

BAYLE, VICO E LA CINA

1. Gli interessi filosofico-ideologici per la Cina e per l'Oriente, in genere, hanno costituito per Bayle un referente dalle accentuate caratteristiche teologico-metafisiche, ma anche etiche, impiegato dal filosofo di Rotterdam a vario titolo, ma secondo un diagramma o una curva evolutiva del suo pensiero, in merito ai Letterati siamesi, prima, ai Letterati cinesi¹, poi, e al mondo cinese in generale, sostanzialmente unitari, e che si direbbe, per analogia, quasi sintetico-induttivi nel tempo e nello spazio, e cioè dal particolare all'universale, da un primigenio ateismo dei Letterati, all'ateismo *tout-court* di tutti i cinesi indistintamente come nazione, a riprova della inconsistenza dell'argomento del *Consensus gentium* per dimostrare l'esistenza di Dio, non essendo tale argomento che la vecchia, adusata prova dei teologi i quali, secondo un'ispirazione prettamente agostiniana, procuravano di rintracciare nell'antichità pagana, prodromi o preannunci del cristianesimo. È, dunque, il tema dell'ateismo cinese assai rilevante in Bayle (come del resto anche in Vico) e quello che più sovente ricorre nella sua corrispondenza con Du Rondel e col Minutoli e soprattutto con i suoi interlocutori-contraddittori, relativamente all'assunto del *Consensus gentium*, Jaquetot e Bernard, specialmente a partire dal 1700-1702 fino alla morte (1706) con un momento apicale nella seconda parte della *Continuation des pensées diverses sur la Comète* (1705), laddove dismagandosi nettamente dalle posizioni filogesuitiche del suo interlocutore (deismo dei cinesi), prenderà a librarsi, ormai, definitivamente sull'ateismo congenito-contestuale dei cinesi in

¹ Sulla setta dei Letterati della Cina in Bayle cfr. soprattutto il suo *Dictionnaire historique et critique* (Amsterdam, 1702, II ediz. olandese coincidente con la II ediz. del *Dictionnaire*) e precisamente l'ultima parte dell'art. *Brachmanes* per i principi della setta di Fo (o Foe/Budda), e inoltre la nota 18 dell'art. *Cesalpin* relativo alla setta dei Letterati stessi; la nota 0 dell'art. *Milton*, si riferisce all'editto di tolleranza dell'imperatore Kang-Hsi (1692) circa la predicazione e la proselitizzazione del cristianesimo in Cina, editto sul quale Bayle s'era soffermato in polemica con la politica di intolleranza nei confronti degli ugonotti (e di intolleranza *tout-court* verso giansenismo, ultramontanismo ecc.) del re cristianissimo Luigi XIV, nel *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ 'Contrains-les d'entrer', ou Traité de la tolérance universelle* (I ediz. Rotterdam, 1686, II ediz. Rotterdam, 1703), voci, quelle succitate, del tutto assenti nella I ediz. del *Dictionnaire* del 1697. Sulla setta di Fo o Foe o Foe Kiao, Bayle si sofferma anche nella nota B del celebre art. *Spinoza* (articolo già apparso nella I ediz. del *Dictionnaire* del 1697, ma senza la nota B, aggiunta poi) il più lungo del *Dictionnaire*, poi edito a sé, in lingua olandese, nel 1698 (*Het Leven van B. de Spinoza*, Utrecht) e che costituì la matrice di tutte le interpretazioni settecentesche dello spinozismo. Tale articolo fu, poi, rielaborato da Bayle nell'ediz. del *Dictionnaire* del 1702, l'ultima da lui curata, e l'autore vi aggiunse la nota B.

genere, come nazione, mentre, poi, nel 1706, nella *Réponse aux Questions d'un Provincial* troverà, irrefutabilmente, nella stessa questione dei riti cinesi e malabarici dibattuta a quel tempo in aspra, diuturna controversia europea, l'inappellabile riprova dell'irriducibile ateismo di tutti i cinesi, quella stessa convinzione dell'ateismo dei cinesi che trapasserà tale quale in Voltaire, nei primi capitoli dell'*Essai sur les Moeurs* (1742)².

Qualche anno prima Jurieu il *prude*, l'austero alfiere dell'ortodossia calvinista, aveva lanciato i suoi strali contro Bayle per la spregiudicatezza ed eterodossia da lui rilevate nel *Dictionnaire*, segnatamente dopo la pubblicazione della disamina o recensione che l'abate Eusèbe Renaudot, nel 1697, aveva steso a proposito della I edizione del *Dictionnaire historique et critique*, di cui l'orientalista abate parigino non aveva mancato di denunciare l'empietà e (a suo avviso) l'improvvisazione scientifica.

In quella polemica che coinvolse non pochi esponenti della cultura europea del tempo, intervenne anche il barone di Sant-Évremond, allora da anni esule in Inghilterra, sostenitore della causa di Bayle, che stigmatizzò dal suo angolo visuale libertino-deista, l'atteggiamento confessionale e conservatore del Renaudot e di Jurieu. Quanto a Bayle, egli dal 1681, dopo la soppressione, per ordine del Re Sole, dell'accademia protestante di Sedan ove aveva tenuto la cattedra di filosofia (vinta per l'esortazione a concorrere di Basnage) parallelamente a quella di teologia di Jurieu, s'era rifugiato assieme allo stesso Jurieu, allora in buoni rapporti di amicizia, a Rotterdam, dove insegnava filosofia all'*École illustre*, fruendo della benevola protezione di uno dei magnati piú in vista della città, Adriaan van Paets. Sia il Pinot³ che l'Étiemble⁴ che il Cantelli⁵ hanno fatto riferimento ad una presunta assenza o limitata presenza di interessi 'cinesi' nel Bayle o addirittura ad una eclissi fino alla fine del sec. XVII o al 1700 o se si vuole, fino alla II edizione del *Dictionnaire* (1702), e soprattutto il Cantelli ha rilevato con qualche sorpresa che Bayle non abbia preso la debita parte o non abbia seguito col necessario interesse le vivaci dispute sui riti cinesi e malabarici che pure erano parte integrante, nella loro attualità, delle coeve diatribe assai virulente tra giansenisti e gesuiti, di cui Bayle era perfettamente al corrente.

Va osservato, innanzitutto, che la controversia sui riti, nel torbido bulicame dei contrasti e delle invettive polemiche, vista da vicino, nel furore delle divampanti diatribe, conservò per alcuni lustri, specialmente agli occhi dei laici e del gran pubblico o comunque di chi non era diret-

² Cfr. V. PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, 1932 (ried. Genève, 1971), p. 326.

³ V. PINOT, *La Chine et la formation...*, cit., p. 318.

⁴ R. ÉTIEMBLE, *L'Orient philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, 1957-59, II, pp. 67 sgg.

⁵ G. CANTELLI, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, 1969, pp. 262-263 e *passim* e Id., *Vico e Bayle: Premesse per un confronto*, Napoli, 1971, p. 15.

tamente coinvolto o implicato per ragioni teologiche, una grande nebulosità e indeterminatezza di contorni, né molto vi si poté capire da parte della cultura laica, ancora dove la revoca dell'editto di Nantes (1685) e per alcuni lustri, e certamente le coordinate peculiari del fenomeno non poterono cominciare a rivelarsi, sia pure embrionalmente, più distinte, prima del 1693, anno in cui ebbe una certa diffusione il rescritto di condanna dei riti del Maigrot, vicario apostolico del Fukien (1693), ma certamente il carattere esplosivo e deterrente di quelle questioni e dispute cominciò a manifestarsi in tutta la sua portata, come, del resto, le dimensioni della stessa civiltà e cultura cinese e orientale che vi stava dietro, solo dopo la condanna ufficiale della Facoltà teologica della Sorbona nel 1700 e di Roma nello stesso anno (anzi la condanna formale della S. Sede e il decreto di Clemente XI furono ratificati nel 1704 e rimasero segreti fino al gennaio del 1707 allorché il legato in Cina, Maillard de Tournon, non li pubblicò definitivamente a Nanchino). Per cui Bayle, in Olanda, ebbe notizia degli eventi e nozione più chiara delle questioni religiose in campo, solo intorno all'anno 1700 o dopo quella data, e quindi abbastanza tardi rispetto alla vetustà della *querelle* dei riti e cioè al tempo delle sue fasi decisive e cruciali, a parte il fatto che assai problematica e discutibile sarebbe la questione della conoscenza della vasta pubblicistica giansenistica e gesuitica sui riti, uscita allora e in seguito, in Europa e in Oriente, da parte di Bayle, e che, inoltre, anche opere di cui pare ch'egli si sia direttamente o indirettamente avvalso, come il gesuitico *Confucius Sinarum Philosophus* edito a Parigi soltanto nel 1687 ed altre opere ponderose consimili, gli giunsero molto tardi in Olanda e per giunta attraverso transunti e recensioni degli *Acta Eru-ditorum* di Lipsia o attraverso la Bibliothèque Universelle et Historique del Leclerc, più informato di Bayle al riguardo, e non a caso Bayle avrebbe fatto ironico riferimento alla iperbolica e ipertrofica congerie di polemiche sui riti, dai missionari, agli scrittori, alle congregazioni cardinalizie, ai principi, soltanto nella II sezione del *Dictionnaire* (1702) nel passo dell'articolo Milton⁶, aggiunto, appunto, in quella edizione alla nota O. D'altra parte si dovrà rilevare che il referente 'orientale' e particolarmente 'cinese' ha avuto in Bayle una duplice valenza: una, di ordine politico in rapporto al problema della tolleranza religiosa che era per lui di primaria importanza, anche in vista di un possibile, auspicabile ritorno dei rifugiati e profughi ugonotti in Francia idealizzabile, per lui, in un magnanimo atto di grazia di Luigi XIV, onde l'esempio cinese viene da Bayle utilizzato quasi a mo' di ariete nella dura polemica ch'egli conduce contro ogni forma di dispotismo, di intolleranza e di tirannide come nelle *Nouvelles de la République des lettres* (1685) (*Oeuvres diverses*, Paris, 1727, I, pp. 230 sgg.), l'altra di ordine filosofico-metafisico, con risvolti d'indole teleologico-escatologica, in rapporto al problema ateismo-*consensus gentium*-esistenza di Dio. Quanto alla prima, Bayle, che da Rotterdam aveva seguito i drammatici avvenimenti francesi, che, attraverso le *dragonnades*, le conversioni forzate de-

⁶ BAYLE, *Dictionnaire Historique et critique*, cit., t. III, p. 1991.

gli ugonotti non refrattari, la revoca dell'editto di Nantes e l'esodo doloroso dei correligionari in Brandeburgo, Olanda, Inghilterra, avevano dato la misura della barbarie persecutoria e dell'assolutismo religioso del Re Sole e le impietose dimensioni di una Controriforma bieca e aggressiva che sembrava non aver potuto trovar cittadinanza in Francia dall'editto di Nantes in poi, anzi proprio in forza di quello, aveva, già, nel *Commentaire philosophique* (Rotterdam, 1686, II éd., 1703), duramente compaginato la spietata politica repressiva del dispotismo del re di Francia in ordine agli ugonotti e l'altrettale spregiudicata politica di intolleranza e di coercizione religiosa esplicita dal sovrano con l'invio di ambasciate e di missionari al re del Siam (anche per convertirlo) e della colonna di missionari gesuiti all'imperatore della Cina per rafforzare la Missione cinese diretta dal gesuita belga Verbiest, denunciando le profonde antinomie e le deplorabili prevaricazioni insite nel *Compelle intrare*, nella sua piú spietata applicazione e interpretazione controriformistica, nella fattispecie nella Francia contemporanea.

Frattanto Bayle aveva avuto notizia delle controversie tra gesuiti e giansenisti in merito alla *quaestio* dei riti, e sia pure in forma ancora assai sfumata e nebulosa, ché la polemica stessa aveva caratteri e connotati ancora confusi e incerti, anche per l'assenza di una precisa e definitiva presa di posizione della S. Sede, siccome si apprende da una *Lettre à Minutoli* dell'11 nov. 1692 (*Oeuvres diverses*, 1730, III, p. 473) nella quale Bayle riferiva di aver letto il vol. VI della *Morale pratique des Jésuites* di Arnauld avente a oggetto, appunto, le questioni del culto reso a Confucio e agli antenati defunti e i contrasti tra gesuiti e domenicani e giansenisti. Quanto alla seconda valenza del referente 'orientale' o piú specificatamente 'cinese' in Bayle, sarà innanzitutto da sottolineare l'assimilazione da lui operata tra l'ateismo dei Letterati siamesi e quello dei Letterati cinesi (cfr. art. *Somma-Codom* nota A e art. *Spinoza* nota X del *Dictionnaire* éd. 1697) e inoltre la sua utilizzazione della relazione del La Loubère (*Du Royaume de Siam*, Paris, 1691, ried. Amsterdam, 1714) come risulta anche dalla sua corrispondenza con l'amico Du Rondel, docente di lettere a Maestricht.

Di un certo rilievo è il fatto che la teoria metafisica delle sostanze coeterne che aveva già degli ascendenti nell'antichità, e che Bayle desumeva dalla concezione ateistica dei Letterati cinesi e siamesi, contemplante l'esistenza di miriadi di anime nell'universo monadisticamente distinte le une dalle altre, e per sé esistenti in forza di un loro principio intrinseco, con analogie evidenti con l'atomismo democriteo o gassendista, veniva da Bayle preferita e anteposta alla stessa teoria della Sostanza unica, eterna e immanente di Spinoza, che richiama, a sua volta, l'*ápeiron* di Anassimandro.

Piú che la questione della sterminata antichità delle civiltà orientali e in particolare della Cina, e, quindi, per estensione della eternità del mondo derivata dagli studi sulla cronologia universale della storia umana, argomento a quell'epoca assai dibattuto in Francia e in tutta Europa, cui pure Bayle ha dedicato qualche attenzione (cfr. l'art. *Cain* del *Dictionnaire* in cui aveva alluso ad un'antichità del mondo assai piú

remota rispetto alla datazione del dettato biblico), a Bayle importava qui preminentemente il problema della consistenza logica e teoretica dell'argomento del *Consensus gentium* in ordine al principio metafisico dell'esistenza di Dio, argomento cui si annetteva, ancora, grande importanza, a quei tempi⁷, che era, poi, una via apodittica per arrivare, secondo un procedimento sintetico-induttivo e prescindendo da criteri scientifici di tipo cronologico-paleografico-astronomico, affermandone la discontinuità e negandone l'universalità, alle stesse conclusioni atee sull'eternità dell'universo. Bayle era, dunque, trapassato dalla tesi ch'egli aveva tentato di dimostrare nelle *Pensées diverses écrites à un docteur de la Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680* (Rotterdam, 1683)⁸ e che cioè l'ateismo era superiore all'idolatria, alla tesi sostenuta nella *Continuation des pensées diverses sur la Comète* (1705) a cui era pervenuto anche per le suggestioni ricavate dalla lettura della relazione del La Loubère, ambasciatore straordinario, assieme al Cébéret, inviato da Luigi XIV presso il re del Siam nel 1687 [spedizione di cui aveva fatto parte anche il gesuita Tachard (*Voyage de Siam*, 1686, e *Lettre adressée à Bayle*, avril 1686)] nella quale l'autore aveva perentoriamente posto la questione della non necessaria consequenzialità tra credenza in un Dio e virtuosità di un popolo, e per influenza dell'amico Du Rondel di Maestricht e del suo acuto spirito di osservazione e di critica nella corrispondenza con Bayle, la tesi cioè che tutti i cinesi erano atei e non solo la setta dei Letterati, e che l'ateismo di quel popolo, nell'ambito di una civiltà così progredita, era una prova irrefutabile della possibilità dell'esistenza di una società di atei, perfettamente virtuosi e dotati di una morale ineccepibile.

Bayle, in tal guisa, aveva esasperato le tesi gesuitiche [già condannate dalla Sorbona nelle 5 proposizioni ricavate dalle opere dei gesuiti LE COMTE, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine* (1696) e LE GOBIEN, *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine en faveur de la Religion chrétienne avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts* (1696)] di un deismo dei

⁷ Sul valore e il peso che aveva all'epoca di Bayle l'argomento del Consenso universale, cfr. H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933, pp. 45-72. Sui dibattiti coevi relativi al problema della cronologia della storia universale, oltre a K. B. COLLIER, *The Cosmogonies of our Fathers. Some Theories of the 17th and 18th Centuries*, New York, 1934 e a D. C. ALLEN, *The Legend of Noah*, Urbana, 1949, sono da vedere i lavori di P. ROSSI, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, 1969 e Id., *I segni del Tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hook a Vico*, Milano, 1979, pp. 150-225, ma cfr. anche M. BLIGNY, *Il mito del diluvio universale nella coscienza europea del Seicento*, in « Rivista Storica Italiana », LXXXV (1973) 1, pp. 47-63.

⁸ Il titolo originario della prima edizione delle *Pensées diverses* era: *Lettre à M.L.A.D.C., docteur de Sorbonne, où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur. Avec plusieurs reflexions morales et politiques, et plusieurs observations historiques, et la réfutation de quelques erreurs populaires*, Cologne, 1682, e apparve adespota con falso nome di editore e di luogo, ma, invero, pubblicata a Rotterdam dall'editore Reinier Leers. Per l'ediz. italiana, si rinvia a P. BAYLE, *Pensieri Diversi*, a cura di G. Cantelli, 2 voll., Bari, 1979.

cinesi che non avrebbe loro pregiudicato la pratica di una morale esemplare e perfetta (consimile a quella cristiana), tesi che avevano già pericolosamente (nella visione dei teologi ortodossi) dissociato il legame tra morale e religione rivelata, sostituendo a quel deismo un vero e proprio ateismo del tutto congenito e contestuale, la cui irrefragabilità Bayle provava avvalendosi proprio, tra l'altro, di alcune argomentazioni degli stessi due gesuiti condannati e costretti all'esilio nonostante la protezione del duca del Maine (e con il suo abituale sillogizzare), fonti, peraltro, in questo senso decisamente attendibili, essendo che i gesuiti erano stati condannati precipuamente per non aver voluto riconoscere l'ateismo dei cinesi⁹. Infine l'argomento del Consenso universale rivelava per Bayle tutta la sua fallacia proprio perché, per essere probatorio, si sarebbe dovuto fare un'indagine sistematica ed esaustiva spazio-temporale presso tutti i popoli della terra, cosa peraltro assurda, dacché erano ancora parecchie le terre inesplorate al tempo di Bayle (da gran parte dell'Africa all'Antartide, dalle terre australi a quelle boreali) e inoltre l'universalità di un consenso unanime sull'idea di un Dio unico, era inficiata dall'esistenza, per es. del politeismo all'epoca degli Apostoli e dei loro discepoli (cfr. *Continuation des pensées diverses*, XXV, in *Oeuvres*, cit., III, pp. 200 sgg.) e, altresì, il suo interlocutore, Bernard, così implacabile nel confutare passo passo Bayle, non aveva negato l'ateismo dei cinesi¹⁰.

Il Cantelli ha, in generale, osservato che Bayle avrebbe instancabilmente operato al fine di mettere in rilievo le oggettive difficoltà teoretiche del concetto di creazione, fino a pervenire, quasi pre-kantianamente, a quella acatalessia o scetticismo assoluto della ragione, impotente a cogliere l'idea di Dio e di creazione, che il suo pirronismo postulava. In tal modo, Bayle, secondo il Cantelli, avrebbe procurato di privare il cartesianesimo dell'illusione « di poter costituire l'unica filosofia capace di assicurare la definitiva vittoria della Concezione cristiana di Dio e della natura su qualsiasi forma di materialismo antico e moderno » onde, a tal fine, Bayle, facendo appello a vicende contemporanee, avrebbe sintetizzato il rapporto naturalismo-filosofia cartesiana su una tematica di rilevante e scottante attualità come la religione e la filosofia dei cinesi, quale sortiva, con grande interesse agli occhi della cultura europea coeva,

⁹ Le due opere del Le Comte e del Le Gobien erano andate soggette alle pesanti censure del Tribunale teologico della Sorbona (dominato dai giansenisti) culminante nella promulgazione della sentenza di condanna del 18 ottobre 1700. Su tutta la questione cfr. J. DAVY, *La condamnation en Sorbonne des Nouveaux Mémoires sur la Chine*, in « Recherches de science religieuse » XXXVII (1950), pp. 366-397. La fonte più sicura sulle vicende della condanna è il *Journal de Noël Varet*, noto esponente coevo della Sorbona, edito da A. Gazier in « Bulletin philologique et historique du Comité des travaux historiques et scientifiques », pp. 58 sgg. Più in generale sulle controversie relative ai riti cinesi e malabarici, cfr. soprattutto J. BRUCKER, *Chinois (Rites)*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, 1923, t. II, coll. 2364-2391, V. PINOT, *La Chine et la formation...*, cit., pp. 71-140, H. BERNATD-MAITRE, *Chinois (Rites)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, 1953, t. XII, coll. 731-741 e più di recente R. ETIEMBLE, *Les Jésuites en Chine: la querelle des Rites*, Paris, 1966.

¹⁰ Cfr. V. PINOT, *La Chine et la formation...*, cit., pp. 322-323.

dalla controversia sui riti cinesi, allora all'apice¹¹. Che è osservazione certamente pertinente, ma che vede l'attivissimo teoreticismo bayliano, (proteso segnatamente dalla fine del sec. XVII alla morte, ormai decisamente verso l'adeguazione e l'appressarsi, lenti e inesorabili, alla concezione di un ateismo assoluto) ancora troppo in negativo, cioè come progressiva riduzione degli spazi metafisici tuttavia all'interno del cartesianesimo e del malebranchianesimo, e non, com'è a nostro avviso, quale conclamata affermazione del proprio ateolibertinismo come scetticismo teoretico assoluto, cui Bayle (secondo un tormentato itinerario che richiama, sotto certi aspetti, quello leopardiano) perviene da quell'antico razionalismo critico da cui aveva preso le mosse, e per sviluppi successivi. E il parametro delle 'questioni cinesi' è, appunto, il banco di prova delle svolte decisive di tale percorso, ché non può negarsi che una parte rilevante del suo pensiero, soprattutto di quello degli ultimi lustri, com'è stato a suo tempo già costatato, sia stato variamente collegato con le tematiche cinesi¹². Anzi si può dire che l'ateismo di Bayle trovi una inoppugnabile conferma e ratifica proprio sul fronte delle diatribe 'cinesi', massimamente nei primi anni del Settecento, e tragga propulsione e alimento dalle sue considerazioni sull'ateismo filosofico dei cinesi. Ma è, infine, il 1705 l'anno più importante nella storia dell'esperienza 'cinese' di Bayle, allorché nella seconda parte della *Continuation des pensées diverses* e poi nella *Réponse aux Questions d'un Provincial* (1706) egli dimostrerà che l'argomento del Consenso universale è falso¹³.

Sarà allora che Bayle prenderà le distanze dal filogesuitismo del suo contraddittore-interlocutore della *Continuation* che aveva deplorato che la Sorbona avesse condannato le tesi del Le Comte e del Le Gobien che col loro deismo 'cinese' avevano giovato alla causa del *Consensus gentium*, schierandosi apertamente a favore dell'ateismo congenito-contestuale dei cinesi, e asserendo che la prova fisico-teleologica del *Consensus gentium* perché fosse veramente attendibile dovrebbe poggiare sull'infallibilità dell'istinto naturale che la postula, ma nulla v'è che dimostri che tale istinto non possa anch'esso essere fallace, che era la tesi opposta a quella sostenuta da Jacquelot e Bernard per cui sia per istinto che per via razionale era impossibile che l'essere umano potesse rinunciare all'idea di Dio, incorrendo, per Bayle, in una illogica flagranza o *pistilli versatio* o petizione di principio, dando cioè per dimostrato l'assunto che era da dimostrare. Dalla prova dell'ateismo dei cinesi che Bayle derivava dalla Prefazione alla *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine* del Le Gobien e da quello che gli era parso un punto di convergenza tra gesuiti e giansenisti nella controversia sui riti,

¹¹ G. CANTELLI, *Teologia e Ateismo*, cit., p. 262.

¹² M. BUSSAGLI, *La Cina nella polemica religiosa del Bayle*, in «Ethos», I (1945) 2, pp. 15-17, e specialmente p. 16.

¹³ BAYLE, *Continuation des pensées diverses sur la Comète*, in *Oeuvres Diverses*, La Haye, 1727-1731, vol. III, pp. 390-398, 410-415; *Réponse aux Questions d'un Provincial*, in *ibid.*, pp. 920-RAE.

e cioè il fatto che entrambi non avessero mai attaccato direttamente l'ateismo dei Letterati cinesi, facendo le viste di considerarlo con una certa indulgenza, sarebbe scaturita, per Bayle, l'equazione fondamentale per la coscienza e la cultura moderne e cioè che, non essendovi aporie tra ateismo e morale, se ne evinceva che essa, la morale, sussisteva anche senza religione¹⁴. Era la stessa conclusione e certezza cui, per altra via, era pervenuto, due secoli prima circa, anche Machiavelli, ed era la chiave di volta della coscienza moderna.

2. Inconfutabilmente i temi delle sterminate antichità e della cronologia universale della storia umana, strettamente connessi alla questione del Diluvio universale, temi che i gesuiti missionari in Oriente e soprattutto gli storici gesuiti delle civiltà orientali come il padre Martini (*Sinicae historiae Decas prima*, Monaco, 1658) o il padre Couplet (*Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae*, 1686) avevano concorso a dissotterrare e ad agitare simultaneamente ai libertini europei, e cioè ai Guy Patin, ai La Peyrère, agli Isacco Vossio, ai Pierre Bayle, ma anche indipendentemente da loro, erano divenuti tra Sei e Settecento parte integrante e argomento di rilievo della tematica libertina in Occidente e avevano trovato in Italia un precedente storico, anche se non propriamente un terreno molto propizio, a causa delle restrizioni dottrinarie e censorie della Controriforma, e della sua incessante e anacastica pressione confessionale e implacabile vessazione persecutoria di ogni forma di libertà individuale e di dissenso ideologico e teologico, nelle correnti di pensiero del naturalismo rinascimentale (Della Porta, Patrizi da Cherso, Cardano, Telesio, Bruno) e della scuola immanentistico-materialistica dell'aristotelismo averroistico padovano tra umanesimo e rinascimento, dei Vernia, dei Pomponazzi, e sempre più inoltrandosi nel secolo XVI, dei Cardano, degli Zabarella, e dei Cremonini, scuola che sarebbe stata così foriera e ricca di fertili influssi libertini sulla cultura francese tra Cinque e Seicento, tra l'età delle guerre di religione e l'età di Richelieu (La Mothe le Vayer, Gabriel Naudé, Pierre Gassendi, Elie Diodati, Cyrano de Bergerac ecc.).

Ma le implicazioni atee e libertine e le proiezioni e la prospettiva eterodosse insite in quelle conturbanti tematiche, anche per via dell'immediata postulazione che vi veniva dappresso dell'ipotesi di una eternità del mondo, se da un lato avrebbero avuto larga fortuna nell'illuminismo soprattutto francese fino a portare con Voltaire alla disgre-

¹⁴ Su Bayle e la Cina cfr. PINOT, *La Chine et la formation...*, cit., pp. 314-327 diligente ed essenziale, ma anche col limite di un'assoluta assenza dello sfondo storico delle lotte politiche e dottrinali e delle vicende storiche coeve, e con le remore derivanti dal restringersi ad un esame parafrastico di alcuni capitoli delle opere di Bayle senza tentare di pervenire ad una visione d'assieme del parametro 'orientale' bayliano nel quadro della sua più generale esperienza speculativa. Oltre al rapido *excursus* del Bussagli si può v. anche B. GUY, *The French Image of China before and after Voltaire*, Genève, 1963, pp. 123-131 che però, senza novità o conclusioni apprezzabili, ricalca sostanzialmente Pinot, mentre G. CANTELLI, *Teologia e Ateismo*, cit., e ID., *Vico e Bayle*, cit., pp. 15-20 situa i pur brevi, puntuali riferimenti alla questione, in un quadro europeo e francese più vivace e frastagliato.

gazione della concezione cristiana o giudaico cristiana della storia¹⁵ e anche segnatamente nell'illuminismo radicale (La Mettrie, D'Holbach, Condorcet ecc.) in cui preminentemente confluirono e s'incorporarono le essenze piú tipiche dell'esperienza ideologica del libertinismo secentesco, dall'altro, incontrarono, in Italia, tra Sei e Settecento e cioè nella fase culminante della hazardiana crisi della coscienza europea, un in-crollabile e implacabile avversario in Giambattista Vico. L'ambiente politico e culturale napoletano in cui maturarono gli interessi e le polemiche anti-cinesi e gli slanci antigesuitici del Vico era quello dominato dal laicismo e dal giurisdizionalismo del ceto civile e forense che affondava le sue radici a mezzo il Seicento in quella sorta di rinascenza 'filosofica' della nuova cultura del Regno di Napoli, come già la definí Nino Cortese¹⁶, negli ultimi decenni della dominazione spagnola, che aveva preso l'abbrivo da Tommaso Cornelio di Roveto, da Leonardo di Capua e da Carlo Buraga cioè da quel sodalizio originario dell'*intelligenza* partenopea di ispirazione laicistica al quale, poi, si richiamarono i Francesco D'Andrea, i Gregorio Caloprese, i Costantino Grimaldi, i Valletta e i Giannone, ambiente nel quale, tra la fine del Seicento e i primi decenni del Settecento, l'Oriente e specialmente la Cina erano venuti a occupare un posto di tutto rilievo nelle discussioni filosofiche, politiche e religiose ed anche dopo la pubblicazione di quel ghiotto, policromo e, per la sua parte, fantasioso gazzettino di viaggi che fu il *Giro del Mondo* (1699-1700) del giureconsulto F. Gemelli Careri, soprattutto per via dell'ispessirsi e dell'espandersi, anche in Italia, delle polemiche sulla questione dei riti cinesi e malabarici.

D'altra parte l'ambiente 'orientaleggiante' partenopeo al tempo del Vico, quello cioè in cui operarono piú fruttuosamente gli interessi 'cinesi' di un coevo e amico del Vico, il Doria, era assai ibrido e variegato e annoverava figure le piú disparate per formazione e interessi culturali da personaggi come il viaggiatore-funzionario e giurisperito Gemelli Careri con la risonanza che la sua relazione di viaggio e i collaterali carteggi con altri esponenti del mondo avvocatizio e forense avevano avuto, a esponenti d'alto rango della burocrazia e dell'amministrazione del regno come Amato Danio, membro del regio consiglio ch'era intervenuto anche direttamente nella controversia sui riti cinesi, con il libello: *Riflessioni sopra un trattato che ha per titolo « Conformità delle cerimonie chinesi colla idolatria greca e romana »* nel quale polemizzando con l'opuscolo *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine*, Cologne, 1700 (poi trad. in ital.) del domenicano Alexandre Noël, acceso giansenista, docente alla Sorbona, aveva difeso la politica di tolleranza religiosa dei gesuiti in Oriente nella loro opera di evangelizzazione, protestando in favore del carattere civile e non idolatrico dei riti cinesi, Amato Danio che dalla sede di S. Chiara

¹⁵ W. KAEGI, *Meditazioni storiche*, a cura e con pref. di D. Cantimori, Bari, 1960, pp. 216-238.

¹⁶ N. CORTESE, *Cultura e politica a Napoli dal Cinquecento al Settecento*, Napoli, 1965, pp. 202 sgg.

del regio consiglio di Napoli intratteneva rapporti di amicizia e corrispondenza con lo stesso Gemelli Carreri, fino a Matteo Egizio¹⁷ e ai suoi ramificati, capillari rapporti di amicizia e di cultura con esponenti del ceto intellettuale dirigente del regno e con cenacoli o *entourages* di varia connotazione e gravitazione, fino ai salotti e agli ambienti orbitanti intorno a figure di missionari del clero secolare, più conservatori e alieni dalle aperture missionologico-antropologiche gesuitiche, come Matteo Ripa¹⁸, fondatore del Collegio dei cinesi a Napoli.

Il Vico che aveva, per tempo, intercettato le letali insidie che si celavano dietro l'apologia della morale razionale di Confucio e delle sterminate antichità di egizi, caldei e cinesi e, in sostanza dietro l'apologia di un'umanità preadamitica per la rischiosa accentuazione che ne derivava alle prerogative della bontà della natura umana e per la conseguente restrizione del potere salvifico della Grazia e la disistima della portata del peccato originale e il ridimensionamento dell'opera redentrice del Cristo-Dio fattosi uomo, aveva smantellato nella *Scienza Nuova Seconda*, nella sua incessante polemica con Bayle, attraverso una profonda elaborazione della sua concezione del mondo cinese che aveva fatto le sue prime tappe nelle *Orazioni Inaugurali* (1699-1706) e nel *Diritto Universale* (1720), il mito di un'altissima, prestigiosa filosofia cinese ed egizia ermeticamente e crittograficamente racchiusa nei caratteri ideografico-semanticci dei reperti sinici o nei geroglifici degli obelischi, il mito cioè della Cina e dell'Egitto come parto della « boria » delle nazioni in funzione anti-ebraica e antibiblica, ovvero di una sapienza esoterica che avrebbe scavalcato in dignità e in antichità il messaggio, per Vico sacro, della epopea biblica. La « boria » dei dotti, per Vico, colava a picco di fronte alla deludente constatazione del carattere fondamentalmente rozzo e primitivo di quelle scritture¹⁹, di quella morale e in genere della vita di quei popoli: « la filosofia confuciana, conforme a' libri sacerdotali egiziaci, nelle poche cose naturali ella è rozza e goffa, e quasi tutta si rivolge a una volgar morale, o sia moral comandata a que' popoli con le leggi » (Vico, *Scienza Nuova Seconda*, ediz. Nicolini, par. 50) per cui, per esempio, in Egitto la teologia era « piena di superstizioni, pregi e stregonerie », le arti « rozzissime », i libri sacerdotali nel campo della filosofia e dell'astronomia avevano « de' gran-

¹⁷ Cfr. G. RICUPERATI, *Giannone e i suoi contemporanei: Lenglet Du Fresnoy, Matteo Egizio e Gregorio Grimaldi*, in AA.VV., *Miscellanea di studi in onore di W. Maturi*, Torino, 1966, pp. 65-73 che sottolinea la più moderata laicità dell'Egizio rispetto all'intransigente anticurialismo giurisdizionalistico del Giannone, che s'apparenterebbe più consentaneamente alle più prudenti posizioni laiche di un Celestino Galiani.

¹⁸ Sul Ripa e la cultura napoletana del tempo, vedi di recente R. DE MAIO, *Matteo Ripa e la questione della civiltà cinese*, in AA.VV., *L'Età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di F. Venturi*, Napoli, 1985, vol. II, pp. 1173-1182.

¹⁹ Sui caratteri cinesi, pitture messicane e geroglifici nelle discussioni europee sulle teorie linguistiche nell'età di Vico in rapporto agli antefatti, cfr. G. CANTELLI, *Pitture messicane, caratteri cinesi e immagini sacre: alle fonti delle teorie linguistiche di Vico e Warburton*, in AA.VV., *Studi filosofici*, Siena, 1978, pp. 147-220, in particolare le pp. 180-209.

dissimi errori » aggirandosi l'arte medica « in manifeste ciance ed imposture », né dagli Egizi erano dissimili i Cinesi che, a dispetto delle teorie « eretiche » di Marsham, Spencer e van Heurn (argomentava il Vico) « crebbero in tanto gran nazione chiusi a tutte le nazioni straniere [...] e non avendo per molte migliaia d'anni avuto commercio con altre nazioni dalle quali poter esser informati della vera antichità del mondo, com'uomo, che dormendo sia chiuso in un'oscura picciolissima stanza, nell'orror delle tenebre la crede certamente molto maggiore di quello che con mani la toccherà; così nel buio della loro cronologia, han fatto i chinesi e gli egizi e, con entrambi, i caldei » (*Scienza Nuova Seconda*, ediz. Nicolini, parr. 48, 50). D'altronde l'ambiente della cultura napoletana coeva « di influsso orientale » sul quale si stagiavano le vibranti polemiche del Vico, aveva variamente assorbito o respinto (e basterà ricordare le crociate anticartesiane e antilibertine del gesuita G. B. De Benedectis — Benedetto Aletino — di cui è nota la polemica col Grimaldi e che pure aveva preso attiva parte alla controversia sui riti, limitandosi a infuocate difese d'ufficio della politica missionaria gesuitica, ben guardandosi dall'invischiarsi in pericolose questioni « libertine » a quella strettamente connesse) in una dialettica delle idee assai vivace, le correnti più progressiste e iconoclastiche del pensiero contemporaneo soprattutto di influsso francese dall'atomismo gassendista, al razionalismo cartesiano, allo scetticismo pirronista, all'agnosticismo libertino fino al deismo, in una aperta e conflittuale dicotomia fra conservatorismo aristotelico (De Benedectis e fronte degli ortodossi) e progressismo lucreziano e cartesiano, laddove fra i paladini e gli alferi di quest'ultimo s'annoveravano i continuatori ed eredi dell'opera dei Valletta, dei Di Capua, dei Porzio, dei D'Andrea e dei Giannone, e cioè i Grimaldi (Costantino e il figlio Gregorio), i Garofalo, i d'Ippolito, gli Spada, i Forlosia, gli Egizio ed altri ancora, sui quali il giurisdizionalismo anticuriale agiva.

Quanto a Vico, le fonti utilizzate dal filosofo in merito alla Cina, erano in gran parte gesuitiche e missionarie in genere [da Michele Ruggieri a Nicola Trigault (*De Christiana Expeditione apud Sinas*, 1615) e cioè Matteo Ricci, essendo l'opera del Trigault null'altro che la traduzione latina della *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina* del Ricci, a Martino Martini sopra citato], ma anche relazioni di viaggiatori e scritti vari di eruditi, per lo più del Seicento, come per es. il protestante olandese Martino Schoock (1614-1669) confutatore ardente, del suo *Diluvium Noachi Universale*, della tesi esposta dal calvinista eterodosso di Bordeaux, ma trapiantato a Parigi, Isaac de La Peyrère, nei suoi *Prae-Adamitae* (1655) circa il carattere meramente locale del Diluvio biblico, opera che menò grande scandalo e scalpore, nella quale si caldegiava il poligenismo e si argomentava, già fin dal sottotitolo, nel frontespizio, dei *primi homines ante Adamum conditi*.

Di tali fonti, già a suo tempo, soprattutto nel *Commento storico alla Seconda Scienza Nuova*, tentò di dare una catalogazione Fausto Nicolini e non certo di tutte, ma delle più. Certamente il Vico non ebbe sotto mano il *Confucius Sinarum Philosophus* (1687) edito dai

gesuiti a Parigi e dedicato a Luigi XIV, né il *Sinarum Scientia politico-moralis* del gesuita Intorcetta (1669), né il *Philosophia Sinica tribus tractatibus* (1711) del gesuita François Noël. Se in Paolo Mattia Doria la Cina aveva avuto una sua indiscutibile dimensione ideale e un peso rilevante sotto il profilo morale ed economico-politico, in Giambattista Vico essa assumeva un ruolo di carattere piú speculativo andando a far tutt'uno con la sua concezione filosofica e con la sua complessa e innovatrice visione della storia. Il filosofo napoletano tendeva a concepire il mondo cinese come un mostruoso fossile contemporaneo e a fare della lingua cinese col suo monosillabismo, indizio primo della sua arcaicità, la lingua originaria del genere umano ponendola cosí in quella stessa sfera di trogloditicità e di primitività che contraddistingueva l'Egitto, onde Vico, come già ebbe ad osservare il Garin²⁰, avrebbe espresso « a suo modo, la sostituzione tipicamente settecentesca del mito della sapienza civile cinese, a quello della teologia ermetica degli Egizi », distruggendo, cosí una tradizione, quella dell'ermetismo egizio²¹, che, nata in età ellenistica, s'era tramandata, sia pure con diversità di inflessioni, da Plotino e Orapollo fino al gesuita Kircher attraverso l'elaborazione di Marsilio Ficino, di Piero Valeriano, di Andrea Alciati, pervenendo, cosí, fino al secolo XVIII. Nelle *Annotazioni alla Tavola cronologica*, Vico aveva annunciato gli obiettivi della sua offensiva polemica: il pensiero di John Marsham in *Canon chronicus aegyptiacus, hebraicus, graecus* (1671), quello di John Spencer nella *Dissertatio de Urim et Tummin* (1670) e quello di Otto van Heurn in *Antiquitates philosophiae barbaricae* (1600), tutti sostenitori della notevole influenza che gli Egizi dominatori avrebbero avuto sugli Ebrei e altresí della maggiore antichità e anteriorità della sapienza egizia rispetto a quella ebraica, con evidente alterazione della cronotassi della Sacra Scrittura. A oppugnare lo scavalcamento dell'antichità ebraica da parte di quella egizia, Vico aveva trovato manforte nell'opera di Hermann Wits (« Surse allo 'ncontro Ermanno Wittzio ») *Aegyptiaca, sive de aegyptiacorum sacrorum cum hebraicis collatione* (1683), il quale aveva prima sintetizzato lo stato della questione e successivamente confutato partitamente le tesi di una derivazione dei principî del cristianesimo dalla religione egiziana e in genere la tesi delle origini egiziane della religione.

²⁰ E. GARIN, *Divagazioni cinesi*, in « Rivista critica di Storia della Filosofia », XXVI (1971) 3, p. 335.

²¹ Cfr. F. A. YATES, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, 1981, pp. 191 sgg., 429 sgg. Per la storia del mito dell'Egitto nella cultura europea, E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen, 1961, che tuttavia escludeva dalla trattazione molti esponenti della cultura moderna europea a vario titolo intervenuti nelle discussioni coeve sull'Egitto e sui geroglifici da Conring a Fludd, da Cudworth a Mosheim, da Bacone e Wilkins a Vico, il quale era ignorato anche in un altro circostanziato studio sul mito dell'Egitto e sulle polemiche sulle antiche scritture e sui geroglifici, M. V. DAVID, *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux VII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1965. Ben presente invece Vico in P. ROSSI, *Le sterminate antichità*, cit., per cui in rapporto all'Egitto, cfr. pp. 81-131 e specialmente Id., *Vico e il mito dell'Egitto*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 27-36.

Ma la battaglia di Vico contro Marsham, Spencer e van Heurn era, sostanzialmente, una battaglia ormai retriva, come già ha osservato Paolo Rossi²², attestata sulle posizioni confutative di un « ermetismo » ormai « reazionario », come lo definì la Yates, perché Marsham e Spencer si movevano, nella seconda metà del Seicento, sulla falsariga dei maggiori esponenti di quello: Fludd e Kircher. Se, poi, la polemica del Vico in difesa dell'integrità delle Scritture e della cronologia biblica, aveva per oggetto tutto il fronte ateo-libertino (pirronisti, scettici, lucreziani, atomisti, stratonici, averroisti in ritardo, e agnostici e materialisti d'ogni specie) dello scacchiere europeo e soprattutto La Peyrère e Bayle (l'ateo virtuoso e la « Repubblica degli atei » di Bayle), tuttavia i suoi strali erano diretti anche contro coloro (i gesuiti per primi e i loro fiancheggiatori) che all'interno della chiesa cattolica, esaltando il teismo degli antichi cinesi e la morale di Confucio, avevano indotto le coscienze di molti nell'ateismo:

« ... benché il padre Michel di Ruggiero, gesuita, affermi d'aver esso letti libri stampati innanzi la venuta di Gesù Cristo; e benché il padre Martini, pur gesuita, nella sua *Storia Cinese* narri una grandissima antichità di Confucio, la qual ha indotto molti nell'ateismo, al riferite di Martino Scoockio in *Demonstratione Diluvii Universalis*, onde Isacco Pereyro, autore della *Storia Praedamitica*, forse perciò abbandonò la fede cattolica, e quindi scrisse che 'l diluvio si sparse sopra la terra de' soli ebrei; però Niccolo Trigaulzio, meglio del Ruggieri e del Martini informato, nella sua *Christiana Expeditione apud Sinas* scrive la stampa appo i chinesi essersi trovata non più che da due secoli innanzi degli europei, e Confucio aver fiorito non più che cinquecento anni innanzi di Gesù Cristo » (*Scienza Nuova Seconda*, par. 50).

I pericoli che Vico scorgeva nel pensiero di Bayle, erano quegli stessi ch'egli aveva osservato in La Peyrère: la legge del proprio agire al di fuori d'ogni religione costituita e d'ogni confessione chiesasticamente codificata e organizzata, le possibili virtù dei pagani (di cui aveva tessuto le lodi La Mothe le Vayer, *De la Vertu des Payens*, 1642) e degli atei in una società senza religione positiva, la negazione di un qualunque consequenzario procedere della legge morale dalla religione rivelata, l'affermazione dei principi di un'etica razionale e di una ragione morale in direzione della tolleranza religiosa e, infine, i diritti di salvezza di un'umanità preadamitica e di una generazione umana precristiana, o la fondazione di una concezione atea di un mondo senza Dio e inappellabilmente eterno.

Né, d'altra parte, meno arretrata appariva la polemica vichiana (ormai anacronistica verso la metà del Settecento) contro quanti s'erano attentati a operare una fusione 'demonica' tra storia sacra e storia profana, l'una, vera storia effettuale e attendibile, l'altra, storia favolosa, mitica e proclive all'errore, e ancor più contro chi si studiava di credere e di far credere che la storia profana o 'gentileasca' o laica, dovesse

²² P. Rossi, *Vico e il mito dell'Egitto*, cit., pp. 35-36.

esser intesa e considerata per sé e non piú in funzione della storia sacra²³.

Era quanto andava trapelando dalla lettura di un'opera come il *Triregno* del Giannone: la demitizzazione o sdivinizzazione di Mosé e dei profeti biblici, cui già Spinoza aveva posto mano nel *Tractatus Theologico-politicus* (1670), schiudeva una piú libera esegesi del Vecchio Testamento, favorendo un progressivo processo di integrazione tra le due storie, la sacra e la profana, la cui distinzione appariva, ormai, fuori d'ogni fondata visione laica e scientifica della storia²⁴.

Se, poi, da un lato, la polemica di Vico contro la tanto vantata antichità dei Cinesi (e degli Egizi e dei Caldei che in lui sono sempre allineati) era stata serrata: « gli egizi e gli sciti, come abbiamo veduto, scrivevano per geroglifici, come si sono trovati scrivere al dí d'oggi i chinesi, i quali non meno degli sciti ed egizi, vantano una mostruosa antichità, perché al buio del loro chiuso, non praticando con altre nazioni, non videro la vera luce dei tempi », e ancora: « i chinesi, che vanamente vantano un'enorme antichità d'origine » e « d'aver essi fondato l'umanità dell'antico mondo [...] fino a pochi secoli fa chiusi a tutto il rimanente del mondo, 'n tanta lunghezza di tempi, si sono trovati a scrivere ancora per geroglifici », e altresí: « la scrittura geroglifica piú si conservò fra gli egizi, perché piú lungo tempo che le altre furono chiusi a tutte le nazioni straniere; per la stessa cagione onde si è trovata durare tuttavia tra i chinesi, e quindi forma una dimostrazione d'esser vana la loro immaginata lontanissima antichità », bisogna dire che nella visione vichiana i Cinesi come gli Egizi finivano per assumere le dimensioni di un momento storico e quasi metatemporale rispetto alle direttrici di marcia dello svolgimento storico-effettuale della storia sacra, unica vera e autentica depositaria dei destini teleologici dell'umanità. Vico fondando la grande concezione della storia come storia delle nazioni e del loro progresso civile e come storia di un genere umano che trapassa gradualmente da uno stato di ferinità e di barbarie originario ad uno stato ben piú evoluto di civile convivenza, e quindi della storia come unico campo ove fattivamente e costruttivamente può operare l'umana conoscenza, che non esclude, anzi postula la presenza di una divina provvidenza la quale « per la sua infinita bontà [...] ciò che gli uomini o popoli particolari ordinano a' particolari loro fini (per gli quali principalmente proposti essi andrebbero a perdersi) ella, fuori e bene spesso contro ogni loro proposito, dispone a un fine universale, per lo quale, usando ella per mezzi quegli stessi particolari fini, gli conserva » (*Scienza Nuova Prima*, ediz. Nicolini, par. 45), ben lungi dal gettare le basi di « una cronologia della storia umana di ispirazione laica », quasi considerando parenteticamente il det-

²³ Cfr. il mio *L'Immagine dell'Oriente nella cultura italiana da Marco Polo al Settecento*, in *Storia d'Italia Einaudi*, Annali, vol. V, Torino, 1982, p. 112, ma pure S. ZOLI, *Le polemiche sulla Cina nella cultura storica, filosofica, letteraria italiana della prima metà del Settecento*, in « Archivio Storico Italiano », CXXX (1972) 475, in partic. pp. 449-462.

²⁴ Cfr. P. Rossi, *I segni del tempo*, cit., pp. 211-212.

tato biblico o accantonando l'intento apologetico-ortodosso (in lui sempre preminente) fin quasi a concentrare nella Storia sacra i principi umani della nuova scienza, come ha sostenuto il Sina²⁵, si premurava di collocare la storia delle nazioni in prima linea nel quadro di uno schema cronologico di sicura ispirazione tradizionale e ortodossa, come ha invece, opportunamente ribadito, a nostro avviso, il Rossi.

Nel concepire il mondo cinese come un mostruoso fossile contemporaneo e nel confinarlo in una informe condizione di rudimentalità e di primitività e di primordiale civiltà rimasta cristallizzata ai suoi tempi con tutte le caratteristiche della primigenia sapienza *poetica* tipica dell'*età degli dei* e dei bestioni: « senza uopo di conghietture, de' persiani tralle antiche, e de' chinesi tralle nuovamente scoperte, si ha dagli autori che le prime loro storie scrissero in versi » (*Scienza Nuova Seconda*, par. 470), Vico delineava, dunque, un crinale, uno spartiacque, una linea di displuvio tra realtà storico-effettuale della storia sacra e mitico e favoloso mondo della fantasia e della leggenda parabolica tipico della storia profana o 'gentile' in cui tende a sfumare e a dissolversi l'antico, nell'età degli dèi, dei bestioni e della divina poesia. Infondate e del tutto apocrife si rivelavano, così, le sterminate antichità metabibliche decantate dai gesuiti e dai libertini, le quali null'altro potevano essere che favolosi miti che soltanto la « boria » dei dotti aveva potuto attentarsi, per Vico, di considerare a pieno titolo, storia e storia autentica e, neutralizzate e demolite, così, le cronologie dei Caldei, Egiziani, Sciti e Cinesi, riotteneva piena dignità storica la cronologia del popolo ebraico e l'antichità giustamente conferitagli dalle Sacre Scritture.

SERGIO ZOLI

²⁵ M. SINA, *Vico e Le Clerc tra filosofia e filologia*, Napoli, 1978, pp. 100-104. Per la confutazione della tesi del Sina e la sua rivendicazione di un presunto laicismo storicistico vichiano cfr. Rossi, *I segni del tempo*, cit., partic. p. 211.