale: la giovinezza, descritta come fiore dell'età, è di poca durata proprio come le foglie di una pianta, il cui momento di primavera è breve.

Voltaire, di Mimnermo, sembra dunque recuperare il motivo dell'età giovane quale periodo di floridezza, in cui ogni aspetto dell'individuo è in uno stato di massima espressione; fra questi, dunque, anche il carattere, in fase tale dell'esistenza, si rivela nella sua massima estrinsecazione; ma Voltaire recupera anche l'opposizione giovinezza/vecchiaia, per cui gli aspetti che nella prima sono fiorenti, nella seconda si attenuano.

Che nelle considerazioni del *philosophe* si possa cogliere un riferimento al poeta greco, inoltre, è ipotesi che incontra una più stabile conferma nella citazione, all'interno di questo stesso *article*, di un passo oraziano:⁶

⁵ «L'âge affaiblit le caractère; c'est un arbre qui ne produit plus que quelques fruits dégénérés, mais ils sont toujours de même nature; il se couvre de nœuds et de mousse, il devient vermoulu, mais il est toujours chêne ou poirier. Si on pouvait changer son caractère, on s'en donnerait un, on serait le maître de la nature. Peut-on se donner quelque chose? ne recevons-nous pas tout? » *art.* "Caractère", in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

⁶ Orazio, difatti, ha subito notevolmente, come del resto anche Catullo, l'influenza di Mimnermo, soprattutto per quel senso di fugacità della vita che, rispetto a Simonide e a Pindaro, rende Mimnermo rappresentante di un pessimismo di gran lunga più abissale e intenso. Escludendo gli aspetti erotici,

*naturam expellas furca, tamen usque recurret.*⁷

La citazione, tratta dall'epistola X del libro I, restituendo l'immagine di una natura pronta a rifiorire pur se colpita e sradicata, consente a Voltaire di istituire una relazione di similitudine tra uomo e natura, asserendo che il carattere ha la stessa forza dirompente dei fenomeni naturali: come la natura, difatti, pur se recisa, continua a crescere, oltrepassando ogni ostacolo, così il carattere dell'uomo può, certo, subire colpi dalle circostanze esterne, ma nulla potrà modificarlo e, prima o poi, si mostrerà in tutta la sua autenticità.⁸

elementi di affinità ideologica tra Orazio e il poeta greco, dunque, devono essere stati tanto le meditazioni, frequenti, sulla condizione umana quanto le narrazioni di vicende storiche recenti e contemporanee, visto l'interesse, da parte di Orazio, per gli eventi della sua epoca che, pure, confluiscono nella sua opera e ne influenzano lo sviluppo e la poesia. Benché McDermott escludesse l'elegia erotica dagli interessi di Orazio, Giardina rileva come il poeta di Venosa abbia accolto, di Mimnermo, la svalutazione della vita priva delle gioie dell'amore (*E* 1,6,65-66 *Si, Mimnermus uti censet, sine amore iocisque/ nil est iucundum, vivas in amore iocisque*). Vd. C.G. Giardina, *Orazio e Propertio. A proposito di Hor. Epist. 2,2, 91* sgg. RFIC 93, 1965, 24-40; E. A McDermott, *Greek and Roman Elements in Horace's Lyric Program*, ANRW II, 31/3, 1981, 1640-72; C. Miralles, *La poesia di Mimnermo*, Lexis 1, 1988, 35-52.

Che Orazio guardasse alla poesia greca con ammirazione, d'altronde, è indicato nella sua stessa opera; ivi, difatti, emerge una considerazione nient'affatto positiva della poesia latina, ritenuta del tutto priva di *ars*; si tratta di un difetto dovuto al contesto di origine, riconducibile alle feste campestri, responsabile dell'elemento agreste che, in ambito letterario, si traduce in una mancanza di affinamento formale e di una dozzinalità espressiva (*artis/ intulit agresti Latio* (*E* 2, 1, vv.156- 57); *manserunt hodieque manent vestigia ruris* v.160). La poesia greca, di contro, dotata di superiore dottrina e di saggezza, poteva, secondo Orazio, esercitare un influsso benefico su quella latina ed eliminarne i difetti. Queste le ragioni, dunque, che inducono il poeta a ritenere gli autori greci modelli unici e perfetti da imitare: *Vos exemplaria Graeca / nocturna versate manu, versate diurna* (*A* 268-269). In merito all'argomento, si veda A. Ronconi, *Orazio e i poeti latini arcaici*, in *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia* II, Roma 1979, 501-24; A. Setaioli, *Orazio e Omero*, C&S 128, 1993, 23-30.

⁷ HOR., *E*. 1, 10, 24.

⁸ Orazio non aveva utilizzato una formula siffatta per paragonare l'uomo alla natura: l'epistola da cui è tratto il *locus*, invero, ha come obiettivo quello di contrapporre due stili di vita, ossia la città e la campagna, mostrando un'esistenza trascorsa in quest'ultimo modo come la miglior scelta, evidenziando gli aspetti di forza della natura stessa, fra i quali, indubbiamente, la capacità di fiorire sempre e comunque, al di là di ogni ostacolo possibile. A tale utilizzo, per così dire, propagandistico della natura – nient'affatto raro nell'opera oraziana – d'altronde si affianca spesso, secondo la critica, un processo di umanizzazione degli elementi naturali; questi, dunque, pur se non esplicitamente assimilati all'individuo, hanno il compito, nell'economia dell'opera oraziana, di veicolare messaggi – generalmente positivi – all'uomo per i suoi ritmi di vita e per le sue condizioni. Poiché in questa epistola specifica sono stati individuati elementi di umanizzazione della natura, l'interpretazione e l'utilizzo della citazione oraziana da parte di Voltaire non risulta arbitraria, ma appropriata. Si precisa, inoltre, che l'epistola, qui considerata, è rivolta ad Aristio Fusco, importante e frequente riferimento esistenziale e letterario per Orazio (*S* 1,9,61 e 10,83; *C* 1,22); qui, nello specifico, Fusco assurge a vero e proprio 'negativo' del poeta, ossia quale contrasto della personalità di Orazio. Se Fusco ama la città, Orazio ama la vita in campagna; se Fusco ricerca,

Voltaire, in questo punto dell'*article*, difatti, insiste sull' immutabilità del carattere individuale e, al proposito, ricorda il caso del pontefice Sisto V, che, 'nato petulante, testardo, altezzoso, violento, vendicativo, arrogante', ha continuato a serbare la propria natura originaria pur intraprendendo un percorso educativo, come il noviziato, che avrebbe dovuto mitigarne gli eccessi morali.

Costui, difatti, pur fingendosi 'umile e moribondo', così come il contesto di educazione e di vita richiedeva, ha compiuto, appena ne ha avuto occasione, gesti moralmente deprecabili, quali adoperare violenza nei confronti di un guardiano, esercitare con insolenza l'ufficio di inquisitore a Venezia e, infine nel suo ruolo di cardinale, esser preda della 'rabbia papale'.⁹

L'esempio di Sisto V, così descritto -oltre a ricollegare in modo più diretto le sue affermazioni al tempo presente – consente al *philosophe* di far notare come una determinata predisposizione resti tale, al di là delle costrizioni della 'morale' e della 'religione'.

L'immagine oraziana di una natura sempre rediviva, che l'azione dell'uomo non riesce a estirpare, dunque, consente a Voltaire di esprimere con efficacia maggiore il concetto, altrimenti teoretico e astratto, secondo cui non sia possibile modificare del tutto i primi impulsi istintuali perché, se questo avvenisse, l'uomo avrebbe il potere di modificare la

insistentemente, la confusione del giorno, Orazio preferisce il senso di autosufficienza, tradotto nel principio di αὐτάρκεια. In merito all'umanizzazione della natura nell'opera oraziana, anche nella sua affinità con l'ambito letterario greco, si ricorda I. Troxler- Keller, *Die Dichterlandschaft des Horaz*, Heidelberg 1964; Ch. Segal, *Horace, Odes 2.6 (Septimi, Gadis aditure mecum). Poetic Landscape and Poetic Imagination*, Philologus 113,1969, pp.235-53.

⁹ «Sixte-Quint était né pétulant, opiniâtre, altier, impétueux, vindicatif, arrogant: ce caractère semble adouci dans les épreuves de son noviciat. Commence-t-il à jouir de quelque crédit dans son ordre, il s'empporte contre un gardien, et l'assomme à coups de poing ; est-il inquisiteur à Venise, il exerce sa charge avec insolence ; le voilà cardinal, il est possédé dalla rabbia papale : cette rage l'emporte sur son naturel ; il ensevelit dans l'obscurité sa personne et son caractère ; il contrefait l'humble et le moribond ; on l'élit pape : ce moment rend au ressort, que la politique avait plié, toute son élasticité longtemps retenue ; il est le plus fier et le plus despotique des souverains». *Art.* "Caractère, in Voltaire, *op. cit.* 10 «Si on pouvait changer son caractère, on s'en donnerait un, on serait le maître de la nature».

natura e ciò, secondo le posizioni speculative voltairiane, significherebbe andar contro e alterare la legge naturale che tutto determina in modo necessario.

CAPITOLO VII

Art. “CIEL DES ANCIENS”¹

Il Settecento vede lo svilupparsi di nuove e valide teorie riguardanti la cosmologia e la cosmogonia². Sono riflessioni che già avevano assunto una preliminare – e tuttavia importante – definizione nei secoli precedenti: le origini e la struttura dell’universo, in effetti, sono oggetto di un dibattito filosoficoscientifico particolarmente ampio, risalente alla scienza antica.

Al secolo XVIII, tuttavia, si deve l’affermazione di una prospettiva moderna di galassia, quale esito di progressi notevoli, acquisiti nel solco delle indagini cartesiane³.

Voltaire, consapevole dell’attualità di tale questione, vi dedica una voce del suo *Dictionnaire*, assegnandole il titolo significativo di “Ciel des anciens”.

Qui, com’è evidente, l’universo è elementarmente indicato col termine *ciel* e l’argomentazione, come è, del resto, consuetudine della riflessione voltairiana, è svolta per il tramite di un confronto dialettico tra gli elementi teorici dei diversi ambiti culturali che vi sono coinvolti, vale a dire, nello specifico, la tradizione di epoca classica e le posizioni più recenti in materia.⁴

¹ Il testo che nell’edizione del 1764 costituisce l’intero *article*, confluisce nell’edizione Garnier senza aggiunte o modifiche ulteriori.

² Lo studio inerente all’origine e alla struttura dell’universo è parte di quella tendenza a interrogarsi sulle leggi naturali che, nel secolo XVIII, risulta dal tentativo di contrastare l’accettazione acritica dell’autorità, politica o religiosa che sia.

³ Il riferimento è a Cartesio e alla sua cosmogonia, osteggiata dalla Chiesa cattolica, ma accettata nell’ambito della concezione settecentesca dell’universo come macchina. Sull’importanza di Cartesio nello svolgere riflessioni poi considerate fondanti e mai esauribili, si veda Walter Pedullà. *Le domande di Cartesio*, in «Avanti!», Fondo Falqui, 03-12-1967: «Si è parlato di ambiguità, non sul piano pratico (come nella tesi del “filosofo mascherato”), ma su quello teorico (ed è difficile negare anche l’ambiguità pratica). Si deve parlare di una singolare capacità di non esaurirsi in una situazione storica; e non per aver rivelato verità eterne, per aver suscitato inquietudini non sopite; non per le risposte consumate ma per le domande insoddisfatte».

⁴ Che il discorso di Voltaire si svolgerà con il coinvolgimento di ambiti culturali differenti si evince sin dalle parole con cui introduce l’*article*: «Si un ver à soie donnait le nom de ciel au petit duvet qui entoure sa coque, il raisonnerait aussi bien que firent tous les anciens, en donnant le nom de ciel à l’atmosphère,

Un primo riferimento, pertanto, è alla prospettiva cosmologica omerica:

«Les vapeurs qui sortent de nos mers et de notre terre, et qui forment les nuages, les météores et les tonnerres, furent pris d'abord pour la demeure des dieux. Les dieux descendent toujours dans des nuages d'or chez d'Homère; c'est de là que les peintres les peignent encore aujourd'hui assis sur une nuée».

Le divinità che scendono su ampie nuvole dorate e la loro sede, identificata in elementi naturali sono, senza dubbio, immagini tipiche dell'epica di Omero⁵ e, data l'influenza di questa sulla società greca, giungono a costituire la prospettiva cosmologica dell'antichità. Il menzionarli consente a Voltaire di porre subito in evidenza il connubio di scienza e mitologia quale cifra distintiva di una fase prescientifica della riflessione fenomenologica. Fra questi, oltre all'organizzazione speculare del mondo degli dèi rispetto al mondo degli uomini, altro elemento peculiare della cosmologia antica è la Gigantomachia.⁶

Voltaire ne ricorda una sequenza citando da Ovidio:

qui est, comme dit très bien M. de Fontenelle dans ses Mondes, le duvet de notre coque». La similitudine formulata da Omero, tratta dal mondo naturale, consente a Voltaire di porre in una relazione di confronto la riflessione antica e quella moderna: per l'antichità si astiene dal menzionare immediatamente un esempio particolare – lo farà subito dopo con il riferimento all'epica omerica – quasi a voler indicare in modo onnicomprensivo il sistema teorico prescientifico; per l'indagine moderna menziona, quale esempio, Bernard le Bovier de Fontenelle, autore in quegli anni di un'opera, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, considerata particolarmente utile per la divulgazione della scienza cartesiana. La preminenza che Voltaire riconosce al Fontenelle, menzionandolo quale unico rappresentante del panorama moderno in tema di progressi scientifici, si deve al considerarlo quale capostipite dei *philosophes*: « La Harpe, writing in 1797, placed Fontenelle in the first rank of philosophers, judging that in his *Histoire of the Academy* and in the *Eloges*, Fontenelle had provided the keynote of the enlightenment», Leonard M. Marsak, Bernard de Fontenelle: *The Idea of Science in the French Enlightenment*, in «Transactions of the American Philosophical Society», 49 (7), 1959, p.6. In Fontenelle, inoltre, si riscontra la consuetudine di coniugare le formulazioni teoriche dell'antichità con quelle moderne, così come dimostra l'opera *Digression sur les anciens et les modernes*; ed è probabile che questo approccio d'indagine sia stato apprezzato da Voltaire.

⁵ Fra le tante, si ricordi Iliade XIV, vv. 350-351, ove alla nuvola dorata che avvolge Era e Zeus si attribuisce una funzione precisa, ossia quella di celare i due coniugi, proteggendoli da sguardi indiscreti, persino da quelli del Sole che, come è noto, è la divinità onniveggente per antonomasia.

⁶ «Les anciens Grecs, voyant que les maîtres des villes demeuraient dans des citadelles, au haut de quelque montagne, jugèrent que les dieux pouvaient avoir une citadelle aussi [...]».

*Neve foret terris securior arduus aether; affectasse ferunt regnum coeleste gigantes,
altaque congestos struxisse ad sidera montes.*

Si tratta dei vv. 151-153 del libro I delle *Metamorfosi*: ivi si racconta di quella scala che i Titani, sovrapponendo i monti Olimpo, Ossa e Pelio, hanno costruito per conquistare il cielo. È importante, nell'analisi della citazione, tener conto che i versi sono parte di quella sezione del poema notoriamente definita 'cosmogonica', che ha una particolare centralità negli studi su Ovidio⁷: l'apparente incongruenza rispetto alla linea tematica del poema e la presenza di numerosi elementi che rinviano a culture diverse, difatti, hanno a lungo diviso la critica riguardo alle ingerenze che hanno operato sul poema.⁸

Un accordo si è trovato, però, nel riconoscere che l'*ouverture* cosmogonica ovidiana risulti da una giustapposizione di fonti greche e latine⁹ che – a sua volta – si traduce in una compresenza di mito e scienza, ma secondo quella forte romanizzazione operata dal mondo latino sulla componente mitologica greca.

⁷ La sezione cosmogonica del poema, nello specifico, riguarda i primi ottanta versi, ma elementi relativi alla formazione del cosmo sono ravvisabili anche successivamente. Il motivo per cui la critica si è espressa molto al riguardo, soprattutto, si deve all'apparente decontestualizzazione del tema cosmogonico rispetto agli inserti episodici del poema: occorre, tuttavia, considerare che il passaggio dal caos alla costituzione dell'universo è il primo e il più importante cambiamento e, come tale, non poteva essere estromesso da un poema che, sin dal titolo, elegge il mutamento quale elemento centrale di narrazione. Vd. Charles Segal, *Il Corpo e l'Io nelle Metamorfosi di Ovidio*, in *Metamorfosi*, vol. I, a cura di A. Barchiesi, traduzione di Ludovica Koch, 20112, pp. XVII-CI.

⁸ Suggestiva l'osservazione di Barchiesi che, in riferimento alla complessità dei modelli alla base delle *Metamorfosi*, parla di «apparato erudito che, però, rimane solo implicito». Vd. Alessandro Barchiesi, Introduzione a Ovidio, *Metamorfosi*, op.cit., p. CXXXI.

⁹ Doveroso citare, al riguardo, gli studi della Myers sulla dipendenza di Ovidio dalle fonti letterarie dell'epoca. Alla Myers, tuttavia, si contesta l'aver escluso l'ingerenza della letteratura tecnica (filosofico-scientifica) sull'epos ovidiano. S. Myers, *The Metamorphosis of a Poet: Recent Work on Ovid*, in «The Journal of Roman Studies», vol. 89, 1999, pp. 190–204. Per le ingerenze sull'epos ovidiano nella rappresentazione della formazione del cosmo, si rimanda anche a S. M. Wheeler, *Imago mundi: another view of the creation in Ovid's Metamorphoses*, in «AJPh» CXVI 1995, pp.95-121; vd. anche C. P. Segal, *Intertextuality and immortality: Ovid, Pythagoras and Lucretius in Metamorphoses I 5*, in «MD» XLVI 2001, pp.63-102.

La Gigantomachia stessa, nell'esser paragonata in modo più o meno esplicito alle lotte per il potere, attesta la prassi di far dialogare il mito con il contesto storico.¹⁰

La consuetudine romana di reinterpretare il mito greco, dunque, avrebbe indotto Voltaire a ricercarne gli elementi nella produzione letteraria latina; che poi, fra gli autori latini, si sia rivolto proprio a Ovidio, forse, si deve al modo particolare con cui Ovidio impiega le immagini della mitologia greca nelle proprie opere, ove risultano sempre riattualizzate, ossia poste in relazione con il contesto storico dell'autore.

A ciò si aggiunga che le Metamorfosi, nell'accogliere una sezione di carattere cosmogonico, non risultano estranee agli interessi di indagine dei *philosophes* del Settecento.¹¹

Proseguendo nell'analisi dell'*article*, si legge:

«Cette physique d'enfants et de vieilles états prodigieusement ancienne: cependant on croit que les Chaldéens avaient des idées presque aussi saines que nous de ce qu'on appelle le ciel; ils plaçaient le soleil au centre de notre planétaire, à peu près à la distance de notre globe que nous avons reconnue; ils faisaient tourner la terre et quelques planètes autour de cet astre: c'est ce que nous apprend Aristarque de Samos; c'est à peu près le système du monde que Copernic a perfectionné depuis; mais les philosophes gardaient le secret pour eux, afin d'être plus respectés des rois et du peuple, ou plutôt pour n'être pas persécutés».

L'ampia componente mitologica, pur riconosciuta quale essenziale strumento di indagine per l'antichità, induce Voltaire a definire le fonti appena menzionate come *physique d'enfants et de vieilles*, indicandone in senso spregiativo la semplificazione della materia

¹⁰ Per la centralità della Gigantomachia nella produzione mitologica dell'antichità e per l'utilizzo del mito greco in Ovidio considerato nella sua azione di interazione e reazione con il presente della Roma augustea e per le conseguenze che la trasposizione del mito greco in contesto latino comporta vd. Barchiesi, Introduzione a..., *op. cit.*

¹¹ Le *Metamorfosi*, considerate nella loro operazione narrativa di mimesi della natura, appaiono attente a concetti molto vicini a quelli di "realismo" e di "leggi naturali" che, nel secolo XVIII, animano l'indagine scientifica e l'attività intellettuale in generale.

cosmogonica e cosmologica in racconti. Che il giudizio di Voltaire sull'indagine antica non si limiti a questo, però, si evince dalla menzione di Aristarco di Samo: intellettuale vissuto tra IV e III secolo a. C., Aristarco è qui ricordato per aver ideato il «vero sistema del mondo», vale a dire la teoria eliocentrica.

Elogiandolo, tuttavia, Voltaire pone in evidenza che idee tanto rivoluzionare sono destinate a non avere un riscontro positivo presso i contemporanei sino a essere oggetto di persecuzioni vere e proprie. È, questo, un dettaglio su cui occorre soffermarsi.

Si ricorderà, difatti, che Aristarco quale vittima di un'accusa, poi sfociata in una condanna vera e propria, è notizia riscontrabile in Plutarco: in un passo del *Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης* (*De Facie in orbe Lunae*) si apprende di un'accusa pronunciata da Cleante di Asso a danno di Aristarco¹².

Se si considera che il testo di Plutarco è pressoché l'unica fonte a riferire ciò¹³ e se si ha in contezza che Voltaire non cita con precisione alcun passo dell'opera di Aristarco, non è da escludere che la conoscenza voltairiana dipenda dal passo del *De Facie* sopra ricordato¹⁴.

¹² Plut. *De facie* ... 922F-923A.

¹³ Anche nel *Πρὸς Ἀρίσταρχον* di Cleante, riportato da Diogene Laerzio (VII,174), si allude alla vicenda, ma l'antagonismo tra i due è presentato solo nei termini di una polemica, priva di riferimenti a un'accusa vera e propria

¹⁴ Voltaire menziona Aristarco di Samo con riferimento esplicito al *De Facie* plutarco nel *l'article* *Système* che, pubblicato nel 1774 nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, è confluito successivamente, come parte del Dictionnaire, nell'edizione delle *Oeuvre complètes*, a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877: «Voici les paroles de Plutarque dans son fatras intitulé La Face du rond de la lune: Aristarque le Samien disait que les Grecs devaient "punir Cléanthe de Samos, lequel soupçonnait que le ciel est immobile, et que c'est la terre qui se meut autour du zodiacque, en tournant sur son axe». Qui, però, Voltaire interpreta il testo plutarco invertendo i ruoli tra Aristarco e Cleante, attribuendo a Cleante la formulazione della teoria eliocentrica e ad Aristarco la pronuncia della condanna. Il ruolo di Cleante quale caposcuola dell'antica Stoa- sostenitrice dell'idea che il Sole fosse al centro della struttura dell'universo- ha difatti suscitato dubbi interpretativi riguardo al passo plutarco, ritenendo paradossale che Cleante si fosse pronunciato contro l'ipotesi eliocentrica. Voltaire dunque, nel compilare la voce *Système*, non sembra ignorare queste incertezze, ma cura di precisare che, indipendentemente da ciò, la teoria eliocentrica è da ricondurre alla scienza antica. Ciò si evidenzia maggiormente allorché, nello stesso *article*, continua scrivendo: «Qu'importe qu'Aristarque le Samien ait été de l'avis de Cléanthe le Samien, ou qu'il ait été son délateur, comme le jésuite Skeiner a été depuis le délateur de Galilée? Il résulte toujours évidemment que le vrai système d'aujourd'hui était connu des anciens».

È sul dettaglio delle possibili persecuzioni, inoltre, che Voltaire sembra assumere un tono amaro: se le verità non possono essere pronunciate, si continua a versare in quello che il filosofo definisce le *language de l'erreur* e, dunque, a nulla sembra valere il contributo e l'esempio di quanti sono fautori di nuovi e più precisi metodi di analisi.

Per questo Voltaire termina il suo *article* asserendo che, come gli antichi hanno mostrato imprecisioni nell'indagine fenomenologica e cosmologica così i moderni, diversamente da quanto si possa pensare, sono lontani dall'averne una conoscenza puntuale; motivo per cui nessuna indagine al riguardo può esser considerata esatta e conclusa¹⁵.

¹⁵ «Le language de l'erreur est si familier aux hommes que nous appelons encore nos vapeurs, et l'espace de la terre à la lune, du nom de ciel; nous disons monter au ciel, comme nous disons que le soleil tourne, quoiqu'on sache bien qu'il ne tourne pas. Nous sommes probablement le ciel pour les habitants de la lune et chaque planète place son ciel dans la planète voisine [...] Enfin qu'entendaient les anciens par le ciel? Ils n'en savaient rien». L'imprecisione del mondo greco- romano nella riflessione di tipo fenomenologico, pur isolando il caso di Aristarco di Samo, è ribadita da Voltaire anche nella voce "Idole": «Ces peuples placèrent toujours tous les dieux dans le ciel, sans savoir ce qu'ils entendaient par le ciel».

CAPITOLO VIII

Art. “CIRCONCISION”

Si è visto, in altri *articles* del *Dictionnaire*, come Voltaire abbia segnalato pratiche rituali che, pur essendo di antica origine, persistono in modo più o meno diffuso nella modernità settecentesca o, comunque, costituiscono oggetto di ampio e controverso dibattito.

Se molte rientrano, senza dubbio, nella polemica contro la superstizione e le sue manifestazioni più crudeli, diverso è il caso della circoncisione.¹

Questa, difatti, dall’argomentazione che ne sviluppa Voltaire nell’*article* “Circoncision”, si situa a metà strada, tra prassi culturale prevista dal sistema religioso di antiche credenze orientali e tematica funzionale a comprovare l’importanza del concetto di relativismo culturale che, pure, emerge quale tematica fondamentale del *Dictionnaire philosophique* e, in generale, della riflessione voltairiana tutta.

Per affrontare tale questione, Voltaire ne introduce le origini, riferendosi alle *Storie* di Erodoto:

«Il semble, dit-il au livre d’Euterpe, que les habitants de la Colchide sont originaires d’Égypte: j’en juge par moi-même plutôt que par ouï-dire, car j’ai trouvé qu’en Colchide on se souvenait bien plus des anciens Égyptiens qu’on ne se ressouvenait des anciennes coutumes de Colchos en Égypte. Ces habitants des bords du Pont-Euxin prétendaient être une colonie établie par Sésostris; pour moi, je le conjecturerais non seulement parce qu’ils sont basanés, et qu’ils ont les cheveux frisés, mais parce que les peuples de Colchide, d’Égypte et d’Éthiopie, sont les seuls sur la terre qui se sont fait circoncire de tout temps: car les Phéniciens, et ceux de la Palestine, avouent qu’ils ont pris la circoncision des Égyptiens. Les Syriens qui habitent aujourd’hui sur les rivages du Thermodon et de

¹ Si segnalano, nello specifico, gli *articles* “Anthropophages” e “Superstition”, che non si è mancato di analizzare in questo lavoro di tesi. Conviene, difatti, ricordare brevemente che, nel primo, Voltaire esprime una critica, sapientemente argomentata, contro l’antropofagismo, verosimilmente ancora praticato al suo tempo; nel secondo, invece, la *verve* polemica è, soprattutto, indirizzata verso una delle manifestazioni più crudeli di superstizione, vale a dire i sacrifici umani.

Pathenie, et les Macrons leurs voisins, avouent qu'il n'y a pas longtemps qu'ils se sont conformés à cette coutume d'Égypte ; c'est par là principalement qu'ils sont reconnus pour Égyptiens d'origine. À l'égard de l'Éthiopie et de l'Égypte, comme cette cérémonie est très ancienne chez ces deux nations, je ne saurais dire qui des deux tient la circoncision de l'autre ; il est toutefois vraisemblable que les Éthiopiens la prirent [...]».

L'origine di una pratica siffatta, dice Voltaire, si troverebbe, dunque, spiegata in quello che, stando alla tradizione ellenistica, è chiamato “il libro di Euterpe”: si tratta, com'è noto, del secondo libro delle *Storie* erodotee, dove lo storico di Alicarnasso racconta dell'Egitto, degli usi e costumi – e della storia in generale – di questo antico quanto misterioso popolo.²

Nello specifico, il riferimento è al passo II, 104:

«φαίνονται μὲν γὰρ ἐόντες οἱ Κόλχοι Αἰγύπτιοι, νοήσας δὲ πρότερον αὐτὸς ἢ ἀκούσας ἄλλων λέγω. ὥς δέ μοι ἐν φροντίδι ἐγένετο, εἰρόμην ἀμφοτέρους, καὶ μᾶλλον οἱ Κόλχοι ἐμε μνέατο τῶν Αἰγυπτίων ἢ οἱ Αἰγύπτιοι τῶν Κόλχων· νομίζειν δ' ἔφασαν οἱ Αἰγύπτιοι τῆς Σεσώστριος στρατιῆς εἶναι τοὺς Κόλχους. αὐτὸς δὲ εἵκασα τῇδε, καὶ ὅτι μελάγχροες εἰσὶ καὶ οὐλότριχες. καὶ τοῦτο μὲν ἐς οὐδὲν ἀνήκει· εἰσὶ γὰρ καὶ ἕτεροι τοιοῦτοι· ἀλλὰ τοῖσιδε καὶ μᾶλλον, ὅτι μοῦνοι πάντων ἀνθρώπων Κόλχοι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Αἰθίοπες περιτάμονται ἀπ' ἀρχῆς τὰ αἰδοῖα. Φοίνικες δὲ καὶ Σύριοι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καὶ αὐτοὶ ὁμολογεύονται παρ' Αἰγυπτίων μεμαθηκέναι, Σύριοι δὲ οἱ περὶ Θερμώδοντα καὶ Παρθένιον ποταμὸν καὶ Μάκρωνες οἱ τούτοισι ἀστυγείτονες ἐόντες ἀπὸ Κόλχων φασὶ νεωστὶ μεμαθηκέναι. οὗτοι γὰρ εἰσὶ οἱ περιταμνόμενοι ἀνθρώπων μοῦνοι, καὶ οὗτοι Αἰγυπτίοισι φαίνονται ποιεῦντες κατὰ ταῦτά. αὐτῶν δὲ Αἰγυπτίων καὶ Αἰθιόπων οὐκ ἔχω εἰπεῖν ὁκότεροι παρὰ τῶν ἑτέρων ἐξέμαθον· ἀρχαῖον γὰρ δὴ τι φαίνεται ἐόν. ὥς δὲ ἐπιμισγόμενοι Αἰγύπτῳ ἐξέμαθον, μέ

² La formula che, qui, Voltaire utilizza per indicare il secondo libro dell'opera di Erodoto è una chiara allusione alla tradizione ellenistica, secondo cui le *Storie* risultano suddivise in nove libri, associando ciascun libro a una delle nove Muse. Va ricordato, inoltre, che tale suddivisione è ricordata da Luciano di Samosata – autore che Voltaire menziona verso la conclusione di questo *article* – nell'opera intitolata *Ἡρόδοτος ἢ*

Ἀετίων. I: «Ἡρόδοτος τοῦτ' ἐκεῖνο ἤκειν οἱ νομίσας τὸν καιρὸν, οὗ μάλιστα ἐγλίχeto, πλήθουσιν τηρήσας τὴν πανήγυριν, ἀπανταχόθεν ἥδη τῶν ἀρίστων συνειλεγμένων, παρελθὼν ἐς τὸν ὀπισθόδομον οὐ θεατὴν, ἀλλ' ἀγωνιστὴν παρεῖχεν ἑαυτὸν Ὀλυμπίων ἄδων τὰς ἱστορίας καὶ κηλῶν τοὺς παρόντας, ἄχρι τοῦ καὶ Μούσας κληθῆναι τὰς βίβλους αὐτοῦ, ἐννέα καὶ αὐτὰς οὔσας».

γα μοι καὶ τόδε τεκμήριον γίνεται· Φοινίκων ὁκόσοι τῇ Ἑλλάδι ἐπιμίσγονται, οὐκέτι Αἴγυπτίους μιμέονται κατὰ τὰ αἰδοῖα. ἀλλὰ τῶν ἐπιγινομένων οὐ περιτάμνουσι τὰ αἰδοῖ». ³

Qui Erodoto definisce la circoncisione «un uso molto antico» («ἀρχαῖον γὰρ δὴ τι φαίνεται εἶναι») e spiega che la sua origine sarebbe da ricondurre alla Colchide, all'Egitto e all'Etiopia; che tale usanza, poi, sarebbe stata importata in Fenicia e in Palestina e che tanto i Fenici quanto i Palestinesi ne dichiarano l'importazione dalla cultura egizia; i Siri, invece, sosterebbero di aver appreso quest'uso dai Colchi.

Proprio in quanto usanza di antica origine, non è, tuttavia, possibile stabilire, secondo Erodoto, quale dei due popoli – se gli Egiziani o gli Etiopi – lo abbia appreso dall'altro. Tutto questo, dunque, è un dato di fatto anche secondo Voltaire, il quale conviene con lo storico di Alicarnasso che il problema, piuttosto, sarebbe individuare quale cultura, tra quella dell'Etiopia e quella dell'Egitto, abbia appreso dall'altra una tale usanza; ma ciò che sembra certo, osserva Voltaire, è che nessuno dichiara di averla appresa dagli Ebrei. Al di là di tali questioni, ciò che, in questo caso, risulta di pertinenza e interesse per l'analisi che si intende condurre, nello specifico, è l'uso della fonte erodotea da parte di Voltaire.

Spesse volte, difatti, per le questioni affrontate negli *articles* del *Dictionnaire*, Voltaire si rivolge a Erodoto: nell'*article* “Apis”, per esempio, il terzo libro delle *Storie*, con il resoconto della spedizione di Cambise in Persia e con tutti gli *excursus* che a questa sono connessi, si connota quale riferimento importante per il *philosophe* giacché gli consente di desumere proprio quegli elementi di carattere etnografico che, per il *philosophe*,

³ Hdt., *St.*, II, 104. Qui si riporta il testo erodoteo per consentire una più immediata constatazione a chi si avvicina alla lettura dell'analisi proposta. Si impone, tuttavia una precisazione: Voltaire non doveva disporre di un'edizione in lingua greca delle *Storie* di Erodoto; di queste, infatti, il catalogo della sua biblioteca, registra un'edizione in traduzione francese. Nonostante la mediazione del testo tradotto, sembra che Voltaire abbia colto nel modo giusto il senso dell'opera, senza incorrere negli equivoci che, talora, il filtro traduttivo può causare.

rappresentano un oggetto di particolare interesse e utilità ai fini delle proprie argomentazioni.

Alla luce di tutto questo, la scelta di riferirsi al secondo libro delle *Storie*, doveva, per Voltaire, rispondere, con molta probabilità, alle stesse motivazioni: anche nel secondo volume dell'opera, in effetti, la spedizione di Cambise offre l'occasione allo storico greco di profondersi in una lunga digressione sull'Egitto, che, in quanto realtà orientale, costituisce un oggetto privilegiato per la storiografia erodotea, interessata e attenta alle culture più distanti e diverse dalla propria. È chiaro, dunque, che, nei resoconti dello storico di Alicarnasso, Voltaire trovasse proprio quel materiale etnologico e quell'esattezza storica che, in modo così rigoroso, sempre, ricercava.⁴

È, del resto, una considerazione propria anche della critica recente: Alan B. Lloyd, soprattutto, fornisce un commento tale da presentare il secondo libro proprio come uno dei più bei testi di etnologia che siano mai stati scritti. Perdipiù, lo stesso Lloyd riconosce che nella narrazione erodotea vi siano delle caratteristiche tali da spingerlo ad affermare: «il racconto degli eventi possiede un solido nucleo di materiale autenticamente storico».⁵ Nel dettaglio, per quanto riguarda la pratica circoncisionale, che le notizie fornite da Erodoto siano attendibili, peraltro, è opinione condivisa, seppur con cautela, da rilievi moderni: Gardiner, per esempio, ha addotto qualche supporto archeologico che, per quanto fragile, potrebbe concorrere a provare, in parte, l'autenticità di tale usanza in Colchide.⁶

Tornando a Voltaire, sembra chiaro che sia proprio questa attenzione al dato storico – all'esattezza di quanto si racconta – a condizionare in modo rilevante le modalità con cui il *philosophe* si approccia all'opera dello storico di Alicarnasso.

⁴ Vd. A. Grassl, *Herodot als Ethnologe*, Diss. München, Salzbach, 1904.

⁵ A. B. Lloyd, *Introduzione* in Erodoto, *Le storie*, libro II, p. XXXI.

⁶ Nota di commento a II, 104, 8-10; cfr. A. H. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford, 1961.

A questo proposito, è opportuno aggiungere una riflessione ulteriore, ponendo in evidenza quanto segue.

All'inizio di questo *article*, si ritrovano elencati alcuni episodi mitologici che, com'è risaputo, sono narrati nelle *Storie* erodotee:

«[...] l'aventure de Gigès et de Candaule; d'Arion, porté sur un dauphin; et de l'oracle consulté pour savoir ce que faisait Crésus, qui répondit qu'il faisait cuire alors une tortue dans un pot couvert; et du cheval de Darius, qui, ayant henni le premier de tous, déclara son maître roi [...]».

Come si legge chiaramente nella sezione del brano sopra riportato, gli episodi menzionati sono: quello di Gige e Candaule (*St.*, I, 8-12); la vicenda che vede protagonista Arione di Metimna, che viene salvato da un delfino (*St.* I, 23-24); la consultazione dell'oracolo delfico da parte del re Creso (*St.*, I, 46-56); e l'episodio che vede Dario proclamato re dei Persiani dal nitrito del suo cavallo (*St.*, III, 84-88). Si tratta, com'è ampiamente risaputo, di quei racconti dilettevoli, con intento didattico, che rientrano nella parte novellistica delle *Storie* e che David Asheri, in relazione agli episodi del primo libro, definisce «ottimi campioni» dell'arte erodotea per il racconto.⁷

Non si dirà nulla di nuovo nel ricordare che le vicende, qui menzionate da Voltaire, rispondono a un gusto tutto particolare per la narrazione – più incentrato su ciò che è inaspettato e miracoloso – che Erodoto tiene a inserire nella sua opera, pur distinguendolo dalle operazioni che, più propriamente, costituiscono la ricerca storica vera e propria. Questa consapevolezza, ossia la necessità di discernere tra “cose note con certezza” e cose “assolutamente meravigliose”, dunque, è evidente anche nel procedere argomentativo voltairiano.

⁷ D. Asheri, *Introduzione* in ERODOTO, *Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 2012, p. CV.

Se il filosofo, difatti, riporta tali e tanti episodi favolistici desunti dall'opera erodotea, ciò dipende dall'intento di giustificare la fonte che, di lì a breve, andrà a proporre – ossia il passo del capitolo 104 del secondo libro delle *Storie* – valorizzandone la validità, e, di conseguenza, convalidando il proprio modo di procedere nell'argomentazione; e ciò che è rilevante è che Voltaire lo esprime in modo chiaro e diretto: ad avere importanza, dice nell'*article* in questione, è quello che lo storico ha visto perché «quando parla dei costumi dei popoli che ha preso in esame, delle loro antichità che ha studiate, allora parla a degli uomini»; mentre, in tutti gli altri casi, si tratta di «favole buone a divertire i bambini e ad esser compilate dai retori».⁸

Da siffatte considerazioni, dunque, non solo trapela l'atteggiamento con cui Voltaire si predispone al materiale contenuto nell'opera erodotea, ma suggerisce, al contempo, anche la concezione che il *philosophe* ha della storia, vale a dire un resoconto attendibile dei fatti, talmente oggettivo ed evidente, che nessuno può e deve contestare.⁹

Orbene, tornando alla tesi centrale di questo brano voltairiano e, tuttavia, restando sul tema dell'attendibilità delle fonti utilizzate, si deve rilevare un ultimo punto.

A supporto del suo ragionamento, Voltaire evoca, difatti, altri due *exempla* provenienti dall'antichità classica:

«Il faut avouer que cette cérémonie de la circoncision paraît d'abord bien étrange; mais on doit remarquer que de tout temps les prêtres de l'Orient se consacraient à leurs divinités par des marques particulières. On gravait avec un poinçon une feuille de lierre sur les

⁸ In merito al procedere storiografico di Erodoto, si rimanda a K. Chrimes, *Herodotus and the Reconstruction of History*, «JHS», L, 1930, p.89 sqq; si segnala anche, per considerazioni più generali, lo studio K. v. Fritz, *Herodotus and the Growth of Greek Historiography*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» LXVII, 1936, p. 315 sqq.; lo studio di J. E. Powell, *The History of Herodotus*, «Cambridge Classical Studies» 4, Cambridge, 1939; quello di A. Maddalena, *Interpretazioni erodotee*, Padova, 1942; e, infine, quello di C. Dewald-J. Marincola, *A Selective Introduction to Herodotean Studies*, «Arethusa», XX, 1987, pp. 9-40

⁹ Nell'*article* “Cristianisme”, chiarendo il fine ultimo della sua argomentazione, afferma che «seguire il filo storico» vuol dire fornire «un'idea esatta dei fatti sui quali nessuno discute». s.v. “Cristianesimo” in Voltaire, *Dizionario filosofico*, tr. it. di Rino Lo Re, Milano, Bur, 1966, p. 116.

prêtres de Bacchus. Lucien nous dit que les dévots à la déesse Isis s'imprimaient des caractères sur le poignet et sur le cou. Les prêtres de Cybèle se rendaient eunuques. Il y a grande apparence que les Égyptiens, qui révéraient l'instrument de la génération, et qui en portaient l'image en pompe dans leurs processions, imaginèrent d'offrir à Isis et Osiris, par qui tout s'engendrait sur la terre, une partie légère du membre par qui ces dieux avaient voulu que le genre humain se perpétuât».

Dal brano qui citato emerge che, pur riconoscendo l'ambiguità della pratica circoncisionale («cette cérémonie de la circoncision paraît d'abord bien étrange»), Voltaire osserva – e invita a considerare – che, d'altronde, le pratiche religiose in onore delle divinità sono sempre state, come dà prova la tradizione dell'antico Oriente, singolari, fuori dall'ordinario («de tout temps les prêtres de l'Orient se consacraient à leurs divinités par des marques particulières»).

A proposito di ciò, pertanto, menziona due riti orientali: quella dei devoti alla dea Iside, i quali erano soliti tatuarsi sui polsi e sul collo, e quella seguita dai sacerdoti di Cibele, che prevedeva l'evirazione; e dichiara che, di queste pratiche, ce ne dà notizia Luciano di Samosata («Lucien nous dit»).

Un rito in onore di Iside, così descritto, si trova nell'opera conosciuta col titolo di *De dea Syria* (*Περὶ τῆς Συρίας Θεοῦ*), al capitolo 59:

«στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένους· καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσσύριοι στιγματηφορέουσιν».

In merito a un rito di evirazione compiuto dai Galli, se ne ha riscontro, invece, nei capitoli 50-51 della stessa opera:

«ἐν ῥητῇσι δὲ ἡμέρησι τὸ μὲν πλῆθος ἐς τὸ ἱρὸν ἀγείρονται, Γάλλοι δὲ πολλοὶ καὶ τοὺς ἔλ-
εξα, οἱ ἱροὶ ἄνθρωποι, τελέουσι τὰ ὄργια, τάμνονταί τε τοὺς πήχεας καὶ τοῖσι νότοιςι πρὸς ἀλλήλους τύπτονται. πολλοὶ δὲ σφίσι παρεστεῶτες ἐπαυλέουσι, πολλοὶ δὲ τύμπανα πατ

αγέουσιν, ἄλλοι δὲ ἀείδουσιν ἔνθεα καὶ ἱρὰ ῥσματα. τὸ δὲ ἔργον ἐκτὸς τοῦ νηοῦ τότε γίγνεται, οὐδὲ ἐσέρχονται ἐς τὸν νηὸν ὁκόσοι τότε ποιέουσιν.

ἐν ταύτῃσι τῇσι ἡμέρησι καὶ Γάλλοι γίνονται. ἐπεὰν γὰρ οἱ ἄλλοι αὐλέωσί τε καὶ ὄργιποι ἔωνται, ἐς πολλοὺς ἤδη ἡ μανὴ ἀπικνέεται, καὶ πολλοὶ ἐς θέην ἀπικόμενοι μετὰ δὲ τοιάδε ἔπρηξαν. καταλέξω δὲ καὶ τὰ ποιέουσιν. ὁ νεηνίης ὅτῳ τάδε ἀποκέαται ῥίψας τὰ εἴματα μεγάλη βοῇ ἐς μέσον ἔρχεται καὶ ξίφος ἀναιρέεται· τὸ δὲ πολλὰ ἔτη, ἐμοὶ δοκέει, καὶ τοῦτο ἔστηκε. λαβὼν δὲ αὐτίκα τάμνει ἑωυτὸν θέει τε διὰ τῆς πόλιος καὶ τῇσι χερσὶ φέρει τὰ ἔταμεν. ἐς ὁκοίην δὲ οἰκίην τάδε ἀπορρίπτει, ἐκ ταύτης ἐσθῆτά τε θηλέην καὶ κόσμον τὸν γυναικίον λαμβάνει. τάδε μὲν ἐν τῇσι τομῇσι ποιέουσιν».

Si deve ricordare che, in generale, la produzione di Luciano di Samosata si contraddistingue per una forte vena critica e satirica. Questa, dunque, determina una presa di posizione forte e lucida sul reale, che non solo favorisce la predisposizione di Voltaire a rivolgersi a questo autore, trovandovi un riscontro ideologico importante, ma lo spinge anche a considerare questa opera luciana come fonte attendibile per la storia culturale, che, in questo caso specifico, riguarda la religione orientale.¹⁰

Si deve, tuttavia, tener in conto di un dato importante: a proposito delle opere di Luciano di Samosata, nel catalogo della biblioteca voltairiana, è registrata l'edizione, in tre volumi, tradotta in francese da Nicolas Perrot d'Ablancourt e pubblicata a Parigi, presso Cavelier, nel 1733.¹¹ Sulla base di ciò, quindi, Voltaire avrebbe inteso il testo dell'opera di Luciano per mediazione di uno dei traduttori più in vista del XVIII secolo, ma forse anche uno dei più discussi se si considera che, proprio in relazione alla sua attività, è stata coniata l'espressione «belles infidèles», utilizzata per indicare quelle traduzioni belle, ma che non rispettano pedissequamente la fedeltà all'originale.¹²

¹⁰ L. Dirven, *The Author of 'De Dea Syria' and His Cultural Heritage*, «Numen», 44, 2, 1997, pp. 153–79. Heinz-Gunther Nesselrath. *De Dea Syria*, «The Classical Review», 54, 2, 2004, pp. 343–47.

¹¹ Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des Livres, édition de l'académie des sciences de l'URSS, Moscou-Leningrad, 1961, p.575.

¹² Vd. G. Mounin, *Les belles infidèles*, Lille, PUL, 1994; R. Zuber, *Les "Belles infidèles" et la formation du gout Classique. Perrot d'Ablancourt et Guez de Balzac*, Paris, Colin, 1968.

Ciononostante, sembra che Voltaire, dell'opera di Luciano, colga in modo corretto il senso di polemica contro gli aspetti della società; e lo stesso, dunque, sembra che avvenga anche in relazione a questa, cui il *philosophe* sembra riferirsi: in questi capitoli del *De dea Syria*, difatti, si allude alla consuetudine greca di guardare con sospetto a pratiche rituali diverse dalle proprie, al punto da giudicarle eccessive.

Tale concetto si può comprendere meglio se si prosegue nell'analisi dell'*article*:

«Il y a grande apparence que les Égyptiens, qui révéraient l'instrument de la génération, et qui en portaient l'image en pompe dans leurs processions, imaginèrent d'offrir à Isis et Osiris, par qui tout s'engendrait sur la terre, une partie légère du membre par qui ces dieux avaient voulu que le genre humain se perpétuât. Les anciennes mœurs orientales sont si prodigieusement différentes des nôtres que rien ne doit paraître extraordinaire à quiconque a un peu de lecture. Un Parisien est tout surpris quand on lui dit que les Hottentots font couper à leurs enfants mâles un testicule. Les Hottentots sont peut-être surpris que les Parisiens en gardent deux».

Alla luce di quanto rilevato, l'atteggiamento di Voltaire nei confronti degli usi e costumi dei popoli si distingue per una costante attenzione critica e per una lucidità di giudizio che rifiuta ogni forma di accettazione acritica o passiva della realtà.

Tale disposizione intellettuale rappresenta per lui non solo un elemento essenziale della propria riflessione, ma anche una occasione di dialogo fecondo con la tradizione classica e, in particolare, con un autore come Luciano di Samosata. Attraverso questo confronto, difatti, Voltaire trova un autorevole punto di riferimento che gli consente di rivolgere ai suoi contemporanei un invito alla ragione: quello di guardare con equilibrio a ciò che appare diverso o distante, liberandosi da pregiudizi e tensioni superflue; il riferimento agli "antichi costumi orientali", pertanto, gli consente proprio di esemplificare tale messaggio: questi, scrive Voltaire, «sono così straordinariamente diversi dai nostri, che

nulla dovrebbe sembrare straordinario a chiunque abbia letto qualcosa»; e che, soprattutto, i costumi e le norme sociali sono arbitrari.

Se il richiamo al *corpus* etnologico delle opere di altri autori è un procedimento argomentativo caro a Voltaire, tanto che se ne serve nei contesti più diversi, la sua ricorrenza in questo *article* è la spia di un preciso intento perseguito dall'autore.

Sembra chiaro, infatti, che Voltaire ha voluto proporre al lettore una serie di atteggiamenti, situazioni, modi di vita del mondo dell'antico Oriente, ben sapendo che la sua riflessione sarebbe stata tanto più efficace se inserita in una sistematica analisi di un esempio concreto, come, per l'appunto, quello della circoncisione: quasi ad ammonire che una tale situazione – vale a dire il ricorso presso alcune popolazioni di determinate usanze rituali che possono creare imbarazzo in chi non fa parte di quei codici culturali che le prevedono – si presentano anche nella realtà presente.

D'altronde, la situazione al tempo di Voltaire non doveva essere granché diversa da quella dell'antico Egitto - così come è attestata da Erodoto e da Luciano – se il filosofo stesso, nella parte conclusiva del suo *article*, sente l'esigenza di precisare che i francesi non dovrebbero meravigliarsi delle consuetudini di un popolo lontano da loro, come, per esempio, quello degli Ottentotti; non dovrebbero stupirsi perché, se assumessero la prospettiva opposta, si renderebbero conto che anche le loro usanze potrebbero apparire strane agli occhi di un'altra cultura.

Lo scarto tra civiltà così diverse, in effetti, può produrre difficoltà e imbarazzo: ciò che è estraneo, tuttavia, può essere compreso, sembra voler affermare Voltaire, assumendo la prospettiva opposta alla propria e avendo coscienza del fatto che ogni popolo sviluppa le proprie norme in base alla propria storia, religione, ambiente e convenzioni e che,

pertanto, non si deve incorrere nell'errore di giudicare realtà lontane e diverse con i criteri morali della propria cultura.¹³

¹³ Si tratta, più in generale, di una critica all'etnocentrismo europeo, ossia la tendenza a giudicare gli altri popoli, usando come metro i propri costumi. Quanto fosse centrale un simile concetto nella riflessione voltairiana, del resto, emerge anche – e soprattutto – dalla frequenza con cui questo si ripresenta nei suoi scritti: in particolare, nel caso del *Dictionnaire philosophique*, a tale tematica è dedicato anche l'*article* “Ezechièle”, ove una citazione oraziana, tramite un elemento di tipo stilistico-lessicale, si rivela utile per comprovare il relativismo degli usi e dei costumi.

CAPITOLO IX

Art. “DESTIN”

Sulla base dell'impostazione deista della religione naturale, suggerita dal principio newtoniano circa l'esistenza di una legge di natura, Voltaire riconosce la presenza di una sovradeterminazione nel cosmo, vale a dire di un ordine già stabilito, necessario e immutabile.

Il presupporre una necessità evenemenziale e circostanziale – convinzione, peraltro, largamente diffusa tra gli intellettuali nella metà del XVIII secolo – si traduce in un atteggiamento incline ad accogliere il concetto di ‘destino’ nella sua accezione provvidenziale, ossia come manifestazione dell'azione ordinatrice di una volontà divina¹. Nell'affrontare tale questione, risulta significativo che Voltaire parta dalla concezione omerica di ‘destino’. Scrive nel *Dictionnaire*, alla voce intitolata “Destin”:

«De tous les livres de l'Occident qui sont parvenus jusqu'à nous le plus ancien est Homère; c'est là qu'on trouve les mœurs de l'antiquité profane, des héros grossiers, des dieux grossiers faits à l'image de l'homme; mais c'est là que, parmi les rêveries et les inconséquences, on trouve aussi les semences de la philosophie, et surtout l'idée du destin qui est maître des dieux, comme les dieux sont les maîtres du monde».

¹Significativo, al riguardo, è che Voltaire, nella *Préface du Dictionnaire philosophique*, che introduce l'edizione del 1765, nell'enunciare i motivi che affronterà nella sua opera, esclude la questione della Provvidenza, considerandola già conclusa: che la Provvidenza esista, dichiara Voltaire, è dato certo; è una verità e non un sistema metafisico, quale invece lo sono il concetto di anima e il concetto di grazia, motivo per cui non si deve porre in dubbio la sua entità né, tantomeno, i suoi effetti: «Le dogme de la Providence est si sacré, si nécessaire au bonheur du genre humain, que nul honnête homme ne doit exposer ses lecteurs à douter d'une vérité qui ne peut faire de mal en aucun cas, et qui peut toujours opérer beaucoup de bien. “Nous ne regardons point ce dogme de la Providence universelle comme un système, mais comme une chose démontrée à tous les esprits raisonnables».

Come si legge nella sezione di testo sopra riportata, in Voltaire c'è la consapevolezza che, per affrontare la questione, si debba ricorrere alle opere di Omero non solo perché l'antichità della sua produzione ne rende autorevole il contenuto, ma anche e soprattutto perché «è in lui che si trovano i costumi dell'antichità profana [...] ma [...] anche i germi della filosofia e, soprattutto, l'idea del destino, che è signore degli dèi, come gli dèi sono signori del mondo».²

Che il destino sia un'entità superiore persino alle divinità stesse, su cui queste non possono esercitare alcuna influenza, trova una delle sue più immediate rappresentazioni – come ricorda Voltaire stesso – nell'episodio iliadico (*Iliad.* XII, vv. 208-213) in cui Zeus tenta invano di sottrarre Ettore alla morte per mano di Achille: a nulla vale, difatti, consultare i fati o pesare sulla bilancia il destino dei due eroi perché l'esito è già fissato ed Ettore deve essere ucciso da Achille; ciò è inesorabile al punto che persino Apollo, suo genio tutelare, abbandona l'eroe troiano. E Zeus non può opporsi in alcun modo a questo specifico corso degli eventi.

«'Αλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπὶ κρουνοῦς ἀφίκοντο, καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίταινε
τάλαντα, ἐν δὲ τίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο, τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἑκτορος
ἵπποδάμοιο, ἔλκε δὲ μέσσα λαβών· ῥέπε δ' Ἑκτορος αἵσιμον ἥμαρ, ὥχετο δ' εἰς Αἴδαο, λίπεν
δὲ ἔ Φοῖβος Ἀπόλλων».

Si afferma con forza, pertanto, l'idea di una necessità ineluttabile, di fronte alla quale la stessa volontà divina risulta impotente, e che si impone come principio regolatore assoluto dell'ordine cosmico e umano.

² s.v. “Destino”, in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, trad. it. di Rino Lo Re, Milano, BUR, 1966, p. 154.

«alors Jupiter veut sauver le grand Hector qui lui a fait tant de sacrifices, et il consulte les destinées; il pèse dans une balance les destins d'Hector et d'Achille: il trouve que le Troyen doit absolument être tué par le Grec; il ne peut s'y opposer; et dès ce moment, Apollon, le génie gardien d'Hector, est obligé de l'abandonner. Ce n'est pas qu'Homère ne prodigue souvent, et surtout en ce même endroit, des idées toutes contraires, suivant le privilège de l'antiquité; mais enfin il est le premier chez qui on trouve la notion du destin. Elle était donc très en vogue de son temps».

Il richiamo all'episodio mitico ha qui una evidente funzione storico-filosofica, per cui si illustrano le origini della nozione di destino e si prepara la riflessione illuminista sul determinismo naturale.

Allo stesso tempo, tuttavia, Voltaire ne fa un uso critico, sottolineando l'incoerenza del pensiero mitico rispetto alla ragione. Ne consegue che Voltaire utilizza la tradizione antica per confermare la visione deista e razionale dell'universo, dove il destino coincide con l'ordine necessario della natura.

L'esempio tratto dal mito, in questo caso, consente a Voltaire di rendere più accessibile il concetto filosofico, che, sovente, è più complesso e astratto. Il mito, difatti, consente di tradurre l'idea in immagini vive, simboliche e facilmente memorizzabili, sì da svolgere una funzione cognitiva e comunicativa

Nella concezione greca secondo cui vi sia un ordine inevitabile – e soprattutto immutabile – delle cose, pertanto, Voltaire trova un ampio riscontro e la utilizza, qui, per supportare la propria concezione che, come si è detto in precedenza, risente dell'impostazione deistica, tipica del Settecento francese.

«Les philosophes n'eurent jamais besoin ni d'Homère ni des pharisiens pour se persuader que tout se fait par des lois immuables, que tout est arrangé, que tout est un effet nécessaire. Ou le monde subsiste par sa propre nature, par ses lois physiques, ou un être suprême l'a formé selon ses lois suprêmes: dans l'un et l'autre cas, ces lois sont immuables; dans l'un et l'autre cas, tout est nécessaire; les corps graves tendent vers le centre de la terre, sans

pouvoir tendre à se reposer en l'air. Les poiriers ne peuvent jamais porter d'ananas. L'instinct d'un épagneul ne peut être l'instinct d'une autruche; tout est arrangé, engrené et limité».

Quando afferma che i filosofi non hanno avuto bisogno di Omero è perché quell'intuizione mitica (il destino come forza misteriosa e superiore) ha alla base un principio razionale, tale che la riflessione filosofica può giungere alla stessa conclusione della poesia epica tramite, però, una dimostrazione razionale, vale a dire basata su leggi universali e immutabili, che governano tutto.

Voltaire, dunque, riconosce il valore culturale del mito antico, ma rivendica la superiorità della ragione filosofica e, per estensione, della scienza moderna.

I filosofi, pertanto, sono menzionati per segnare il passaggio dal mito alla ragione e per mostrare che la nozione di 'destino' può essere spiegata razionalmente, come legge naturale. È un modo, senza dubbio, sofisticato di rivendicare la continuità tra sapienza antica e filosofia moderna, ma con la ragione quale strumento principale.

L'assunto secondo cui tutto è necessario, dunque, si rivela centrale nella riflessione voltairiana: il filosofo, difatti, per spiegarlo, ricorre a esempi concreti: la gravità (la tensione dei corpi verso il centro della Terra), l'impossibilità biologica (i peri non producono ananas; l'istinto di un cane spagnolo non può essere quello di uno struzzo), la finitezza umana (denti, capelli, idee sono in numero stabile e cadono inevitabilmente col tempo).

Ogni elemento argomentativo addotto, pertanto, concorre a sostenere l'idea centrale di questo *article*, che può essere così riassunta: se potessimo alterare il destino di un essere minimo, saremmo in grado di controllare tutto il mondo, arrivando a essere più potenti di Dio.

E questo atteggiamento, secondo Voltaire, è estremamente biasimevole³, al pari di chi crede che i medici abbiano sconfitto la morte, ignorando che la durata della vita segua leggi naturali; oppure chi crede nel libero arbitrio assoluto.

Si tratta, com'è evidente, di una critica all'illusione dell'arbitrio umano.

Interessante, a questo proposito, è il ricorso a una citazione tratta dalle *Satire* di Giovenale.

Nel dettaglio, Voltaire la inserisce allorché esprime il proprio biasimo nei confronti di quanti hanno la pretesa di orientare il proprio destino, semplicemente assumendo scelte sagge:

«Si tu pouvais déranger la destinée d'une mouche, il n'y aurait nulle raison qui pût t'empêcher de faire le destin de toutes les autres mouches, de tous les autres animaux, de tous les hommes, de toute la nature; tu te trouverais au bout du compte plus puissant que Dieu. Des imbéciles disent: Mon médecin a tiré ma tante d'une maladie mortelle; il a fait vivre ma tante dix ans de plus qu'elle ne devait vivre. D'autres, qui font les capables, disent: L'homme prudent fait lui-même son destin.

Nullum numen habes, si sit prudentia: nos te, nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus».

I versi qui citati (Juv., *Sat.*, X, vv. 365-366) fanno parte di una critica che il poeta latino rivolge contro l'incapacità degli uomini a distinguere il vero dal falso bene, sì che gloria, ricchezza, potere, bellezza, per quanto mete ambite, non sono fonte di felicità, altresì di sventure vere e proprie. Ne danno prova, del resto, gli *exempla* di Seneca, Seiano, Cesare, Demostene, Cicerone, Annibale, Alessandro e Serse, i quali, perseguendo questi vani desideri, sono andati incontro a situazioni negative. Per tale ragione, il poeta invita a non rivolgere preghiere simili agli dèi e sottolinea che la felicità autentica risiede nella

³ Quanti adottano un simile atteggiamento sono definiti «imbéciles» da Voltaire, in linea con lo stile pungente tipico della sua prosa.

personale ricerca della virtù, la quale, a sua volta, sottrae all'arbitrio della Fortuna e rende gli uomini totalmente padroni di se stessi e della propria esistenza.⁴

È, questa espressa da Giovenale, una prospettiva che pone l'accento sulla responsabilità individuale, per cui si ritiene che l'uomo abbia responsabilità morale e capacità di prudenza a sufficienza per orientare la propria vita.⁵

Tale affermazione giovenaliana, pertanto, mette in luce la tendenza degli uomini a creare divinità secondo le proprie esigenze; fra queste, dunque, rientra anche la Fortuna: la dea Fortuna, infatti, non ha un potere divino intrinseco, ma esiste soltanto perché gli uomini l'hanno resa tale e le hanno, in questo modo, riconosciuto importanza.

Se gli uomini, invece, fossero guidati dalla saggezza e dalla ragione, capirebbero che la divinità della fortuna non possiede poteri reali perché la vera influenza risiede nelle loro stesse decisioni e azioni. Giovenale, in tal modo, esprime un certo scetticismo verso l'idea che la sorte sia una forza sovrana indipendente e sostiene, di contro, che il destino è costruito dagli uomini e che sono questi stessi ad attribuire significato e autorità alla sorte. In tale prospettiva, dunque, viene meno il carattere di inevitabilità generalmente riconosciuto al destino.

Si tratta di una posizione, questa espressa dal poeta latino, che si discosta in modo evidente da quella voltairiana: dall'*article* "Destin" del *Dictionnaire*, in effetti, emerge che, secondo Voltaire, la libertà individuale ha limiti importanti di fronte alle leggi della

⁴ Si ricorda, qui, che l'edizione delle *Satire* di Giovenale a cui Voltaire avrebbe fatto riferimento è la seguente: Juvenalis, Decimus Junius. *Satires de Juvénal*. Trad. par M. Dusaulx, ancien commissaire de la gendarmerie, de l'Académie royale des sciences et belles lettres de Nancy. Paris, impr. De M. Lambert, 1770. (Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des Livres, édition de l'académie des sciences de l'URSS, Moscou-Leningrad, 1961, pp. 480-481). Nella *Biografia universale antica e moderna*, questa edizione di Dusaulx è definita come «la migliore traduzione in prosa, che si possenga in Francia delle sue satire».

⁵ Vd. G. Laudizi, *Aspetti sociali nelle "Satire" di Giovenale*, in AA.VV., *Studi di filologia e letteratura*, Galatina 1990, pp. 3-29.

natura e che quanti, invece, sono convinti che basti agire con saggezza per creare il proprio destino, sono, in verità, soltanto degli sprovveduti.

Che questo discorso coinvolga anche il tema più ampio della libertà individuale, Voltaire lo esprime con chiarezza, tra l'altro, proprio in chiusura dell'*article*, allorché scrive con fare provocatorio:

«Vous me demandez ce que deviendra la liberté. Je ne vous entends pas. Je ne sais ce que c'est que cette liberté dont vous parlez; il y a si longtemps que vous disputez sur sa nature qu'assurément vous ne la connaissez pas. Si vous voulez, ou plutôt, si vous pouvez examiner paisiblement avec moi ce que c'est, passez à la lettre L».

A questo punto, dunque, si può procedere con questa affermazione: se Giovenale, come si è detto, incoraggia l'uomo a governare se stesso, Voltaire, assumendo un atteggiamento razionalista e determinista, sembra, invece, invitare l'uomo a comprendere l'universo nelle sue leggi immutabili e necessarie e, come tali, ad accettarle, senza la pretesa di modificarle. Giovenale, dunque, razionalizza e diminuisce il potere del destino; Voltaire lo enfatizza come forza superiore e necessaria.

Al di là delle considerazioni già avanzate, resta un ulteriore e importante aspetto da sottolineare: non è la prima né l'unica volta che Voltaire ricorre all'opera di Giovenale, inserendone citazioni all'interno degli *articles* del suo *Dictionnaire*.⁶

Se altrove, tuttavia, l'autore latino e la sua opera assumono il ruolo di supporto autorevole alla riflessione voltairiana, qui la loro funzione sembra cambiare radicalmente: in questo caso, difatti, Voltaire non lo invoca per legittimare le proprie argomentazioni, bensì lo

⁶ Cfr. art. "Anthropophages". Del resto, ciò che lo legava a Giovenale doveva essere quell'acutissimo senso dell'attualità del polemista e dello scrittore satirico, che sono, tra l'altro, qualità espressamente riconosciutegli da Riccardo Campi nella introduzione all'edizione Bombiani (2013) del *Dizionario filosofico*. Voltaire, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*, a c. di R. Campi e D. Felice, Milano, Bompiani, 2013.

impiega come testimonianza contrapposta, ossia come attestazione di ciò che egli stesso intende contestare.

La citazione, pertanto, nel contesto di questa specifica argomentazione, agisce per contrasto: non conferma, altresì mette in scena la dialettica tra autorità letteraria e giudizio critico, evidenziando l'obiettivo stesso della critica voltairiana.

In sintesi, si può, dunque, ragionevolmente, osservare che l'*article* "Destin" è doppiamente testimone della strategia polemica e filosofica, perseguita da Voltaire con continuativa coerenza nelle sue opere, tanto nei libelli quanto negli scritti d'occasione⁷: difatti, il suo atteggiamento critico, qui, è rivolto non soltanto nei confronti delle questioni più controverse del suo tempo – come, per l'appunto, mostra la riflessione sul concetto di 'destino', tesa a polemizzare contro quanti contestano il valore fondativo della impostazione deista – ma anche nei confronti del passato e del principio di autorità che, a questo, è generalmente riconosciuto e che, com'è noto e come Voltaire ben sa, è rappresentato dalla prestigiosa e imperitura produzione letteraria dell'antichità classica.

⁷ Si segnala, in proposito, lo studio di S. Menant, *Aspects de la polémique voltairienne dans le «Dictionnaire philosophique»*, dans M.-H. Cotoni (a cura di), *Voltaire et le «Dictionnaire philosophique»*, Paris, Klincksieck, 1994, pp. 91-104.

CAPITOLO X

Art. “ÉZECHIELÉ”

La voce “Ézechiéle”, presente sin dalla prima edizione del *Dictionnaire*, si caratterizza per una fitta rete di ambiguità interpretative. Tale complessità emerge già a partire dal titolo, che richiama esplicitamente la figura del profeta biblico Ezechiele, ponendo fin da subito il lettore di fronte a un riferimento carico di risonanze simboliche e di possibili livelli di lettura.

A prima istanza, difatti, considerato il richiamo biblico, ci si aspetterebbe una riflessione di carattere più propriamente religioso o che, in ogni caso, affronti questioni connesse a tale dimensione socio-culturale.¹

Ci si rende, tuttavia, subito conto – sin dalle prime righe dell’*article* – che la tematica è ben altra e che riguarda una delle tesi fondamentali del pensiero voltairiano, vale a dire il principio del relativismo storico e culturale. Scrive, difatti, Voltaire in apertura del brano: «Oggi è risaputo che non bisogna giudicare le usanze antiche su quelle moderne».²

Si tratta di un’affermazione di principio, con cui il filosofo sostiene la necessità di non giudicare i costumi antichi sulla base dei criteri del presente perché sarebbe come riformare la corte di Alcino o sul modello di quella del Gran Turco o di Luigi XIV oppure

¹ Questo *article*, in effetti, si potrebbe facilmente ricondurre a quelle voci dai «titoli fuorvianti», che, come ha tenuto a precisare Riccardo Campi, «non lasciano intuire facilmente il contenuto», mentre «l’andamento digressivo della scrittura conduce spesso il lettore verso temi imprevisi [...]». R. Campi, *Introduzione a Voltaire, Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Questioni sull’Enciclopedia*, Milano, Bompiani, 2013, p.XIII.

² Art. “Ézechiéle” in Voltaire, *Dictionnaire philosophique* («On sait assez aujourd’hui qu’il ne faut pas juger des usages anciens par les modernes [...]»); trad. it. di R. Lo Re, *Dizionario filosofico*, Milano, Bur, 1966, p.170. Si deve, inoltre, precisare che Voltaire, subito dopo il titolo dell’*article*, inserisce un sottotitolo, che recita: «De quelques passages singuliers de ce prophète, et de quelques usages anciens», anticipando che il contenuto della voce non riguarderà soltanto i passi biblici inerenti al profeta Ezechiele, ma che si introdurranno anche consuetudini proprie dell’antichità. Sebbene una tale dichiarazione di intenti sembri orientare l’interpretazione, l’ambiguità tematica, invero, persiste e può essere risolta solo tramite una analisi accurata del testo.

criticare l'usanza dei sovrani italici, descritta da Virgilio nell'*Eneide*, di accogliere gli ospiti indossando una pelle d'orso e accompagnato da due cani, a guisa di guardie:

«On sait assez aujourd'hui qu'il ne faut pas juger des usages anciens par les modernes: qui voudrait réformer la cour d'Alcinoüs dans l'Odyssée sur celle du Grand Turc ou de Louis XIV ne serait pas bien reçu des savants; qui reprendrait Virgile d'avoir représenté le roi Évandré couvert d'une peau d'ours, et accompagné de deux chiens, pour recevoir des ambassadeurs, serait un mauvais critique».

Il ricorso agli *exempla* mitici, come, del resto, avviene anche in altri casi del *Dictionnaire*, qui, pure, risultano utili a Voltaire per esemplificare la tesi centrale della sua argomentazione, vale a dire la distanza, inevitabile, tra le consuetudini di popoli diversi e, di conseguenza, l'importanza a non cimentarsi in commenti fuori luogo.

Per sottolineare la differenza degli assetti politico-organizzativi e, dunque, la necessità di valutare le situazioni di volta in volta, in base al preciso contesto storico-culturale, è significativo – e anche di una certa suggestione – il richiamo alla reggia di Alcino: la descrizione che ne fornisce Omero, nel libro settimo dell'*Odissea* (*Od.*, VII, vv.84-132) può, difatti, essere considerata una delle più minuziose fra quelle riscontrabili nella letteratura greca. La suggestione narrativa, capace di evocare una immagine immediata nella mente dei lettori, e la considerazione della reggia di Alcino come modello politico positivo, rendono, dunque, agli occhi di Voltaire, questo riferimento classico un valido elemento di esemplificazione: utilizzandolo in rappresentanza degli assetti organizzativi dell'antichità, lo pone a confronto con l'assetto organizzativo della corte di Francia e di quella orientale, spiegando quanto sia anacronistico e, pertanto, inopportuno tentare di replicarne l'organizzazione perché i tempi e le culture sono diverse.³

³ Vd. I.J.F. de Jong, *Explicit and implicit embedded focalization*, in I. J. F. de Jong, *Critical assessments. Volume IV*, New York, 1998, pp. 370-395.

Lo stesso dicasi per il passo dell'*Eneide* virgiliana (VIII, 460-62) menzionato: qui, la «tirrena usanza» con cui il re Evandro accoglie gli ambasciatori troiani, secondo Voltaire, non può essere oggetto di critica perché risponde a uno specifico contesto socio-culturale, che nel presente non è possibile comprendere del tutto né fino in fondo. Motivo per cui, chi si cimentasse in una osservazione simile, sarebbe un «cattivo critico».

Gli esempi mitici richiamati da Voltaire per presentare aspetti propri delle organizzazioni socio-culturali dell'antichità, si rivelano, dunque, utili a supportare ed esemplificare l'argomentazione voltairiana: il *philosophe*, difatti, chiamandoli in causa, mette in atto quella sottile operazione di contrapposizione tra passato e presente, cui più volte ricorre, soprattutto nel *Dictionnaire*, per chiarire le questioni più dibattute del suo tempo.

Detto ciò, l'affermazione di principio formulata da Voltaire in apertura dell'*article*, serve a introdurre un secondo movimento argomentativo:

«Les mœurs des anciens Égyptiens et Juifs sont encore plus différentes des nôtres que celles du roi Alcinoüs, de Nausica sa fille, et du bonhomme Évandre. Ézéchiël, esclave chez les Chaldéens, eut une vision près de la petite rivière de Chobard, qui se perd dans l'Euphrate. On ne doit point être étonné qu'il ait vu des animaux à quatre faces et à quatre ailes, avec des pieds de veau, ni des roues qui marchaient toutes seules, et qui avaient l'esprit de vie : ces symboles plaisent même à l'imagination ; mais plusieurs critiques se sont révoltés contre l'ordre que le Seigneur lui donna de manger, pendant trois cent quatre-vingt-dix jours, du pain d'orge, de froment et de millet, couvert d'excréments humains».

In questa sezione dell'*article*, difatti, Voltaire afferma che le usanze bibliche, rispetto a quelle dell'antichità classica, siano ancora più distanti da quelle del suo tempo.

Non è, questo, un giudizio dispregiativo sugli antichi Ebrei: è da leggere, invero, come una riflessione sulla distanza dei loro costumi rispetto al senso del decoro tipico delle usanze greche e romane e di quello a lui coevo.

È a questo punto che Voltaire passa alla figura del profeta Ezechiele, il cui episodio biblico lascia emergere due elementi fondamentali: quello del relativismo storico e culturale e quello della critica della religione rivelata, con cui Voltaire denuncia l'assurdità di prendere per veri o sacri racconti che contraddicono la ragione e il buon senso; il tono sarcastico, tipicamente voltairiano, in tutto questo, serve a mettere in crisi l'autorità del testo sacro, mostrando quanto appaia bizzarro se letto senza spirito critico e che i *savants* veri sono quelli che giudicano con la ragione, non quelli che giustificano tutto in nome della fede.

Tali osservazioni non trascendono lo scopo di questo lavoro di tesi: sono, a ben vedere, necessarie per comprendere la presenza, nell'*article* voltairiano qui preso in esame, di un passo oraziano che il filosofo inserisce nel corso di questa sua argomentazione.

Ma occorre procedere con ordine.

In seguito a quanto si è, fin qui, analizzato, Voltaire continua così:

«Tout cela prouve assez que nos bienséances ne sont pas les bienséances des autres peuples. Dans quel temps y a-t-il eu chez les Romains plus de politesse que du temps du siècle d'Auguste? cependant Horace ne fait nulle difficulté de dire dans une pièce morale: *Nec vereor ne, dum futuo, vir rure recurrat*».

Dopo aver ribadito che le norme di comportamento della modernità non corrispondono a quelle degli altri popoli o del passato, Voltaire menziona Orazio e ne riporta una citazione: *Nec vereor ne, dum futuo, vir rure recurrat*.

In questo modo, dunque, il poeta latino assume la funzione di prova concreta e rafforza l'argomento di Voltaire sul relativismo culturale, mostrando che anche autori celebri, attivi in un periodo tradizionalmente considerato raffinato, in nome della *politesse* romana, così come è quello di Augusto, potevano scrivere cose che noi oggi troveremmo

sconvenienti, ma che erano perfettamente accettabili nella loro cultura. È il caso, per l'appunto, del verbo *futuo*, impiegato da Orazio in *Sat.*, I, II, 127.

È necessario ricordare, inoltre, che la seconda satira del primo libro è dedicata al tema della moderazione nei piaceri, in particolare quelli sessuali: nello specifico, qui Orazio mette in ridicolo coloro che perseguono solo piaceri costosi o proibiti, invitando, invece, ad assumere un atteggiamento più sobrio e naturale.

Se si procede con un'analisi più puntuale, si deve rilevare che il verso in questione è parte della sezione finale della satira seconda, allorquando Orazio ironizza sul fatto che sia meglio accontentarsi di amori semplici e sicuri, evitando passioni illecite, che espongono solo a un rischio costante.

La tematica amorosa e licenziosa, tipica dell'opera oraziana, dove la sessualità è trattata con franchezza comica, con un gusto per il paradosso e l'osservazione sociale, qui sembra trovare tutta la sua espressione in questo episodio specifico, dove la campagna è lo scenario adatto agli incontri licenziosi perché è lontana dai rigori della città.

Il termine *futuo*, dunque, in un contesto come quello del Settecento francese, assume un valore fortemente scandaloso perché la poetica del *bon goût* e del *bienséant* imponeva la moderazione linguistica e l'esclusione di tutto ciò che potesse offendere il pudore o il senso del decoro sociale. Il linguaggio diretto del corpo e della sessualità era, pertanto, considerato appannaggio del basso popolare o libertino, non del discorso letterario 'legittimo'.

Un termine simile, inserito in un testo pubblico, avrebbe, dunque, rischiato l'accusa di immoralità o di indecenza, violando le convenzioni stilistiche e morali del tempo.

La citazione oraziana e l'osservazione di carattere lessicale, peraltro, rimandano alla questione stilistica, tipica dei dibattiti di pieno Settecento francese, che si incentra sullo stile e sui tentativi di evitare l'oscenità, anche ricorrendo a perifrasi eufemistiche, che

consentono di sostituire parole impronunciabili con termini ritenuti propri e accettabili giacché considerate, nella terminologia francese, strettamente legate alla *délicatesse* di ogni singolo lettore.

Al proposito, Du Marsais sosteneva che si ricorre al latino per esprimere idee di cui, altrimenti, non si oserebbe pronunciare la parola propria in francese; il latino, difatti, aiuterebbe, secondo il grammatico, a minimizzare il carattere osceno e disonesto dell'immagine evocata da termini inappropriati. È, questa, una difesa dei classici latini che Voltaire non manca di contestare: il filosofo, difatti, fa notare che turpitudini spaventose sono presenti anche nei componimenti di Orazio, Catullo, Marziale e Ottaviano Augusto.

Il riferimento a questo passo oraziano – accettato ai tempi di Augusto, ma sicuramente respinto dal buonsenso del secolo dei Lumi – consente a Voltaire di esprimere il monito finale di questo suo *article* e rappresentativo della sua riflessione filosofica e della sua attività intellettuale in genere, ossia quello di liberarsi da tutti i pregiudizi e di capire che la natura è la stessa dappertutto e che, invece, sono gli usi a cambiare.⁴

⁴ Riccardo Campi, nella sua monografia *Le Conchiglie di Voltaire*, fa notare che Voltaire è convinto del modello del *bon gout* ereditato dal Grand Siècle, ma non ha contezza dei mutamenti di sensibilità intercorsi dai tempi della classicità romana: è questo il motivo per cui si stupisce che tali grossolanità si trovino confuse in Orazio unitamente alle lezioni di morale. La questione stilistica, d'altronde, è talmente centrale nella riflessione voltairiana che il philosophe la riprenderà anche nell'articolo "Euphémisme" dell'*Encyclopédie*, poi confluito nell'edizione Garnier del *Dictionnaire*.

CAPITOLO XI

Art. “IDOLE, IDOLÂTRE, IDOLÂTRIE”

In una lettera indirizzata a d'Alembert, datata 28 dicembre 1756, Voltaire scrive:

«Avez-vous Idole et Idolâtrie? C'est un sujet qui n'a pas encore été traité depuis qu'on en parle. Jamais on n'a adoré les idoles; jamais culte public n'a été institué pour du bois et de la pierre; le peuple les a traitées comme il traite nos saints. Le sujet est délicat, mais il comporte de bien bonnes vérités qu'on peut dire».

Ciò che più interessa di questa lettera, è che il filosofo, rivolgendosi all'amico – anch'egli, com'è risaputo, tra i più eminenti rappresentanti del secolo dei Lumi – e domandandogli se abbia ricevuto o meno le proprie riflessioni sulla questione dell'idolatria destinate all'*Encyclopédie*, tiene a sottolineare quanto, tale tematica, sia difficile («Le sujet est délicat») e quanto, nel trattarla, risulti imprescindibile un riconoscimento di verità.

Le «bonnes vérités», cui Voltaire allude, più nello specifico, attengono alla consapevolezza che non si sia mai realmente adorato degli idoli e che ciò che, comunemente, è interpretato come culto di buoi o di pietre va, in realtà, inteso come una forma di religiosità rituale, analoga a quella che, nel cristianesimo, si manifesta nella venerazione dei santi.¹

¹ A questa lettera, ne seguirà un'altra nel 1757, in cui Voltaire annuncerà a d'Alembert l'invio dell'*article* “Idole, Idolâtre, Idolâtrie”, invitandolo a correggere ciò che avrebbe ritenuto essere di troppo o troppo poco: «Je vous envoie Idole, Idolâtre, Idolâtrie, mon cher maître, écrit Voltaire à d'Alembert; vous pourriez, vous et votre illustre confrère, corriger ce que vous trouverez de mal, de trop ou de trop peu». La sospensione dei lavori per l'*Encyclopédie*, poi, inducono Voltaire a inserire queste riflessioni nell'edizione del *Dictionnaire philosophique portatif* del 1764. Qui, il testo della voce non è suddiviso in sezioni; queste, difatti, subentreranno in seguito, allorché la voce subirà ulteriori aggiunte e modifiche. Per le posizioni assunte da Voltaire di fronte al progetto dell'*Encyclopédie*, si segnala lo studio di R. NAVES, *Voltaire et l'Encyclopédie*, Paris, 1938; quello di R. Pintard, *Voltaire et l'«Encyclopédie»*, «Annales de l'Université de Paris», ottobre 1952, pp. 39-56; quello di M. Rezler, *Voltaire and the «Encyclopédie». A Re-examination*, «SVEC», 30 (1964), pp. 147-187; e, infine, l'articolo di Albina L. Larissa, *Voltaire lecteur de l'Encyclopédie*, «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n.6, 1989. pp. 119-130.

Queste parole di Voltaire, pur nella loro essenzialità, sono di particolare interesse: tradiscono, difatti, quelli che saranno gli elementi principali con cui il filosofo si inserirà, più avanti, nel dibattito del suo tempo su una delle questioni più controverse, quale è stata la venerazione delle immagini sacre e, di conseguenza, tutto il sistema di convinzioni e di atteggiamenti che a questa sono connessi.

La centralità di una tematica siffatta, d'altronde, si deve ricondurre al secolo precedente: nel Seicento, difatti, la nuova prospettiva della religione naturale inizia a coinvolgere ogni dimensione dell'esistenza umana, spingendo verso una razionalizzazione degli aspetti sociali e individuali. Questo riconoscimento dei poteri della ragione, a partire dal secolo XVIII, com'è noto, diviene, poi, sempre più marcato e dominante nella cultura europea del secolo dei lumi, tanto da poter esser considerato – come lo definisce Mario Sina in una sua fortunata formulazione – «l'asse portante dell'intero edificio illuministico europeo».²

Fra gli intellettuali che più si sono pronunciati in merito – come, d'altronde, era prevedibile, considerato l'interesse costantemente mostrato verso le questioni del suo tempo – vi è, dunque, anche Voltaire. Costui, difatti, come si è visto, inizia ad approcciarsi alla tematica idolatra perché mosso dalla necessità di compilare un *article* destinato all'*Encyclopédie* di d'Alembert e Diderot.

Le tribolate vicende del progetto enciclopedico, tuttavia, lo portano a utilizzare quelle stesse riflessioni in altri contesti letterari, primo fra tutti quello del *Dictionnaire*.³

² M. Sina, *Premessa in L'avvento della ragione. "Reason" e "above Reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, p. IX.

³ Vd. R. Darnton, *L'avventure de l'Encyclopédie*, Perrin, 1982; U. Eco, *Il Settecento, Filosofia. Storia della civiltà europea*, 2014.

Qui, nella versione del 1764, in apertura all'*article* intitolato "Idole, Idolâtre, Idolâtrie", si legge:

«Idole, du grec εἶδος, figure; ἰδωλον, représentation d'une figure; λατρεῖν, servir, révéler, adorer. Ce mot adorer a, comme on sait, beaucoup d'acceptions différentes: il signifie porter la main à la bouche en parlant avec respect, se courber, se mettre à genoux, saluer, et enfin communément, rendre un culte suprême. Toujours des équivoques. Il est utile de remarquer ici que le dictionnaire de Trévoux commence cet article par dire que tous les païens étaient idolâtres, et que les Indiens sont encore des peuples idolâtres. Premièrement, on n'appela personne païen avant Théodose le Jeune. Ce nom fut donné alors aux habitants des bourgs d'Italie, pagorum incolæ, pagani, qui conservèrent leur ancienne religion. Secondement, l'Indoustan est mahométan; et les mahométans sont les implacables ennemis des images et de l'idolâtrie. Troisièmement, on ne doit point appeler idolâtres beaucoup de peuples de l'Inde qui sont de l'ancienne religion des Parsis, ni certaines castes qui n'ont point d'idole».

Questo passo contiene già molto delle opinioni di Voltaire riguardo alla questione affrontata: muovendo da un'analisi etimologica, per cui analizza le radici greche del termine 'idolo' e i diversi significati di 'adorare', sviluppa una critica sottile alla consuetudine di venerare i simboli, gli 'idoli' per l'appunto; abitudine che, a tutti gli effetti, si configura come una forma di superstizione e, proprio per questo, rientra nella lotta illuminista contro l'*Infâme*.⁴

Il richiamo al termine greco e l'attenzione di Voltaire alla filosofia materialista ed epicurea, tra l'altro, sembrano suggerire che avesse in mente il concetto di εἶδωλον democriteo, così come è stato, poi, approfondito e sviluppato nella teoria della conoscenza di Epicuro e nell'opera di Lucrezio. Il termine, difatti, in Democrito era stato esteso per indicare anche i simulacri degli dèi. Prosegue, poi, con il ricordare la definizione fornita

⁴ È il Messina a sottolineare questa tendenza di Voltaire a riferirsi al significato etimologico dei termini, che, forse, non si sbaglia a interpretare come «Soleva rifarsi all'etimologia delle parole, anche se a volte sbagliava, ed egli stesso notava nei suoi scritti la presenza continua dell'antica tradizione». C. Messina, *Voltaire e il mondo classico*, Palermo, Herbita, 1976, p.148.

dal *Dizionario di Trévoux*, secondo cui tutti i pagani erano idolatri («tous les païens étaient idolâtres»); ma confuta immediatamente questa affermazione e presenta, di contro, la propria tesi, basata sulla convinzione che nessun popolo sulla terra si è mai definito idolatra.⁵

«Questa parola» – fa persino notare Voltaire – «è una ingiuria, un termine oltraggioso» al punto da poter essere paragonato a quello di *gavaches* e di *maranes*, rispettivamente utilizzati dagli Spagnoli e dai Francesi, gli uni contro gli altri, per indicare quanti svolgono lavori e attività servili, di umilissime condizioni.

Ciò che ne renderebbe l'uso una vera e propria diffamazione, secondo Voltaire, sarebbe l'esigua – se non nulla – diffusione nell'antichità classica, tanto che – sostiene il *philosophe* – se si chiedesse direttamente al senato di Roma, all'areopago di Atene e alla corte del re di Persia “siete idolatri?”, questi non intenderebbero neppure il senso della domanda.

A conferma della presenza esigua, se non nulla, del concetto vero e proprio di idolatria presso i popoli pagani dell'antichità, Voltaire riporta alcuni significativi esempi.

Comincia, dunque, col ricordare che nessun autore pagano sembra aver utilizzato i termini ‘idolo, idolatra’ nelle proprie opere, né Omero, né Esiodo né, tantomeno, Erodoto; e non è solo la letteratura a non recare traccia di cose simili, ma neppure i testi giuridici prescrivono di adorare degli idoli e di servirli come se fossero divinità.⁶

«Il paraît que jamais il n'y a eu aucun peuple sur la terre qui ait pris ce nom d'idolâtre. Ce mot est une injure, un terme outrageant, tel que celui de gavache que les Espagnols

⁵ Vd. F. Douay-Soublin, *En contre-point au «Dictionnaire universel» de Trévoux, le «Dictionnaire philosophique» de Voltaire comme objet, comme genre, comme analyseur sémantique*, in D. Baggioni (a cura di), *Encyclopédies et dictionnaires français. (Problèmes de normes et de nomenclatures)*, Aix-en-Provence, Université de Provence Aix-Marseille, I, 1993, pp. 99-122.

⁶ Vd. B.E. Schwarzbach, *Les paganismes vus par l'«Encyclopédie»*, in C. Grell e F. Laplanche (da cura di), *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVIe -XVIIIe siècles*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988, pp. 163-184. [In parte sulla voce Idolo, idolatra, idolatria.]

donnaient autrefois aux Français, et celui de maranes que les Français donnaient aux Espagnols. Si on avait demandé au sénat de Rome, à l'aréopage d'Athènes, à la cour des rois de Perse: « Êtes-vous idolâtres? » ils auraient à peine entendu cette question. Nul n'aurait répondu: « Nous adorons des images, des idoles. » On ne trouve ce mot idolâtre, idolâtrie, ni dans Homère, ni dans Hésiode, ni dans Hérodote, ni dans aucun auteur de la religion des Gentils. Il n'y a jamais eu aucun édit, aucune loi qui ordonnât qu'on adorât des idoles, qu'on les servît en dieux, qu'on les regardât comme des dieux».

Di queste osservazioni, si deve rilevare l'accostamento dell'opera omerica ed esiodea a quella di Erodoto poiché sembra suggerire quale sia la considerazione che il *philosophe* ha di questi eminenti autori dell'antichità classica e quale sia l'impiego che, di conseguenza, fa delle loro opere.

Si è notato più volte in questo lavoro di tesi – e si è cercato di farlo nel modo più puntuale possibile – che, nell'approcciarsi alle *Storie* di Erodoto, Voltaire assume un atteggiamento concorde agli studi erodotei nel Settecento, per cui lo storico di Alicarnasso è visto come studioso di culture umane e le sue descrizioni dei costumi dei popoli antichi (credenze, forme della vita sociale e religiosa) sono, dunque, ritenute attendibili da un punto di vista storico.⁷

Orbene, la scelta di menzionare anche l'*epos* omerico e quello esiodeo accanto alle *Storie*, sembra mostrare, anche a livello grafico e concettuale, proprio questa parità di considerazione, per cui anche i poemi omerici ed esiodei, così come per l'opera di Erodoto, sono ritenuti da Voltaire quali fonti attendibili per la storia delle culture umane. L'assenza, dunque, nelle opere di Omero, Esiodo ed Erodoto, non solo di vicende, ma persino di termini riconducibili alla pratica dell'idolatria, secondo Voltaire, è un dato significativo, che concorre a negare una vera e propria tendenza idolatra nella religiosità antica.

⁷ Vd. art. "Circoncision" di questo lavoro di tesi.

A supporto della sua tesi, però, Voltaire non ricorre soltanto a questo controllo, per così dire, lessicale.

Il *philosophe*, infatti, richiama anche la consuetudine dei capi romani e cartaginesi, i quali, allorché stipulavano un trattato, chiamavano a testimoni tutti i loro dèi e lo facevano non in presenza delle statue che li raffiguravano: non ritenevano, infatti, che queste fossero necessarie perché concepivano gli dèi come presenti alle azioni degli uomini.

«Non era certamente il simulacro a costituire la divinità» scrive Voltaire; e alla domanda «con quale occhio vedevano dunque le statue delle loro false divinità nei templi?» risponde sostenendo che le consideravano al pari di come, nella religione cristiana, si guarda alle immagini degli oggetti propri della venerazione.

«L'errore» secondo il *philosophe* «non consisteva nell'adorare un pezzo di legno o di marmo, ma nell'adorare una falsa divinità rappresentata da quel pezzo di legno o di marmo».

È questa convinzione – per cui lo sbaglio non è nella rappresentazione in sé delle figure divine, ma nel ritenere che quell'oggetto che le rappresenta sia la figura divina in se stessa e che, quindi, come tale, abbia un carattere di sacralità e sia dotato, persino, di facoltà quasi sovrannaturali – a essere causa di un atteggiamento, per il *philosophe*, deprecabile. Per enfatizzarne il carattere deprecabile, è interessante l'uso di una citazione tratta da Marziale, che il Voltaire inserisce più innanzi, nel corso della sua argomentazione, e che qui, invece, si anticipa per agevolare, sul piano concettuale, la possai fini di un'analisi quanto più possibile lineare e coerente sul piano concettuale.

La citazione, dunque, è la seguente:

Qui fingit sacros auro vel marmore vultus non facit ille deos ...

I versi riportati sono tratti da *Ep.* 8, 24, 5-6 e sono una chiara espressione del tono di critica sociale implicita e dell'approccio realistico che caratterizzano la produzione epigrammatica di Marziale.⁸

Conviene, brevemente, riassumere il contesto. La tematica centrale del libro ottavo degli *Epigrammi* sembra essere la condizione di *cliens*, in cui Marziale versa e di cui lascia intendere le problematiche.⁹ In questo epigramma specifico, Marziale, nel richiedere a Domiziano il patrocinio per la propria attività poetica, gli si rivolge in modo rispettoso, chiedendo che le proprie preghiere siano accettate perché, al di là del favore o meno accordato dall'imperatore, il gesto stesso di chiedere e offrire la sua poesia non ha, di per sé, alcunché di offensivo (vv. 1-4 *Si quid forte petam timido gracilique libello, inproba non fuerit si mea charta, dato. Et si non dederis, Caesar, permitte rogari: offendunt numquam tura precesque Iovem*).

Il riferimento a Giove, nel contesto di un epigramma rivolto a un imperatore che è *dominus* e *deus* al contempo, sembra avere una duplice importanza: da un lato, funge da esempio universale di divinità, dall'altro suggerisce una identificazione tra Giove e Domiziano, come se il poeta dicesse che le richieste, le preghiere appunto, non offendono la divinità; motivo per cui anche Domiziano non dovrebbe leggere nulla di oltraggioso o disdicevole nelle richieste avanzate da Marziale nei suoi riguardi.

È, sostanzialmente, un modo con cui il poeta latino tenta di giustificare il proprio gesto. Chiarito, seppur per somme vie, il contesto, si può, dunque, proseguire attenzionandosi sui versi qui citati.

⁸ In proposito, si segnala, a titolo informativo, lo studio condotto da M. Salanitro, *Il sale romano degli epigrammi di Marziale*, «Atene e Roma», 1991, pp.1-25; e quello di M. Citroni, *La teoria lessinghiana dell'epigramma e le interpretazioni moderne di Marziale*, «Maia», 1969, pp. 215-243.

⁹ Vd. A. Canobbio, *Il libro VIII di Marziale e la ricerca di una identità augustea*, in F. Gasti – G. Mazzoli (curr.) *Modelli letterari e ideologia nell'età flavia. Atti della III Giornata ghisleriana di Filologia classica (Pavia, 30-31 ottobre 2003)*, Pavia 2005, 127-162.

Questi, nello specifico, corrispondono alla formulazione finale (vv. 5-6) dell'epigramma 24; e risultano interessanti perché spostano il discorso su un piano più generale.

Marziale, difatti, qui afferma che a conferire autorità religiosa alle statue o alle immagini delle divinità, non è chi le realizza («Non crea la divinità chi ne plasma il sacrovolto con l'oro o col marmo»),¹⁰ ma chi si rivolge a queste con preghiere e suppliche.

È, questa, un'affermazione che si rivela in linea con lo stile epigrammatico di Marziale, che tende a osservare e a segnalare le assurdità tipiche della società del suo tempo. In questo caso specifico il poeta latino, difatti, sta qui segnalando – e indirettamente denunciando – una tendenza diffusa nella società del suo tempo, che suole rivolgersi alle statue raffiguranti gli dèi come se fossero innanzi alle divinità vere e proprie e, dunque, come se i simulacri stessi fossero dotati di facoltà sovrannaturali.

Poiché questa stessa venerazione era riservata alle raffigurazioni dell'imperatore, Marziale, per estensione, sembrerebbe voler far emergere anche un tale aspetto della società del suo tempo. La critica espressa, dunque, non sarebbe soltanto di tipo religioso, ma celerebbe un sottile dissenso contro il meccanismo imperiale stesso, che il poeta latino demolisce con una riflessione di ammirevole lucidità: è il consenso umano a creare il sacro e, pertanto, è la società nel suo insieme a conferire potere sacrale agli oggetti di culto e, dunque, anche alla figura imperiale.¹¹

Tornando a Voltaire, si può, dunque, ragionevolmente pensare che alla scelta di tale passo, abbiano concorso due elementi fondamentali: innanzitutto, l'attenta capacità di osservazione della realtà, per cui Marziale, in un certo senso, registra consuetudini e aspetti storico-culturali, sì da configurarsi come fonte attendibile della società del suo

¹⁰ Mart., *E.* 8, 24, 5-6 («Qui fingit sacros auro vel marmore vultus, non facit ille deos»); trad. it. di Marziale, *Epigrammi*, a cura di G. Norcio, Torino, UTET, 1980, p.517.

¹¹ Si deve ricordare che Marziale è attivo durante l'imperium di Domiziano, vale a dire in un periodo storico in cui l'imperatore si presenta – e vuole farsi recepire – come dominus et deus. G. Lugli, *Roma di Domiziano nei versi di Marziale e di Stazio*, «Studi Rom.», 9, 1961.

tempo; e, poi, un certo dissenso, lasciato trapelare sottilmente, verso tutto ciò che risulterebbe assurdo e irragionevole. In questo caso specifico, dunque, il *philosophe* sembra riconoscere, in queste parole di Marziale, proprio tale carica valoriale, di denuncia implicita contro la sacralizzazione del potere, e, così, le utilizza, a sua volta, per mostrare che persino presso gli antichi, pagani per eccellenza, gli atteggiamenti di idoatria e superstizione erano considerati con la consapevolezza critica necessaria a rilevarne l'assurdità.

Quanto possano essere irragionevoli le usanze previste dalle prassi culturali della religione tradizionale, che il popolo tende a seguire in modo acritico, inoltre, è aspetto che Voltaire pone in evidenza ricordando una celebre espressione tratta dal *Satyricon* petroniano (44, 18.3): *itaque statim urceatim pluebat*.

Si tratta di una scena che si svolge durante la celeberrima cena di Trimalchione, dove, com'è ampiamente risaputo, i convitati si abbandonano a discorsi triviali e ostentazioni del lusso. Queste riportate, nello specifico, sarebbero le parole del *lapidarius* Abinna, ossia il sinistro personaggio che, tornando da un banchetto funebre, giunge a cena già iniziata. La sua entrata conferisce alla scena tutta un'atmosfera sinistra poiché i suoi discorsi spostano l'attenzione sulla tematica della morte, che, com'è noto, avrà il suo trionfo al termine dell'opera. Si deve, anzitutto, osservare che l'ingresso di Abinna è uno dei passi del *Satyricon* petroniano più frequentati dalla critica moderna. Il modo in cui giunge, il carattere inopportuno dei suoi interventi, la centralità della tematica funebre, difatti, hanno spinto alla conclusione che l'autore latino si sarebbe avvalso del *Simposio* di Platone, assumendo come modello l'ingresso di Alcibiade, ma rovesciandolo parodicamente.¹² L'interesse suscitato da questo episodio anche nelle analisi più recenti

¹² Abinna è identificato immediatamente come “sevir idemque lapidarius, qui videtur monumenta optime facere”: si tratta, dunque, di un impresario di monumenti funebri di lusso, che dà un contributo al tema della morte, presente in vari punti della *Cena*, oltre che, ovviamente, nel finale.

dell'opera, dunque, non fa altro che valorizzare la capacità di Voltaire di individuare le sezioni più significative delle proprie fonti e di attribuire a esse un significato funzionale alle proprie argomentazioni, senza, tuttavia, tradirne il senso originario.

La funzione del passo petroniano qui citato, nel dettaglio, riguarda il tono comico che questa riveste nel contesto latino. Nel romanzo di Petronio, difatti, Abinna sta raccontando un aneddoto su un evento straordinario, probabilmente una processione o, in ogni caso, una cerimonia culturale, durante la quale sarebbe arrivata, all'improvviso, una quantità di pioggia tale da far sembrare il cielo 'sfondato'.

L'evento meteorologico inatteso, dunque, conferirebbe un tratto di comicità al racconto, sì da ridicolizzare, in perfetta linea con il carattere polemico dell'opera petroniana, le consuetudini dettate dalla religiosità del tempo. Allo stesso modo, proprio sfruttandone la comicità linguistica e il realismo satirico, Voltaire la utilizza per muovere una critica, ridicolizzandola, contro la consuetudine religiosa, tipica del suo tempo, di portare le statue degli dèi in giro nei periodi di siccità.

«Les femmes, en temps de sécheresse, portaient les statues des dieux après avoir jeûné. Elles marchaient pieds nus, les cheveux épars; et aussitôt il pleuvait à seaux, comme dit Pétrone: Itaque statim urceatim pluebat. N'a-t-on pas consacré cet usage, illégitime chez les Gentils, et légitime parmi les catholiques? »

Osserva Voltaire che questa usanza – con le donne che camminavano a piedi nudi, coi capelli sparsi e dopo un periodo di digiuno – se considerata dalla prospettiva dei pagani, sarebbe assurda, eppure i cristiani, che tanto accusano i gentili di idolatria e altre illegittimità, l'hanno consacrata.

F. Bessone, *Discorsi dei liberti e parodia del "Simposio" platonico nella Cena Trimalchionis*, in «MD», XXX, 1993, 63-86; J. P. Sullivan, *The Satyricon of Petronius*, London 1968; P.G. Walsh, *The Roman Novel*, Cambridge, 1970; A. Cucchiarelli, *L'entrata di Abinna nella 'Cena Trimalchionis' (Petron. "Satyr". 65)*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 1, 2, 1996, pp.737-53.

Voltaire, sostanzialmente, impiega la stessa frase, conservandone la carica di realismo satirico, ma rivolgendola, non verso la religione pagana, bensì contro le consuetudini rituali del cristianesimo, sì da portarne alla luce l'assurdità.

Tale carattere insensato delle pratiche culturali previste dalla religione dei suoi tempi, tra l'altro, a detta di Voltaire, emergerebbe proprio se un Turco o un letterato cinese – intendendo con questi, evidentemente, quanti perseguono culti differenti da quello cristiano – fossero testimoni di queste cerimonie: costoro, difatti – ritiene Voltaire – potrebbero accusare i cristiani di «riporre la fiducia nei simulacri che si portano in processione».

«Si un Turc, un lettré chinois était témoin de ces cérémonies, il pourrait par ignorance accuser les Italiens de mettre leur confiance dans les simulacres qu'ils promènent ainsi en procession».

L'invito ad assumere prospettive diverse dalla propria, come quelle di uomini orientali («un Turc, un lettré chinois») – che, in quanto tali afferiscono a un altro sistema valoriale, aiuterebbe a comprendere, secondo Voltaire, che quanto è ritenuto ordinario in un dato contesto culturale, non lo sarebbe in un altro, che, rispetto a quello, è distante.¹³

Orbene, è chiaro che tali considerazioni concorrono a supportare la tesi centrale di questo *article*, vale a dire che «i Romani e i Greci [...] non erano affatto idolatri» e che, soprattutto, «è [...] provato, quanto può esserlo un fatto storico, che gli antichi non credevano che una statua fosse una divinità, che il culto non poteva riferirsi a quella statua, a quell'idolo e che, di conseguenza, gli antichi non erano idolatri».¹⁴

¹³ Si tratta del concetto di relativismo culturale, di cui Voltaire già aveva ricordato l'importanza in altri *articles* del *Dictionnaire*. Cfr. “Circoncision”, “Ézechieël”.

¹⁴ «On est surpris du nombre prodigieux de déclamations débitées dans tous les temps contre l'idolâtrie des Romains et des Grecs; et ensuite on est plus surpris encore quand on voit qu'ils n'étaient pas idolâtres [...] Il en était absolument de même chez les païens: on n'avait imaginé qu'une seule divinité, un seul Apollon,

«Une populace grossière et superstitieuse qui ne raisonnait point, qui ne savait ni douter, ni nier, ni croire, qui courait au temple par oisiveté, et parce que les petits y sont égaux aux grands, qui portait son offrande par coutume, qui parlait continuellement de miracles sans en avoir examiné aucun, et qui n'était guère au-dessus des victimes qu'elle amenait ; cette populace, dis-je, pouvait bien, à la vue de la grande Diane et de Jupiter tonnant, être frappée d'une horreur religieuse, et adorer, sans le savoir, la statue même. C'est ce qui est arrivé quelquefois dans nos temples à nos paysans grossiers; et on n'a pas manqué de les instruire que c'est aux bienheureux, aux mortels reçus dans le ciel, qu'ils doivent demander leur intercession, et non à des figures de bois et de pierre».

Assolta l'antichità da una più generale accusa di superstizione religiosa, Voltaire prosegue nella sua argomentazione, sostenendo che ad «adorare senza saperlo la statua in sé», sarebbe stata «la plebaglia grossolana e superstiziosa, che non ragionava affatto, che non sapeva né dubitare né negare né credere, che correva nei templi per ozio».

Da questa sezione di testo, emerge un aspetto importante, vale a dire quello della distinzione di due umanità – un'umanità illuminata e un popolo volgare – che costituisce uno dei fondamenti della filosofia dei Lumi: l'intero progetto illuminista, difatti, fondandosi sull'idea che la società può e deve essere guidata dalla ragione, non dal dogma o dal privilegio, promuove un movimento di razionalizzazione per cui la ragione viene applicata a tutti gli ambiti della realtà (scienza, economia, diritto, politica etc. ...). Razionalizzare le questioni dell'esistenza, difatti, è operazione necessaria perché consente di avere la giusta consapevolezza delle cose e di assumere, in conseguenza,

et non pas autant d'Apollons et de Dianes qu'ils avaient de temples et de statues. Il est donc prouvé, autant qu'un point d'histoire peut l'être, que les anciens ne croyaient pas qu'une statue fût une divinité, que le culte ne pouvait être rapporté à cette statue, à cette idole; et par conséquent les anciens n'étaient point idolâtres. C'est à nous à voir si on doit saisir ce prétexte pour nous accuser d'idolâtrie». *art. "Idole, etc."* in Voltaire, *Dictionnaire philosophique*; trad. it. di R. Lo Re, *Dizionario filosofico*, Milano, Bur, 1966, p. 200.

scelte e comportamenti ragionevoli, vale a dire in linea con un più generale senso di tipo etico-civile.

Affinché ciò avvenga, tuttavia, è necessario che un'élite intellettuale possa guidare il progresso e la razionalizzazione della società, imponendosi a quanti, invece, non fanno un uso autonomo della ragione, ma, per abitudine o fede cieca, restano legati alla superstizione, alla tradizione e all'autorità, sì da restare nel buio dell'ignoranza e vivere, pertanto, un'esistenza di errore.

Voltaire qui, in questo brano forse più che altrove, esprime chiaramente questa frattura sociale e la sua importanza, imputando a questa 'gente dappoco' la responsabilità dell'opinione negativa che i secoli successivi hanno, talora, espresso nei riguardi dell'antichità.

Si può, dunque, concludere che Voltaire interpreta la pratica antica di venerare le statue come una manifestazione del senso di fanatismo e superstizione, che, generalmente, è tipica delle masse incolte, vale a dire di quanti rifiutano – per incapacità o per volontà – di elevarsi a una comprensione razionale del divino.

È proprio in tale consuetudine, pertanto, che Voltaire individua l'origine dell'accusa moderna di idolatria rivolta ai popoli antichi: si tratterebbe, dunque, di un fraintendimento, generato dalla persistenza dell'ignoranza e della credulità popolare.

La riflessione di Voltaire, pertanto, attraverso il tema dell'idolatria, si trasforma così in una critica più ampia all'umanità non illuminata, la cui tendenza alla superstizione appare, agli occhi del filosofo, come un difetto strutturale e perennemente attuale della natura umana.

Che «i Greci e i Romani non fossero propriamente idolatri», tra l'altro, Voltaire lo dimostra adducendo come «prova convincente» tanto un elemento proprio della

dimensione cultuale, ossia le antiche apoteosi, quanto le opere filosofico-letterarie della classicità:

«Les Grecs et les Romains augmentèrent le nombre de leurs dieux par leurs apothéoses. Les Grecs divinisaient les conquérants, comme Bacchus, Hercule, Persée. Rome dressa des autels à ses empereurs. Nos apothéoses sont d'un genre différent; nous avons infiniment plus de saints qu'ils n'avaient de ces dieux secondaires, mais nous n'avons égard ni au rang ni aux conquêtes. Nous avons élevé des temples à des hommes simplement vertueux, qui seraient ignorés sur la terre s'ils n'étaient placés dans le ciel. Les apothéoses des anciens sont faites par la flatterie, les nôtres par le respect pour la vertu. Cicéron, dans ses ouvrages philosophiques, ne laisse pas soupçonner seulement qu'on puisse se méprendre aux statues des dieux, et les confondre avec les dieux mêmes. Ses interlocuteurs foudroient la religion établie; mais aucun d'eux n'imagine d'accuser les Romains de prendre du marbre et de l'airain pour des divinités. Lucrèce ne reproche cette sottise à personne, lui qui reproche tout aux superstitieux. Donc, encore une fois, cette opinion n'existait pas, on n'en avait aucune idée; il n'y avait point d'idolâtres».

È un'operazione di confronto storico tra l'antichità pagana e la cristianità moderna, questa messa in atto da Voltaire per smascherare la persistenza di atteggiamenti idolatri, che sotto forme apparentemente diverse, mantengono inalterata la loro funzione di corruzione. Se Greci e Romani, pertanto, moltiplicavano le proprie divinità attraverso le apoteosi – fa notare Voltaire – i moderni, pur proclamandosi monoteisti, hanno creato una moltitudine di santi, che sono diventati un oggetto di venerazione non dissimile dal culto degli dèi minori della religione pagana.

Ciò che sembra suggerire Voltaire, dunque, è che la nostra epoca ha semplicemente sostituito agli idoli dell'antichità una folla indiscriminata di santi, scelti per devozione popolare. Ragione, questa, per cui si può affermare, secondo il *philosophe*, che «questa opinione non esisteva, non se ne aveva idea; non c'erano idolatri».

Appare interessante rilevare che, a supporto di tale affermazione, Voltaire faccia riferimento ad altri due autori dell'antichità classica, noti per le proprie posizioni assertive in merito alla tematica religiosa: si tratta di Cicerone e di Lucrezio.

Del primo, Voltaire scrive che «non lascia neppure sospettare che si possa sbagliare a proposito delle statue degli dèi e confonderle con gli dèi stessi», mentre del secondo ricordando la tendenza a rimproverare ogni manifestazione di fanatismo e superstizione, fa presente che nella sua opera non avanza mai critiche verso atteggiamenti idolatrici. Volendo definire con più precisione tali riferimenti, si deve richiamare, per quanto attiene Cicerone, una delle sue opere teologiche, ossia il *De natura deorum*. Divisa in tre libri, quest'opera ciceroniana ripropone la struttura dialogica e l'esposizione successiva delle posizioni delle diverse scuole in materia teologica, vale a dire quella dell'epicureismo, dello scetticismo e quelle scettico-accademiche. Nel caso qui esaminato, è probabile che Voltaire potesse avere in mente il capitolo 31 del primo libro: è qui, difatti, che si ritrova la critica contro l'abitudine, ampiamente diffusa, di attribuire forme umane alle divinità, realizzandone statue. In merito al possibile ricorso a quest'opera ciceroniana, tra l'altro, si impone un'altra – e si spera chiarificatrice – riflessione: al *de natura deorum*, difatti, Voltaire si rifà con evidenza maggiore nell'*article* "Superstition", allorché biasima la consuetudine, tipica di certi atteggiamenti di fanatismo e superstizione, a venerare uomini mortali, dedicando loro un sistema di culto pari a quello riservato tradizionalmente alle divinità. Una tale situazione, pertanto, fornisce un supporto ulteriore all'ipotesi secondo cui Voltaire avrebbe, anche in questo caso, tenuto in conto questa specifica opera dell'Arpinate.

Per quanto riguarda la menzione di Lucrezio, invece, le considerazioni da proporre sono di diverso genere e, forse, più semplici: del poeta romano, difatti, Voltaire, qui, sembra richiamare in modo più generale la finalità critica del *De rerum natura*, che, com'è

risaputo, prende di mira tutte le manifestazioni di fanatismo e superstizione, a favore di una spiegazione più razionale del reale e dell'umano, sulla base del modello epicureo. Riferendosi a Lucrezio, dunque, Voltaire sembra far notare che, seppur non manchino nel *De rerum natura* critiche a tutto ciò che è riconducibile alla sfera della superstizione, non vi siano, invece, polemiche contro l'idolatria, così suggerendo l'estraneità di questa dalle pratiche culturali del paganesimo.

Cicerone e Lucrezio, tuttavia, non sono gli unici autori classici a essere chiamati in causa a supporto della tesi voltairiana: a rinvigorire le proprie affermazioni, difatti, il *philosophe* menziona un noto episodio tratto dalle *Satire* di Orazio (S. I, 8). È il racconto che la statua di Priapo fa di sé, qualificandosi subito come una delle copie che, nell'antichità, si soleva collocare in giardini e porti.¹⁵ La statua precisa di essere stata, in origine, un tronco di fico, quindi un materiale di poco pregio, e che il falegname ha deciso di conferirle l'aspetto di un dio dopo aver a lungo riflettuto su quale forma scolpire; ma proprio lo scarso valore del materiale non gli ha consentito di realizzare neppure uno sgabello.¹⁶

L'episodio descritto, pertanto, si connota in modo evidente quale paradigma della strategia satirica oraziana, volta a criticare credenze popolari e superstizioni.

Attraverso la voce di una figura grottesca e artificiosamente umana, Orazio riesce a trasformare un oggetto comune in un simbolo della credulità umana, sottolineando l'arbitrarietà con cui si attribuisce potere e sacralità agli oggetti e ai riti.

In modo analogo, Voltaire, pur collocandosi in un contesto storico e culturale distante da quello oraziano, riprende lo stesso principio argomentativo: utilizza, difatti, la satira per smascherare l'ingenuità e la superstizione del suo tempo, prendendo di mira pratiche

¹⁵ Cfr. *Anth. Pal.* 6,22; 10, 8, 1-4.

¹⁶ Orazio avrebbe qui applicato il modulo compositivo degli epigrammi epidittici in prima persona. Per la presenza di Priapo nell'opera satirica oraziana, si segnalano, qui, i seguenti studi: J. P. Hallet, *Pepedi/ diffusa nate ficus. Priapic Revenge in Horace, Satires I. C 8*, *RhM* 124, 1981, 341-47; E. M. O'Connor, *Symbolum salacitatis: a Study of Good Priapus Literary Character*, Frankfurt am Main 1989.

religiose, miti popolari e pregiudizi consolidati. Sembra lecito affermare, pertanto, che l'affinità tra i due autori non risiede tanto nella forma narrativa quanto nel fine critico condiviso e nella tecnica mediante cui una tale finalità è raggiunta, ossia la conciliazione tra comicità e critica sociale.

Va segnalato, al proposito, che, come ricorda Maria-Pace Pieri, attorno al dio Priapo, al tempo di Orazio, fiorisce una letteratura epigrammatica irriverente e dissacrante: culmine di questa tendenza, del resto, sono proprio i *Priapea* e i numerosi epigrammi dell'antologia greca. Questa specifica satira oraziana, per la struttura, la vena comica e la spregiudicatezza lessicale propria del genere, ha molto in comune con questo tipo di letteratura.

Tornando all'argomentazione voltairiana, un altro aspetto di rilevante interesse sembra risiedere nella correlazione tra Orazio e autori più recenti, come Baruc e Dacier, oltre che ad altri esponenti della classicità latina, le cui opere, pure, affrontano in modo più o meno esplicito la questione idolatra e che Voltaire cita in successione, senza soluzione di continuità:

«Dacier, en se livrant à l'esprit commentateur, n'a pas manqué d'observer que Baruch avait prédit cette aventure, en disant: "Ils ne seront que ce que voudront les ouvriers;" mais il pouvait observer aussi qu'on en peut dire autant de toutes les statues. Baruch aurait-il eu une vision sur les satires d'Horace? On peut d'un bloc de marbre tirer tout aussi bien une cuvette qu'une figure d'Alexandre ou de Jupiter, ou de quelque autre chose plus respectable. La matière dont étaient formés les chérubins du Saint des saints aurait pu servir également aux fonctions les plus viles. Un trône, un autel, en sont-ils moins révéérés parce que l'ouvrier en pouvait faire une table de cuisine? Dacier, au lieu de conclure que les Romains adoraient la statue de Priape, et que Baruch l'avait prédit, devait donc conclure que les Romains s'en moquaient. Consultez tous les auteurs qui parlent des statues de leurs dieux, vous n'en trouverez aucun qui parle d'idolâtrie; ils disent expressément le contraire. Vous voyez dans Martial: Qui finxit sacros auro vel marmore vultus, Non facit ille deos; qui rogat ille facit. L'artisan ne fait point les dieux. C'est celui qui les prie. Dans l'image

de Dieu c'est Dieu seul qu'on adore. Dans Stace: Nulla autem effigies, nulli commissa metallo Forma Dei; mentes habitare et pectora gaudet. Les dieux ne sont jamais dans une arche enfermés: Ils habitent nos cœurs. Dans Lucain: Estne Dei sedes, nisi terra et pontus et ær? L'univers est de Dieu la demeure et l'empire».

Il primo a essere citato, come si è detto in precedenza, è Marziale, di cui, come si è detto, Voltaire riporta una citazione tratta dagli *Epigrammi*¹⁷.

Poiché si è già provveduto, poc'anzi, in questa analisi, a esaminare contesto e funzione della citazione di Marziale presente in questo *article* voltairiano, non si tornerà ulteriormente sull'argomento.

Conviene, invece, procedere all'analisi di un'altra citazione latina, che Voltaire riporta a questo punto del suo *article*:

Colitur pro Jove forma Jovis.

Si tratta di un verso citato dalle *Epistulae ex Ponto* ovidiane (*Pont.*, II, VIII, v.62) e fa parte di una riflessione sulle consuetudini degli abitanti di Tomi, che, se confrontate con quelle della civiltà romana, appaiono barbare e rudi. Un aspetto, questo della barbarie delle usanze, che emerge, a detta di Ovidio, anche in relazione alla dimensione religiosa. Questa, difatti, prevede la venerazione di statue o idoli di legno, per cui il poeta latino osserva, per l'appunto, che, in una simile forma di religiosità, “non è Giove a essere venerato, ma la sua forma materiale”. L'espressione suggerisce una differenza tra la divinità vera e la sua rappresentazione sensibile, sì da esprimere una critica implicita del culto delle immagini, proprio affermando che il simulacro non è il dio e che una tale prassi idolatra è, anzi, un segno di inciviltà, in quanto tipica di popolazioni barbariche. La critica del culto delle immagini avanzata da Ovidio, tra l'altro, acquisisce una rilevanza ulteriore se si tiene conto del potere riconosciuto alle immagini in epoca augustea. Com'è noto, il

¹⁷ Vd. *supra*.

culto delle immagini era un elemento centrale dell'ideologia di Augusto, in quanto finalizzato a promuovere il programma politico del *princeps*, al punto da giungere a un vero e proprio sistema figurativo. È chiaro, dunque, che il giudizio di Ovidio in merito al culto delle immagini si iscrive nel suo rapporto controverso con il principato augusteo e con il suo programma ideologico; rapporto che si è inacerbito proprio nell'ultima produzione letteraria del poeta latino, ossia quella corrispondente agli anni del suo allontanamento forzato da Roma.

Si deve, tuttavia, tener conto del fatto che questo delle *Epistulae ex Ponto* non è l'unico caso in cui Ovidio sottolinea il contrasto tra *forma* e *numen*, ossia tra immagine sensibile del dio e sua essenza spirituale. Il poeta latino, difatti, affronta tale tematica anche nei *Fasti*: in *F* VI, 291-298, il poeta descrive la natura del culto di Vesta, precisando che la dea non possiede immagini che la rappresentano, ma che la sua presenza risiede nella natura stessa, in particolare nella fiamma.¹⁸

Ciò che si deve, tuttavia, considerare è che mentre nei *Fasti* la venerazione delle immagini sacre è presentata come un valore religioso, nelle *Epistulae ex Ponto* assurge a giudizio ironico e antropologico, poiché descritta come una superstizione peculiare della gente barbarica; e seppur Ovidio, in termini culturali e filosofici, mostri una consapevolezza a dir poco sofisticata della questione idolatra e degli interrogativi a essa legati, Voltaire sceglie, qui, soltanto una delle due opere.

Occorre tornare, adesso, al testo dell'*article*, in cui ancora ci sono elementi di rilievo.

Interessante – e, in un certo qual modo, anche sorprendente – è, difatti, la citazione di un passo della *Tebaide* di Stazio:

¹⁸ Ovid. *F.*, VI, 291-94 («nec tu aliud Vestam quam vivam intellege flammam; nataque de flamma corpora nulla vides. iure igitur virgo est, quae semina nulla remittit nec capit, et comites virginitatis amat. esse diu stultus Vestae simulacra putavi, mox didici curvo nulla subesse tholo. ignis inextinctus templo celatur in illo: effigiem nullam Vesta nec ignis habet»).

*Nulla autem effigies, nulli commissa metallo
forma dei: mentes habitare et pectora gaudet.*

Il passo riguarda i versi 493-494 del libro XII, dunque, verso la conclusione del poema, allorquando la guerra tra Eteocle e Polinice è finita ed entrambi sono morti nello scontro fratricida. Tebe è devastata, Creonte ne assume il potere e Teseo, sovrano di Atene, giunge per chiedere la restituzione dei corpi degli Argivi caduti sotto le mura di Tebe. Questi versi, nello specifico, riguardano la concezione del divino di Teseo: costui, secondo Stazio, si dedica a un culto interiore, privo di immagini materiali, tale che la vera divinità non risiede in statue o templi, ma nella coscienza e nell'animo umano. È, questo, un pensiero che, oltre a richiamare la concezione di tipo stoico, per cui la divinità è un principio immanente nel cosmo e nell'uomo, sembra anticipare la sensibilità tardo-antica e cristiana, secondo cui la divinità non trova una rappresentazione autentica nelle immagini materiali, ma vive nel cuore dei fedeli. La concezione ivi espressa si deve leggere alla luce del contesto culturale e religioso di Stazio, il quale scrive in piena età flavia, in un mondo ancora profondamente politeista, ma già attraversato da correnti filosofiche e religiose, che mettevano in discussione il culto delle immagini: fra queste, lo stoicismo, per cui la presenza del divino è nella ragione e nel cosmo; il neopitagorismo e il platonismo medio, che diffondevano l'idea di una divinità come principio incorporeo e spirituale, non rappresentabile in forma sensibile. Il passo in esame, difatti, evidenzia che Teseo rifiuta l'idolatria perché non adora immagini o statue, ma riconosce la divinità come presenza interiore e universale. È, quindi, un modo per condannare implicitamente l'idolatria, che viene considerata e intesa come una forma di religione superstiziosa e materiale.

Tenendo ben in conto che Stazio non è monoteista, si può, in ogni caso, osservare che, questo suo passo si inserisce in una tradizione di critica all'idolatria materiale, tipica del contesto pagano e filosofico romano.¹⁹

La presenza di una citazione staziana in questo contesto voltairiano si configura come un elemento interessante sotto diversi aspetti: prima di tutto, questa è l'unica volta che Voltaire ricorre a Stazio negli *articles* del *Dictionnaire philosophique*, per lo meno, secondo la struttura e il contenuto dell'opera, così come appare nell'edizione del 1764. Non figurano, difatti, ulteriori e diverse citazioni né tratte dalla *Tebaide* né, tantomeno, da altre opere dell'autore latino.

Una scelta siffatta, del resto, si rivela in linea con la tendenza interpretativa generalmente diffusa in epoca moderna nei riguardi della produzione letteraria staziana: del poeta latino, difatti, la critica moderna – nel contesto culturale settecentesco soprattutto – teneva principalmente in conto la *Tebaide*, sia per la sua notevole struttura retorica – benché, spesse volte, sia stata criticata per l'ampollosità del dettato – sia per l'influenza che, su di essa, avrebbero esercitato i grandi modelli classici, primo fra tutti, Virgilio, al quale anche Voltaire, nelle sue opere, ha sempre riservato particolare attenzione.

A ciò, tuttavia, si deve aggiungere che la produzione letteraria staziana, - e la *Tebaide* soprattutto – riflette un mutamento significativo del clima politico, culturale e spirituale, che per varie ragioni si contrapponeva all'ottimismo di fondo dell'era augustea.

La vita di Stazio, difatti, coincide con il periodo di passaggio da Tiberio ai Flavi: si tratta, come le fonti documentano, di un momento storico segnato da una svolta autocratica del potere e dalla conseguente ridefinizione dei valori tradizionali, spesse volte confusi con i

¹⁹ Si tratta di una concezione presente anche in Seneca, *Ep. mor.* 41,1-2 («prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat»).

disvalori veri e propri. Perdipiù, si tratta di un periodo caratterizzato da scontri rilevanti tra il potere e gli esponenti della cultura, fra cui, soprattutto, i filosofi.

Tutti elementi, questi, che contribuiscono a una letteratura che, per certi versi, può essere considerata quasi dissidente giacché attraversata da tensioni e polemiche, più o meno dirette, contro le situazioni contingenti.

Se si considera un contesto di tal genere, è facile pensare che anche il passo latino, qui citato e preso in esame, altro non sia che l'espressione di una critica, rivolta contro gli aspetti più irragionevoli della religione tradizionale.

Tutto ciò, dunque, può – quantomeno in modo parziale – spiegare la presenza di questa citazione in un'opera come il *Dictionnaire*, che della polemica sugli usi e dogmi del suo tempo, ne è il principale strumento, oltre che il fine del dettato voltairiano.

L'opera staziana, pertanto, agli occhi di Voltaire, non può che essere apparsa come un riferimento autorevole, dove il *philosophe* poteva trovare gli elementi adeguati a supportare – ed enfatizzare – la propria argomentazione.

L'ultimo passo di questa sequenza citazionistica è tratto dal *Bellum civile* di Lucano:

Estque Dei sedes, nisi terra et pontus et ær?

Si tratta del passo *BC.* 9, 578. Il libro nono del poema lucaneo, com'è noto, si incentra sulla marcia di Catone Uticense nel deserto libico. Durante la marcia, Labieno domanda a Catone se sia il caso di interrogare un tempio o un oracolo per avere indicazioni sul corso degli eventi futuri. Catone, alla domanda, risponde con questo discorso sulla natura del divino, rifiutando ogni forma di superstizione perché afferma, per l'appunto, che la divinità non abita nei templi, non parla attraverso oracoli e statue, ma è presente nella realtà e nella *virtus* dell'uomo saggio.

Con queste parole, Lucano esprime l'idea che gli dei non siano limitati a un luogo fisico definito, ma permeano tutto l'universo. Il passo, così inteso, riflette, dunque, una concezione immanente della divinità, tipica della filosofia stoica.

Se si considera le altre riflessioni anti-idolatriche della cultura latina, che Voltaire stesso ha riportato a supporto della propria argomentazione, si può, senza dubbio, ritenere che questa di Lucano non solo dialoga con esse, ma è anche quella dal carattere più radicalmente filosofico.

Si consideri, inoltre, anche questo dato: Lucano è fra gli autori che più avrebbero influito come modelli sull'opera di Stazio; citare i due in successione, l'uno dopo l'altro, pertanto, non sembra dettaglio da poco; altresì suggerirebbe, quasi, un'operazione di rimando tra un'opera e l'altra.

Ciò detto, prima di proseguire con l'analisi dell'argomentazione voltairiana, si impone un'ultima considerazione sulle citazioni latine ora esaminate.

Un esame attento, in effetti, rivela una correlazione reciproca che risiede tanto nel periodo storico di riferimento quanto nell'atteggiamento che questi assumono nei confronti delle problematiche del loro tempo.

Marziale, Stazio e Lucano, come si è detto, sono tutti autori di epoca flavia; l'unico che riflette un tempo, per così dire, diverso, fra questi, è, chiaramente, Ovidio.

Ciononostante, a riconsiderare tematicamente la produzione di questi autori, e sulla scorta delle citazioni che via via si è qui provveduto ad analizzare, si vedrà come proprio gli *Epigrammi*, le *Satire*, i *Fasti*, le *Epistulae ex Ponto*, la *Tebaide* e il *De Bellum civile* contengano quegli elementi di interpretazione socio-culturale, che si è detto essere un oggetto di analisi di massimo interesse per Voltaire. Sul filo di questa raccolta di citazioni, dunque, non sembra errato riscontrare un gioco sottile di un parallelismo biografico allusivo, per cui il *philosophe*, al pari di questi autorevoli personalità dell'antichità

classica, avverte l'esigenza di rivolgersi alle loro opere per porre in rilievo determinati aspetti del proprio contesto storico- culturale e per polemizzare ciò che ritiene fuori luogo.

Tornando, ora, al testo dell'*article* voltairiano, dopo le considerazioni sino a questo momento messe in luce, è, poi, rilevante la considerazione finale di Voltaire, il quale afferma: «Questi passi sono talmente numerosi che se ne potrebbe realizzare un volume», così alludendo al fatto che non sono i soli, ma che un ulteriore controllo letterario ne evidenzierebbe degli altri, al punto da poterne realizzare un libro a parte. Una tale consapevolezza riscontrabile fra gli autori dell'antichità classica – aggiunge Voltaire – sembrerebbe emergere anche dai poemi omerici e dai cori delle tragedie greche: qui le divinità – così come avviene per Apollo – danno responsi in prima persona, senza avvalersi di statue o di altre mediazioni materiali.

Un simile ricorso al materiale omerico, dunque, non fa altro che confermare, in modo ulteriore, l'interpretazione delle opere di Omero quali documenti attendibili per la storia culturale degli uomini dell'antichità.

È evidente, dunque, che gli esempi addotti da Voltaire in questo *article* sono numerosissimi e tutti concorrono a supportare un'unica argomentazione, ossia che «i Greci e i Romani erano pagani, politeisti, ma non idolatri».

Su questa stessa linea, inoltre, si deve leggere anche la citazione ovidiana che Voltaire riporta poco oltre.

Dopo aver presentato una serie di domande (quale nozione avevano quegli antichi popoli di simulacri, quale virtù, quale potere vi attribuivano) e dopo aver risposto tramite un breve *excursus* sulla “storia di tutti i popoli in cui Dio si è fatto conoscere” – resoconto che illustra come siano stati gli uomini stessi, per convenienza e per credulità, a conferire importanza a tali simulacri – Voltaire cita un passo tratto da *Fasti*, IV, 269-270, ove la statua di Cibele, traslata dal palazzo del re Attalo, annuncia:

ipsa peti volui; ne sit mora, mitte volentem: Dignus Roma locus quo deus omnis eat.

Il ricorso a questa citazione si rivela interessante per una duplice motivazione.

Occorre partire da un dato oggettivo: il passo, nello specifico, è tratto dal libro IV dei *Fasti* ovidiani; com'è risaputo, il quarto libro del poema è dedicato al mese di aprile, pertanto le festività ricordate sono quelle in onore di Venere, Marte e Cibele, a cui vanno soggiunte le celebrazioni connesse alla fondazione di Roma.

I versi qui citati, in particolare, si inseriscono nel contesto della festa della Megalesia, dedicata a Cibele, in occasione della quale si ricordano le parole che la statua della dea ha pronunciato in prima persona per esprimere la propria volontà in merito nell'istituzione del culto in suo onore a Roma, definita «un luogo degno dove ogni dio può recarsi».

Si tratta del momento in cui il culto in onore di Cibele viene trasferito da Pressinunte a Roma, allorquando un'ambasceria romana si recò in Asia Minore per chiedere la statua della dea, secondo le predizioni relative al combattimento contro Cartagine nella seconda guerra punica; lì, dunque, fu proprio la statua della dea a parlare, esprimendo il desiderio di essere, effettivamente, portata a Roma. Un segno, questo, di buon auspicio e alleanza divina.

L'espedito letterario qui utilizzato – ossia far parlare la statua in luogo della divinità – rende la statua stessa veicolo della presenza e della volontà divina.

Voltaire, nel suo *article*, riporta le parole attribuite alla dea non solo per far presente che, nell'opinione generale, alle statue rappresentanti gli dèi, è riconosciuta facoltà di parola, ma anche e soprattutto perché in Ovidio una simile considerazione acquisisce una sfumatura più polemico-satirica che culturale.

Come si è notato in precedenza, la tematica dell'idolatria in Ovidio è presente sia nei *Fasti* sia nelle *Epistulae ex Ponto*. Se, come si è visto poc' anzi, Voltaire sceglie prima di ricorrere alle *Epistulae ex Ponto*, è significativo che, avanzando nell'argomentazione, abbia poi, invece, cambiato opera di riferimento, scegliendo i *Fasti*.

È probabile che ciò rifletta una diversa esigenza comunicativa, per cui, in un primo momento, il *philosophe* ha voluto mostrare che presso gli antichi vi fosse la consapevolezza critica necessaria a guardare con distacco alla pratica idolatra e a tutti gli atteggiamenti a essa connessi, tanto da riconoscerla come usanza propria dei popoli barbari, sottolineandone, in tal modo, il carattere di superstizione.

In un secondo momento, invece, l'intento di Voltaire sembra essere quello di procedere con una considerazione di tipo più polemico-satirico.

Non si può, inoltre, fare a meno di notare quest'altro aspetto: la duplice presenza di Ovidio, in questa voce del *Dictionnaire*, sembra confermare quanto l'opera del poeta latino fosse al centro dell'attenzione di Voltaire, il quale, proprio come Ovidio, si interroga sulla effettiva e possibile validità degli aspetti che caratterizzano la società del proprio tempo.

Orbene, non sembra errato considerare che questa citazione, con il riferimento alla capacità di parola attribuita agli idoli, non solo è in correlazione con l'episodio oraziano precedentemente menzionato, ma ne continua anche il tono satirico e l'iperbole comica. Tramite questi, dunque, il *philosophe* fa notare che persino gli antichi si prendevano gioco di certe forme di religiosità che, condivise dalla parte incolta della popolazione, tendevano ad attribuire una arbitraria sacralità a statue e ad oggetti materiali.

Che fosse un atteggiamento tipico della credulità popolare, inoltre, Voltaire lo ribadisce ricordando, subito dopo, l'episodio della dea Fortuna: se personalità come Scipione, Cicerone e Cesare non hanno creduto a una simile situazione – osserva il *philosophe* – chi, invece, avrebbe potuto recepirlo come un evento veritiero sarebbe stata «la vecchia alla quale Encolpio diede uno scudo per comprare delle oche e degli dèi».

«Mais quelle notion précise avaient les anciennes nations de tous ces simulacres? Quelle vertu, quelle puissance leur attribuait-on? Croyait-on que les dieux descendaient du ciel pour venir se cacher dans ces statues, ou qu'ils leur communiquaient une partie de l'esprit divin, ou qu'ils ne leur communiquaient rien du tout? C'est encore sur quoi on a très inutilement écrit; il est clair que chaque homme en jugeait selon le degré de sa raison, ou de sa crédulité, ou de son fanatisme. Il est évident que les prêtres attachaient le plus de divinité qu'ils pouvaient à leurs statues, pour s'attirer plus d'offrandes. On sait que les philosophes réprouvaient ces superstitions, que les guerriers s'en moquaient, que les magistrats les toléraient, et que le peuple, toujours absurde, ne savait ce qu'il faisait. C'est, en peu de mots, l'histoire de toutes les nations à qui Dieu ne s'est pas fait connaître. On peut se faire la même idée du culte que toute l'Égypte rendit à un bœuf, et que plusieurs villes rendirent à un chien, à un singe, à un chat, à des oignons. Il y a grande "apparence que ce furent d'abord des emblèmes. Ensuite un certain bœuf Apis, un certain chien nommé Anubis, furent adorés: on mangea toujours du bœuf et des oignons; mais il est difficile de savoir ce que pensaient les vieilles femmes d'Égypte des oignons sacrés et des bœufs. Les idoles parlaient assez souvent. On faisait commémoration à Rome, le jour de la fête de Cybèle, des belles paroles que la statue avait prononcées lorsqu'on en fit la translation du palais du roi Attale: Ipsa peti volui; ne sit mora, mitte volentem: Dignus Roma locus quo deus omnis eat. "J'ai voulu qu'on m'enlevât; emmenez-moi vite: Rome est digne que tout dieu s'y établisse". La statue de la Fortune avait parlé: les Scipion, les Cicéron, les César, à la vérité, n'en croyaient rien; mais la vieille à qui Encolpe donna un écu pour acheter des oies et des dieux¹⁹ pouvait fort bien le croire. Les idoles rendaient aussi des oracles, et les prêtres, cachés dans le creux des statues, parlaient au nom de la Divinité.»

L'episodio relativo alla dea Fortuna – a cui Voltaire, qui, allude – è un altro passo dei *Fasti* di Ovidio (*Fast.*, VI, 614-624): il contesto narrativo riguarda il rapporto tra il settimo re di Roma, Servio Tullio, e la dea Fortuna. È proprio la dea a raccontare, nel

libro ovidiano, di come è stata amata da Servio Tullio e di come lei stessa lo abbia aiutato, dunque, a salire al trono e a diventare un re. È un mito con valenze religiose, morali e politiche, prima fra tutte la considerazione per cui la Fortuna è incostante e, come tale, può innalzare chi ama profondamente.

Il racconto dell'amore per il re romano, raccontato dalla statua della dea, ha dell'incredibile e rientra fra quegli atteggiamenti di superstizione idolatra, a cui le persone ragionevoli non crederebbero mai. Queste, nel testo voltairiano, sono rappresentate da Scipione, Cicerone e Cesare, i quali sono menzionati dal *philosophe* come critici ideali, in quanto figure di ragione e storia²⁰.

Chi cederebbe facilmente a questo tipo di credulità, invece, è la «vecchia alla quale Encolpio diede uno scudo per comprare delle oche e degli dèi».

Si tratta, ancora una volta, di un richiamo al *Satyricon* petroniano e, nello specifico, dell'episodio raccontato in *Sat.* 136-137: Encolpio è a casa di Oenothea, una vecchia sacerdotessa di Priapo, la quale gli ha promesso di restituirgli la potenza sessuale; durante la preparazione del rito, Encolpio rimane solo e infastidito dallo starnazzare dell'oca, che Oenothea aveva lasciato in casa, la uccide, ignaro che si tratti di un animale sacro al dio Priapo. La vecchia, appena rientra in casa e vede l'animale ucciso, piange e urla, come se Encolpio avesse commesso un omicidio (*si vos provocassem, etiam si homicidium fecissem.* 137, 6.3). Encolpio, a questo punto, lascia alla vecchia due monete d'oro, affinché potesse comprare nuovi dèi e nuove oche (*ecce duos aureos pono, unde possitis et deos et anseres emere.* 137, 6.4-7.1).

La reazione della vecchia – che insulta violentemente Encolpio e che piange e urla – è, chiaramente, una ridicolizzazione delle credenze connesse alla religione tradizionale

²⁰ Anche in altri *articles* i nomi di queste autorevoli figure del passato romano ricorrono come esempi di qualità e di atteggiamenti, generalmente, positivi, in contrapposizione ad altri. Ciò avviene, per esempio, nell'*article* "Amitié".

poiché quello che ai suoi occhi è un vero e proprio delitto sacrilego – l’uccisione dell’animale sacro al dio – è, in realtà, rovesciato in una scena di comicità farsesca.

Alla luce di questi rilievi, Oenothea ben si presta a personificare e a rappresentare, nell’analisi di Voltaire, quella ‘gente dappoco’ che si lascia coinvolgere dal fanatismo e dalla superstizione.

Voltaire, in tal modo, mostra di cogliere il procedimento di caratterizzazione indiretta e satirica di cui fa uso Petronio: vale a dire, Petronio utilizza un personaggio specifico (la vecchia in questo caso) per rappresentare una classe sociale o un tratto collettivo. Così anche Voltaire la considera come simbolo del popolo incolto e facilmente ingannabile.

Si è di fronte, pertanto, a un’allegoria morale, per cui un personaggio, in un contesto di tipo letterario, rappresenta un’intera categoria sociale o un tratto collettivo. In questo caso specifico, dunque, la figura della vecchia serve a denunciare l’ignoranza e la superstizione del popolo romano dell’epoca.

Altri autori menzionati da Voltaire, in questo *article*, sono: Erodoto, di cui si rievoca l’episodio dell’uccisione del bue Apis per mano di Cambise; Plutarco, di cui si ricorda il sacrificio di due Greci e due Galli per espiare i facili costumi di tre vestali (*Quaestiones Romanae* 83, 284c); Epitteto, menzionato per il concetto della presenza della divinità nell’uomo; e Marco Aurelio, a cui segue, immediatamente, un richiamo alla filosofia stoica, platonica ed epicurea.

«Comment, au milieu de tant de dieux et de tant de théogonies différentes, et de cultes particuliers, n’y eut-il jamais de guerre de religion chez les peuples nommés idolâtres? Cette paix fut un bien qui naquit d’un mal, de l’erreur même; car chaque nation, reconnaissant plusieurs dieux inférieurs, trouva bon que ses voisins eussent aussi les leurs. Si vous exceptez Cambyse, à qui on reprocha d’avoir tué le bœuf Apis, on ne voit dans l’histoire profane aucun conquérant qui ait maltraité les dieux d’un peuple vaincu. Les Gentils n’avaient aucune religion exclusive, et les prêtres ne songèrent qu’à multiplier les

offrandes et les sacrifices. [...] “Dans la Tauride on sacrifiait des étrangers; heureusement les prêtres de la Tauride ne devaient pas avoir beaucoup de pratiques. Les premiers Grecs, les Cypriots, les Phéniciens, les Tyriens, les Carthaginois, eurent cette superstition abominable. Les Romains eux-mêmes tombèrent dans ce crime de religion; et Plutarque rapporte qu’ils immolèrent deux Grecs et deux Gaulois pour expier les galanteries de trois vestales. Procope, contemporain du roi des Francs Théodebert, dit que les Francs immolèrent des hommes quand ils entrèrent en Italie avec ce prince. Les Gaulois, les Germains, faisaient communément de ces affreux sacrifices. On ne peut guère lire l’histoire sans concevoir de l’horreur pour le genre humain. [...] Il y a mille témoignages que les sages abhorraient non seulement l’idolâtrie, mais encore le polythéisme. Épicète, ce modèle de résignation et de patience, cet homme si grand dans une condition si basse, ne parle jamais que d’un seul Dieu. Relisez encore cette maxime: «Dieu m’a créé, Dieu est au dedans de moi; je le porte partout. Pourrai-je le souiller par des pensées obscènes, par des actions injustes, par d’infâmes désirs? Mon devoir est de remercier Dieu de tout, de le louer de tout, et de ne cesser de le bénir qu’en cessant de vivre. » Toutes les idées d’Épicète roulent sur ce principe. Est-ce là un idolâtre? Marc-Aurèle, aussi grand peut-être sur le trône de l’empire romain qu’Épicète dans l’esclavage, parle souvent, à la vérité, des dieux, soit pour se conformer au langage reçu, soit pour exprimer des êtres mitoyens entre l’Être suprême et les hommes; mais en combien d’endroits ne fait-il pas voir qu’il ne reconnaît qu’un Dieu éternel, infini! “Notre âme, dit-il, est une émanation de la Divinité. Mes enfants, mon corps, mes esprits, me viennent de Dieu”. Les stoïciens, les platoniciens, admettaient une nature divine et universelle; les épicuriens la niaient [...] ».

La menzione di Cambise, in quanto uccisore del bue Apis, simbolo di sacralità in Egitto, non è una novità assoluta in quest’opera voltairiana: il *philosophe*, difatti, ne aveva già ampiamente discusso in un altro *article* del *Dictionnaire*, intitolato proprio “Apis”.

Lì, tuttavia – come si è già avuto modo di approfondire in questo lavoro di tesi – l’episodio serve a Voltaire per mostrare l’assurdità delle pratiche di superstizione.

Qui, invece, in questo *article*, Voltaire lo richiama quale esempio comprovante l’assenza di frequenti episodi di azioni irragionevoli, provocate dall’obbedienza cieca ai dogmi religiosi; questi comportamenti, tra gli antichi, avrebbero potuto facilmente

verificarsi per via della pluralità e della diversità dei loro dèi e dei loro culti, ma Voltaire fa notare che, invece, non vi è attestazione alcuna di quelle si potrebbero definire ‘guerre di religione’.

Se si legge con attenzione, difatti, il *focus* dell’argomentazione non è tanto sul buemefitico e sul sistema di credenze e ritualità a questo connesse – come, invece, avviene nell’*article* “Apis” – quanto, piuttosto, su Cambise in qualità di autore dell’azione criminosa.

Il ricorso a Plutarco, pure, risulta coerente con le scelte letterarie operate, generalmente, da Voltaire nel *Dictionnaire philosophique*. Plutarco, difatti, già nell’*article* “Superstition” è richiamato quale fonte attendibile a proposito delle prassi sacrificali diffuse presso le popolazioni dell’antichità²¹.

Se in quel caso, però, il riferimento voltairiano sembra essere, per via di alcune evidenti concordanze, al trattato *De superstitione*, qui, invece, il richiamo è a un episodio di un’altra opera plutarchea. Si tratta delle *Quaestiones Romanae*²².

L’episodio, raccontato nel capitolo 83 dell’opera, è quello di un atto sacrificale a danno di due coppie – formate da un uomo e una donna – una di Greci e una di Galati. Si tratterebbe di un episodio realmente accaduto - e ripetutosi – nel 228, 216, 113 a. C.; è documentato quale rito di espiazione, vale a dire una forma di esorcismo politico-

²¹ Per la medesima questione e con riferimento alla stessa opera plutarchea, inoltre, Voltaire lo richiama anche nell’*art.* “Athéisme”: «Bayle examine ensuite si l’idolâtrie est plus dangereuse que l’athéisme ; si c’est un crime plus grand de ne point croire à la Divinité que d’avoir d’elle des opinions indignes : il est en cela du sentiment de Plutarque ; il croit qu’il vaut mieux n’avoir nulle opinion qu’une mauvaise opinion⁶⁷⁰ ; mais, n’en déplaise à Plutarque, il est évident qu’il valait infiniment mieux pour les Grecs de craindre Cérès, Neptune et Jupiter, que de ne rien craindre du tout».

²²Plut. *q. R.*, 83 (284B-C)

«ἀποφνημαμένων δὲ τῶν μάντεων δεινὴν μὲν αἰσχύνην ταῖς ἱεραῖς παρθένοις εἶναι καὶ γενήσεσθαι περιβόητον, ἄψεσθαι δὲ τίνα καὶ ἱππέων ὄβριν, ἐμήνυσε βάρβαρος τινὸς ἱππικοῦ θεράπων τρεῖς παρθένους τῶν ἐστιάδων, Αἰμιλίαν καὶ Λικινίαν καὶ Μαρκίαν, ὑπὸ ταῦτὸ διεφθαρμένας καὶ συνούσας πολλὸν χρόνον ἀνδράσιν, ὧν εἷς ἦν Βετούτιος Βάρρος τοῦ μηνυτοῦ δεσπότης. ἐκεῖναι μὲν οὖν ἐκολάσθησαν ἐξελεγχθεῖσαι, τῆς δὲ πράξεως δεινῆς φανείσης, ἔδοξεν ἀνερέσθαι τὰ Σιβύλλεια τοὺς ἱερεῖς. εὐρεθῆναι δὲ φασι χρησμοὺς ταῦτά τε προδηλοῦντας ὡς ἐπὶ κακῷ γενησόμενα, καὶ προστάττοντας ἄλλοκότοις τισὶ δαίμοσι καὶ ξένοις ἀποτροπῆς ἔνεκα τοῦ ἐπιόντος προέσθαι δύο μὲν Ἑλληνας, δύο δὲ Γαλάτας ζῶντας αὐτόθι κατορυγέοντας».

religioso, per cui si neutralizzavano simbolicamente i popoli temuti, seppellendone i rappresentanti sotto il suolo romano, sì da consegnarli al mondo dei morti.

In rapporto a Roma, tuttavia, per quanto riguarda la sepoltura del 228 a. C., sembra che una minaccia reale fosse rappresentata solo dal versante gallico; non risulta, invece, che, in quello stesso periodo, ci fosse un antagonismo di tipo greco²³; motivo per cui il sacrificio di due etnie è stato spiegato sulla base di un rito di origine etrusca, che sarebbe stato, poi, trapiantato a Roma: le documentazioni storiche, in effetti, attestano che sarebbero stati proprio gli Etruschi a dover combattere simultaneamente su due fronti, quello galate e quello greco²⁴.

Orbene, lungi da eccessive divagazioni rispetto alle linee principali dell'analisi qui condotta, tutto questo è solo per dire che l'episodio è chiamato in causa da Voltaire quale esempio comprovante la gravità delle reazioni che il 'terrore religioso' e il fanatismo sono soliti suscitare. Si tratta, chiaramente, di "azioni estreme", notoriamente crudeli, tanto che Voltaire stesso le definisce parte di una «abominevole superstizione».

Orbene, in quanto atto irragionevole, questo episodio tratto da Plutarco, è enumerato da Voltaire fra quelle prassi tipiche dell'errore popolare, che contribuiscono a delineare un «orribile quadro» e che inducono il filosofo francese a sentenziare, con fare laconico, che «non si può leggere la storia senza provare orrore per il genere umano». Tali sacrilegi, inoltre, secondo quanto afferma Voltaire, si oppongono alla teologia sacra, ossia quella forma di sapere religioso propria dei saggi e di tutte quelle figure

²³ Si segnala, qui, lo studio condotto da Augusto Franchetti, il quale rende conto della "attualità bruciante", cui l'episodio di seppellimento rituale farebbe riferimento. A. Franchetti, *Le sepolture rituali del Foro Boario. Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome*, 1978, Rome, École Française de Rome, 1981. pp. 51-115.

²⁴ Per la questione, tra la numerosa bibliografia in merito, si rimanda a J. Heurgon, *Le culte d'Apollon à Rome*, «Journal des savants», 1956; C. De Simone, *Un nuovo gentilizio etrusco di Orvieto (Katacina) e la cronologia della penetrazione celtica (gallica) in Italia*, in Pdp. XXXIII, 1978, p.389 ss; W. Hoffmann, *Rom und die griechische Welt im 4. Jahrhundert*, Leipzig 1934.

che, per la rettitudine della loro vita e per il rigore delle loro opere, si distinguono come modelli di ragione e misura. Quella che Voltaire chiama ‘teologia sacra’, dunque, assume il valore di principio razionale e universale di religiosità, contrapposto alle degenerazioni dogmatiche del culto istituzionale, peraltro affidandosi alle riflessioni dei pochi capaci di uno sguardo lucido e critico sulla realtà.

Il riferimento a questi, dunque, consente a Voltaire di affermare ancora una volta che, nell’antichità, l’idolatria non era una pratica caratterizzante la società perché se si guarda ai saggi – e non al popolo incolto – questi «abborrivano non solo l’idolatria ma anche il politeismo».

Fra questi, dunque, Voltaire menziona Epitteto, che definisce «modello di rassegnazione e di pazienza» e ne ricorda la concezione secondo cui la divinità è presente nell’uomo. Il riferimento a Epitteto, tra l’altro, impone una duplice considerazione, una di tipo formale e una più propriamente concettuale: *in primis*, la massima greca è riportata in traduzione francese. Ciò si deve, oltre che alla minore diffusione dello studio della lingua greca in contesto culturale francese, al fatto che Voltaire si basasse, per quanto riguarda l’opera di Epitteto, sull’edizione in due volumi, pubblicata presso Coignard, a Parigi, nel 1715, e tradotta in francese da Dacier: *Epictetus, Le manuel d’Epictète, et les Commentaires de Simplicius*, traduits en françois avec des remarques; par M. Dacier, de l’Académie royale des inscriptions. T. 1—2. Paris, chez J. B. Coignard, impr., 1715.²⁵

Sul piano concettuale, invece, l’immanenza della divinità nell’individuo, è tema che si riconnette a quello emerso dalle citazioni latine analizzate in precedenza; e, trattandosi di una menzione che Voltaire riprende qui, nelle battute finali dell’*article*, conferisce

²⁵Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des Livres, édition de l’académie des sciences de l’URSS, Moscou-Leningrad, 1961), p.362.

un senso di coerenza e linearità a tutta la sua argomentazione, sì da rafforzare le proprie posizioni in merito.

La presenza di Marco Aurelio e il richiamo a una concezione quasi intimistica del divino, inoltre, non fanno altro che confermare quanto sino ad ora si è andato dicendo. Anche di questo grande esponente della filosofia antica, Voltaire non riporta alcuna citazione *verbum de verbo*: Marco Aurelio – è cosa risaputa – ha scritto in greco; ragione per cui l'assenza di citazioni dirette risponderebbe alle stesse motivazioni indicate per l'opera di Epitteto.

Perdipiù, a conferma di ciò, si deve segnalare che, fra le opere in possesso di Voltaire, del celebre imperatore romano si attesta l'edizione in traduzione francese, pubblicata presso Barbin nel 1691, a Parigi: Marcus Aurelius Antoninus. *Réflexions morales de l'empereur Marc Antonin*. Avec des remarques. [Trad. par A. Dacier, A. Lefebvre, m^{me} Dacier]. T.1. Paris, chez G. Barbin, 1691.²⁶

Il riferimento alle posizioni della filosofia platonica, stoica ed epicurea, infine, si configura come una prova ulteriore a supporto dell'obiettivo di questo lunghissimo, eppure essenziale, *article*: i popoli dell'antichità non sono mai stati ossequiosi in modo indiscriminato delle pratiche superstiziose; ragione per cui non hanno mai annoverato l'idolatria nel proprio sistema culturale. Alla venerazione delle statue e di altri simulacri, difatti, guardavano con critico distacco, rendendo tutto questo un oggetto satirico e polemico delle proprie opere (il caso di Ovidio e di Orazio ne dà prova, come si è visto, forse in modo più evidente rispetto agli altri perché descrivono statue raffiguranti divinità e dotate di parola, ma lo fanno in modo critico).

La superstizione – di cui l'idolatria è una delle manifestazioni più controverse – è da considerarsi – e Voltaire lo dichiara ripetutamente – esclusivamente appannaggio di

²⁶ *Id.*, p.593.

quella parte della popolazione romana incolta, che non sapeva, che credeva a tutto ed eseguiva tutti i rituali della tradizione senza capirne – ma neppure domandarsene – realmente il senso.

E se così è stato presso le epoche più remote, non c'è ragione di non credere che sia così anche per il tempo presente: nella modernità dei *Lumières* ogni superstizione si deve solamente a un uso scorretto della ragione e del buon senso; basterebbe far fede a questi criteri *raisonnables* per non assumere atteggiamenti erronei.

CAPITOLO XII

Art. “LUXE”

Fra le opere che coinvolgono Voltaire in un vortice di polemiche animose, vi è il poema *Le Mondain*, pubblicato nel 1736. In questo scritto filosofico, difatti, Voltaire si esprime a favore del piacere mondano che, tra il Seicento e il Settecento, si diffonde ampiamente quale nuova abitudine sociale¹.

Si legge proprio all’inizio del poema:

«[...]

moi, je rends grace à la nature sage

qui, pour mon bien, m’a fait naître en cet âge

tant décrié par nos pauvres docteurs;

ce temps profane est tout fait pour mes mœurs

J’aime le luxe, et même la mollesse, tous les plaisirs, les arts de toute espèce, la propreté, le goût, les ornements:

¹ Il rimando è alla “querelle des années 1730”, considerata un momento decisivo nel dibattito inerente al lusso e che ha quale riferimento principe l’opera di Bernard de Mandeville in Gran Bretagna (*The fable of the bees, or private vices, publick benefits* 1714). Tesa a dimostrare quanto il lusso possa rivelarsi un fattore positivo per lo sviluppo economico di una data realtà sociale, l’apologia mandevilliana supera rapidamente la realtà inglese e la sua eco si riflette in Francia, ove anche si diffonde rapidamente una considerazione positiva del lusso, ampiamente accolta dai *philosophes* e, soprattutto, da Voltaire con *Le Mondain*, prima, e con *La Defence du Mondain (ou l’Apologie du luxe)* poi. Se l’opera di Mandeville cela una motivazione essenzialmente pratica (di carattere economico-politico) giacché il suo intento è dimostrare quanto possa risultare inappropriata una concezione morale rigorista in una società mercantile come quella inglese – e olandese – che, dunque, basa se stessa sul commercio, diversamente avviene in contesto francese. Ivi, difatti, la prassi di acquisto e di ostentazione delle ricchezze, esito della sistematizzazione dei commerci, incontra quella modalità di pensiero e di vita più libera e mondana introdotta, in quegli stessi anni, dalla filosofia dei Lumi. Per il rapporto di necessaria connessione tra lusso e *Lumières*, dovuto proprio all’affermazione di nuovi valori e piaceri che il movimento illuminista reca con sé, particolarmente interessante risulta l’opera di Audrey Provost, *Le luxe, Les Lumières, La Révolution*, Champ Vallon, Seyssel 2014, pp. 272, ove l’introduzione del lusso in Francia è presentata quale esito dei nuovi ideali illuministi e della Rivoluzione francese. Per l’incisività dell’opera di Mandeville sul dibattito francese, si veda M.R. Labriale – Rutherford, *L’évolution de la notion de luxe depuis Mandeville jusqu’à la Révolution*, in «Studies on Voltaire and the eighteenth century», vol. XXVI, Voltaire Foundation, Oxford, 1963. Si segnalano anche i seguenti studi: S.P. Lamprecht, *The Fable of the Bees*, in «Journal of Philosophy», vol.23, n.21,1926, pp.561-79; M. Simonazzi, *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, Franco Angeli, Milano 2008; R. Donati, *Le ragioni di un pessimista: Mandeville nella cultura dei lumi*, ETS, Pisa 2011; C. Sini, *Introduzione* in B. Mandeville, *La favola delle api. Vizi privati e pubbliche virtù*, a c. di C. Valenzano, Rizzoli, Milano 2012; F. Pongiglione, *Bernard Mandeville. Tra ragione e passioni*, Studium, 2013.

tout honnête homme a de tels sentiments.

[...]»²

I versi qui riportati mostrano già chiaramente la posizione di Voltaire, il quale dichiara – e intende dimostrare – i benefici del lusso sulla dimensione sociale. La difesa di uno stile di vita incentrato sul piacere mondano ha, inevitabilmente, suscitato repentine obiezioni da parte di quanti, invece, guardano con diffidenza al piacere mondano e lo considerano fonte di corruzione morale.

Una reazione tanto interessata da parte degli intellettuali, d'altronde, non è l'esito di una mera tendenza a sottilizzare, tipica dei *philosophes*; si deve, invece, alla centralità che il tema del lusso assume nel secolo XVIII e che induce a ripensarne il valore e il concetto. Segnato da quel fenomeno che gli storici definiscono 'rivoluzione dei consumi', il Settecento vede un'estensione delle ricchezze, a sua volta responsabile di un'accessibilità maggiore a quei prodotti che, sino ad allora, eran stati oggetto di acquisto solo per una parte esigua della popolazione³.

² Voltaire, *Le Mondain*, 1736, vv.5-11.

³ Si intende per 'rivoluzione dei consumi' quell'incremento della domanda dei beni reso possibile da un'estensione delle rotte commerciali che, già dal secolo XVI, subiscono una vera e propria sistematizzazione: conseguenza di ciò è una maggiore fruibilità anche di quei prodotti (tè, caffè, tabacco, sete preziose, ornamenti) che, propri di realtà lontane, sono stati da sempre considerati beni pregiati perché non immediatamente disponibili: si tratta dei prodotti generalmente importati dalle colonie e che, ora, circolano più facilmente tra il Nuovo e il Vecchio continente. È inevitabile che la diffusione del loro utilizzo determini bisogni inediti e un rinnovo dei gusti che, a loro volta, si traduce in un piacere per la ricchezza e per la sociabilità. La diffusione dei salotti, quali spazi della vita privata, e il libertinaggio, sono solo alcune delle conseguenze sociali che l'aumento della domanda commerciale comporta. Si pensi all'ampio utilizzo del caffè alla corte di Luigi XIV e a tutto quel rituale che il consumarlo esige. In un contesto siffatto, particolare è l'aneddoto per cui Diderot getta la sua amata vestaglia blu, divenendo simbolo della facilità di vendita e di acquisto del secolo. La ragione per cui tale gesto riscuota tanto clamore è dovuta all'affezione da parte del filosofo nei confronti della sua 'veste da camera': di questa in effetti, pur essendo logora e disfatta, amava il colore blu notte che, a suo dire, gli conferiva un aspetto di solennità. Cfr. D. Diderot, *Regrets sur ma vieille robe de chambre. Avis à ceux qui ont plus de gout que de fortune* (1768). Vd. anche J.-C. Rebejkow, *Diderot, les Salons de 1767 et de 1769 et la question du luxe*, in «Diderot Studies», vol. 29, 2009, pp.65-82.

Un tale rilancio economico influisce sulla sensibilità collettiva poiché genera nuove esigenze e abitudini inedite, rispondenti a quel senso del piacere e della sociabilità che, invece, la morale cristiana aveva da sempre contrastato.

È per questo che il dibattito, in un primo momento, si svolge su un fronte prevalentemente etico: a quanti ne supportano le potenzialità di progresso sociale, si oppongono quanti, invece, ne contestano i benefici, considerandone esclusivamente le perniciosità morali.⁴

Voltaire dunque - con *Le Mondain* prima e con *le Discours sur le Mondain (ou l'apologie du luxe)* poi - assume una posizione di netta divergenza rispetto all'opinione maggiormente diffusa e, soprattutto, rispetto al discorso teologico – morale della sua epoca⁵: definendolo «une chose tres necessaire», difatti, respinge qualsivoglia condanna indirizzata al lusso, altresì ritenendolo un elemento indispensabile per il progresso di una realtà sociale purché, tuttavia, sia modulato alle diverse situazioni.

⁴ Il lusso è un'idea nuova nell'Europa del Settecento e, come ogni aspetto inedito, suscita un contrasto di opinioni, riassumibile in una dicotomia ideologica tra quanti ne asseriscono una funzione positiva e quanti invece, eredi della teologia morale propria del cristianesimo, ne considerano solo i rischi sul piano etico. Secondo Provost ciò che può sembrare una mera disputa teorica tra *philosophes* rivoluzionari e moralisti conservatori, invero, cela motivazioni più profonde che, a loro volta, avrebbero una traduzione sul piano dei giochi di potere sociale (vd. Provost, *Le luxe, Les lumieres*, op. cit.); sulla contrapposizione tra tradizionalisti e sostenitori del lusso quale disputa ideologica più ampia, vd. *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, a c. di C. Borghero, Torino, 1947, pp. XLII-240.

Che il lusso sia oggetto di un dibattito controverso, inoltre, è ritenuto da Provost inevitabile poiché una duplice connotazione è insita nell'etimologia stessa del termine: “luxe”, difatti, vuol dire sia ‘ciò che eccede’ sia ‘ciò che non è retto’ perché persiste il significato latino; nella lingua latina, difatti, ‘luxus’ è aggettivo che significa ‘non in linea’ e, dunque, allude a un qualcosa che sfugge a un itinerario giusto. Il carattere relativo del termine, dovuto a un'indeterminazione semantica, è rilevato anche da Hume nel saggio *Of refinement in the arts*, ove si legge: «Luxury is a word of an uncertain signification, and may be taken in a good as well as in a bad sense». Vd. David Hume, *Political Essays*, Cambridge University Press, 1994, pp. 331: 105.

⁵ Riguardo al dissenso espresso da Voltaire nei confronti della pretesa del cristianesimo di detenere il privilegio della morale, vd. M. Delon, “Morale” in V. Ferrone, D. Roche (a c. di), *Dizionario storico dell'Illuminismo*, Laterza, Bari, 2007, pp.31 sqq. con bibl.: Voltaire, come gli altri *philosophes*, ritiene che l'uomo disponga di un nucleo di moralità naturale, sulla base del quale si sente autorizzato ad aver in contezza un'etica indipendente dalla religione; grazie a questo nucleo di moralità, pertanto, ogni individuo elabora giudizi propri, scevri dalla ormai dominante ingerenza religiosa, riguardo a qualsivoglia aspetto dell'esistenza.

Tale sguardo di ottimismo e di benevolenza, rivolto alle implicazioni di una vita condotta con tutti gli agi possibili, non abbandonerà mai Voltaire; altresì rappresenta il filtro con cui persistere nelle sue posizioni anche allorquando affronta l'argomento nel suo *Dictionnaire*; qui, nello specifico, l'*article* "Luxe" pone in rilievo l'intrecciarsi della questione inerente alla liceità o meno del lusso con aspetti di tipo più propriamente socio-politico-economico⁶, che caratterizzano il dibattito nella seconda metà del secolo, alla luce del quale si spiega anche l'insistita attenzione – e dissenso – da parte di Voltaire nei confronti dell'emanazione delle leggi suntuarie.

Occorre, tuttavia, procedere per ordine nell'analisi e, dunque, riferirsi alle parole con cui Voltaire introduce l'*article* in questione:

«On a déclamé contre le luxe depuis deux mille ans, en vers et en prose, et on l'a toujours aimé. Que n'a-t-on pas dit des premiers Romains? Quand ces brigands ravagèrent et pillèrent les moissons; quand, pour augmenter leur pauvre village, ils détruiraient les pauvres villages des Volsques et des Samnites, c'étaient des hommes désintéressés et vertueux: ils n'avaient pu encore voler ni or, ni argent, ni pierreries, parce qu'il n'y en avait point dans les bourgs qu'ils saccagèrent. Leurs bois ni leurs marais ne produisaient ni perdrix, ni faisans, et on loue leur tempérance. Quand de proche en proche ils eurent tout pillé, tout volé du fond du golfe Adriatique à l'Euphrate, et qu'ils eurent assez d'esprit pour jouir du fruit de leurs rapines; quand ils cultivèrent

⁶ Il dibattito inerente al lusso, oltre alla ricordata querelle del 1730, vede un altro momento di particolare vivacità attorno al 1760: ciò si deve alla pubblicazione dei *Political discourses* (1752) di Hume; tradotti in Francia, la loro incisività è tale da influenzare anche l'articolo "Luxe" dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert. Che in questa fase il lusso trascenda la dimensione prettamente morale e diventi, invero, una questione di carattere politico-economico-sociale, si deve alle implicazioni che la nuova logica della domanda e dell'offerta comporta: una più ampia disponibilità delle ricchezze, difatti, favorisce l'ascesa di classi sociali altre e la perdita dei privilegi da sempre riconosciuti alla nobiltà; donde i tentativi, da parte di questa, di ribadire la propria posizione di autorevolezza. Per un approfondimento sulla preoccupazione della classe nobiliare a causa delle conseguenze politiche ed economiche del lusso, vd. R. Galliani, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, étude socio- historique*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth century», vol. 268, Oxford, Voltaire Foundation, 1989; vd. anche J. Shovlin, *The cultural politics of luxury in Eighteenth- Century France*, in «French Historical Studies», vol.23, n.4, 2000.

les arts, qu'ils goûtèrent tous les plaisirs, et qu'ils les firent même goûter aux vaincus, ils cessèrent alors, dit-on, d'être sages et gens de bien.»

Considerando l'ampiezza («On a déclamé contre le luxe depuis deux mille ans, en vers et en prose»)⁷ e, simultaneamente, la vanità del dibattito («et on l'a toujours aimé»), Voltaire afferma ulteriormente la propria posizione, che invece, come si è detto, è favorevole a uno stile di vita incentrato sul piacere mondano. Per supportare con maggior forza la propria tesi, il *philosophe* ricorre, poi, a esempi tratti dall'antichità classica, ancora una volta considerata quale *repertorium* di immagini e di paradigmi utili alla propria argomentazione.

Innanzitutto l'esempio di Roma: potenza urbana e bellica, qui Voltaire biasima la prassi – ampiamente presente anche nelle opere letterarie - di considerare favorevolmente solo la Roma del passato, ritenendo che qualsivoglia elogio non sia esclusivamente ascrivibile

⁷ I «duemila anni» (Voltaire, *Dizionario filosofico*, trad. it. di R. Lo Re, BUR, Milano 1966, p.228) qui indicati sembrano tradire, da parte di Voltaire, la consapevolezza che il dibattito sul lusso non è espressione esclusiva del mondo moderno: la questione relativa alla sua liceità o meno, difatti, è oggetto di discussione anche nell'antichità classica, generalmente ostile a un *modus vivendi* sfarzoso perché associato all'Oriente e alla sua dissolutezza. È veramente ampio l'elenco degli autori che si sono espressi in merito; non si possono, pertanto, elencare tutti, ma è possibile menzionare almeno i più noti e quanti, presumibilmente, Voltaire ha in contezza perché già ricorrenti in modo frequente nelle voci del *Dictionnaire*. Tra questi, dunque, si ricordi Platone, il quale – ne *La Repubblica* (II; IV; VIII) e nelle *Leggi* (V) - dichiara la propria contrarietà a una vita sfarzosa, ritenendola responsabile di instabilità politica e di corruzione morale; le *Storie* di Erodoto, ove il lusso è raffigurato in relazione all'Oriente persiano e, dunque, quale elemento di dissolutezza morale. In ambito romano, invece, occorre ricordare Orazio, citato più avanti da Voltaire in questo stesso *article*, la cui riprovazione del lusso è parte della sua poesia civile, intenta alla rivalorizzazione del *mos maiorum*; Seneca, per il quale è necessario coniugare eleganza e temperanza nell'utilizzo della ricchezza (*Ep. ad Luc.* I,6); Petronio, il cui biasimo rivolto all'ostentazione volgare di Trimalcione cela un'aspra critica nei confronti dell'ascesa sociale dei liberti (*Satyr.* I, 32-33) e Giovenale (*Sat.* IV, VI e VII) intento a rimpiangere i valori eroici del passato. Che la disputa moderna sul lusso assuma l'antichità classica quale orizzonte culturale di riferimento, è attestato anche da un altro autore partecipe della *querelle* successiva al 1760: si tratta di Philippe Louis Gérard, che nella sua opera, *Le comte de Valmont*, scrive: «Les anciens pensoient plus sensément que nous; dans aucun de leurs écrits vous ne trouverez l'éloge de richesses, ni l'absurde apologie du luxe». Philippe L. Gérard, *Le comte de Valmont ou les égarements de la raison*, Paris 1787, p.263.

a questa: non aver opposto resistenza alle bellezze della vita orientale, difatti, non significa aver perduto la propria virtù e la propria forza.⁸

Che non vi sia alcuna correlazione tra un'esistenza agiata e una condotta dissoluta è, inoltre, dimostrato dalle esperienze di Atene e di Sparta:

«Quel bien Sparte fit-elle à la Grèce? Eut-elle jamais des Démosthène, des Sophocle, des Apelles, et des Phidias? Le luxe d'Athènes a fait des grands hommes en tout genre; Sparte a eu quelques capitaines, et encore en moins grand nombre que les autres villes. Mais à la bonne heure qu'une aussi petite république que Lacédémone conserve sa pauvreté. On arrive à la mort aussi bien en manquant de tout qu'en jouissant de ce qui peut rendre la vie agréable.»

⁸ La tendenza a idealizzare la Roma del passato, ampiamente diffusa nell'antichità, si deve al ritenerla scevra dalle corruzioni sopraggiunte successivamente e dovute agli eventi che, nel corso dei secoli, hanno coinvolto e segnato l'Urbe, quali le guerre civili e le ingerenze culturali altre. Qui, tuttavia, Voltaire sembra riferirsi proprio a queste ultime: nel testo, difatti menziona l'espansione verso Oriente («du fond du golfe Adriatique à l'Euphrate») che determina un contatto con popoli altri e, dunque, con realtà politico-culturali, che a loro volta influenzano profondamente l'assetto romano, secondo quei fenomeni di acculturazione e di assimilazione, tipici dei processi di espansione territoriale. Il dato di interesse, però, si riscontra nel fatto che questi processi sono solitamente subiti dalle realtà socio-politiche vinte; nel caso di Roma, invece, accade il contrario poiché Roma consegue la vittoria sull'Oriente, ma non riesce a imporre il proprio *modus vivendi*. Pur essendo vincitrice, dunque, assimila le tradizioni culturali dei popoli sconfitti. Le abitudini orientali, pertanto, si introducono a Roma, aumentando quel senso di dissolutezza etica che già i conflitti (a partire dalle guerre puniche) avevano contribuito a diffondere; donde lo sguardo nostalgico degli autori antichi nei confronti della Roma dei primi tempi, intendendo con questa l'Urbe di epoca repubblicana che, anche in età moderna, continua a esser considerata, dagli intellettuali, quale modello etico a cui riferirsi per ottenere una giusta amministrazione politico-sociale. Fra gli autori dell'antichità, l'elogio della Roma arcaica è considerevolmente presente in Plutarco e in Tito Livio; data la loro menzione nel *Dictionnaire*, è probabile che Voltaire ne abbia avuto in contezza le opere. Sembra imprescindibile, tuttavia, richiamarsi a Orazio: l'intento civile della sua poesia, attenta a non allontanarsi dalle linee programmatiche della *pax augustea*, deve essere stata una preziosa attestazione per Voltaire della tendenza antica a considerare la Roma del passato l'unico modello a cui ispirarsi. La questione, tuttavia, sarà approfondita nelle pagine seguenti di questo lavoro di tesi.

La privazione di ogni lusso, rileva Voltaire, non ha reso Sparta patria di eroi né di individui in qualche modo ragguardevoli; sono di Atene, invece, le principali personalità del mondo antico («Démosthène, des Sophocle, des Apelles, et des Phidias») come se il tenore di vita ivi persistente, proprio concedendo agi di ogni sorta, abbia contribuito allo sviluppo e alla cura delle proprie potenzialità e virtù.

È qui, dunque, che Voltaire pronuncia il suo disappunto nei confronti delle leggi suntuarie. Queste, proprie di realtà più piccole e più remote, sembrano giovare all'economia, ma, in verità, si rivelano essere soltanto limitazioni superflue:

«Que la république de Raguse et le canton de Zug fassent des lois somptuaires:
ils ont raison, il faut que le pauvre ne dépense point au-delà de ses forces; (...)»

Poiché tale osservazione segue l'esempio delle due città antiche, Voltaire lascia intendere che Sparta e Atene, nel suo discorso, assumono una valenza metaforica⁹: l'una (Sparta) difatti -con le sue restrizioni legislative- allude a tutte quelle realtà ove risulta ancora vigente la prassi di rispettare rigidamente i provvedimenti giuridici volti a limitare l'accesso e l'utilizzo di beni di lusso; l'altra (Atene) – con la sua più ampia liberalità – ricorda la Francia, ove si è diffusa e impera una maggiore possibilità di usi e costumi¹⁰.

⁹ Si noti che, nel presentare Sparta e Atene quali paradigmi di realtà antitetiche, Voltaire non si mostra estraneo alle modalità di dibattito della sua epoca: la disputa moderna relativa alla liceità o meno del lusso - e, conseguentemente, ai benefici o meno del progresso – si basa, difatti, su un repertorio convenzionale di immagini, tratte dall'antichità classica. Fra queste proprio le maggiori città antiche (Atene, Sparta e Roma) giungono a divenire paradigmi socio-politico- economici, di cui i *philosophes* analizzano le positività e le negatività, così da poter indicare quale sia il modello migliore da perseguire. Si ricordi, al proposito, l'intervento di Rousseau: costui, assumendo una posizione contraria rispetto a Voltaire, proprio in Sparta, unitamente alla Roma repubblicana, intravede il modello etico più adeguato a realizzare il buon cittadino. Vd. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1749).

¹⁰ Voltaire allude alla progressiva attenuazione che, in Francia, riguarda l'emanazione delle leggi suntuarie: queste, difatti, nel corso del Settecento sono promulgate con una frequenza sempre minore sino alla totale abolizione dopo il 1789: la Rivoluzione francese, conseguendo una libertà di espressione negli ambiti più disparati, consente anche di depenalizzare la moda – da sempre ritenuta di grande valore simbolico – da

Voltaire, questa volta, si mostra in perfetta sintonia con la situazione sociale a lui coeva; i suoi strali polemici, difatti, sono rivolti non ai francesi, ma a tutte quelle realtà più piccole e più remote, che invero sembrano adottare – agli occhi di Voltaire stesso – atteggiamenti contrari agli ideali più moderni; secondo il filosofo, difatti, non occorre condannare il lusso *tout court*, ma questo è passibile di biasimo solo allorquando coincida con l'eccesso.

«Si par le luxe vous entendez l'excès, on sait que l'excès est pernicieux en tout genre: dans l'abstinence comme dans la gourmandise; dans l'économie comme dans la libéralité.»

Che la gestione delle proprie ricchezze debba rifuggire da qualsivoglia esagerazione è un monito che Voltaire, tuttavia, si guarda bene dall'esprimere con autoreferenzialità; lo affida, invece, alla voce stimabile di una delle principali personalità latine, di cui invita a considerare il passo seguente:

qualsivoglia rigidità normativa così che l'abbigliamento possa divenire un tramite per affermare la propria identità e le proprie ideologie. La rigidità normativa, d'altronde, è propria di una realtà come quella dell'*Ancien Régime*, ove tutto è sottoposto a una distinzione sociale intransigente: le leggi suntuarie, difatti, assumono importanza proprio in un assetto sociale siffatto poiché considerate l'unico espediente per limitare l'interscambio tra i ranghi; è ovvio, dunque, che l'avvento della Rivoluzione, eliminando ogni struttura classista, ne riduca anche la validità giuridica. Voltaire però, occorre precisare, non è contrario alla società di corte e alle sue norme: difatti non contesta la scelta di istituire provvedimenti legislativi, ma ne obietta l'effetto di significativa – ed eccessiva – limitazione. Che Voltaire non creda nel valore sociale delle leggi suntuarie è, d'altronde, specificato in una nota al testo, ove si legge: «Ce sont donc les mauvaises lois qui font naître le luxe, et ce sont les bonnes lois qui peuvent le détruire. Les moralistes doivent adresser leurs sermons aux législateurs, et non aux particuliers, parce qu'il est dans l'ordre des choses possibles qu'un homme vertueux et "éclairé ait le pouvoir de faire des lois raisonnables, et qu'il n'est pas dans la nature humaine que tous les riches d'un pays renoncent par vertu à se procurer à prix d'argent des jouissances de plaisir ou de vanité. » (Note de Voltaire alla voce "Luxe" in Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, Garnier, Paris, 1877). Qui risulta immediatamente quale sia l'urgenza di Voltaire, ossia precisare che qualsivoglia biasimo da parte dei moralisti – se proprio vogliono pronunciarsi in merito – deve essere indirizzato ai legislatori e non a quanti, potendo, utilizzano le proprie ricchezze: secondo Voltaire, difatti, il lusso è una conseguenza naturale del progresso umano e, come tale, eliminarlo del tutto equivale a compiere una regressione vera e propria; donde la necessità non di astenersi dall'emanare provvedimenti giuridici, bensì di far in modo che questi siano finalizzati a regolamentare l'acquisto e l'ostentazione dei beni, affinché non si verifichi esagerazione alcuna.

*Est modus in rebus sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum.*¹¹

L'*auctoritas* è, ancora una volta, Quinto Orazio Flacco e la citazione, desunta dalle *Satire*, esprime uno dei temi più importanti e maggiormente ricorrenti nella poetica e nella filosofia oraziana, ossia quella concezione esistenziale definita da Orazio stesso come *aurea mediocritas*.¹²

Questa, nella produzione di Orazio, giunge sempre a identificarsi con la chiave risolutiva delle angosce e dei tormenti della propria epoca¹³; così anche nel caso specifico di *Sat.* 1,1 il principio del giusto mezzo è presentato quale soluzione al malcontento generalizzato degli uomini nei confronti della propria condizione.

¹¹ S 1,1, vv. 105-106.

¹² L'espressione è in Hor. *Od.* 2, 10, 5. Di ampia e complessa tradizione filosofica, la concezione esistenziale dell'*aurea mediocritas* attraversa l'intera opera oraziana ed è alla base di tutta la sua poetica. Lungi dal rievocare una specifica dottrina speculativa, è invero esito degli apporti delle maggiori correnti di pensiero della Roma augustea – stoicismo, epicureismo e accademica-peripatetica – che Orazio sussume in modo, per così dire, 'eclettico': «Di fronte a un simile atteggiamento nei confronti delle fonti filosofiche si è parlato di eclettismo, senza tener conto del fatto che H. non combina le varie dottrine (in particolare lo stoicismo e l'epicureismo), ma casomai le alterna nel tempo e comunque riesce sempre a difendere la propria autonomia. Egli ammette la pluralità delle voci, perché esse entrino in sintonia con la sua concezione della vita, e ci permette di capire quale differenza esista tra una personale filosofia del vivere e i precetti delle dottrine filosofiche, che possono rappresentare solo un aiuto di cui servirsi nei momenti di necessità. Per di più il ricorso al *sermo* e alla *epistula* in versi consentiva a H. di sviluppare una riflessione morale lontana dai toni alti e impersonali dei trattati filosofici e degli scritti di scuola: non solo egli poteva attingere abbondantemente alla filosofia popolare e alla saggezza quotidiana, ma poteva esimersi dal *iurare in verba magistri* (E 1, 1, 14) e seguire piuttosto l'insegnamento del padre o di semplici contadini» G. Cambiano, *I testi filosofici*, in G. Cavallo – P. Fedeli – A. Giardina (a c. di), *Lo spazio letterario di Roma antica* I, Roma 1989, pp. 241-76: 263. Si ricordi che Orazio, riguardo al principio del giusto mezzo, incontra un'affinità ideologica nella riflessione di Crantore di Soli: come tale consonanza sia stata utilizzata da Voltaire per le proprie finalità argomentative, si è tentato di evidenziarlo nell'analisi dell'*article* "Souverain Bien" di questo lavoro di tesi, a cui dunque si rimanda per dettagli ulteriori in merito. Sul ruolo della μετρίότης unitamente all' αὐτάρκεια, come tematiche fondamentali della produzione satirica oraziana, vd. M. Labate, *La satira di Orazio: morfologia di un genere letterario irrequieto*, intr. a Orazio, *Satire*, Rizzoli, Milano 1981, pp. 33 e sgg.

¹³ Si segnalano, in particolare, Hor. *Sat.* 1,2 ove il poeta invita ad assumere un atteggiamento di moderazione anche nell'ambito dei sentimenti, ritenendo che si debba rifuggire tanto dall'adulterio quanto dalla passione eccessiva (al riguardo si veda M. Gigante, *Orazio. Una misura per l'amore. Lettura della satira seconda del primo libro*, Osanna Edizioni, Venosa, 1993, pp.120); e Hor. *Sat.* 2,2 ove il principio del giusto mezzo è trasposto in ambito gastronomico (vd. P. Fedeli, *Dell'arte di mangiar bene, secondo Orazio*, in «Revista de Estudios Clásicos», 43, 2016, pp. 79-95).

Le preoccupazioni per il futuro e l'incertezza del presente- lamenta Orazio - inducono i più ad assumere atteggiamenti deplorabili sul piano morale, primi fra tutti avidità e invidia; nell'invito a una moderazione da assumere in ogni aspetto della vita, dunque, il poeta ravvisa l'unico modo per fronteggiare avventure e cambiamenti inattesi.¹⁴ Voltaire, citando il passo, ne preserva la valenza semantica, attribuendovi la medesima funzione regolatrice: la sua urgenza, difatti, è quella di contenere – non di eliminare – un dato atteggiamento che, altrimenti, risulterebbe facilmente degenerabile. Si rileva, pertanto, un uso appropriato e consapevole della fonte latina, per cui questa non subisce alcuna alterazione del significato originariamente attribuito dal suo stesso autore, altresì Voltaire lo impiega in modo funzionale al proprio contesto di azione e alle proprie esigenze comunicative.

Che la massima oraziana non subisca in Voltaire alcuna alterazione semantica, nello specifico, è ascrivibile a un rapporto di affinità ideologica ravvisabile tra i due autori: una consonanza di situazioni, difatti, rende Voltaire estremamente vicino a Orazio al punto

¹⁴ Interessante l'osservazione di McGann allorché asserisce che il punto di partenza della satira oraziana è proprio l'uomo imperfetto, torturato da desideri insani, al quale il poeta indica il modo per condurre una vita quanto più possibile integra, basata proprio sul trovare una misura in tutte le cose. Così anche in *Sat.* I,1: componimento particolarmente discusso perché, a un primo avviso, mancante di un tema unitario, è possibile tuttavia individuare, quale nota rilevante, una generalizzata insoddisfazione da parte degli uomini per la propria esistenza che, a lungo andare, diviene causa di atteggiamenti eticamente deplorabili; donde i moniti espressi dal poeta per evitare di incorrere in tali situazioni. Assumendo, dunque, il senso di frustrazione quale elemento centrale del componimento, si è ritenuto plausibile individuare in *S1,1* un itinerario spirituale che, con una struttura simmetrica e piramidale, consente a Orazio di esprimere la critica delle follie umane sino alla loro eliminazione, così edificando una morale del tutto nuova, basata proprio su un principio di equilibrio. Interessante, al proposito, risulta l'osservazione di Rambaud, il quale ravvisa che, in *S1,1*, il poeta invita a liberarsi dalla schiavitù delle passioni innanzitutto a livello dei beni esteriori (*S* 1,1 e 9), poi dei beni del corpo (*S* 1,2 e 8) e, infine, dei beni dell'anima (*S* 1, 3 e 7), indicando la via verso la felicità «où l'équilibre succède à la démesure et la chaleur de l'amitié à la solitude» (*S* 1,4; 5 e 6). Per i contributi qui indicati, cfr. Orazio, *Enciclopedia Oraziana*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 3vll., 1996-1998. Si consideri anche Kenneth J. Reckford, *Horace and Maecenas*. in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», vol. 90, 1959, pp. 195-208; E. Paoli, *Spunti di critica letteraria nella satira oraziana*, «Convivium», 32, 1964, pp.449-78. A. La Penna, *Orazio e la morale modana europea*, in E. Cetrangolo (a c. di), Orazio. *Tutte le opere*, Firenze 1968, IX – CLXXXVIII (ibid. 1969 e *Saggi e studi su Orazio*, ibid. 1993, 1-237); Thomas K. Hubbard, *The structure and programmatic intent of Horace's First Satire*, in «Latomus», 40 (2), 1981, pp.305-321.

da determinare una medesima prospettiva e interpretazione del reale; tutto ciò si traduce in un sentire conforme e, dunque, in necessità pressoché identiche che nel caso specifico, come si è visto, constano nell'indicare una virtù capace di frenare gli impulsi¹⁵.

¹⁵ Entrambi vivono in una realtà in espansione, che avverte l'urgenza di instaurare un nuovo equilibrio tra l'assetto preesistente e quello determinatosi in seguito e dove, inoltre, l'autorità vigente si sente minacciata dalle novità introdotte e tenta, in ogni modo, di preservare i propri privilegi tramite interventi legislativi: l'animoso passaggio dalla repubblica al principato e il conseguenziale intento da parte di Augusto di ripristinare il *mos maiorum* originario difatti, nella Roma di Orazio, rappresentano eventi destinati a influire notevolmente sulla sensibilità collettiva; parimenti dicasi per il sec. XVIII in Francia, ove profondi cambiamenti economico-culturali, si traducono nella preoccupazione, da parte della società di corte di preservare i propri privilegi. In un quadro siffatto, dunque, la riflessione filosofica appare tanto a Voltaire quanto a Orazio l'unica a poter esercitare una concreta ingerenza sui modi di azione: è in questa, difatti, che si possono rinvenire i parametri morali ritenuti necessari per interpretare nel modo corretto le contingenze evenemenziali. L'invito a dominare gli impulsi e a fruire moderatamente dei piaceri, nello specifico, risulta appropriato in entrambi i casi: sia nella società oraziana che nella società voltairiana difatti, fra gli aspetti da rettificare, vi è la tendenza a una sempre più diffusa ostentazione delle ricchezze che, dunque, altera gli equilibri sociali; donde l'emanazione di leggi cosiddette suntuarie che caratterizza sia il principato augusteo sia il contesto francese tra XVII e XVIII secolo, ove l'aristocrazia tende a preservare lo *status* di privilegio tradizionalmente riconosciute di contro a una borghesia in ascesa. Se l'intento comunicativo tra Voltaire e Orazio è il medesimo, un'unica differenza tra i due, forse, si potrebbe individuare nella finalità del discorso: Orazio, difatti, sembra spinto da una motivazione prevalentemente etica giacché la sua preoccupazione principe risiede nell'individuare i criteri più adeguati a condurre un'esistenza giusta a fronte delle dinamiche del suo secolo; nel discorso di Voltaire, invece, il precetto morale si intreccia a tematiche di carattere più propriamente politico- economico e il filosofo intende ribadire le proprie posizioni in merito. Finalità più interessate, tuttavia, potrebbero esser presenti anche in Orazio se si considera la sua preoccupazione di mostrarsi coerente con le linee programmatiche del principato augusteo. Così, infatti, Dufallo: «The political significance of Horace's *Satire*, book I has captured the growing attention (...) in this perspective, these seemingly "apolitical" poems in fact do important political work, namely, the careful defense of Octavian's and Maecenas' circle against critics, and the subtle articulation of its professed values of moderation, tact, refinement, and friendship (...)» Basil Dufallo. *Publicizing Political Authority in Horace's Satires, Book 1: The Sacral and the Demystified*, in «Classical Philology», vol. 110, no. 4, 2015, pp. 313–32: 313. Al riguardo, inoltre, si consideri che la *moderatio* è parte di quelle *priscae virtutes* (*pietas, constatatantia, moderatio, aequitas, magnitudo animi e il culto della fides*) a cui Augusto stesso richiama i suoi contemporanei, affinché si possa allontanare una situazione di degrado etico e, dunque, riappropriarsi dell'antica *virtus*. Per gli aspetti caratterizzanti il contesto in cui opera Orazio cfr. M. Patin, *Étude sur la vie et les ouvrages d'Horace*, in *Étude sur la poésie latine*, Paris 1868; G. Pasquali, *Orazio lirico*, Firenze 1920, T. Zielinski, *Horace et la société romaine du temps d'Auguste*, Paris 1938; P. Jal, *La guerre civile à Rome: étude littéraire et morale*, Paris 1963; A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963; L. Polverini, *Aspetto sociale del passaggio dalla repubblica al principato*, in «Aevum», 38, 1964, pp. 241-85; 39, 1965, pp. 77 -100; F. Millar, *The mediterranean and the Roman revolution: politics, war and economy*, in «P. and P.», 102, 1984, pp. 3-24. L. Canali, *Orazio: anni fuggiaschi e stabilità di regime*, Venosa 1988; I. Lana, *Orazio: dalla poesia al silenzio*, Venosa 1993. Per la situazione politico-legislativa in ambito romano, tra l'ampia bibliografia in merito, si indicano a titolo esemplificativo: E. Savio, *Intorno alle leggi suntuarie romane*, in «Aevum», vol 14, n.1, 1940, pp.174-94; J Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, «Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft», 6, Basel 1953; J. Béranger, *Imperium, expression et conception du pouvoir imperial*, in «REL», 55, 1977, pp. 325-44; e il prezioso manuale di F. Jacques- J. Scheid, *Roma e il suo impero: istituzioni, economia, religione*, trad. it. Giorgia Viano Marogna, 2005 (ed. orig. *Rome et*

La similarità del quadro storico e la consequenziale affinità di intenti comunicativi, quindi, consente a Voltaire di interpretare correttamente l'opera oraziana, secondo quel principio della semantica frasale per cui una data espressione fraseologica è intesa senza ambiguità se vi è coincidenza di situazioni e intenzioni tra il parlante e il ricevente¹⁶.

Tale sembrerebbe la ragione per cui la massima latina, qui riportata, non subisce alcuna alterazione di significato e, anzi, può esser soggetta alla medesima interpretazione che, invero, già si riscontra in Orazio.

Il *locus* citato, inoltre, risulta ancor più significativo se si considera che proprio la filosofia del giusto mezzo è l'aspetto attraverso cui si esprime in modo più evidente l'affinità ideologica tra i due autori: l'intera opera voltairiana, difatti, si può leggere alla luce della necessità, da parte di Voltaire, di individuare – e poi diffondere – un *savoir vivre* in grado di preservare gli uomini nella loro integrità morale a dispetto di un'esistenza estremamente mutevole.¹⁷

l'intégration de l'empire, PUF, Paris 1990). Per la funzione di azione concreta attribuita alla filosofia in Voltaire, interessanti spunti sono desumibili da Voltaire, *Dizionario filosofico*, a c. di D. Felice- R. Campi, Bompiani, Milano 2013.

¹⁶ L'assunto secondo cui il contesto influisce sull'interpretazione dei significati è proprio della semantica frasale e, nello specifico, della pragmatica. In merito all'ingerenza dei contesti storici e di come, sulla base di questi, sia possibile individuare un rapporto di affinità ideologica tra due autori, pur se distanti nel tempo, non si può prescindere dagli studi di Luciano Canfora (Vd. L. Canfora, *Le vie del classicismo*, Roma, Laterza, 1989, pp.319; e soprattutto id., *Le vie del classicismo.2. Classicismo e Libertà*, Roma, Laterza, 1997, pp. 181).

¹⁷ Quanto Voltaire abbia in contezza un tale precetto oraziano, lo si può desumere dalla frequenza con cui, nel *Dictionnaire*, cita il passo qui analizzato: la massima, difatti, è presente anche nell'*article* "Bourreau", in "Des cruautés d'Auguste" e anche nella nota all'*article* "Amour socratique" (Note de Voltaire alla voce "Amour socratique"); l'importanza concettuale che Voltaire le riconosce, inoltre, sembra evincersi dal fatto che, in ogni *article*, è inserita nella parte finale. Quasi superfluo sottolineare quanto il principio della μετριότης si coniughi agli ideali dell'Illuminismo: il secolo dei Lumi, difatti, fonda se stesso proprio sulla convinzione che tutto può essere compreso e disciplinato, in qualche modo ordinato, perché ogni aspetto dell'esistenza soggiace al dominio della ragione. È inevitabile, dunque, che Voltaire lo consideri un parametro morale di notevole preziosità e che, come tale, riscontri proprio in questo un elemento di conformità concettuale rispetto a Orazio. Non è da escludere, inoltre, che una tale predilezione da parte di Voltaire sia dovuta alle ingerenze della filosofia epicurea di cui, come si è detto, l'*aurea mediocritas* oraziana risente. Per il rapporto di Voltaire con l'epicureismo, in particolare, si rimanda a G. Lanaro, «Rivista Critica Di Storia Della Filosofia», vol. 35, no. 4, 1980, pp. 357–80; per la persistenza della filosofia Poiché, come si è detto, la massima qui citata possiede un carattere filosofico-morale, allorché Voltaire se

Alla luce di ciò, dunque, è possibile comprendere anche con una puntualità maggiore gli esempi addotti da Voltaire: nell'indicare quale sia il modo più giusto per utilizzare i beni di lusso, difatti, il filosofo rileva che questi non hanno un valore assoluto, ma il considerarli positivi o negativi dipende dal loro utilizzo.

Una stessa mise dunque, scrive Voltaire, può risultare eccessiva se indossata da un colono intento a svolgere le proprie mansioni quotidiane; e, invece, risulta necessaria per il borghese in procinto di recarsi a teatro.¹⁸ Ironizza, pertanto, sull'iniziale rifiuto verso l'uso delle forbici, ritenute un mero strumento di vanità; lo stesso dicasi per l'atteggiamento assunto dai consiglieri più anziani che, nell'intransigenza delle proprie convinzioni, guardano con diffidenza alle novità della moda, altresì accolte dai magistrati più giovani; il loro timore nei confronti di ciò che non conoscono appieno, erroneamente, li conduce a ignorare che quelle 'camicie' e quei 'calzini', così disinvoltamente indossati, non rispondano esclusivamente a una tendenza di abbigliamento, dal carattere puramente edonistico; il loro significato è da ricercarsi al di là della moda in sé e per sé poiché sono

ne avvale, dà prova di leggere l'opera oraziana, ancora una volta, in chiave moralistica, in tal modo mostrandosi in linea con la ricezione di Orazio nel secolo XVIII.

¹⁸ «Si ce colon laboure avec son bel habit, avec du linge blanc, les cheveux frisés et poudrés, voilà certainement le plus grand luxe, et le plus impertinent; mais qu'un bourgeois de Paris ou de Londres paraisse au spectacle vêtu comme ce paysan, voilà la lésine la plus grossière et la plus ridicule. (...) Lorsqu'on inventa les ciseaux, qui ne sont certainement pas de l'antiquité la plus haute, que ne dit-on pas contre les premiers qui se rognèrent les ongles, et qui coupèrent une partie des cheveux qui leur tombaient sur le nez? On les traita sans doute de petits-mâîtres et de prodigues, qui achetaient chèrement un instrument de la vanité, pour gâter l'ouvrage du Créateur. Quel péché énorme d'accourcir la corne que Dieu fait naître au bout de nos doigts! C'était un outrage à la Divinité. Ce fut bien pis quand on inventa les chemises et les chaussons. On sait avec quelle fureur les vieux conseillers, qui n'en avaient jamais porté, crièrent. "contre les jeunes magistrats qui donnèrent dans ce luxe funeste».

esito di quel processo di civilizzazione che, per *i philosophes*, passa solo ed esclusivamente attraverso il progresso¹⁹.

¹⁹ Per il rapporto di consequenzialità e di identità tra civilizzazione e progresso nella riflessione illuministica, si consulti anche H.-J. Lüsebrink, “Civilizzazione”, in Vincenzo Ferrone, Daniel Roche (a c. di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Bari 2007, pp. 168 sqq.

CAPITOLO XIII

Art. “MATIÈRE”

Nell'opera *Storia del materialismo*, Friedrich Lange (1828-1875) definisce Voltaire «un avversario ardente del materialismo»¹; eppure, in apparente contrasto con tale giudizio, lo stesso Lange richiama, poco più avanti, una significativa affermazione del *philosophe* («io sono corpo e penso»)² che sembra, invece, suggerire una sorprendente consonanza con alcuni presupposti fondamentali del materialismo classico, al punto da poter essere approvata – precisa Lange – dai filosofi dell'antichità. Tale proposizione, difatti, non solo riconosce all'essere umano una dimensione corporea (fatta di peso, numero e misura, principi della dottrina materialista), ma ne fa il fondamento stesso della facoltà di pensare, lasciando intendere che, in assenza di una realtà fisica, anche la funzione cognitiva risulterebbe compromessa. In tal senso, Voltaire appare pienamente inserito nel dibattito

¹ Friedrich A. Lange, *Storia critica del materialismo*, prima edizione italiana, traduzione di Angelo Treves, vol. 1, Milano, Monanni, 1932, p.17. È opportuno soffermarsi su quest'opera in quanto l'analisi critica condotta da Lange sul materialismo filosofico si distingue per l'attenzione rivolta all'evoluzione storica della dottrina e al suo significato all'interno della società a lui contemporanea. Tale impostazione ha permesso al teso di esercitare un'influenza significativa sul pensiero filosofico dell'epoca, contribuendo in modo rilevante al dibattito sul rapporto tra mente e materia, nonché sul ruolo della soggettività nei processi conoscitivi. Va, inoltre, sottolineato – al fine di facilitarne la comprensione – che Lange non è un materialista; ciononostante, riconosce nel materialismo una significativa forza culturale e, proprio per questo, si impegna a indagarne le radici storiche, gli sviluppi teorici e le implicazioni filosofiche, muovendosi in una prospettiva che mira più alla comprensione critica che alla confutazione ideologica.

² La frase compare nelle *Lettres philosophiques* di Voltaire. Si riporta, qui, il testo completo del passaggio che la ospita: «Je suis corps et je pense, je n'en sais pas davantage. Si je ne consulte que mes faibles lumières, irai-je attribuer à une cause inconnue ce que je puis si aisément attribuer à la seule cause seconde que je connais un peu? Ici tous les philosophes de l'école m'arrêtent en argumentant, et disent: Il n'y a dans le corps que de l'étendue et de la solidité, et il ne peut avoir que du mouvement et de la figure. Or, du mouvement, de la figure, de l'étendue et de la solidité, ne peuvent faire une pensée: donc l'âme ne peut pas être matière. Tout ce grand raisonnement répété tant de fois se réduit uniquement à ceci: Je ne connais que très-peu de chose de la matière, j'en devine imparfaitement quelques propriétés: or je ne sais point du tout si ces propriétés peuvent être jointes à la pensée; donc, parce que je ne sais rien du tout, j'assure positivement que la matière ne sauraît penser. Voilà nettement la manière de raisonner de l'école». VOLTAIRE, *Sur M. Locke*, in *Lettres philosophiques 1730, Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, tome 22.

filosofico del suo tempo e in continuità ideale con alcune istanze del pensiero greco-latino.

Considerare la realtà come derivata dalla materia e risolvendosi totalmente in essa – si ricorda – è uno dei più antichi tentativi di concezione filosofica del mondo, per la prima volta formulata nel contesto della filosofia presocratica, in particolare da Democrito, e in seguito ripresa e sviluppata da Epicuro, il quale – com'è noto – la rielabora attraverso la nozione di causalità meccanica e deterministica della natura, integrandola in un sistema volto a spiegare il funzionamento dell'universo secondo leggi necessarie e impersonali.³ La visione atomistica della realtà, così come è elaborata dal pensiero greco, intende tutto ciò che esiste quale composto da atomi in movimento nel vuoto. Un approccio, questo, che si contrapponeva nettamente alle concezioni spiritualiste e idealiste, che, invece, assegnavano alla mente e/o all'anima un ruolo primario nella costruzione della realtà.⁴ Benché non sia qui possibile ripercorrere l'intero sviluppo storico del materialismo – si tratta, in effetti, di un percorso lungo e complesso, che attraversa diverse epoche e si interseca con diverse correnti di pensiero, segnato da dibattiti e trasformazioni continue – è tuttavia necessario ricordare, per ovvie ragioni di contesto, che, nel corso del XVIII secolo, tale corrente assume un ruolo centrale nel panorama filosofico europeo, divenendo una delle componenti più influenti dell'età dei Lumi. È ancora Lange a fornirci materiale utile a questo approfondimento.

³ A proposito di Democrito, una menzione necessaria spetta al libro di G. Solaro, *Il mistero Democrito*, Roma, Aracne, 2012, pp.116, dove l'intreccio tra la genesi e lo sviluppo del pensiero democriteo con la concreta esperienza esistenziale del pensatore di Abdera consente una comprensione più profonda ed efficace della sua filosofia.

⁴ In riferimento alla dottrina idealista, si richiama l'attenzione sull'opera di Henri D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idealiste*, Paris, Vrin, 1935, nella quale l'autore traccia una ricostruzione storica sistematica e criticamente orientata dell'idealismo filosofico europeo, seguendone le principali tappe evolutive – dall'antichità greca fino agli sviluppi del primo Novecento – con particolare attenzione ai pensatori moderni e francesi.

Difatti, scrive: «Nessuna epoca ci fornirebbe materiali in maggior copia che la seconda metà del secolo XVIII; e nessun Paese prenderebbe nel nostro quadro un posto più largo che la Francia».⁵

Con questa osservazione, il filosofo tedesco mette in luce un dato che ritiene centrale ai fini della sua argomentazione: per quanto l’Inghilterra sia, in effetti, considerata la terra classica della concezione materialista del mondo, non può essere messo in discussione il fatto che il materialismo moderno si sia strutturato per la prima volta come sistema compiuto in Francia, dove, in effetti, si succedettero personalità di grande merito, la cui attività intellettuale ha contribuito a vivacizzare il panorama degli studi materialisti europei. È chiaro che una sì ampia diffusione e una sì notevole rielaborazione in contesto francese trovano una delle loro principali cause nei continui scambi con l’area culturale inglese. Dall’Inghilterra, soprattutto, provennero non solo l’idea di libertà civile e i principi dei diritti individuali – concetti che, com’è noto, in Francia si intrecciarono con le tendenze democratiche – ma anche, sul piano teorico, una visione materialista riconducibile in particolare a Locke, Newton e, in parte, a Leibniz. Tale impostazione fu accolta e rielaborata dai pensatori francesi, che la integrarono con lo scetticismo filosofico, caratteristico della propria tradizione.⁶

⁵ Friedrich A. Lange, *op. cit.*, p. 376. Tra i nomi più meritevoli, stando a quanto afferma Lange, vanno annoverati Diderot – definito «capo e generale dei materialisti» - Buffon, Grimm ed Helvétius; tuttavia, questi, secondo lo stesso Lange, si limitano ad avvicinarsi al materialismo; è, invece, in de la Mettrie che si può riconoscere una vera e propria «fermezza di principii» e un «completamento logico di un pensiero», espressioni che indicano una piena coerenza teorica e una convinta adesione ai presupposti del materialismo.

⁶ Ciò a cui il Lange fa riferimento – così come, del resto, si comprende dalla sua stessa opera – è la rinnovata e ampia diffusione della filosofia newtoniana in Francia, dove giunge recando con sé la libertà di pensiero tipica del contesto britannico. Qui, in effetti, a differenza della situazione francese, la sfera religiosa, pur presente, non esercitava un’influenza tale da limitare significativamente l’attività culturale e intellettuale. Al contrario, le due dimensioni – quella speculativa e quella teologica – comunicavano tra loro. Lo dimostrano l’esempio di grandi personalità, come Ruggero Bacone e Ruggero da Occam; Bacone da Verulamio e Hobbes (definito, dallo stesso Lange, il più logico dei materialisti moderni, peraltro influenzato dall’esempio di Gassendi). A seguire, Boyle e Newton, che contribuirono a reinserire la macchina materiale dell’universo entro un ordine finalisticamente orientato, attribuendone la direzione a un creatore immateriale, attribuendo a Dio il ruolo di primo motore degli atomi e riconoscendogli un intervento attivo

Fu proprio Voltaire, del resto, a introdurre e promuovere, con un coraggio fuori dal comune, un sistema filosofico – quale era il sistema newtoniano – che forniva argomenti consistenti a favore dell’ateismo; e lo fece in un’epoca e in un contesto socio-culturale – quale la Francia del Settecento – ancora fortemente soggetti all’influenza di dogmi ecclesiastici non scevri da elementi di fanatismo.

Espressione diretta di tale intento è l’opera dal titolo *Eléments de la philosophie de Newton*: di carattere scientifico e divulgativo, essa si propone di diffondere in ambito francese la visione scientifica newtoniana, ponendone in rilievo la continuità con la tradizione atomistica e meccanicistica dei presocratici e coniugandola con l’ideale illuminista di libertà di pensiero e con un’impostazione deista, sì da far emergere una visione del mondo improntata al materialismo e al meccanicismo, pur senza escludere il riferimento a un ordine naturale voluto da Dio.⁷

Va, senza dubbio, ricordato che quello di Voltaire non è un materialismo vero e proprio: il *philosophe*, non rinnega l’esistenza di un Dio che tutto ordina e dispone, come invece avviene nella dottrina materialista, che esclude la presenza e l’efficacia di un qualsiasi principio superiore di carattere spirituale.

e modificatore nel processo naturale. Questa singolare coniugazione di fede religiosa e materialismo si conservò in Inghilterra a lungo, se si considera, per esempio, le scoperte di Faraday, proprio basate sull’applicazione del principio meccanico alle problematiche della fisica e della chimica. Per un esame più completo dell’argomento, si rimanda allo studio di Margaret G. Cook, *Divine Artifice and Natural Mechanism. Robert Boyle’s Mechanical Philosophy of Nature*, «Osiris», vol. 16, 2001, pp.133-150. Qui, difatti, si legge: «In Boyle’s philosophy of nature, the natural world was composed of an interconnected system of material parts, qualified only by differences in the shape, size, “contexture”, and motion of large and small mechanisms. Devoid of the internal agency of Sennert’s matter theory, Boyle’s mechanical corpuscularianism explained all natural phenomena as the operations of a vast machine that ultimately depended on the external agency of the divine artificer who created it».

⁷ «On n'entre point ici dans le détail des preuves physiques réservées pour d'autres chapitres; il suffit de remarquer, qu'en tout ce qui regarde l'espace, la durée, les bornes du monde, Neuton suivait les anciennes opinions de Démocrite, d'Epicure, et d'une foule de philosophes rectifiés par notre célèbre Gassendi. Neuton a dit plusieurs fois à quelques Français qui vivent encore». VOLTAIRE, *Eléments de la philosophie de Newton*, in *OEuvres complètes de Voltaire / Complete works of Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968-, tome 15, p.207.

Orbene, è proprio in questo contesto che l'affermazione di Voltaire – che, come si è detto, è ricordata dal Lange - va compresa: in tale prospettiva, si configura come espressione di un pensiero che, pur senza aderire esplicitamente al materialismo, ne condivide alcune fondamenta teoriche, contribuendo così alla definizione di una concezione dell'uomo e della conoscenza, radicata nell'esperienza sensibile e nella corporeità.

Pertanto, la particolare sensibilità – e ricettività – di Voltaire verso questa tematica si manifesta anche nella scelta di dedicare, all'interno del *Dictionnaire philosophique*, una voce specificamente intitolata “Matière”.⁸

Presente sin dall'edizione del 1764, Voltaire, in questo *article*, riflette – con il suo consueto stile pungente ma elegante – sulla relazione tra materia, divinità e tradizione religiosa, evidenziando ancora una volta la sua posizione critica verso i dogmi religiosi imposti a posteriori.

Se, sul piano filosofico, il brano risulta significativo per la distinzione tra fede e ragione storica, nonché per l'argomentazione secondo cui il dogma della *creatio ex nihilo* sarebbe una costruzione teologica tardiva – assente, dunque, nelle religioni originarie dell'umanità – e per la contestazione dell'idea, centrale nel cristianesimo, che l'ammissione di una materia eterna implichi la negazione di Dio, sul piano più propriamente filologico, invece, l'interesse di questo *article* riguarda l'uso delle fonti classiche, impiegate per sostenere e articolare la riflessione filosofica.

Anzitutto, infatti, fra gli esempi-chiave che si possono addurre in merito alle cosmologie arcaiche e classiche che descrivono l'origine del cosmo come trasformazione, ordinamento e separazione a partire da qualcosa che già esisteva (caos, acqua primordiale,

⁸ Nell'edizione pubblicata da Garnier, l'articolo si articola in due sezioni distinte. La seconda, indicata come “II Section”, corrisponde integralmente alla voce pubblicata nell'edizione originale del 1764. È su questo testo specifico, dunque, che si focalizza l'analisi proposta nel presente lavoro di tesi, considerandolo come riferimento principale per l'esame critico e interpretativo.

abisso), Voltaire menziona la *Teogonia* di Esiodo, citandone un passo in traduzione francese.⁹

Dunque, si legge: «L'idée du chaos débrouillé par un Dieu se trouve dans toutes les anciennes théogonies. Hésiode répétait ce que pensait l'Orient, quand il disait dans sa théogonie: "Le chaos est ce qui a existé le premier"».

Il passo esiodico qui richiamato è il v.116 della *Teogonia*; in greco si presenta in questo modo: «ἢ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', [...]» e indica il Caos come condizione ontologica originaria, da cui emergono gradualmente entità fondamentali, quali "Gaia dall'ampio petto", "Tartaro nebbioso" ed "Eros, il più bello degli dèi immortali"¹⁰. È una visione cosmogonica, questa proposta da Esiodo, destinata a segnare in modo importante la filosofia greca e che, come osserva lo stesso Voltaire («Hésiode répétait ce que pensait l'Orient [...]»), risulta affine alle dottrine orfiche, dove, pure, si professava che il cosmo fosse ordinato da divinità primordiali generate da un principio creatore.

Nel descrivere il caos non come un 'nulla', bensì come una materia indistinta e informale, una sorta di abisso, da cui emergono, spontaneamente o per generazione, le altre entità cosmiche e nel negare l'esistenza di un atto creatore assoluto, altresì una nascita progressiva dell'ordine a partire da un qualcosa di preesistente, Esiodo è molto vicino a

⁹ La traduzione in francese del passo esiodico è singolare dal momento che, stando al catalogo della sua biblioteca, Voltaire avrebbe, verosimilmente, detenuto un'edizione della *Teogonia* bilingue, in greco e latino. L'edizione riportata dal catalogo è, nello specifico, quella stampata ad Amsterdam, presso George Gallet, nel 1701, in due volumi, curata da Jean Le Clerc e con contributi di altri importanti umanisti: Hesiodi Ascreai quaecumque exstant Graece et Latine, ex recensione Joannus Clerici, cum ejusdem animadversionibus. Accessere notae Josephi Scaligeri, Danielis Heinsii, Francisci Guetii, & Stephani Clerici, nec non in altero volumine Joan. Georgii Graevii Lectiones Hesiodaeae, nunc auctiores, & Danielis Heinsii Introductio in doctrinam Operum & dierum, cum indice Georgii Pasoris. [T. 1-2]. Amstelodami, apud G. Gallet, 1701. Si può ragionevolmente ipotizzare che la scelta di ricorrere alla traduzione francese, in luogo del testo greco, fosse dettata dalla minore diffusione degli studi ellenici rispetto a quelli latini nel panorama culturale dell'epoca di Voltaire. Si veda, al proposito, A. Pierron, *Voltaire et ses maîtres. Episode de l'histoire des humanités en France*, Paris, Didier, 1866.

¹⁰ «ἢ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα/ Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ/ ἀθανάτων,/ οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,/ Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης,/ ἥδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι» Esiodo, *Teogonia*, vv.116-120.

ciò che Voltaire intende: non si parte da un nulla, ma da qualcosa che è eternamente presente.

Fermo restando che, nel riprendere Esiodo, Voltaire dimostra chiaramente di riconoscere la centralità della *Teogonia* sia nell'ambito della mitologia classica sia nella riflessione filosofica sulle origini del cosmo e della divinità, è, però, alle *Metamorfosi* ovidiane che Voltaire sembra attribuire un ruolo di primaria importanza.

Ne cita, difatti, un passo e, a conferma della sua rilevanza, tiene a sottolineare come, nell'evocare l'azione generatrice di un dio che plasma la materia, Ovidio si faccia interprete dell'immaginario culturale di tutto l'impero romano: «Ovide était l'interprète de tout l'empire romain quand il disait: *Sic ubi dispositam, quisquis fuit ille Deorum, Congeriem secuit*».

Il passo citato è tratto dal primo libro delle *Metamorfosi*. I versi di interesse sono il 32 e il 33, che Voltaire non cita in modo completo, a riprova di un forte – e nient'affatto comune – senso critico, che gli consente di gestire la materia letteraria in modo deliberativo e funzionale ai propri intenti di comunicazione.

Seguendo la linea di analisi adottata in questo lavoro di tesi, la scelta di Voltaire può essere meglio compresa focalizzando l'attenzione su due aspetti significativi: in primo luogo, quale sia il poema, tra quelli che compongono la produzione ovidiana, a cui Voltaire fa riferimento; in secondo luogo, più nel dettaglio, va individuato quale specifico libro egli consideri concettualmente rilevante ai fini della propria argomentazione.

Conviene procedere con ordine. Il poema, come si è detto, sono le *Metamorfosi*.

Opera di interpretazione complessa, il cui intreccio di racconti cela un apparato erudito, è stata più volte, nel corso degli anni, oggetto di studio e discussione nell'ambito degli studi letterari e non solo. Tuttavia, fra le problematiche sollevate dal poema, la più affascinante resta, senza dubbio, quella del significato che Ovidio ha dato ai miti narrati.

Tralasciando le interpretazioni che vi riconoscono un intento meramente ludico, si deve, qui, ricordare che al poema ovidiano sono state attribuite letture di maggiore impegno concettuale. Oltre alla discussa valenza politica, si è infatti messa in luce, in particolare, una impostazione di tipo filosofico, secondo cui Ovidio avrebbe impiegato i miti come veicolo metaforico per esprimere una propria concezione evolutiva della materia, che dal caos originario giunge all'ordine del cosmo.¹¹

È proprio questa impostazione filosofica che Voltaire sembrerebbe accogliere.

In effetti, questo citato nel *Dictionnaire philosophique*, rappresenta un momento cruciale della visione cosmologica ovidiana poiché ne lascia comprendere meglio i principi. Nello specifico, può essere considerato parte di una narrazione cosmogonica con sfumature filosofiche: la creazione del mondo avviene attraverso un principio ordinatore, che divide, distingue e struttura; e – aspetto interessante – l'ambiguità su chi sia questo ordinatore apre a una pluralità di letture: filosofica, mitologica e poetico-simbolica.¹²

Ma scendiamo più nel dettaglio. Se si prende in esame il passo citato nella sua contestualità, si impongono necessariamente una serie di considerazioni, di cui non si può non tener conto.

Anzitutto, l'espressione *quisquis fuit ille deorum*: questa è volutamente ambigua poiché Ovidio non identifica con precisione la divinità ordinatrice. Non si parla, difatti, esplicitamente di Giove, né di alcun dio del *pantheon* romano.

¹¹ Per una interpretazione che svincoli il poema ovidiano da una funzione problematica, tragica, metafisica e speculativa, si rimanda a Karl. G. Galinsky, *Ovid's "Metamorphoses"*, Berkley, University of California Press, 1957, p.14, dove si avanza l'ipotesi che i miti siano stati scelti sulla base della capacità a soddisfare il gusto per la fabulazione proprio del poeta. Relativamente alla presunta impostazione politica del poema, invece, si tratta della discussa presenza di 'spiriti augustei' nelle *Metamorfosi*, a cui gli studiosi non hanno dato una risposta univoca. Nel dubbio di quale sia la lettura predominante – se quella filosofica o quella politica – c'è chi rileva un dettaglio importante: un poeta romano quasi non poteva concepire un ordinamento del mondo senza la sfera della politica. Vd. s.v. "Ovidio", in *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Milano, Mondadori, 1987, pp. 1530-1536.

¹² Vd. A. Barchiesi, *Introduzione* in OVIDIO, *Metamorfosi*, vol.I, libri I-II, a cura di Alessandro Barchiesi, trad. it. di Ludovica Koch, Mondadori, 2011.

Questa scelta potrebbe, dunque, riflettere un intento filosofico o cosmologico più che mitologico in senso stretto. E a ciò si aggiunga che la scelta di non nominare il dio e di non definirlo, nel Settecento, poteva apparire sorprendentemente vicina alle posizioni dell'agnosticismo o dell'ateismo filosofico.¹³

Inoltre, *securit* (tagliare) è il verbo chiave di tutto il passo: la creazione avviene per separazione, non per generazione *ex nihilo*. È, pertanto, un processo ordinatore e non creativo in senso assoluto.

Si può, dunque, osservare che il passo in questione rappresenti il momento fondativo della narrazione ovidiana: l'instaurazione del cosmo attraverso la separazione del caos.

In più, si può osservare che Ovidio non si limita a descrivere un evento mitico: questa visione ordinata e, al contempo, dinamica dell'universo, difatti, nella sua narrazione, diviene la base del continuo divenire, ossia del processo stesso delle metamorfosi.

Peraltro, in un contesto come quello del Settecento francese, segnato dall'ascesa delle dottrine materialistiche e dalla critica alle cosmogonie teologiche, il passo ovidiano *sic ubi dispositam, quisquis fuit ille deorum / congeriem securit* si presta bene a una rilettura in chiave laica e naturalistica. L'assenza di una divinità nominata, l'emergere dell'ordine dal caos attraverso un processo di separazione razionale e la concezione di una materia eterna e disordinata, che viene organizzata senza creazione *ex nihilo*, offrono agli illuministi un modello di cosmogonia pre-cristiana compatibile con la visione di un universo meccanico e auto-regolato, in linea con le istanze filosofiche di autori come Diderot, d'Holbach e La Mettrie.

Conviene qui aggiungere, specie alla luce di un'indagine quanto più possibile accurata delle fonti, che Voltaire non solo definisce le *Metamorfosi* una «ouvrage bien plus profond

¹³ Si ricordi, in effetti, che, fra gli *articles* del *Dictionnaire philosophique*, è presente anche una voce intitolata "Athée", a riprova di quanto fosse centrale e dibattuta, al tempo di Voltaire, tale questione.

qu'on ne croit»¹⁴, ma che nel saggio intitolato *D'Ovide*, pubblicato nel 1756, richiama l'accusa avanzata da Bayle contro la filosofia del caos ed esplicita, in relazione all'opera ovidiana, un giudizio personale che si pone in aperto contrasto con quello da lui formulato: «si bien exposée dans le commencement des Métamorphoses» e riporta, citandoli in latino, i vv. 5-6 del primo libro, che, pure, come ricorda il Barchiesi, fanno riferimento a uno dei momenti cruciali del processo di creazione dell'universo.¹⁵

Non solo. Poco più innanzi, sempre nello stesso brano del saggio, Voltaire definisce Ovidio «le chantre de l'ancienne philosophie».

Un dato, questo, che, da un lato, corrobora l'ipotesi di una lettura in chiave filosofica delle *Metamorfosi* da parte di Voltaire; e dall'altro conferma che, al primo volume del poema ovidiano, Voltaire sia ricorso con frequenza, e, nello specifico, ogniqualvolta ha dovuto affrontare questioni e dibattiti relativi all'origine e alla formazione dell'universo.¹⁶

A riprova di quanto rilevato sino a questo momento, infine, si può ricordare la definizione di «théologie des anciens», formulata ed espressa da Voltaire, sempre in riferimento alle *Metamorfosi* ovidiane, negli *Articles extraits de la Gazette littéraire de l'Europe*, 1764, in *OEuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland (Paris, Garnier, 1877-1885), tome 25; e quella di «meilleur livre de physique qu'on ait jamais écrit» (*Des singularités de la nature*, 1768, in *OEuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, tome 27, chapitre 18).

Risulta utile, inoltre, ai fini di questa analisi, ricordare quali edizioni ovidiane siano presenti nel catalogo della biblioteca voltairiana.

¹⁴ Voltaire, *Elements de la philosophie de Newton*, 1736, partie 3, chapitre 12.

¹⁵ I versi sono i seguenti: *Ante mare et terras, et quod tegit omnia coelum, Unus erat toto naturae vultus in orbe*. Si tratta, nello specifico, della separazione della materia in acqua, terra e aria. Ovidio, tuttavia, si riferirebbe al momento in cui questa separazione non è ancora avvenuta, pertanto si riferirebbe al punto più remoto del tempo che la mente umana possa concepire. Ed è interessante rilevare che «nessuna opera epica era mai stata così radicale nello scegliere un punto di origine». Nota di commento a I, 5-6 in Barchiesi, *Libro I*, p. 150.

¹⁶ *D'Ovide*, 1756, in *OEuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, tome 20.

In primo luogo, è registrata l'edizione di Nikolaes Heinsius il vecchio (1620-1681); filologo classico e diplomatico olandese. (Pub., Ovidii Nasonis, Opera omnia, in tres tomos divisa. Ex accuratissima recensione Nicol. Heinsii. Cum notis selectissimis variorum, in omnes ejusdem libros ... cum indicibus locupletissimis, tum rerum, tum verborum. Ed. Nitidissima, accuratissima. Accurante Cornelio Schrevello. [T. 1—3]. Lugduni Batavorum, apud P. Leffen, 1662).

Tuttavia, in relazione alle *Metamorfosi*, si registrano, nello specifico, due edizioni: quella, datata al 1713, di Pieter Burman [1668-1741], latinizzato in Petrus Burmannus; e quella pubblicata da Giovanni Griffio nel 1561, a Venezia. È su quest'ultima che conviene soffermarsi.

Si tratta di una versione volgarizzata del poema ovidiano, tradotta da Giovanni Andrea dell'Anguillara. La notorietà di questa edizione si deve all'esser stata una delle prime traduzioni complete e di successo del poema ovidiano in italiano, contribuendo alla sua diffusione e popolarità nel Rinascimento. La traduzione dell'Anguillara, pubblicata dal Griffio, in effetti, permise a un pubblico più ampio di accedere a questo capolavoro della letteratura latina, rendendolo accessibile anche a quanti – ed erano più numerosi di quanto si possa immaginare – non conoscevano il latino.¹⁷

In questa edizione, dunque, si deve rilevare che, nel libro primo, il testo tradotto è preceduto dall'esplicitazione del cosiddetto “Argomento”, dove si legge:

¹⁷ Conviene, peraltro, ricordare che questa pubblicata dal Griffio, non fu l'unica edizione della traduzione dell'Anguillara. Nel 1563 ne uscì un'altra versione, commentata da Giuseppe Orologi; e nel 1584 fu pubblicata una versione definitiva con xilografie di Giacomo Franco. Tuttavia, all'edizione del Griffio si riconosce il merito di essere stata una delle prime e più influenti traduzioni in volgare del poema ovidiano. Non meraviglia, dunque, che Voltaire – fine studioso e intellettuale – possedesse nella sua biblioteca proprio questa (e non le altre edizioni che, pure, erano in circolazione in quegli stessi anni) che, come si è detto, più ha avuto influenza e centralità fra le traduzioni disponibili ai suoi tempi. Ne ricorda il valore anche Girolamo Tiraboschi, il quale tiene a precisare che, questa dell'Anguillara, è un'edizione “pregevolissima” e che a renderla una versione “plausibile” sarebbe stata la “libertà” che l'Anguillara “si prese di aggiungere e di togliere dall'originale ciò che meglio gli parve”. Scelta, questa, che “presso alcuni” continua il Tiraboschi “ottenne ancora maggior grazia, perché in certi argomenti si stese più ancora che non conveniva”. Vd. *Notizie di Giovanni Andrea dell'Anguillara scritte da Girolamo Tiraboschi*, p. XIII.

«Distingue Dio il gran Caos, e'l mondo forma:/ cangia l'Età, i Giganti e Licaone:/ manda il diluvio: e 'l sasso si trasforma/ in nuova gente: ucciso è 'l fier Pitone:/ Dafne ed Io con Mercurio han varia forma: / divien siringa fistola; e 'l Pavone/ con gli occhi d'Argo la sua coda s'orna:/ Io nel premier sembiante suo ritorna».

In coerenza con la finalità divulgativa che caratterizza questa edizione, viene, dunque, fin da subito messo in evidenza il tema centrale del primo libro: la tematica principale – come si evince chiaramente dal passo riportato – è rappresentata dall'azione ordinatrice di una divinità, non meglio definita, la quale, a partire dal Caos primigenio, conferisce al mondo una forma compiuta e strutturata.

Alla luce delle considerazioni sino a questo momento espresse, l'operazione che fa Voltaire tramite i due autori antichi – Esiodo e Ovidio – sembra evidente: richiamando le concezioni cosmogoniche dei due poeti classici, in cui emerge l'idea che la materia sia preesistente a qualsiasi altra cosa e sia, pertanto, eterna, Voltaire si inserisce nella lunga tradizione pre-cristiana e rifiuta la creazione dal nulla come concetto illogico e storicamente infondato. Non rinnega un'azione divina, ma sostiene che il ruolo della divinità sia quello di organizzare l'ordine del mondo.

In questo dialogo tra discorso religioso e filosofico, peraltro, è significativo che Voltaire menzioni la figura di Filone di Alessandria, filosofo ebreo ellenizzato, noto per aver tentato una sintesi fra la tradizione ebraica della Bibbia e la filosofia greca, in particolare il pensiero platonico.¹⁸

¹⁸ «Philon, qui est venu dans le seul temps où les Juifs aient eu quelque érudition, dit dans son chapitre de la création: “Dieu, étant bon par sa nature, n’a point porté envie à la substance, à la matière, qui par elle-même n’avait rien de bon, qui n’a de sa nature qu’inertie, confusion, désordre. Il daigna la rendre bonne de mauvaise qu’elle était”» *Art. “Matière”*. Nel catalogo della Biblioteca di Voltaire si segnala un'edizione in traduzione francese, a cura di Frédéric Morel. Filone, peraltro, è qui registrato con il nome francese di Philon le Juif.

La filosofia di Filone è dominata dalla trascendenza di Dio, per cui la mente umana è riconosciuta impotente a cogliere la verità di per se stessa. Per ulteriori approfondimenti in merito alla tematica, si rimanda agli

La conclusione dell'*article*, infine, può essere definita tipicamente illuminista: qualsiasi sistema si adotti, l'importante è che non nuoccia alla morale. Qualunque sia il sistema filosofico adottato, difatti, l'uomo ha il dovere di preservare un comportamento virtuoso:

«Heureusement, quelque système qu'on embrasse, aucun ne nuit à la morale: car qu'il importe que la matière soit faite ou arrangée? Dieu est également notre maître absolu. Nous devons être également vertueux sur un chaos débrouillé, ou sur un chaos créé de rien; presque aucune de ces questions métaphysiques n'influe sur la conduite de la vie: il en est des disputes comme des vains discours qu'on tient à table; chacun oublie après dîner ce qu'il a dit, et va où son intérêt et son goût l'appellent».

Un'affermazione, questa finale a completamento del testo, che mostra il carattere pragmatico e tollerante della riflessione voltairiana, secondo cui la speculazione metafisica deve cedere il passo alla pratica morale e civile.

studi di F. Calabi, «Dio e l'ordine del mondo in Filone di Alessandria», *Études platoniciennes*, 5, 2008, pp.23-39, utile per un resoconto essenziale ma incisivo della questione; E. HERRIOT, *Philon le Juif*, Parigi 1907; J. Martin, *Ph.*, Parigi 1908; E. BRÉHIER, *Les idées philos. et religieuses de Ph. d'Alex.*, Parigi 1898.

CAPITOLO XIV

*Art. “SONGES”*¹

Come abbiamo visto, bersaglio polemico dell'attività intellettuale di Voltaire erano, in primo luogo, le superstizioni, l'irrazionalismo e la credulità popolare.²

Dal suo punto di vista, infatti, tutto ciò che trascendeva la *bonne raison* non aveva diritto di esistere e, anzi, andava demolito con argomentazioni ben supportate.

Fra gli elementi oggetto di contestazione e critica, dunque, per il *philosophe*, vi erano anche i sogni.

Già negli *Articles pour l'Encyclopédie*, alla voce “Imagination”, d'altronde, Voltaire scriveva che i sogni «non sono mai immagini fedeli», a riprova della dubbia considerazione che nutriva nei riguardi della facoltà premonitrice delle visioni oniriche.

Una tale considerazione, del resto, era in linea con le opinioni generalmente diffuse nel Settecento francese, allorché, sotto la spinta illuministica, il sogno perde progressivamente il significato magico e religioso che, da sempre, gli era stato riconosciuto.

Diviene, pertanto, nel contesto socio-culturale del secolo XVIII, un fenomeno psicologico, un espediente letterario, un mezzo di riflessione filosofica e, talora, uno strumento critico nei confronti della società.³

¹ L'*article*, nell'edizione Garnier del *Dictionnaire* (1878), appare con il titolo “Somnambules, et Songes” e si articola in quattro sezioni. Fra queste, è la terza sezione, intitolata “Des songes”, a contenere il testo che corrisponde a quello già presente nell'edizione del *Dictionnaire* del 1764, dove costituisce l'*article* integrale. È questo, dunque, a essere oggetto della nostra analisi.

² Particolarmente esplicito, al riguardo, è l'*article* “Superstition”, che segue immediatamente a questo.

³ In questo senso, la prospettiva illuministica anticipa molte delle riflessioni che saranno fondamentali nel Romanticismo e nella psicoanalisi.

Nel secolo dei Lumières, dominato dalla razionalità e dal pensiero critico, difatti, il sogno rappresenta, spesso, un contraltare alla ragione; ciononostante, non viene completamente svalutato perché alcuni filosofi iniziano a interrogarsi sul suo significato.

Nel caso di Voltaire, a essere oggetto di critica, nello specifico, sono tutte le visioni mistiche o superstiziose del sogno, che nei suoi testi satirici e filosofici, sono spesso utilizzate per mettere in discussione le credenze tradizionali.

Proprio una simile finalità, dunque, sembra essere alla base dell'*article* "Songes", presente nel *Dictionnaire philosophique* sin dalla prima edizione (1764).

Qui Voltaire afferma espressamente che «i sogni sono sempre stati un grande oggetto di superstizione: niente era più naturale [...] i sogni hanno una grande parte nella storia antica, al pari degli oracoli».⁴

Il riferimento è alla consuetudine – anticamente riscontrabile – di leggere nei sogni tutta una serie di premonizioni, dalla morte di una persona amata fino all'esito di una battaglia importante:

«Les songes ont toujours été un grand objet de superstition; rien n'était plus naturel. Un homme vivement touché de la maladie de sa maîtresse songe qu'il la voit mourante; elle meurt le lendemain: donc les dieux lui ont prédit sa mort. Un général d'armée rêve qu'il gagne une bataille; il la gagne en effet: les dieux l'ont averti qu'il serait vainqueur. On ne tient compte que des rêves qui ont été accomplis; on oublie les autres. Les songes font une grande partie de l'histoire ancienne, aussi bien que les oracles».

I sogni di generali e condottieri che prefigurano vittorie o eventi militari sono un tema ricorrente nella letteratura antica, sia greca che romana: fra questi, i più noti sono, senza dubbio, il sogno di Agamennone nell'*Iliade* omerica (Hom., *Il.*, 2.1, 34) e, certamente, uno

⁴ Art. "Songes" in VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, («Les songes ont toujours été un grand objet de superstition; rien n'était plus naturel. Un homme vivement touché de la maladie de sa maîtresse songe qu'il la voit mourante; elle meurt le lendemain: donc les dieux lui ont prédit sa mort»); trad. it. di Rino Lo Re, *Dizionario filosofico*, Milano, BUR, 1966, p.291.

dei più celebri – se non altro per la sua diffusione anche nelle arti visive – è il *Somnium Scipionis*, il sogno di Scipione Emiliano, il quale, prima della battaglia di Zama, avrebbe avuto una visione ispiratrice importante, legata all'esito vittorioso del combattimento che si apprestava ad affrontare.⁵

Per capire a quale opera Voltaire si stia riferendo qui, in questo *article* del *Dictionnaire*, si deve considerare un passo della *Philosophie de l'histoire* (1764), dove Voltaire fa esplicita menzione di un sogno che Zeus manda ad Agamennone:

«Nous avons déjà vu que les songes, les rêves, durent introduire la même superstition dans toute la terre. Je suis inquiet pendant la veille de la santé de ma femme, de mon fils; je les vois mourants pendant mon sommeil; ils meurent quelques jours après: il n'est pas douteux que les dieux ne m'aient envoyé ce songe véritable. Mon rêve n'a-t-il pas été accompli? C'est un rêve trompeur que les dieux m'ont député. Ainsi dans Homère, Jupiter envoie un songe trompeur au chef des Grecs Agamemnon. Tous les songes vrais ou faux viennent du ciel. Les oracles s'établissent de même par toute la terre».⁶

Occorre, anzitutto, precisare che il brano qui riportato si inserisce in una riflessione dal tono marcatamente polemico, con cui Voltaire denuncia la persistenza di quegli elementi di superstizione che, a suo giudizio, avrebbero indotto gli uomini a commettere gli stessi errori in ogni tempo.

I sogni, pertanto, vengono qui, da Voltaire, considerati fra le principali fonti di credenze irrazionali: l'uomo, incapace di discernere tra realtà e illusione, ha attribuito ai fenomeni onirici un valore profetico o divinatorio, analogo a quello riconosciuto ai fenomeni

⁵ Si rimanda, in proposito, ai volumi seguenti: CICERONE, *Il sogno di Scipione*, a cura di Fabio Stok, Venezia, Marsilio, 1966; MARCO TULLIO CICERONE, *Il sogno di Scipione*, a cura di Giuseppe Solaro, con una nota di Luciano Canfora, Palermo, Sellerio editore, 2008.

⁶ Chapitre 6, in *La Philosophie de l'histoire* [1764], *Œuvres complètes de Voltaire*, (Oxford, Voltaire Foundation, 1968-), tome 59.

naturali che, in assenza di spiegazioni scientifiche, erano interpretati come manifestazioni divine.

Orbene, l'accostamento di questo passo de *La Philosophie de l'histoire* con l'*article* "Songes" risulta, senza dubbio, non solo pertinente ma anche utile ai fini dell'analisi qui condotta.

La menzione esplicita del mito di Agamennone, difatti, costituisce, anzitutto, una prova concreta di quale sia l'*exemplum* classico a cui Voltaire si sarebbe riferito per l'*article* del *Dictionnaire*.

Tale riferimento, inoltre, conferma che i sogni, per il *philosophe*, rientrano fra quegli elementi tipici della superstizione che, da sempre, hanno condotto l'umanità all'errore. Collegato a questo concetto, peraltro, è il richiamo all'arte simbolica della oniromanzia, fondata sulla tendenza – che Voltaire stesso non manca di sottolineare nella parte conclusiva dell'*article* – a interpretare le visioni oniriche come messaggi divini, dotati di un'autorità paragonabile a quella delle verità oracolari.

Il fatto che sia, questa, una posizione ribadita e riaffermata anche in un'altra sua opera, tra l'altro, testimonia come essa costituisca un tema di particolare rilievo e centralità nella riflessione del *philosophe*.

Proseguendo nell'analisi dell'*article*, si legge, poi, che Voltaire richiama il *topos*, di lunga tradizione letteraria, del sogno premonitore della morte delle persone care (l'amante o i figli).

Si tratta, com'è noto, di un tema ampiamente presente nella letteratura latina e greca; fra i più noti, il sogno di Andromaca in Virgilio (*Aen.* III, 295-330), che presagisce la perdita di Ettore; e tutte le visioni premonitrici che Ovidio racconta nelle *Metamorfosi*.⁷

⁷ Ha senso qui menzionare le *Metamorfosi* ovidiane per l'ampio uso che Voltaire fa di questo poema negli *articles* del *Dictionnaire*. Impiego che, nelle pagine precedenti di questo lavoro di tesi, si è tentato di analizzare e contestualizzare, pur senza alcuna pretesa di esaustività.

È ragionevole considerare, pertanto, che Voltaire, nel menzionarlo, qui non alluda a un *exemplum* letterario specifico né, tantomeno, a una fonte unica; è verosimile, piuttosto, che abbia risentito dell'influenza di una combinazione di esempi classici, aneddoti storici e racconti popolari, che, in quanto convinto razionalista, non si esime dal colpire con sarcasmo.

Nel ricordare l'abitudine a interpretare i sogni come del tutto 'irrazionale' – sì da coinvolgere persino figure controverse come quelle dei maghi così come avviene nella vicenda di Nabucodonosor, che Voltaire stesso non manca di chiamare in causa– il *philosophe* pone una serie di domande a scopo provocatorio, che richiamano i dubbi più comunemente diffusi al suo tempo, sino a sentenziare – con pacata autorità – che qualunque sia il sistema adottato, non si può non convenire che tutte le idee sopraggiungano nel sonno senza intervento alcuno e «indipendentemente dalla [...] volontà, la quale non vi ha parte alcuna».⁸

Degno di interesse, però, è che tutta l'argomentazione voltairiana sia preceduta – e, pertanto, quasi sorretta – da una citazione latina, posta a epigrafe dell'*article*.

La citazione riportata da Voltaire è la seguente:

Somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris. Non delubra deum nec ab aethere numina mittunt. Sed sibi quisque facit [...]

⁸ *Ibid.*, («Mais comment, tous les sens étant morts dans le sommeil, y en a-t-il un interne qui est vivant? Comment vos yeux ne voyant plus, vos oreilles n'entendant rien, voyez-vous cependant et entendez-vous dans vos rêves? [...] Sont-ce les seuls organes de la machine qui agissent? Est-ce l'âme pure qui, soustraite à l'empire des sens, jouit de ses droits en liberté? Si les organes seuls produisent les rêves de la nuit, pourquoi ne produiront-ils pas seuls les idées du jour? Si l'âme pure, tranquille dans le repos des sens, agissant par elle-même, est l'unique cause, le sujet unique de toutes les idées que vous avez en dormant, pourquoi toutes ces idées sont-elles presque toujours irrégulières, déraisonnables, incohérentes? [...] Quelque système que vous embrassiez, quelques vains efforts que vous fassiez pour vous prouver que la mémoire remue votre cerveau, et que votre cerveau remue votre âme, il faut que vous conveniez que toutes vos idées vous viennent dans le sommeil sans vous et malgré vous: votre volonté n'y a aucune part»); trad. it. di Rino Lo Re, *op. cit.*

Si tratta dei versi iniziali del n.30 (*Anth. Lat.* 651) dei *Satyrica fragmenta*, dove i sogni sono descritti come ‘ombre della mente’ (*mentes ludunt volitantibus umbris*) e, come tali, non sono inviati dagli dèi, ma ciascuno li crea di per se stesso.

Descrivere i sogni come un prodotto della mente e negarne ogni funzione sovranaturale significa prendere le distanze da una interpretazione dei sogni secondo i dettami della superstizione, così assumendo una presa di posizione contraria a quella, generalmente, diffusa – e riconosciuta – nell’antichità classica. Una posizione polemica, dunque, che ben si allinea con il contesto del *Satyricon* petroniano e che, tra l’altro, ha un riscontro anche nella filosofia epicurea, che ai sogni nega ogni carattere sovranaturale, altresì considerandoli come riflesso dell’esperienza giornaliera dell’individuo. Si è già avuto modo di analizzare il rapporto di Voltaire con l’opera petroniana; così come, del resto, si è parlato delle posizioni controverse che il *philosophe* assume nei confronti dell’epicureismo. Il peso congiunto di questi due elementi, dunque, lascia facilmente intuire il legame ideologico che Voltaire ha potuto riscontrare nei versi di questo frammento poetico.

E, difatti, in questo suo *article*, sostenendo che il sonno, pur bloccando il corpo, non frena l’attività della mente, che continua, invece, a elaborare immagini e pensieri vissuti oppure temuti, Voltaire esprime una considerazione molto vicina, se non identica, a quella espressa nel frammento latino citato:

«Quelque système que vous embrassiez, quelques vains efforts que vous fassiez pour vous prouver que la mémoire remue votre cerveau, et que votre cerveau remue votre âme, il faut que vous conveniez que toutes vos idées vous viennent dans le sommeil sans vous et malgré vous: votre volonté n’y a aucune part».

Del brano riportato, soprattutto, l’espressione «toutes vos idées vous viennent dans le sommeil sans vous et malgré vous: votre volonté n’y a aucune part» sembra proprio

riprende il *sibi quisque facit* del testo latino, sì da dimostrare che il ricorso alla citazione classica, anche in questo caso – forse, persino, in modo più evidente che in altri contesti – non svolge una semplice funzione ornamentale.

Lungi dall'essere un mero riferimento erudito, costituisce una operazione stilistica precisa, vale a dire quella dell'appello all'*auctoritas*, per cui la citazione latina agisce come dispositivo di credibilità, conferendo all'argomentazione un peso che deriva dall'autorevolezza della fonte.

Occorre avanzare, infine, un'ultima considerazione: il passo citato non è parte di un brano fra i più noti o più frequentemente visitati; peraltro, si configura come una voce contraria rispetto a tutta una tradizione votata ai presagi e alle verità oracolari.

È significativo che nella molteplicità della produzione letteraria classica Voltaire abbia individuato proprio un passo che - a fronte di tutta una tradizione votata a manifestazioni sovranaturali – mostra come già nell'antichità, invero, ci fosse consapevolezza del legame tra sogno ed esperienza personale, tra realtà vissuta e rappresentazione onirica. Una scelta, questa, che afferma ulteriormente Voltaire, nel panorama culturale, non come semplice erudito, bensì come studioso attento e intellettuale profondamente consapevole delle sue fonti, al punto da rivolgersi a queste sapientemente.

Il fatto che sia una prospettiva che si distanzia dalla tendenza più diffusa, peraltro, rende l'operazione di Voltaire ancora più rilevante giacché ne dimostra la conoscenza approfondita del patrimonio letterario dell'antichità classica, al punto da poterlo impiegare con coscienza, in funzione del proprio procedimento argomentativo, testimoniando una continuità fra la tradizione classica e il pensiero moderno, per cui l'atteggiamento critico del filosofo si iscrive così nella più ampia polemica illuminista contro l'ignoranza e la superstizione, che egli individua come cause costanti della

disgregazione del pensiero razionale attraverso i secoli, al punto da trovare un supporto anche in un autore antico come Petronio.

CAPITOLO XV

Art. “SUPERSTITION”

Si è già detto, nel corso di questo lavoro di tesi, quanto fosse centrale, nella riflessione voltairiana, la lotta – condotta tramite i mezzi della polemica – nei riguardi delle pratiche considerate superstiziose,

ancora ampiamente diffuse negli anni della sua militanza filosofico-letteraria. Scrive il Messina al riguardo: «L’attività del Voltaire fu un impegno continuo contro le superstizioni, il fanatismo e l’intolleranza; [...] I suoi tempi erano sconvolti da quei mali, e il pensatore li riscontra in tutta la sua storia: “l’histoire du monde est celle du fanatisme”».¹

L’approccio razionale ed empirico promosso dall’Illuminismo, difatti, ha portato ad avere una considerazione negativa di tutto ciò (abitudini e credenze) che da quella razionalità trascende. Oggetto di contestazione è, dunque, anzitutto, il contesto religioso, ove pratiche culturali anomale sono viste come espressione di una persistenza pericolosa del paganesimo.²

Fra queste, in particolare, il ricorso alla magia.

Si può ricordare, al proposito, l’opera di Jean – Baptiste Thiers, dal titolo *Traité des superstitions* (1679), in cui sono considerate ‘superstizioni’ (e perciò colpite di anatema)

¹ “La religione degli antichi” in C. Messina, *Voltaire e il mondo classico*, Palermo, Herbita, 1976, p.69.

² La lotta contro le prevaricazioni dell’autorità ecclesiastica e politica in materia di fede e contro le intemperanze fanatiche delle sette, a ben vedere, è legata al chiarimento e alla rivalutazione dello strumento razionale, che, negli anni centrali del secolo XVII inglese, sono nati, per lo più, dall’opposizione agli abusi del dogmatismo e del fideismo puritano. Sulle conclusioni a cui si giunse in Inghilterra a proposito della liberazione e della celebrazione dell’umana ragione e sulla divulgazione di queste oltre Manica, sino a caratterizzare il secolo dei Lumi europeo, si rimanda alla monografia di M. Sina, *L’avvento della ragione: “Reason” e “above Reason” dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, p.800.

tutte quelle credenze e quelle pratiche responsabili di disperdere l'insegnamento della Chiesa in quanto dirotterebbero il culto di Dio verso finalità magiche.

La contestazione della magia – quale causa di atteggiamenti morali discutibili – si ritrova anche in Voltaire, il quale accusa il mondo ecclesiastico di assumere un atteggiamento contraddittorio perché, pur condannando le pratiche c.d. magiche, le adotta in seno alle proprie istituzioni:

«La superstition, née dans le paganisme, adoptée par le judaïsme, infecta l'Église chrétienne dès les premiers temps. Tous les Pères de l'Église sans exception crurent au pouvoir de la magie. L'église condamna toujours la magie, mais elle y crut toujours: elle n'excommunia point les sorciers comme des fous qui étaient trompés [...]»³

L'idea di una Chiesa influenzata dal paganesimo nelle sue pieghe più profonde, d'altronde, è opinione diffusa fra gli intellettuali di fine XVII e inizio XVIII secolo, sì da portare a una critica della religione complessa, che, nel Secolo dei Lumi, oltre a inserirsi in un contesto di progressivo razionalismo, controllo dottrinale e influenza dell'Illuminismo, si unisce alla mitografia e all'esegesi biblica. Rappresentativa, al riguardo, è l'azione di Spinoza, il quale, riconsiderando la Bibbia, la depriva del ruolo di Rivelazione privilegiata, altresì riconoscendole quello di mezzo utile ad adattare le leggi naturali alle facoltà del popolo.⁴ Sulla stessa linea, Richard Simon esige rigore scientifico

³ Art. "Superstition", in VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*. Il testo qui citato, nello specifico, è un'aggiunta del 1765 e, rispetto al testo dell'*article* del 1764 (editio princeps), ne costituisce la seconda sezione. Nell'edizione Garnier, invece, diviene la quinta sezione dell'omonimo *article*.

⁴ Il ruolo svolto da Spinoza nell'esegesi biblica, unitamente al suo impatto sulla cultura europea, è oggetto di ampi e complessi studi specifici, di cui non è, certo, possibile render conto in modo esaustivo, ancor più in una sede come questa, che non è specificamente dedicata al tema. A scopo informativo, pertanto, si ritiene utile almeno segnalare l'articolo di S. Pastorino, *Attualità di Spinoza: religione, ermeneutica e linguaggio*, «Rivista Di Storia Della Filosofia», vol. 66, n. 4, 2011, pp. 755–57, dove si ripercorrono, in sintesi e secondo i punti essenziali, le relazioni presentate in occasione della giornata di studi promossa dall'Università di Genova (23 marzo 2011) in occasione della pubblicazione di una nuova traduzione delle opere complete di Spinoza presso Bompiani e a cura di Andrea Sangiacomo. Tra le relazioni presentate, quella di Francesco Camera, dal titolo *Interpretazione e verità: il contributo di Spinoza alla storia del*

nell'esame delle varianti dei testi⁵; e occorre, poi, menzionare - se non altro per il suo rapporto con lo stesso Voltaire⁶ - Pierre Bayle, il quale, col suo *Dictionnaire historique et critique* (1696), ha reso noto l'arsenale di obiezioni contrarie ai dati del Nuovo Testamento; mentre Jean Le Clerc polemizza contro le superstizioni 'papiste', così connotandosi quale erede della critica spinoziana, che aveva sottoposto alla ragione le credenze ammesse dalle Riforme, sì da rendersi paladino della libertà di pensiero di contro alla mancanza di chiarezza dei testi e alle loro interpretazioni contraddittorie. A questi si aggiunge l'imponente e celebre progetto di Diderot e d'Alembert, l'*Encyclopédie*, ove figurano diverse voci dedicate alla superstizione e alle sue implicazioni pericolose.

Fatta questa breve – ma necessaria – premessa, sembra piuttosto chiaro che l'attività filosofica di Voltaire e le sue posizioni in merito siano conformi al dibattito intellettuale della sua epoca; motivo per cui sebbene la sua avversione nei riguardi del fanatismo, come si è avuto modo di osservare in precedenza, emerga anche dall'analisi di altri *articles* del *Dictionnaire* (benché i titoli di questi suggeriscano, a prima istanza, l'intenzione di affrontare altre questioni socio-culturali⁷), non manca, nell'economia

problema ermeneutico, riconosce l'apporto innovativo di Spinoza rispetto alla tradizionale esegesi teologica.

⁵ La pubblicazione dei suoi lavori di esegesi biblica causò a Richard Simon (Dieppe 1638-1712) l'accusa di eresia da parte del Bossuet, sì da vedersi costretto ad abbandonare la congregazione degli Oratoriani, in cui entrò a far parte nel 1662. I membri della congregazione, difatti, temevano di essere coinvolti e condannati con lui. Cfr. Patrick J. Lambe, *Biblical Criticism and Censorship in Ancien Régime France: The Case of Richard Simon*, «The Harvard Theological Review», vol. 78, n. 1/2, 1985, pp. 149–77.

⁶ Si rimanda, al proposito, allo studio di HENRY E. HAXO, dal titolo *Pierre Bayle et Voltaire avant Les Lettres Philosophiques*, ove si ricorda l'influenza congiunta, sulla riflessione voltairiana, delle più recenti tendenze speculative di ambito francese e inglese. Per quanto non sia possibile individuare con precisione quale ambiente culturale abbia influito maggiormente su Voltaire, è certo che Bayle abbia esercitato un'ingerenza notevole con le sue opere e con la sua filosofia: «Quoique l'influence de Pierre Bayle sur l'esprit philosophique et critique de Voltaire soit généralement reconnue et consacrée par la critique, [...] Sans doute, au premier abord, l'atmosphère baylienne règne supreme dans les oeuvres de Voltaire. Voltaire lui-meme, tout le premier, dans de nombreux passages, rend hommage à celui qu'il nomme complaisamment "son père spirituel". » Henry E. Haxo, *Pierre Bayle cit.*, «PMLA», vol.46, n.2, 1931, p.461.

⁷ Cfr. *artt.* "Anthropophages"; "Apis"; etc.

dell'opera, un *article* espressamente intitolato "Superstition", in cui Voltaire affronta, in modo esplicito, la questione della persistenza di pratiche di fanatismo nelle prassi culturali dei suoi tempi, distinguendo tra superstizioni gravissime, innocenti e perdonabili. Ma procediamo con ordine. All'inizio dell'*article* si legge: «Presque tout ce qui va au-delà de l'adoration d'un Être suprême, et de la soumission du cœur à ses ordres éternels, est superstition. C'en est une très dangereuse que le pardon des crimes attaché à certaines cérémonies».⁸

Qui Voltaire esprime in modo esplicito cosa si debba intendere con 'superstizione'. Per il *philosophe*, dunque, 'superstizione' è «quasi tutto ciò che va oltre l'adorazione di un Essere supremo e la sottomissione del cuore ai suoi ordini eterni»⁹; e ritiene che la più pericolosa («très dangereuse») sia quella dei cosiddetti crimini di religione, ossia quegli omicidi giustificati con l'esigenza di compiacere le divinità.¹⁰

⁸ Per il modo in cui Voltaire, più generalmente, si esprime in materia religiosa all'interno del *Dictionnaire philosophique*, si rimanda a Ch. Mervaud, *Quelques aperçus sur la théologie et les théologiens dans le Dictionnaire philosophique*, «Littératures» 31, 1994, pp. 79-90. R. MARCHAL, *La religion dans le Dictionnaire philosophique de Voltaire: variation et transition*, in L. Châtellier (a cura di), *Religions en transition dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, «SVEC», 2 (2000), pp. 233-241. Si segnala anche lo studio di B.E. Schwarzbach, *Les paganismes vus par l'Encyclopédie*, in C. Grell e F. Laplanche (a cura di), *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI-XVIII siècles*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988, pp.163-184. Relativamente al testo qui riportato, si ricorda che qui si fa riferimento a quello dell'edizione del 1764, che, poi, giunge a costituire la *section IV* nell'edizione del *Dictionnaire philosophique* approntata dai fratelli Garnier.

⁹ Voltaire, *Dizionario filosofico*, tr. it. di R. Lo Re e L. Sosio, a cura di R. Naves, Rizzoli, Milano 1991, p.292.

¹⁰ Grazie a testi scritti in seguito, infatti, si vedrà come Voltaire, nel polemizzare sull'asservimento incondizionato ed esasperato degli uomini al sentimento religioso, ha in mente riferimenti precisi, inerenti ai cosiddetti 'crimini di religione': il più recente, in quanto pressoché coevo a Voltaire, è quello del 3 novembre 1771 allorquando, durante la notte, trenta congiurati tentarono l'uccisione del re di Polonia, Stanislao Augusto. I trenta congiurati avrebbero giurato dinanzi all'immagine sacra della Vergine di Czestoshova di compiere l'uccisione del sovrano, accusato di difendere gli eretici: («Ils avaient communiqué à l'autel de la sainte Vierge, ils avaient juré à la sainte Vierge de massacrer leur roi, ces trente conjurés qui se jetèrent sur le roi de Pologne, la nuit du 3 novembre de la présente année 1771» cfr. *Art.* "Superstition", "Section III"). L'episodio, che ben rappresenta le conseguenze di una religiosità cieca e vissuta in modo estremo, è ricordato da Voltaire nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, neuvième partie, 1772; questo confluisce, poi, nell'edizione Garnier del *Dictionnaire philosophique*, dove costituisce la "Section III" dell'*art.* "Superstition".

Come sua consuetudine, tuttavia, per affrontare il discorso nel modo più completo e più consapevole possibile, Voltaire si rivolge al passato e, nello specifico, alla cultura classica. È proprio nella cultura greca e in quella romana, difatti, che i due concetti di ‘religione’ e ‘superstizione’ si sviluppano.

Lo ricorda bene il Vottero nella sua *Introduzione* allorché scrive: «la nozione di superstizione non è potuta nascere se non in una civiltà e in un’epoca in cui lo spirito poteva allontanarsi abbastanza dalle cose della religione per apprezzare le forme normali e le forme esagerate della fede o del culto.» Una simile attitudine, dunque, continua il Vottero, è osservabile soltanto nella società greca e in quella romana, dove, peraltro, si sono creati termini appropriati che la esprimono; e se il termine *superstitio* è attestato, nella lingua latina, a partire da Cicerone, sembra tuttavia che almeno il concetto esistesse già al tempo dei *maiores* (non più tardi del II sec. a. C.).¹¹

È proprio una consapevolezza di questo genere che Voltaire sembra mostrare quando dichiara che la tematica – che di lì a breve si accinge ad affrontare – è tratta da tre grandi nomi dell’antichità classica: Cicerone, Seneca e Plutarco («Chapitre tiré de Cicéron, de Sénèque, et de Plutarque»).¹²

¹¹ XIII. “LA SUPERSTIZIONE (T 64-F 75)” in D. Vottero, *I frammenti/Lucio Anneo Seneca*, Bologna, Pàtron, 1998, p.47. In realtà qui il Vottero sta riportando le parole di Émile Benveniste, che sulla questione si è espresso nella monografia dal titolo *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Cfr. E. Benveniste, *op. cit.*, trad. it., Torino, 1976, vol. II, pp. 485-496; il pensiero qui riportato dal Vottero, nello specifico, è tratto da p. 491. Quanto fosse diffusa la figura del superstizioso nel mondo greco, peraltro, è comprovato dal fatto che è stata oggetto di analisi della fine ironia di Teofrasto, nel celebre opuscolo dei *Caratteri* (XVI); e ha suggerito, inoltre, a Menandro il titolo di una sua nota commedia. Cfr. Teofrasto, *I caratteri*, a cura di G. Pasquali, Firenze, Sansoni, 1919, pp.71; G. Ranocchia, *Natura e fine dei Caratteri di Teofrasto. Storia di un enigma*, «Philologus», I, 1, pp.69-91; per i legami tra l’opuscolo teofrasteo e l’ambito dell’etica e dell’indagine filosofica, si rimanda allo studio condotto da M. Lombardi, *Paradigmi caratteriologici e osservazione empirica nei Caratteri di Teofrasto e nei Physiognomonica pseudoaristotelici*, «Rivista di Cultura Classica e Medioevale» 41, 1, 1999, pp. 111-21. Si segnala anche lo studio condotto da J. Rupke, *Superstitio. Devianza religiosa nell’Impero romano*, Roma, Carocci, 2014, pp.124, ove si indagano le implicazioni del concetto di ‘superstitio’ secondo una prospettiva di tipo critico-ermeneutico.

¹² Art. “Superstition”.

Prima di approfondire le ragioni che hanno spinto Voltaire a ricorrere a questi tre grandi autori della classicità, conviene, tuttavia, precisare brevemente la loro posizione di fronte al problema religioso nel contesto della loro epoca. Occorre tener presente, difatti, che la vita religiosa della Roma di età tardo-repubblicana e primo-imperiale pone problemi secondo un duplice punto di vista: da un lato vi è la pratica della religione di Stato e dall'altro il contenuto dogmatico, per cui l'intellettuale romano con responsabilità politiche si trovava in una condizione tale da dover accettare la necessità pratica della *religio*, vale a dire l'insieme delle istituzioni e delle pratiche religiose con tutto il codice rituale a queste annesso; ma sul piano della meditazione personale poteva anche ridicolizzare e negare gli aspetti contrari ai principi speculativi personali e alle deduzioni che se ne traevano nelle discussioni filosofiche.¹³

Alla luce di ciò, non è raro riscontrare una dicotomia tra le forme della religione statale e le conclusioni filosofiche. Così Cicerone pur respingendo le pratiche divinatorie e disdegnando la religione come *superstitio*, entra comunque a far parte della cerchia degli auguri, discutendo molto seriamente i responsi degli aruspici¹⁴; e Seneca, allo stesso modo, non respinge la religiosità popolare e tutto ciò che la caratterizza (doni, offerte ai templi, preghiere), sebbene nei suoi scritti non manchi di rivolgere critiche nei confronti di queste ritualità, in particolare polemizzando proprio sulla superstizione. L'approccio di Plutarco, pure, è pressoché il medesimo dal momento che condanna le ritualità sacrificali in auge e i comportamenti più diffusi nella società a lui coeva.¹⁵

¹³ Vd. D. Vottero, *I frammenti/Lucio Anneo Seneca*, Bologna, Pàtron, 1998; H.W. Attridge, *The Philosophical Critique of Religion under Early Empire*, «ANRW», II, 16/1, 1978, pp. 45-78.

¹⁴ Vd. *De divinatione*; *De haruspicum responso*.

¹⁵ Per Seneca, a livello informativo, si rimanda agli studi di J. M.-André, *Sénèque théologien: l'évolution de sa pensée jusqu'au «De superstitione»*, «Helmantica», 34, 1983, pp. 55-71; G. Scarpato, *Il problema religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia, 1983; G. Mazzoli, *Il problema religioso in Seneca*, «Rivista Storica italiana», 96, 1984, pp. 953-1000. Non è da escludere, peraltro, un riflesso della filosofia stoica sulle posizioni di Plutarco in merito alla questione religiosa, come si evidenzia nella figura di Galassidoro il quale, insorgendo contro la cecità e la superstizione (Diogene Laerzio VII, 117 SVF III, 646), sembrerebbe caratterizzarsi come un professore di dottrina stoica. Sulla questione, per approfondire

A ciò si aggiunga che entrambi, sia Seneca che Plutarco, presentano la superstizione come un pericoloso atteggiamento di devianza sociale.¹⁶

Voltaire, dunque, come si è detto, menziona i tre autori per instaurare e palesare un rapporto di dipendenza tra le sue dichiarazioni e le opere di questi, sì da legare a fonti autorevoli le proprie affermazioni. Quali siano le opere qui effettivamente considerate da Voltaire, tuttavia, è difficile da stabilire con certezza: il *philosophe*, difatti, non specifica se il riferimento sia a opere nella loro interezza, a capitoli, a passi singoli delle stesse o, più generalmente, alle posizioni teologiche degli autori qui menzionati.¹⁷

Ciononostante, avendo contezza della produzione letteraria degli autori chiamati in causa e delle opere verosimilmente in possesso di Voltaire, è possibile formulare delle congetture al riguardo.

Di Plutarco, innanzitutto, si è a conoscenza di uno dei componimenti dei *Moralia*, intitolato *Περὶ δεισιδαιμονίας πρὸς Ἐπίκουρον*.¹⁸

i pareri favorevoli e contrari all'influenza dello stoicismo su Plutarco, si rimanda a D. Babut, *Plutarco e lo stoicismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2003. In merito al rapporto di Cicerone con la religione di Stato, si segnalano gli studi seguenti: M. Van Den Bruwaene, *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937; S. Jannaccone, *Divinazione e culto ufficiale nel pensiero di Cicerone*, «Latomus», vol.14, n.1, 1995, pp.116-19.

¹⁶ J. Rupke, *op. cit.*

¹⁷ Voltaire, difatti, si limita, difatti, a dire che dai tre autori latini ciò che trae è il soggetto (“chapitre”), la materia, di cui si accinge a parlare. “Chapitre”, infatti, nell’edizione del *Dictionnaire de l’Académie française* del 1762 (presente nel catalogo della biblioteca voltairiana: Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des Livres, édition de l’académie des sciences de l’URSS, Moscou-Leningrad, 1961), corrisponde non solo al ‘capitolo’ propriamente inteso, ossia una delle parti in cui sono divisi i libri; ma tra i significati a questo ricondotti vi è anche quello di “matière, sujet, propos”: «Chapitre, signifie aussi figurément La matière, le sujet dont on parle, le propos sur lequel on est [...]». *Dictionnaire de l’Académie française* 4e éd., tome 1, p.279.

¹⁸ Il titolo è quello riportato dal catalogo di Lampria, che, com’è noto, riporta 227 scritti, di cui sono giunti solo 83, compresi in 87 libri. Si stima, invece, una perdita di 144 opere, mentre sono omessi 18 scritti conservati per tradizione diretta e 6 di cui restano frammenti. Circolavano 251 opere di Plutarco per un totale di 300 volumina. Cfr. B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque*. Paris, 1920; M. Mafredini, *Codici plutarchei contenenti Vitae e Moralia*, Laveglia Editore, pp.138. Peter J. Koets, *Deisidaimonia: a contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek*, J. Muusses, 1929, pp.110.

Databile attorno al 70, quindi parte della produzione giovanile di Plutarco, va subito precisato che fra i trattati sull'argomento della letteratura greca e latina, sia pagana che cristiana, questo di Plutarco è l'unico a essere pervenuto in modo integrale.¹⁹

Non è, di certo, questa la sede per valutare la finalità pratica del trattato: basti solo ricordare che molti sono gli elementi che lo ricondurrebbero all'ambiente scolastico.²⁰

È, invece, importante, in questo contesto, considerarne il contenuto, che è deducibile dal titolo: *δεισιδαιμονία* è, difatti, termine greco comunemente tradotto con 'superstizione', ma che, nello specifico, indica un atteggiamento di venerazione ossequiosa unita a un senso di terrore nei riguardi delle divinità. Un timore, questo, che induce gli uomini a compiere gli atti più terribili, oltre ogni ragionevolezza etica, pur di non incorrere nell'ira divina e nelle sue terribili conseguenze.²¹

¹⁹ Ciò che, *in primis*, lo differenzia dalle opere plutarchee di mezza età è l'assenza della demonologia. Questa, difatti, diverrà solo in seguito caratteristica del pensiero religioso di Plutarco. Nel trattato qui considerato, invece, il superstizioso crede indifferentemente agli dèi e ai demoni. In secondo luogo si noti che le credenze tradizionalmente relative all'al di là sono, qui, considerate come immaginazioni tipiche del soggetto superstizioso; e, più di tutto, il posto assegnato all'ateismo, considerato, senza dubbio, come un errore, ma meno grave rispetto alla superstizione perché l'ateo, se accostato alle follie del superstizioso, appare come un individuo dotato di buon senso, che segue una certa logica di comportamento. Questo punto, tra l'altro, solleva un grave problema giacché questa sembra essere una posizione totalmente inattesa da parte del futuro sacerdote di Apollo e autore dei dialoghi pitici e degli scritti contro Epicuro. Cfr. G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942.

²⁰ Lascia propendere per un esercizio di scuola, destinato a una lettura pubblica, il fatto che non sia uno studio esaustivo della superstizione, come invece lascerebbe intendere il titolo; ma accorgimenti retorici lo presentano come un parallelismo brillante e, persino un po' forzato, tra ateismo e superstizione. L'autore, peraltro, fa ricorso a tutti i mezzi dell'arte oratoria, quali strutture antitetiche, bilanciamenti delle frasi, ricerca delle formule, abbondanza e varietà del vocabolario, sforzo particolarmente pronunciato per evitare lo iato.

²¹ In merito all'uso e al significato del termine, si segnala qui l'edizione del *De superstitione* di Plutarco, curata da Giuseppe Lozza. Qui il Lozza, ricordando che la parola *deisidaimonia* appare nella lingua greca con Senofonte, fa presente che la semplicità della sua etimologia (il verbo greco *deido* e il sostantivo *daimon*) di per sé non implica alcuna connotazione negativa; è in Omero che, invece, inizia ad assumere il significato di timore ansioso. Il senso negativo che il vocabolo assume nei secoli successivi, dunque, si sarebbe sviluppato sulla base dell'uso omerico del termine. Cfr. "La deisidaimonia dalle origini a Plutarco" in Plutarco, *De superstitione*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di G. Lozza, Goliardica, Milano 1890, pp.8-15. Sempre il Lozza, poi, precisa che per *deisidaimonia* Plutarco intende «l'adesione a riti più o meno guardati con sospetto dal culto ufficiale – ed è questo l'elemento nuovo rispetto a Teofrasto –, ma, soprattutto l'errato atteggiamento dell'uomo nei confronti della divinità [...] Plutarco si ricollega, dunque, al valore etimologico della parola [...] Ciò che noi intendiamo ora con superstizione rappresenta

Che alla sfera del divino gli antichi si rapportassero con un senso di timore, difatti, si legge chiaramente in Plut., *Moralia, De superst.*, 13, 171b: qui, difatti, Plutarco insiste su come il panico generato da una eventuale ira divina induca a compiere atti indicibili sul piano etico; al proposito, dunque, richiama le consuetudini cultuali delle popolazioni dei Galati, dei Tartari e dei Cartaginesi e, in particolare, riportando un frammento di Empedocle, ricorda la prassi, di origine punica, di sacrificare i bambini, definendola aberrante e apice di uno stato confusionale. Nel passo in questione, peraltro, riporta anche un frammento di Senofane, in cui il filosofo nel contestare l'antropomorfismo della religione tradizionale, utilizza come argomento per sostenere la propria tesi proprio quello dei sacrifici umani: secondo Senofane, difatti, se gli dèi sono visti come esseri umani, non si dovrebbero immolare in loro onore proprio degli uomini poiché significherebbe renderli complici di un atto profondamente crudele.

Altri riferimenti alle pratiche 'ridicole' della superstizione e, in particolare, alla crudeltà e all'inermità dei sacrifici compiuti per allietare le divinità, inoltre, sono presenti anche in altri *loci* del trattato plutarco.

In Plut. *Moralia, De superstitione*, 10, 169e-170d, per esempio, nel porre a confronto l'ateismo e la superstizione e nel descrivere quest'ultima come atteggiamento più gravoso del primo, Plutarco precisa che gli dèi, quali visti dai superstiziosi, sono esseri spregevoli, capaci di azioni terribili, come Artemide che, secondo questa prospettiva, ucciderebbe le partorienti e si compiacerebbe dei sacrifici compiuti in suo onore.

In 11, 170d – nel descrivere il timore che il superstizioso prova nei riguardi del divino – Plutarco ricorda che, pur nutrendo un sentimento più vicino all'odio che alla venerazione, il superstizioso non si esime dagli ossequi che la liturgia religiosa prevede, tra cui,

piuttosto la conseguenza sul piano pratico della *deisidaimonia*, che è in primo luogo uno stato d'animo, una paura immotivata e angosciata della divinità [...]» Plutarco, *De superstitione*, *op. cit.*, pp.18-19.

appunto, i sacrifici di vittime animali e umane; e in 12, 171a, sempre insistendo sul parallelismo tra ateismo e superstizione, nell'affermare la maggiore gravità di quest'ultima rispetto al primo, a tal punto da favorirlo, si pone l'accento sulla consuetudine dei superstiziosi di compiere castighi e maltrattamenti barbari davanti ai templi e, fra le azioni menzionate, Plutarco non manca di includere anche le pratiche sacrificali.

Occorre senz'altro ricordare, inoltre, che Voltaire basa la propria conoscenza dei *Moralia* plutarchei sull'edizione tradotta da Jacques Amyot (pp.375-390), effettivamente registrata nel catalogo della sua biblioteca.²²

Nell'edizione tradotta da Amyot, anzitutto, il testo dell'opera è preceduto da un "Sommaire", dove, oltre a una breve presentazione del trattato plutarqueo (finalità e caratteristiche), Amyot insiste sulla crudeltà riconosciuta da Plutarco alle ritualità sacrificali, sì da riassumere la posizione plutarchea nella seguente asserzione: «[...] la superstition est la plus indigne & vilaine de toutes les passions de l'ame [...]».

Se si guarda all'*article* voltairiano, questo è concluso da una frase di altrettanta assertività, che sembra riecheggiare le posizioni plutarchee così come, pure, sono riportate dal traduttore francese: «Remarquez que les temps les plus superstitieux ont toujours été ceux des plus horribles crimes».

Questo elemento, unitamente a quanto fin ora esposto, offre un motivo in più, dunque, di assentire che il giudizio di Voltaire richiami da vicino quello di Plutarco in merito ai sacrifici religiosi e in merito, per via più generale, alla posizione assunta in materia religiosa da quest'ultimo.

²² Plutarchus. Les Oeuvres morales et & meslées de Plutarque, traduites de grec en François, revues & corrigées en ceste troisième éd. en plusieurs passages par le translateur [J. Amyot]. Tous les traittez des ces oeuvres contenus en 2 t., se voyent incontinent après l'épistre: & à la fin y a une Table très ample. Paris, M. de Vascosan, impr. Du Roy, 1575.

Per rendere più chiaro questo concetto, inoltre, si può considerare che il trattato plutarco presenta un carattere fortemente retorico e uno schema succinto che qui, di seguito, si espone: l'ateismo e la superstizione provengono entrambi da un atteggiamento di ignoranza nei riguardi delle divinità; ma la superstizione aggiunge all'errore la paura, che paralizza l'anima e tormenta l'uomo senza tregua persino nel sonno e nella morte (1-4); l'ateismo non è un autoinganno, la superstizione una follia che trasforma il bene in male (5-6); attitudini differenti dell'ateo e del superstizioso innanzi a una sventura o a una malattia, insomma, in situazioni critiche, ma anche in situazioni di gioia e di festa (7-9). La superstizione è più empia dell'ateismo per via delle sue opinioni oltraggiose verso gli dèi. Motivo per cui, dunque, è meglio non credere affatto invece che credere a una religione mostruosa (10-13). Si deve, dunque, fuggire la superstizione, ma a condizione di non cadere nell'ateismo. La reale devozione, difatti, si situa tra i due (14).²³

Lo schema riscontrabile nel trattato plutarco, a ben vedere, è il medesimo ravvisabile nell'*article* voltairiano. L'argomentazione che Voltaire svolge nel suo *article*, in effetti, può essere riassunta in questo modo, nei punti seguenti:

- I. la crudeltà e l'inermità delle pratiche sacrificali;
- II. la superstizione quale opposizione alla vera religione poiché nasce dal timore provato nei confronti delle divinità;
- III. il culto immotivato tributato a uomini mortali, generalmente personalità mitiche.

²³ Per la suddivisione schematica del contenuto dell'opera, si veda Plutarque, *De la superstition*, texte établi et traduit par Jean Defradas, Jean Hani, Robert Klaerr, Paris, Les belles lettres, 1985, p.242.

Le tangenze tra i due autori, dunque, sembrano tali da poter confermare, tramite elementi concreti e precisi, il rapporto di dipendenza tematica e concettuale già dichiarato dallo stesso Voltaire.

L'unico elemento di divergenza, forse, è dato dall'ultimo punto qui sopra elencato: Plutarco, difatti, non si esprime in merito a quell'atteggiamento di ossequio generalmente assunto nei confronti di personalità particolarmente in vista del contesto mitico.

La critica plutarchea si concentra sulla distinzione tra 'ateismo' e 'superstizione' e sul ritenere quest'ultima peggiore del primo giacché, come si è visto, non nega l'esistenza degli dèi, ma li considera dotati di caratteristiche ignobili, come quella di godere dei sacrifici, di tipo animale e persino umano.

Voltaire, invece, nella sua riflessione, si spinge oltre: non si limita, difatti, a un confronto tra ateismo e superstizione²⁴, ma tra gli atteggiamenti tipici dei superstiziosi vi inserisce anche quello di tributare agli uomini la stessa tipologia di culto generalmente riservata alle divinità, per quanto la definisca una "superstizione perdonabile", dunque non di particolare gravità: «Il y a peut-être une superstition pardonnable et même encourageante à la vertu: c'est celle de placer parmi les dieux les grands hommes qui ont été les bienfaiteurs du genre humain».²⁵

Se, come si è visto, una polemica di questo genere manca in Plutarco, è invece presente in Cicerone. La questione della divinizzazione di personalità umane, difatti, si ritrova nel *De Natura Deorum* ciceroniano, nel quale, peraltro, si combina con quella, come il titolo stesso suggerisce, della natura divina ²⁶(I,15,38): «Perseo, allievo di Zenone, ritiene che

²⁴ Cfr. anche art. "Atée" in VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*.

²⁵ Art. "Superstition".

²⁶ «The plan of the dialogue contemplates more especial representation of the philosophical schools most in vogue, the Peripatetics being in this treatment roughly grouped with the Stoics. Three principal reasons may perhaps be seen in the introduction of Epicurean and Stoic speeches followed by an Academic rebuttal: [...] Cicero desires to be impartial. This desire is plainly indicated at his appearance on the scene of the dialogue, where he represents himself as disclaiming the necessity of supporting any particular set of doctrines, even Academic ones». A.-S. Pease, *The Conclusion of Cicero's De Natura Deorum*, Transactions

furono deificati coloro che fecero qualche invenzione di grande utilità per la civiltà e che proprio le cose utili e vantaggiose furono chiamate con nomi di dei: non disse neppure che furono scoperte degli dei, ma che sono intrinsecamente divine. Che c'è di più assurdo che attribuire onore divino a cose volgari e brutte e annoverare tra gli dèi uomini già morti, il cui culto sarebbe circoscritto al lamento?». ²⁷

Qui, l'epicureo Velleio sta riportando – nel contesto di un'ampia e dibattuta dossografia in merito alla natura degli dèi – l'opinione di Perseo di Cizio, allievo di Zenone. Come si legge, gli dèi, secondo Perseo, altro non sarebbero che uomini mortali i quali, in virtù di particolari capacità intellettive, sono stati ritenuti divini. Questa esposta da Perseo, nello specifico, è una teologia influenzata dall'evemerismo di Prodico, con cui, peraltro, Velleio non sembra concordare allorché definisce 'assurdo' venerare 'uomini già morti'. ²⁸

In Cic., *De nat. deor.*, 3,16, inoltre, si pone in evidenza il caso di uomini che sono stati divinizzati e ci si interroga su come un tale fenomeno sia potuto avvenire. (3,16,41 *Nam quos ab hominibus pervenisse dicis ad deos, tu reddes rationem quem ad modum id fieri potue rit aut cur fieri desierit, et ego discam libenter;*).

In 3, 19, peraltro, si lamenta l'abitudine di tributare anche agli uomini quello stesso culto che, generalmente, è rivolto agli dèi immortali. (*de nat. deorum*, 3, 19, 50 «Atque in plerisque civitatibus intellegi potest augendae virtutis gratia, quo libentius rei publicae

and Proceedings of the American Philological Association, vol.44, 1913, pp. 25-37:34- 35. Come si deduce dal passo qui riportato, Pease, a proposito delle conclusioni che si possono trarre dal *De natura deorum*, ritiene che Cicerone, nel contrapporre le posizioni delle tre principali correnti filosofiche dell'epoca, voglia intenzionalmente essere imparziale, sì da non esprimersi né a favore dell'una né dell'altra posizione.

²⁷ Seguo qui per la traduzione italiana l'edizione a cura di Cesare M. Calcante, pubblicata dalla Rizzoli nel 1992. CICERONE, *La natura delle cose*, a cura di Cesare Marco Calcante, Milano, Rizzoli, 1992, pp.75-76.

²⁸ Fra i più grandi uomini della antichità, invero, si riscontra la tendenza a rifiutare la dottrina di Evemero. Ad accoglierla positivamente sono stati, invece, gli apologisti cristiani, i quali hanno trovato nelle tesi evemeriste una argomentazione importante – ed efficace – da opporre agli avversari pagani e il politeismo in generale. Una simile possibilità di desacralizzare le divinità del paganesimo, dunque, ha spinto i filosofi gentili ad abbracciare, anche con convinzione, il sistema di Evemero. Per una analisi interessante e concisa della questione, si rimanda allo studio di G. Cantelli, *Nicola Fréret: tradizione religiosa e allegoria nell'interpretazione storica dei miti pagani*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 29, 3, pp.264-283.

causa periculum adiret optimus quisque, virorum fortium memoriam honore deorum immortalium cons ecratam»).

La religione di Perseo, come si è detto, richiama la dottrina di Evemero, secondo cui gli dèi pagani altro non sarebbero che uomini dalle spiccate capacità personali, sì da meritare una ammirazione pari a quella riservata alle divinità. Se l'antichità ha pressoché respinto le affermazioni evemeriste, è proprio a partire dagli apologisti cristiani che queste ricevono una accoglienza importante perché forniscono una argomentazione decisiva da opporre agli avversari pagani e al politeismo in generale. Nel contesto specifico della Francia settecentesca, dunque, l'evemerismo continua ad avere rilievo quale argomentazione contraria al paganesimo e non è inverosimile che Voltaire risentisse di questa situazione e che, di conseguenza, ne fosse influenzato nelle proprie considerazioni personali, come per la scelta di porre in evidenza la questione del culto tributato a uomini mortali.

Tornando ai rapporti con l'opera ciceroniana, però, a differenza di Velleio, Voltaire opera un distinguo, per cui rifiuta la venerazione di personaggi mitici come Ercole, i cui meriti sono, perlopiù, di dubbia valenza giacché relativi a questioni di poco conto (aver pulito le stalle di Augia e aver giaciuto con più donne in un'unica notte), e ritiene, invece, opportuno venerare quanti, nel corso della storia umana, si sono resi fautori di grandi scoperte, fondamentali alla funzionalità della vita stessa:

«Il y a peut-être une superstition pardonnable et même encourageante à la vertu: c'est celle de placer parmi les dieux les grands hommes qui ont été les bienfaiteurs du genre humain. Il serait mieux sans doute de s'en tenir à les regarder simplement comme des hommes vénérables, et surtout de tâcher de les imiter. Vénérez sans culte un Solon, un Thalès, un Pythagore ; mais n'adorez pas un Hercule pour avoir nettoyé les écuries d'Augias, et pour avoir couché avec cinquante filles dans une nuit. Gardez-vous surtout d'établir un culte pour des gredins qui n'ont eu d'autre mérite que l'ignorance, l'enthousiasme et la crasse ; qui se

sont fait un devoir et une gloire de l'oisiveté et de la gueuserie : ceux qui ont été au moins inutiles pendant leur vie méritent-ils l'apothéose après leur mort?». ²⁹

L'unica superstizione perdonabile, che potrebbe persino spronare alla virtù («une superstition pardonnable et même encourageante à la vertu»), dunque sarebbe, a detta di Voltaire, il collocare accanto alle divinità uomini di siffatto genere, tuttavia precisando che, per quanto questi siano degni di ammirazione, non si debba compiere l'errore di tributare loro un vero e proprio culto, pari a quello riservato, generalmente, alle divinità stesse. Un'osservazione, questa, di particolare importanza poiché, pur riconoscendo il valore dei grandi uomini del passato, il *philosophe* invita ad assumere un atteggiamento più *raisonnable* nei loro riguardi; vale a dire tener conto, sì, della loro importanza storica, in quanto eccezionali presenze come fautori di grandi introduzioni per l'umanità, tuttavia senza idolatrarli, in modo da evitare schemi comportamentali tipici della 'superstizione'. Fra quelli che definisce «bienfaiteurs du genre humain» e «hommes vénérables», Voltaire menziona espressamente Solone, Talete e Pitagora. La sua scelta sembra tutt'altro che casuale. Nel *de natura deorum*, infatti, Talete (624-546 a.C.), tradizionalmente considerato il primo filosofo, è elencato nel catalogo dei fisiologi (I,10, 25 *atque haec quidem vestra Lucili. Qualia vero est, ab ultimo repetam superiorum. Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mente, quae ex aqua cuncta fingeret: si dei possunt esse sine sensu; et mentem cur aquae adiunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?*) con riferimento alla sua teoria naturalistica, secondo la quale l'elemento fondativo dell'esistenza debba essere individuato nell'acqua.

²⁹ Art. "Superstition".

Sempre nell'ambito della dossografia ciceroniana, peraltro, si trova il nome di Pitagora, il quale è ricordato per la sua teoria dell'anima (I,11,27-28 *nam Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur; non vidit distractione humanorum animorum discerpi et lacerari deum, et cum mideri animi essent, quod plerisque contingeret, tum dei partem esse miseram, quod fieri non potest. Cur autem quicquam ignoraret animus hominis, si esset deus? Quo modo porro deus iste, si nihil esset nisi animus, aut infixus aut infusus esset in mundo?*).

A tutto questo si deve aggiungere che tra le opere verosimilmente in possesso di Voltaire, quale edizione del *de natura deorum*, figura quella pubblicata da J. Estienne, in tre tomi, datata al 1721 e intitolata “*Entretiens de Cicéron sur la nature des dieux*”; e la seconda edizione, in due tomi, pubblicata da Gandouin nel 1732.³⁰

In questa seconda, nello specifico, il testo in latino è preceduto da due “*Remarques*”, ove si ritrova una insistenza tanto sulla divinizzazione di Ercole, quanto sull'importanza riconosciuta, a proposito degli ambiti del sapere e della tecnica, sia a Talete sia a Pitagora.³¹

Riguardo a Ercole, difatti, si legge:

³⁰ *Entretiens de Cicéron sur la nature des dieux*. [Trad. par J. Thoulhier d'Olivet avec des remarques de J. Bouhier sur le texte de Cicéron]. T.1 – 3. Paris, chez J. Estienne, 1721; *ibid.*, Trad. par monsieur l'abbé d'Olivet, de l'Académie Française, avec des remarques de M. le président Bouhier, de la meme Académie, sur le texte de Cicéron. 2-e éd. T. 1 – 2. Paris, chez Gandouin, 1732.

³¹ L'edizione di Etienne, tra l'altro, presenta una “*Table chronologique des philosophes grecs, dont il est parlé dans les Entretiens de Cicéron sur la Nature des Dieux*”, vale a dire un grafico con la successione temporale dei filosofi greci menzionati nel *de natura deorum* (da Talete a Carneade). Oltre ai dati biografici, per ogni filosofo, si riportano le informazioni essenziali in merito alla loro attività speculativa. Una tale soluzione grafica deve essere stata, per Voltaire, uno strumento-chiave funzionale a visualizzare facilmente le personalità a cui Cicerone è ricorso per svolgere le proprie argomentazioni, sì da adeguarle egli stesso alle proprie tesi. “*Table chronologique des philosophes grecs, don't il est parlé dans les Entretiens de Cicéron sur la Nature des dieux*”, in “*Remarques sur la théologie des philosophes grecs. Précédées d'une Table chronologique de ces mêmes Philosophes, Entretiens de Cicéron sur la nature des diex, traduits par Monsieur l'Abbé d'Olivet, de l'Académie Française, tome premier, 1732.*”

«Cicéron n'a point voulu dire qu'on offroit des dons à cet Hercule pour les morts; mais que cet Hercule étoit lui-même le Mort, à l'honneur de qui l'on offroit de ces dons funèbres. Ce qui marque, simplement, que son Anniversaire se faisoit à perpétuité. Dire qu'Hercule étoit prié comme un Dieu pour les morts, ou qu'il étoit honoré comme un homme mort, cela fait ici une différence très-grande par rapport au but de Cicéron.»³²

A Talete, invece, è dedicato tutto un paragrafo (pp. 238-244) del capitolo “Remarques du traducteur sur les theologies des philosophes grecques”, ove, per l'appunto, si discute sulla teoria concepita da Talete in merito all'elemento primo dell'universo, che per il filosofo di Mileto è – lo ricordiamo – l'acqua.

Lo stesso dicasi per Pitagora, al quale, pure, è dedicato un paragrafo apposito (pp.258 - 267) dello stesso capitolo.

Solone non figura né nel *De natura deorum* né negli *Entretiens*; ciononostante, Voltaire lo menziona fra gli uomini che possono diventare oggetto di venerazione/ammirazione per l'importanza e l'efficacia delle loro azioni nella storia dell'umanità. È probabile che il *philosophe*, nel menzionare il proverbiale legislatore ateniese, avesse in mente l'opera plutarchea (giacché a Plutarco, come si è visto, pure fa riferimento): in particolare, dunque, deve aver avuto in conto le *Vite*, di cui doveva possedere tre edizioni, che qui, di seguito, si riportano: Plutarch's Lives of the illustrious Greeks and Romans with their comparisons; Les Vies des hommes illustres grecs et romains, comparées l'une avec l'autre par Plutarque de Chaeronée. Translatées par M. Jacques Amyot, conseiller du roy, &c., par lui rev. & corr. En infinis passages. Avec les Vies d'Annibal & de Scipion

³² *Entretiens de Cicéron sur la nature des dieux*, trad. par monsieur l'abbé d'Olivet, de l'Académie Française, avec des remarques de M. le président Bouhier, de la même Académie, sur le texte de Cicéron. 2-e éd. T. 1, p.55 (anche a p. 50 si ricorda Ercole insieme a Ino e a suo figlio Palemone, Esculapio e le Tindaridi; questi sono definiti «les dieux des ignorans»).

l'Africain, trad. De lat. en franç. par Charles de l'Escluse ...; Les Vies des hommes illustres de Plutarque. Amsterdam, chez Z. Chatelain, 1734).³³

Anche nell'opera ciceroniana, peraltro, si ammette la possibilità di venerare gli uomini che hanno validamente contribuito, con le loro scoperte scientifiche, al progresso della civiltà (*de nat. deor.* I, 15, 38). Qui, tuttavia, questa non è presentata come opzione preferibile rispetto alla venerazione degli eroi; Cicerone, semplicemente, la inserisce nell'elenco delle opinioni (e delle teorie) espresse in merito alla natura delle divinità. Che gli uomini finirono per venerare come dèi tutti coloro che contribuirono al progresso della civiltà con le loro scoperte, è affermazione ricondotta a Perseo, discepolo di Zenone.

Le tangenze con l'opera dell'Arpinate, tuttavia, non si limitano a quanto sin ora rilevato. Nel *de natura deorum*, difatti, si trova anche un appunto relativo al timore provato innanzi alle divinità (I,17,45): nello specifico, sulla base della posizione epicurea per cui la divinità è un essere felice ed eterno e non può, dunque, turbarsi né creare turbamento ad altri, si afferma la necessità di liberarsi dalla superstizione, sì da offrire i dovuti tributi agli dèi senza temerne né i colpi né tantomeno l'ira, in tal modo evitando azioni discutibili sul piano etico.

La necessità di vivere la sfera della religiosità senza timori, inoltre, si esprime nella importante distinzione tra *superstitio* e *religio* (II, 28,70-72), in cui Cicerone attribuisce una connotazione negativa alla prima; e, ancora, in *de nat. deor.* 1,117 la superstizione è esplicitamente posta in relazione all'inconsistente timore degli dèi (1,117 *Superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur*).³⁴

³³ Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des Livres, édition de l'académie des sciences de l'URSS, Moscou-Leningrad, 1961, p.701.

³⁴ Occorre notare che sia in Cicerone che in Plutarco la superstizione figura sempre quale termine di confronto, rispetto alla religione (Cicerone) e all'ateismo (Plutarco), valutato però in modo negativo: se Plutarco, infatti, vi preferisce il totale agnosticismo, Cicerone cura di difendere il culto degli dèi,

Non si dimentichi, inoltre, che in *de nat. deor.* II, 28, 72 si definiscono ‘superstiziosi’ quanti sono afflitti da un timore pavido nei confronti del divino: «nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati».

In definitiva, dai passi presi in esame e dagli elementi posti in evidenza sembra possibile concludere che nell’*article* voltairiano risultano attive in concomitanza sia la memoria diretta di Cicerone sia quella del suo traduttore.

Si accennava, però, a Seneca, il quale, pure, Voltaire menziona accanto a Cicerone e Plutarco come fonte per la stesura del suo *article*.

Nella produzione filosofico-letteraria senecana, difatti, la *superstitio* è oggetto di dissertazione in più *loci*: nello specifico si contano circa nove ricorrenze nell’opera senecana, cinque delle quali concentrate nelle epistole della seconda metà del 64 d.C., dalla 95 alla 123. Se nell’epistola 108 è rintracciabile il primo incontro del filosofo spagnolo con la superstizione, fondamentali risultano l’epistola 41 e l’epistola 95, nello specifico per i capitoli 47-50. Occorre, poi, ricordare che nel libro VI delle *Naturales Quaestiones* Seneca adduce esempi di fenomeni naturali che, per la loro potenza distruttrice, hanno sempre suscitato negli uomini un sacro terrore, spiegando a Lucilio che a rendere “tutto più terribile” (6,3,2 *omnia terribiliora sunt*) è l’ignoranza delle verità scientifiche e non l’ira divina. A ciò si deve aggiungere che, tra le opere senecane, si include un trattato, oggi perduto, intitolato *De superstitione*, il cui contenuto è possibile ricostruire, seppur in modo approssimativo, attraverso le citazioni contenute nelle opere

ritenendolo elemento essenziale per la coesione e la persistenza della repubblica romana, sicché la sua condanna nei riguardi degli atteggiamenti superstiziosi non si traduce mai in una posizione favorevole all’ateismo. (non si esprime a favore dell’ateismo, ma condanna, comunque, qualsivoglia atteggiamento di superstizione.) F. Gregorio, *La question du platonisme de Rousseau*, «Philosophie Antique», vol. 11, 2011, pp. 43-71. L. Millet, *Le platonisme de Rousseau*, «Revue de l’enseignement philosophique», vol. XVII, n. 5, 1967, pp. 1-11.

dei Padri della Chiesa: nello specifico, una testimonianza è tramandata da Tertulliano nell'*Apologeticum*, 12,6 (T 64), dieci frammenti (F 64-74) sono riportati da Agostino nel *De civitate dei* (VI, 10-11) e una locuzione è riportata dal grammatico Diomede nell'*Ars grammatica*, I, I, p. 397, 15-19 KEIL (F 75).³⁵

Se quanto è tramandato da Tertulliano e da Diomede poco aggiunge, se non nulla, alla conoscenza del *De superstitione*, sono i frammenti conservati da Agostino a costituire la fonte principale per la conoscenza odierna del trattato senecano.³⁶ Ed è proprio in questi, tra l'altro, che si ritrova la polemica senecana a proposito dei riti sacrificali. In particolare il fr. 68 (VI,10), dove Agostino sottolinea, come pure fa per il fr.65 e il fr.71, la libertà di parola con cui Seneca scrive a proposito della crudeltà dei riti religiosi, che prevedono l'amputazione e la lacerazione di parti del corpo per guadagnarsi la benevolenza degli dèi.³⁷

Una tale prassi, tuttavia, si deve ricondurre solo a una mente sconvolta e completamente fuori di sé, al punto da pretendere che gli dèi vengano placati con una ferocia cui non giungono neppure gli uomini più bestiali, la cui crudeltà è diventata leggendaria. La crudeltà di quanti eseguono i riti sacrificali imposti dalla religione, peraltro, è paragonata da Seneca alla ferocia degli uomini più bestiali della storia, vale a dire i tiranni. Ma se gli schiavi e quanti sono vittime di tiranni sono obbligati a evirarsi e compiere altre brutalità su se stessi per obbedire ai propri padroni, quanti frequentano i templi si infliggono le stesse atrocità da soli.

³⁵ In merito alla gravità della perdita subita dal *corpus* degli scritti senecani, per quanto si ribadisca a più riprese, tra gli studiosi, quanto sia difficile stimarne una valutazione, si ritiene, generalmente, che circa la metà della produzione di Seneca non sia giunta fino a noi. Le valutazioni correnti, difatti, si mantengono solitamente nel vago, parlando di non pochi scritti andati perduti.

³⁶ Per il rapporto tra Agostino e Seneca, si segnala A. Traina, *Seneca e Agostino (Un problema aperto)*, «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», 19, 1977, pp.751-767 [19872].

³⁷ A essere prese di mira sono soprattutto le religioni orientali, viste nei loro aspetti paradossali e contraddistinte da un barbaro parossismo autolesionistico. Cfr. «Commento: note 1 a F 67; 1-2 a F 68 e 2-4 a F68 in D. Vottero, *op. cit.*, pp.306- 307.

In linea a queste affermazioni, dunque, nel fr. 69 (VI,10) Agostino riferisce che le cerimonie che si svolgono sul Campidoglio sono definite da Seneca opera di buffoni e di dementi.

È probabile, dunque, che Voltaire si riferisca al contenuto di questo specifico trattato senecano poiché – come è desumibile dai frammenti superstiti – ivi Seneca si pronuncia in termini duri e stilisticamente efficaci contro ogni tipo di sacrificio cruento e che abbia per scopo quello di aggraziarsi le divinità.

Giacché Voltaire esprime la medesima riprovazione all'interno del suo *article*, è presumibile che, tralasciando le *Epistole* e le *Naturales Quaestiones*, abbia invero mostrato interesse nei confronti del trattato perduto.

A ciò va soggiunto che nel catalogo della biblioteca voltairiana, per quanto riguarda Seneca, figura soltanto una edizione delle *Tragedie*³⁸; mentre non sono registrate edizioni delle *Naturales Quaestiones* né delle *Epistulae*. È, invece, presente un'edizione del *De civitate Dei* di Agostino, opera che Voltaire doveva tenere in gran conto per via dei suoi interessi di natura teologica, per quanto egli stesso abbia non abbia mai mancato di precisare di essere un semplice letterato e non un teologo vero e proprio.³⁹

Per quanto, come fino a questo momento si è avuto modo di osservare, Voltaire ne sia debitore, Cicerone, Seneca e Plutarco non sono gli unici riferimenti al mondo classico presenti nell'*article* qui preso in analisi.

Subito dopo aver ricordato la definizione di 'superstizione', infatti, Voltaire riporta due citazioni latine, tratte, rispettivamente, l'una dal *De rerum natura* di Lucrezio e l'altra

³⁸ Seneca. Lucius Annaeus. L. Annaei Senecae et aliorum Tragoediae. Serio emendatae, cum Iosephi Scaligeri, nunc primum ex autographo auctoris editis, & Danielis Heinsii animadversionibus & notis. Lugduni Batavorum, ex typ. Henrici ab Haestens, impensis I. Orlers, A. Cloucq. & I. Mairo, 1611. La presenza delle *Tragedie* di Seneca nella Biblioteca voltairiana è, peraltro, con ogni probabilità, da ascrivere alla fortuna che il teatro senecano riscuote nella Francia del Cinquecento e del Seicento.

³⁹ «Nous ne parlons point du baptême en théologiens; nous ne sommes que de pauvres gens de lettres qui n'entrons jamais dans le sanctuaire» *Art. "Baptême"* in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877.

dai *Fasti* di Ovidio.

Le citazioni sono le seguenti:

Et nigras mactant pecudes, et manibu' divis Inferias mittunt ⁴⁰

*Ah! nimium faciles qui tristia crimina cædis, Fluminea tolli posse putatis aqua!*⁴¹

Anche in questo caso, prima di analizzare la scelta di Voltaire, è opportuno ricordare, pur se brevemente, la posizione dei due autori latini a proposito delle consuetudini religiose della loro epoca. Sia in Lucrezio che in Ovidio è riscontrabile un atteggiamento di estraneità al sentimento religioso: in Lucrezio, difatti, com'è noto, l'adesione alla dottrina epicurea, basata sulla comprensibilità delle leggi di natura e sull'eliminazione di qualsivoglia motivo di timore per l'uomo, induce a formulare un'opinione particolarmente critica nei confronti della *religio*, considerata responsabile di timori infondati, che deviano l'individuo da un comportamento moralmente giusto; donde la scelta di rappresentare la *religio*, nel *De rerum natura*, secondo i tratti di una presenza mostruosa che, dall'alto, minaccia un'umanità già succube.⁴²

In Ovidio, invece, la desacralizzazione delle prassi culturali del suo tempo risponde a un atteggiamento di ironica polemica, che si traduce in commenti irriverenti a proposito della situazione che imperversa a Roma sotto il regime augusteo.⁴³

La sua è una analisi che può essere definita pratica dal momento che prende in considerazione elementi di contesto molto concreti: Ovidio, d'altronde, è uomo del suo

⁴⁰ Lucr. *De rer. nat.* 3, 52-53.

⁴¹ Ovid., *Fasti*, 2,45-46.

⁴² Lucr., *De rerum natura*, 1, vv. 601-602.

⁴³ Per un inquadramento della questione, si segnalano, a titolo esemplificativo, i lavori di L. Lacroix, *Recherches sur la religion des Romains d'après les Fastes d'Ovide*, Paris, 1846; V. Voulikh, *La révolte d'Ovide contre Auguste*, in «Les ét. class.», XXXVI, 1968, pp.370-383.

tempo e comprende immediatamente che le pratiche compiute sino a quel momento non possono avere un riscontro rispetto alle esigenze dell'attualità perché rispondono a istanze del contesto socio- culturale che le ha generate e di cui, dunque, sono espressione. Rispetto agli intellettuali e ai poeti della sua epoca, difatti, Ovidio non si preoccupa di dissimulare la propria titubanza né nei confronti delle divinità di importazione greca – le divinità olimpiche – né verso quelle agresti indigene; non dissimula neppure una partecipazione rispettosa ai misteri fatidici della universalità romana; sicché la *pietas*, il timore e il senso del mistero sono tutte categorie psicologiche che, per esempio, profondamente appartenenti a Virgilio, si rivelano lontane dal poeta di Tomi.⁴⁴

Fra le consuetudini più discusse in materia religiosa, senza dubbio, vi è quella di continuare a compiere sacrifici, la cui utilità risulta nulla; e Ovidio, difatti, sembra voler affermare che tali pratiche sono oramai desuete rispetto ai tempi attuali al punto che il senso della affermazione “si continuano a sacrificare vergini a Roma, ora che a Roma non ci sono più vergini” sembra, dunque, esser proprio questo.

Se si analizza nel dettaglio, effettivamente, il poeta latino menziona in più *loci* dei *Fasti* i sacrifici perpetrati iniquamente a danno di animali e di esseri umani⁴⁵; ciononostante, Voltaire, qui, sceglie un passo che non apporta *exempla* di tal genere. Si tratta, invece, di un *locus* che offre un commento sferzante riguardo alla convinzione, diffusa tra coloro che si rendono autori di siffatti crimini, di poter purificare l'onta delle proprie azioni tramite riti specifici, legittimati dal carattere sacrale dell'acqua. Poco prima (vv.35-38), difatti, Ovidio aveva precisato che queste pratiche - vale a dire la purificazione dalle colpe commesse tramite atti di purificazione- fossero state introdotte dai Greci e aveva, poi, fatto seguire tutto un elenco di casi, attinti dalla mitologia, un vero e proprio *excursus* sui

⁴⁴Cfr. R. Schilling, *Virgilio e Ovidio poeta dei Fasti*, in *Virgilio e gli augustei*, a cura di M. Gigante, Napoli, 1990, pp. 221-255.

⁴⁵ Cfr. Ov., *Fasti* 2, 267-38; 4,131-152; 5,621-662.

riti di purificazione da atti criminali, in cui l'acqua è stata utilizzata con una funzione di tipo lustrale (Peleo che fa lustrare il nipote di Attore; Acasto che fa uso delle acque di Emonie su Peleo, colpevole della morte di Foco, Medea dopo aver ucciso i figli ed essere giunta, trasportata dai dragoni, ad Atene, dove ha tentato di avvelenare il figlio di Egeo)⁴⁶; i versi citati da Voltaire concludono questo elenco, evidenziando (con irriverenza, si è detto) la futilità di una simile credenza, a cui il poeta irride.

La stessa lucidità e lo stesso atteggiamento di scetticismo, inoltre, è presente anche in Lucrezio; e anche la scelta del passo lucreziano sembra rispondere alle medesime ragioni. Nel *De rerum natura*, difatti, molti sono i passi in cui si ricordano, in modo esplicito, sacrifici specifici, anche quelli con vittime umane, primo fra tutti, se non altro per notorietà, quello di Ifigenia, per il cui mito Lucrezio, come è risaputo, sembra considerare la prima versione.⁴⁷

⁴⁶ Ov. *Fasti* 2, vv. 35-46 *omne nefas omnemque mali purgamina causam/credebant nostri tollere posse senes./Graecia principium moris dedit: illa nocentes/impia lustratos ponere facta putat./ Actoriden Peleus, ipsum quoque Pelea Phoci/ caede per Haemonias solvit Acastus aquas;/ vectam frenatis per inane draconibus Aegeus/ credulus immerita Phasida fovit ope; / Amphiphaireiades Naupactoo Acheloo/ «solve nefas», dixit, solvit et ille nefas. /Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis/ fluminea tolli posse putatis aqua.* L'episodio di Peleo, che purifica Patroclo per purificarlo dal delitto del figlio di Anfidamante, si trova in OMERO, *Il.*, XXIII, 85-90; Peleo, invece, è autore di due uccisioni: in un primo momento, difatti, uccide il fratellastro Foco e, per tale delitto, è purificato da Euritione; in seguito, durante una battuta di caccia, uccide lo stesso Euritione e, per questa seconda morte, è purificato in Emonia (*Met.* XI, 266-67 e 408-09). Altro caso di purificazione a seguito di un delitto è quello di Alcmeone (uno degli Epigoni dei sette contro Tebe), autore dell'uccisione della madre Erifile per vendicare il padre Anfiarao. È vero che qui Ovidio, fra quanti avrebbero beneficiato del potere lustrale dell'acqua, menziona anche Medea (la Faside, dal nome del fiume Fasi che scorre nella Colchide); occorre, però, tener presente che la tradizione non fa cenno a purificazioni effettuate da Medea appena giunta ad Atene, trasportata dai dragoni.

⁴⁷ La scelta di Voltaire (ossia quella di non riportare passi relativi a sacrifici specifici) appare ancor più indicativa qualora si consideri che il sacrificio di Ifigenia (indubbiamente uno dei più noti fra i riti sacrificali compiuti per placare l'ira divina) ricorre non solo in Lucrezio ma anche in Ovidio e, nello specifico, nelle *Metamorfosi* (12, 24 *Permanet Aoniis Nereus violentus in undis bella que non transfert; et sunt, qui parcere Troiae Neptunum credant, quia moenia fecerat urbi, at non Thestorides; nec enim nescit ve tacet ve sanguine virgineo placandam virginis iram esse deae. postquam pietatem publica causa rex que patrem vicit castum que datura cruorem flentibus ante aram stetit Iphigenia ministris, victa dea est nubem que oculis obiecit et inter officium turbam que sacri voces que precantum subposita fertur mutasse Mycenida cerva*); e nei *Trista* (4, 4b, 23 *et iam constiterat stricto mucrone sacerdos, cinxerat et Graias barbara uitta comas, cum uice sermonis fratrem cognouit, et illi pro nece complexus Iphigenia dedit*). La presenza di tale episodio anche nella produzione ovidiana, difatti, spinge a interrogarsi in modo ancor più insistente sul perché Voltaire non si sia riferito a queste opere.

Eppure Voltaire non è neppure questo che considera: la sua scelta riguarda un passo dove il poeta latino non si sta riferendo a un sacrificio specifico, ma dove sta parlando, per via generale, di ciò che accade per conto di quanti credono in modo assoluto alla veridicità dei culti religiosi. Il poeta li definisce *miseri*, così biasimando la loro condizione di ingenua credulità e, soprattutto, di soggezione ai dettami di divinità, forse, inesistenti.⁴⁸ In entrambi i casi, dunque, Voltaire riporta parole che, isolate dal contesto precipuo, possono risuonare come un monito esemplare, dunque sempre valido, giacché si basano su un principio etico universale, ossia quello della razionalità, della tolleranza e del rispetto della dignità umana, vale a dire di tutti quegli aspetti, che, se violati, ostacolano il progresso e la libertà individuale e civile. Il biasimo che traspare da questi passi latini, pertanto, risuona come un avvertimento che tanto Lucrezio quanto Ovidio (soprattutto) rivolgono ai propri contemporanei e che Voltaire, pure, ha urgenza di pronunciare agli uomini del suo tempo, affinché possano acquisire consapevolezza della gravità di atti simili, che sono tanto lontani dal senso di civiltà e di ordine morale, promossi dall'Illuminismo.

A riprova del carattere esemplare dei versi citati da Voltaire, è interessante, peraltro, constatare che il *philosophe* impieghi questi stessi versi tratti dai *Fasti* anche nelle *Questions sur l'Encyclopédie* (1770), in un testo che, poi, confluirà nell'edizione Garnier (1877) del *Dictionnaire philosophique*, andando a costituire la "Section première" dell'*article* "Bâpteme".

⁴⁸ Che Voltaire avesse a disposizione una vasta scelta, tra l'altro, si deduce anche dalla ricorrenza, nel *De rerum natura*, del verbo *macto* che, nel passo qui citato, assume una importanza centrale poiché a questo è affidato proprio l'espressione dell'atto del 'sacrificare': cfr. Lucr., *de rer. nat.* 2, 352-353 (*m. vitulus*); 6,759 (*Manibus ut si sint Divis mactata repente*); 6, 805 (*m. plagae mactabilis*); 6,1241 (*m. hos poenibat ... turpi morte* (cf. supra l.4) ... *desertos, opis expertis incuria- ans*).

Qui, pure, Voltaire utilizza i versi ovidiani per rinviare all'azione purificatrice dell'acqua, tuttavia non esclusivamente in relazione a ritualità pagane, bensì a proposito della liturgia cristiana del battesimo. Voltaire, sostanzialmente, nel riferire il passo ovidiano, fa presente che la credenza di utilizzare l'acqua in segno di purificazione non è propria della dottrina cristiana; si tratta, invece, di una prassi culturale diffusa anche nell'antichità pagana.

Un simile legame tra il sistema culturale del cristianesimo e quello delle forme di religiosità del paganesimo, dunque, consente a Voltaire di esprimere un sospetto – a suo dire ragionevolmente fondato – a proposito dell'efficacia e della purezza di uno dei riti più importanti della religione cristiana.⁴⁹

Non meno interessante è constatare che la citazione lucreziana sia tratta dal terzo libro del *De rerum natura*, vale a dire dal volume che, fra quelli costituenti l'opera lucreziana, più ha goduto di diffusione e attenzione in contesto illuminista. Ciò, con ogni probabilità, è da ricondurre tanto alle tematiche affrontate (la questione della morte e dell'anima) quanto alla metaforica distinzione tra luce e tenebre, che, presente *nell'incipit* dedicato a Epicuro, è concetto-chiave dell'identità stessa del movimento dei Lumi settecentesco.⁵⁰

⁴⁹ «Nous ne parlons point du baptême en théologiens; nous ne sommes que de pauvres gens de lettres qui n'entrons jamais dans le sanctuaire. Les Indiens, de temps immémorial, se plongeaient et plongent encore dans le Gange. Les hommes, qui se conduisent toujours par les sens, imaginèrent aisément que ce qui lavait le corps lavait aussi l'âme. Il y avait de grandes cuves dans les souterrains des temples d'Égypte pour les prêtres et pour les initiés. *Ah! nimium faciles qui tristia crimina cædis. Fluminea tolli posse putatis aqua.*» Art. "Baptême" in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877. In questo caso, dunque, le parole di Ovidio servono a Voltaire per dimostrare che la religione cattolica, con tutto il suo sistema di riti, non è poi così diversa dalle credenze pagane né, tantomeno, dalle altre religioni, come, per esempio, quella indiana ed egizia, dove, pure, si riscontra una tale convinzione.

⁵⁰ Sull'opposizione topica tra luce e tenebre la bibliografia è ampia; si segnalano, in questa sede, P. Boyancé, *Lucrece et l'Épicurisme*, Paris, 1978 e G. Garbugino, *L'aggettivazione in Lucrezio*, in T. Mantero (a cura di), *Analysis I. Didascalica*, Genova, 1987, pp. 9-41. Si tratta del proemio del terzo libro (3, 1-17), dove il poeta descrive l'illuminazione da lui stesso sperimentata non appena è entrato in contatto con il messaggio salvifico del maestro: la filosofia di Epicuro è, difatti, una luce che rischiara la verità sulla vita (3,2 *inlustrans commoda vitae*). L'accostamento verità-luce, ignoranza-tenebre è presente anche nel libro sesto (6, 35-41 *Nam veluti pueri trepidant atque omnia caecis/ in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus/ interdum, nihilo quae sunt metuenda magis quam/ quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura./ Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest/ non radii solis nec lucida tela diei/ discutiant, sed naturae*

Per quanto riguarda Ovidio, come si è già ricordato, sono diversi i passi in cui si ritrovano riferimenti alla consuetudine di compiere sacrifici in onore delle divinità; e, come si è già avuto modo di vedere, questi non sono confinabili al solo poema dei *Fasti*. Che la scelta sia ricaduta su questi e non, per esempio, su un'opera come le *Metamorfosi*, si deve, con ogni probabilità, ricondurre al fatto che i *Fasti* sono l'opera in cui, forse, più emerge l'atteggiamento dissacrante di Ovidio nei riguardi della religione. Si tratta, in effetti, di un'opera che nasce per essere di carattere religioso; ma il temperamento di Ovidio la rende meno religiosa e più storico-favolistica proprio perché il poeta non si esime dall'esprimere il suo scetticismo nei confronti delle tradizioni religiose romane; comportamento, questo, che, com'è noto, deve aver suscitato, se non incrementato, l'ostilità imperiale nei suoi confronti, al punto che nella ricezione del poema ovidiano, senza dubbio, la linea più diffusa è quella politica.⁵¹

species ratioque.) la concezione della verità come capacità di vedere, per cui Lucrezio paragona gli uomini ignari della filosofia epicurea a bambini che, ciechi nelle tenebre, immaginano insidie ovunque. Se i bambini, però, temono soltanto al buio, gli uomini nutrono questi timori anche alla luce del giorno; motivo per cui le loro paure devono essere fugate non dalla luce del sole ma da una visione razionale delle cose (endiadi *species ratioque*). Sull'importanza dei proemi nella struttura dell'opera, si rimanda a K. Büchner, *Die Proömien des Lukrez*, «Class. & Med.» 13, 1952, pp.159-235, ora in *Studien zur Römischen Literatur: I, Lukrez und Vorklassik*, Wiesbaden, 1964, pp.57-120. A.S. Cox, *Lucretius and his message: a study in the Prologues of the De rerum natura*, «G & R», 18, 1971, pp. 1-16.

⁵¹ Si ricordi, in effetti, che i *Fasti*, unitamente alle *Metamorfosi*, sono stati composti negli anni che precedono la relegazione di Ovidio a Tomi (8 d. C.) e sono considerati parte di un unico progetto, vale a dire di quel tentativo, messo in atto da Ovidio, di sfumare l'ostilità che, in contesto imperiale, aveva iniziato ad avvertire. Per l'importanza del poema ovidiano negli studi relativi alla cultura e alla società romana, si riporta un passo dall'interessante studio di Carole E. Newlands: «Ovid's *Fasti* is centrally about Roman religion, Roman history and legend, Roman monuments and Roman character. [...] Ovid's *Fasti* gives sophisticated, contemporary voice to the anxieties of a society in a period of experiment, negotiation, and unresolved tensions. It is an important poem of the late Augustan period» "The Problem of Ovid's *Fasti*" in Carole E. Newlands, *Playing with time. Ovid and the Fasti*, Cornell University Press, 1995, p.1-26:1. Per le altre questioni (il rapporto con la materia religiosa, il rapporto tra Ovidio e Augusto e il tono dissacrante utilizzato dal poeta) si segnalano, a titolo esemplificativo, gli studi seguenti: J. Toutain, *La religion romaine d'après les Fastes d'Ovide*, «Journ. Des Savants» 1931, pp.105-120; L. Winniczuk, *Humour and Wit in Ovid's Fasti*, «Eos» 62, 1974, pp.93- 104; A. Wallace-Hadrill, *Time for Augustus: Ovid, Augustus and the Fasti*, in *Homo viator: Classic Essays for John Bramble*, edd. M. Whitby et al., Bristol, 1987, pp.221-230; Carole E. Newlands, *Playing with time. Ovid and the Fasti*, Cornell University Press, 1995.

Nel caso di Voltaire, invece, sembra prevalere un approccio di tipo filosofico-morale, che, senza dubbio, nel contesto in cui si svolge la sua attività filosofica, doveva essergli apparso come il più adeguato per ‘giovare’ ai moderni lettori. L’assenza di un reale e sincero interesse da parte del poeta latino per i culti cittadini e, invece, il modo – si è detto – irriverente e scettico con cui Ovidio riferisce il sistema di tradizioni religiose romane, dunque, è straordinariamente affine a quello che Voltaire stesso assume e che è funzionale alla propria riflessione filosofica.⁵²

⁵² Che Voltaire abbia individuato, in questo specifico poema ovidiano, un riferimento importante (se non necessario) ai fini dell’*article* che, qui, si prende in analisi, sembra che si possa desumere anche dalla menzione delle feste in onore di Iside e di Cibele, di Diana e di Pomona: «Quelle infâme idée d’imaginer qu’un prêtre d’Isis et de Cybèle, en jouant des cymbales et des castagnettes, vous réconciliera avec la Divinité ! Et qu’est-il donc ce prêtre de Cybèle, cet eunuque errant qui vit de vos faiblesses, pour s’établir médiateur entre le Ciel et vous ? Quelles patentes a-t-il reçues de Dieu ? Il reçoit de l’argent de vous pour marmotter des paroles, et vous pensez que l’Être des êtres ratifie les paroles de ce charlatan ! Il y a des superstitions innocentes ; vous dansez les jours de fêtes en l’honneur de Diane ou de Pomone, ou de quelqu’un de ces dieux secondaires dont votre calendrier est rempli : à la bonne heure» *Art.* “Superstition”. Riferimenti a queste divinità e ai culti celebrati in loro onore, difatti, sono presenti in Ov., *Fasti* 6,321 (per il culto di Cibele); 3,259-275 (per il culto di Diana); per Cibele si ricorda anche Lucr., *de rer. nat.*, 2, 618 e sqq.

CONCLUSIONI

Con questa tesi mi sono proposta di esplorare l'uso delle fonti classiche nell'età dell'Illuminismo, con particolare riferimento all'opera di uno dei maggiori esponenti di quell'epoca, Voltaire. Nell'ambito della vasta produzione filosofico-letteraria del celebre *philosophe*, la mia indagine ha riguardato in particolar modo il suo *Dictionnaire philosophique*, un testo di carattere enciclopedico che è stato studiato, prevalentemente, per quanto riguarda la presenza del mondo antico, avendo come obiettivo l'uso di materiale scritturistico vetero e neotestamentario. Minore attenzione è stata invece dedicata finora all'uso volteriano della letteratura greco-romana.

Grazie a un approccio filologico, storico e documentario, mi sono proposta anzitutto nel mio lavoro di selezionare, raccogliere e contestualizzare i vari riferimenti, allusioni, menzioni e citazioni di autori classici contenuti nelle voci in cui si articola la prima edizione del *Dictionnaire philosophique*, che fu pubblicata a Ginevra nel 1764. È così emerso che le fonti greche e latine del *Dictionnaire* svolgono in quest'opera una rilevante funzione filosofica, spesso di natura polemica, in virtù della quale Voltaire elabora contenuti metafisici e critici, riguardanti le tematiche cruciali del proprio pensiero e l'orizzonte culturale della sua epoca.

Nel corso del mio lavoro, per opportune ragioni metodologiche, ho confrontato di norma le citazioni classiche dell'illuminista con le edizioni critiche moderne degli stessi autori, sviluppando un commento sui diversi aspetti storici e culturali delle voci del *Dictionnaire* che prese in esame e tenendo inoltre presente l'evolversi nel tempo dei temi sui quali si sono concentrati principalmente l'attenzione e l'interesse di Voltaire. Ho cercato di

conseguenza di evidenziare in che modo la cultura classica del *Dictionnaire* si sia evoluta nel tempo.

A fini metodologici, ho tenuto conto inoltre delle edizioni classiche effettivamente possedute da Voltaire. La biblioteca dell'illuminista, infatti, com'è noto, si è conservata fino a noi e ne sono stati anche redatti cataloghi che consentono di ricostruire con una certa precisione l'ordinamento del *corpus*¹. Per il mio lavoro di tesi, ho fatto riferimento a tal proposito al volume *Bibliothèque de Voltaire. Catalogues des livres*, pubblicato a Mosca e Leningrado nel 1961, per le edizioni dell'Académie des sciences. Sappiamo in particolare che la biblioteca voltairiana è stata spesso la base delle argomentazioni filosofiche-storico-letterarie dell'illuminista, un suo vero e proprio strumento di lavoro, che ci consente tra l'altro di distinguere tra riferimenti diretti e indiretti presenti nelle opere del *philosophe*.

Si tratta di un aspetto che emerge, per esempio, se si considera la presenza delle *Storie* di Erodoto nel *Dictionnaire philosophique*. In questo caso Voltaire si è servito presumibilmente dell'edizione pubblicata da Clousier, a Parigi, nel 1713, con la traduzione francese di Du Ryer. Sebbene tuttavia l'illuminista francese ricorresse spesso alla mediazione di traduzioni, egli era comunque in grado di cogliere il significato dei testi classici con acribia e senza sostanziali errori interpretativi. Del resto, le edizioni di cui si avvaleva erano certamente tra le migliori dell'epoca. Si pensi, per esempio, che nella biblioteca di Voltaire è presente l'edizione delle *Metamorfosi* ovidiane pubblicata

¹ La biblioteca voltairiana è una delle raccolte librerie più preziose dell'illuminismo francese. Vedi su ciò M. P. Alexeev, *La bibliothèque de Voltaire en Russie*, in *Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des livres*, M-L, 1961 (in russo).

dal Griffio nel 1561, con la traduzione dell'Anguillara, che già il Tiraboschi definì a suo tempo «pregevolissima»².

I principali risultati del mio lavoro di ricerca confermano in conclusione che il rapporto di Voltaire con l'antichità classica si fondava su una evidente consonanza culturale e ideologica, come si può desumere in particolare dall'uso del mondo antico a supporto delle proprie argomentazioni. Il mio lavoro di tesi si propone pertanto di offrire un nuovo strumento per interpretare le fondamenta storiche del pensiero volteriano avendo come punto di vista lo specifico contesto del suo tempo.

² Vedi *Notizie di Giovanni Andrea dell'Anguillara scritte da Girolamo Tiraboschi*, p. XIII.

INDICE DEI NOMI

Aristarco di Samo, 80 (n.), 81 (n.)

Aristotele, 56, 62 (n.), 67 (n.)

Cicerone, 10, 12 (n.), 14 (n.), 19, 70, 97, 121, 122, 133, 134, 181, 182, 183 (n.), 188, 189 (n.), 192 (n.), 194 (n.), 195, 197

Democrito, 7 (n.) 11, 109, 157 (n.)

Demostene, 97

Epicuro, 7 (n.), 11, 14 (n.) 27, 56 (n.), 109, 157, 184 (n.), 202 (n.)

Epitteto, 135, 139, 140

Erodoto, 8 (n.), 9, 19, 41, 46 (n.), 47 (n.), 49, 50 (n.), 82, 84, 85, 86, 91, 110, 111, 135, 206

Esiodo, 9 (n.), 110, 111, 161, 162, 167

Giovenale, 11, 15, 16, 17 (n.), 39, 40 (n.), 41, 42 (n.), 43, 44 (n.), 45 (n.), 97, 98 (n.), 99 (n.), 146 (n.)

Luciano di Samosata, 83 (n.), 88, 89, 90

Lucrezio, 10, 11 (n.), 26, 27, 28, 109, 121, 122, 197, 198, 200 (n.), 201, 203 (n.)

Marco Aurelio, 135, 140

Marziale, 10, 106, 112, 113, 114 (n.), 115, 124, 129

Omero, 9 (n.), 63 (n.), 72, 77 (n.), 94, 96, 102, 110, 111, 130, 184 (n.)

Orazio, 10, 12 (n.), 13 (n.), 14 (n.), 15, 19, 58 (n.), 59 (n.), 60 (n.), 61 (n.) 62 (n.), 63 (n.), 64 (n.), 72 (n.), 73 (n.), 74, 104, 105, 106 (n.), 122 (n.), 123, 140, 146 (n.), 147 (n.), 150 (n.), 151 (n.), 152 (n.), 153 (n.), 154 (n.)

Ovidio, 10, 17, 18, 32, 33 (n.), 77, 78 (n.), 79 (n.), 124, 125, 129, 131, 132, 133, 140, 162, 163, 164, 165 (n.), 167, 172, 198, 199, 200 (n.), 201, 202 (n.), 203 (n.), 204

Petronio, 10, 17, 18, 116, 135, 146 (n.), 176

Platone, 6, 7 (n.), 28 (n.), 34 (n.), 56 (n.), 57, 62 (n.), 64 (n.), 65, 66, 67 (n.), 115, 146 (n.)

Seneca, 10, 18, 19, 70, 97, 127 (n.), 146 (n.), 181, 182, 183, 195, 196, 197

Socrate, 6 (n.), 14 (n.), 19 (n.), 28 (n.), 30 (n.), 56, 57 (n.)

Stazio, 125, 126, 127, 129

Virgilio, 10, 12, 25, 26, 102, 127, 172, 199

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, a cura di Carlo Borghero, Einaudi, Torino 1947.

AA.VV., *The age of the enlightenment; studies presented to Theodore Besterman*, Oliver and Boyd, Edinburgh; London 1967.

AGES A., *Voltaire and the classics: the testimony of the Correspondence*, *Orbis Litterarum*, 34 (1979), p.301-33.

ALATRI P., *Introduzione a Voltaire*, Laterza Roma-Bari 1989.

ALBINA L.L., *Voltaire lecteur de l'«Encyclopédie»*, in «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», 6, 1989, pp. 119-130.

ANDRÉ J. M., *Sénèque théologien: l'évolution de sa pensée jusqu'au «De superstitione»*, «Helmantica», 34, 1983, pp.55-71.

ATTRIDGE H. W., *The Philosophical Critique of Religion under Early Empire*, «ANRW», II, 16/1, 1978, pp. 45-78.

AULOTTE R., *Amyot et Plutarque: la tradition des Moralia au XVIe siècle*, Droz, Genève 1965, pp. 405.

BABUT D. *Plutarco e lo stoicismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

BENELLI G., *Voltaire metafisico*, Milano, Marzorati, 1983; Name, Genova 2000.

BENVENISTE E. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, 1976, vol. II .

BERANGER J. *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, «Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft», 6, Basel 1953.

- BÉRANGER J., *Imperium, expression et conception du pouvoir imperial*, in «REL», 55, 1977, pp. 325-44.
- BESTERMAN, T., *Voltaire*, London, Longman, 1969, tr. it., Feltrinelli, Milano 1971.
- BESSONE F., *Discorsi dei liberti e parodia del "Simposio" platonico nella Cena Trimalchionis*, in «MD», XXX, 1993, 63-86.
- BLUCHE F., *Dictionnaire du Grand Siècle*, Fayard, Paris 1990.
- BOUYNOT Y., *La poésie d'Ovide dans les oeuvres de l'exil*, Paris 1957.
- BOYANCÉ P., *Lucrece et l'Épicurisme*, Paris 1978.
- BRAY R., *La formation de la doctrine classique en France*, Hachette, Paris 1927.
- BÜCHNER, K., *Die Proömien des Lukrez*, in «Class. & Med.» 13, 1952, pp.159-235, ora in *Studien zur Römischen Literatur: I, Lukrez und Vorklassik*, Wiesbaden, 1964, pp.57-120.
- CALOGERO, M., *Voltaire e il mondo classico*, Herbita, Palermo 1976.
- CAMPI R., *Le conchiglie di Voltaire*, Alinea, Firenze 2001.
- , *Voltaire. Lo scandalo dell'intelligenza*, Liguori, Napoli 2007.
- CANALI, L., *Orazio: anni fuggiaschi e stabilità di regime*, Venosa 1988.
- CANFORA, L., *Le vie del classicismo*, Roma, Laterza, 1989, pp.319; e soprattutto id., *Le vie del classicismo.2. Classicismo e Libertà*, Roma, Laterza, 1997.
- CANTELLI, G., *Nicola Fréret: tradizione religiosa e allegoria nell'interpretazione storica dei miti pagani*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 29, 3, pp.264-283.
- CARCOPINO J., *Les raisons religieuses de l'exil d'Ovide*, in «Rev. Hist. Rel.», CLXV, 1964, pp.132-139.

CAROBENE G., *Tolleranza e libertà religiosa nel pensiero di Voltaire*, Giappichelli, Torino 2000.

CAVALLO G. et. al., *Lo spazio letterario di Roma antica I*, Salerno Editrice, 1989.

CICERONE, *De divinatione; De haruspicum responso; --- La natura delle cose*, a cura di Cesare Marco Calcante, Rizzoli, Milano 1992.

COOK M. G., *Divine Artifice and Natural Mechanism. Robert Boyle's Mechanical Philosophy of Nature*, «Osiris», vol. 16, 2001, pp.133-150.

CORSARO F., *Sulla relegatio di Ovidio*, in «Orpheus», XV, 1968, pp. 123-167.

COTONI M.-H. (a cura di), *Voltaire / Le «Dictionnaire philosophique»*, Paris, Klincksieck, 1994.

COTONI M.-H., (a cura di), *Voltaire et le «Dictionnaire philosophique»: leçons et questions. Actes du Colloque Voltaire (Nice, 3-4 février 1995)*, Nice, Association des Publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1995.

COTONI M.-H., *Les personnages bibliques dans le «Dictionnaire philosophique» de Voltaire*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 95, 1995, n. 2, pp. 151-164.

COUGNET A., *La Dacia antica ed Ovidio Nasone*, Nizza, 1884.

COULET, H. *Quelques aspects de l'Égypte pharaonique en France au XVIIIe siècle*, dans M. Matucci (a cura di), *Actes du colloque international, Lumières et illuminisme (Cortona, 3-6 octobre 1983)*, Pisa, Pacini, 1984, pp. 141-148. [In parte sulle voci *Api* e *Iniziazione*.]

COX A. S., *Lucretius and his message: a study in the Prologues of the De rerum natura*, «G & R», 18, 1971, pp. 1-16.

CROCKER, L. G., *Voltaire and the Political Philosophers*, Oxford, Voltaire Foundation (SVEC, n° 219), 1983.

CRONK N. (a cura di), *The Cambridge Companion to Voltaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

CUCCHIARELLI A., *L'entrata di Abinna nella 'Cena Trimalchionis' (Petron. "Satyr". 65)*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 1, 2, 1996, pp.737-53.

D'ANNA G., *La concezione dell'amore in Virgilio*, in Studi su Virgilio, Roma 1995, 21-31.

D'ELIA S., *L'esilio di Ovidio e alcuni aspetti della storia augustea*, in «Annali della Fac. Di Lettere e Filosofia dell'Univ. di Napoli», V, 1955, pp.95-157.

DE MANDEVILLE, B. *The fable of the bees, or private vices, publick benefits*, 1714.

DELLA CORTE F., *Ovidio e i barbari danubiani*, in *Opuscola VI*, Genova, 1978, pp.293-305 (già in *Romanobarbarica*, I, Roma, 1976, pp.57-69).

DELON, M., "Morale" in Vincenzo Ferrone - Daniel Roche (a c. di), *Dizionario storico dell'Illuminismo*, Laterza, Bari 2007.

DELUMEAU, J. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Presses Universitaires de France, Paris 1992.

DENES T., *Ovide ou l'exil*, in «Ludus Magistralis», VI, 1966, pp.1-9.

DIAZ F., *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958.

DIDEROT D., *Regrets sur ma vieille robe de chambre. Avis à ceux qui ont plus de gout que de fortune*, 1768.

DIDIER B., *Alphabet et raison. Le paradoxe des dictionnaires au XVIIIe siècle*, Paris, Puf, 1996.

- DION J., *Les passions dans l'oeuvre de Vergile*, Nancy 1993 (L'amour, 267-342).
- Dizionario filosofico*, a c. di D. Felice- R. Campi, Bompiani, Milano 2013.
- DONATI R., *Le ragioni di un pessimista: Mandeville nella cultura dei lumi*, ETS, Pisa 2011.
- DOUAY-SOUBLIN, F. *En contre-point au «Dictionnaire universel» de Trévoux, le «Dictionnaire philosophique» de Voltaire comme objet, comme genre, comme analyseur sémantique*, in D. Baggioni (a cura di), *Encyclopédies et dictionnaires français. (Problèmes de normes et de nomenclatures* Université de Provence Aix-Marseille, I, 1993, pp. 99-122.
- DUFALLO B., *Publicizing Political Authority in Horace's Satires, Book 1: The Sacral and the Demystified*, in «Classical Philology», vol. 110, no. 4, 2015, pp. 313–32.
- ELLEN O., *Sons and Lovers: sexuality and gender in Virgil's poetry*, in C. Martindale (ed.), *Virgil*, Cambridge 1997, 294-310.
- ENGELS J., *Les commentaires d'Ovide au XVI^e siècle*, in «Vivarium», XII, I, 1974, pp. 3-13.
- FASCIANO D.-LEBLANC P., *Le numen chez Ovide*, in «Rivista di Cult. Class. E Med.» XV, 1973, pp.257-296.
- FAVEZ CH., *Les Gètes et leur pays vus par Ovide*, in «Latomus», X, 1951, pp.425-432.
- FEDELI P., *Dell'arte di mangiar bene, secondo Orazio*, in «Revista de Estudios Clásicos», 43, 2016, pp. 79-95.
- FEDI F., *Artefici di numi: favole antiche e utopie moderne fra Illuminismo ed età napoleonica*, Bulzoni, Roma 2004.
- FERRET O., GOGGI G. E VOLPILHAC-AUGER C. (a cura di). *Écriture et réécriture chez Voltaire. Actes du colloque international de Pise (30 juin-2 juillet 2005)*, Plus, Pisa 2007.
- FLORENNE Y., *Voltaire, ou de la raison et de la déraison par alphabet*, M.-H. Cotoni (a cura di), *Voltaire / Le «Dictionnaire philosophique»*, cit., pp. 22-46.

FRANCALANZA É. (a cura di), *Voltaire, patriarche militant*. «Dictionnaire philosophique» (1769), Paris, Puf, 2008.

FRÄNKEL H., *Ovid. A poet between two words*, Berkeley-Los Angeles, 1945.

FRÉCAUT J. M., *L'esprit et l'humour chez Ovide*, Grenoble 1972.

FREDERICKS B.R.N, *The Poetics of Exile. Program and Polemic in the Tristia and Epistulae ex Ponto of Ovid*, Diss. Indiana Univ. Bloomington, 1975.

FROESCH H.H., *Ovids Epistulae ex Ponto I-III als Gedichtsammlung*, Diss., Bonn 1968.

GAGLIARDIP., *Omnia vincit amor. Considerazioni sull'amore (e sulla poesia d'amore) nell'opera virgiliana*, «A&R», 5, 2011, pp.238-263.

GALINSKY K. G., *Ovid's "Metamorphoses"*, University of California Press, Berkley 1957.

GALLIANI R., *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, étude socio- historique*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth century», vol. 268, Oxford, Voltaire Foundation, 1989.

GALLO M., «Moi, j'écris pour agir»: vie de Voltaire, Paris, Fayard, 2008.

GARBUGINO G., *L'aggettivazione in Lucrezio*, in T. Mantero (a cura di), *Analysis I. Didascalica*, Genova 1987, pp. 9-41.

GARDEIL H. D. *Les étapes de la philosophie idealiste*, Vrin, Paris 1935.

GAY, P., *Voltaire's Politics. The Poet as Realist (1959)*, tr. it. *La politica di Voltaire, Il poeta come realista*, il Mulino, Bologna 1991.

GERARD P. L., *Le comte de Valmont ou les égarements de la raison*, Paris 1787.

GIGANTE M., *Orazio. Una misura per l'amore. Lettura della satira seconda del primo libro*, Osanna Edizioni, Venosa, 1993.

- GOLDZINK J., *Voltaire. La légende de saint Arouet*, Gallimard, Paris 1996.
- GOLDZINK J., *La morale du «Dictionnaire»*, in «Op. cit.», 3, 1994, pp. 99-105.
- GOULEMOT J., MAGNAN A. E MASSEAU D. (a cura di), *Inventaire Voltaire*, Gallimard, Paris 1995.
- GRAY J., *Voltaire*, Seuil, Paris 2000.
- GREGORIO F., *La question du platonisme de Rousseau*, in «Philosophie Antique», vol. 11, 2011, pp. 43-71.
- GRILLI, A., *Lettura del terzo libro*, in M. Gigante (ed.), *Lecturae Vergilianae*, II, Le Georgiche, Napoli 1982, 87-120.
- GRIMAL P., *L'amour à Rome*, Hachette, Paris 1963.
- GRIMMER G., *L'art poétique de Boileau*, Foucher, Paris 1962.
- HALLET J. P., *Pepedi/ diffisa nate ficus. Priapic Revenge in Horace, Satires I. C 8*, RhM 124, 1981, 341-47.
- HAXO H. E., *Pierre Bayle et Voltaire avant Les Lettres Philosophiques*, in «PMLA», vol.46, n.2, 1931.
- HUBBARD T. K., *The structure and programmatic intent of Horace's First Satire*, in «Latomus», 40 (2), 1981, pp.305-321.
- HUME D., *Political Essays*, Cambridge University Press, 1994.
- IOTTI G., *Virtù e identità nella tragedia di Voltaire*, Paris - Genève, Champion - Slatkine, 1995.
- IRIGOIN J., *Les Pontiques d'Ovide*, in «Rev. Philol.», LIV, 1980, pp. 19-26.

JACOBSON H., *Vergil, Georgics 3,280-81*, IN «MUS. HELV», 39, 1982.

JACQUES F. – SCHEID J., *Roma e il suo impero: istituzioni, economia, religione*, trad. it. Giorgia Viano Marogna, 2005 (ed. orig. *Rome et l'intégration de l'empire*, PUF, Paris 1990).

JAL P., *La guerre civile à Rome: étude littéraire et morale*, Paris 1963.

JANNACCONE S., *Divinazione e culto ufficiale nel pensiero di Cicerone*, in «Latomus», vol.14, n.1, 1995, pp.116-19.

KOETS P. J., *Deisidaimonia: a contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek*, J. Muusses, 1929, pp.110.

KÖLVING U. E MERVAUD CH. (a cura di), *Voltaire et ses combats. Actes du congrès international Oxford-Paris (1994)*, 2 voll., Oxford, Voltaire Foundation, 1997.

LA PENNA A., *Notizie di Ovidio sui Geto-Daci*, in «Maia», X, 1958, pp.307-316.

LA PENNA A., *Il canto, il lavoro, il potere*, in Virgilio, *Georgiche*, trad. di L. Canali, Milano 1994, 5-112.

LA PENNA A., *Τῖς ἀριστος βίος; interpretazioni della prima ode di Orazio*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 24 (3/4), 1955, pp.161-181.

LA PENNA A., *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963.

LA PENNA A., *Orazio e la morale mondana europea*, in Enzio Cetrangolo (a c. di), *Orazio. Tutte le opere*, Firenze 1968, IX – CLXXXVIII (ibid. 1969 e *Saggi e studi su Orazio*, ibid. 1993, 1-237).

LABATE M., *La satira di Orazio: morfologia di un genere letterario irrequieto*, intr. a Orazio, *Satire*, Rizzoli, Milano 1981, pp. 33 e sgg.

LABRIALLE – RUTHERFORD, M.R. *L'évolution de la notion de luxe depuis Mandeville jusqu'à la Révolution*, in «Studies on Voltaire and the eighteenth century», vol. XXVI, Voltaire Foundation, Oxford 1963.

LACROIX L., *Recherches sur la religion des Romains d'après les Fastes d'Ovide*, Paris 1846.

LAMBE P. J., *Biblical Criticism and Censorship in Ancien Régime France: The Case of Richard Simon*, «The Harvard Theological Review», vol. 78, n. 1/2, 1985, pp. 149–77.

LAMPRECHT S. P., *The Fable of the Bees*, in «Journal of Philosophy», vol.23, n.21,1926, pp.561-79.

LANA I., *Orazio: dalla poesia al silenzio*, Venosa 1993.

LANARO G., *Voltaire e Lucrezio*, «Rivista Critica Di Storia Della Filosofia», vol. 35, no. 4, 1980, pp. 357–80.

LANDOLFI L., *Durus amor. L'ecfrasi georgica sull'insania erotica*, «Civ. class. crist.» 6, 1985, 177- 198.

LANGE F. A., *Storia critica del materialismo*, trad. it. di Angelo Treves, Monanni, Milano 1932.

LATZARUS, B. *Les idées religieuses de Plutarque*. Paris 1920.

LEIGH J., *Voltaire and the voyage to Rome*, in *An American Voltaire: Essays in memory of J. Patrick Lee*, ed. J. Johnson and B. Wells (Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne, 2009).

LOMBARDI M., *Paradigmi caratteriologici e osservazione empirica nei Caratteri di Teofrasto e nei Physiognomonica pseudoaristotelici*, in «Rivista di Cultura Classica e Medioevale» 41, 1, 1999, pp. 111-21.

LOZZA, G., *Plutarco. De superstitione*, a cura di G. L. presentazione di D. Del Corno, Milano 1989².

LUPORINI C., *Voltaire e le «Lettres philosophiques». Il concetto della storia e l'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1955, 1977, 1978.

LÜSEBRINK H.-J., “Civiltà”, in Vincenzo Ferrone, Daniel Roche (a c. di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Bari 2007, pp.168 sqq.

MACÉ L. (a cura di), *Lectures du «Dictionnaire philosophique»*, Presses de l'Université de Rennes, Rennes 2008.

MAFREDINI M., *Codici plutarchei continenti Vitae e Moralia*, Laveglia Editore, pp.138.

MARACHE R., *La révolte d'Ovide exilé contre Auguste*, in *Ovidiana. Recherches sur Ovide*, publ. par N. I. Herescu, Paris, 1958, pp.412-419.

MARCHAL, R., *La religion dans le Dictionnaire philosophique de Voltaire: variation et transition*, in L. Châtellier (a cura di), *Religions en transition dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, «SVEC», 2 (2000), pp. 233-241.

MARIOTTI S., *La carriera poetica di Ovidio*, in «Belfagor», 6, 1957, p. 617.

MARCHAL R., *La religion dans le Dictionnaire philosophique de Voltaire: variation et transition*, in L. Châtellier (a cura di), *Religions en transition dans la seconde moitié du dix-huitième siècle*, in «SVEC», 2 (2000), pp. 233-241.

MARMIER J., *Horace en France au XVII^e siècle*, PUF, Paris 1962.

MAYNARD M. U., *Voltaire; sa vie et ses oeuvres*, A. Bray, Paris 1867.

MAZZOLI G., *Il problema religioso in Seneca*, «Rivista Storica italiana», 96, 1984, pp.953-1000.

MENANT S., *Aspects de la polémique voltairienne dans le «Dictionnaire philosophique»*, dans M.-H. Cotoni (a cura di), *Voltaire et le «Dictionnaire philosophique»*, cit., pp. 91-104.

MENANT S., *L'esthétique de Voltaire*, Sedes, Paris 1995.

MENANT, S., *Littérature par alphabet: le «Dictionnaire philosophique portatif» de Voltaire*, Champion, Paris 1994 (rist. 2008).

MERVAUD CH. - MENANT S. (a cura di), *Le siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, 2 voll., Voltaire Foundation, Oxford 1987.

--- Le «Dictionnaire philosophique» de Voltaire, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1994 (nuova ed. accresciuta: Paris - Oxford, Presses de l'Université Paris-Sorbonne -Voltaire Foundation, 2008).

– *Bestiaires de Voltaire. Genèse de «Candide» et autres études sur Voltaire*, Voltaire Foundation (SVEC, 06), Oxford 2006.

MERVAUD CH., *Voltaire en toutes lettres*, Bordas, Paris 1991.

MERVAUD CH., *Les cannibales sont parmi nous. L'article «Anthropophages» du «Dictionnaire philosophique»*, in «Europe», (maggio 1994), n. 781, pp. 102-110.

MERVAUD CH., *Le scandale du «Dictionnaire philosophique». Célébration du troisième centenaire de la naissance de Voltaire*, Rumeur des Âges, La Rochelle 1995.

MERVAUD CH., *Le «Dictionnaire philosophique»: combats et débats*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 95, 1995, n. 2, pp. 187-198.

MERVAUD CH., *Du «Dictionnaire philosophique» aux «Questions sur l'Encyclopédie»: reprises et réécritures*, in O. Ferret, G. Goggi e C. Volpillac-Augier (a cura di), Copier/ Coller, cit., pp. 209-220.

MERVAUD CH., *Voltaire, la tolérance et l'intolérable*, in M.-H. Cotoni (a cura di), Voltaire et le «Dictionnaire philosophique», cit., pp. 13-36.

MERVAUD CH., *Quelques aperçus sur la théologie et les théologiens dans le Dictionnaire philosophique*, in «Littératures» 31, 1994, pp. 79-90.

MESSINA C., *Voltaire e il mondo classico*, Herbita, Palermo 1976.

MILES G.B., *Virgil's Georgics*, Berkeley-Los Angeles-London 1980.

MILLAR, FERGUS. *The mediterranean and the Roman revolution: politics, war and economy*, in «P. and P.», 102, 1984, pp. 3-24.

MILLET L., *Le platonisme de Rousseau*, in «Revue de l'enseignement philosophique», vol. XVII, n. 5, 1967, pp. 1-11.

MONTY J.-R., *Étude sur le style polémique de Voltaire: le «Dictionnaire philosophique»*, Institut et Musée Voltaire, Genève 1966.

MOORE-BLUNT J.J., *A commentary on Ovid Metamorphoses II*, Gieben, Uithoorn, 1977.

MORESCHINI C., *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», 1979, pp. 99-178.

MORTIER R., *Le bon usage de l'Antiquité*, dans Theodore Besterman (dir.), *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*, 154, Transactions of the Fourth international congress on the Enlightenment, t. IV, Oxford, The Voltaire Foundation at the Taylor institution, 1976, p. 1487-1507.

MOUREAUX J.-M., *Le dialogue dans le «Dictionnaire philosophique»*, in M.-H. Cotoni (a cura di), *Voltaire et le «Dictionnaire philosophique»*, cit., pp. 105-120, e in L. Macé (a cura di), *Lectures du «Dictionnaire philosophie»*, cit., pp. 253-266.

—, *Ordre et désordre dans le «Dictionnaire philosophique»*, in «Dix-Huitième Siècle», 12, 1980, pp. 381-400; ripreso in M.-H. Cotoni (a cura di), *Voltaire / Le «Dictionnaire philosophique»*, cit., pp. 126-140.

NAVES R., *Le goût de Voltaire*, Garnier, Paris 1938 (rist. anast. Genève, Slatkine Reprints, 1967).

—, *Voltaire et l'«Encyclopédie»*, Les Éditions des Presses Modernes, Paris 1938 (rist. anas., Slaktine Reprints, Genève 1970).

NEWLANDS C. E., *Playing with time: Ovide and the Fasti*, Cornell University Press, London 1995.

O'CONNOR E. M., *Symbolum salacitatis: a Study of Good Priapus Literacy Character*, Frankfurt am Main 1989.

ORAZIO, *Enciclopedia Oraziana*, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 3vll., 1996-1998.

PAOLI E., *Spunti di critica letteraria nella satira oraziana*, in «Convivium», 32, 1964, pp.449-78.

PAPÀSOLI B., *Moralisti classici*, Laterza, Bari 2008.

PASQUALI G., *Orazio lirico*, Firenze 1920.

PASTORINO S., *Attualità di Spinoza: religione, ermeneutica e linguaggio*, «Rivista Di Storia Della Filosofia», vol. 66, n. 4, 2011, pp. 755–57.

PATIN M., *Étude sur la vie et les ouvrages d'Horace*, in *Étude sur la poesie latine*, Paris 1868.

PEASE A. S., *The Conclusion of Cicero's De Natura Deorum*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, vol.44, 1913, pp. 25-37.

PEROTTI P.A., *Ambiguità dell'amore in Virgilio*, «Revistas de estudios clasicos», 51, 2021, 389-411.

PEYREFITTE R., *Voltaire, sa jeunesse et son temps*, Paris, Albin Michel, 1985.

PIANEZZOLA E., *La metamorfosi ovidiana come metafora narrativa*, in *Atti del Convengo «Retorica e poetica»*, Padova 1979, pp.79-91.

PIERRON A., *Voltaire et ses maitres. Episode de l'histoire des humanités en France*, Didier, Paris 1866.

PINTARD R., *Voltaire et l'«Encyclopédie»*, in «Annales de l'Université de Paris», 1952, pp. 39-56.

PINTO I, *Essai sur le luxe*, Amsterdam 1762.

PLUTARCO, *De superstitione*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di G. Lozza, Goliardica, Milano 1890.

PLUTARQUE, *De la superstition*, texte établi et traduit par Jean Defradas, Jean Hani, Robert Klaerr, Les belles lettres, Paris 1985.

POLVERINI L., *L'aspetto sociale del passaggio dalla repubblica al principato*, in «Aevum», 39, 1965, pp.1-24.

POMEAU R., *La documentation de Voltaire dans le «Dictionnaire philosophique»*, in «Quaderni francesi», 1, 1970, pp. 395-405.

POMEAU R., *Voltaire par lui-même*, Éditions du Seuil, Paris 1955.

POMEAU R., *Politique de Voltaire*, Paris, Colin, 1963 (3a ed. 1994).

PONGIGLIONE F., *Bernard Mandeville. Tra ragione e passioni*, Studium, 2013.

PORSET CH., *Voltaire humaniste*, Edimaf, Paris 2003.

PROVOST A., *Le luxe, Les Lumières, La Révolution*, Champ Vallon, Seyssel 2014.

RANOCCHIA G., *Natura e fine dei Caratteri di Teofrasto. Storia di un enigma*, in «Philologus», I, 1, pp.69-91.

REBEJKOW, J. - CH., *Diderot, les Salons de 1767 et de 1769 et la question du luxe*, in «Diderot Studies», vol. 29, 2003, pp.65-82.

RECKFORD K. J., *Horace and Maecenas*. in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», vol. 90, 1959, pp. 195–208.

RÉTAT P., *Le «Dictionnaire philosophique» de Voltaire: concept et discours du dictionnaire*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 81, 1981, pp. 892-900.

ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts* (1749).

- RÜPKE, J., *Superstitio. Devianza religiosa nell'Impero romano*, Carocci, Roma 2014.
- SALVATORE A., *Scienza e poesia in Roma. Varrone e Virgilio*, Napoli 1978.
- SANDRIER A., *Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Paris, Atlande, 2008.
- SANTINI, C. *Toni e strutture nella rappresentazione delle divinità nei Fasti*, in «Giorn. Ital. di Filol.» 25, 1973, pp.41-62.
- SAVIO E., *Intorno alle leggi suntuarie romane*, in «Aevum», vol 14, n.1, 1940, pp.174-94.
- SCARPAT, G., *Il problema religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia, 1983.
- SCEGLOV J. K., *Alcuni elementi di struttura nelle Metamorfosi di Ovidio*, in «Lingua e Stile», 4, 1969, pp.53-68.
- SCHILLING R. *Virgilio e Ovidio poeta dei Fasti*, in *Virgilio e gli augustei*, a cura di M. Gigante, Napoli, 1990, pp. 221-255.
- SCHWARZBACH B. E. *Les paganismes vus par l'Encyclopédie*, in C. Grell e F. Laplanche (a cura di), *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI-XVIII siècles*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988, pp.163-184.
- SENECA, *I frammenti*, a cura di D. Vottero, Pàtron, Bologna 1998.
- SHARP M., *Cicero, Voltaire and the Philosophes in the French Enlightenment*, in Brill's Companion to the Reception of Cicero, ed. W. Altman, Brill 2015, p.327-56.
- SHOVLIN, J. *The cultural politics of luxury in Eighteenth- Century France*, in «French Historical Studies», vol.23, n.4, 2000.
- SIMONAZZI M., *Le favole della filosofia. Saggio su Bernard Mandeville*, Franco Angeli, Milano 2008.
- SINA M., *L'“anti-Pascal” di Voltaire*, Milano, Vita e Pensiero, 1970.

SINA M. *L'avvento della ragione: "Reason" e "above Reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976.

SINI C., *Introduzione in B. Mandeville, La favola delle api. Vizi privati e pubbliche virtù*, a c. di C. Valenzano, Rizzoli, Milano 2012.

SOURY, G. *La démonologie de Plutarque, essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Société d'édition "Les belles lettres", Paris, 1942.

STENGER G., *Amour et sensualisme dans le «Dictionnaire philosophique» de Voltaire*, in T. Belleguic, E. van der Schueren e S. Vervacke (a cura di), *Les discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, Presses de l'Université de Laval, Sainte-Foy (Québec) 2007, pp. 77-98.

STENGER G., *De la sensation à la superstition: éléments pour une histoire de l'esprit humain dans quelques articles du «Dictionnaire philosophique» de Voltaire*, in «Revue Voltaire», 7 (2007), pp. 239-254. [Sulle voci Salomone, Setta, Senso comune, Sensazione, Sogni e Superstizione].

STROPPINI, G. *Amour, dialogue et unité dans l'oeuvre de Virgile (Bucoliques, Géorgiques, Énéide IIV)*, «Les Ét. Class.» 65, 1997, 97-115.

SULLIVAN J.P., *The Satyricon of Petronius*, London 1968.

TEOFRASTO, *I caratteri*, a cura di Giorgio Pasquali, Sansoni, Firenze 1919.

TESCARIO., *Amor omnibus idem*, in «Stud. Rom.» 1, 1953, pp.121-123.

TITONE V., *I Fasti di Ovidio*, in «Atene e Roma» 10, 1929, pp.77-86.

TODD C., *Voltaire: «Dictionnaire philosophique»*, Grant and Cutler, London 1980.

TOPAZIO V.W., *Voltaire. A Critical Study of His Major Works*, Random House, New York, 1967.

TOUTAIN J., *La religion romaine d'après les Fastes d'Ovide*, «Journ. Des Savants» 1931, pp.105-120.

TRAINA, A. *Seneca e Agostino (Un problema aperto)*, in «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», 19, 1977, pp.751-767 [1987²].

TRAPNELL W., *Voltaire and his Portable Dictionary*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972.

TROUSSON R., VERCRUYSSSE J. (a cura di), *Dictionnaire général de Voltaire par lui-même*, Champion, Paris 2003.

TROUSSON R., *Voltaire 1778-1878*, PUPS, Paris 2008.

TROZZI M., *Ovidio e i suoi tempi: amori, fasti e scandali di Roma Imperiale*, Muglia, Catania 1930.

VAN DEN BRUWAENE, M. *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937.

VANNINI G., *Il Satyricon di Petronio nel Candide di Voltaire*, in «Antike und Abendland», vol.57, n.1, 2011, pp. 94-108.

VÁZQUEZ, J. G. *La imagen en la poesía de Virgilio*, Granada 1980.

VOLTAIRE, *Discorsi sopra diversi soggetti del signor di Voltaire*, Bonducci, Firenze 1746.

VOLTAIRE, *L'oeuvre*, Bibliotheque des curieux, Paris 1923.

VOLTAIRE, *La Defence du Mondain (ou l'Apologie du luxe)*.

VOLTAIRE, *Œuvres complètes de Voltaire: avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire*, Didot, Paris 1843.

VOLTAIRE, *La Philosophie de l'histoire* [1764], *Œuvres complètes de Voltaire*, (Oxford, Voltaire Foundation, 1968-), tome 59.

VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di Louis Moland, Garnier, voll. XVII-XX, Paris 1877.

VOLTAIRE, *Dizionario Filosofico*, a cura di Rino Lo Re, Bur, Milano 1966.

VOULIKH, N. V. *La révolte d'Ovide contre Auguste*, in «Les ét. class», XXXVI, 1968, pp.370-383.

WADE I.O., *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton, Princeton University Press, 1969.

WALLACE-HADRILL, A. *Time for Augustus: Ovid, Augustus and the Fasti*, in *Homo viator: Classic Essays for John Bramble*, edd. M. Whitby et al., Bristol, 1987, pp.221-230.

WALSH P.G., *The Roman Novel*, Cambridge 1970.

WATERLOT G., *Voltaire: le procureur des Lumières*, Michalon, Paris 1996.

WINNCZUK, L. *Humour and Wit in Ovid's Fasti*, «Eos» 62, 1974, pp.93- 104.

WORMELL D. E. W., *Ovid and the Fasti*, «Hermathena», n. 127, 1979, pp. 39–50.

ZIELINSKI T., *Horace et la société romaine du temps d'Auguste*, Paris 1938.