

RENZO DE FELICE

NOTE E RICERCHE
SUGLI «ILLUMINATI»
E IL MISTICISMO RIVOLUZIONARIO
(1789-1800)*

CAPITOLO I
IL SETTECENTO E LA MENTALITÀ MISTICA

La Rivoluzione Francese sta, anche nella storia del misticismo moderno, come le grandi cateratte nel corso del Nilo: l'istanza profonda che muove il misticismo successivo alla Restaurazione è la stessa cui tendeva il misticismo di prima della Rivoluzione, ma il suo sviluppo, la sua essenza stessa sono sostanzialmente diversi, così appunto come il corso delle acque del Nilo di qua e di là delle grandi cateratte.

Prima della Rivoluzione, il misticismo, l'*illuminismo*¹, è sostanzialmente cristiano, esso si rifà alla Bibbia e a Cristo; è fatto spirituale e solo spirituale e se si pone, sia nelle sue estrinsecazioni più raffinate sia in quelle più elementari, obiettivi materiali, temporali, questi sono sempre mezzi, mai fini: la *nuova società*, la *nuova età*, il *nuovo millennio* sono innanzi tutto la *nuova Chiesa*, conseguenze necessarie ma accessorie al tempo stesso di quest'ultima; sul piano politico esso si impegna scarsamente, cautamente: nelle questioni politiche vede sempre il segno di Dio, vede dei mezzi dei quali Dio si serve; esso è sempre sostanzialmente teocratico. Per questa sua essenza, i veri mistici aderiranno cristianamente - rifuggendo, cioè, dai suoi aspetti più materiali e brutali, *demoniaci* - alla Rivoluzione. E per questo, anzi, si può dire - pur senza ovviamente sottoscrivere con ciò *in toto* il giudizio sulla Rivoluzione Francese del Latourette² - che l'*illuminismo* settecentesco ha un suo posto ben preciso e non trascurabile in quella «visione cristiana della storia, che concepisce il dramma umano come culminante in una società ideale», visione che preparò parzialmente la Rivoluzione stessa.

Il misticismo post-rivoluzionario è invece tutt'altra cosa. Esso perde la sua caratteristica cristiana, si razionalizza, si intellettualizza, si materializza, si politicizza, assume nuovi valori. Se una parte di esso rimane fedele al cristianesimo e, anzi, diviene più ortodosso, rientrando quasi completamente nell'alveo delle Chiese esistenti, quella Romana innanzi tutte, la maggior parte invece abbandona

* Sono qui riprodotti i capp. I e II del saggio di R. De Felice *Note e ricerche sugli «Illuminati» e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1960, pp. 17-70.

¹ Nel XVIII secolo il termine *illuminisme* non era usato per indicare - come si fa oggi - la *filosofia dei lumi*, ma la concezione degli *illuminati*; cfr. H. GREGOIRE, *Histoire des sectes religieuses*, II, Paris 1828, p. 6. In questo senso lo usiamo anche noi, anche se - a scanso di confusioni - in corsivo. Con il termine *illuminé* si intendevano però nel Settecento e nel primissimo Ottocento «des choses absolument différentes»; come ebbe a notare J. DE MAISTRE nei *Quatre chapitres sur la Russie* (in *Oeuvres complètes*, VIII, Lyon 1893, p. 325), nel linguaggio comune si definivano *illuminati* e i massoni (specie negli anni in cui la massoneria fu più influenzata dai martinisti), e i martinisti, e gli swedenborghiani, e i pietisti e gli adepti di Weishaupt e vari altri gruppi e orientamenti. In queste nostre note con il termine *illuminati* intendiamo riferirci indistintamente a tutti gli orientamenti mistici (boehmiani, martinisti, swerdenborghiani, ecc.), non però agli *illuminati di Baviera* di Weishaupt, che con il mondo mistico nulla ebbero sostanzialmente in comune se non alcuni aspetti del tutto esteriori e privi di importanza (su di loro cfr. R. LE FORESTIER, *Les Illuminés de Bavière et la franc-maçonnerie allemande*, Paris 1928 e anche C. FRANCOVICH, *Gli illuminati di Weishaupt e l'idea egualitaria in alcune società segrete del Risorgimento*, in *Movimento Operaio*, 1952, IV, pp. 553-597), e neppure alla massoneria.

² K. S. LATOURETTE, *History of the expansion of Christianity*, III, New York, 1937, p. 391.

Cristo, rifiuta di seguire altre leggi che non siano quelle della natura. I mistici del XIX e del XX secolo non leggono in gran parte più la Bibbia e, come ha notato A. Viatte³, «le sacrifices du Calvaire ne leur semblera plus le pivot de la Rédemption»: da un lato si scristianizzano, dall'altro si politicizzano. Dopo il fallimento dell'esperienza rivoluzionaria, larga parte del misticismo si laicizza, l'attesa dell'apocalisse cristiana si trasforma nella speranza rivoluzionaria: l'anarchismo, il socialismo, il trade-unionismo⁴, il comunismo assumono valore e significato mistico per masse sempre più numerose.

Perché questo? Perché, salvo poche eccezioni - costituite da coloro (prescindiamo, ovviamente, da quelli per i quali il misticismo non era stato che una moda del momento) nei quali la passione, l'impegno, l'interesse politico si dimostrarono più forti di quello religioso - il mondo *illuminato* sentì e visse la Rivoluzione con tale intensità e tale impegno spirituale (oltre che in molti casi attivo) da esaurirsi sostanzialmente con essa o, al massimo, con le sue frange, Napoleone e la Santa Alleanza. Vissuta in tal modo, la Rivoluzione non poteva non travolgere nel suo fallimento anche quei mistici, e quel misticismo stesso, che in essa avevano visto finalmente la rivelazione e il trionfo di Dio. I superstiti giacobini potevano ancora sperare di veder risorgere «il sole del '93», come quel vecchio operaio di Nantes di cui ci narra G. Monod⁵ che ad ogni rivoluzione, nel 1814, nel '30, nel '48, credeva che la repubblica del '93 stesse per risorgere e che morì ultranovantenne sotto il secondo impero mormorando come in una visione estatica «oh sole del '93, morirò senza aver visto rifulgere per un'ultima volta i tuoi raggi!» Non così i superstiti *illuminati*: Dio, il loro Dio, una volta rivelatosi non poteva averli traditi; ammettere il *tradimento* di Dio e ammettere di essersi per tanti anni sbagliati in ogni cosa era per essi sostanzialmente lo stesso. Qualcuno, sopravvissuto alla bufera, rimase saldo nella sua fede (Divonne, Willermoz, il marchese di Vaucroze, la duchessa di Borbone, Suzette Labrousse, ecc.), ogni loro tentativo di proselitismo, di ripresa sul piano organizzativo del vecchio *illuminismo* fu però lettera morta: tra tanti ruderi di una società ormai irrimediabilmente tramontata, essi sembravano i più remoti e i più assurdi, incapaci ormai a servire d'appoggio anche ad una baracchetta di sogni, così come oggi, nel 1960, la Comunità del Monte Bianco della quale tanto si è ultimamente parlato e scritto.

Eppure, nonostante il loro fallimento, i mistici, gli *illuminati* dell'età della Rivoluzione hanno lasciato un'impronta profondissima. Ad essi si deve in larghissima misura se la Fede, il cristianesimo passarono indenni e anzi si rafforzarono attraverso la bufera rivoluzionaria. Furono essi tra coloro che più diedero al sentimento religioso lo slancio, la vitalità, la pienezza che esso ebbe nell'età romantica (ha notato acutamente il Viatte che Saint-Martin con l'*Homme de désir* annuncia *Les paroles d'un croyant* del Lamennais e lo stesso Claudel). Furono essi, infine, che più contribuirono a gettare le basi della spiritualizzazione della politica.

È stato detto che il XVIII secolo fu un secolo mistico⁶. Tale affermazione, a prima vista paradossale, ha indubbiamente un fondo di verità: a suo modo il Settecento fu un secolo mistico. Alcune intuizioni di Carl Becker⁷ possono essere di notevole aiuto per una prima individuazione del carattere di questo misticismo. Certe sue fini osservazioni, a proposito del fondo inconsapevolmente ancora cristiano - nonostante il trasferimento su basi terrene effettuate - dalla *città celeste* dei *philosophes* e a proposito della sempre più diffusa convinzione, con il declinare del secolo, non solo e non tanto razionale quanto piuttosto emotiva e perfino religiosa, che il futuro (un futuro immediato e non mitico) sarebbe stato infinitamente migliore del presente e del passato, possono infatti servire utilmente ad indicare - seppur nelle grandissime linee - il carattere ed i confini di questo misticismo. Da questo punto di vista (pur avendo sostituito la Natura a Dio e la Virtù alla Grazia e nonostante il

³ A. VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme-Théosophie, 1770-1820*, II, Paris 1928, p. 274.

⁴ Non per questo, specie nei paesi anglosassoni, il ricordo dei vecchi motivi mistici si perde completamente. Tipico è un inno trade-unionista in cui si afferma che le Trade Unions combatteranno sino a che «avranno costituito Gerusalemme sulla verde e bella terra d'Inghilterra».

⁵ A. MATHIEZ, *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française*, Paris 1907, p. I.

⁶ E. e J. DE GONCOURT, *Histoire de la société française pendant la Révolution*, Paris s.d., p. 231.

⁷ C. C. BECKER, *La città celeste dei filosofi settecenteschi*, Napoli 1946.

loro pragmatismo) la seconda generazione dei *philosophes*, i deisti, gli atei stessi⁸, ha uno spirito mistico e religioso, una sorta di religiosità profonda affiora in essa, sono tutti profeti. Chi, per esempio, vorrà negare un fondo mistico all'*Esquisse* del Condorcet? Basta a far convinti del suo misticismo la chiusa della prima parte con la sua estatica contemplazione dell'*élysee* che la *raison* del *philosophe* sa creare. Lo spirito religioso non era morto; erano solo divenute insufficienti le religioni tradizionali: dopo la prima ondata di ottimismo, una inquietudine generale pervadeva gli animi; un'affinata e tormentata sensibilità religiosa che poneva l'uomo in diretto contatto con l'Essere Supremo e la sua Natura subentrava alle credenze dogmatiche e agli atti di fede, ridando alla religione un carattere naturale ed evangelico. L'idea di una prossima riforma è generale. Perfino Voltaire⁹ l'auspica: «On a faite une petite réforme au XVI^e siècle: on en demande partout une nouvelle à grands cris»¹⁰. Nell'ambito di questa crisi religiosa ogni speranza era autorizzata. Se nel «saggio di Ferney» essa assume sfumature calviniste, in altri si delinea altrimenti; in alcuni chiara, in altri indistinta, in alcuni nell'ambito del cristianesimo e dello stesso cattolicesimo, in altri al di fuori di questi, in alcuni è limitata alla religione ed ai suoi organismi, in altri si estende al temporale. In tutti però è uguale l'inquietudine, la convinzione del prossimo realizzarsi di una grande trasformazione. La crisi e la riforma religiosa - data la loro profondità - investono anche la società civile e politica: l'inquietudine e il malessere generali provocano un fiorire di concezioni catastrofiche, sorta di apocalitticismo laico¹¹, e di utopistiche rappresentazioni di perfette società fiorenti in terre remote e fantastiche. Ma non è solo nell'immaginario che è proiettato l'anelito ad una società migliore («secondo natura»): l'idea di una prossima *rivoluzione* è presente sia negli spiriti più consapevoli e sviluppati (da Leibniz a Rousseau) sia nelle grandi masse. Per alcuni, tale rivoluzione va vista nel susseguirsi di grandezza e di decadenza degli stati e dei popoli che caratterizza la storia dell'umanità; altri la vedono alla luce della concezione enunciata da s. Agostino; altri come una restaurazione di un ordine violato; per altri, infine, essa è una rottura che è condizione di progresso morale, civile e politico.

Su questo *misticismo* del XVIII secolo - come hanno dimostrato gli studi del Viatte - ci sarebbe materia per interi volumi. Qui - oltre ad avervi accennato e ad aver notato come ad esso sia intimamente legata una particolare idea di *riforma* religiosa e di *rivoluzione* civile e politica - ci basterà vedere come nel suo ambito si differenzino le posizioni dei *philosophes* e degli *illuminati*.

Tale differenziazione sta soprattutto nel diverso modo con cui gli uni e gli altri si inseriscono nella realtà sociale del tempo. È stato detto che le idee degli *illuminati* «rejoignent souvent celles des philosophes»¹². Ciò in molti casi è vero, eppure lo spirito di questo incontro è profondamente diverso. Lo sgretolamento della società e di conseguenza della sua oggettiva concezione unitaria, l'inquietudine e l'attesa che ne derivano, portarono al riaffiorare di tutta una serie di antichi miti e al sorgere di nuovi. Miti comuni e ai *philosophes* e agli *illuminati* (e all'uomo qualunque). Solo che, mentre i *philosophes* - che costituivano l'avanguardia delle forze sociali su cui si imperniava il processo di trasformazione sociale in corso e che di tale trapasso erano i protagonisti attivi e consapevoli - li elaborarono, li trasformarono sotto lo stimolo della realtà e della lotta politica e sociale in *ideologie*¹³, gli *illuminati* invece - che costituivano, quasi tutti, i protagonisti passivi di quel processo di trasformazione, non riuscivano a capirlo, ne vedevano e subivano solo gli aspetti negativi, e ne erano continuamente sforzati e sopravanzati -, riflettendo nelle loro personalità la disorganizzazione della società e perdendo così in tante sfere separate la possibilità di comprendere l'unità del processo sociale, li ridussero ad *utopie*¹⁴: cioè, incapaci, come erano, di una analisi corretta della situazione.

⁸ È interessante notare che l'*Ecce homo* di L.-C. de Saint-Martin fu per un certo periodo attribuito a Sylvain Maréchal (M. DOMMANGET, *S. Maréchal l'égalitaire*. «L'homme sans Dieu» (1750-1803), Paris 1950, p. 483).

⁹ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Paris 1956, *passim*, spec. pp. 422-54.

¹⁰ VOLTAIRE, *Remontrances à A. J. Rustan*, in *Oeuvres complètes* (ed. L. Moland), XXVII, Paris 1879, p. 112.

¹¹ Sui rapporti tra apocalisse e catastrofismo si veda J. MADAULE, *art. cit.*, pp. 103-104.

¹² M. LE BOT, *Gérard de Nerval*, in *Europe*, settembre 1958, p. 4.

¹³ A. SAUVY, *La nature sociale. Introduction à la psychologie politique*, Paris 1957, pp. 218-51 e spec. p. 240; G. DUVEAU, *La résurrection de l'utopie*, in *Cahiers internat. de sociologie*, luglio-dicembre 1957, pp. 3-22.

¹⁴ Per tutto il problema ideologia-utopia e le sue radici sociali si veda K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, Bologna 1957, *passim* e spec. pp. 40-42 e 213-32. Dello stesso autore cfr. anche, per quel che riguarda la correlazione tra la di-

ne e avulsi dal processo di trasformazione in atto, non riuscirono a scorgere nella realtà che gli elementi che tendevano a negare e posero nel processo sociale in primo e unico piano (in quanto ad esso riferivano tutto il resto) la sfera religiosa. Nei *philosophes*, insomma, il *rêve*, la realtà e l'azione politica si sostenevano l'un l'altro, negli *illuminati*, invece, la realtà era negata e il *rêve* determinava l'azione morale in cui si esauriva quella politica.

Oltre a ciò, mentre i *philosophes* fondavano la loro ideologia su di un ricchissimo patrimonio culturale che essi stessi continuamente arricchivano ed elaboravano, gli *illuminati* tendevano a prescindere da ciò che era stato scritto ed elaborato in tanti secoli: per essi, oltre che nella Bibbia e in pochi altri testi fondamentali del cristianesimo, la verità doveva essere trovata in se stessi; per la sua ricerca neppure le meditazioni dei grandi *illuminati* che li avevano preceduti erano necessarie. Saint-Martin, in una lettera del 12 luglio 1792 al Kirchberger¹⁵, è a questo proposito esplicito: la ricerca non va condotta tanto nei libri quanto nella nostra anima. Ciò spiega come - anche se il razionalismo e la filosofia dei lumi da un lato e il misticismo dall'altro determinavano la rottura del principio unitario ed autoritario della conoscenza teologica, aprendo entrambi, pur su terreni diversissimi, la strada all'individualismo - mentre i *philosophes* creavano per la prima volta una cultura di massa, gli *illuminati* invece creavano - se si può dire creassero qualcosa - solo uno stato d'animo estremamente confuso che, se si prescinde dal senso d'attesa e dalla fede che qualcosa di grandioso e di definitivo stesse per realizzarsi, non era che la somma di tante effusioni particolari¹⁶. Nell'ambito di questo stato d'animo estremamente confuso, gli *illuminati* si differenziavano tra loro in infiniti gruppi e sottogruppi. Mettere ordine in questa congerie di atteggiamenti particolari può essere interessante e importante da un punto di vista interpretativo e di storia della cultura settecentesca; lo affermò a suo tempo il de Maistre nei suoi fondamentali *Quatre chapitres sur la Russie* e l'ha fatto ora minutamente il Viatte; l'elemento caratterizzante rimane però sempre proprio questo stato d'animo in sé e per sé; è esso infatti che, in ultima analisi, dà sempre il significato storico concreto al movimento nel suo complesso e ne fa un elemento fondamentale della sensibilità settecentesca.

Da questo punto di vista, il Settecento fu indubbiamente un secolo *mistico*: da questo punto di vista tra il misticismo della *raison* e il misticismo degli *illuminati* non vi è differenza psicologica alcuna. Essi hanno la stessa origine e - pur contrastandosi con tutte le loro forze¹⁷ - non sono che due facce perfettamente combacianti anche se contrapposte della stessa realtà. Acutamente Sainte-Beuve¹⁸ volendo indicare «que le siècle, à ce moment extrême, était au travail» scelse per esemplificare questo «travail» l'*Homme de désir* di Saint-Martin e le *Ruines* di Volney. Ma se la psicologia è la stessa, la mentalità è profondamente diversa: quella degli uni è rivolta in avanti, secondo il corso della storia, verso una nuova realtà; quella degli altri è rivolta indietro, contro il corso della storia, verso una realtà che non era più e non sarebbe mai stata.

Il misticismo degli *illuminati*, o meglio la sua grande fioritura, fu senza dubbio una delle espressioni più tipiche della crisi della società dell'*ancien régime*, di quelle classi, di quei ceti, di quei gruppi che ne erano i rappresentanti più vivi. Esso fu un prodotto della crisi di costoro, del senso di incertezza e di disorientamento che li colse di fronte alle contraddizioni ormai insanabili della società europea, e francese in particolar modo, del contrasto tra il nuovo sviluppo economico e civile e le

sorganizzazione della società e la disorganizzazione della personalità, *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione*, Milano 1959, *passim* e spec. pp. 115-18.

¹⁵ *La correspondance inédite de L.-C. DE SAINT-MARTIN et KIRCHBERGER, baron de Liebistorf membre du Conseil souverain de la République de Berne du 22 mai 1792 jusqu'au 7 novembre 1797*, Paris 1862, p. 14. Dalla corrispondenza in questione risulta che sino al 1792 Saint-Martin aveva una conoscenza molto limitata della storia del misticismo e ne ignorava anche i testi più comuni; fu il Kirchberger che gli fece conoscere e leggere M.me Guyon, la Leade, il Porlage, la Bourignon, l'Engelbrecht e vari altri mistici.

¹⁶ Cfr. D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*, Paris 1954, p. 374.

¹⁷ Sono note le reciproche sprezzanti condanne. Per Voltaire nulla di «plus absurde, de plus obscur, de plus fou et de plus sot» (il giudizio si riferisce al *Des erreurs et de la vérité* di Saint-Martin, ma è estensibile a tutto il misticismo degli *illuminati*), quanto a Saint-Martin, per lui Mandrin «était un brigand moins funeste qui ne le sont les philosophes pris dans le sens moderne».

¹⁸ C.-A. DE SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, X, Paris 1855, p. 201.

vecchie strutture, tra il razionalismo, il materialismo, il pragmatismo illuminista, il nuovo spirito borghese montanti ed il cattolicesimo, la morale, il modo di vita tradizionali. È nota la profonda rivolta morale e filosofica che oppose durante il XVIII secolo tante menti agli accessi della filosofia dei lumi, al suo estremo razionalismo, al suo materialismo e al suo ateismo. Per molti essa si concretizzò sul terreno della difesa e della rivalutazione del cristianesimo e dei suoi valori fondamentali e tradizionali¹⁹; per molti altri però essa si concretizzò invece sul terreno della superstizione più grossolana e sfrenata, dell'avidità del mistero. Tra questi due estremi, molte altre menti imboccarono però una terza via, partecipe, in un certo senso, degli elementi essenziali di entrambe. Nell'incapacità di comprendere, sanare e superare tanti e così gravi contrasti, queste menti si rifugiarono nei misteri della religione e della scienza primitiva, nell'allucinazione dell'irrazionale e del trascendente, nella fede cieca del prossimo realizzarsi di una trasformazione radicale che avrebbe risolto ogni contraddizione, sanato ogni contrasto²⁰. Troppo assuefatte ad una società stabile e gerarchicamente organizzata, incapaci di inserirsi in qualsiasi altra maniera nel turbinoso moto del secolo, nella maggioranza dei casi estranee al nuovo mondo sociale in sviluppo, esse non seppero vedere altra via d'uscita che in esperienze morali e religiose individuali o circoscritte, al massimo, a piccole conventicole (perciò stesso potenzialmente conservatrici), attraverso le quali pretendevano tornare a tempi assolutamente superati o addirittura mai esistiti e solo postulati, e per la loro incapacità di comprendere il *verso* dello sviluppo sociale e per quella di immaginare una nuova organizzazione sociale in cui valori ed istituti plurisecolari (e di cui essi stessi erano parte) non fossero più. D'altra parte, queste esperienze morali e religiose - dato l'avanzatissimo grado di crisi della società settecentesca e dei suoi valori apparentemente anche più saldi - non potevano a loro volta che essere eterodosse o, almeno, sempre sul filo dell'eterodossia. La critica demolitrice della nuova cultura e soprattutto alcuni aspetti di essa, come il razionalismo, erano infatti giunti ormai troppo in profondità per non investire direttamente la sostanza stessa di questo misticismo e determinarne un orientamento profondamente critico nei confronti di tutti gli aspetti più esteriori e terreni del cristianesimo e del cattolicesimo soprattutto. Gli *illuminati* si rifacevano tutti al *cristianesimo primitivo*, chi più chi meno, avevano tutti un atteggiamento superconfessionale, ritenevano necessaria e imminente una riunione di tutte le Chiese cristiane e, intanto, praticavano un cristianesimo tutto interiore e personale. Oltre a ciò, il malessere, l'incertezza, la confusione, la disperazione degli animi e delle menti aprivano a questo misticismo le porte di ogni tentativo e di ogni speranza: per la breccia dell'ansia religiosa, della necessità di conoscere finalmente Dio, di realizzarlo compiutamente e di affidarsi a lui, si precipitavano nel misticismo, la magia, l'alchimia, l'occultismo, il magnetismo, il sonnambulismo, la fisiognomica ed ogni sorta di più o meno fantastiche «scienze» iniziatiche. Né ciò deve destare meraviglia: non per nulla i più seri e moderni studi hanno dimostrato il carattere esistenziale del magismo: «in genere il dramma magico, cioè la lotta dell'esserci attentato e minacciato, e il relativo riscontro, insorge in determinati momenti critici dell'esistenza, quando la presenza è chiamata a uno sforzo più alto del consueto»²¹.

Alcune di queste «irruzioni» avevano una loro storia antica. La magia (si pensi alla *magia divina* di Jakob Bohme), la scienza dei numeri, l'alchimia da tempo immemorabile si erano accordate con un certo tipo di misticismo eterodosso. L'alchimia, per esempio, sin dai tempi di Paracelso, era intesa da lui come la scienza di rendere perfetta la natura, di salvare l'uomo tutto intero, anima e corpo, facendogli conquistare un più elevato livello spirituale. Chiaro è pure il collegamento con le credenze biblico-alchimistiche dei secoli precedenti (da Paracelso a Philalèthe); per esempio a proposito della venuta di Elia che deve precedere la *renovatio*, cioè dell'autore destinato (anche se inteso variamente come persona o come confraternita) a compiere la più felice e radicale rivoluzione, non solo nel mondo ermetico ma anche in quello morale e materiale, edificando la vera *città di Dio* sulle

¹⁹ A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris 1920; H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, IX, La vie chrétienne sous l'ancien régime*, Paris 1932; XI, *Le procès des mystiques*, Paris 1933; ID., *Le courant mystique au XVIII^e siècle*, Paris 1943.

²⁰ A. LE FLAMANC, *Les utopies prérévolutionnaires et la philosophie du XVIII^e siècle*, Paris 1934, pp. 134-36.

²¹ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino 1958, p. 104 e anche pp. 177-81, 192-94 e app.

rovine di quella esistente, contraria allo spirito di Gesù Cristo, e dando inizio all'*età dell'oro*²². La tradizione e l'ambiente rosacrociani erano spesso il tramite attraverso il quale il misticismo entrava in contatto con queste «scienze»²³. Nuovi erano invece il magnetismo e il sonnambulismo e la stessa fisiognomica, che pure ebbero buona parte nel formare il *corpus* di questo misticismo. Nelle sue *Lettres sur le magnétisme animal* Court de Gébelin affermava esplicitamente che il magnetismo «doit rétablir l'harmonie primitive qui régnait entre l'homme et l'univers...: un monde physique nouveau, doit nécessairement être accompagné d'un monde moral nouveau»²⁴. Persino secondo Saint-Martin - la personalità indubbiamente più significativa di tutto il misticismo fine Settecento e che portò l'*illuminismo* al suo livello morale e religioso più alto - il magnetismo aveva «ouvert la porte aux démonstrations sensibles de l'esprit»²⁵ e, in ultima analisi, sin il sonnambulismo aveva qualche fondamento e qualche parte nella *grande oeuvre*²⁶. Per gli *illuminati* il magnetismo mesmerismo da teoria medica si trasformò in una interpretazione dell'universo, in una prova della sua unità, in una spiegazione dei miracoli, in una vera e propria nuova rivelazione²⁷. Nonostante queste «irruzioni», che in certi casi giunsero a sfigurare il vero volto dell'*illuminismo*, un'atmosfera grandiosa di tragedia aleggia sul misticismo settecentesco; ben diversa da quella di farsa in cui i più hanno voluto vederlo sommerso: non sono gli avventurieri e i ciarlatani alla Saint-Germain e alla Cagliostro a farne il clima spirituale, ben altri motivi sono alla base di questo. Il senso della catastrofe imminente e il suo apparente non senso su di un piano umano, materiale, portavano gli *illuminati* verso una drammatica ricerca del senso nascosto delle cose, a svelarne il segreto.

In questa ricerca affannosa il segreto primo appariva Dio stesso. Già nel secolo precedente Pascal, i giansenisti, Racine e tanti altri avevano cercato di far proprio questo segreto. Il problema drammatico del *Dieu caché* aveva dominato tutta la loro esistenza. Per essi «l'être du Dieu caché est... une présence permanente plus importante et plus réelle que toutes les présences empiriques et sensibles, la seule présence essentielle»²⁸. Per essi Dio non era stato ancora conosciuto, realizzato veramente; ogni cosa dimostrava non un'assenza totale di Dio, non una sua presenza manifesta, «mais la présence d'un Dieu qui se cache». Così come Isaia (XIV, 15), Pascal affermava (*Pensées*, 585): *Vere tu es Deus absconditus*. E da questa constatazione - che discendeva dall'altra dell'indignità degli uomini a conoscere veramente Dio - concludeva: «Il est donc vrai que tout instruit l'homme de sa condition, mais il le faut bien entendre: car il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu. Mais il est vrai tom ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent, parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu, et capables de Dieu: indignes par leur corruption, capables par leur première nature» (*Pensées*, 557). Per questi uomini del Seicento il senso della vita era stata la ricerca di un'apocalisse (letteralmente «disvelamento») individuale. Per i mistici del Settecento quest'apocalisse individuale andava - anche se ciò può sembrare un assurdo in termini - più in là: le singole apocalisse individuali si fondevano in un tutto unico: era l'Apocalisse. L'umanità era ormai giunta alle sue soglie: gli avvenimenti assurdi che essi vivevano erano il frutto dell'ultimo contorcimento della Bestia morente; il Regno di Dio sarebbe tosto sopravvenuto. Non tutti gli *illuminati* in verità ritennero che veramente l'umanità fosse ormai giunta alle soglie dell'Apocalisse; alcuni - per esempio Saint-Martin nel suo

²² L. FIGUIER, *L'alchimie et les alchimistes*, Paris, 1854, pp. 252-53, 274-76; E. J. HOLMYARD, *Storia dell'alchimia*, Firenze 1957, pp. 6, 174-76 (su Paracelso cfr. anche R. H. BLASER, *Paracelse et sa conception de la nature*, Genève-Lille 1950, pp. 29-32; A. MAZAHERI, *Paracelse alchimiste*, in *Annales*, 1956, II, pp. 183-93).

²³ Sui Rosacroce in genere cfr. P. ARNOLD, *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie*, Paris 1955, e anche W. E. PEUCKERT, *Les Rose-Croix*, in *La tour Saint-Jacques*, 1957, VIII, pp. 117-19 e IX, pp. 89-96.

²⁴ COURT DE GEBELIN, *Lettres... sur le magnétisme animal*, Paris 1784, pp. 42-43.

²⁵ L.-C. DE SAINT-MARTIN, *Oeuvres posthumes*, I, Tours 1807, p. 251.

²⁶ *La correspondance inédite, ecc. cit.*, p. 183.

²⁷ Sul magnetismo in generale cfr. A. VIATTE, *op. cit.*, I, pp. 223-31; sul suo principale teorizzatore cfr. [L. BERGASSE], *Nicolas Bergasse*, Paris 1910, spec. pp. 27-10. Sul sonnambulismo e la scrittura medianica cfr. A. VIATTE, *loc. cit.*; G. VAN RYNBERK, *L'occultisme et la métapsychologie du XVIII^e siècle en France*, in *Revue métapsychique*, 1934, I-III, pp. 33-36, 114-19, 168-71.

²⁸ L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Paris 1955, p. 46.

*Ecce Homo*²⁹ - misero, anzi, in guardia contro le troppo facili e troppo numerose profezie che annunciavano come imminente la rigenerazione dell'umanità e il Regno di Dio; nel complesso però tutti erano convinti che qualcosa di straordinario, in un modo o in altro strettamente connesso alla rigenerazione e al Regno, stesse per avvenire³⁰. Ancora nelle *Soirées*, perfino Joseph de Maistre si fece portavoce di questo stato d'animo e di questa attesa: «il n'y a peut-être pas un homme véritablement religieux en Europe (je parle de la classe instruite) qui n'attende dans ce moment quelque chose d'extraordinaire»³¹.

Anche se si gettò nell'occultismo, nell'alchimia, nel magnetismo e in cento altre «scienze» iniziatriche, la stragrande maggioranza degli *illuminati* era e rimase profondamente ed appassionatamente cristiana. Qualcuno, in particolare l'Omodeo nel suo acuto saggio sul de Maistre³², ha insistito sullo gnosticismo eterodosso che permea a suo dire tutto l'*illuminismo*. Su ciò non vi è dubbio, così come non vi è dubbio che la componente gnostica - specie nei martinisti - finisca talvolta per sfigurare completamente da in punto di vista teologico-dottrinale il cristianesimo degli *illuminati*. A noi sembra però che da un punto di vista più ampio, di storia della vita religiosa cioè e delle sue ripercussioni sulla vita *tout-court*, l'importanza di questa componente gnostica sia molto minore di quanto qualcuno l'ha voluta giudicare, anche per la suggestione - è questo il caso dell'Omodeo - dei propri interessi di storia del cristianesimo. Negli *illuminati* della prima generazione (per quelli della seconda, specie per Fabre d'Olivet, il problema si presenta altrimenti) lo gnosticismo non fu un fatto *culturale*, ma *naturale*, quasi sempre inconsapevole, strettamente connesso al loro apocalitticismo. Il loro misticismo era del tutto spontaneo ed interiore, seppure determinato da cause esteriori, non libresco; al massimo lo gnosticismo classico giungeva loro - molto sfigurato - attraverso tutta una serie di mediazioni, rosacruciane e kabbalistiche specialmente, che ne avevano già abbondantemente ridotto il significato e la carica, sicché finiva per far corpo pienamente con quello *naturale* e per essere assorbito da esso. Lo gnosticismo degli *illuminati* si riduceva nei più ad una fede nell'esistenza di un mondo angelico, attraverso il quale realizzare il rapporto con Dio e la «reintegrazione» e, ancora più genericamente, ad una concezione sopra-confessionale del cristianesimo. Solo pochi *illuminati* andavano oltre questo gnosticismo elementare e anche per questi pochi - per esempio Saint-Martin - si deve in ogni caso parlare di sviluppo temporale: solo in un secondo tempo essi, infatti, culturalizzarono il loro misticismo attraverso lo studio degli autori e della letteratura cristiana e mistica. La corrispondenza tra Saint-Martin e il Kirchberger è da questo punto di vista veramente illuminante. Insomma, a nostro avviso, lo gnosticismo degli *illuminati* fu a lungo - almeno per tutto il periodo rivoluzionario che qui ci interessa - un fatto quasi del tutto psicologico, come bene ci pare abbia indicato il Tanner³³. Messe così le cose, non può meravigliare che sotto il profilo della loro religiosità individuale elementare, gli *illuminati* si sentissero solo e sinceramente cristiani. Saranno - ripetiamo - gli *illuminati* della seconda generazione, sarà Fabre d'Olivet in particolare, che supereranno nel neoplatonismo gnostico, nel pitagorismo, nel neo-paganesimo e in simili concezioni, il cristianesimo, non quelli della prima. Questi furono e rimasero dal proprio punto di vista interiore sempre cristiani. Che poi, studiandoli dal di fuori, possano non risultare tali è un'altra questione, che riguarda non la storia della vita religiosa, ma quella del cristianesimo. Del resto è significativo che proprio ad essi si rifacessero successivamente veri cristiani e che profondi conoscitori del martinismo e del mondo *illuminato* come il de Maistre (che pure per anni ne aveva condiviso i principi e poi se ne era staccato), che ben si rendevano conto della sostanza e del significato dell'*illuminismo* - e dei suoi lati positivi e di quelli negativi -, non si sognassero di metterne in discussione il cristianesimo. Non per nulla de Maistre considerava Saint-Martin «le plus instruit, le plus sage et le plus

²⁹ L.-C. DE SAINT-MARTIN, *Ecce homo*, Paris 1792, pp. 105-122; *Correspondance inédite*, ecc., cit., pp. 8-9.

³⁰ Del resto lo stesso Saint-Martin non mancò in più occasioni di propendere anche lui a dare delle «scadenze» alla rigenerazione. Sul significato che egli (e altri) davano all'anno 1800 (che come vedremo anche per S. Labrousse doveva costituire l'anno d'inizio del «Regno») cfr. *Correspondance inédite*, ecc., cit., pp. 327-330.

³¹ J. DE MAISTRE, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, II, Lyon-Paris 1924, p. 231.

³² A. OMODEO, *Un reazionario: il conte J. De Maistre*, Bari 1939, pp. 32-46.

³³ A. TANNER, introduzione all'antologia *Gnostiques de la Révolution (Claude de Saint-Martin - Fabre d'Olivet)*, I, Paris 1946, pp. 9-47.

élégant des théosophes modernes... qui ne professe pas seulement le Christianisme, mais qui ne travaille qu'à s'élever aux plus sublimes hauteurs de cette loi divine»³⁴.

L'homme de désir (1790) del Saint-Martin³⁵ è l'opera che forse meglio di ogni altra seppe rendere (e riesce ancora a rendere) il dramma degli *illuminati*. Bene ne ha afferrato il significato André Tanner: «Le *désir* est le propre de l'homme, le signe de sa misère et de sa grandeur. Le désir, c'est le sentiment douloureux de ce qui sépare l'existence de l'essence, et la nécessité de les unir. Ainsi conçu - 'j'ai vu qu'il n'y avait rien de si commun que les envies, et rien de si rare que le désir', dira-t-il - il commande la démarche de Saint-Martin, et se définit, chez lui, par rapport au regret d'une perfection perdue, à l'humiliation de la *Chute*, et à la possibilité d'une *régénération*, grâce à celui qu'il se plaît à nommer *le divin Réparateur*. La pensée nourrit le désir, en démontrant la nature transcendante de l'homme, l'effort moral le purifie et le guide vers son but. Alors, l'homme déchu sent lentement naître et s'accroître en lui, en des étapes parallèles à la vie du *Réparateur*, le fruit intérieur de son désir, *le nouvel homme*»³⁶. *Le nouvel homme* non era però altro per Saint-Martin che *le vieil homme* o, meglio, *l'homme primitif*, *l'homme de Dieu*; un uomo dunque che conosceva Dio ed era in rapporto con lui da ben prima che il Figlio di Dio venisse in Terra e fosse fondata la sua Chiesa. Da qui la *religione* di Saint-Martin, dei martinisti e, sostanzialmente, degli *illuminati* in genere; da qui il loro atteggiamento verso la Chiesa romana e le Chiese in genere e verso lo stesso cristianesimo; la «Parola» s'è sempre comunicata direttamente e senza intermediari, ha parlato direttamente ad Adamo, ai suoi figli e successori, a Noè, ad Abramo, a Mosè, ai profeti, sino ai tempi di Gesù Cristo. «Le véritable christianisme est non seulement antérieur au catholicisme, mais encore au mot de christianisme même; le nom de chrétien n'est pas prononcé une seule fois dans l'Evangile, mais l'esprit de ce nom y est très clairement exposé, et il consiste, selon saint Jean (I, 12) dans le pouvoir d'être faits enfants de Dieu; et l'esprit des enfants de Dieu ou des Apôtres du Christ et de ceux qui ont cru en lui, est, selon saint Marc (XVI, 20), que le Seigneur coopère avec eux, et qu'il confirme sa parole par les miracles qui l'accompagnent. Sous ce point de vue, pour être vraiment dans le christianisme, il faut être uni à l'esprit du Seigneur, et avoir consommé notre alliance complète avec lui. Or, sous ce rapport, le vrai génie du christianisme serait moins d'être une religion que le terme et le lieu de repos de toutes les religions et de toutes ces voies laborieuses, par lesquelles la foi des hommes, et la nécessité de se purger de leurs souillures, les obligent à marcher tous les jours».

Il cristianesimo di Saint-Martin e degli *illuminati* (meglio si potrebbe dire il loro protocristianesimo) non è che lo spirito del Signore, «dans sa plénitude», dopo che Gesù Cristo «a eu monté tous les degrés de la mission qu'il a commencé à remplir dès la chute de l'homme, en lui promettant que la race de la femme écreuserait la tête du serpent»; non è che il completamento del sacerdozio di Melchisedec, non è che l'anima del Vangelo. Soprattutto non è una religione: tale è invece il cattolicesimo, vero e proprio «séminaire du christianisme». «Le christianisme - incalza Saint-Martin - nous montre Dieu à découvert au sein de notre être, sans le secours des formes et des formules. Le catholicisme nous laisse aux prises avec nous-mêmes pour trouver Dieu caché sous l'appareil des cérémonies... Le christianisme n'a aucune secte, puisqu'il embrasse l'unité, et que l'unité étant seule ne peut être divisée d'avec elle-même. Le catholicisme a vu naître dans son sein des multitudes de schismes et de sectes qui ont plus avancé le règne de la division que celui de la concorde». E ancora, per concludere, «le christianisme appartient à l'éternité; le catholicisme appartient au temps. Le christianisme est le terme; le catholicisme, malgré la majesté imposante de ses

³⁴ J. DE MAISTRE, *op. cit.*, II, pp. 249, 229.

³⁵ Su L.-C. de Saint-Martin si veda: C.-A. DE SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, cit., X, pp. 190-225; M. MATTER, *Saint-Martin le philosophe inconnu*, Paris 1862; A. FRANCK, *La philosophie mystique en France à la fin du XVIII^e siècle. Saint-Martin et son maître Martinez Pasqualis*, Paris 1866; A. VIATTE, *op. cit.*, I, pp. 269-292; R. AMADOU, *L.-C. de Saint-Martin*, Paris 1946; F. BERENGE, *Grandeur spirituelle du XIX^e siècle français. I. Les aînés*, Paris 1958, pp. 46-51. Data la difficoltà di trovare in Italia le opere di Saint-Martin, una buona scelta è nel primo volume degli *Gnostiques de la Révolution*, già citato (al quale, pertanto, quando possibile abbiamo riferito le citazioni).

³⁶ A. TANNER, *introduz. cit.*, I, pp. 44-45.

solemnités, et malgré la sainte magnificence de ses admirables prières, n'est que le moyen»³⁷. Il cristianesimo è insomma per Saint-Martin e per gli *illuminati* l'esistenza stessa, la realizzazione di Dio e la «reintegrazione».

Nella ricerca e nella realizzazione interiore di Dio, gli *illuminati* travolgevano e negavano di fatto - tanto quanto i *philosophes* e forse anche di più - ogni valore e ogni principio che non fosse quello divino, in primo luogo negavano sostanzialmente la Chiesa, la sua struttura e la sua esistenza stessa. Senza avvedersene, senza rendersene conto, la loro critica era altrettanto demolitrice di quella dei *philosophes* da essi tanto osteggiati. Se il sentimento religioso passò indenne e anzi rafforzato e purificato attraverso gli ultimi decenni del XVIII secolo, buona parte del merito se ne deve attribuire - nonostante ogni loro stortura e ogni loro altra assurda credenza - agli *illuminati*; altrettanto vero è però quel che osservava già allora acutamente il de Maistre: «néanmoins, malgré ces avantages, ou pour mieux dire, malgré ces compensations, l'illuminisme n'est pas moins mortel sous l'empire de notre Eglise et de la vôtre même (cioè di quella ortodossa russa), en ce qu'il anéantit fondamentalement l'autorité qui est cependant la base de notre système»³⁸. Anche come carica rivoluzionaria, dunque, *illuminismo* e filosofia dei lumi appaiono cospiranti. Al solito, la differenza non è nell'origine psicologica del processo, ma nei suoi sviluppi: mentre i *philosophes* criticano e distruggono per creare qualcosa di nuovo, gli *illuminati* si limitano, di fatto, a distruggere.

Il quadro del misticismo degli *illuminati*, o meglio, come si è detto, della sua grande fioritura nella seconda metà del Settecento, non sarebbe però completo se lo si considerasse solo una tipica espressione della crisi delle classi, dei ceti e dei gruppi dominanti dell'*ancien régime*. La fioritura mistica, infatti, è altrettanto bene riscontrabile in larga parte delle classi e dei ceti subalterni, tra gli artigiani, i lavoratori delle città e dei borghi, il popolo minuto, tra i contadini.

Una vena mistica, elementare, imprecisa, confusa, contraddittoria, ma non per questo meno reale e consistente, serpeggiava tra di essi; trovava spunti continui nella vita d'ogni giorno, si rifaceva alla religiosità medievale e del periodo della Riforma, trovava nuovi argomenti nella polemica delle classi superiori che, attraverso invisibili canali (i fattori, il personale di servizio, i lacchè, i cocchieri, le conversazioni al *cabaret*, gli arruolatori, la polemica dei predicatori, ecc.) giungeva sino ad essi nei suoi motivi essenziali e più immediati, si tingeva, talvolta, di motivi magici³⁹. La letteratura di *colportage*⁴⁰ offre preziose testimonianze in questo senso.

«Tout porte à croire que la pratique ne fut jamais plus générale que de 1650 à 1789» afferma più volte il Le Bras nei suoi fondamentali studi sulla pratica religiosa nelle campagne francesi⁴¹. Da questi studi risulta che il 95% della popolazione rurale francese si avvicinava alla comunione pasquale e che la vita religiosa era al centro di quella civile; da essi risulta però anche il vero carattere di questo cattolicesimo rurale: «peu d'irréligion militante, une minorité fervente et qui n'est pas constituée en corps; une fidélité commune, manifestée par les Paques et l'assistance (intermittente pour beaucoup) aux messes d'obligation, fidélité sincère, mais dans bien des cas passive, semi-profane; un conformisme général»⁴². Conformismo generale - in parte dovuto al fondo cristiano delle masse francesi e in parte ad una organizzazione sociale che ruotava tutta attorno alla parrocchia e di fatto escludeva dal consorzio civile chi se ne allontanava - che in moltissimi casi celava un disagio morale e uno scontento profondo e che verso la metà del XVIII secolo si andò trasformando in empietà progressiva⁴³ sino a sfociare nella grande rottura rivoluzionaria⁴⁴. Un profondo malcontento serpeggiava nelle classi subalterne: «les périls durables que court le catholicisme... n'ont pas dimi-

³⁷ L.-C. DE SAINT-MARTIN, *Ministère de l'Homme-Esprit*, in *Gnostiques de la Révolution*, cit., I, pp. 163-170; *Correspondance inédite, ecc., cit.*, p. 209.

³⁸ J. DE MAISTRE, *op. cit.*, II, p. 251.

³⁹ C. BILA, *La croyance à la magie au XVII^e siècle en France dans les contes, romans et traités*, Paris 1925.

⁴⁰ C. NISARD, *Histoire des livres populaires ou la littérature de colportage*, Paris 1864; P. BROCHON, *Le livre de colportage en France depuis le XVI^e siècle*, Paris 1954.

⁴¹ G. LE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955-56, 2 voll., *passim* e spec. I, p. 275.

⁴² Ivi, I, p. 245.

⁴³ Ivi, I, p. 251.

⁴⁴ Ivi, I, p. 279; F. BOULARD, *Premières itinéraires en sociologie religieuse*, Paris 1954, pp. 41-42.

nué au XVIII siècle, malgré la paix publique et la Contre-Réforme. Et de nouveaux périls sont apparus: le jansénisme populaire, par ses révoltes et sa sévérité, frayait les voies de l'indifférence; les divisions du clergé, le scepticisme des notables, l'amoralisme notoire des gouvernants, énervaient la défense; les villes étaient des foyers de philosophie, comme elles avaient été jadis des foyers de christianisme, et, par tous chemins, elles répandaient les factums sortis de leurs presses...»⁴⁵. Dalle città la crisi si estendeva ai villaggi e alle campagne, acuita e in buona parte determinata da quella del clero. Troppo spesso, infatti, i membri del clero venivano dal rabelaisiano *paese di saltapasti* ed abbracciavano lo stato religioso per mera convenienza; troppi di essi - infime - facevano solo *fruttare* la religione e invece di essere gli amici e le guide dei loro fedeli erano gli amici dei padroni e degli sfruttatori di questi, padroni e sfruttatori essi stessi molto spesso. Da qui una critica ed una mancanza di fiducia sempre più estesa nei loro confronti e, per riflesso, nella Chiesa e talvolta nella religione stessa.

La congiuntura economica, a sua volta, approfondiva la crisi. La vita economica europea e francese in particolare era - come è noto⁴⁶ - in netta ascesa: nel complesso però il livello di vita delle classi subalterne non trovava in tale ascesa alcun miglioramento, anzi, durante le brevi crisi interclassiche peggiorava sensibilmente, gettando masse sempre più numerose nella più completa indigenza.

Da questo stato di cose, in gruppi sempre più numerosi si andava affacciando e radicalizzando il convincimento che mentre la natura era prospera e benigna (quasi un'eco lontana ed elementare delle teorie dei fisiocratici) alcuni malvagi - signori e sacerdoti - ne intralciavano, per cupidigia e perversità, lo sviluppo fecondo, così come piante parassitarie attorno ad un albero vigoroso.

Da qui un'ansietà, un'angoscia che - alla base - non differivano sostanzialmente da quelle che si è visto travagliavano gli animi e le menti delle classi superiori e che si estrinsecavano in una *paura* e in un'*attesa* collettiva di qualcosa di drammatico e di sconvolgente: di un prossimo cataclisma che tutto avrebbe rinnovato e risanato. Gli avvenimenti successivi, la «grande paura» dell'89 e i similari fenomeni confermano tale stato d'animo. Georges Lefebvre ha individuato nella «grande paura» una sorta di grande speranza collettiva nell'abolizione dei privilegi feudali⁴⁷, recenti studi storico-sociologici hanno connesso a tale stato d'animo anche l'organizzazione della guardia nazionale e il terrore⁴⁸. A questa stessa matrice si deve a nostro avviso far risalire in larghissima misura il rinfocolarsi e il diffondersi dell'amore per il meraviglioso⁴⁹ e di motivi mistici nelle masse popolari francesi durante il XVIII secolo e nel periodo rivoluzionario. Riferendosi a questo periodo A. Mathiez⁵⁰ ebbe a osservare: «Comme aux temps de la Réforme, le catholicisme ne suffisait plus à remplir l'âme populaire. Jusque dans les cerveaux les plus obscurs, la propagande philosophique avait eu un vague écho». In tale affermazione vi è indubbiamente del vero, a noi sembra però che la spiegazione dello storico francese vada integrata tenendo conto anche e prevalentemente di motivi più semplici e più elementari, di vita quotidiana. Questi infatti non solo ebbero grande importanza nel determinare le forme ideologiche essenziali del misticismo popolare (le sue *soluzioni* terrene, tutte ruotanti attorno all'idea di una prossima realizzazione del *Regno di Dio in terra*, cioè di una società di uguali), ma persino nel determinarne alcune fondamentali manifestazioni esteriori. Alla luce dei più recenti studi etnologici e di sociologia religiosa non ci sembra si possa oggi più dubitare, per esempio, della veridicità del gran numero di *visioni* e di *audizioni* (specie tra le donne, fisiologicamente più deboli e impressionabili degli uomini) che contraddistinguono tale misticismo popolare e che deve essere spiegato, nella maggioranza dei casi, non in chiave «ciurmadorica» ma tenendo ben presente lo stato di depressione morale, di stanchezza organica e di carenza di alimentazione tipico

⁴⁵ G. LE BRAS, *op. cit.*, I, p. 251.

⁴⁶ C.-E. LABROUSSE, *La crise de l'économie française à la fin de l'ancien régime et au début de la révolution*, I, Paris 1944.

⁴⁷ G. LEFEBVRE, *La grande paura del 1789*, Torino 1953.

⁴⁸ J. PALOU, *La peur dans l'histoire*, Paris 1958.

⁴⁹ L.-S. MERCIER, *Tableau de Paris*, Paris 1853, pp. 74-78.

⁵⁰ A. MATHIEZ, *op. cit.*, p. 98.

delle classi subalterne del tempo, specie nelle campagne. Bene ci sembra abbia fatto a questo proposito il Lefebvre ponendo - in un suo notissimo e fondamentale saggio sulle *folle rivoluzionarie*⁵¹ - l'accento sulla speranza che muoveva tali masse verso l'avvento immediato della felicità universale ed apparentando, sotto questo aspetto, la mentalità collettiva rivoluzionaria al millenarismo di certi ambienti religiosi. Strati popolari cittadini e rurali, tutt' altro che trascurabili, furono infatti orientati senza dubbio verso una concezione apocalittica (che in un certo senso può paragonarsi a quella dei primi cristiani) proprio da tale disagio morale e materiale e dalla paura e dall'attesa ad esso connesse. In tutta una serie di motivi mistici di questo periodo, nell'attesa di un prossimo cataclisma che tutto rinnoverà, fonderà in terra il regno dell'eguaglianza e riporterà la religione (il suo spirito e la sua organizzazione) alla sua struttura evangelica, non è infatti difficile riconoscere il riflesso delle aspirazioni popolari ad un miglioramento radicale del loro tenore di vita, al recupero, tanto per cominciare, delle terre comuni e della Chiesa e all'abrogazione degli infiniti pesantissimi oneri fiscali.

Si trattava - è chiaro - di un edificio ideologicamente estremamente elementare e senza contorni ben definiti, ma della cui sostanza non è assolutamente possibile dubitare e al quale si devono ricollegare, necessariamente, le varie forme di misticismo prerivoluzionario e rivoluzionario.

Di queste forme di misticismo popolare - pur mancando di seri studi specifici - abbiamo tutta una ricca serie di testimonianze inequivocabili e non solo per la Francia, ma anche per la Spagna, la Germania e l'Italia. Alcune di queste testimonianze risalgono addirittura al XVII secolo, come è il caso dei *guérinots* (dal nome di uno dei loro apostoli, Pierre Guérin, curato di Roye) nella Piccardia e della *société de l'hermitage* nella Bassa Normandia. Su di esse e su altre del XVIII secolo non ci tratteniamo per evidenti motivi di spazio, esse sole potrebbero dar materia ad uno studio particolare (per una rapida, ma già indicativa, informazione il lettore potrà in ogni caso far ricorso alla vecchia ma sempre preziosa *Histoire des sectes religieuses* del Grégoire), limitandoci qui a ricordarne solo alcune che, per i loro sviluppi nel periodo rivoluzionario e per l'influenza avuta anche sul misticismo ideologicamente più qualificato, hanno per l'assunto della nostra indagine più interesse.

In particolare ricorderemo la setta parigina di s. Giovanni Evangelista, nata verso il 1736 e formata in prevalenza di artigiani, operai e personale di servizio (a cui, però, non sdegnarono successivamente di aderire anche personalità di rilievo), il cui maestro nei tre anni della sua presenza in seno ad essa profetizzò, tra l'altro, la distruzione della Bastiglia, l'abolizione delle gabelle e la prossima apparizione in cielo di una grande luce che avrebbe indicato il gran giorno⁵²; la setta degli *amici della verità*, anch'essa di chiara ispirazione apocalittica, fiorita dalla seconda metà del Settecento ai primi anni dell'Ottocento a Lione, La Bresse, Tolosa e nelle campagne circonvicine⁵³; e soprattutto le numerose *società di vittime*. Su queste ultime, anche esse non studiate da nessuno⁵⁴, sarà anzi bene spendere qualche parola di più.

Esse sorsero nel XVII secolo ad opera di Cathérine de Bar, *madre Machtilde*, che fondò un nuovo ordine femminile la cui caratteristica era l'essere le componenti «vittime» in riparazione degli oltraggi fatti a Gesù Cristo nell'Eucarestia. L'idea delle «vittime» non rimase però circoscritta all'ordine fondato dalla de Bar; rapidamente essa si diffuse tra le masse, specie tra il popolo medio e minuto, e sorsero spontaneamente varie piccole società di «vittime». Il movimento (chiamiamolo così anche se si trattava di singole «vittime» o di piccole società, a volte dalla vita molto breve) acquistò vigore nel Settecento, allorché si diffuse la credenza che il ritorno di Elia, prima del secondo avven-

⁵¹ G. LEFEBVRE, *Foules révolutionnaires*, in *Etudes sur la révolution française*, Paris 1954, p. 283.

⁵² *Journal prophétique*, II sett. di febbraio 1792, pp. 43-45; II sett. di maggio 1792, pp. 255-56; *Journal prophétique par P. Pontard*, n. IV, lunedì 27 agosto 1792, pp. 109-112; H. GREGOIRE, *op. cit.*, II, pp. 87-89; A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 219. Sparito dopo tre anni, il *maestro* (o il *santo*) rimase in contatto con i suoi fedeli attraverso un *interprete*. Il Pontard (*Journal prophétique, cit.*, p. 256) riporta, tra gli altri, questo estratto della predicazione del *maestro*: «Il faut que les hommes s'appliquent à la prière dans ces temps, car nous en avons un extrême besoin. On s'imagine que ce royaume est dans un grand calme, et nous vous disons que si Dieu, mon père, ne présidoit et n'y fesoit présider, il serait dans de grandes révolutions. Mais il ne faut point s'inquieter, parce qu'ils ne pourront rien qu'aux temps prescrits; car ceux qui veulent frapper, seront eux mêmes frappés et nous répétons, prions de bon coeur».

⁵³ H. GREGOIRE, *op. cit.*, II, pp. 184-93.

⁵⁴ Per una informazione sommaria si veda H. GREGOIRE, *op. cit.*, II, pp. 31-56.

to di Gesù Cristo, sarebbe stato preceduto da numerose «vittime», che sarebbero state immolate nell'ultima grande persecuzione annunciata dal Vangelo, e che il loro sangue, unito a quello del Salvatore, avrebbe placato la collera divina e sarebbe stato determinante per indurre Dio alla misericordia. Da questa credenza le «vittime» trassero nuova venerazione tra le masse e si moltiplicarono. Tra le numerose «vittime» che vissero in Francia nella seconda metà del secolo XVIII, circondate dal rispetto popolare e da un certo gruppo di fedeli, due soprattutto ci interessano: Jaqueline Aimée Brohon e Suzette Labrousse; esse rappresentano infatti due dei legami più vivi ed interessanti, sul piano ideologico la prima e su quello del concreto apostolato la seconda, tra il misticismo settecentesco e quello rivoluzionario.

La Brohon⁵⁵ - le cui opere, come giustamente ha detto A. Viatte, possono essere considerate come veri e propri sintomi della prossima Rivoluzione - fu ai suoi tempi una scrittrice di un certo nome; datasi però poi alla solitudine, alla meditazione e all'ascetismo fu quasi dimenticata dal gran pubblico e la sua nuova fama di *illuminata* rimase circoscritta a limitati ambienti mistici e a pochi fedeli (attraverso i quali, però, i motivi del suo misticismo si diffusero ad altri, diventando una delle componenti del misticismo popolare). Con la Rivoluzione, infine, e grazie soprattutto al Pontard, il suo nome e i suoi scritti mistici⁵⁶ divennero notissimi in tutto il mondo mistico francese e non solo francese. Ma di ciò, conle di ciò che riguarda la Labrousse, vedremo più innanzi; qui ci basta ricordare - nelle grandi linee - la sua concezione. Elementi fondamentali di essa erano la convinzione che Dio fosse sul punto di giudicare gli uomini e le nazioni, di punire i malvagi e scegliere il suo nuovo popolo. Questo - per la sua primazia cristiana - sarebbe dovuto essere la Francia, almeno che essa non rifiutasse «vittime» richieste dal Signore. In tal caso la Francia avrebbe subito l'ira divina, sarebbe stata devastata, smembrata e assoggettata ad un principe straniero (la Brohon credeva di intravedere che sarebbe stato uno spagnolo). Le «vittime», annunciate dalla Bibbia, sarebbero state le coadiutrici di Gesù Cristo nella rigenerazione dell'umanità; si sarebbero infatti sacrificate per essa, avrebbero preso su di sé l'anatema generale e - veri e propri ostaggi della fedeltà dei veri cristiani verso Dio - sarebbero state «le centre commun et le réservoir des grâces, le canal par lequel elles découlent sur la terre». Elia ed Enoch, tornati sulla terra per guidare il popolo fedele, si sarebbero messi alla loro testa e sarebbero periti con esse nell'ultima grande persecuzione invano scatenata dal clero corrotto, dalla quale sarebbe infine scaturito il Regno glorioso del Redentore che avrebbe visto la distruzione di ogni ordine monastico e l'elevazione delle «vittime» a solo corpo della Chiesa consacrata al servizio di Dio. Corollari necessari del Regno sarebbero stati la conversione degli ebrei e lo stabilimento dei cristiani in Palestina.

Per concludere, è dunque evidente che la grande fioritura mistica che vide il Settecento non fu solo un fatto delle classi e dei ceti superiori. Essa interessò tutti i ceti e tutte le classi sociali, dalle più elevate alle più umili, assumendo forme diverse a seconda dei casi, ma presentando allctine costanti fisse: il disorientamento, l'incomprensione dei mutamenti sociali che venivano verificandosi, la paura, la certezza che qualcosa di sconvolgente stesse per verificarsi e la sua attesa spasmodica, la sfiducia nel clero e nello stesso cattolicesimo ma, al tempo stesso, la fede in Gesù Cristo e nella sua «vera» Chiesa. Il misticismo - *latu sensu* - fu insomma l'elemento caratteristico e forse predominante della vita religiosa del tempo, intendendo per vita religiosa - come recentemente messo in luce dal Cantimori⁵⁷ - il manifestarsi del sentimento religioso nelle sue forme tradizionali e popolari non riducibili direttamente alla storia ecclesiastica.

Prima di passare al tema centrale di queste nostre ricerche, all'aspetto cioè e al significato (e alle trasformazioni) più propriamente politici del misticismo degli *illuminati*, va ancora sottolineato come la fioritura mistica, così come non fu un fatto di alcuni ceti e di alcune classi sociali soltanto, non fu neppure un fatto solo francese. Anche se in Francia essa fu (data la particolare situazione so-

⁵⁵ A. VIATTE, *op. cit.*, II, pp. 288-95.

⁵⁶ *Instructions édifiantes*, Paris 1791; *Réflexions édifiantes sur le jeûne de Jésus-Christ dans le desert*, Paris 1791 (2 voll.); *Manuel des victimes de Jésus ou Extrait des instructions que le Seigneur a données à sa première victime*, Paris 1799.

⁵⁷ D. CANTIMORI, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Bari 1960, *passim* e spec. pp. 9-26.

ziale, culturale, religiosa e politica di questo paese) più rigogliosa e soprattutto più evidente e anche se la Francia fu - in genere - considerata il paese da cui la rigenerazione universale avrebbe dovuto prendere le mosse (come, per esempio, affermò esplicitamente lo svizzero L. Muralt de Béat nelle sue *Lettres fanatiques* sin dal 1739), essa fu però comune a tutta l'Europa. Tracce più che consistenti e che, come in Francia, affondano le loro radici nel secolo precedente, sono chiaramente riscontrabili soprattutto in Inghilterra, in Germania, in Scandinavia, in Russia, e, seppur meno chiaramente, in Svizzera e in Italia.

In Inghilterra due correnti mistiche erano particolarmente presenti, anche se nella seconda metà del Settecento spesso si confusero e influenzarono reciprocamente. È questa, del resto, una caratteristica comune a tutto il misticismo settecentesco che rende particolarmente difficile e delicato discernerne le singole componenti e, talvolta, definire la stessa appartenenza di questo o quel singolo *illuminato* o gruppo ad una determinata corrente.

I gruppi più antichi erano quelli di ispirazione böhmiiana che si erano affennati sin dalla seconda metà del Seicento con John Pordage, Jane Leade, il genero di questa Francis Lee; una piccola comunità di mistici, che aspiravano a realizzare il più alto stato spirituale attraverso una «visible communion» con gli angeli, si raccolse sin dalla metà del Seicento a Brandfiel Berkshire attorno al Pordage; nel 1697, per merito soprattutto del Lee, diedero vita a Londra alla *Philadelphian Society* che raccolse molti adepti e visse sino al 1703. Il Pordage e la Leade goderon negli ambienti mistici europei di grande stima e considerazione: G. Arnold ne parlò nella sua *Historia et descriptio theologiae mysticae*⁵⁸; Saint-Martin, a proposito della Leade, scrisse: «c'est de l'or le plus pur, et j'ose dire d'une qualité bien neuve, quoique ces mêmes vérités se trouvent dans nos autres bons théosophes»⁵⁹. Nel Settecento il principale esponente böhmiiano inglese fu invece William Law, precettore di E. Gibbon e grande amico di Saint-Martin e del Divonne. Con il Settecento a fianco della corrente böhmiiana si andò però rapidamente sviluppando quella swedenborghiana. Fuori dalla Svezia fu anzi proprio in Inghilterra che la dottrina del grande *illuminato* scandinavo trovò il maggior numero di seguaci e di volgarizzatori e dall'Inghilterra essa passò sul continente e in Francia in particolare. A Londra specialmente, dopo il 1780, gli swedenborghiani erano numerosi ed organizzati, con un loro tempio, un loro giornale e una intensa attività di apostolato; alcune comunità esistevano anche nel resto del paese⁶⁰ senza, peraltro, dare come altrove il tono alla vita morale e religiosa dell'isola. La situazione sociale e politica dell'Inghilterra non era, infatti, tale da favorire l'ansia e l'eccitazione religiosa.

Lo swedenborghismo era molto diffuso in Svezia, patria del suo maestro⁶¹. Già attivi lui vivente, i suoi seguaci divennero folla negli ultimi trent'anni del secolo. Sparsi in tutte le classi e i ceti sociali, a Stoccolma si raccolsero dal 1786 al 1789 nella *Società esegetica e filantropica* e dopo il 1796 nella *Societas pro fide et charitate*, diffondendosi in tutto il paese e rapidamente anche nel resto della Scandinavia ed in Finlandia.

Nonostante una certa diffusione della filosofia dei lumi, il tono della vita culturale e religiosa svedese in questi ultimi decenni del secolo fu dato sempre più dal misticismo e dagli *illuminati*⁶². Questi a loro volta non furono, in genere, alieni dallo sposare lo swedenborghismo con l'allchimia, la kabbala e il mesmerismo. Non mancarono neppure seguaci di J. Böhme; tra di essi particolare fortuna ebbe un garzone di calzetteria di Stoccolma, poi divenuto bibliotecario reale, di nome Collin.

Quasi in nessun altro paese come in Svezia, l'*illuminismo* ebbe tanti adepti altolocati, che giunsero in varie occasioni a influire sulle stesse vicende politiche. Swedenborghiani attivi furono tra gli

⁵⁸ G. ARNOLD, *Historia et descriptio theologiae mysticae*, Francofurti 1702, p. 607.

⁵⁹ *La correspondance inédite, ecc. cit.*, p. 83.

⁶⁰ A. VIATTE, *op. cit.*, I, pp. 87-88.

⁶¹ Su E. Swedenborg si veda: M. MATTER, *Emmanuel de Swedenborg*, Paris 1863; W. WHITE, *E. Swedenborg*, London 1867 (2 vol.); C. BYSE, *Le prophète du Nord. Vie et doctrine de Swédenborg*, Paris (1901); ID., *Swédenborg*, Lausanne (1918); M. LAMM, *Swedenborg*, London 1933; E. BENZ, *E. Swedenborg. Naturforscher und Seher*, München 1948; S. TOKSVIG, *E. Swedenborg, Scientist and Mystic*, London 1949.

⁶² C. ROSSO, *Le «lumières» in Svezia nel «tempo della libertà» (1718-1772)*, Torino 1959, pp. 12-23.

altri il generale Tuxen, il soprintendente alle miniere Sandels, il commissario della Banca di Svezia C. Robsahm, il colonnello F. Nordenskjold, incaricato d'affari a Rostock, e suo fratello A. Nordenskjold, il vescovo Hallenius, tutti membri della *Società esegetica e filantropica*, il poeta e pubblicitista T. Thorild, l'ambasciatore a Londra K. G. Silfverhjelm, fondatore di una *Società ermetica* e convinto assertore del magnetismo, il barone de Staël.⁶³ Non alieno al misticismo fu lo stesso Gustavo III⁶⁴; quanto a Gustavo IV, egli era indubbiamente per dirla con de Maistre «livré aux fantômes de l'illuminisme», e «c'est dans l'Apocalypse qu'il étudie la politique»⁶⁵. Il duca Carlo di Sudermania (il futuro Carlo XIII) e il barone Gustaf Adolph Reuterholm⁶⁶ suo amico e intimo collaboratore, infine, non solo furono convinti ed attivi *illuminati*, ma, come vedremo, ebbero un ruolo di primissimo piano nella massoneria mistica e nei suoi tentativi di assumere la guida di tutto il movimento massonico europeo.

Il panorama mistico tedesco era il più mosso; tutte le dottrine, tutti i motivi, tutte le suggestioni vi erano rappresentati, dai più importanti e diffusi ai più particolari. Alla tradizione böhmana, sempre viva⁶⁷, vennero affiancandosi lungo il secolo tutte le altre dottrine, in particolare lo swedenborghismo e il martinismo⁶⁸. Negli ultimi decenni - così come in Svizzera - un sempre maggior numero di *illuminati* fu attratto da Lavater e dalla sua dottrina⁶⁹. Come ha scritto il Viatte⁷⁰, «l'Allemagne s'exalte pour toutes les initiations» e, così come in Francia e in Svezia, a tutti i livelli sociali⁷¹. «Après Frédéric II - scrive ancora il Viatte - théocrates et mystiques prennent leur revanche». Il Luchet, nel suo *Essai sur la secte des illuminés*, affermò che alla vigilia della Rivoluzione almeno una trentina di principi e di sovrani europei erano *illuminati*: non vi è dubbio che la miriade degli stati e staterelli tedeschi desse la maggioranza di questi sovrani. In Prussia lo era Federico Guglielmo II e con lui i suoi principali ministri, lo Haugwitz, il Waechter e il Woellner; il duca Ferdinando di Brunswick, Carlo di Hesse⁷², Ferdinando del Württemberg, Ernesto e Augusto di Saxe-Gotha, Carlo Augusto di Saxe-Weimar, il barone di Dalberg, il principe di Dessau, Carlo di Bade, il principe di Neuwied, Carlo di Mecklemburg, Luigi di Hesse, tutti più o meno erano *illuminati* e alcuni di essi in particolare il duca di Brunswick e Ferdinando del Württemberg, tra i capi della massoneria mistica. Il Kirchberger, a proposito di una di queste corti, scriveva ancora nel 1793 al Saint-Martin: «le cabinet ne fait pas un pas sans consultation physique»⁷³ e a quanto pare il caso non doveva essere certo isolato.

In Italia - così come si vedrà in Russia - il misticismo degli *illuminati* si manifestò relativamente tardi e, in genere, in forma massonica; né pare vi abbia avuto grande diffusione anche se l'ambiente non doveva essergli sfavorevole (basta pensare alla facilità con cui Cagliostro vi trovò persone disposte a starlo ad ascoltare e alla diffusione che vi ebbe il mesmerismo). I centri mistici più impor-

⁶³ J. DE PANGE, *Monsieur de Staël*, Portiques 1931; *Correspondance diplomatique du baron de Staël-Holstein*, Paris 1881.

⁶⁴ A. GEFFROY, *Gustave III et la cour de France*, Paris 1867 (2 vol.).

⁶⁵ J. DE MAISTRE, *Du Pape*, in *Oeuvres complètes*, cit., II, pp. 297-98.

⁶⁶ Su questa importantissima figura di *illuminato* e di politico manca una biografia; per una prima informazione si veda *Biographiskt Lexicon*, XII, Upsala 1846, pp. 71-80.

⁶⁷ Su J. Böhme si veda A. KOYRE, *La philosophie de J. Boehme*, Paris 1929; H. GRUNSKY, *J. Boehme*, Leipzig 1956; e l'introduzione di N. BERDJAEFF al *Mysteryum Magnum*, Paris 1950, I, pp. 5-45; qualche utile osservazione anche in J. NAVARRO MONZO, *La actualidad filosófica de Jacobo Boehme*, Buenos Aires 1931.

⁶⁸ Nei primi anni del XVIII secolo non mancarono in Germania anche suggestioni di origine *camisarde* (che influirono soprattutto sugli ambienti pietisti), cfr. F. H. OPPENHEIM, *Contribution à l'histoire d'un réveil: les «nouveaux prophètes» allemands au début du XVIII^e siècle*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1957, II, pp. 143-56.

⁶⁹ Su J. G. Lavater si veda O. GUINAUDEAU, *Etudes sur J. C. Lavater*, Paris 1924; A. VIATTE, *op. cit.*, I, 153-180.

⁷⁰ A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 181.

⁷¹ Per la Prussia cfr. H. BRUNSCHWIG, *La crise de l'état prussien à la fin du XVIII^e siècle et la genèse de la mentalité romantique*, Paris 1947, pp. 217-69; per il Württemberg cfr. (con cautela) A. FAUCHIER-MAGNAN, *Les petites cours d'Allemagne au XVIII^e siècle*, I, Paris 1947. Considerazioni sempre interessanti in G. DE STAËL, *De l'Allemagne*, Paris 1908, pp. 566-76.

⁷² Su Carlo di Hesse si veda (con molta prudenza) SAINT-RENE TAILLANDIER, *Un prince allemand du XVIII^e siècle*. Charles de Hesse et les Illuminés, in *Revue des deux mondes*, 1866, I, pp. 891-925.

⁷³ *La correspondance inédite, ecc.*, cit., p. 110.

tanti furono a Chambéry⁷⁴ e, come si vedrà nell'ultimo capitolo, a Roma. Della loggia di Chambéry, come è noto, fece parte sino allo scoppio della Rivoluzione il de Maistre⁷⁵. Altre logge di massoneria mistica (dell'*Ordre des Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte*) erano - tra il 1779 e il 1782 - a Torino, in alcune località della Lombardia e a Napoli⁷⁶. In prevalenza gli *illuminati* italiani appartenevano ai ceti e alle classi sociali più elevati, non ne mancavano però di condizione modesta e anche modestissima. Del resto la situazione degli studi in questo campo è talmente deficitaria, che una indagine sistematica potrebbe riservare delle sorprese, anche grosse⁷⁷.

Dalla Germania, dalla Francia e dalla vicina Polonia⁷⁸ il misticismo passò negli ultimi decenni del secolo XVIII in Russia. L'*élite* russa era stata anch'essa turbata dallo sviluppo della filosofia dei lumi in occidente e, non bastandole più il conforto morale e religioso dell'ortodossia, cercò di contrastarle il passo rifugiandosi in una sorta di sintesi tra verità religiosa e verità razionale. Come ha scritto R. Labry «c'est alors que le livre de Saint-Martin, *Des erreurs et de la vérité*, connu en Russie dès 1777, vient ranimer leurs espérances. Il leur annonçait le principe universel qui, réunissant en faisceau les sciences condamnées à l'erreur par leur isolement, découvrirait l'enchaînement de toutes choses: nature, morale, politique»⁷⁹. Tramite Saint-Martin anche Böhme fece tosto il suo ingresso in Russia, trovandovi un fervido sostenitore e *propalatore* in Johann G. Schwartz, un tedesco professore di filosofia dal 1779 al 1784 all'università di Mosca⁸⁰. Quasi contemporaneamente anche lo swedenborghismo fece la sua apparizione, prima attraverso i contatti con Carlo di Sudermania e gli svedesi, poi attraverso quelli con gli *illuminati* di Avignone⁸¹. In breve molti russi, specie nei ceti più elevati, abbracciarono l'*illuminismo*; questo - un po' per il suo ritardato sviluppo, un po' per i tramiti della sua introduzione - assunse però subito carattere e organizzazione tipicamente massonici, che - specie ai tempi di Caterina II - non giovarono molto alla sua diffusione, facendolo rimanere sostanzialmente un fenomeno di *élite*. Principale esponente del misticismo russo fu N. I. Novikov a cui fu dovuta, tra l'altro, la traduzione e la pubblicazione di numerose opere *illuminate*. La Rivoluzione Francese pose però fine alla sua attività: nel 1792 la czarina (che in un primo tempo - pur considerandoli dei pazzi e dei fanatici - non si era mostrata troppo ostile agli *illuminati* e al loro misticismo, ritenendo che esso contribuisse a sviluppare un certo lealismo e un certo moderato liberalismo umanitaristico) lo fece arrestare e ordinò la chiusura della sua tipografia⁸². Martinisti o swe-

⁷⁴ F. VERMALE, *La franc-maçonnerie savoisienne à l'époque révolutionnaire*, Paris 1912.

⁷⁵ Su J. de Maistre si veda F. VERMALE, *Notes sur J. De Maistre inconnu*, Chambéry 1921; F. DESCOTES, *J. De Maistre avant la Revolution*, Paris 1923 (2 voll.); E. DERMENGHEM, *J. De Maistre mystique*, Paris 1923; A. VIATTE, *op. cit.*, II, pp. 64-95; P. ROHDEN, *J. De Maistre als Politischer Theoretiker*, München 1929; G. CANDELORO, *Lo svolgimento del pensiero di G. De Maistre*, Roma 1931; E. GIANTURCO, *Joseph De Maistre and Giambattista Vico (Italian roots of De Maistre's political culture)*, Washington 1937; A. OMODEO, *Un reazionario: Il conte J. De Maistre*, *cit.*

⁷⁶ A. JOLY, *Un mystique lyonnais et les secrets de la franc-maçonnerie (1730-1824)*, Macon 1938, pp. 133-34, 148.

⁷⁷ Interessante, per esempio, sarebbe indubbiamente una indagine che approfondisse da quali ambienti uscirono le traduzioni di alcune opere francesi anti-rivoluzionarie in chiave apocalittica e mistica (ortodossa). Alcune di queste traduzioni sono infatti di notevole interesse essendo condotte su opere di notevole valore ideologico, che, più che un mero intento anti-rivoluzionario, denotano una chiara origine mistica. In particolare vogliamo segnalare: *Lettere di un Canonico ad uno de' suoi amici su la vicinanza della fine del mondo, tradotta dal francese da F. A. C.*, Fermo 1797 (pp. 3-7: il traduttore; pp. 9-34: traduzione del testo francese); *La vicinanza della fine del mondo lettera d'un canonico* (Bologna 1800) pp. 30.

⁷⁸ C. DANY, *Les idées politiques et l'esprit public en Pologne à la fin du XVIII^e siècle*, Paris 1901; J. FABRE, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières*, Paris 1952, *passim* e spec. pp. 496-501.

⁷⁹ R. LABRY, *L'enseignement d'I. G. Schwartz, rose-croix, professeur à l'université de Moscou, et son influence*, in *Mélanges en l'honneur de J. Legras*, Paris 1939, p. 196.

⁸⁰ Ivi, pp. 189-200.

⁸¹ Sull'ambiente mistico russo mancano opere specifiche (privo di interesse ai nostri effetti J. BRICAUD, *Le mysticisme à la cour de Russie*, Paris 1921); si veda L. PINGAUD, *Les françaises en Russie et les russes en France*, Paris 1886, pp. 98-100; K. WALISZEWSKI, *Autour d'un trône. Cathérine II de Russie. Ses collaborateurs, ses amis, ses favoris*, Paris 1894, pp. 228-31; C. DE LARIVIERE, *Cathérine II et la révolution française*, Paris 1895, pp. 197-207; L. STILMAN, introduzione a N. M. KARAMZIN, *Letters of a russian traveler 1789-1790*, New York 1957, pp. 3-26; ma soprattutto A. N. PYPIN, *Russkoe masonstvo XVIII i pervaja tetvert XIX v.*, Petrograd 1916; G. V. VERNADSKIJ, *Russkoe masonstvo v. Carsvovanie Ekaterinj II*, Petrograd 1917.

⁸² V. BOGOLIUBOV, *N. Y. Novikov i ego vremja*, Moskva 1916.

denborghiani (spesso con venature alchimistiche) furono alcuni delle maggiori figure di quegli anni, i due futuri metropolitani Serafim e Platon, A. Galitzin, che ebbe contatti diretti e personali con Saint-Martin, V. N. Zinoviev, N. V. Repnin, Nikita Panin, A. F. Labzin, nonché molti altri. Agli *illuminati* d'Avignone aderirono invece tra gli altri l'ammiraglio S. L. Plesceev e P. r. Ozerov-Deriabin: le prime adesioni risalgono al 1788, una certa riviviscenza dell'attività della setta si ebbe attorno al 1805-07, quando lo stesso capo degli *illuminati* avignonesi, il polacco Taddeo Grabianka spostò il suo centro a Mosca⁸³. Molti *illuminati* russi ebbero stretti rapporti con lo czarovic Paolo che in qualche momento sembrò mostrare una certa propensione per le loro dottrine⁸⁴. Indubbiamente il futuro czar non fu estraneo a suggestioni mistiche, forse però i suoi rapporti con gli *illuminati* russi ed europei in genere furono più dettati dal sottile intento di servirsi di essi per i suoi fini politici, che non da vera ansia religiosa. Studiando l'*illuminismo* avignonese e il suo centro romano ci siamo imbattuti in alcuni elementi che - per labili essi siano - ci pare confermino in un certo senso questa nostra impressione. Da uno dei documenti istruttori pontifici contro Ottavio Cappelli, il *Breve dettaglio della Società o Setta scoperta nell'arresto di Ottavio Cappelli, tratto dalle carte allo stesso perquisite* (da noi riprodotto integralmente in *Appendice, C*), risulta che gli *illuminati* di Avignone alla vigilia dell'arresto del Cappelli pensavano di accelerare «il grande avvenimento della rigenerazione del globo e dello stabilimento del nuovo regno di Gesù Cristo» debellando con le armi alcuni non meglio identificati «africani». Questa spedizione militare (che sembra dovesse aver luogo entro il 1790) pare dovesse essere materialmente diretta da Ferdinando del Württemberg e forse dal principe Enrico di Prussia e dovesse avvenire in concomitanza con un riaccendersi della guerra contro la Turchia («La pace pare, che si conchiuda con li Turchi, ma non sarà però di gran durata, e quando li vedremo rientrare in campagna, allora è da credere, che riceveremo anche noi l'ordine di preparare li nostri stivali»). Lì per lì, queste notizie⁸⁵ potrebbero fare pensare ad uno dei tanti sogni fantastici degli *illuminati*, privo di sostanziale interesse, anche se non del tutto trascurabile da un punto di vista ideologico, costituendo il progetto avignonese l'unico caso sin qui conosciuto di «ri-generazione» *aiutata* con le armi. Ad un esame più approfondito non può però non mettere in sospetto ed incuriosire il constatare che le notizie in questione ruotano tutte attorno ad alcuni nomi di personaggi più o meno legati alla Russia e allo czarovic Paolo. Ferdinando del Württemberg era addirittura cognato dello czarovic, era stato governatore della Finlandia e nel 1782 aveva accompagnato il cognato e la sorella nel loro viaggio in Italia. Ugualmente è noto che Paolo fu in rapporti con l'ambiente *illuminato* e massonico berlinese che si raccoglieva attorno a Federico Guglielmo e al principe Enrico. Quanto poi agli altri due personaggi che figurano al centro della faccenda, il Plesceev e l'O'Hara, entrambi erano ufficiali della marina russa ed entrambi legati allo czarovic. L'ammiraglio Serghei Ivanovic Plesceev era amico personale e uomo di fiducia di Paolo; quando questi salì al trono fu suo aiutante generale e colui che più operò per ottenere la liberazione di Novikov e Lapukin, condannati da Caterina II in quanto appartenenti alla massoneria mistica. L'O'Hara, invece, era un irlandese al servizio della Russia (nel 1790 era a Livorno ove comandava una squadra russa): di lui non si conoscono rapporti diretti e personali con lo czarovic, non è però avventato supporli; cavaliere gerosolimitano, dal dicembre 1796 all'occupazione francese, egli fu consigliere e poi ministro russo a Malta; negli anni successivi, sino al 1805, ebbe parte notevole nelle trattative russo-pontificie per Malta: conoscendo l'importanza che Paolo di Russia attribuì alla questione maltese⁸⁶, sembra proprio poco probabile che l'irlandese non facesse parte del suo «giro» intimo. Possono tutte queste essere considerate mere coincidenze? È possibile che Paolo - che ben conosceva la fede e l'impegno mistici di tre almeno delle quattro persone impegnate nella faccenda (il Plesceev

⁸³ Oltre agli studi polacchi dei quali al prossimo capitolo, cfr. M. N. LONGINOV, *Odin y magikov XVIII v.*, in *Russkij vestnik*, 1860, agosto, fasc. II, pp. 579-603; A. N. PYPIN, *op. cit.*, pp. 368-80.

⁸⁴ K. WALISZEWSKI, *Le fils de la grande Cathérine, Paul I*, Paris 1912, pp. 46-50; G. VERNADSKIJ, *Le césarevich Paul et les francs-maçons de Moscou*, in *Revue des études slaves*, 1923, III-IV, pp. 268-85.

⁸⁵ *Breve dettaglio, ecc.*, in *Appendice C*, f. 583.

⁸⁶ G. CASTELLANI, *Paolo I di Russia gran maestro dell'Ordine di Malta*, in *La Civiltà cattolica*, 1953, III (q. 2477), pp. 489-504; M. DE TAUBE, *L'empereur Paul de Russie grand maître de l'Ordre de Malte et son grand prieuré russe de l'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem*, Paris 1955.

aveva anche cercato di iniziarlo) - fosse all'oscuro di tutto? È possibile che persone per ogn'altro aspetto equilibrate e responsabili (i giudizi sul Plesceev sono unanimemente positivi, quanto all'O'Hara abbiamo quello, certo non sospetto, dell'Arezzo)⁸⁷ si impelagassero così a cuor leggero in un progetto la cui realizzazione avrebbe avuto certe vaste ripercussioni internazionali?

Del resto due altre fonti confermano la nostra supposizione che Paolo non dovesse essere estraneo alla faccenda e che, anzi, non escludesse di trame qualche personale concreto risultato. La prima di queste fonti è la corrispondenza Saint-Martin-Kirchberger: da una lettera del 27 luglio 1796 di quest'ultimo al Saint-Martin⁸⁸ pare risultare che il conte Divonne avesse avuto a che fare con l'Africa per conto di «un pays où il a séjourné». L'indizio è debolissimo, come si vede, ma non privo di interesse; il Divonne, infatti, fu uno dei più infaticabili *trait-d'union* del mondo *illuminato* fine Settecento, molto addentro nella società avignonese e fu, tra l'altro, in Russia per un certo tempo. Ben più concreti poi sono gli elementi che si ricavano dalla seconda fonte: la voce *Grabianka* della *Encyklopedija Powszechna*. Di tale voce, redatta da W. Huczanski, profondissimo conoscitore di storia massonica polacca ed egli stesso noto massone del secolo scorso, ripareremo nell'ultimo capitolo di questo nostro volume dimostrando come essa sia stata redatta su fonti polacche e russe oggi sconosciute ma sicurissime; qui ci basterà pertanto dire che essa, sino a dimostrazione in contrario, ci pare si possa e si debba (anche per le conferme che trova nel *Breve dettaglio* e nella lettera del Kirchberger) considerare dal nostro punto di vista alla stregua di una vera e propria fonte. Ebbene, nella sua voce *Grabianka* l'Huczanski afferma che era intenzione di Taddeo Grabianka fondare la svedenborghiana *Nuova Gerusalemme* non solo e non tanto negli animi, come voleva il grande *illuminato* svedese, ma concretamente, a Gerusalemme conquistando la Siria, la Palestina e l'Africa settentrionale⁸⁹. Davanti ad una simile affermazione il sospetto che Paolo di Russia fosse al corrente di tutta la faccenda ci pare acquisti certezza. Non ci sembra infatti assurdo pensare che nella sua mente malata lo czarovic sognasse già allora di mettere piede nel Mediterraneo e di ricostruire attorno a sé la grandezza e la potenza dell'Ordine di Malta e quindi dei Cavalieri Gerosolimitani. La stessa presenza del Plesceev tra gli organizzatori del fantastico piano acquista in questa prospettiva nuovo significato; non va infatti dimenticato che l'ammiraglio era forse il migliore conoscitore russo del momento delle coste e dei mari mediterraneo-orientali: tra il 1770-75 aveva navigato in lungo e in largo tutto l'arcipelago greco e le coste della Siria e della Palestina, descrivendo minutamente tutta la zona in alcune *Note diarie del viaggio dall'isola di Paros in Siria della flotta del capitano S. Plesceev verso il declino del 1772*⁹⁰ e facendone le relative carte nautiche; nel 1775 era poi stato membro dell'ambasciata russa a Costantinopoli, sicché ben conosceva la situazione ottomana.

Del resto poi l'occhio su Gerusalemme e sulla possibilità di crearvi uno stato indipendente non musulmano che potesse a sua volta creare difficoltà alla Porta, Pietroburgo l'aveva già da tempo e Paolo, forse, se si accetta la nostra tesi, non faceva che riprendere un piano della madre, adattandolo e riplasmandolo secondo i propri interessi personali e le proprie fantasticherie pseudo-religiose⁹¹. Ci vogliamo riferire all'aiuto prestato a suo tempo dai russi ad Ali-bey contro la Turchia in occasione del suo colpo di mano su Gerusalemme⁹² e ai maneggi e ai contatti che vi furono tra gli ufficiali della flotta russa del Mediterraneo, Ali-bey e la comunità ebraica di Livorno per un acquisto da parte di

⁸⁷ M. J. ROÛET DE JOURNAL, *Nonciatures de Russie. IV. Nonciature d'Arezzo*, II, 1804-1806, Rome 1927, p. 132.

⁸⁸ *La correspondance inédite, ecc. cit.*, p. 275.

⁸⁹ Secondo lo Huczanski, T. Grabianka - che era un tenace avversario di S. Poniatowski, era stato tra i sostenitori della confederazione di Bar e manteneva tuttora rapporti con l'opposizione polacca - pensava in tal modo di impegnare la Russia contro la Turchia, così da aver mano libera in Polonia. È un fatto che ancora nel 1807 a Pietroburgo i suoi legami con la Polonia erano guardati con sospetto dai russi. Sui legami e i rapporti tra i polacchi e il vicino Oriente cfr. S. KOSCIALKOWSKI, *Polacy a Liban i Syria w toku dziejowym*, Beyrut 1949, pp. 10-11.

⁹⁰ Di tale opera, stampata a Pietroburgo nel 1773, fu fatta una traduzione in tedesco a Riga nel 1778.

⁹¹ Cfr. a questo proposito l'importante M. J. ROÛET DE JOURNAL, *L'imperatore Paolo I e la riunione delle Chiese*, in *La Civiltà cattolica*, 1959, III (q. 2622), pp. 604-614.

⁹² Sulle mire russe nel Levante e in particolare sull'episodio di Ali-bey cfr. F. CHARLES-ROUX, *L'Angleterre, l'isthme de Suez et l'Egypte au XVIII^e siècle*, Paris 1922, pp. 20-41, 198, 261-63 e anche E. LOCKROY, *Ahmed le Boucher, la Syrie et l'Egypte au dix-huitième siècle*, Paris 1888; T. BLANCARD, *Les Mavroyéni. Histoire d'Orient de 1700 à nos jours*, I, Paris 1909, pp. 58-77.

questa della Palestina da Ali-bey stesso e con il consenso russo. Maneggi e contatti che andarono a monte solo in seguito alla morte di Ali-bey mentre le comunità ebraiche europee avevano già iniziato la raccolta dei fondi⁹³.

Da questo complesso di elementi ci pare, dunque, possa arguirsi che lo czarevic Paolo non fosse estraneo ai progetti degli *illuminati* avignonesi di realizzare nel Levante la *Nuova Gerusalemme* swedenborghiana. In sé e per sé è chiaro che l'episodio non ha alcuna importanza, al massimo potrà fornire un ulteriore tocco alla personalità di Paolo I: esso ci pare però dia in un certo senso il «peso» degli *illuminati* alla vigilia della loro dissoluzione sotto i colpi della Rivoluzione. Pur tenendo in tutto il debito conto possibile le storture mentali di Paolo di Russia, non ci sembra privo di interesse constatare come anche in sede politica qualcuno potesse considerare gli *illuminati* una pedina della scacchiera politica e cercare di servirsene per il suo personale gioco.

⁹³ J. W. VON ARCHENHOLZ, in *Literatur und Volkerkunde*, 1782, IV, pp. 412-13; Il *Monitore fiorentino*, 11 messifero VII, *Riflessioni sugli ebrei*; N. M. GELBER, *Una proposta di cessione della Palestina fatta agli ebrei di Livorno nel 1740*, in *Rassegna mensile d'Israel*, 1948, IX pp. 410-411; A. S. TOAF, *Sionismo a Livorno nel '700*, ivi, 1949, I, pp. 37-38.

CAPITOLO SECONDO
L'ILLUMINISMO E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

Sino ad ora abbiamo parlato del misticismo in generale e degli *illuminati*, non abbiamo invece parlato, o vi abbiamo fatto appena qualche rapido cenno *en passant*, della massoneria mistica. Prima di procedere oltre sarà pertanto opportuno, data la sua importanza e l'imprecisione delle idee correnti a questo proposito tra i non specialisti, spendere qualche parola su di essa.

In teoria il misticismo degli *illuminati* e la massoneria erano due fenomeni completamente diversi, con proprie origini, proprie storie, proprie peculiarità; in pratica però nella seconda metà del XVIII secolo i due fenomeni vennero spesso se non identificandosi certo confondendosi.

Misticismo e massoneria differivano soprattutto su due punti essenziali: il misticismo era squisitamente individualista - e, pertanto, poteva al massimo portare al sorgere di piccole *società* o *sette* di *illuminati* attorno alla persona di un *maestro* o in genere di un *illuminato* particolarmente dotato e in grado di stabilire un contatto con il mondo angelico - ed era, se così si può dire, legato solo al mondo e alla gerarchia spirituali e ultraterreni; la massoneria, invece, aveva un carattere collettivo e un'organizzazione e una gerarchia temporali e terreni. Il Papus nel suo manualetto *Martinésisme, Willermosisme, Martinisme et Franc-Maçonnerie*, che - nonostante tutti i suoi limiti e difetti - costituisce a nostro avviso tutt'ora, data la personalità massonica del suo autore, una fonte preziosa, è esplicito: «La société d'illuminés est liée à l'invisible par un ou plusieurs de ses chefs. Son principe d'existence et de durée prend donc sa source dans un plan supra-humain et tout son gouvernement se fait de *haut en bas*, avec obligation, pour les membres de la fraternité, d'obéir aux chefs, quand ils sont entrés dans le cercle intérieur, ou de quitter ce cercle intérieur. La société de franc-maçons n'est en rien liée à l'invisible. Son Principe d'existence et de durée prend sa source dans ses membres et rien que dans ses membres; tout son gouvernement se fait de *haut en bas* avec sélections successives par élection. Il suit de là que cette dernière forme de fraternité ne peut produire pour fortifier son existence que les chartes et les papiers administratifs communs à toute société profane; tandis que les ordres d'illuminés se réfèrent toujours au Principe invisible qui les dirige»¹.

In effetti solo una parte degli *illuminati* rimase estranea alla massoneria. Tra coloro che ne rimasero fuori o, dopo una più o meno lunga esperienza massonica, ne uscirono essendosi convinti della impossibilità di inquadrare nei rigidi schemi della massoneria le proprie ansie ed aspirazioni ultraterrene e di impegnarsi, così come l'appartenenza alla massoneria comportava, nelle infinite questioni temporali nelle quali finiva necessariamente per sciogliersi ed identificarsi l'attività quotidiana delle logge, tra costoro furono le maggiori figure del mondo *illuminato* settecentesco. Furono Lavater, che in una lettera a Brissot del 4 febbraio 1787, affermò esplicitamente: «Je ne suis d'aucune société ni de maçons ni d'illuminés. Je ne veux jamais être ni disciple ni maître d'aucun mortel qui que ce soit»², e Saint-Martin, che, dopo un'esperienza massonica di alcuni anni, se ne staccò disgustato nel luglio 1790³. La maggioranza degli *illuminati* però fece parte della massoneria o a titolo personale o per l'adesione ad essa delle rispettive società o sette. Si può dire, anzi, che spesso gli *illuminati* divennero tali attraverso l'adesione alla massoneria e il misticismo degli *illuminati* si diffuse in certi paesi (specie la Russia e l'Italia) tramite proprio la massoneria.

Né ciò deve meravigliare. La massoneria in genere ebbe, sin dalle sue origini storiche, un certo carattere mistico⁴ ed i suoi membri la considerarono una grande scuola di perfezione umana, una istituzione volta a realizzare sulle rovine della società l'uomo integrale, anticipando le conclusioni alle quali sarebbe pervenuto il processo morale e sociale dell'umanità. La derivazione o almeno l'ispirazione rosa-cruciana di parte della massoneria contribuiva poi ad accentuare in alcune logge questa intonazione mistica e a favorire l'adesione ad esse degli *illuminati*. Dal 1775 circa in poi per la presenza in essa di molti *illuminati*, alcuni dei quali avevano altissimi gradi nel mondo massoni-

¹ PAPUS, *Martinésisme, Willermosisme, Martinisme et Franc-Maçonnerie*, Paris 1899, pp. 3-4.

² A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 156.

³ PAPUS, *op. cit.*, p. 36.

⁴ Cfr. B. FAÏ, *La massoneria e la rivoluzione intellettuale del secolo XVIII*, Torino 1945, *passim*; R. SORIGA, *Le società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza*, Modena 1942, pp. 3-4, 27-28.

co ed erano al tempo stesso esponenti importanti del mondo mistico, la massoneria ed in particolare la Stretta Osservanza finì per diventare il tramite organizzativo e di collegamento tra le varie società e sette mistiche e molti singoli *illuminati*. Gli *illuminati*, anzi, divennero così numerosi e forti nella massoneria che finirono per credere addirittura di potersene impadronire, o meglio di farne un loro strumento e trarne i «quadri» (un «nouveau sacerdoce», come giustamente ha scritto il Viatte)⁵ del loro apostolato mistico e della loro riconquista dell'umanità a Dio.

Protagonista di questo tentativo - sviluppatosi grosso modo tra il 1778 (*Couvent des Gaules* di Lione) e gli anni immediatamente successivi al 1782 (Convento di Wilhelmsbad) - fu soprattutto il lionese Jean Baptiste Willermoz di cui A. Joly ha, una ventina di anni orsono, tracciato una lucida biografia⁶, alla quale il lettore potrà far ricorso per una approfondita informazione sui particolari del tentativo stesso e sul suo sottofondo ideologico. Altre personalità di primo piano interessate al tentativo furono Ferdinando di Brunswick, Carlo di Hesse, Carlo di Sudermania. Una certa parte vi ebbe anche Joseph de Maistre, che - in un certo senso - lo teorizzò nella sua famosa lettera al duca di Brunswick⁷. Strumenti principali del tentativo furono infine due *arrière-loges*, gli *Elus Coens*⁸ di origine e orientamento precipuamente martinesista⁹, e l'*Ordre des Chevaliers Bienfaisants de la Cité Sainte* creato all'uopo da Willermoz. Sembrò che al convento di Wilhelmsbad Willermoz e i mistici avessero la meglio e riuscissero a fare della massoneria uno strumento di lotta contro il razionalismo e di moderato riformismo politico-sociale, oltre che di diffusione del loro misticismo (che nei gruppi di stretta osservanza willermozista aveva forti intonazioni filo-cattoliche). In realtà fu una vittoria più apparente che sostanziale: gran parte della massoneria, anche misticheggiante (come i *Philalèthes*), rifiutò di fatto il nuovo indirizzo e il tentativo di Willermoz naufragò nel giro di pochi mesi. L'insuccesso fu in buona parte determinato dall'impressione - che causò defezioni, disgusto e incertezza in molti - che dietro al tentativo dei lionesi e dei loro alleati si nascondessero fini tutt'altro che religiosi, tra cui il tentativo di alcuni principi di realizzare un'alleanza mistico-reazionaria e di servirsi della massoneria per fini squisitamente temporali; di qui certe accuse di «persécution gouvernementale» e di «gesuitismo». Accuse che probabilmente erano eccessive, ma che certo avevano un fondo di verità: non vi è dubbio che la massoneria mistica costituì l'ala destra del mondo massonico e che alcuni mistici (abbiamo già visto il caso del Grabianka) affiancavano o addirittura mascheravano sotto sembianze religiose fini politici. Bernard Faÿ nel suo noto studio sulla massoneria nel XVIII secolo¹⁰ ha parlato, con una frase ad effetto, di «suicidio massonico dell'alta nobiltà»; tale giudizio, discutibile per quanto riguarda la massoneria in genere, è dunque assolutamente inaccettabile per quanto riguarda la massoneria mistica; pur facendosi portavoce di un moderato riformismo politico e sociale, questa era di fatto contraria ad ogni profondo rinnovamento politico-sociale e saldamente attaccata alla società dell'*ancien régime*, né in essa mancavano gruppi apertamente conservatori e reazionari. Ciò, del resto, fu riconosciuto a più riprese anche da vari uomini che certo non erano dei rivoluzionari e che vissero in prima persona la crisi dell'*ancien régime* e la Rivoluzione. La massoneria mistica ed i suoi aderenti non erano rivoluzionari; se mai lo

⁵ A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 141.

⁶ A. JOLY, *Un mistique lyonnais et les secrets de la franc-maçonnerie (1730-1824)*, Macon 1938; altre notizie in L. TRENARD, *Lyon de l'Encyclopédie au Prérromantisme*, I, Paris 1958, *passim* e spec. pp. 175-189.294-304; R. LE FORESTIER, *op. cit.*, pp. 356-71. Con estrema cautela cfr. anche N. DESCHAMPS, *Les sociétés secrètes et la société ou philosophie de l'histoire contemporaine*, Paris 1882-83. 3 voll., *passim* e spec. II, pp. 105-114. Sul convento di Wilhelmsbad cfr. J.-P. L. BEYERLE, *De conventu latomorum apud Aquas Wilhelminas*, s. L. 1782, 2 voll.

⁷ V. FRANCA, *La massoneria nel pensiero di un filosofo cristiano della fine del Settecento. Lettera del conte C. De Maistre al duca di Brunswick*, Napoli 1945. In tale Lettera il de Maistre illustrava quelli che secondo lui dovevano essere gli scopi della massoneria mistica: 1) occuparsi della beneficenza; 2) promuovere la perfezione dell'uomo applicandolo allo studio della morale e della politica («che è la morale degli stati») non in senso astratto, ma come concreta conoscenza dei bisogni dei singoli paesi; 3) promuovere la riunione di tutte le Chiese cristiane; 4) realizzare il cristianesimo trascendente.

⁸ R. LE FORESTIER, *La franc-maçonnerie occultiste au XVIII^e siècle et l'Ordre des Elus Coens*, Paris 1928.

⁹ Su Martines Pasqually si veda PAPUS, *Martines Pasqually*, Paris 1895; A. VIATTE, *Un illuminé du dix-huitième siècle Martinés de Pasqually*, in *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1922, IV, pp. 441-54.

¹⁰ B. FAÿ, *op. cit.*, pp. 266-271.

erano di più potenzialmente, alcuni degli *illuminati* che vivevano fuori o ai margini del mondo massonico, perché, indubbiamente, la massoneria mistica ebbe anzi, consapevolmente e inconsapevolmente, un ruolo di imbrigliamento e di svirilizzazione del potenziale rivoluzionario del misticismo: rivoluzionaria era piuttosto l'atmosfera in cui vivevano gli *illuminati* (anche quelli delle logge). Bene mostrò di capirlo il cardinal Caprara in una memoria confidenziale inviata a Pio VI nell'ottobre 1787 sulla situazione tedesca: «Le danger approche, car de tous ces rêves insensés de l'Illuminisme, du Swedenborgisme, ou du Franc-maçonisme, il doit sortir une effrayante réalité. Les visionnaires ont leur temps, la révolution qu'ils présagent aura le sien»¹¹. Solo sotto lo *choc* della Rivoluzione il misticismo di parte degli *illuminati* assumerà intonazioni più o meno esplicitamente rivoluzionarie, ma allora la massoneria mistica e lo stesso mondo *illuminato* entreranno in crisi e si scinderanno in gruppi e posizioni contrapposte e anche allora, del resto, nell'ambito massonico saranno sempre più numerosi gli illuministi che si opporranno all'anarchia di quelli che la favoriranno¹².

Fallito il tentativo willermoziano di fare della massoneria il centro di raccolta e lo strumento d'azione degli *illuminati*, alla vigilia della Rivoluzione il mondo *illuminato* era, di fatto, tanto vasto quanto suddiviso in società, sette, logge e singoli individui.

In Francia esso, come si è visto nel precedente capitolo, toccava tutte le classi ed i ceti sociali, particolarmente vasto e attivo era però, ovviamente, nei ceti più elevati. Geograficamente era presente un po' ovunque, i suoi punti di forza erano però soprattutto nella parte meridionale del paese, a Mâcon, Grenoble, Narbonne, Montpellier, Avignone, ecc., ed in particolare a Lione e soprattutto a Parigi; gruppi abbastanza importanti erano anche a Strasburgo, a Le Mans, e a Bordeaux.

A Lione¹³, attorno a Willermoz, era il centro della massoneria mistica e da Lione questa muoveva la sua rete in Piemonte, in Svizzera, in Germania, in Danimarca; attraverso Saint-Martin, che era stato per alcuni anni a Lione, essa era in rapporto con i gruppi parigini e praticamente, attraverso infiniti canali e collegamenti, con tutto il mondo *illuminato* europeo. Il misticismo lionese, di origine martinesista, era notevolmente influenzato dal martinismo, che però venne con gli anni sempre più interpretato in chiave cattolica.

Ad Avignone¹⁴ vi era un altro importante centro *illuminato*, quello del *Nuovo Israel*, certo il più importante in Francia dopo quelli di Parigi e di Lione e che in un certo momento, nell'immediata vigilia della Rivoluzione, sembrò per un breve istante assurgere a grandissima importanza. Gli *illuminati* di Avignone (la setta in realtà era nata a Berlino e solo nel 1784 si era trasferita nella cittadina francese su «indicazione angelica») facevano capo a due tipiche figure del misticismo del tempo: l'ex benedettino Antoine-Joseph Pernety¹⁵ e il conte polacco Thaddeus Grubianka¹⁶ del quale abbiamo già avuto occasione di parlare. La loro dottrina era un misto di swedenborghismo e di culto della Vergine, quest'ultima tendenza, anzi, come vedremo a suo luogo, andò progressivamente affermandosi. La setta era in rapporto, più o meno cordiale, con tutto il mondo *illuminato* e contò tra i suoi adepti e amici alcune delle personalità più importanti della massoneria mistica, dagli svedesi K. G. Silfverjelm (parente di Swedenborg), G. A. Reuterholm, il barone di Staël e Carlo di Sudermania, al russo Plesceev, a Ferdinando del Württemberg.

¹¹ J.-A.-M. CRETINEAU-JOLY, *L'Eglise romaine en face de la Révolution*, I, Paris 1860, pp. 75-77.

¹² J.-J. MOUNIER, *De l'influence attribuée aux philosophes, aux franc-maçons et aux illuminés sur la Révolution de France*, Tubingue 1801, p. 174.

¹³ E. VACHERON, *La franc-maçonnerie à Lyon*, Lyon 1875; L. DE COMBES, *Notes sur les illuminés martinistes de Lyon*, Trévoux 1907; J. AUDRY, *Le mesmérisme et le sonnambulisme à Lyon avant la Révolution*, Lyon 1921; P. VULLIAUD, *Les rose-croix lyonnaises au XVIII^e siècle*, Paris 1929; J. BUCHE, *L'école mystique de Lyon, 1776-1847*, Paris 1935; A. JOLY, *op. cit.*, e soprattutto L. TRENARD, *op. cit.*, *passim* e spec. I, pp. 175-189.

¹⁴ M. DE VISSAC, *Dom Pernety et les illuminés d'Avignon*, in *Mémoires de l'académie de Vaucluse*, 1906, III, pp. 219-38; M. MARCEL, *Les quatre maisons des illuminés d'Avignon*, *ibid.*, 1922, III-IV (estr.); J. BRICAUD, *Les illuminés d'Avignon. Etude sur dom Pernety et son groupe*, Paris 1927; A. VIATTE, *op. cit.*, I, pp. 89-103.

¹⁵ Su A.-J. Pernety si veda J. BRICAUD, *op. cit.*, e per la sua attività massonica in generale *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, II, Leipzig 1901, p. 147.

¹⁶ Su T. L. Grubianka si veda J. ANTONI [ROLLE], *Tadeusz Leszczys Grubianka*, Lwow 1887; J. UJEJSKI, *Król Nowego Izraela*, Warszawa 1924.

Il centro principale però era e rimase per tutto il Settecento a Parigi. Nella capitale erano presenti tutti i principali indirizzi mistici, le sette più diffuse vi avevano degli adepti e numerose erano le logge mistiche. A Parigi era il centro dei mesmeriani e della loro massoneria¹⁷, a Parigi sopravvivevano o rivivevano i motivi mistici più svariati, come quelli che si rifacevano alla Bourignon e al Poiret¹⁸, a Parigi il misticismo popolare delle «vittime» e delle società di operai e di piccoli artigiani veniva a contatto con quello più raffinato ed elaborato dei ceti più elevati fornendogli nuovi miti e nuove «conferme», a Parigi confluivano e si mescolavano tutte le suggestioni e tutti i motivi mistici, dai più seri e vitali ai più ciarlataneschi e inconsistenti, da quelli che davano alla coscienza religiosa nuovo slancio e nuova vitalità a quelli che l'annullavano nei più grossolani e aberranti piaceri. A Parigi soprattutto era colui che, nonostante la sua ritrosia e il suo volontario isolamento, era sostanzialmente l'anima più profonda dell'*illuminismo* e il suo principale esponente: Saint-Martin, l'uomo che può essere preso a simbolo di tutto il mondo mistico francese fine Settecento. A lui, in un modo o in un altro, faceva capo tutta la società mistica parigina più sincera. A lui innanzi tutto si ricollegava il circolo della duchessa Marie Thérèse Bathilde di Borbone, la sorella del duca d'Orléans, un'altra delle personalità più singolari del misticismo settecentesco e destinata a costituire, nei primi anni della Rivoluzione, il punto di raccolta di quei mistici che avrebbero aderito alla Rivoluzione stessa¹⁹. Profondamente cristiana la duchessa di Borbone (che dopo la Rivoluzione scrisse e pubblicò in Spagna varie opere che furono condannate dall'Inquisizione) sosteneva l'urgenza di un radicale rinnovamento morale e materiale della religione mediante il ritorno alla morale evangelica; molto restia a considerare i preti successori degli apostoli, aveva un atteggiamento molto critico verso la Chiesa («c'est plutôt la foi, qui a ces clefs [del regno dei cieli] et non des hommes peccables comme les austres») e in sostanza auspicava un cristianesimo universale sul tipo di quello sostenuto da Saint-Martin. Come tanti altri *illuminati*, credeva nel magnetismo, ma riteneva che esso, così come la fede, operasse solo a favore di quelli che credevano profondamente. Presso di lei si raccoglievano i migliori tra gli *illuminati* e il suo circolo costituì per anni a Parigi il centro mistico più vivo e più decisamente ostile ai ciarlatani; non per nulla Cagliostro tentò invano di scalzarne il prestigio e di contrapporre nell'organizzazione massonica mistica parigina (di cui ella era gran-maestra) la propria moglie.

A Parigi inoltre il mondo degli *illuminati* veniva, forse più che altrove, in contatto con quella parte del clero che per sua religiosità e per la sua posizione disciplinare tanto si avvicinava al misticismo eterodosso. Di una delle figure più significative di questa parte del clero, quella di Pierre Pontard, avremo occasione di parlare a lungo in un prossimo capitolo, qui ci basta ora rilevare come anche nel clero fossero, alla fine del secolo, numerosi gli atteggiamenti più o meno scopertamente mistici e apocalittico-millenaristici.

La crisi del clero francese alla vigilia della Rivoluzione è stata ampiamente studiata²⁰ perché ci si debba soffermare su di essa. Nella situazione di disagio morale e materiale in cui alla fine del Settecento esso si venne a trovare non può meravigliare che parte di esso riproducesse nel suo seno quel processo di smarrimento e di compensazione mistica che abbiamo visto caratterizzare tanta parte della società del tempo. A soluzioni mistiche e addirittura apocalittico-millenaristiche del resto non potevano non condurre in un tale clima numerose tendenze e orientamenti che avevano caratterizzato la religiosità e il pensiero cattolico dei decenni precedenti. Pascal, Fénelon, la Guyon, il quietismo, certo giansenismo (specie quello convulsionario²¹), certa esasperata devozione e certo esasperato

¹⁷ J.-B. BARBEGUIERE, *La maçonnerie mesmérisme*, Amsterdam 1784; E.-P. BLOSSEVILLE, *Les Puységur*, Paris 1873.

¹⁸ Su A. Bourignon e il suo misticismo milienaristico si veda S. REINACH, *Antoinette Bourignon*, in *La revue de Paris*, 1894, n. 18, pp. 850-80; R. A. KNOX, *Enthusiasts. A chapter in the history of religion*, Oxford 1950, pp. 352-55.

¹⁹ Sulla duchessa di Borbone si veda H. GREGOIRE, *op. cit.*, II, pp. 72-86 e (con cautela) P.-E.-T. DUCOS, *La mère du duc d'Enghien 1750-1822*, Paris 1900.

²⁰ Si veda per un quadro d'insieme E. PRECLIN-E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Saint-Dizier 1955-56, 2 voll. (*Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, 19).

²¹ P. GAGNOL, *Le jansénisme convulsionnaire et l'affaire de la Planchette*, Paris 1911; R. A. KNOX, *op. cit.*, *passim*.

rato culto della Vergine²², lo stesso razionalismo cristiano, non potevano non spingere molti sinceri cattolici e membri del clero verso una religiosità sempre più interiore. Religiosità sempre più interiore alla quale, di fronte alla crisi morale di Roma e delle gerarchie più alte del clero francese stesso e al suo sempre più rapido mondanizzarsi, corrompersi e staccarsi dai problemi più vivi e sentiti dalla comunità dei fedeli e dal clero inferiore, non potevano non fare *pendant* un sempre più marcato rigettare il magistero esteriore e una sempre più pressante aspirazione ad una radicale riforma ecclesiastica che rendesse al sacerdozio e alla Chiesa la sua primitiva purezza e il suo primitivo ruolo nella vita sociale. Vicina al popolo, questa parte del clero ne sentiva il disorientamento e il disagio e faceva sua gran parte delle sue aspirazioni e delle sue messianiche attese. Anch'essa finiva per vivere in un'atmosfera di attesa angosciosa e per ritenere necessario e imminente un intervento divino. Come ha mostrato M. Bernard in un recente saggio²³, persino l'idea che l'umanità fosse alla vigilia dell'*età dell'oro* non era estranea a parte del basso clero, che - anzi - arrivò in alcuni casi a vederne l'inizio nella convocazione degli Stati Generali.

È chiaro che in una simile atmosfera lo stesso *illuminismo* arrivasse a far breccia tra il clero o, almeno, non vi trovasse spesso dei nemici implacabili. Del resto, a ben vedere, numerosi erano i punti di contatto tra le due forme di misticismo, quello degli *illuminati* veri e propri e quello più ortodosso, ma non per questo meno aperto alle suggestioni e alle visioni più accese, di certi settori del clero, e in alcuni casi proprio in campo cattolico erano state già da tempo avanzate tesi che naturalmente cospiravano in modo veramente sconcertante con quelle degli *illuminati*, sino a sembrarne delle premesse. Non era stato Pascal a dire che la Scrittura aveva due sensi, uno *carnale* e uno *spirituale*? non erano stati certi gesuiti - i cosiddetti *figuristes*²⁴ - a sforzarsi di spiegare simbolicamente gli antichi libri cinesi per scoprirvi non la realtà cinese, ma, sostenendo che avevano due sensi, i misteri più profondi del cristianesimo?

Concludendo, si può dunque asserire senza tema d'errore che gli anni che precedettero la Rivoluzione furono contrassegnati da un misticismo che, in forme diverse, guadagnò tutta la società francese. «Tandis que les gens du monde - une duchesse de Bourbon, par exemple - demandaient les secrets de l'avenir et l'explication de l'univers aux rêveries de Swedenborg et de Saint-Martin ou aux pratiques magiques de Cagliostro et de Mesmer, les humbles, artisans, laboureurs, domestiques, se réunissaient autour de prophétesses de rencontre, d'une Suzette Labrousse ou d'une Cathérine Théot, qui, les livres saints en mains, leur annonçaient de prochains cataclysmes d'où sortirait une humanité nouvelle, régénérée par la justice et par l'amour»²⁵.

In questo clima di disagio e di crisi materiale e morale, di sbigottimento e di incomprendimento, di spasmodica attesa, la convocazione degli Stati Generali ed i prodromi della Rivoluzione si abbatterono improvvisi sulla società francese e sul mondo degli *illuminati* in particolare, squassandoli furiosamente *funditus*. Con un crescendo veramente impressionante e che non aveva precedenti se non nella letteratura biblica e nelle esaltate descrizioni dei profeti, in pochi mesi i valori e gli istituti che sembravano più saldi e intangibili entrarono in crisi e, uno alla volta, cominciarono a sgretolarsi e a crollare. Gran parte della società francese cominciò a rinnovarsi in maniera tanto tumultuosa quanto poco chiara e poco consapevole dei suoi fini e del suo definitivo assetto: gli avvenimenti ed i mutamenti si accavallavano, sforzavano, sopravanzavano ancora prima che gran parte dei loro protagonisti passivi (e spesso anche di quelli attivi) se ne rendesse conto. Comunque fossero giudicati, questi avvenimenti e mutamenti tanto improvvisi e sconvolgenti sembravano al tempo stesso superare gli uomini e autorizzare qualsiasi previsione, dalle più rosee e fantastiche alle più nere e pessimistiche. Non può pertanto meravigliare che sin dagli inizi la Rivoluzione sia stata accolta da gran parte dei francesi come qualcosa di straordinario, «come una buona novella, annunziatrice di una miracolosa metamorfosi della sorte degli uomini» e suscitasse «la speranza, a un tempo abbagliante

²² P. HOFFER, *La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle*, Paris 1938.

²³ M. BERNARD, *Revendications et aspirations du bas-clergé dauphinois à la veille de la Révolution*, in *Cahiers d'histoire*, 1956, IV, pp. 327-47.

²⁴ V. PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris 1932, pp. 347-366.

²⁵ A. MATHIEZ, *op. cit.*, p. 98.

e nebulosa, di un avvenire nel quale tutti sarebbero stati più felici». Tale convinzione fu condivisa e dalla borghesia e dalla massa del popolo. Tra il popolo, anzi, «essa conferì alla Rivoluzione un carattere che possiam dire mitico, intendendo per mito un complesso d'idee relative al futuro generatrici d'iniziativa e di energia. Ecco perché, nei suoi primordi, la Rivoluzione può venir paragonata a quei movimenti religiosi allo stato embrionale, in cui i poveri scorgono volentieri un ritorno al paradiso terrestre»²⁶. Così come non può meravigliare che in una simile situazione la stessa mentalità rivoluzionaria - la «sensibilité révolutionnaire» per dirla con il suo più attento indagatore, Pierre Trahard²⁷ - abbia assunto tosto un carattere che, al fondo, ben si può definire religioso.

«Satan n'est plus; renais, ô Lucifer céleste!»: così Victor Hugo, dopo aver seguito passo passo attraverso la storia - da Nemrod a Luigi XVI - il demonio nei suoi varî simboli e nelle sue varie incarnazioni, conclude con la visione della presa della Bastiglia, il 14 luglio 1789, per bocca di Dio il suo poema *La fin de Satan*. Nulla come questo grido del poeta ci pare riassuma con tanta potenza, incisività e precisione il significato che per molti ebbe la Rivoluzione. Del resto di questo significato non mancano certo le testimonianze. La sua eco è rintracciabile sin nel linguaggio di numerosi rivoluzionari: quando davanti alla Bastiglia presa d'assalto Fauchet proclamava «le jour de la révélation est arrivé!» si riferiva sì alle ossa dei prigionieri trovate tra le macerie, ma è chiaro che al tempo stesso si riferiva ad una «révélation» ben più grandiosa²⁸.

Una interpretazione religiosa e talvolta decisamente mistica della Rivoluzione fu data da molti. Fu data innanzi tutto da gran parte del clero che aderì ad essa e formò i «quadri» della nuova Chiesa costituzionale. Non altrimenti si può intendere il suo sforzo di fondere in un tutto unico Cristianesimo e Rivoluzione e di interpretare questa alla luce di quello, nonché la sua fede mistica nella rigenerazione della Chiesa e della Francia attraverso la Rivoluzione. Il cristianesimo di uomini come Grégoire, Camus, Lamourette, Fauchet, Gerle non può certo essere messo in dubbio; non vi è però anche dubbio che nei primi anni della Rivoluzione, almeno sino al 10 agosto, essi, seppure in modi e misure diverse, considerarono la Rivoluzione un fatto quasi divino e se proprio non giunsero a fare, come scrisse il *Mercure de France* del 18 novembre 1790 a proposito di Fauchet, della Costituzione un'Apocalisse poco vi mancò. E come loro tanti altri²⁹. Oltre che dal clero costituzionale una interpretazione religiosa e talvolta mistica della Rivoluzione fu data anche da molti che non erano cattolici e neppure cristiani e che pure vi vedevano la *mano* di Dio o la volontà dell'Essere Supremo. Tipici sono i casi di Nicolas de Bonneville³⁰, di Restif de la Bretonne³¹ e di Volney³². Ma anche senza giungere a casi in un certo senso limite come sono questi - ma che pure hanno suggerito al Viatte alcune pagine molto fini³³ - non vi è dubbio che la stragrande maggioranza dei rivoluzionari, qualunque fosse la loro origine ideologica, visse la Rivoluzione *religiosamente*, convinta di essere partecipe di qualcosa di sovraumano. Non era forse una credenza dogmatica o un atto di fede, era però una sensibilità che, in fondo, determinava e tendeva al massimo tutto il loro agire: quando questa tensione sarà finita sarà finita anche la Rivoluzione.

Se la Rivoluzione agì così potentemente sul complesso della società francese è facile immaginare come essa agisse su degli animi già tesi al massimo e in «attesa» come erano quelli degli *illuminati*. Costoro la accolsero come la *soluzione*, come quel *qualcosa* che essi spasmodicamente attendevano. «Au milieu de l'inquiétude générale se fit jour l'espoir qu'une régénération universelle se préparait; dans certains cercles d'adepts, quelques exaltés des deux sexes ne se firent pas faute de l'annoncer. Prophètes et prophéties connurent le plus grand succès»³⁴. Avvenimenti così sconvolgenti non po-

²⁶ G. LEFEBVRE, *La rivoluzione francese*, Torino 1958, p. 150.

²⁷ P. TRAHARD, *La sensibilité révolutionnaire (1789-1794)*, Paris 1936, *passim* e spec. pp. 155-74.

²⁸ J. MICHELET, *Histoire de la Révolution française* (ed. G. WALTER), I, Algiers 1952, p. 217.

²⁹ Tutti questi motivi sono bene indicati nell'esauriente studio di J. CHARRIER, *Claude Fauchet évêque constitutionnel du Calvados (1744-1793)*, Paris 1909, 2 voll.

³⁰ P. LE HARIVEL, *Nicolas de Bonneville pré-romantique et révolutionnaire 1760-1828*, Strasbourg 1923.

³¹ M. CHADOURNE, *Restif de la Bretonne ou le siècle prophétique*, Paris 1958.

³² J. GAULMIER, *Un grand témoin de la révolution et de l'empire: Volney*, Paris 1959.

³³ A. VIATTE, *op. cit.*, I, pp. 251-62 (Restif de la Bretonne), 262-69 (Bonneville).

³⁴ A. JOLY, *op. cit.*, p. 277.

tevano che venire da Dio, essi sconvolgevano oggi la realtà politica e sociale della Francia, ma il processo non si sarebbe fermato al temporale, gli avvenimenti d'oggi non erano che l'alba, il «se-gno» di quelli di domani, di un domani ormai imminente in cui si sarebbe, finalmente, realizzata la rigenerazione universale non solo dei corpi, ma anche e soprattutto degli animi. Dio finalmente si rivelava al suo popolo, il suo Regno era alle porte. Il provvidenzialismo che così fortemente caratterizzava il misticismo degli *illuminati* non poteva portarli che in questa direzione. Tutto il mondo *illuminato* ne fu squassato, sconvolto, messo a soqquadro, travolto. Lo choc fu anzi tanto forte che esso non lo sopportò e si spezzò in due tronconi drammaticamente contrapposti tra di loro. Che si fosse ormai giunti alla vigilia di imminenti avvenimenti ancora più sconvolgenti e che la *rigenerazione* battesse alle porte era pacifico per tutti. Solo pochissimi, come Cazotte³⁵, che già agli inizi del 1788 aveva profetizzato gli orrori della Rivoluzione³⁶, davanti al rapido evolversi di questa nel giacobinismo (che a sua volta, come ha giustamente notato il Viatte³⁷, pareva eccedere l'ordine naturale) negavano che ciò che stava avvenendo potesse essere «un événement figuré dans l'Apocalypse et faisant une grande époque»³⁸. Per la stragrande maggioranza degli *illuminati* non vi era dubbio che, come scriveva il Gombauld al Reuterholm³⁹, «tout nous annonce une régénération universelle qui, en faisant le bonheur de tous, fera nécessairement la félicité de chacun. L'homme connaîtra sa véritable origine et le bonheur qui lui est préparé. Le Ciel ne changera pas, mais la pureté de nos âmes nous le fera trouver ce qu'il est. Tous les emblèmes, toutes les figures qui nous environnent, disparaîtront pour faire place à la vérité. Sa lumière brille déjà à nos yeux, ne la rejetons pas. Nous sommes arrivés au moment où nous avons plus qu'un espoir de la connaître, on ne nous dit pas: vous verrez la lumière, on nous dit: voilà la lumière; c'est en être bien près. Mais que de choses encore doivent se passer avant qu'elle arrive jusqu'à nous, avant qu'il n'y ait plus qu'un pasteur, qu'un troupeau, et que le genre humaine ne soit plus qu'un peuple de frères, amis de la concorde et de la paix!»⁴⁰. Ciò che non era altrettanto pacifico e che anzi armava gli *illuminati* gli uni contro gli altri era cosa fosse quel momento: era già l'inizio del Regno o era l'ultima convulsione della Bestia? La Rivoluzione, insomma, era già il nuovo o ancora il vecchio? Mentre il più morboso interesse per il sovrannaturale si impadroniva delle loro menti, provocando una inimmaginabile curiosità per ogni sorta di antiche profezie⁴¹ e una fioritura senza precedenti di nuovi profeti e di interpreti delle antiche profezie, gli *illuminati* sulle due sponde della Rivoluzione si gettarono gli uni in faccia agli altri le rispettive interpretazioni e profezie.

Una parte degli *illuminati* si rifiutò di considerare la Rivoluzione come l'inizio del *nuovo*. I suoi principali esponenti - de Maistre e Jung Stilling - legati ad una concezione tenacemente conservatrice e reazionaria, dopo qualche istante di incertezza, presero decisamente posizione contro di essa, vedendovi da un lato la mano di Satana, dall'altro la punizione divina della Francia e dell'Europa cadute nel peccato. La voce più significativa in questo senso fu indubbiamente quella di J. de Maistre. Le sue *Considerations sur la France* (1796) sono il documento più completo ed argomentato

³⁵ R. TRINTZIUS, *Jacques Cazotte*, Paris 1944.

³⁶ Se ne veda il testo, leggermente ritoccato rispetto a quello primitivo riferito dal La Harpe, in G. DE NERVAL, *Jacques Cazotte*, in *Oeuvres* (ed. Béguin), II, Tours 1956, pp. 1144-1149, 1499-1500. Cfr. pure R. TRINTZIUS, *op. cit.*, pp. 150-53, dove sono segnalate due testimonianze che convalidano la veridicità dell'episodio.

³⁷ A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 238.

³⁸ J. CAZOTTE, *Oeuvres*, I, Paris 1817, p. LV; e anche A. BOURGEOIS, *Pages inédites ou ignorées sur Cazotte et son séjour à Pierry*, Paris 1911, p. 42.

³⁹ A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 233.

⁴⁰ A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 233 n. cita un'altra importante testimonianza in questo senso, una lettera del de Manderfelt allo Sparre del 1794 in cui è, tra l'altro, detto: «Ceux qui n'envisagent, dans les grands événements qui vont changer le face de l'Europe, que le pur hasard, ou des causes et des effets produits par la faiblesse des hommes, doivent trembler à chaque pas que fait visiblement cette partie du globe vers la révolution générale qui précédera la nouvelle création... Ecoutez, mortels: tout le mal, tant moral que physique, périra sur la terre; le bien seul y restera éternellement».

⁴¹ I primi anni della Rivoluzione videro un pullulare di pubblicazioni e di ristampe mistiche. Limitandoci solo alle più importanti ricorderemo quelle delle opere della Brohon (1791) della Chéret (1792), della Fronteau (1792), della Bourignon (1790), della Guyon (1789-91) e il *Recueil de prédictions intéressantes faites en 1733, par diverses personnes, sur plusieurs événements importants* (1792).

di tale atteggiamento. L'origine divina della Rivoluzione vi è affermata esplicitamente e a più riprese: «La révolution française, et tout ce qui se passe en Europe dans ce moment, est tout aussi merveilleux, dans son genre, que la fructification instantané d'un arbre au mois de janvier; ... jamais la Providence n'est plus palpable que lorsque l'action supérieure se substitue à celle de l'homme et agit toute seule: c'est ce que nous voyons dans ce moment; ... jamais la Divinité ne s'était montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain»⁴². L'apporto dell'uomo nella Rivoluzione è nullo; è la Provvidenza che agisce attraverso gli uomini: «les scélérats même qui paraissent conduire la révolution, n'y entrent que comme de simples instruments»⁴³. Altrettanto esplicitamente è affermato il carattere punitivo della Rivoluzione: la società francese dell'*ancien régime* era «pourrie», neppure il clero si salvava dalla generale corruzione: «on ne saurait nier que le sacerdoce, en France, n'eut besoin d'être régénéré; et quoique je sois fort loin d'adopter les déclamations vulgaires sur le clergé, il ne me paraît pas moins incontestable que les richesses, le luxe et la pente générale des esprits vers le relâchement, avaient fait décliner ce grand corps»⁴⁴. La Francia era pertanto venuta meno ai suoi doveri e alla missione affidatale da Dio; è giusto dunque che questi l'abbia punita: «Chaque Nation, comme chaque individu, a reçu une mission qu'elle doit remplir. La France exerce sur l'Europe une véritable magistrature, qu'il serait inutile de contester, dont elle a abusé de la manière la plus coupable. Elle était surtout à la tête du système religieux, et ce n'est pas sans raison que son Roi s'appelait *très chrétien*: Bossuet n'a rien dit de trop sur ce point. Or, comme elle s'est servie de son influence pour contredire sa vocation et démoraliser l'Europe, il ne faut pas être étonné qu'elle y soit ramenée par des moyens terribles. Depuis longtemps on n'avait vu une punition aussi effrayante, infligée à un aussi grand nombre de coupables. Il y a des innocents, sans doute, parmi les malheureux, mais il y en a bien moins qu'on ne l'imagine communément. Tous ceux qui ont travaillé à affranchir le peuple de sa croyance religieuse; tous ceux qui ont opposé des sophismes métaphysiques aux lois de la propriété; tous ceux qui ont dit: *Frappez, pourvu que nous y gagnions*; tous ceux qui ont touché aux lois fondamentales de l'Etat; tous ceux qui ont conseillé, approuvé, favorisé les mesures violentes employées contre le roi, etc.; tous ceux-là ont voulu la révolution, et tous ceux qui l'ont voulue en ont été très justement les victimes, même suivant nos vues bornées»⁴⁵. Indubbiamente la punizione, «l'horrible effusion de sang humain, occasionnée par cette grande commotion», è stata dura, durissima, essa era però necessaria: «il fallait que la grande épuration s'accomplît, et que les yeux fussent frappés; il fallait que le métal français, dégagé de ses scories aigres et impures, parvînt plus net et plus malléable entre les mains du Roi futur. Sans doute, la Providence n'a pas besoin de punir dans le temps pour justifier ses voies; mais, à cette époque, elle se met à notre portée, et punit comme un tribunal humain»⁴⁶. Questa è indubbiamente la volontà di Dio, noi pertanto «lirons le châtement des Français comme l'arrêt d'un parlement», sicuri, anche se sul momento non ci sono chiari i disegni di Dio, «que la révolution française est une grande époque, et que ses suites, dans tous les genres, se feront sentir bien au delà du temps de son explosion et des limites de son foyer»⁴⁷. Ma l'ala reazionaria degli *illuminati* non si limitò, in genere, a negare che la Rivoluzione fosse l'inizio del Regno. Si ha un bel dire che il misticismo genera l'indifferenza per le forme politiche e le supera, molti di questi *illuminati* si gettarono a capofitto nella lotta politica. E se alcuni si limitarono, a quanto pare, a dar vita a delle proprie società (si ha notizia di due che si riunivano ai primi del 1794 a Versailles e a Marly⁴⁸) nelle quali interpretavano le profezie in senso reazionario e coltivavano il culto e la memoria della monarchia e che forse, usavano come punti d'appoggio per gli emigrati, altri non mancarono, finché fu loro possibile, di servirsi dell'*illuminismo* come di uno strumento di lotta contro la Rivoluzione, cercando di eccitare con esso le masse a

⁴² J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France* (ed. Johannet - Vermale), Paris 1936, pp. 2, 5.

⁴³ Ivi, p. 5.

⁴⁴ Ivi, p. 25.

⁴⁵ Ivi, pp. 9-10.

⁴⁶ Ivi, p. 18.

⁴⁷ Ivi, pp. 19, 30.

⁴⁸ Cfr. H. D'ALMERAS, *Les devotes de Robespierre*, Paris (1905), pp. 151-152, 199-202.

favore della causa monarchica⁴⁹. I seguaci dell'*illuminismo* erano a Parigi nel 1790 circa diecimila⁵⁰, una massa dunque piuttosto cospicua perché qualcuno non pensasse di servirsene sul piano politico. L'iniziativa più importante di cui si ha notizia in questo senso fu la pubblicazione a Parigi dal marzo 1790 al marzo 1791 (in tutto 56 numeri) di un giornale dal significativo titolo *L'Apocalypse*. Esso fu redatto principalmente da F. Suleau, il più originale giornalista realista⁵¹ e si diceva esplicitamente fatto «ad majorem regis gloriam». Normalmente i suoi redattori prendevano spunto da qualche versetto dell'opera alla quale il giornale si richiamava sin nel titolo per attaccare la Rivoluzione o qualche suo esponente o commentare, ovviamente in chiave ultrareazionaria, gli avvenimenti più importanti del momento. Data la rarità di questo giornale varrà anzi la pena di riportare a mo' di esempio uno di questi commenti, per la precisione quello ispirato al versetto del nono capitolo «Et erat equi ex omni tribu et provincia et populo et natione»:

«Les personnes qui sont peu versées dans les Ecritures eurent quelque de s'étonner, quand on apprit que les Brabançons avaient aperçu dans la lune la cocarde des trois couleurs. Cette découverte en astronomie excita même la risée de quelques aristocrates. Ils ne savaient pas sans doute que saint Jean, ravi au troisième ciel, c'est-à-dire dans la lune, avait vu dans cette planète la figure de notre révolution et le triomphe du parti démocratique. Ouvrons l'Apocalypse, et nous y reconnaitrons sans peine l'état actuel de la France. Par exemple, qui pourrait se méprendre à ce pauvre mouton égorgé sur le trône: *Et vidi in medio troni agnum stantem tamquam occisum?* Que signifient ces quatre animaux, *quatuor animalia*; ces proscriptions, *duodecim milia signati*; ces voix éclatantes comme des tonnerres, bruyantes comme des torrents, *voces tamquam torrentium et tonitruum magni*; et le Manège enfin clairement désigné par ces chevaux de toutes couleurs, de tous pays, *ex omni tribu et provincia et populo et natione?* Tout y est scrupuleusement figuré; tout jusqu'à la division du royaume et la fuite des aristocrates: *Ex omnis mons et insulae de locis suis motae sunt, et principes et divites et fortes absconderunt se in speluncis et in petris montium, et dicunt montibus et petris: Cadite super nos et abscondite nos, quoniam venit dies magnis irae IPSORUM, et quis poterit stare?* L'Apocalypse n'est plus une énigme; et si Newton, quelque habile qu'il fut à lire dans les cieux, s'est trompé dans son commentaire, c'est qu'il a vécu trop tôt.

Tout est clair aujourd'hui, il ne s'agit plus que d'entendre passablement le latin; car, pour les traductions, nous ne les conseillons pas; elles sont, pour la plupart, l'ouvrage des moines, qui, sans doute, présentant dès lors leur destruction future, ont presque partout altéré le vrai sens du texte. C'est pour parer à ce défaut et en même temps pour éclairer le peuple, à l'instruction duquel nous consacrons nos veilles et nos travaux, que nous avons entrepris cette nouvelle version; et c'est dans l'espoir de soutenir le patriotisme chancelant des bons citoyens et de désespérer les aristocrates que nous les annonçons que saint Jean, si exact sur le reste, n'a pas dit un mot de la banqueroute».

Come si vede da questo esempio Suleau e i suoi amici de *L'Apocalypse* non mancavano né di un certo senso dell'umorismo, né di una certa capacità di fare la loro propaganda realista senza urtare troppo su altri punti (in questo caso l'aristocrazia e il clero, troppo odiati per poterli difendere apertamente) le opinioni prevalenti tra i loro lettori; in ultima analisi il loro gioco era però sempre troppo scoperto, come dimostrano altri passi dell'*Apocalypse*⁵².

⁴⁹ A Saint-Cloud nel luglio 1790 un gruppo di *illuminati* cercò di provocare disordini: due donne, subito arrestate insieme con due altri *illuminati*, pretendevano di aver visto la «congiura» del duca d'Orléans e di avere avuto incarico dalla Vergine di annunciare la necessità di salvare la monarchia. Cfr. E. e J. DE GONCOURT, *op. cit.*, p. 143; A. GEFFROY, *op. cit.*, II, p. 476. L'episodio fece molto scalpore e fu portato anche all'Assemblea Costituente. Si veda C. DU BUS, *Stannislas de Clermont-Tonnerre et l'échec de la révolution monarchique (1757-1792)*, Paris 1931, pp. 285-297.

⁵⁰ E. e J. DE GONCOURT, *op. cit.*, p. 142.

⁵¹ Cfr. E. HATIN, *Histoire politique et littéraire de la presse en France*, VII, Paris 1861, pp. 100-102 e, sul Suleau, pp. 174-256.

⁵² Si veda per esempio questa breve «notizia di moda»: «Le sieur Deulard, marchand de modes ... nous prie d'annoncer qu'il vient de recevoir d'Angleterre une quantité prodigieuse de marchandises de modes... On trouve chez lui des bonnets à la conjuré ou à la d'Orléans, à la Cartouche ou à la député; des fichus à la poissarde ou à la d'Aiguillon; des rubans couleur de sang ou à la Barnave; de rubans de deux couleurs ou à la Clermont-Tonnerre; des cravates à l'usurière ou à la Delaborde; des jarretières à la Mandrin ou à la Mirabeau, des chapeaux à l'affamé ou à la Desmoulins; des gilets à la cannibale ou à la nation».

Del resto non era solo *L'Apocalypse* ad attingere al pozzo *illuminato*, anche altri giornali realisti, per esempio i famosi Actes des Apôtres, vi ricorrevano di tanto in tanto e, in genere, con maggior impegno mistico del loro confratello apocalittico, che, forse, non sapeva neppure lui prendere troppo sul serio la sua parte, ma che non per questo ha per noi meno interesse e che costituisce, anzi, una testimonianza inequivocabile del peso che certi motivi mistico-apocalittici avevano sulla sensibilità rivoluzionaria che, non a torto, come ha scritto il Trahard⁵³, oscillava in materia di religione stranamente dalla ragione voltairriana al misticismo degli *illuminati*.

Nel complesso però la maggioranza degli *illuminati* non aderì alla contro rivoluzione, o, se vi aderì, lo fece più tardi, sotto l'incalzare dello sviluppo rivoluzionario. E ciò sia tra gli *illuminati* francesi sia tra quelli stranieri⁵⁴. Il che spiega come tanti scrittori antirivoluzionari li abbiano arruolati *tout-court* tra i rivoluzionari ed addirittura tra i più oscuri promotori della Rivoluzione stessa.

In realtà quasi nessuno, tra gli *illuminati* che aderirono alla Rivoluzione, andò in questa sua adesione oltre la prima fase monarchico-costituzionale e tale adesione fu, forse, in molti casi più un atto religioso che politico. Nessuno, infine, tra le figure di primo piano almeno, aderì e tanto meno fu partecipe degli eccessi e degli orrori rivoluzionari. Anche a questo proposito la testimonianza del de Maistre è esplicita: tutti i grandi iniziati aderirono alla Rivoluzione, «mais à la vérité jamais dans ses excès»⁵⁵. Se si fa eccezione per lo swedenborghiano Amar⁵⁶, che fu membro del Comitato di salute pubblica, per il martinista Lavau, che presiedette il tribunale rivoluzionario, e per pochissimi altri, tutte figure d'infimo ordine nel mondo *illuminato*, nessuno sottoscrisse il Terrore; l'esaurirsi della Rivoluzione trovò coloro che erano sopravvissuti ed erano rimasti saldi nel loro misticismo ai margini della vita politica attiva, da tempo ormai ritirati a vita privata o, nel migliore dei casi, rifugiati nelle opere di carità e di beneficenza e nell'istruzione degli orfani.

Né poteva essere altrimenti. Swedenborg, Saint-Martin, Lavater, i grandi maestri degli *illuminati* auspicarono un moderato riformismo di pretta marca cristiana, nessuno di loro, e con loro nessuno dei loro seguaci, fu però democratico. Né sarebbe potuto esserlo. Alla base della loro concezione era infatti un risoluto e deciso fondo teocratico che con la democrazia non poteva in alcun modo sposarsi. Gli Amar e i Lavau non costituirono neppure l'eccezione alla regola, difatti essi si staccarono ben presto completamente dal mondo *illuminato* e dalla sua concezione.

⁵³ P. TRAHARD, *op. cit.*, p. 160.

⁵⁴ Gli svedesi in particolare non nascono a lungo le loro simpatie per la Rivoluzione della cui origine divina non ebbero dubbio. T. Thorild lo scrisse anche a tutte lettere sul giornale di cui era direttore: «La costruzione della repubblica universale che bisogna costituire ha per scopo finale la felicità dell'umanità. L'intelligenza e la virtuosa energia debbono servirle di basi. A coloro che eccellono per intelligenza appartiene di governare il mondo; a quelli che hanno l'energia virtuosa di prendere in mano il potere esecutivo. Se qualche impostore in possesso del potere non obbedisce, ecco la sentenza: *feriendus*. Bisogna dar fuoco alle città e distruggerle, perché sono le scuole della tirannia, della corruzione e della miseria, dove si trasformano in pietre e fango tutte le magnificenze e tutte le benedizioni della terra. Con uno spontaneo ritorno verso la natura si formeranno quindi delle libere società sul modello dell'età d'oro, nelle isole dei fiumi, nelle valli ai piedi delle montagne, sotto l'uniforme protezione di una universale tolleranza religiosa, nel solo nome del vero Dio, Essere degli Esseri, tutto vivificante e tutto amante. È la Rivoluzione francese che mostrerà la realizzazione di tutte queste meraviglie. Essa è per eccellenza l'atto divino, il più solenne atto di cui la terra sia stata testimone dopo il diluvio; essa non è altro che l'aurora dell'ultimo giudizio per i tiranni. Il vecchio mondo non ha visto niente e i nostri pronipoti non vedranno niente di comparabile a questa emanazione della verità divina che a noi è stato dato di contemplare».

Né, stando almeno ad alcune notizie, queste simpatie rimasero puramente circoscritte al campo spirituale; dopo l'assassinio di Gustavo III, pare infatti che esse influissero anche, tramite soprattutto Carlo di Sudermania e il Reuterholm, sulla politica svedese. Tra l'altro pare che il Reuterholm, che indubbiamente fu tra i più vicini alla causa rivoluzionaria, avendo potuto farlo, si rifiutasse di tentare di salvare Maria Antonietta (cfr. A. GEFFROY, *M.me de Staël ambassadrice de Suède, cit.*, p. 42). Non è un caso che Caterina II considerasse Carlo di Sudermania un giacobino che voleva imitare il duca d'Orléans (cfr. [F. MASSON], *Mémoires secrètes sur la Russie*, I, Paris an VIII, p. 7).

⁵⁵ J. DE MAISTRE, *Quatre chapitres sur la Russie, cit.*, in *Oeuvres complètes*, IV, p. 329.

⁵⁶ Su J.-B.-A. Amar si veda P. CHASLES, *Mémoires*, I, Paris 1876, pp. 52-56; T. LENOTRE, *Paris révolutionnaire, vieilles maisons, vieux papiers*, VI, Paris 1930, pp. 27-115.

Per Saint-Martin - così come del resto per Swedenborg⁵⁷ - Dio era l'origine del potere; egli non aveva timore di proclamare «la sublimité de la théocratie divine, spirituelle et naturelle». Nella *Lettre sur la révolution française* (1795) e ancora più diffusamente nel *Des Erreurs et de la Verité* egli polemizzò con Hobbes, Rousseau, Helvetius, negando recisamente le loro concezioni della società. La vita dell'uomo era per per lui «une chaîne de dépendance continuelle», un continuo rapporto di socialità⁵⁸ fondato non sulle leggi umane ma su quelle divine: «les lois fondamentales ou constitutives des Etats se présentent avec une imposante majesté sous laquelle elle tâchent de se montrer comme étant consacrées et unies radicalement aux lois de l'éternelle justice, c'est-à-dire à des lois que l'homme n'a point faites»⁵⁹. Gli uomini erano per lui profondamente ineguali spiritualmente⁶⁰ ed è proprio da questa ineguaglianza spirituale che egli faceva discendere il potere temporale, politico: «celui qui s'en préservera le mieux (dai pericoli, dai vizi della materia) aura le moins laissé défigurer l'idée de son principe, et se sera le moins éloigné de son premier état. Or, si les autres hommes n'ont pas fait les mêmes efforts, qu'ils n'aient pas les mêmes succès ni les mêmes dons, il est clair que celui aura tous ces avantages sur eux, doit leur être supérieur, et les gouverner; ... j'établis sur la réhabilitation d'un homme dans son principe, l'origine de son autorité sur ses semblables, celle de sa puissance, et de tous les titres de la souveraineté politique»⁶¹. Se la società non era, dunque, per lui un atto della volontà umana, ma dipendeva direttamente da Dio e dalle sue leggi supreme, la sovranità temporale si identificava a sua volta con la perfezione morale. Le conseguenze insite in questa teoria sono chiare e spiegano come pur essendo la concezione teocratica di Saint-Martin molto simile a quella di de Maistre⁶² in pratica le due posizioni divergessero. Per de Maistre la sovranità partecipava o almeno discendeva dalla divinità, per Saint-Martin ciò che partecipava della divinità era la perfezione morale. Questo spiega come la maggioranza degli *illuminati* martinisti, decisamente monarchica al principio della Rivoluzione, evollesse lentamente verso la repubblica, a mano a mano che appariva chiaro quale fosse il vero volto di Luigi XVI e della monarchia francese.

Ciò non significa per altro che essi divenissero dei democratici, questo era per loro inconcepibile. Nella *Lettre* Saint-Martin poteva mitigare il suo primitivo giudizio su Rousseau, poteva definirlo «prophète de l'ordre sensible»⁶³, con ciò egli non ripudiava certo la teocrazia; a poche pagine di distanza riaffermava esplicitamente: «Dieu est le seul monarque et le seul souverain des êtres, et comme je te l'ai dit ci-dessus, il veut être le seul qui règne sur les peuples, dans toutes les associations et dans tous les gouvernements. Les hommes qui se trouvent à la tête des Nations ou des administrations ne devraient être que ses représentants, ou, si l'on veut, ses commissaires»⁶⁴.

La Rivoluzione era anche per Saint-Martin come per de Maistre opera di Dio, il suo dito («ici est le doigt de Dieu») è ben visibile in essa. Al contrario che per de Maistre, essa non è però solo la punizione della Francia venuta meno alla sua missione e precipitata nella più abietta corruzione. Essa è sì un atto punitivo, ma è altresì l'inizio, debole, ancora appena accennato, lontano dalla sua realizzazione quanto si vuole, ma non per questo meno reale, della rigenerazione⁶⁵: «En considérant la révolution Française dès son origine, et au moment où a commencé son explosion, je ne trouve rien à quoi je puisse mieux la comparer qu'à une image abrégée du jugement dernier, où les trompettes expriment les sons imposans qu'une voix supérieure leur fait prononcer; où toutes les puissances de

⁵⁷ E. SWEDENBORG, *La Nuova Gerusalemme e la sua dottrina celeste*, Londra-Firenze 1938, pp. 111-112.

⁵⁸ L.-C. DE SAINT-MARTIN, *Des Erreurs et de la Verité ou les hommes rappelés au principe universel de la science*, II, Edinbourg 1782, p. 11.

⁵⁹ L.-C. DE SAINT-MARTIN, *Lettre à un ami ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, Paris an III, p. 21.

⁶⁰ L.-C. DE SAINT-MARTIN, *Des Erreurs et de la Verité, ecc., cit.*, II, pp. 27-28.

⁶¹ Ivi, II, pp. 18 e 28.

⁶² E. DERMENGHEM, *op. cit.*, pp. 268-83.

⁶³ L.-C. DE SAINT-MARTIN, *Lettre, ecc., cit.*, p. 33.

⁶⁴ Ivi, pp. 39-40.

⁶⁵ Che la Rivoluzione fosse il sintomo premonitore del Regno fu idea condivisa, dopo i primi entusiasmi rivoluzionari, anche da alcune sette popolari. Tra esse particolare importanza ebbe nel 1794 la «repubblica di Gesù Cristo» dei boschi di Saint-Etienne.

la terre et des cieux sont ébranlées, et où les justes et les méchants reçoivent dans un instant leur récompense»⁶⁶. «L'époque actuelle est la crise et la convulsion des puissances humaines expirantes, et se débattant contre une puissance neuve, naturelle et vive; ... la Providence permet que les aveugles mortels aient ainsi le bandeau sur les yeux pour accomplir eux-mêmes le décret qui veut abolir le règne de la vaine puissance de l'homme sur la terre»⁶⁷. Questa sostanza positiva della Rivoluzione si vedeva sin nei particolari: essa, per esempio, si era prodotta in Francia «pour en assurer d'avance le succès»; come avrebbe potuto infatti resistere sola a tutti i suoi nemici se fosse cominciata in «des pays d'une moindre prépondérance»?

La Rivoluzione, per concludere, aveva dunque per Saint-Martin tutti i crismi per essere considerata l'inizio del *nuovo*. E come tale poteva subire tutte le «scosse» possibili, ma era ben chiaro «qu'il y a eu quelques chose en elle qui ne sera jamais renversé». Sicché, egli era «jaloux» di conformarsi⁶⁸ e di concorrere al suo avanzamento, «parce que le mobile secret et le terme de cette Révolution se lient avec mes idées et me comblent d'avance d'une satisfaction inconnue à ceux mêmes qui se montrent les plus ardents»⁶⁹. Questa adesione così completa ed entusiasta non significava per altro, come si è detto, un'accettazione passiva di tutti gli aspetti del processo rivoluzionario. Non significava accettarne gli eccessi e gli orrori, dai quali Saint-Martin cristianamente rifuggiva, non significava accettarne il «materialismo». A questo egli contrappose sempre il principio della primazia dello «spirito» sul «corpo», non cessando mai di ammonire che il fine ultimo dell'uomo era di continuare Dio laddove Dio non si faceva più conoscere da sé stesso e quello della Rivoluzione la creazione della *vera Chiesa*⁷⁰ e la reintegrazione dell'uomo. «Quand il ne s'agit ni de juger les humains ni de les tuer»⁷¹ *le citoyen* Saint-Martin era sempre ben lieto di collaborare alla Rivoluzione, come dimostra il suo entusiasmo nell'accogliere l'invito di recarsi, nel 1795, a l'*Ecole Normale*⁷² e, successivamente, la sua accettazione di far parte dell'assemblea elettorale del suo dipartimento d'origine.

Non tutti gli *illuminati* avevano però la tranquilla fede del *philosophe inconnu*, non tutti facevano del fatto religioso il centro, l'unica sostanza della loro esistenza, dei loro pensieri, del loro agire. Da qui un loro diverso modo di giudicare e vivere la Rivoluzione. In particolare, coloro che erano venuti all'*illuminismo* o lo avevano vissuto soprattutto nelle logge massoniche erano, più che non gli isolati, portati a viverla con un impegno politico personale che, ovviamente, poneva l'accento più sul concreto oggi che non sul mitico *domani*. Costoro aderirono alla Rivoluzione, in alcuni casi ne furono tra i protagonisti più attivi delle prime fasi (che, forse, influenzarono attraverso le loro organizzazioni massoniche), ma ad un certo punto finirono per distaccarsene e per avversaria. Il fatto politico prese in loro il sopravvento su quello religioso; nella politica attiva trovarono spesso la chiave della riorganizzazione della loro personalità e della loro reintegrazione sociale e comprensione storica. Da qui il loro progressivo allontanarsi contemporaneamente dalla Rivoluzione e dall'*illuminismo*. Questo fenomeno è particolarmente riscontrabile tra i lionesi, tra i willermoziani. Gli avignonesi, più impegnati in genere sul piano religioso, ebbero, invece, un atteggiamento più simile a quello di Saint-Martin: i più aderirono alla Rivoluzione, limitandosi però a non avversarla, a dimostrare la loro adesione con manifestazioni del tutto innocue ed esteriori (come la partecipazione

⁶⁶ L.-C. DE SAINT-MARTIN, *Lettre, op. cit.*, p. 12.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 17-18.

⁶⁸ *Correspondance inédite, ecc., cit.*, p. 103.

⁶⁹ *Cit. in* C.-A. DE SAINTE-BEUVE, *op. cit.*, p. 211.

⁷⁰ Una delle caratteristiche essenziali della Rivoluzione era per Saint-Martin l'abbattimento della *ci-devant église* e del suo clero corrotto (causa indiretta dei crimini del re). Cfr. *Lettre, ecc., cit.*, pp. 1-14; a questo proposito cfr. E. DERMENGHEM, *op. cit.*, pp. 89-90.

⁷¹ M. MATTER, *op. cit.*, p. 223.

⁷² Sul periodo dell'*Ecole Normale* e sulla polemica col Garat si veda M. MATTER, *op. cit.*, pp. 224-244.

alle feste civiche e alle sottoscrizioni patriottiche) e, quelli che erano ad Avignone, a sostenere l'unione della cittadina provenzale alla Francia⁷³.

Agli Stati Generali gli *illuminati* appartenenti alla massoneria willermoziana dei *Chevaliers Bienfaisants* erano numerosi, tra i più importanti ricorderemo Turkheim l'Aîné, il conte de Virieu, il duca d'Havré de Croy, Lenoir de la Roche, Jacques Millanois, J.-A. Périsset du Luc, J.-A. Castellat e Nicolas Bergasse. Gli ultimi quattro in particolare erano molto legati a Willermoz e all'ambiente lionese e le loro elezioni dipesero in larga misura dalle manovre della massoneria *illuminata*. Da Parigi sia Périsset de Luc sia Virieu rimasero sempre in stretto contatto con Willermoz, con il quale erano soliti consultarsi prima di ogni decisione importante. Attraverso questi uomini, gli *illuminati* della massoneria lionese ebbero parte notevolissima tra i «monarchiens»⁷⁴. Virieu⁷⁵ in particolare era l'uomo d'azione del gruppo e con Mounier uno dei suoi capi⁷⁶. A Lione, nell'89, molti *illuminati* si raccolsero nella *Società degli Amici della Rivoluzione*⁷⁷ a carattere ultra moderato. Tutti costoro subirono l'evoluzione ideologica e politica dei «monarchiens»; chi prima, chi dopo, tutti finirono per staccarsi dalla Rivoluzione. A Lione la maggioranza degli *illuminati* finì per coalizzarsi con i nobili del *Cercle de Bellecour*. Come scrive il Trénard⁷⁸, «le baron de Chamousset, son frère le chevalier de Savaron, l'avocat La Poix de Fréminville, les chanoines Henry de Cordon et Bernard de Rully, tous membres de la Bienfaisance, participèrent aux complots royalistes, entrèrent en rapport avec *Le Salon français* et furent dénoncés comme de 'mauvais citoyens'». La rivolta del 1793 fu in gran parte opera loro. Millanois e Virieu ne furono tra i capi, Willermoz e Périsset de Luc tennero un atteggiamento molto equivoco, tanto è vero che Willermoz (un suo fratello, Antoine, fu giustiziato) dovette durante la repressione tenersi nascosto. Secondo il Trénard, la rivolta lionese sarebbe anzi stata organizzata proprio dagli *illuminati* della *Bienfaisance*, il cui stato maggiore avrebbe spinto i girondini alla rottura aperta⁷⁹.

Se la maggioranza degli *illuminati* si evolse in senso conservatore e reazionario, una parte di essa si evolse però in senso anche più decisamente filo-rivoluzionario dello stesso Saint-Martin. Casi del genere se ne possono riscontrare vari e tra gli *illuminati* veri e propri e tra coloro che seguivano forme di *illuminismo* popolare più elementare. Tra questi ultimi casi il riferimento d'obbligo è a Catherine Théot⁸⁰. Il suo misticismo infatti non solo non subì involuzioni conservatrici, ma, da un atteggiamento inizialmente filo-monarchico, venne evolvendosi vieppiù in senso filo-rivoluzionario.

Quanto, infine, agli *illuminati* veri e propri il caso più significativo è offerto dalla duchessa di Borbone. In stretti e cordiali rapporti con Saint-Martin, la sorella di Filippo d'Orléans aderì con entusiasmo alla causa rivoluzionaria, dedicandole per anni i suoi sforzi e i suoi ingenti capitali. Come vedremo in un prossimo capitolo, essa contribuì infatti cospicuamente alle sottoscrizioni patriottiche e mise i suoi mezzi a disposizione dei poveri della sua sezione, affermando che Dio con la Rivoluzione aveva lanciato l'anatema contro i ricchi e che questa, finalmente, le aveva offerto il modo di vivere «cristianamente»⁸¹. In questa sua adesione alla Rivoluzione - al contrario del fratello - non vi era, come ebbero a riconoscere anche decisi contro-rivoluzionari, nulla che non fosse profondamente puro e sincero⁸². Anch'essa, come Saint-Martin, guardava con simpatia alla Rivoluzione che a-

⁷³ A. MATHIEZ, *Rome et le clergé français sous la Constituante*, Paris 1911; H. CHOBOUT, *Le premier épisode de l'affaire d'Avignon, la motion Bouche à l'Assemblée Nationale (12-21 nov. 1789)*, in *Mémoires de l'Institut historique de Provence*, 1925, pp. 5-30.

⁷⁴ Lo stesso S. de Clermont-Tonnerre aveva interessi mistici e fu in relazione con Saint-Martin (cfr. M. MATTER, *op. cit.*, p. 77).

⁷⁵ Su F. H. Virieu si veda A. M. DE CASTELLANE, *Gentilshommes démocrates*, Paris (1891), pp. 223-265.

⁷⁶ Cfr. J. EGRET, *La Révolution des notables. Moullier et les monarchiens 1789*, Paris 1950, *passim* e spec. pp. 125-130; e anche L. TRENARD, *op. cit.*, I, pp. 296-304.

⁷⁷ A. JOLY, *op. cit.*, p. 283.

⁷⁸ L. TRENARD, *op. cit.*, I, p. 331.

⁷⁹ Ivi, pp. 331-333.

⁸⁰ Su C. Théot si veda A. MATHIEZ, *Contributions, ecc.*, *cit.*, pp. 96-142 e ID., *Autour de Robespierre*, Paris 1925, pp. 129-135; H. D'ALMERAS, *op. cit.*, *passim*.

⁸¹ Sul suo misticismo umanitario cfr. P.-E.-T. Ducos, *op. cit.*, pp. 277-279.

⁸² A. VIATTE, *op. cit.*, I, p. 238.

vrebbe finalmente aperto la strada alla *vera Chiesa*. A chi le faceva notare gli orrori della Rivoluzione e l'abisso in cui la Francia stava precipitando rispondeva sicura «ce n'est pas la révolution qui nous a donné notre horrible nudité, elle n'a fait que nous la montrer»⁸³. Questo suo attaccamento alla Rivoluzione (da cui il suo soprannome di «citoyenne Vérité») fece anzi sì che per molti aspetti simpatizzasse e si avvicinasse se non proprio alla democrazia, alle forme più elementari e popolari dell'*illuminismo* e ad alcuni mistici che propriamente non possono essere considerati degli *illuminati*. E altresì, fece sì che godesse di una qualche protezione da parte di Robespierre (che le fece avere un certificato di civismo e al cui interessamento, molto probabilmente, si deve se, arrestata, fu «dimenticata» in carcere e poté così sfuggire alla morte). Del gruppo della duchessa di Borbone fecero parte infatti nei primi anni della Rivoluzione, e vi ebbero grande importanza, una giovane *illuminata* di provincia, scoperta dal Gerle e dal Pontard e che ebbe allora grande popolarità a Parigi, Suzette Labrousse⁸⁴ e lo stesso Pierre Pontard⁸⁵, che anzi, ricevette dalla duchessa i mezzi necessari per pubblicare nel 1792-93 il suo *Journal prophétique* che, indubbiamente, rappresenta lo sforzo più importante tentato dal misticismo francese per innestarsi sulla Rivoluzione, spiegarla a caratterizzarla implicitamente secondo i propri principi e la propria concezione⁸⁶. In tal modo il misticismo degli *illuminati* veniva in contatto e tendeva a far corpo unico con il misticismo popolare e con quello del clero rivoluzionario, e a divenire, in questo nuovo *mélange*, l'amalgama del cosiddetto *misticismo rivoluzionario*.

⁸³ *Correspondance entre M.me de B... et M. R. sur leurs opinions religieuses*, s.1. 1812, lettera XXXI.

⁸⁴ Su S. Labrousse si veda C. MOREAU, *Une mistique révolutionnaire: Suzette Labrousse*, Paris 1886.

⁸⁵ Su P. Pontard si veda J.-P. CREDOT, *Pierre Pontard évêque constitutionnel de la Dordogne*, Paris 1893.

⁸⁶ La duchessa di Borbone fu in rapporto anche con C. Théot. cfr. P.-E.-T. DUCOS, *op. cit.*, pp. 265-268.