

Immagini del Rinascimento nell'Ottocento francese

Il perdurare della fortuna della storiografia cousiniana, sin oltre la metà del secolo, per il tramite di allievi e sodali, del Waddington in questo caso specifico, deve indurre a considerare, tralasciando le suggestioni ideologiche dell'interpretazione del Febvre, che lo stesso Michelet deve molto al Cousin: comune era l'accentuazione della separazione tra 'età di mezzo' e modernità, vale a dire la riproposizione dell'antitesi settecentesca tra l'erudizione dei maurini e gli schemi storiografici delle sistemazioni enciclopediche.

Un'ideale continuità, ma anche una radicale contrapposizione, sono le chiavi interpretative del rapporto Michelet-Renan. A quest'ultimo si riallacceranno il Gebhart ed anche le tarde visioni ideologiche del Courajod; entrambi rivendicano una qualche continuità tra le 'rinascite' medioevali e la *Renaissance*. Questo è proprio il terreno di contrapposizione tra Michelet e Renan, laddove l'elemento di vicinanza è rappresentato dal 'viaggio in Italia', cioè dall'attenzione alle rappresentazioni iconografiche, poi teorizzata dall'ex-seminarista di Saint-Sulpice.

Singolare è infine il congiungersi nei primi decenni dell'Ottocento degli studi d'indianistica e di orientalistica con l'attenzione alla 'Renaissance', e in questa attitudine micheletiana opera nuovamente, anche se accuratamente rimossa, la presenza del Cousin, cioè proprio di colui che paradossalmente aveva stigmatizzato le filosofie quattro cinquecentesche a favore della modernità cartesiana. Questo sarà allora l'ambito per ridiscutere l'interpretazione delle *Olympica* in chiave di antirinascimento: un sapere fondato sul modello della conoscenza matematica percepito come esclusione dell'antichità e delle rinascite.

1. I Cours e la monografia micheletiani

Nel dare conto dei suoi primi studi savonaroliani, che all'inizio del nuovo decennio lo avrebbero condotto alla pubblicazione della *Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*, il Villari scriveva nel settembre 1854 a Terenzio Mamiani «che la mente, il carattere, la vita, il martirio del Bruno, Campanella, e altri» lo avevano «aiutato a capire il carattere del Savonarola, il primo di quegli uomini che i francesi chiamano “de la Renaissance”»¹. Tale termine nella sua valenza semantica di determinazione epocale era perciò assai diffuso in Francia, ancor prima della pubblicazione del volume del Michelet². Il Villari, dietro suggestioni desanctisiane, aveva

¹ Cit. in M. MORETTI, *Alcuni documenti relativi alla composizione della Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi di Pasquale Villari*, in AA.VV., *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore 1987, p. 332.

² A proposito del progressivo arricchimento semantico del termine, dalla formula vasariana della rinascita delle arti e dalla *renaissance des lettres* del *Dictionnaire bayliano*, K. Stierle (*Un mot franco-européen: la Renaissance*, in *Renaissances européennes et Renaissance française*, sous la direction de G. Gadoffre, Montpellier, Éditions Espaces 1995, pp. 44 e 47-50 *passim*) rileva l'importanza *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800): «Madame de Staël mette in discussione la relazione topica tra le tenebre medioevali e la rinascita delle lettere», presupponendo «una continuità ininterrotta dello sviluppo culturale durante il Medioevo». Stierle sostiene che la nozione di Rinascimento nasce «nel contesto di una politica culturale della Restaurazione e si riferisce dapprima alle nuove collezioni del Louvre. [...] La prima attestazione in letteratura di un uso assoluto del termine *renaissance* come definizione di un'epoca la si trova in una novella di Balzac ultimata nel 1829, *Le bal de Sceaux*». Di lì a due anni *Notre-Dame de Paris* di Victor Hugo «è la prima opera letteraria che abbia come argomento effettivo il passaggio dal Medioevo al Rinascimento. Mentre in Sainte-Beuve il nome dell'epoca e il suo concetto erano ancora in sintonia, in Victor Hugo il nome del periodo si è svincolato dal suo significato originale. Per Hugo l'età del Rinascimento è fondamentalmente un periodo di decadenza», anche se questo giudizio mutava radicalmente nelle *Feuilles d'automne* pubblicate in quello stesso 1831. A proposito dell'adozione del termine in ambito germanico, Stierle aggiunge che «Burckhardt non è stato il primo ad adoperare il termine in tedesco. Il primo che lo fece è Eduard Kolloff, critico d'arte tedesco, che viveva a Parigi e che pubblicò nel 1840 un sag-

frequentato quella storiografia d'oltralpe che, volgendosi programmaticamente a comprendere e quindi a concludere la Rivoluzione, si andava interrogando sulle 'origini dell'età moderna'; aveva letto di certo *Les révolutions d'Italie* del Quinet, col continuo riferimento alla *Renaissance*, e il Sismondi, il Villemain, il Guizot e il Thierry. Questi, nel 1853, aveva pubblicato l'*Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers état* dove dice di «quella rivoluzione intellettuale che è definita, con una sola parola, la *Renaissance*». Lo studio del Rinascimento si intreccia dunque con quello delle scaturigini della modernità, con quell'attenzione alla 'storia universale' che fu propria della storiografia e della filosofia della storia dell'età della Restaurazione.

Ma oltre un decennio prima, nella prolusione di Strasburgo del 1842 sull'*Histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance*, Giuseppe Ferrari, sebbene adottasse un approccio metodologico quasi cousiniano, già affermava che erano rinascimentali «le rivoluzioni che ci travolgono» e «le invenzioni che sono la base della nostra vita sociale», e in particolare come nei «sistemi filosofici del '400 e del '500» si assistesse «alle origini e allo sviluppo della filosofia moderna». L'aver trascurato gli studi sulla filosofia della *Renaissance* era allora imputabile al suo carattere eminentemente pratico e al permanere di elementi ermetici, all'ambigua natura della magia. In ciò Ferrari era debitore delle *Lumières* che traducevano il significato universale del Rinascimento in uno schema di filosofia della storia, ma ne rigettavano, come superstizioni residuali, le suggestioni ermetiche e astrologiche. Cousiniana era di certo la tesi che faceva della metodica baconiana e cartesiana il punto d'arrivo del Rinascimento: Bacon e Descartes hanno esercitato «la loro critica sul lavoro del Rinascimento» e «hanno riassunto contemporaneamente il Rinascimento, la scolastica, l'antichità». Infine, «è unicamente grazie a loro che le dottrine del Rinascimento divengono dei sistemi». Vale la pena di rilevare che il Ferrari colloca il cominciamento della filosofia rinascimentale in Lullo, nella produzione cioè di «un nuovo

gio dal titolo *Die Entwicklung der modernen Kunst aus der antiken bis zur Epoche der Renaissance*. L'anno dopo, Heinrich Heine parlerà della nuova voga parigina per il Rinascimento in un articolo per la "Augsburger Allgemeine" poi inserito in *Lutezia* (*art. cit.*, p. 39).

strumento logico più utile del sillogismo», la mnemotecnica, capace d'individuare la struttura dell'universo³.

Invero l'elettismo, che costituisce l'orizzonte di riflessione di quella generazione e che implica un approccio alla storia della filosofia (il ciclo quaternario, l'opposizione di sensismo e idealismo, di scetticismo e misticismo) che rinvia a un abito mentale classificatorio, quale ad esempio si rintraccia nel *Manuale* del Tennemann, esclude valenza cognitiva alla nozione di Rinascimento, dissolta nella successione cronologica, che sola dà conto della «marcia armoniosa del genere umano». Invano si cercherebbe il lemma *Renaissance* nel *Dictionnaire des sciences philosophiques* del Franck, vera e propria somma della disciplina.

Lucien Febvre, in anni di rinnovata barbarie, nel 1940, nella Parigi occupata, riassume il corso sulla *Renaissance* del Michelet, professato giusto un secolo prima, come «un saggio sul potere delle parole in storia», ascrivendo a merito del Michelet d'aver «lanciato nella vita questa nozione storica» di Rinascimento, in virtù della propria metodologia storiografica ad un tempo 'totalitaria' e 'sintetica'; nutrito sin dalla sua giovinezza dalla lettura di Rousseau, temperamento di romantico, si volgeva a rintracciare nella congerie degli accadimenti l'evoluzione e amava quindi considerarsi uno storico filosofo. La cogenza dei tempi si evidenziava chiaramente nell'evocazione della religione micheletiana dell'«amore della Francia», e Febvre coglie poi il modificarsi dell'interpretazione del Michelet: nel 1840 la Rinascita è innanzi tutto italiana; il tribuno romantico condivideva la tesi illuministica della frattura fra Medioevo e Rinascimento, indicato come «scoperta dell'uomo» e come «scoperta del mondo». Per contro, nel *Tableau chronologique* (1825) e nel *Précis d'histoire moderne* (1827) questi non aveva ancora l'idea di un movimento d'insieme, ma di «due movimenti parziali e

³ G. FERRARI, *Discours sur l'histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance*, in *Les philosophes salariés* suivi de *Idées sur la politique de Platon et d'Aristote et autres textes*, préface de S. Douailler et P. Vermeren, Paris, Payot 1983, pp. 265-275 *passim*. In proposito cfr. *infra*, A. SAVORELLI, *Rinascimento e modernità nel Discours sur l'histoire de la philosophie à l'époque de la Renaissance di Giuseppe Ferrari*.

frammentari. L'uno, franco-italiano [...] movimento artistico e letterario», l'altro, «europeo: movimento d'emancipazione religiosa e filosofica»⁴. Forte era tuttora l'impronta cousiniana in un frammento del febbraio 1829, a proposito della *Philosophie du XVI^e siècle*, giudizio su cui non avrà modo di ritornare analiticamente e che in certa misura si può considerare un dato acquisito anche per la successiva produzione micheletiana:

La filosofia del '500 è racchiusa in Italia e in Francia. La prima domanda da porre è critica e bibliografica: quali sono i filosofi dell'Antichità di cui i filosofi italiani possedevano le opere (neoplatonismo sostituito alla scolastica)? Nonostante l'acutezza d'ingegno, questi filosofi sono soggiogati, inebriati dalla grandezza della filosofia antica [...]. Poche analogie reali fra Bruno e Schelling. La filosofia del '500 dipende di più dall'Antichità che dai tempi moderni. Il vero movimento originale comincia col '600.

Di lì a un mese, con esplicito riferimento all'Italia, aggiungeva: «minore originalità di quanto credessi». È opportuno accogliere perciò con un qualche scetticismo quella nota, assai ingenerosa, sulla libertà d'insegnamento all'École normale che Michelet, ormai non solo un «allievo emancipato», ma un franco avversario del Cousin, iscriveva sulla cartella che custodisce quei *Matériaux de la préface ajournés*, raccolti il 16 aprile 1869: «Libertà nei confronti di Cousin e di Guizot»⁵.

⁴ L. FEBVRE, *Michelet et la Renaissance*, Paris, Flammarion 1992, pp. 21, 40 e 198. E. GARIN, *Il 'Rinascimento' del Burckhardt*, introduzione a J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni 1952, pp. xxiii e xxix, scrive giustamente che «la storiografia della metà dell'Ottocento, ben lungi dall'inventare il Rinascimento, non fece che fissare e sistemare un complesso di motivi lungamente discussi, e diffusi dovunque». In un breve lasso di tempo, le felici formule dell'eloquenza micheletiana e i lavori del Voigt e del Burckhardt dimostrano dunque chiaramente come fosse ormai giunto il momento «di consegnare a sintesi organiche l'elaborata immagine che il lavoro di alcuni secoli aveva maturato: e che, nel fondo, era quella stessa che il Rinascimento aveva vagheggiato proponendosela come ideale».

⁵ J. MICHELET, *Écrits de Jeunesse*, Paris, Gallimard 1959, p. 243; cfr. in proposito l'annotazione di Viallaneix a p. 410. Sui complessi rapporti che intercorsero fra Cousin et Michelet, mi sia concesso di rinviare a R. RAGGHIANI, *Le 'Renaissances' tra Cousin e Michelet*, in «Rinascimento», XL, 2000.

Se la critica di Cantimori è risolutiva circa il fatto che Michelet non è certo l'inventore del Rinascimento, «né come periodizzazione, né come concezione o "concetto"», vale la pena di notare come intercorra un quindicennio tra le lezioni professate al Collège de France e la pubblicazione, il primo febbraio 1855, della *Renaissance*, primo volume dell'*Histoire de France au XVI^e siècle*. Il corso del primo semestre 1840 è una sorta d'introduzione, il secondo semestre è incentrato sulla concezione mondana della natura e della storia – la «natura soffocata così a lungo dal cristianesimo» –, e sul ritorno al paganesimo – «il Rinascimento è stato talvolta più pagano del paganesimo». Indugia poi nuovamente, e con una trattazione più sistematica di quella che farà nel libro del 1855, sull'invenzione della stampa, che comporta, da un lato, lo sviluppo della «sensualità e l'asservimento alla natura, dall'altro, la credenza al libero arbitrio, proprio dei popoli eroici dell'Antichità»⁶. Di contro a Léon de Laborde, *Les débuts de l'imprimerie à Mayence et à Bamberg* (1840), avanza l'ipotesi che la stampa sia stata inventata non da orefici, ma in conseguenza della moltiplicazione delle incisioni lignee per le copie manoscritte, appassionandosi per il *Traité historique de la gravure en bois* (1766) del Papillon. E ancora, si sofferma sull'arte rinascimentale, utilizzando e discutendo *De la poésie chrétienne* del cattolico Alexis Rio, cui attingerà pure Renan nell'*Averroès*, e le *Ricerche italiane* del von Rumohr, da cui data il moderno metodo filologico. E fu difatti il Rio a introdurre oltralpe le *Italienische Forschungen*:

Senza alcun dubbio è l'opera più importante che sia stata pubblicata da molto tempo a questa parte sull'arte cristiana del Medioevo. Spesso me ne sono servito come di una guida nelle ricerche che ho fatto sul posto, e gli devo d'aver conosciuto parecchie opere d'arte di cui non avrei neanche sospettato l'esistenza⁷.

Ma dove Michelet scorge i progressi del naturalismo, Rio vede solo decadenza. Non vi sarà traccia nel testo a stampa dei tesori archeologici di Roma: quella Roma sotterranea, catacombale, resuscita nelle lezioni del 12 e del 19 marzo 1840 sulle tracce di Bosio, che

⁶ J. MICHELET, *Cours au Collège de France*, Paris, Gallimard 1995, t. I, p. 401.

⁷ A.-F. RIO, *De la poésie chrétienne. Dans son principe, dans sa matière et dans ses formes*, Paris, Debécourt 1836, pp. 20-21.

fra Cinque e Seicento condusse una ventennale esplorazione, relazionata nella *Roma sotterranea*, uscito postumo nel 1632⁸. Le rovine romane, l'invenzione della stampa e il naturalismo dell'arte italiana costituiscono dunque gli argomenti nodali del corso del secondo semestre del 1840⁹.

Il suo insegnamento è allora riassumibile in un approccio metodologico che sembra prefigurare accenti bergsoniani, e non è certo casuale che il Péguy additasse entrambi come propri maestri, perché comune era l'opposizione fra la morale chiusa, statica, e la morale aperta, dinamica¹⁰. Michelet afferma infatti, il 23 gennaio 1840, che «la legge dell'umanità è la forza della volontà umana. Il progresso morale dipende dalla vitalità delle masse, poiché l'umanità non si riassume in qualche magnifico tiranno»¹¹. Infine chiude la sua 'storio-grafia lirico-soggettiva' in una filosofia della storia, poiché l'oggetto non è stato «il rinascimento del '400, ma il rinascimento incessante, eterno»; e invero, come dichiara l'8 agosto 1841, «ciò che fa la grandezza di questo tempo è che contiene tutto il passato, tutte le civiltà vi si ritrovano, l'antichità, il Medioevo e inoltre l'avvenire»¹².

⁸ Anche questa indicazione Michelet la doveva verosimilmente a Rio (*op. cit.*, p. 7), in cui si legge un ampio riferimento a Bosio: «Quando si scorrono le raccolte di Bosio e di Bottari, ci si aspetta ovviamente di trovarvi qualche rappresentazione che si riferisca alle tribolazioni dei primi cristiani, qualche commemorazione almeno indiretta del supplizio dei martiri, e poi quando ci si accorge alla fine che questa attesa è andata delusa, si comincia a intravedere ciò che c'è di sublime in questa omissione, e si capisce a poco a poco come anime così esclusivamente preoccupate della gloria di Dio non abbiano nemmeno pensato a fare ammirare il loro coraggio o a maledire i loro carnefici».

⁹ P. Viallaneix, in MICHELET, *Cours au Collège de France* cit., p. 344, rileva in proposito che «le riflessioni di Michelet [...] non sempre saranno sviluppate e neppure riprese, nel 1855, nell'*Histoire de France*».

¹⁰ Cfr. in proposito la nota redatta da Viallaneix: «l'affinità di Michelet e di Bergson è profonda; Péguy considerò l'uno e l'altro come suoi maestri» (*Journal*, Paris, Gallimard 1959, t. I, p. 848). Sulla copia, ora conservata alla biblioteca della Scuola Normale di Pisa, Cantimori chiosa: «questo è importante».

¹¹ MICHELET, *Cours au Collège de France* cit., t. I, p. 362.

¹² Cit. in N. ROGER-TAILLADE, *Michelet et l'esprit d'utopie*, in *Révolutions, résurrections et avènements. Mélanges offerts à Paul Viallaneix*, textes réunis par S. Bernard-Griffiths et S. Michaud, liminaire par M. Milner, Paris, Sedes 1991, p. 167.

Ritornato a codesti studi dopo la pubblicazione di *Le peuple* e dell'*Histoire de la Révolution*, indicherà il 19 luglio 1854 «l'unità del libro» in un «appello agli eroi» (Colombo, Copernico, Lutero), e la teoria dell'appello, come poi in Bergson, comporta l'elisione della temporalità dallo statuto gnoseologico dell'etica, donde la *Renaissance éternelle*, il gioachimismo micheletiano, quell'*Évangile éternel*, rappresentato già in età medioevale da quanti, da Abelardo a Hus, avversarono il dogmatismo ecclesiastico. La stesura della *Renaissance* è contemporanea a quella dell'*Oiseau*, la prima opera descrittiva e poetica, e, al di là di parallelismi anche testuali, comune è la celebrazione della natura, di contro all'antinatura medioevale, con la conseguente rivelazione di una positività nella storia¹³. Sono questi gli elementi di una concezione dualistica che hanno il loro corrispettivo nel *peuple des sots*, nell'*école du vide* che seppe collegare l'«eclettismo» di Avicenna con quello cristiano di Alberto Magno e di Tommaso per presentare un «Aristotele ortodosso»: la «dottrina araba, travestita col manto greco e il cappuccio domenicano», una ragione che smarrisce le cose per chiudersi nel mondo tutto immaginoso delle parole. Viceversa l'intero periodo rinascimentale si riassume nella capacità plastica di Michelangelo che «è scaturito da due uomini», Savonarola e Brunelleschi; la sua gloria è quella «d'aver messo nell'arte la cosa eminentemente nuova, l'aspirazione e la sete di giustizia»¹⁴. E nella *Bible de l'humanité* accomunerà «il profeta italiano», che «ha dipinto solo lo spavento nella volta della Cappella Sistina»¹⁵, a Isaia e in specie a Eschilo che scorge il lutto oltre la prosperità ateniese. Ancor prima nelle lezioni all'École Normale, a proposito del monumento a Lorenzo dei Medici, nel complesso scultoreo della Sacrestia Nuova di S. Lorenzo, evocava, con accenti da cui in seguito non si discosterà molto, la figura di Michelangelo,

¹³ Cfr. P. LAFORGUE, *Histoire et histoire naturelle chez Michelet*, in «Europe», n. 829, 1998, pp. 105-106.

¹⁴ J. MICHELET, *Renaissance et Réforme*, Paris, Robert Laffont 1982, p. 173. Cfr. in proposito la lezione del 14 gennaio 1841: Michelangelo «conosceva, come Savonarola, l'impotenza della giustizia. Con le sibille e coi profeti della cappella Sistina, e col principio 'oculi captare', giudicava il mondo come il riformatore» (MICHELET, *Cours au Collège de France* cit., t. I, p. 432).

¹⁵ J. MICHELET, *Bible de l'humanité*, Paris, Chamerot 1864, p. 243.

le seul homme qui ait compris son temps, le seul qui, s'occupant de la forme, ait pensé au delà. Tous ses brillants rivaux, Raphaël à Rome, Titien à Venise, épris uniquement de l'art, ont paré leur idole sans paraître songer que son triomphe était accompagné de l'humiliation de la patrie. Lui, au contraire, a été incessamment en proie à l'idée de cette lutte qui se débattait à ses yeux. De là l'horrible énergie de ses expressions, de là ses formes pénibles et tordues¹⁶.

¹⁶ J. MICHELET, *Leçons inédites à l'École Normale (Histoire des XIV^e et XV^e siècles; 1833-1834 ou 1834-1835)*, texte établi et présenté par F. Berriot, Les éditions du Cerf 1987, p. 319; si tratta di una pubblicazione assai parziale poiché l'insieme dei corsi è ancora inedito; invero il Berriot redasse per la tesi di 3^e cycle, sostenuta nel 1970 all'Università di Clermont, una trascrizione integrale delle redazioni manoscritte dei *Cours* di Michelet all'École Normale. Ancora nella stessa lezione si legge una pagina sulle guerre d'Italia e sugli esiti indotti, da cui non divergerà nelle opere a stampa: «À l'avènement de Louis XII, il ne lui restait plus un pouce de terre de toutes ses conquêtes; néanmoins l'expédition n'était point perdue pour elle. De même que l'Europe avait reçu une vie nouvelle en touchant l'Asie aux temps des croisades, de même que l'Angleterre prit son essor à partir des guerres de France, de même la France gagna à sa descente en Italie; elle en rapporta ce qui valait mieux que du territoire: la culture nouvelle et l'art antique. Le gothique, amaigri, épuisé, étique, était mort comme de consommation, ne pouvant plus répondre à la majesté du Christianisme. Il fallait autre chose: la France alla prendre des leçons de Vitruve dans les constructions du Palladio, dans cette magnifique coupole de Sainte-Marie de Brunelleschi en face de laquelle Michel-Ange voulait qu'on plaçât son tombeau. De retour chez elle, elle imita avec génie et liberté; elle éleva alors ces monuments de la Renaissance dont la forme rappelle Rome et la Grèce, mais dont la pensée est à elle seule. C'est à tort qu'on a accusé les artistes du XVI^{ème} siècle de servilité; qu'en Allemagne ou en Angleterre, on copie le péristyle grec et le fronton toscan, ce peut être un larcin: pour nous, latins d'origine et de langue, l'art antique nous appartient. Nous pouvons, nous devons le modifier à notre goût, et en user comme notre héritage... En même temps que l'art, la France puisa l'érudition: elle ne passa pas une fois les Alpes qu'elle n'en revint avec des charges de manuscrits et des cargaison de savants. Elle profita en peu de temps de toutes ces richesses. Voyez, après les guerres d'Italie, comme elle semble renouvelée! À la fin de François I et sous Henri II, quelle jeunesse d'esprit! Rabelais ressemble aux anciens, et pourtant il est peut-être le génie le plus français qui ait paru. Montaigne a beau piller sa langue dans Tacite et dans Tite-Live, il n'en est que plus original. (La France avait encore

Ancora nel 1841 opporrà il genio michelangiolesco alla filosofia voluttuosa di Leonardo, alla grazia naturalista di Raffaello e al Tiziano, e del carattere prometeico michelangiolesco era già stata questione nelle *Origines du droits français*: il primo dispiegarsi dell'*effort* e l'ascensione dalla concretezza tutta mondana allo speculativo che fa della vecchiaia «la più bella età della vita»¹⁷. Similmente l'esperire baconiano e il linguaggio carico di metafore corporali di Rabelais sono preferiti al fideismo di Montaigne e al Machiavelli, un «pover'uomo di genio, asservito a trasmettere e a tradurre i pensieri degli sciocchi»¹⁸. Questa religiosità del lavoro espressa dal mito di Prometeo, in cui lo sforzo, il forgiare la materia, è la scaturigine della ragione e della saggezza, sarà opposta, nella *Bible de l'humanité*, al «torpore sognante del miracoloso Oriente»¹⁹, dell'Egitto, d'Israele. Il Rinascimento è allora un'eco lontana dell'arte greca di 'fare l'uomo'. Michelet opera di fatto un mutamento semantico del termine: da rifioritura delle lettere e delle arti a un più complessivo coinvolgimento di tutti gli aspetti dell'esistenza umana. L'allargamento del campo della storia operato dalla storiografia romantica si accompa-

autre chose à demander à l'Italie, mais elle eut beau poser la question, celle-ci, comme un Protée, lui échappa toujours et ne lui répondit pas. La France alla exposer ses doutes ailleurs: elle écoute Luther, mais ne l'entendit pas; elle écoute Calvin, mais n'en prit que l'ardeur logique. Enfin, sur la question de la science humaine, elle s'adresse à elle seule: c'est alors que Descartes édifie la base sur laquelle toute philosophie moderne est assise)» (p. 330).

¹⁷ J. MICHELET, *Origines du droits français cherchées dans les symboles et formules du droit universel*, Paris, Hachette 1837, p. LXVI.

¹⁸ MICHELET, *Renaissance et Réforme* cit., p. 140. Si veda nelle pagine premesse alla *Renaissance* (p. 53) la figura dell'«eroe», di Ruggero Bacone, il congiungersi di buon senso e manualità, che «sopprimeva la magia [...] conservando come solo miracolo l'onnipotenza dell'uomo». GARIN, *Il 'Rinascimento'* cit., pp. xxiv sgg., rivela in proposito come Michelet lungi dal «soffermarsi sul motivo convenzionale del ritorno delle lettere e delle arti, volgesse lo sguardo agli eretici e ai ribelli, ai cercatori di una vita nuova fondata sul lavoro, sulla ragione e sulle scienze». Di certo «non si possono perciò dimenticare i limiti e le incertezze della *Renaissance*, ov'è molto più efficace l'eloquenza che il ragionamento, ove l'eleganza dei colori retorici sembra sopraffare ogni cura di dimostrazione ed ogni pacatezza di documenti».

¹⁹ MICHELET, *Bible* cit., p. 277.

gnava pertanto all'abbandono di quella pedissequa imitazione degli antichi stigmatizzata da Volney sin dalle *Leçons d'histoire* all'École Normale nel 1795: una mancanza di discernimento critico aveva indotto a contrabbandare lungo il Settecento come 'storie universali' narrazioni limitate a un ristretto ambito geografico, al bacino del Mediterraneo²⁰. Ci si volse allora a studiare il genio del popolo, quasi una persona di cui si ricostruiva la psicologia, nelle sue molteplici rivelazioni, premessa alla religione micheletiana della terra²¹. E giova notare come, per l'assenza di sincronia nell'Europa alle soglie della modernità, la *Renaissance* sia dapprima italiana, e solo più tardi la Francia ne diventi «l'organo principale»: la narrazione micheletiana si riassume tutta nell'urto fra la civilizzazione della penisola e quella d'oltralpe. Invero questa discordanza registrava anche quel tentativo di conciliazione ivi operato, di stabilire cioè un proficuo commercio fra la componente italiana, meridionale, e quella nordica, la spiritualità fiamminga e renana. Emblematica la vicenda del piccardo Charles de Bovelles che, muovendo dalla traduzione ficiniana della processione neoplatonica nei vari gradi di perfezione (corpo, anima, angelo, Dio), approdava a una filosofia della luce e componeva la mistica renana con la filosofia del Cusano valendosi del metodo lulliano.

²⁰ Vedi su ciò l'interessante articolo di G. PAOLETTI, *La vertigine del passato. Tre critici dell'imitazione giacobina degli antichi (1795-1798): Volney, Mme de Staël, Chateaubriand*, in *Civiltà e popoli del Mediterraneo: Immagini e pregiudizi*, a cura di A. Cassani e D. Felice, Bologna, CLUEB 1999, pp. 203-232. Cfr. anche F. HARTOG, *La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un qui-proquo?*, in *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle. Un exemplum contesté*, éd. C. Avlami, Paris, L'Harmattan 2000, e il saggio della stessa Avlami su *Libertà liberale contro libertà antica. Francia e Inghilterra, 1752-1856*, in *I Greci*, a cura di S. Settis, Torino, Einaudi 2001, III, pp. 1311-1350. È d'obbligo il rimando a L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni: Sparta, Atene e i Philosophes nella Francia del Settecento*, Napoli, Guida 1974.

²¹ Su questo tema si rimanda a G. LEFEBVRE, *La naissance de l'historiographie moderne*, trad. it. *La storiografia moderna*, Milano, Arnoldo Mondadori 1973, p. 188: «il 'suolo' faceva tutt'uno con il genio del popolo; il popolo è localizzato, radicato in un 'suolo' e l'originalità di questo 'suolo' contribuisce in qualche modo alla originalità del genio popolare. Michelet fa propria questa visione».

In realtà Michelet posticipava il Rinascimento artistico ben oltre gli inizi del Cinquecento. Ha difatti una conoscenza assai vaga, consueta negli uomini della sua generazione, della cronologia artistica, e non sembra apprezzare nella giusta misura l'arte italiana del Quattrocento, età di decadenza, l'autunno del Medioevo, su cui si erge la figura prometeica di Brunelleschi²². La pubblicazione della *Renaissance* e della *Réformation*, la scaturigine della modernità ricondotta alle figure di Lutero e di Rabelais, colmava dunque la distanza, l'abisso di mentalità, che separava gli interessi storiografici micheletiani: il Medioevo e la Rivoluzione. E se si valse in ispecie dell'*Esprit et l'influence de la Réformation* del Villers, sia l'estensore delle *novantacinque tesi*, sia il riso rabelaisiano, in quanto espressioni di un'incipiente modernità, offrono il destro alla comparsa di un nuovo soggetto, un individuo collettivo, il *peuple*. Inoltre la teofania storica micheletiana alla base della diade Rivoluzione-Rivelazione comporta un ampliamento delle fonti, non diversamente da Renan che, ancora entro l'eclittismo, in margine all'*Averroès* indicherà un approccio metodologico del tutto originale: l'adozione delle rappresentazioni iconografiche nella storia della filosofia²³.

²² Nella *Renaissance*, passando senza soluzione di continuità dal Brunelleschi, che edifica il Rinascimento «sulla solida costruzione di Santa Maria del Fiore» (MICHELET, *Renaissance* cit., p. 171), all'ormai vinto gotico fiorito della «bianca chiesa di Brou», eretta da Margherita d'Asburgo ottant'anni dopo, Michelet dimostra di avere letto il saggio del Quinet, *Des Arts à la Renaissance et de l'Église de Brou*, pubblicato nel dicembre del 1834, e di cui sposa la tesi di un Brunelleschi 'fuori tempo ossia troppo presto' per il perdurante predominio del gotico. Ma mette conto rilevare come già nelle *Origines du droit français* (p. 216) scrivesse della chiesa di Brou e del sepolcro di Margherita e rinviasse esplicitamente all'«interessante *Notice* di Quinet e Marmier sulla chiesa di Brou». Parimenti il Gebhart (*La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, Paris, Léopold Cerf 1887, pp. 18 e 10), indicando nell'architettura ogivale l'espressione per antonomasia dell'arte francese, evocherà ancora «la cattedrale, sostenuta contro ogni verosimiglianza, disposta a gradini da mille contrafforti, autentico sofisma di pietra», e parlerà della «vanità della saggezza gotica».

²³ In un frammento del *Journal des idées* Michelet esplicitava la metodologia storiografica che avrebbe di fatto adottata nel redigere la *Renaissance*: «Scegliere nella storia del Cinquecento un periodo molto breve, di dieci anni, o perfino ancora più

Interrogarsi sul Rinascimento, dopo la recensione del Gebhart pubblicata sulla «Revue des Deux Mondes» nel 1885, significherà quindi, anche per la storiografia francese, confrontarsi con l'immagine proposta da *Die Kultur der Renaissance in Italien*: uno splendido isolamento, un'intensa attività artistica, letteraria e civile, privo di tangibili concessioni con quanto lo precedette o lo seguì. Burckhardt esasperava la frattura tra il Medioevo e la *Renaissance*, tra trascendenza e universalizzazione, da un lato, immanenza e individualità, dall'altro – religioso e teocentrico, il primo, irreligiosa, paganizzante e antropocentrica, la seconda –, accentuando così quel giudizio che fu già degli umanisti sulla *media aetas*. Questa opposizione radicale tra l'interpretazione mistica e l'interpretazione mondana della natura non era certo estranea a Hegel, ed era condivisa da Michelet, ormai distante dalla primitiva ispirazione romantica dell'*Histoire de France* medioevale.

Burckhardt spezzava inoltre la concatenazione lineare tra la *Renaissance* e le *Lumières*, che dopo Voltaire era un dato acquisito. Anche se il giudizio di merito era rovesciato, codesta tesi fu condivisa pure da Burke e De Maistre, teorici della Restaurazione, fautori del mito del Medioevo, età organica, modello di ordine sociale da ripristinare. Percepivano, dunque, una continuità aborrita, un'affinità detestata fra l'Umanesimo, la rinascita delle lettere e l'Illuminismo, quella continuità che era proclamata nel *Discours préliminaire* di d'Alembert all'*Encyclopédie*. Mette conto notare che lo schema settecentesco esaltava senza dubbio il significato universale del Rinascimento, ma censurava d'altro canto quelle credenze magiche, ermetiche e astrologiche, cui la storiografia contemporanea, a partire da Burdach, presterà una rinnovata attenzione.

Con *Die Kultur* il Rinascimento si trasforma così da età storica a principio di libertà spirituale e di formazione esemplare dell'uomo: cadono i valori tipici dal mondo medioevale, la *pietas*, la vocazione ascetica e le tensioni mistiche che, oramai desuete in Italia, erano ancora vive nell'Europa del Quattrocento.

breve, e farne la vera storia universale (politica, letteraria, scientifica, artistica, religiosa, ecc.). Progetto irrealizzabile: per un periodo troppo breve, nessun collegamento filosofico; per un periodo anche solo un po' più lungo, opera immane» (MICHELET, *Écrits de Jeunesse* cit., p. 236).

Ma oltre le rivendicazioni confessionali e ideologiche, la revisione del 'mito della *Renaissance*' dovette affrontare questioni storiografiche di grande rilievo perché Burckhardt aveva largamente sottovalutato quelle filosofie fra Quattro e Cinquecento foriere della modernità per privilegiare la componente estetica. Inoltre la 'rivolta dei medievalisti' ha sollevato forti dubbi sulla radicalità della rottura operatasi nell'autunno del Medioevo e dimostrato l'importanza dei suoi vincoli con l'antichità greco-romana.

Se la *Renaissance* di Michelet resta dunque il punto di riferimento della cultura francese di metà Ottocento, è tuttavia necessario prendere in considerazione sia la tesi storiografica cousiniana che pone Descartes a cominciamento della filosofia moderna, rappresentando una cesura coi 'secoli sterili', sia un testo di Renan del 1862 che di fatto distruggerebbe lo schema storiografico micheletiano.

2. *L'autunno dell'eclittismo e la questione dell'antirinascimento cartesiano*

Il termine *Renaissance* era ancora assente nel *Cours de l'histoire de la philosophie* del 1829 – Cousin parla dei secoli XVI e XVII –, ma a un decennio di distanza siamo ormai in presenza di un vero e proprio schema storiografico²⁴. Invero, già nel saggio su *Vanini ou la philosophie avant Descartes*, la 'philosophie de la renaissance' è propeudeutica alla «filosofia moderna, nata nel 1637»; Descartes dunque «pone fine ai tentativi azzardati del Rinascimento». In realtà l'interpretazione cousiniana del rapporto Descartes-Rinascimento ha molto a che spartire con le contingenze politiche, espressione di quel compromesso, «definitivamente rappresentato dall'eclittismo», che sul piano politico si traduceva nella *Charte*, conciliazione fra *Ancien Régime* e Rivoluzione²⁵; proprio nell'età della Restaurazione il carte-

²⁴ In proposito STIERLE, *art. cit.*, p. 51, sostiene che persino per l'opera collettiva *Le Moyen Âge et la Renaissance*, edita da Paul Lacroix fra 1848 e il 1854, Medioevo e Rinascimento «sono ancora una grande unità, mentre la vera cesura, il vero inizio di un'epoca nuova si situa alla fine del '500 o all'inizio del '600».

²⁵ Di una continuità fra il Rinascimento e le odierne rivoluzioni, fra quella stagione della vita nazionale e gli esiti europei del 1789, scriverà anche il Ferrari (*Machiavel, juges des relations de notre temps*, Paris, Payot 2003, pp. 68 e 115) indi-

sianesimo acquista lo statuto di un «potente evidenziatore politico», premessa alla «sua trasformazione in mito nazionale»²⁶.

Negli anni Settanta Waddington riassumeva l'interpretazione eclettico-spiritualista, anche se questa dottrina, ancora ben impiantata in ambito accademico, ricopriva ormai un ruolo residuale. Nella prolusione del dicembre 1872 su *Les antécédents de la philosophie de la Renaissance* dissolve codesta categoria storiografia in una dialettica di età buie e di rinascite. Difatti il Rinascimento è lungi dall'essere «un evento improvviso» e «un episodio senza legami con quanto lo precede e con quanto lo segue», né «lo si può considerare come un intervallo fra due età filosofiche di cui l'una finirebbe con Gerson e l'altra comincerebbe con Descartes». Ciò implicava l'accantonamento dello schema cousiniano come si evince dalle lezioni del 1829, ormai improponibile per la dovizia di ricerche storiografiche che lo stesso Cousin aveva patrocinato. Waddington, richiamando Scoto, discorre dapprima della rinascita carolingia spenta dalla rinnovata barbarie del decimo secolo, poi della seconda «più ricca e

viduando un'assenza di logica nella coscienza nazionale: l'essere rimasta l'Italia «sempre nell'equivoco di una libertà reale e di una servitù nominale», donde il suo rapido declino, il suo precipitare, nell'arco di un trentennio, dal 1494 al 1530, in un'arretratezza «di otto secoli per ricadere sotto l'antico partito di Leone III e di Carlomagno». In una congiuntura del tutto diversa, vicende umane tra loro incomensurabili, opzioni ideologiche opposte, anche Louis Courajod (*Les origines de l'art moderne*, Paris, Leroux 1894, p. 9) nella prolusione del 6 dicembre 1893, all'*École du Louvre*, richiamandosi a Taine, individuerà nell'«esprit jacobin» il «figlio e l'erede dell'Umanesimo».

²⁶ Cfr. in proposito F. AZOUVI, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard 2002, pp. 145, 174 e 195; questi sostiene che se gli *ultras* lo detestarono come «il simbolo di un nuovo mondo», nel loro «rifiuto dell'autonomia della ragione individuale», proprio il fatto di essere «emblematico del processo civilizzatore alla testa del quale marcia la Francia» costituirà «la motivazione profonda che porta sia Guizot che Cousin a collocare Descartes in una posizione fondatrice». Ed anche l'avversione micheletiana, che si andrà poi stemperando, procedendo dal suo giovanile vichismo, sarebbe allora imputabile al fatto che, «in Descartes, lo storico emblematico del passato nazionale non trova alcun filosofema che gli permetta di pensare la nozione d'*individuo collettivo*, senza di cui la storia diventa propriamente inintelligibile».

durevole della prima; poiché questo secondo periodo della scolastica dura circa due secoli, da Gerberto a Pier Lombardo». E quanto le contingenze agissero nell'approccio del Waddington è evidente a proposito dell'imputazione di panteismo mossa contro Amalrico di Bène e Davide di Dinant, che non era altro che la riproposizione di un dibattito, dalle chiare implicanze etico-politiche, che si era concentrato sullo spinozismo e aveva percorso in particolare gli anni Quaranta. Segue il confronto fra il tredicesimo e il diciassettesimo secolo. L'esito di codesta successione plurisecolare di rinascite sarebbe da ricercare nella conciliazione di Descartes e di Richelieu che avrebbero «ricondotto le menti alle sane tradizioni dello spiritualismo». Quanto al movimento culturale che fu immediato preludio alla filosofia moderna, Waddington distingue «una duplice *renaissance*, latina e greca»²⁷. Di lì a qualche anno in *La renaissance des lettres et de la philosophie au quinzième siècle* ribadiva come «non fossero del tutto contemporanee, né simili per i loro risultati, né eguali per importanza», e confutava il luogo comune che la presa di Costantinopoli avesse costituito un felice accidente, in effetti l'emigrazione di dotti bizantini era ad essa anteriore. Dava quindi risposta alla questione della matrice italiana del Rinascimento francese che aveva costituito una delle idee-forza micheletiane. L'arretratezza d'oltralpe dinanzi agli Italiani del Trecento e del Quattrocento era imputabile al fatto che l'«inclinazione in apparenza eccessiva» di questi «per la purezza del latino ricopriva un sentimento più serio, più profondo e maggiormente lodevole: l'amor di patria, legato al culto degli antenati»; questo fu, in Italia, «il punto di partenza della *renaissance* latina»; la rinascita letteraria italiana «derivò da una rinascita nazionale»²⁸. Contemporanei agli studi di Gebhart e di Thode, ormai prossimi i contributi di Burdach *Dal Medioevo alla Riforma*, sono questi gli esiti ultimi della storiografia spiritualista.

È allora necessario interrogarsi sulle implicazioni derivanti dall'abbandono di uno schema storiografico, adottato dalle *Lumières*, e poi condiviso tanto da Hegel, che pone Descartes a cominciamento

²⁷ C. WADDINGTON, *Les antécédents de la philosophie de la Renaissance*, Paris, Meyrueis 1873, pp. 1-10 *passim*.

²⁸ C. WADDINGTON, *La renaissance des lettres et de la philosophie au quatorzième siècle*, Paris, Picard 1878, pp. 9-19 *passim*.

della filosofia moderna, quanto da Cousin, che enuncia il dogma della cesura protrattasi per due secoli fra gli esiti mistici della scolastica rappresentati da Gerson e il 1637. In realtà se ci volgiamo alla prima metà del Settecento, alla *Historia critica* del Brucker, codesta rottura epistemologica è respinta a favore di una successione da Lullo a Leibniz, tanto che nel tomo IV, *A restauratione litterarum ad nostra tempora*, a proposito di Charles de Bovelles, lo si indica come colui che conì il termine 'filosofia rinascimentale'. La questione è di gran vaglia poiché, anche in conseguenza della tesi di Gilson su *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913), ci si è volti a indagare le fonti scolastiche della speculazione cartesiana²⁹.

Verrebbe meno la postulata cesura della modernità qualora fosse ipotizzabile, a proposito del tema rinascimentale della *perfectio hominis*, una qualche continuità fra l'*homo studiosus*, di cui discorre Bovelles nel *Libro del saggio*, l'erudizione di un Montaigne e di uno Charron, che sconta la vivace polemica antipedantesca, e il progetto cartesiano di una «Scienza universale che possa innalzare la nostra natura al suo più alto grado di perfezione», disegno che cadde a causa della restaurazione dell'agostinismo, in particolare a partire dagli anni Quaranta, e della conseguente accusa di pelagianismo mossa contro i filosofi. La nozione di 'perfection de l'homme', intesa come capacità di pervenire alla conoscenza, si lega alla distinzione fra natura e scrittura, fra il libro della natura e la religione del Libro, fra libero arbitrio e teologia sacramentale, e mentre in Cusano e in Pico la speculazione culmina in una Cristologia, Sibiuda già sostiene «l'anteriorità del libro della natura su quello delle Scritture» e Bovelles introduce una filosofia del 'soggetto conoscente': la *mens* è la facoltà che riassume la varietà fenomenologica nell'unità ontologica, come si evince dalla metafora, contenuta nel *De Sapiente*, dell'occhio che tutto vede e dello specchio in cui tutto si riflette³⁰.

²⁹ Di lì a un quindicennio, nelle *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin 1951, pp. 5-6, Gilson affermerà nuovamente la validità della propria opzione metodologica, quella di «ricercare ciò che può insegnarci sul sistema cartesiano un suo raffronto col pensiero medioevale, a contatto col quale si è formato».

³⁰ J.-C. MARGOLIN, *Lettres et poèmes de Charles de Bovelles*, Paris, Champion 2002, pp. 163-164, sostiene che il termine *mens* è «costantemente adoperato da Bovelles, Lefèvre, Clichtove, per designare lo spirito, l'anima, la parte 'divina' o spirituale

Sarebbe questa una successione che, muovendo dalla contrapposizione in Sibiuda fra l'unità filosofica dell'uomo e il dualismo teologico in virtù del peccato originale, comporta la forte accentuazione della filosofia pratica e il progressivo abbandono della cristologia, a favore di un'antropologia che pensa l'idealtipo del saggio nella figura di Socrate. Vale la pena di notare in proposito che la lettura dei dialoghi platonici nella traduzione latina di Ficino fu comune a Bovelles e a Montaigne, e questi possedeva pure la traduzione ficiniana delle *Enneadi* di Plotino, pubblicata a Basilea nel 1559, anche se pare non si rintraccino acquisizioni plotiniane negli *Essais*.

Ma trascorrendo dalla filosofia della pratica alla metodica della disciplina, si riconsideri l'ipotesi di una filiazione ramista della *méthode*, che invero non è cosa nuova: prima dell'attenzione gilsonianiana alle fonti scolastiche era difatti un luogo comune; si veda anche il testo del Saisset, sodale di Cousin, sui *Précurseurs et disciples de Descartes*. Se certo lo studio della dottrina ramista, che è tanta parte della filosofia rinascimentale, sembra necessario alla ricostruzione dell'ambiente in cui sono scritte le *Regulae*, la similitudine pare tuttavia rimanere esteriore, e si sarebbe quindi in presenza non tanto di una filiazione, ma di una disamina critica. E se la repulsione della metafisica assai forte nell'autunno del Rinascimento, in Montaigne e in Charron, ha indotto allo studio della metafisica cartesiana in rapporto alla tarda scolastica, e in ispecie a Suárez, la

dell'essere umano, irriducibile a elementi razionali. S'ispira, in questo uso, a tutta la tradizione mistica, segnatamente agli scritti di sant'Agostino, che distingue tra *mens* e *ratio*. Secondo Bovelles «la sapienza è una forma d'umanità (*humanitas*), quella dell'uomo dell'arte (*artis homo*), che risulta dall'unione dell'uomo naturale (*naturalis homo*) con l'universo stesso». E data la superiorità del filosofo sul teologo, la sua concezione della filosofia è ancora quella del suo antico maestro Lefèvre d'Étaples come si evince dalla «Lettera-prefazione di quest'ultimo a Léonard Pomar (introduzione all'*In artem oppositorum introductio* di Bovelles del 1501), in cui parla di un "novum philosophiæ modum", che non costituisce una novità radicale, ma un nuovo modo d'interpretare la filosofia degli antichi, preferendo alla filosofia *razionale* d'Aristotele la filosofia *intellettuale* di Pitagora e dei neoplatonici». Cfr. in proposito E. FAYE, *Dossier: De la Renaissance à Descartes*, in «L'enseignement philosophique», n. 4, mars-avril 1999, p. 29; vd. anche AA.VV., *Prostateurs latins en France au XVI^e siècles*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne 1987.

tesi, già cousiniana, di un cartesianesimo impermeabile alle dottrine rinascimentali sembrerebbe convalidata. Ma è ipotizzabile anche un altro percorso.

Ovviamente a La Flèche Descartes apprende il tomismo, la dottrina di Suárez, ma tale ambiente non era affatto estraneo alla fortuna della cultura tardo rinascimentale, di conseguenza le *Olympica* riflettono quel pensiero simbolico, «“luogo comune” di una cultura ancora dominata dalle idee filosofiche del Rinascimento», da cui poteva trarre la concezione neoplatonica del sogno che Ficino aveva divulgato. E invero testi come i *Commentarii in Physicam* dei padri conimbricensi o il *De symbolica Aegyptorum sapientia* e il *Polyhistor symbolicus, Electorum symbolorum, et Parabolarum historicus stromata* del gesuita Nicolas Caussin dimostrano a sufficienza quanto il mito dell'*antiquissima sapientia* egizia, espressa nell'interpretazione mistica dei geroglifici, fosse oggetto d'attenzione nei collegi dei gesuiti. Di conseguenza «continuare a presentare le *Olympica* sotto l'etichetta dell'“antirinascimento” [...] non faciliterebbe affatto la comprensione storica del pensiero del giovane Descartes»³¹.

Si ricordi in proposito che all'inizio del capitolo sulla forza dell'immaginazione, scrivendo «fortis imaginatio generat casum», Montaigne per il tramite della *Selva* di Pedro Mexia, destinata a circolare dappertutto in Europa, riproduceva, senza saperlo, Ficino la cui fortuna, specie negli ambienti oratoriani parigini che Descartes frequentava, dovette molto al cenacolo riunito attorno a Lefèvre d'Étaples, che fu il maestro di Bovelles³². Mette conto notare, a proposito della nozione di *causa sui* e dell'unione in Dio di necessità e libertà, che se Descartes ha individuato in Gibieuf un suo 'interlocutore', fra le fonti di costui, oltre Duns Scoto, è la *Theologia platonica* ficiniana: nel *De Libertate* l'attività di Dio sarebbe espressa coi termini della metafisica ficiniana.

³¹ C. VASOLI, *Le rapport entre les Olympica et la culture de la Renaissance*, in AA.VV., *Descartes et la Renaissance*, Paris, Champion 1999, pp. 190 e 208. In effetti H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris, Vrin 1958, p. 9, presenta «il giovane Descartes nell'atto di reagire violentemente contro lo spirito del 'Rinascimento' nello stesso momento in cui si stacca dal 'Medioevo'».

³² E. GARIN, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1985, pp. 349-361.

Anche se l'11 novembre 1640 Descartes, sollecitando obiezioni, pregava il padre Gibieuf di «prenderci la briga di vedere lo scritto di metafisica che aveva pregato il Padre Mersenne di comunicargli», è da revocare in dubbio il racconto agiografico della riunione parigina del novembre 1627, a proposito della discussione sulla conferenza di Chandoux presso il nunzio pontificio col cardinale de Bérulle e col Mersenne. È da escludere quindi un'influenza del Gibieuf su Descartes, ché «le loro relazioni non furono mai frequenti e nemmeno approfondite»³³. Questi difatti ignorava le teorie espresse nel *De Libertate*, come scrive a Mersenne nel maggio 1630, e inoltre è assai discordante la distinzione cartesiana di ragione e fede dall'agostinismo del Bérulle e dei suoi sodali³⁴, anche se, di contro

³³ G. RODIS-LEWIS, *Descartes*, Paris, Calmann-Lévy 1995, trad. it. Roma, Editori Riuniti 1997, pp. 94-95. In polemica con Gouhier, con la sua avversione per un *Descartes oratorien*, Gilson, invocando un *Descartes cartésien*, riassume così i fatti: «Descartes è nutrito di filosofia tomista, o suareziana, a La Flèche; nel 1629, elaborerà una metafisica in completa opposizione con le direttive tomiste e in completo accordo con le direttive agostiniane; tra La Flèche e il 1629, è entrato in contatto con un ambiente agostiniano, quello dell'Oratorio, vi ha studiato metafisica, ha discusso della sua futura opera col P. Gibieuf, e gli ha anche chiesto di rivederla una volta ultimata» (GILSON, *Études cit.*, p. 287). Descartes e Gibieuf si conobbero fra il 1626 e il 1628. Cfr. in proposito il resoconto celebrativo del padre Cloyseault: «Le fameux Descartes souhaite beaucoup d'avoir sa connaissance et de lier amitié avec lui; il lui rendit plusieurs visites et il le consulta souvent sur les nouveaux systèmes que la vivacité de son esprit lui fournissait touchant les matières de philosophie et l'on a obligation au P. Gibieuf de quantité de sentiments qu'il a supprimés qui ne convenaient point avec les principes de la théologie et qui pouvaient paraître opposés aux règles de la foi» (cit. in F. FERRIER, *La pensée philosophique de père Guillaume Gibieuf (1583-1650). Étude bio-bibliographique*, Paris-Lille, Champion-Atelier reproduction des thèses. Université Lille III, t. IV, p. 74).

³⁴ Secondo Gilson è difatti «evidente che la concezione cartesiana dei rapporti fede ragione può svilupparsi parallelamente a quella di san Tommaso d'Aquino» e concordando in ciò con Gouhier sostiene che di conseguenza «la tesi dell'agostinismo di Descartes subisce *ipso facto* la più pesante restrizione. Il problema dei rapporti ragione fede non è, dunque, un problema che si possa considerare come accessorio quando si tratta di situare una dottrina rispetto a quella di sant'Agostino» (GILSON, *Études cit.*, p. 289).

alla scolastica, il Dio della teologia negativa è in qualche misura assimilabile a quello cartesiano: «indica in Gibieuf, proprio come in Descartes, una preferenza per il mentalismo agostiniano rispetto all'animismo di san Tommaso»³⁵, anche se sono estranei a Descartes la disputa molinista e ogni misticismo; il significante non esprime una connessione naturale col significato, i simboli sono dunque astrazioni, da qui l'opposizione cartesiana d'*imaginatio* e *intellectus*. Ma già il Gilson, nella tesi del 1913, sottolineava la similitudine tra le posizioni di Gibieuf e di Descartes circa la libertà a proposito della quarta Meditazione³⁶.

L'esito sarebbe quello di sottrarre le fonti della metafisica cartesiana a uno schiacciamento sulla tarda scolastica del Suárez per un ventaglio più ampio che tenga conto di Lullo, fonte metafisica maggiore del Rinascimento, del Cusano, di Bovelles. E invero la maggiore certezza delle dimostrazioni metafisiche rispetto a quelle geometriche, di cui è questione nell'epistola introduttiva alle *Meditazioni*, non va certo nella direzione di Suárez. Se allora nell'indagine della metafisica cartesiana si dovessero rintracciare ispirazioni tratte da filosofi rinascimentali, la cesura cousiniana, che di fatto perpetua immagini settecentesche e che trova conferma nella narrazione micheletiana, risulterebbe infondata.

³⁵ FERRIER, *op. cit.*, t. IV, p. 77. E a proposito di un'influenza agostiniana, se «niente nei testi dello stesso Descartes ci autorizza ad affermarla, ma niente neppure ci costringe a negarla», Gilson sostiene che «la verosimiglianza cresce addirittura sino a imporsi in modo irresistibile alla mente, se si colloca di nuovo l'opera di Descartes nel suo ambiente [...] Come anche sant'Agostino ristabilisce contro gli scettici una certezza e contro i manichei la spiritualità dell'anima, Descartes si trova quindi immerso dal 1623 al 1630 in un ambiente la cui preoccupazione prevalente è la confutazione dello scetticismo, ateo, deista o cristiano, dell'ateismo naturalista e del materialismo epicureo» (pp. 260-261).

³⁶ Pur non esagerando l'importanza di codesto rapporto, FERRIER, *op. cit.*, t. IV, p. 5, sostiene «che esiste fra l'opera dell'oratoriano e le formule che adopera Descartes una similitudine abbastanza sorprendente. E che nelle lettere a Gibieuf, Descartes non abbia mai fatto cenno alle sue teorie sulla libertà dimostra che su questo punto non vi era fra loro nessun contrasto». Inoltre sottolinea «una convergenza: la nozione d'*amplitude* – il rifiuto della libertà d'indifferenza – la comune affermazione delle tesi tomiste riguardo al concorso divino nella libertà umana».

3. 'Rinascite': l'ipotesi 'continuista' del Renan

Si scorra ora quel *Discours* del Renan *sur l'état des beaux-arts en France au quatorzième siècle*, edito nel 1862, che nel dare conto della decadenza culturale francese fra Tre e Quattrocento, lungi dall'imputarla ai conflitti, l'addebita invece allo sforzo volto al raggiungimento dell'unità nazionale³⁷. Di contro, l'egemonia culturale italiana sarà pagata col servaggio politico della penisola. Allora se il Trecento fu in Francia «un secolo stazionario», se l'«arte nazionale [...] non fece ancora la Renaissance», si invocheranno invano le contese politiche, poiché l'Italia, e in parte le Fiandre, fornivano allora l'«esempio sorprendente» di come «le arti che si chiamano di pace si adattino a una società in preda a inquietudini, purché questa agitazione abbia della grandezza e corrisponda a nobili passioni». E

³⁷ A proposito del Cousin, Renan scrive nelle *Feuilles détachées*, che «plusieurs cadres de mon esprit viennent de là». I *Cahiers de jeunesse* elencano le fonti cousiniane del Renan: le lezioni del 1818 e del 1829, i *Frammenti di filosofia cartesiana e di letteratura*, l'edizione delle *Pensées* di Pascal, la traduzione dei dialoghi platonici. È d'obbligo il rimando a M. SOMAN, *Ernest Renan, sa formation philosophique*, Paris, Alcan 1914, p. 96: «la celebre teoria del linguaggio e del ruolo della spontaneità nella sua creazione, deve la sua origine a Cousin, benché Renan abbia trovato conferma anche nei libri di Herder». I giudizi che Renan formula su Cousin non furono certo esenti da oscillazioni; nell'*Avenir de la science* lo aveva detto non certo un filosofo, ma un critico che si occupa di filosofia (E. RENAN, *Œuvres complètes*, Paris, Calmann-Lévy 1947-1961, t. III, p. 851), e ancora lo definisce mente «di un'estrema finezza [...] ma alquanto timido nel creare» (ivi, t. IX, p. 1186). Si deve ricordare in specie quanto ebbe a scrivere in margine a *la Métaphysique et la Science* del Vacherot: «Dogmatico per un verso, critico per l'altro», il Cousin fu insigne «non nella creazione di una filosofia scolastica, ma nel risvegliar le menti cui ha presieduto, servì come punto di partenza a due direzioni molto diverse, l'una di storia dello spirito umano, l'altra di organizzazione pratica della filosofia» (ivi, t. I, p. 686). Cfr. in proposito: J.-F. MARQUET, *Spontanéité et réflexion dans la pensée de Renan*, in «Revue philosophique», CXII, 1987, pp. 425 sgg.; H.W. WARDMAN, *Renan historien philosophe*, Paris, CDU et SEDES réunis 1979, pp. 20-23; P. MACHEREY, *Renan philosophe*, in *Actes des journées d'études Ernest Renan*, sous la direction de R. Uriac, organisées par la Ville de Saint-Brieuc et le Lycée E. Renan, 1993, p. 134; K. GORE, *L'idée de progrès dans la pensée de Renan*, Paris, Nizet 1970.

contrapponeva alla borghesia francese «ordinata, seria», a una religiosità assai «profonda», «triste e austera», quella «facilità nei costumi»: «Santa Maria Novella, le mura ricoperte dalle deliziose immagini dell'allegria e delle eleganti follie della vita fiorentina, sarebbe stata uno scandalo a Parigi». Agli «sforzi onesti» di «oscuri operai, anonimi», Renan oppone «l'artista italiano» che ha «maggiore libertà e dignità». E di fronte all'«esagerazione dello stile ogivale» pone «le chiese toscane e ombre [...] di un'arte più fine» poiché «assolvono alla condizione essenziale dell'arte classica, un quadro finito, che lascia spazio per tutte le delicatezze dell'esecuzione». Al continuo distruggere per costruire, carattere precipuo della Francia che per tre o quattro volte «ha cambiato faccia, e ogni volta si è creduta obbligata di fare tabula rasa del passato», oppone il 'rispetto' italiano delle origini; ivi «tutti gli strati della storia dell'arte sono rappresentati sul suo suolo», poiché né Raffaello fece obliare Giotto, né Vasari disdegnò «gli antichi maestri», «i tentativi delle epoche primitive». Renan riassume perciò la debolezza spirituale della Francia trecentesca nell'assenza di «un movente morale elevato, [di] una nobile concezione della natura umana, e [di] quel sentimento del grande e del bello, senza di cui le opere d'arte, come quelle della letteratura, non possono arrivare ad assumere una forma durevole e compiuta». Quindi il problema storico dell'«arretratezza francese» non era certo imputabile al mancato risorgimento nazionale, come sosterrà ancora Michelet che fa coincidere il cominciamento della *Renaissance* solo con la calata in Italia di Carlo VIII, cioè dopo la costituzione dello stato nazionale³⁸. Ma le pagine di Renan offrono il destro a due percorsi metodologicamente distinti: al recupero di quegli «essais de renaissance» individuati nell'età di Carlo V detto il Saggio (1364-1380) e all'utilizzo del materiale iconologico, alla considerazione cioè del significato dell'opera d'arte prescindendo dai valori formali.

Proprio il Leclerc e il Renan, nel postulare una qualche continuità letteraria fra l'«età di Carlo V» e la *Renaissance*, venivano colmando quella frattura settecentesca fra le ricerche erudite e gli schemi

³⁸ E. RENAN, *Discours sur l'état des beaux-arts en France au quatorzième siècle*, in V. LECLERC, E. RENAN, *Histoire littéraire de la France au quatorzième siècle*, Paris, Michel Lévy 1862, t. II, pp. 212-219 *passim*.

storiografici delle sistemazioni enciclopediche, poi fatti propri dagli storici romantici³⁹. Così, il Bayle nell'elogio di Guillaume Budé anticipava giudizi che saranno condivisi da Voltaire e dai *philosophes* e che motiveranno il disprezzo sotto cui si subissò il Quattrocento francese. In quell'arco di tempo l'erudizione di un Bernard de Montfaucon o di un Sallier andrà invece a contrapporsi a quell'immagine che si evince emblematicamente, in forma quasi paradossale, dall'*Histoire des causes premières* di Charles Batteux che estendeva il tradizionale giudizio negativo sul Medioevo a un arco temporale assai più vasto, esteso sino al Seicento e in cui si dissolvevano tutti i riferimenti all'Umanesimo e al Rinascimento, relegati fra i 'secoli sterili'. In forma meno radicale Alexandre Savérien, autore di una *Histoire des philosophes modernes* e di una *Histoire des philosophes anciens jusqu'à la Renaissance des lettres*, si richiamava alla tradizione storiografica illuministica nella condanna delle tenebre medioevali che lo induceva a enfatizzare la rottura rinascimentale, indicando in Pietro Ramo il precursore dei restauratori delle scienze⁴⁰. Di contro, in seno all'*Académie des Inscriptions*, nel 1740 l'abate Sallier, conservatore della *bibliothèque du roi*, sebbene avversasse il Medioevo, rivalutava il poeta Jean Lemaire de Belges ricollegandolo al movimento umanistico italiano, e già cinque anni prima il Lancelot nel *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raoul de Presles* dava conto del

³⁹ Cfr. in proposito F. SIMONE, *Il Rinascimento francese*, Torino, Sei 1961, pp. 89-93 *passim*.

⁴⁰ Il Savérien a metà del Settecento affermava che la cesura col Medioevo datava da Pietro Ramo, da quell'«uomo ardente, dotato d'una grande sagacità, che osò contraddire fortemente gli Scolastici e volle ricondurli alla ragione e all'esperienza» (G. PIAIA, *Storia della filosofia e «histoire de l'esprit humain» in Francia tra Enciclopedia e Rivoluzione*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello, Padova, Antenore 1988, III/I, p. 120). Bernard de Montfaucon (1655-1741), *Les modes et les usages du siècle de Théodose le Grand et d'Arcadius son fils, avec quelques réflexions sur le Moyen et le Bas Age*, in «Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», XIII, 1740; l'abbé Sallier, *Recherches sur la vie et les ouvrages de Jean Lemaire de Belges*, in «Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», XIII, 1740; Charles Batteux (1713-1780), *Histoire des causes premières* (1769); Jean-Baptiste de Boyer d'Argens (1704-1771), *Mémoires secrets de la République des Lettres* (1737-1748); M. LANCELOT, *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Raoul de Presles*, in «Mémoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», XIII, 1740.

cenacolo di Carlo V, sottraendolo alle tenebre dell'età di mezzo. Ma in ispecie il maurino Bernard de Montfaucon, discepolo di Mabillon, ancora nel 1740, nella sua memoria su *Les modes et les usages du siècle de Théodose le Grand* rintracciava nei 'secoli sterili' elementi di vitalità revocando così in dubbio quelle nozioni di senso comune delle *Lumières* che inducevano il Boyer d'Argens nella settima lettera dei suoi *Mémoires secrets de la République des Lettres*, a proposito dello sviluppo della fisica, a sostenere che alla tarda antichità seguirono «cinque o sei secoli d'ignoranza», poi tre secoli in cui regnarono sotto vesti aristoteliche «il cattivo gusto, l'amore della disputa e il desiderio di brillare con tesi sottili quanto inutili», mentre il «buon senso» sarà destinato a riapparire solo nei modelli e negli stili di pensiero dell'età moderna.

Invero l'antagonismo fra erudizione e filosofia assume agli albori del Settecento una nuova forma: di contro ai compilatori, agli antiquari, non sono ormai i teologi, ma i *philosophes*. E se nella tassonomia baconiana l'erudizione, congiunta alla filologia e alla grammatica, era una 'conoscenza di ragione', d'Alembert la riduce alla sola memoria. In verità non giovò alla storia l'oscillazione semantica – uno stesso termine accomunava la storia umanistica, retorica e moralizzatrice, la storia romanzata e la diplomatica dei maurini –, e ancora meno gli giovò l'egida che la monarchia esercitò sull'*Académie des inscriptions et belles-lettres*, i cui membri «avevano per missione di mettere al servizio della magnificenza della monarchia e della gloria ineguagliata del re di Francia la simbolica romana della potenza dello Stato»⁴¹. Si consumava quindi una scissione fra quanti nell'accumulo delle fonti riponevano la scaturigine della verità e i fautori di un approccio teorico, inclini a trascurare l'ordine fattuale; di fatto la storia razionalistica non si giovò di quei repertori, di quelle collezioni di testi che l'erudizione aveva accumulato fra Sei e Settecento⁴². E quelle periodizzazioni dapprima

⁴¹ C. GRELL, *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, Puf 1993, p. 34.

⁴² È appena il caso di sottolineare che si tratta di una semplificazione didascalica che il solo esempio del Fréret revocherebbe in dubbio. Scrive LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 120, che «quanto alla forma, per molti aspetti è nuova. Gli storici rompono infatti su molti punti con l'umanesimo, abbandonano la forma degli annali, non inseriscono più discorsi, né riflessioni morali al modo degli umanisti, trite e ispirate

adottate ad uso didattico nei manuali del Cellarius, professore a Halle, e poi in Francia ad opera di eruditi come il Du Cange, autore di un *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, vennero poi volgarizzate nella seconda metà del Settecento nel mito di un'età di mezzo tutta oscurantismo e fanatismo⁴³. Mancò invero uno sforzo di ordinare la temporalità umana, venendo meno lo schema biblico col progredire della secolarizzazione, ché già la storiografia umanistica aveva ignorato la periodizzazione agostiniana: lo svolgersi del cammino dell'umanità secondo una visione escatologica, come storia 'ecclesiastica' o della *civitas Dei* nel mondo.

Questo schema storiografico adottato dalle *Lumières* fu condiviso pure dagli storici romantici di modo che se il Sainte-Beuve nel *Quadro storico e critico della poesia francese del XVI secolo* (1828) accoglieva la rivalutazione dell'età di Carlo V suggerita dal Sallier, negava però la novità da questi enunciata: la tesi cioè di una qualche continuità fra quest'epoca e la *Renaissance*. Le guerre avrebbero rappresentato una cesura incolmabile. Di fatto «la storiografia romantica prolungava tra erudizione e giudizio storico quella rottura che la cultura settecentesca aveva voluto ed attuato», e sarà proprio il *Discours sur l'état des beaux-arts* del Renan a indicare la necessità di sanare codesta rottura⁴⁴.

4. Il viaggio in Italia: Michelet, Renan, Gebhart

Il viaggio che Michelet compie in Italia nel 1833 fu un vero e proprio apprendistato, ma a differenza dei viaggiatori del *Grand*

agli autori di sermoni. È così, ma ciò che non lasciano cadere è la preoccupazione letteraria; restano, prima di tutto, dei letterati, e il maggiore tra essi, Voltaire, si afferma essenzialmente come tale».

⁴³ Charles Dufresne, signore del Cange (1610-1688), tesoriere di Francia ad Amiens, «grazie alle sue immense letture, ha raccolto il *Glossario agli scrittori della media e bassa latinità*, 1678. Non è un dizionario, ma un'enciclopedia. Sotto le varie parole registrate in ordine alfabetico, Du Cange inserisce vere e proprie dissertazioni e raggruppa i testi da lui raccolti. Lo stesso lavoro ha compiuto per la lingua greca del Medioevo, nel 1688» (LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 100). Christoph Cellarius (Keller), *Historia antiqua*, 1685; *medii ævi*, 1688; *nova*, 1691.

⁴⁴ SIMONE, *op. cit.*, p. 91.

Tour, cui pure lo legano canoni artistici e paesaggistici, si volge anche all'insolito e al quotidiano, integrando questa congerie di osservazioni alle opere storiche, e non confinandole in un *Viaggio in Italia*. «Le fonti visive come testimonianze storiche»⁴⁵ costituiscono un originale approccio metodologico in un'età in cui le suggestioni della fisiognomica, di una stretta connessione tra aspetto fisico e struttura psicologica dell'uomo, di Lavater e di Gall sono assai diffuse. Invero per Michelet la storia deve essere «la resurrezione della vita integrale, del passato», operata mediante il documento, il simbolo e la poesia, e rivissuta con appassionata partecipazione. E ancor prima, nelle lezioni all'École Normale, verosimilmente alla metà degli anni Trenta, evocava il soggiorno toscano, «une longue suite d'initiations» e il ciclo pittorico nel Camposanto di Pisa: «ces premiers essais marquant l'âge symbolique de l'art; ils répondent à l'ère poétique de Dante»⁴⁶.

Parimenti Renan, nell'*Averroès*, analizza la pittura toscana con un approccio inedito: lettore sagace della *Poésie chrétienne* del Rio, rintraccia nelle rappresentazioni iconografiche tutto un mondo d'idee, donde la descrizione dell'affresco d'Ambrogio Lorenzetti nella cappella di Santa Maria Novella, «un monumento unico, una *Somma* di san Tommaso in pittura», e soprattutto l'*Inferno* al Camposanto, del tutto estraneo alla tradizione dantesca che aveva posto Averroè «in una regione di quiete e di malinconico riposo, fra i grandi uomini»⁴⁷. In una lettera a Cousin del 17 febbraio 1850 Renan scrive che Pisa gli ha

⁴⁵ F. HASKELL, *Michelet et l'utilisation des arts plastiques comme sources historiques*, in «Word & Image», V, 1989, p. 1410. In proposito P. MALADAIN, *Il faut écrire ailleurs les songes*: Michelet 'lecteur' des peintres du XVII^{ème} siècle, ivi, p. 363, scrive dell'«emozione estetica» provata da Michelet, ancora fanciullo, visitando il Museo dei Monumenti francesi d'Alexandre Lenoir.

⁴⁶ MICHELET, *Leçons inédites* cit., p. 337. L'affresco, avente come tema il trionfo della morte e risalente al 1335, fu attribuito dal Vasari all'Orcagna.

⁴⁷ «Maometto, l'Anticristo, Averroè, ecco i tre nomi su cui Orcagna, interprete delle idee del suo tempo, scarica tutta l'odiosità della miscredenza». Poco tempo dopo, tra il 1337 e il 1340, in Santa Maria Novella nel *Cappellone degli Spagnuoli*, Taddeo Gaddi e Simone Memmi, ma la critica moderna l'attribuisce a Andrea Da Firenze, hanno raffigurato il «trionfo dell'ordine di san Domenico»: «gli eretici che ha schiacciato, ARIÒ, SABELLIO, AVERROÈ, immersi in una sorta di cupa fantasticheria, come di gente dispiaciuta della verità, e la confutazione non vince il loro

offerito per la storia dell'averroismo due monumenti preziosi. Il quadro di Traini nella chiesa di Santa Caterina, raffigurante la disfatta d'Averroè ad opera di san Tommaso d'Aquino, è già stato descritto. Ma ciò che è stato meno notato, è il posto d'Averroè nell'inferno d'Orcagna al Camposanto.

In effetti Rio, che sottolinea «l'energia e la fecondità» d'Orcagna, si dilunga per primo su «Traini, il suo allievo migliore», e sul «magnifico quadro che è nella chiesa di Santa Caterina, a Pisa, e che rappresenta san Tommaso che calpesta gli eretici sconfitti, e che riceve dal Cristo, collocato sopra la sua testa, i raggi della luce divina che, dopo essersi concentrati nell'angelo della scuola come in un focolaio, si riflettono sulla massa dei suoi uditori». E sempre nella *Poésie chrétienne* di Rio Renan legge dell'importanza del ruolo ricoperto da Dante, poiché «tutta questa composizione [il *Trionfo della morte*] porta l'impronta di quel terrorismo mistico che domina nella prima parte della Divina Commedia [...]. Ma non è, come lo si crede comunemente, la rappresentazione dei nove gironi dell'inferno come sono descritti nell'incomparabile poema di Dante». Rio esemplifica quindi un approccio metodologico: oltre la tradizione libraria, seria e pedante, oltre la manualistica accademica, lo storico si volga a indagare, tralasciando rigide ripartizioni disciplinari, dappertutto ove gli uomini hanno pensato la loro condizione e l'hanno poi saputa esprimere, anche se in forme altre rispetto alla comunicazione scritta. Segnala dunque «l'influenza che il poema di Dante comincia allora a esercitare sull'immaginazione degli artisti, e tramite loro su quella del popolo. L'esempio d'Orcagna fu imitato in numerose città italiane [...]. Ci volle appena mezzo secolo alla Divina Commedia per prendere posto fra le leggende popolari e fra i capolavori del genio umano, riempiendo in qualche sorta tutto l'intervallo»⁴⁸.

orgoglio» (*Averroès et l'averroïsme*, in RENAN, *Œuvres cit.*, t. III, pp. 235 e 240). Su Traini e sulla pittura pisana della prima metà del Trecento, cfr. C. VOLPE, *Il lungo percorso del «dipingere dolcissimo e tanto unito»*, in *Storia dell'arte italiana*, Torino, Einaudi 1983, V, pp. 286 sgg.

⁴⁸ RIO, *op. cit.*, pp. 82-85 *passim*; cfr. E. RENAN, *Correspondance 1845-1892*, in *Œuvres cit.*, t. X, p. 66. Michelet leggeva nella *Poésie* del Rio che «Andrea Orcagna fu il Michelangelo del suo secolo; come lui, coltivò con gran successo la scultura, l'architettura e la pittura; come lui, compose sonetti e fu un ammiratore appassionato di Dante su cui esercitò, come lui, il suo pennello. In due parole è lui che chiude

Occorre rilevare in proposito come nelle *Origines* Gebhart definisca la *Divina Commedia* «un fiore del Rinascimento» e trascorra senza soluzione di continuità alla *Glorificazione di S. Tommaso* del Traini. E, nel rintracciarne le origini già prima del Petrarca «nelle opere degli scrittori pisani e di Giotto» e nell'architettura loro contemporanea, sottrae Dante, «che è coetaneo di questo rinnovamento», al Medioevo «per la sua immaginazione poetica»⁴⁹.

In verità il viaggio in Italia tra il novembre 1849 e la primavera successiva dovette segnare fortemente l'ex seminarista di Saint-Sulpice, poiché Renan l'evocherà ancora, a distanza di un quarto di secolo, in una lettera ad Angelo De Gubernatis:

Fu vivissima l'impressione che mi fece l'Italia. Fino ad allora la mia educazione era stata meramente filologica e filosofica. L'arte mi era estranea; la vista di Firenze, di Roma, della Toscana, dell'Umbria, fu per me una rivelazione. Un grande fatto storico mi apparve come una delle basi della filosofia della storia, perché il Rinascimento fu un fatto italiano, in modo che, se è assolutamente giusto dire che la Grecia ha creato ogni cosa in fatto di scienza, di filosofia, di letteratura, di civiltà, d'arte, l'Italia ha fatto rinascere ogni cosa, ed è stata la seconda madre di tutta la cultura dei popoli moderni. [...] Le impressioni di quel primo viaggio, le affidai dapprima in forma indiretta nel mio saggio su *Averroès et l'averroïsme*⁵⁰.

Anche il Gebhart negli *Historiens florentins* per spiegare il radicale rinnovamento degli spiriti «di cui l'Italia fu la culla» richiamerà il regno di Federico II, cioè l'influenza araba nella penisola, il dispiegarsi dello 'spirito d'analisi' e della 'facoltà dialettica' propedeutici a quell'uscita da uno stato di minorità, «dall'idealismo sterile e da una vuota scienza che, costituita su un metodo errato, aveva prospettato sull'uomo solo idee confuse, e sulla natura solo nozioni false e incomplete»⁵¹. A 'giungere al rischiaramento' furono in ispecie quei

il periodo cominciato da Giotto e che sembra aprire alla pittura una nuova era» (Rio, *op. cit.*, pp. 81-82).

⁴⁹ GEBHART, *La Renaissance italienne* cit., pp. 315 e VII.

⁵⁰ Lettre du 8 février 1873, in P. CIUREANU, *Renan Taine et Brunetière à quelques amis italiens (correspondance)*, Florence, Institut français 1956, p. 19.

⁵¹ É. GEBHART, *Les historiens florentins de la Renaissance et le commencement de l'économie politique et sociale* (estr. da «Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques»), 1875, p. 7.

cancellieri, quei segretari, autori di storie, ragguagli e legazioni, che sono d'annoverare, dopo Aristotele, fra i fondatori dell'«economia politica e sociale»⁵². E ancora nelle *Origines* sostiene che se a differenza della Francia, ove addivenne a 'filosofia nazionale', la scolastica rimase confinata nella penisola fra teologi e monaci, l'averroismo fu invece oggetto di dibattito appassionato, confondendosi la speculazione con la morale e con la politica ch , «qui, il pensiero  , assai meno che nel resto dell'Occidente, *ancilla theologiae*. La tendenza

⁵² Si sono notate nei cancellieri e nei segretari dell'Italia umanistica, come Coluccio Salutati e Antonio Loschi, attitudini che saranno poi dell'intellettuale moderno. Cos  Leonardo Bruni, traducendo non la *Fisica* o la *Metafisica*, ma gli scritti morali d'Aristotele, traduzione destinata a circolare dappertutto in Europa, si propone d'incidere nella vita pubblica. Invero metteva in discussione il rapporto «fra universalit  e unicit  della filosofia, e variazione e storicit  del diritto»: l'abbandono di codesto luogo comune aveva per conseguenza di affermare la specificit  dei filosofi rispetto alla molteplicit  spazio-temporale (E. GARIN, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis 1994, pp. 47-49). Sintomatica   in effetti la disputa che aveva opposto Leonardo Bruni ad Alonso García da Cartagena, vescovo di Burgos a proposito della *Nicomachea*. Nel suo *Libellus contra Leonardum*, redatto intorno al 1430, Alonso affermava che «il discorso filosofico   unico, ed   una formula razionale indifferente ai linguaggi storicamente individuati». Il rifiuto dell'ordine enciclopedico medioevale, finalizzato al momento teologico, e la revisione delle antiche suddivisioni disciplinari ordinate nel *trivium* e nel *quadrivium*, accompagnano il processo di laicizzazione, il rifiuto del principio d'autorit , l'apparizione dell'uomo universale: l'artista   diventato uno scienziato, il filologo un teologo, lo storico un moralista, il fisico un filosofo. Anche l'attenzione filologica con la quale gli Umanisti affrontano i classici ha un significato filosofico maggiore: non vi si scorgono oracoli naturali o divini, svelati da Aristotele o da Averro , ma immagini e pensieri d'uomini. Su Alfonso García, «tipico prodotto della grande cultura scolastica», e sul «nuovo concetto di 'traduzione/interpretazione' elaborato dalla cultura umanistica» cfr. C. VASOLI, *Il dibattito tra Leonardo Bruni e Pedro García de Cartagena: due culture a confronto*, in *Miscellanea umanistico-catalana. II*, Barcellona 1991. E ancora: H.B. GERL, *Philosophie und Philologie: Leonardo Brunis Übertragung der Nikomachischen Ethik in ihren philosophischen Pr missen*, München, Fink 1981; J. HANKINS, *Traduire l'éthique' d'Aristote: Leonardo Bruni et ses critiques*, in *Penser entre les lignes. Philologie et philosophie au Quattrocento*,  d. F. Mariani Zini, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion 2001.

generale della filosofia è laica»⁵³, tanto che come espressione della scolastica italiana è additato il *Convito*: di contro cioè ai maestri dell'Università di Parigi sono i moralisti, ben addentro alle cose del comune, come Dante e Brunetto Latini. Dunque, seguendo il Gebhart del *Rabelais: la Renaissance et la Réforme*, lettore di Renan, la dimostrazione più eclatante di quel ritorno ad Aristotele, per il tramite di Avicenna e di Averroè, sono «i pittori mistici del '300 [...] al Camposanto di Pisa», donde il «singolare spettacolo: Aristotele, di cui si violentava il metodo e la dottrina, glorificato, e Averroè, l'audace maestro del peripatetismo arabo, denigrato e maledetto»⁵⁴.

All'*Histoire littéraire de la France au quatorzième siècle*, all'autorità del Leclerc – «tutto ciò che si è detto in Francia di un po' ingegnoso sul Rinascimento lo si è tratto da lui»⁵⁵ –, si richiamerà a un trentennio di distanza Louis Courajod, che però fa figura d'epigono, chiudendo il vasto affresco renaniano in un angusto nazionalismo, nel cattolicesimo del sillabo: oppone difatti il «grande fallimento dell'arte moderna», il suo carattere antinazionale e antipopolare, al gotico, alla componente germanica. Imputa cioè al Rinascimento la restaurazione di quel paganesimo latino, di quell'elemento meridionale, sulla cui dispersione, in virtù del prevalere dell'elemento barbarico, si era organizzata l'arte cristiana. Pertanto, al gotico francese si contrappone una «copia servile e scialba dell'Antichità»; ma a questo «dispotismo dell'arte classica italiana» Courajod nega il nome di *Renaissance*, del resto assai vago al di fuori della manualistica «che lo fa cominciare con la pratica rigorosa e obbligatoria della grammatica di Vitruvio, con la tirannia dell'Umanesimo, con l'insegnamento di un'archeologia scientifica, usurpando i diritti di un'estetica nazionale e popolare»⁵⁶. E, nelle lezioni professate all'École du Louvre, opporrà alla «superiorità morale dell'Italia»

⁵³ É. GEBHART, *Les origines de la Renaissance en Italie*, Paris, Hachette 1879, p. 58.

⁵⁴ É. GEBHART, *Rabelais: la Renaissance et la Réforme*, Paris, Hachette 1877, p. 55.

⁵⁵ L. COURAJOD, *Leçons professées à l'École du Louvre (1887-1896)*, t. II, *Origines de la Renaissance*, Paris, Pichard 1901, p. 229, sostiene difatti che Victor Leclerc «ha davvero scoperto il primo Rinascimento italiano. I facitori di manuali francesi [...] l'hanno sfruttato finché hanno potuto senza aggiungere nulla».

⁵⁶ L. COURAJOD, *Les origines de l'art moderne. Leçon d'ouverture du cours d'Histoire de la sculpture, du Moyen Âge, de la Renaissance et des Temps Modernes*, Paris, Leroux 1894, p. 8.

che le *Origines de la Renaissance* debbono essere rintracciate nel Medioevo; individuerà infatti nell'individualismo e nel naturalismo francese della seconda metà del Trecento, da Carlo V a Carlo VII, il pieno e più lato dispiegarsi dei caratteri rinascimentali. Richiamando allora il *Dictionnaire raisonné d'architecture* di Viollet-le-Duc, sostiene che l'arte francese nel ventennio a cavallo del Quattrocento è stata «un autentico Rinascimento, ma un Rinascimento francese, senza influenza italiana». Addiveniva così ad un'inedita periodizzazione volta alla celebrazione dell'elemento germanico: dapprima i Valois, che «hanno preparato, con l'aiuto di elementi ricavati dall'arte del settentrione e raffinati da mani francesi, lo sbocciare di un primo Rinascimento che, disgraziatamente, non ha avuto esito», cui segue la fioritura dell'arte borgognona, «ugualmente d'origine fiamminga», infine l'arte italiana, che, subite «influenze franco-fiamminghe, fu dapprima lentamente e quasi furtivamente introdotta nel nostro paese, poi intenzionalmente e fragorosamente importata dai nostri re, alla fine del '400». L'esito palesa una forte carica ideologica: «dalla combinazione dell'arte borgognona e dell'arte italiana, emendate entrambe dalle qualità dell'ecclettismo che costituiscono la base della tempra morale del centro della Francia», si è generata 'la scuola della Loira', «detta per l'appunto del Rinascimento»⁵⁷.

Diversamente Gebhart nelle *Origines* aveva già indicato come attive da subito in seno alla 'Renaissance de langue d'oïl' le cause della sua decadenza, individuate nella perdita della «libertà di pensiero» e dell'«indipendenza politica», restaurando così la prospettiva renaniana di contro a futuri angusti nazionalismi⁵⁸. Questi, che come

⁵⁷ COURAJOD, *Origines de la Renaissance* cit., pp. 10 e 27-28.

⁵⁸ Vasoli sottolinea come Gebhart, negando la tesi di una «continuità della Rinascita tra XII e XV secolo e, quindi, della sua origine francese», le opponga «la tradizione libera e "critica" della filosofia [italiana] e della stessa cultura universitaria e le intense, "rivoluzionarie" esperienze religiose del gioachimismo e del francescanesimo», e ciò a dimostrazione di quanto doveva agli studi del Renan sull'averroismo. Sui debiti contratti dal Gebhart nei confronti di Renan, di cui «sentì fortemente l'influenza e dalla sua opera derivò non poche suggestioni» – «l'attitudine alla "psicologia storica", il gusto della rappresentazione intensa, ricca, "colorita" di eventi e personalità» –, vedi l'*Introduzione* di C. Vasoli a E. GEBHART, *L'Italia mistica*, Bari, Laterza 1983, pp. XVI e VII-VIII.

Burckhardt aveva una formazione di storico dell'arte, risale oltre gli eroi di *Die Kultur* (Colombo, Copernico, Lutero), sino a Dante che aveva consumato la frattura col Medioevo. Viene dunque spostando indietro, sino al Duecento, gli esordi del Rinascimento, sottolineando l'importanza sia di quella scuola di filosofi inclini all'averroismo, sia del movimento francescano e del profetismo gioachimita. Esaltava quindi una religiosità italiana, né teologica, né scolastica, la religiosità di Gioacchino da Fiore, d'Arnaldo da Brescia, di santa Caterina e di Savonarola, che avrebbe generato e accompagnato il Rinascimento, la cui conclusione coinciderebbe col dominio dell'Inquisizione.

Forte nelle pagine di Gebhart è perciò l'eco di quel Renan che aveva accompagnato sull'Acropoli, esplicita l'evocazione dell'*Évangile éternel* come caratteristica del genio nazionale: un reciproco fecondarsi di fede religiosa e libertà civiche, la conciliazione, nella coscienza popolare, della civiltà antica e di quella cristiana, così che nel palazzo apostolico si dava la presenza contemporanea, e fortemente simbolica, della *Disputa del Sacramento* e della *Scuola d'Atene* di Raffaello. E invero una continuità è riscontrabile fra l'età di Dante e di Giotto, e quella del Magnifico e del pontificato mediceo, ché «il Rinascimento italiano in nessun momento fu complicato da una rivoluzione religiosa»⁵⁹. Solo il Concilio tridentino porterà le coscienze all'indifferenza, ma la lunga pratica di razionalismo e scetticismo impedirà alla penisola «di chiudere tutta la sua vita morale in un cattolicesimo grezzo e austero, analogo alla religione degli Spagnoli»⁶⁰. Gebhart trascura di conseguenza la tesi micheletiana che scorge nell'elemento francese, gallicano, l'antidoto al pieno dispiegarsi nella penisola della ferula dell'Inquisizione.

Queste conclusioni non erano distanti dalle tesi di Thode su *Franz von Assisi und die Anfänge des Kunst der Renaissance in Italien*, che fa di Francesco il vero precursore del Rinascimento, la causa storica del rinnovamento della vita spirituale. Parimenti Burdach rifiuterà la tesi di una frattura preferendo un'interpretazione continuista, perché il termine rinascita fu adoperato dapprima da tutti i movimenti

⁵⁹ COURAJOD, *Origines de la Renaissance* cit., p. 418.

⁶⁰ É. GEBHART, *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en Italie. Depuis la fin du XII^e siècle jusqu'au Concile de Trente*, Paris, Berger-Levrault 1884, p. 6.

religiosi tra il XII e il XIII secolo. E di nuovo indicherà in Dante, Petrarca e Cola di Rienzo i tre artefici del rinnovamento religioso e politico: il Rinascimento umanistico confluiva quindi nell'esperienza della Riforma protestante.

5. 'Saggezze straniere' e 'Renaissance'

Ci si volga ora a individuare l'ambito disciplinare a cui la storiografia romantica ha attinto il termine *Renaissance*, dapprima estraneo all'elettismo, poi largamente attestato già negli anni Trenta e Quaranta. Fu presumibilmente il Leroux, discorrendo *De l'influence philosophique des études orientales* sulla «Revue encyclopédique» nell'aprile 1832, ad adottare il termine *Renaissance* nell'accezione poi invalsa nell'uso. Di lì a un decennio Quinet, pubblicando il *Génie des religions*, parlerà *De la renaissance orientale*⁶¹. L'articolo di Leroux compara da subito i lavori di William Jones e della Società Asiatica di Calcutta alla fruizione italiana della Grecia classica dopo la caduta di Costantinopoli: il fiorire delle conoscenze d'indianistica è confrontato col Quattrocento in cui «alcuni letterati cominciarono il Rinascimento, oscuri, trascurati, senza che nessuno sospettasse l'esito sorprendente dei loro lavori»; se ne evince che la presente è «un'epoca analoga a quella del *Rinascimento*». Questo, prodromo della modernità, fu il frutto dell'innesto della Grecia sull'«albero selvatico del Nord», e, polemico verso i 'medievalisti', Leroux sosteneva che «la nostra recente reazione a favore del Medioevo ci rende ingiusti nei confronti del Rinascimento», cui dobbiamo tutto, persino i «sentimenti repubblicani con cui abbiamo scosso il giogo della feudalità e distrutto il cattolicesimo». E difatti lo estende sino al presente,

⁶¹ Merita richiamare la pagina *De la Renaissance orientale* (Montpellier, L'Archange Minotaure 2003, p. 60) del Quinet per l'eco, immediatamente percettibile, della disputa sul panteismo che aveva scosso l'istituzione cousiniana alla metà degli anni Quaranta: «la metafisica suggella a sua volta l'alleanza di due mondi. Ecco la grande questione che si svolge oggi in filosofia. Il panteismo dell'Oriente, trasformato dalla Germania, corrisponde al rinascimento orientale, come anche l'idealismo di Platone, corretto da Descartes, ha coronato, nel XVII secolo, il rinascimento greco e latino».

ché «ha avuto il suo boccio, ancora avvolto e chiuso, nel quindicesimo e nel sedicesimo secolo, il suo fiore nel sedicesimo e nel diciassettesimo, il suo frutto maturo nel diciottesimo e al principio del nostro». Se la Rivoluzione ha in certo modo chiuso codesta età, coi suoi «piani di ricostruzione all'antica», oggi i nuovi contatti con l'Oriente prefigurano un «secondo Rinascimento»⁶². Che in Leroux il termine *Renaissance* acquisisca una compiuta valenza semantica, come attesta l'uso dell'articolo determinativo e la caduta di ogni specificazione, lo si evince pure da *De la philosophie du Christianisme* pubblicata ancora sulla «Revue encyclopédique» nell'agosto di quello stesso anno: evocando la lotta della Costituente contro feudalità e superstizioni, vi scorge «la vita dei quattro secoli trascorsi dal Rinascimento e dalla Riforma». E ancora di lì a un decennio, nelle aggiunte del 1841 ai *Trois discours sur la situation actuelle*, conducendo una similitudine fra le quattro età della vita dell'individuo e i dodici secoli successivi alla caduta dell'Impero d'Occidente, identifica con la maturità «il Rinascimento, la Riforma, la Filosofia: è l'età della monarchia, ma è anche l'età degli scienziati, degli artisti e dei filosofi». Péguy avvicinerà perciò Michelet e Renan, entrambi discepoli di Leroux⁶³.

La consuetudine con gli studi indianisti fu in Francia assai larga nell'Ottocento: già nel primo anno del secolo Anquetil-Duperron pubblica il primo volume della traduzione latina delle Upanisad. Oltre quarant'anni dopo Burnouf dà alle stampe l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. La *renaissance orientale* fu convincimento diffuso nella Francia orleanista. Si rivada in proposito alla *Préface* delle *Orientales* redatta dal giovane Victor Hugo nel gennaio 1829. Vi si legge che «gli studi orientali non sono mai stati approfonditi così tanto. [...] l'Oriente, sia come immagine, sia come pensiero, è

⁶² *De l'influence philosophique des études orientales*, in «Revue encyclopédique», LIV, avril 1832, pp. 69-73 *passim*.

⁶³ P. LEROUX, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Payot 1994, pp. 200 e 80. J. VIARD, *Pierre Leroux, Michelet, Péguy et l'imitation de Jésus-Christ*, in «Études», n. 343, 1975, pp. 236-237, rintraccia in l'*Egalité*, pubblicata dapprima nel 1838 sull'«Encyclopedie nouvelle», la fonte sia di *Consuelo* di George Sand, sia di *Le peuple*.

diventato, non solo per le intelligenze ma anche per le immaginazioni, una sorta di preoccupazione generale»⁶⁴. Certo Michelet ebbe sentore di questa temperie; per il tramite del Quinet durante l'estate del 1828 fu introdotto presso Creuzer di cui conosceva le *Religions de l'antiquité*. E nel discorrere della vicinanza degli idiomi oschi e sabini col latino, e poi di questo che è riconducibile al sanscrito, indicava, già nella giovanile *Histoire romaine*, la lingua come il 'monumento' più significativo della storia di un popolo, e in ispecie delle stirpi indogermaniche, e si richiamava al Burnouf e all'Eichhoff, «autore di un glossario inedito, che farà risaltare l'affinità delle maggiori nazioni della razza indogermanica»⁶⁵.

Di lì a qualche anno nelle *Origines du droit français* volgendosi a esaminare il matrimonio indiano, la donna proprietà dell'uomo, quel viluppo di voluttà e di morte proprio del genio orientale – il sacrificio rituale della sposa in morte del marito –, Michelet cita le *Lois de Manou* nell'edizione del Loiseleur-Deslongchamps del 1833 e *A digest of Hindu*, tradotto dal Colebrooke e pubblicato a Calcutta nel 1804, e dimostra nel proseguo vaste letture di orientalistica: il *Voyage aux Indes* del Sonnerat, *L'histoire civile et naturelle du roy de Siam* e lo Hammer, il Brisson e il Malcolm sull'impero ottomano e sulla Persia. E se in calce richiama ancora il sodalizio col Burnouf, il *Catalogue des livres imprimés et manuscrits composant la bibliothèque de feu M. Eugène Burnouf* ci attesta come in quella biblioteca lo storico potesse rintracciare un'amplissima letteratura, né desta sorpresa che una copia delle *Origines du droit français* fosse in possesso dell'indianista⁶⁶: un intreccio di frequentazioni, comuni letture, fitti scambi epistolari, legano Michelet agli studiosi di orientalistica, coi quali

⁶⁴ V. HUGO, *Œuvres poétiques I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard 1964, p. 580. Già nel 1823 il barone d'Eckstein, che avrebbe distolto il giovane Hugo dal classicismo, sosteneva che «la letteratura orientale è sul punto di diventare per gli spiriti superiori ciò che fu la letteratura greca per i dotti del '500» (cit. da J.-M. Cornu nella sua *Présentation* a QUINET, *De la Renaissance orientale* cit., p. 5).

⁶⁵ J. MICHELET, *Histoire romaine*, Paris, Hachette 1833², p. 308.

⁶⁶ Continuo è in effetti il rimando alle argomentazioni del Burnouf la cui «autorità è così importante in materia» (ivi, p. 308). Annotava nel *Journal* il 4 aprile 1842: «Burnouf è d'accordo con me che l'idealismo, antichissimo, dell'India e contemporaneo di tutto ciò che c'è di più antico era alla fin fine solo filosofico, cioè non popolare». Già un quinquennio prima gli chiedeva una bibliografia «per la cono-

talora sembra confondersi. Di contro, Quinet, sodale di Creuzer, poteva discorrere di architettura ogivale. E scorrendo il *Journal de mes lectures*, che Michelet terrà sino al 1829 – ché poi «la scelta non sarà più libera come in passato. I miei lavori storici m'imponevano di leggere i libri appropriati che trattavano anch'essi di epoche di cui mi occupavo»⁶⁷ –, si scopre che nel novembre 1825 legge le *Religions de l'antiquité*, in particolare la «I^a parte del I^o volume: India, Persia, Egitto; 2^a parte del I^o volume: note», e fra il settembre e l'ottobre del 1828, oltre la *Lingua e la sapienza indiana* dello Schlegel, la *Grammaire chinoise* e due memorie *sur les signes figuratifs et quelques écritures symboliques* del sinologo Abel Rémusat ed infine il *Précis des signes hiéroglyphiques* di Champollion. L'attenzione alla 'saggezza straniera' – ché proprio in quel lasso di tempo l'umanità addiveniva a una prima consapevolezza della «diversità armonica di lingua, diritto

scenza dell'India antica e moderna». La domanda sarà reiterata alla fine degli anni Quaranta e l'orientalista segnalerà proprio un articolo pubblicato nell'*Encyclopédie Moderne* di Leroux e Reynaud (MICHELET, *Journal* cit., t. I, p. 389 e *Correspondance* cit., t. II, p. 612). Burnouf scrive a Michelet il 30 marzo 1849 che «gli studi orientali sono così moderni che non hanno ancora una storia. Finora conosco su quest'argomento solo un articolo di Dussieux (Philologie orientale, credo) inserito nell'*Encyclopédie Moderne* di Leroux e Reinaud [sic]. L'articolo è esatto quanto ai fatti, giacché un po' scialbo» (MICHELET, *Correspondance* cit., t. VI, p. 158). Cfr. in proposito S. KARPELÈS, *Jules Michelet et l'Inde*, in «France-Asie», n. 146-147, 1958, pp. 581-592. Tracce di un qualche misticismo indù, poi soppresse nella riedizione del 1852, figurano nel primo tomo dell'*Histoire de France* dato alle stampe nel novembre 1833. Fu Burnouf, cui Schelling scriveva di essere «tutto pieno d'ammirazione per l'ampiezza e la profondità del suo ingegno e delle sue ricerche» (lettera di Schelling del 25.6.1841, in *Choix de lettres d'Eugène Burnouf 1825-1852*, Paris, Champion 1891, pp. 538-539), a caldeggiare l'elezione di Michelet al Collège de France nella cattedra di storia e di morale, e questi non esitava a sollecitare ancora nel 1840 le competenze del linguista: «Vous m'aviez indiqué, mon ami, une bonne grammaire française. Veuillez me rappeler le nom de l'auteur. Sur ces questions, comme sur tant d'autres plus grandes, je ne veux m'en rapporter qu'à vous. estimez-vous la grammaire latine de Dutrey? elle a, dit-on, le mérite de suivre la méthode de l'excellente gramm. grecque de M. votre père» (*Papiers de Burnouf*, n. 48, f. 113 v., conservati alla *Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits orientaux*).

⁶⁷ MICHELET, *Écrits de Jeunesse* cit., p. 331.

e costumi, a scorgervi la propria unità, ad avere coscienza di sé» –, si volgeva allo studio della poesia, nel senso etimologico di creazione, del diritto, alla distinzione cioè fra finzione e simbolo, l'una umana, l'altro preso a prestito dalla natura: questa poesia «che si sarebbe tentati di credere tutta spontanea e istintiva, è talvolta, come le altre, classica, d'imitazione». Così se nell'*Histoire romaine* già aveva scritto delle leggi etrusche «dell'Orientamento e della limitazione» del tempo e della città, ne scorgeva ora tracce presso gli Indiani: «il Nord, il lato dell'Himalaya, del Meru, è per essi il punto sacro del mondo». E come le sepolture italiche erano 'orientate', parimenti in Cina «Confucio fece seppellire sua madre vicino a suo padre, il marito all'est e la donna all'ovest, entrambi con la testa a nord e i piedi a mezzogiorno». Discorrendo quindi del modificarsi delle 'forme simboliche del diritto', sin dall'introduzione opera la similitudine fra India e Germania: comune è l'immagine della donna, «affascinante simbolo della natura, che ne riassume la bellezza»⁶⁸. Era questa una suggestione cousiniana come suggerisce una breve annotazione del *Journal* del marzo 1829: «In gennaio, Cousin mi dimostra che è il carattere proprio della razza: identificazione, alla partenza e alla meta, dell'India e della Germania»⁶⁹.

Ma mette conto notare nelle *Origines du droit français* l'attenzione rivolta alla figura prometeica di Michelangelo, che nella volta della Cappella Sistina ha dipinto «il destino essenzialmente relativo della donna» e nel Mosè ha inteso «lasciare qualcosa della bestia in quelle gigantesche immagini dell'uomo primitivo». Un Michelangelo, il cui genio giovanile si acquieta sulla volta della Sistina ed erige il cenotafio della Repubblica nelle «sculture malinconiche del Penseroso», trascorre, in un crescendo astrattivo, dalla «rappresentazione della forma umana», all'architettura, alla geometria e alla metafisica «come suprema iniziazione. Questo grande artista platonico, nelle sue poesie, ci dice che vivere è come sgrossare un blocco, trarne la forma che vi è nascosta»⁷⁰.

Il ritratto tracciato nell'opera giovanile sarà difatti ripreso in pagine della maturità, di lì a un quindicennio nella *Renaissance*. E questo

⁶⁸ MICHELET, *Origines du droit français* cit., pp. cv, cii, 98, 423 e LXXIV.

⁶⁹ MICHELET, *Écrits de Jeunesse* cit., p. 243.

⁷⁰ MICHELET, *Origines du droit français* cit., pp. xvi, liii e LXVI-LXVII.

scorrere senza soluzione di continuità da letture di orientalistica e d'indianistica alla disamina del genio michelangelesco, e per giunta in pagine introduttive al *droit français*, dimostra a sufficienza l'apparente singolarità del percorso micheletiano. Certo molto contò il sodalizio col Quinet; questi ad Heidelberg, a stretto contatto con Creuzer, aveva sentore del tentativo di rintracciare le origini orientali del pensiero greco, e lamentando la separatezza fra l'erudizione e la dogmatica, nel marzo 1828, gli scriveva che «i grandi pensatori del secolo, Schelling e la sua scuola, hanno applicato le loro grandi idee soltanto allo studio della Natura. Ne eccettuo Görres e Creuzer, il primo soprattutto, malgrado l'eccentricità che gli si rimprovera, esamina con rara profondità l'aspetto poetico e religioso dell'Oriente. Il secondo in gioventù ha applicato le teorie di Kant agli studi greci (dell'arte storica presso i Greci) e fa riflettere molto. Ma sono frammenti su punti particolari»⁷¹. Quinet doveva affrontare personalmente la questione tre anni dopo nell'*Avenir des Religions*, pubblicato sulla «Revue des deux mondes», e poi svilupparla in un testo letterario quale l'*Ahovérus* e nel *Génie des Religions*. E se Creuzer avrà a ringraziare Michelet dell'invio del *discours* su Vico, questi nel suo viaggio d'istruzione in Germania, nell'estate 1828, incontra Tieck e Görres, e di lì a poco in un rapido appunto sulla *Philosophie des livres populaires* abbozza un programma di studio: «rifare il libro di Görres su un piano analitico, prendendo per testo principale i libri di questo genere che possiede la Francia»⁷². Due anni dopo solleciterà ancora a Jean-Jacques Ampère una copia dei 'Volks-Bücher' di Görres.

Ma è in specie il giudizio sulla *Simbolica*, formulato nel 1827, che attesta l'importanza di queste letture di orientalistica: «Fra tutti i libri che ho letto, il suo è quello che mi ha fatto nascere più idee»⁷³. E che codesto interesse micheletiano fosse di dominio pubblico lo attesta una lettera del Guigniaut, oltre un decennio dopo; questi, sollecitando un articolo in occasione dell'uscita di un volume delle *Religions de l'Antiquité*, affermava di confidare che

⁷¹ Lettera di Quinet a Michelet del 2 marzo 1828, in J. MICHELET, *Correspondance générale*, Paris, Champion 1994, t. I, pp. 435-436.

⁷² MICHELET, *Écrits de Jeunesse* cit., p. 248.

⁷³ MICHELET, *Correspondance générale* cit., p. 366.

i veri amici dell'Antichità e della *Simbolica* mi vengano in aiuto per rimettere in sesto la mia pubblicazione in un primo momento accolta molto bene, ma che, per essere stata così intermittente, persino così languente, [...] in questi ultimi tempi non ha cessato di soffrire. Oso contare su di lei, che condivide più di qualsiasi altro il passato di questo lavoro, che ha assistito al suo travaglio troppo lungo, per portargli soccorso⁷⁴.

Michelet acquisiva quindi coscienza, tramite Quinet, della dovizia del simbolismo religioso egizio e indo-iranico, chiave esegetica della mitologia secondo l'interpretazione che degli Alessandrini dava il Creuzer; nella stessa direzione muoveva la *Mythengeschichte der asiatischen Welt* del Görres. Legatosi d'amicizia a Quinet, anche Leroux, «che è sul punto di partire per Heidelberg»⁷⁵, progetta verosimilmente di seguire i corsi di Creuzer: elementi della sua teoria simbolica sono riconducibili a *Symbolik und Mythologie*. Invero questo romanticismo 'orientalizzante', una fantastica 'simbolica', accomunava Schlegel, Görres e Creuzer cui si oppongono già nel 1825 i *Prolegomeni a una mitologia scientifica* di Karl Otfried Müller e di lì a poco l'*Aglaophamus* di Lobeck; ma in realtà l'autorità di Creuzer, nell'ambito della storiografia filosofica si perpetuò sino a Zeller se «ancora nel 1864 il vecchio Gladisch pubblicava *Anassagora e gli Israeliti*, in cui deduceva dalla cultura ebraica la filosofia di Anassagora, secondo una generale tendenza 'orientalizzante'»⁷⁶.

⁷⁴ Ivi, t. III, 1995, p. 69. E. RENAN, *Études d'histoire religieuse* suivi de *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Paris, Gallimard 1992, pp. 36-65 *passim*, sosterrà nel 1853 che per valutare questo libro occorreva riandare indietro di un quarto di secolo, quando Guigniaut «intraprese l'opera meritoria di naturalizzare fra noi tutta una serie di studi, così fiorenti presso i nostri vicini e così trascurati da noi», e difatti costui «è stato l'interprete di una delle branche più importanti dell'erudizione tedesca». Nessuno gli «contesterà il titolo di rinnovatore degli studi mitologici in Francia», che certo «non è il paese degli studi mitologici»: in realtà «la scuola teologica» cercava «nella mitologia greca una forma alterata delle tradizioni bibliche», e gli epigoni «del XVIII secolo, Boulanger, Bailly, Dupuis, si distaccarono da tale metodo solo per adottare un simbolismo ancor meno soddisfacente».

⁷⁵ Cit. in D.A. GRIFFITHS, *Jean Reynaud encyclopédiste de l'époque romantique d'après sa correspondance inédite*, Paris, Rivière 1965, p. 167.

⁷⁶ S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, Milano, Rizzoli 1989, pp. 8-12 *passim*, sostiene che, se Müller aveva «distrutto i miti e le pseudostorie di Cadmo e Cerope

L'affaccendarsi di filologi e di storici aveva quindi prodotto lungo tutta la prima metà dell'Ottocento la *renaissance orientale*. E proprio in questo lasso di tempo, negli anni Venti, e in quella ristretta cerchia intellettuale, muterà radicalmente anche l'immagine rinascimentale dell'Egitto, che pure nell'impossibilità di controllare dati e notizie, e nella scarsa consapevolezza dei problemi di datazione delle opere, aveva avuto larga circolazione per oltre tre secoli. Si ricordi infatti come durante il Quattrocento alla nuova fruizione dei classici greci si accompagni la riscoperta della civiltà egizia, in particolare con l'arrivo in Italia nel 1422 del trattato *I geroglifici di Horapollo di Nilopolis, che egli compose nella parlata egiziana e Filippo tradusse in greco*, e intorno al 1460 di un manoscritto del *Corpus Hermeticum*.

Il rinvenimento del manoscritto dei geroglifici di Horapollo⁷⁷ fu all'origine di una vera e propria rivoluzione linguistica: il passaggio

e Danao orientali, in quanto quei miti potessero dar luogo alle fantasticherie 'orientalizzanti' tipo Creuzer», in realtà «era rimasta sempre, nella sua storiografia, quella romantica tendenza a cercar la storia nei miti». E un epigono del 'creuzerismo', di una storiografia 'afilologica', è Bachofen; difatti in *Mutterrecht* (1861) e in *Lydisches Volk* (1862) «il vecchio simbolismo creuzeriano [...] pretendeva tuttavia di contrapporsi alla storiografia 'scientifica', e impostare per suo conto il problema del 'mito' (ché 'mito' esso era pei creuzeriani, e non oggetto di scienza) 'dell'Oriente e dell'Occidente'». Sull'acre polemica che oppose il Momigliano al Mazarino, cfr. R. PERTICI, *Storici italiani del Novecento*, in «Storiografia», III, 1999, pp. 37-41.

⁷⁷ Si vedano in particolare K. GIEHLOW, *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance*, in «Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaisershauses», XXXII, 1915, p. 12; C. VASOLI, *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulliani e memnotechnici del Bruno*, in *Umanesimo e simbolismo*, a cura di E. Castelli, Padova, Cedam 1958; Id., *Per la fortuna degli Hieroglyphica di Orapollo*, in *Esistenza, mito, ermeneutica*, a cura di M.M. Olivetti, in «Archivio di Filosofia», I, Padova, Cedam 1980, pp. 191-207. Sono ancora da ricordare F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul 1964, trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari, Laterza 1969; M.L. BIANCHI, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1987; M. FUMAROLI, *Hiéroglyphes et lettres: «la sagesse mystérieuse des Anciens» au XVII^e siècle*, in «XVII^e siècle», XL, 1958, 1, pp. 7-21; F. LA NAVE, *Il geroglifico egizio nel Seicento. Origine egiziana della filosofia e sapienza geroglifica*, in «Bruniana & Campanelliana», IX, 2003, pp. 453-465.

dal 'significato mediato' della semiotica aristotelica medioevale al 'significato immediato' della semiotica platonica, dai segni intesi cioè come un codice convenzionale, alla connessione naturale fra significante e significato⁷⁸. Il mito della 'scrittura naturale', di un'ermeneutica mistica, si articola allora nel triplice dibattito rinascimentale: sull'individuazione, nel *Corpus Hermeticum*, di una *prisca theologia* e, nei geroglifici, della prima espressione di un allegorismo eterno, infine sul rovesciamento della cronologia biblica col rinvenimento nelle fonti greco-egizie di antichità tali da distruggere il postulato dei cinquemila anni intercorsi dalla creazione del mondo⁷⁹. La consapevolezza maturata da Champollion che quello geroglifico fosse congiuntamente un sistema simbolico e fonetico, esprimendo

⁷⁸ J. ASSMANN, *Moïse l'égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier 2002, pp. 171-173. R. AULOTTE, *D'Égypte en France par l'Italie: Horapollon au XVI^e siècle*, in *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, Genève, Slatkine 1980, I, pp. 555-572, riferisce che «il manoscritto più antico che conosciamo degli *Hieroglyphica* fu acquistato, nel giugno 1419, nell'isola di Andros da un amico del Poggio e di Nicolò Niccoli, l'erudito fiorentino Cristoforo Buondelmonti», ed è ora conservato alla biblioteca Laurenziana (Plut. 69, cod. 27).

⁷⁹ Cfr. in proposito E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, Gad 1961; M.V. DAVID, *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, S.E.V.P.E.N. 1965; L. DIECKMANN, *Hieroglyphics. The History of a Literary Symbol*, St. Louis, Washington University Press 1969; P. ROSSI, *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, Ricciardi 1960; ID., *Le sterminate antichità: studi vichiani*, Pisa, Nistri-Lischi 1969, ora in *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia 1999. La tesi che ipotizzava nei geroglifici un simbolismo misterico doveva protrarsi e culminare in Kircher, e ancora un'uniformità allegorica si riscontra nella statuaria fra Sei e Settecento secondo i canoni dell'*Iconologia* di Cesare Ripa pubblicata nel 1595 e poi di continuo ristampata sino ai primi dell'Ottocento. Era questa una somma di astrazioni figurative, simboliche, ove era forte l'evocazione dell'antichità egizia, e molto doveva all'*Hypnerotomachia Poliphili* (1499) di Francesco Colonna, all'*Emblemata libellus* (1522) dell'Alciato e agli *Hieroglyphica* (1556) di Pierio Valeriano. Vedi anche *Le origini della modernità. I. Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo*, a cura di W. Tega, Firenze, Olschki 1998; P. CASTELLI, *I geroglifici e il mito dell'Egitto nel Rinascimento*, Firenze, Edam 1979; AA.VV., *L'Egitto fuori d'Egitto*, Bologna, CLUEB 1991.

ad un tempo concetti e suoni – e il 1822 segna quindi la nascita dell'egittologia come disciplina scientifica –, è l'esito ultimo di quella egittofilia che percorse la seconda metà del Settecento, riconducibile a una più generale attenzione alla 'saggezza straniera'⁸⁰.

RENZO RAGGHIANI

⁸⁰ J. LECLANT, *L'égyptologie avant l'expédition d'Égypte*, in *L'expédition d'Égypte, une entreprise des Lumières, 1798-1801*, actes du colloque international réunis par P. Bret, Cachan, Technique & documentation 1999, p. 125, sottolinea in proposito l'importanza della pubblicazione nel 1636 da parte di Kircher del *Prodomus coptus sive aegyptiacus*, «la prima grammatica copta diffusa in Occidente; nel 1643, nella sua *Lingua aegyptiaca restituita*, considera il copto come una traccia della lingua dell'antico Egitto – intuizione geniale; questa tesi sarà ripresa nel secolo successivo dall'abate Barthélemy». E anche Champollion dovrà molto agli studi copti del Barthélemy. Cfr. anche D. DEVAUCHELLE, *De la pierre de Rosette à Champollion*, in *L'expédition cit.*, pp. 359-364.

