

6099 pdf
MANNUCCI, E.J.
2005

Erica J. Mannucci

PITAGORA E LA RIVOLUZIONE FRANCESE:
ATTUALITÀ POLITICA ED EREDITÀ CULTURALI IN UN
VIAGGIO IMMAGINARIO NEL MEDITERRANEO ANTICO

Come osservava il più autorevole biografo di Sylvain Maréchal (1750-1803), intellettuale rivoluzionario noto ai posteri soprattutto per la sua partecipazione alla Congiura degli eguali, per «apprécier à sa juste valeur un ouvrage aussi formidable» come i *Voyages de Pythagore* – sei volumi usciti all'inizio del 1799 (anno VII) – «qui embrasse l'étude de la topographie, des systèmes politiques et religieux, des institutions, des mœurs, des sciences, des lettres, des arts, de la vie du monde ancien», sarebbe necessario potere «joindre à des connaissances étendues et approfondies sur Maréchal des connaissances de même nature sur l'antiquité».¹ Maurice Dommanget riconosceva quindi il «caractère tout relatif» della propria analisi dell'opera, un esame che ne ricerca unicamente la portata politica e sociale immediata:² una riconferma, secondo il biografo, delle idee di un comunismo babuvista che Maréchal aveva peraltro percorso con i propri scritti, ma con un ripensamento – dopo la sconfitta della Congiura – sui metodi e sui tempi necessari per realizzarle.

Nato nel 1888, libero pensatore socialista e sindacalista della Terza repubblica, Dommanget aveva aderito sin dalla fondazione al Partito comunista e alla Terza internazionale, ciò che per lui significava anche riallacciarsi alla tradizione rivoluzionaria francese – dagli Arrabbiati e dai babuvisti alla Comune del 1871 – di cui si fece storico. Dommanget però non riteneva che in Francia le «masse fossero pronte»: la rivoluzione non poteva essere immediata, ma andava preparata nel tempo con l'educazione e la propaganda; lui stesso scelse di essere maestro elementare per tutta la vita in un villaggio vicino a Beauvais, dove gli anziani ancora una decina di anni fa lo ricordavano con molto rispetto. È evidente il senso che poteva avere per Dommanget attribuire una conclusione analoga alla propria al Maréchal maturo, che parlando per bocca del saggio di Samo riflette sui dieci anni di una rivoluzione che ha tutt'altro che realizzato la «Repubblica degli eguali»; anzi, come Maréchal scriveva un anno prima, sotto i «cinq despotes constitutionnels» tutto rischiava di apparire indifferente o anche sospetto a un cittadino francese, «puisque je suis encore, puisque je suis toujours à la discrétion (...) à la discrétion des

¹ M. Dommanget, *Sylvain Maréchal, l'égalitaire, l'Homme sans Dieu*, Spartacus, Parigi, 1950, p. 351.

² Dommanget riconosceva ad esempio gli elementi massonici presenti nell'opera (lo rica-

viamo dai suoi appunti, Fonds Dommanget, Institut Français d'Histoire Sociale, Parigi, cartone 14 AS 287), ma scelse di non parlarne nei propri scritti pubblicati.

PITAGORA E LA RIVOLUZIONE FRANCESE: ATTUALITÀ POLITICA ED EREDITÀ CULTURALI IN UN VIAGGIO IMMAGINARIO NEL MEDITERRANEO ANTICO

Come osservava il più autorevole biografo di Sylvain Maréchal (1750-1803), intellettuale rivoluzionario noto ai posteri soprattutto per la sua partecipazione alla Congiura degli eguali, per «apprécier à sa juste valeur un ouvrage aussi formidable» come i *Voyages de Pythagore* – sei volumi usciti all'inizio del 1799 (anno VII) – «qui embrasse l'étude de la topographie, des systèmes politiques et religieux, des institutions, des mœurs, des sciences, des lettres, des arts, de la vie du monde ancien», sarebbe necessario potere «joindre à des connaissances étendues et approfondies sur Maréchal des connaissances de même nature sur l'antiquité».¹ Maurice Dommanget riconosceva quindi il «caractère tout relatif» della propria analisi dell'opera, un esame che ne ricerca unicamente la portata politica e sociale immediata:² una riconferma, secondo il biografo, delle idee di un comunismo babuvista che Maréchal aveva peraltro percorso con i propri scritti, ma con un ripensamento – dopo la sconfitta della Congiura – sui metodi e sui tempi necessari per realizzarle.

Nato nel 1888, libero pensatore socialista e sindacalista della Terza repubblica, Dommanget aveva aderito sin dalla fondazione al Partito comunista e alla Terza internazionale, ciò che per lui significava anche riallacciarsi alla tradizione rivoluzionaria francese – dagli Arrabbiati e dai babuvisti alla Comune del 1871 – di cui si fece storico. Dommanget però non riteneva che in Francia le «masse fossero pronte»: la rivoluzione non poteva essere immediata, ma andava preparata nel tempo con l'educazione e la propaganda; lui stesso scelse di essere maestro elementare per tutta la vita in un villaggio vicino a Beauvais, dove gli anziani ancora una decina di anni fa lo ricordavano con molto rispetto. È evidente il senso che poteva avere per Dommanget attribuire una conclusione analoga alla propria al Maréchal maturo, che parlando per bocca del saggio di Samo riflette sui dieci anni di una rivoluzione che ha tutt'altro che realizzato la «Repubblica degli eguali»; anzi, come Maréchal scriveva un anno prima, sotto i «cinq despotes constitutionnels» tutto rischiava di apparire indifferente o anche sospetto a un cittadino francese, «puisque je suis encore, puisque je suis toujours à la discrétion (...) à la discrétion des

¹ M. Dommanget, *Sylvain Maréchal, l'égalitaire, l'Homme sans Dieu*, Spartacus, Parigi, 1950, p. 351.

² Dommanget riconosceva ad esempio gli elementi massonici presenti nell'opera (lo rica-

viamo dai suoi appunti, Fonds Dommanget, Institut Français d'Histoire Sociale, Parigi, cartone 14 AS 287), ma scelse di non parlarne nei propri scritti pubblicati.

hommes, comme ci-devant à la merci de mes égaux, de mes semblables redevenus mes maîtres (...) A quoi donc auront servi tant de calamités et de victoires?».³

La lettura babuvista dei Voyages e i modelli antichi dei rivoluzionari

La lettura dei *Voyages de Pythagore* proposta da Dommanget, così legata a una particolare temperie politica e culturale (e ovviamente, a monte, ai giudizi di Marx ed Engels sulla congiura babuvista), ha inevitabilmente influenzato gli studiosi che in seguito, in contesti diversi, hanno toccato lo stesso tema. Se in lavori più recenti dedicati specificamente alla figura di Maréchal i *Voyages de Pythagore* ricevono scarsa attenzione,⁴ altri ne hanno invece trattato in opere su temi più ampi: così ad esempio lo studioso del materialismo settecentesco Roland Desné, che vi riconosce una predicazione dello «évangile comuniste» per bocca di Pitagora, contraddistinta dalla diffidenza per l'impazienza popolare e da un invito a lavorare sui tempi lunghi, attraverso l'educazione delle menti.⁵ L'onda lunga della lettura babuvista «classica» dei *Voyages* si lascia ancora percepire in studi molto più recenti e sfaccettati, che sottolineano in particolare anche il motivo massonico che Dommanget, come si è già accennato, aveva scelto per chiare ragioni politiche di tralasciare.⁶ Nel suo libro su Vincenzo Cuoco Antonino De Francesco, che menziona i *Voyages de Pythagore* tra i possibili antecedenti del *Platone in Italia*, li àncora fino in fondo alla situazione politica contingente dell'anno in cui furono dati alle stampe, leggendoli come «prova di una differente strategia» degli oppositori democratici del Direttorio, «tutta volta a propagandare l'ideale egualitario per la via di un clubismo segreto su cui si reggeva l'azione politica dei circoli di opposizione».⁷ Ma anche nella ricostruzione del mito de *L'antica sapienza italica* di Paolo Casini l'opera di Maréchal figura come esempio transalpino della trasformazione del mito pitagorico a contatto con l'esperienza e i valori rivoluzionari, i quali fanno sì che si carichi «di allusioni all'attualità politica» ed entri «in consonanza con le mode neoclassiche» interagendo con «il mito di Sparta e con il culto dell'antica Roma, trionfanti nell'immaginazione rivoluzionaria e nelle metafore dell'oratoria repubblicana».⁸ Presentando sinteticamente la propria argomentazione, Casini afferma che la «teoria

³ Lettera firmata HSD [Homme sans Dieu], «Correspondance sur les affaires du temps», Parigi, anno VI, 3 voll., n. XXI, 10 brumaio anno VI, pp. 72-73.

⁴ Pensiamo a F. Aubert, *Sylvain Maréchal, passion et faillite d'un Égalitaire*, Goliardica, Pisa, 1975, ai saggi di B. Consarelli e al volume da lei curato, *Maréchal. Democrazia ed eguaglianza. Utopia di una rivoluzione (1788-1798)*, Trimestre, Sambuceto (Chieti), 1990. Molto spazio dedica a Maréchal anche G.

Fraisse, *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Gallimard, Parigi, 1995.

⁵ R. Desné, *Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Buchet-Chastel, Parigi, 1965, p. 44.

⁶ Si veda nota 2.

⁷ A. De Francesco, *Vincenzo Cuoco. Una vita politica*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 81.

⁸ P. Casini, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 225.

e la pratica politica elitaria della setta crotoniate erano così paradossalmente promosse a esempio della congiura democratica del 1796, luogo d'origine del comunismo rivoluzionario del secolo XIX», e si chiede se i lettori del romanzo pitagorico riconoscessero sotto il velo dell'anonimato la penna «del poligrafo, ideologo e complice della Congiura degli Uguali, superstite della setta dispersa (...)».⁹

Tornando all'epoca di Maréchal, si è immediatamente portati a osservare che l'anonimato dell'autore era allora trasparente come lo era stato nel caso di altre sue opere: quasi un vezzo per un autore – non solo un poeta e un erudito, ma addirittura un propagandista e giornalista rivoluzionario – che voleva a tutti i costi presentarsi come un saggio estraneo ai tumulti della società civile, un personaggio non pubblico.¹⁰ Così infatti lo presentava René Morand – conoscendo palesemente la sua identità – nel marzo 1799 al Consiglio degli Anziani:

Pendant les orages inséparables de la plus étonnante des révolutions, un homme de lettres de cette commune, aussi recommandable par sa modestie et la douceur de ses moeurs, que par un grand nombre d'ouvrages intéressans qu'il a donnés au public, vient d'élever, dans le silence et la retraite, un monument littéraire à Pythagore. C'est de ce pénible et long travail que j'ai l'honneur de faire hommage au Conseil (...).¹¹

Morand contrapponeva la serietà di quest'opera al carattere di «agréable fiction» degli ancor oggi ben più noti *Voyages du jeune Anacharsis* dell'abate Barthélemy, al cui modello letterario Maréchal si ispirava esplicitamente. La sua fu un'opera lungamente maturata, dunque, come lo stesso Maréchal affermava nella premessa:¹² la ricerca che presuppone è quella di una vita e lo dimostra a noi tutto il lavoro sulla storia, sull'arte, sui miti dell'antichità compiuto da Maréchal negli anni e offerto al pubblico a partire dal primo volume (1780) delle *Antiquités d'Herculanum*, ricche di spunti sul tema dei sapienti antichi.

All'epoca, inoltre, non era affatto risaputo che Maréchal avesse fatto parte della Congiura degli uguali, anzi, del suo Direttorio; ciò fu rivelato sol-

⁹ P. Casini, *L'antica sapienza italiana*, cit., pp. 226-27, ma vedi anche il suo *Sylvain Maréchal et l'avatar de Pythagore sous la Révolution*, in H. Nakagawa, S. Ichikawa, Y. Sumi, J. Okami (a cura di), *Ici et ailleurs: Le dix-huitième siècle au présent. Mélanges offertes à Jacques Proust*, Tokyo 1996, con maggiori riferimenti alle complesse fonti di Maréchal.

¹⁰ Che la paternità dei *Voyages* e di altre opere anonime di Maréchal (compresi gli articoli per il giornale «Révolutions de Paris») fosse nota è dimostrato dal tenore delle polemiche destinate, da lettere e articoli dell'epoca, dai necrologi dedicati allo scrittore.

¹¹ Corps Législatif. Conseil des Anciens. *Discours prononcé par Morand en présentant au Conseil l'hommage des Voyages de Pythagore en Egypte, dans la Chaldée, dans l'Inde, en Crète, à Sparte, en Sicile, à Rome, à Carthage, à Marseille, et dans les Gaules*, séance du 17 ventose an 7 [7 marzo 1799], p. 2.

¹² S. Maréchal, *Voyages de Pythagore en Egypte, dans la Chaldée, dans l'Inde, en Crète, à Sparte, en Sicile, à Rome, à Carthage, à Marseille et dans les Gaules; suivis de ses lois politiques et morales*, 6 voll., Parigi, anno VII (1799), «Analyse de l'ouvrage», t. I, p. iv.

tanto nel 1828, da Filippo Buonarroti.¹³ In questo caso Maréchal aveva saputo davvero mantenere l'anonimato, fatto che ha dato luogo a dibattiti su un suo possibile tradimento che hanno avuto echi anche dopo le smentite di Dommanget e che appaiono in fondo sterili, tanto più che ignorano completamente la tendenza costante e addirittura teorizzata di questa figura a ripararsi dietro un velo, come i sapienti pitagorici e come gli *Hommes sans dieu* custodi del culto maréchaliano della verità e della ragione.¹⁴ Nel suo discorso, il membro del Consiglio degli Anziani poteva addirittura presentare l'opera su Pitagora non solo come un esempio d'erudizione sull'antichità e sui suoi precetti legislativi e morali, ma come un monumento d'ortodossia repubblicano-direttoriale, capace di contrastare l'ondata di libri che «ne respirent que partialité, vengeance ou fanatisme» (p.11) – leggi: posizioni di opposizione, realiste e cattoliche – per la sua difesa anticlericale di un culto puramente civile e per l'esaltazione di un'eguaglianza senza demagogia o eccessi democratici, essendo Pitagora considerato tradizionalmente come il rappresentante per eccellenza dell'aristocrazia ideologica arcaica.

Un'opera dove, a prescindere da ciò che accadeva nel foro interiore dell'autore, in pratica nessun lettore contemporaneo poteva cogliere allusioni al babuvismo o al suo Direttorio segreto o il ripensamento di uno dei suoi membri.

Bastano questi elementi per intuire che l'interpretazione dei *Voyages de Pythagore* rappresenta un problema che va oltre l'interesse che può rivestire una singola figura, perché richiama la nostra attenzione sulla longevità di certi cliché storiografici sull'epoca della Rivoluzione francese e sulla sua cultura, cliché che organizzano a posteriori in una narrazione coerente un passato reso produttore di modelli (nel caso del babuvismo quello del partito rivoluzionario in particolare, o addirittura della «dittatura del proletariato») invece che rianimato come modalità d'esperienza, anzitutto politica, che in sé non annunciava nulla, perché era il presente degli esseri allora viventi di cui ora parliamo.¹⁵ Le preoccupazioni ideologiche – quelle degli esponenti del cosiddetto «revisionismo» comprese –¹⁶ sottese a quei modelli e ai modi di interrogare la storia che essi impongono sono ormai state rese in larga misura obsolete dai mutamenti storici che noi stessi abbiamo vissuto con la fine della

¹³ F. Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, Éditions Sociales, Parigi 1957, 2 voll. (in particolare, t. I, p. 98), trad. it. a cura di G. Manacorda, Einaudi, Torino, 1971.

¹⁴ S. Maréchal, *Culte et lois d'une société d'hommes sans dieu*, Parigi, anno VI; reprint EDHIS, Parigi, 1967.

¹⁵ Adottiamo qui l'efficace formulazione di S. Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Albin Michel, Parigi, 1997, p. 9, ma si vedano anche le riflessioni di J. Topolski, *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, Bruno Mondadori, Milano, 1997. Quanto al

babuvismo, già V. Advielle, *Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvisme*, 2 voll., Parigi, 1884 (reprint CTHS, Parigi, 1990), sosteneva che l'aspetto della cospirazione e del «partito» era sopravvalutato.

¹⁶ Per non parlare della storiografia francamente di destra che, per esempio, ha ributtato Babeuf in faccia alla sinistra, valorizzando in occasione del bicentenario il suo pamphlet post-termidoriano *Système de dépopulation* (pubblicato nel 1987 da R. Secher e J.-J. Brégeon per i tipi di Tallandier col titolo *La guerre de Vendée et le système de dépopulation*).

guerra fredda e del sistema sovietico; eppure, è come se certe cose che appaiono come un segno che non ha più il suo referente, un simbolo di un oggetto che non esiste più, si continuassero a dire (e anche a ribaltare polemicamente) quasi per inerzia, per una pigrizia politico-intellettuale. Di recente, nel campo specifico della storiografia sulla Rivoluzione si cerca più o meno faticosamente di muovere oltre, pur col rischio talvolta di lasciare evaporare insieme con le interpretazioni sistematiche i significati forti dei diversi momenti della storia rivoluzionaria, ricadendo in una sorta di paradossale «sistema debole», fatto più di continuità che di rotture. Nell'ambito più vasto della nostra cultura, tuttavia, gli stereotipi-Convitato di pietra compaiono ancora quasi come riflessi condizionati, banalizzando analisi anche molto fini. Valga ad esempio l'epilogo del bel libro sulla disputa degli Antichi e dei Moderni di Marc Fumaroli:

La disputa degli Antichi e dei Moderni naufragò insieme all'Ancien Régime. La Rivoluzione francese sconvolse la civiltà urbana che aveva fatto da cornice alle diverse fasi di questa infiammata disputa letteraria e filosofica. (...) L'esercizio della «virtù civica» dei cittadini uguali, ed estremamente puntigliosi sul loro diritto all'eguaglianza, non tollerava più la cortesia né la galanteria delle «teste incipriate». Il culto fanatico dell'Antichità e l'esecrazione di una civiltà «feudale» da tempo civilizzata divennero violente passioni politiche, volte a *restaurare in Francia, su una tabula rasa, la Sparta di Licurgo e la Roma di Fabrizio quali le aveva celebrate e fatte immaginare Rousseau nel suo Discorso sulle origini della disuguaglianza fra gli uomini*.¹⁷

I cliché sui modelli antichi dei rivoluzionari (e di Rousseau) sono per noi ottimi esempi di questo problema culturale. Invano, sembra, si è segnalato che al momento della Rivoluzione «Atene e Sparta presentano un volto segnato da molteplici avventure. In quel volto, tutto è mobile, sfuggente, precario come il periodo (...) che la Francia attraversa», ammonendo che bisogna «guardarsi dall'attribuire al ruolo di Sparta e Atene nell'ambito della Rivoluzione un peso ed un'importanza esagerati», sopravvalutando i riferimenti dei rivoluzionari sino a farne «degli ingenui (o dei fanatici) animati dalla volontà di resuscitare *tout court* il mondo classico». ¹⁸ Prevale invece la tradizione che risolve tutto il rapporto con l'antichità dei «rivoluzionari» (in sostanza, alcuni oratori politici) nelle immagini della *Sparta di Licurgo e della Roma di Fabrizio*, che sarebbero derivate quasi interamente da letture scolastiche e rousseauiane; questa interpretazione, nata già all'epoca con le *Leçons sur l'Histoire* di Volney del 1795 e ripresa poi in seguito per dimostrare il «fanatismo» dei rivoluzionari, è divenuta poi nel Novecento, forse complici anche i richiami a Sparta dei nazisti, uno degli elementi portati a prova dell'inclinazione totalitaria dei repubblicani montagnardi o democratici (poco importa che, come mostrò la

¹⁷ M. Fumaroli, *Le api e i ragni. La disputa degli Antichi e dei Moderni*, Adelphi, Milano, 2005, p. 255 (corsivi miei).

¹⁸ L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei*

moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento, Guida, Napoli, 1979, p. 278.

Rawson, il *laconisme* degli stessi Robespierre e Saint-Just sia alquanto incerto e limitato).¹⁹

Pitagora sembrerebbe avere poche possibilità di comparire in questo quadro, ma lo stesso Volney lo menziona (V lezione) per appiattirlo sull'immagine del laconismo – nel senso del silenzio come virtù – spartano, quello di cui, per intenderci, è considerato grande ammiratore Saint-Just. Il Pitagora di Maréchal, tutt'altro che silenzioso, viaggia dappertutto avanzando obiezioni e mettendo in discussione ciò che trova: già al momento del suo ingresso a Sparta, commenta che qui la libertà gli sembra un castigo e continua criticando in maniera serrata la costituzione dei lacedemoni.²⁰ Ancora nelle *Leçons* di Volney troviamo fra gli esempi di pericolosi modelli storici «les Francs et les Celtes, nos premiers aïeux», simbolo del fanatismo di una nuova religione laica del nazionalismo aggressivo.²¹ E mentre il riferimento a quegli antenati appare meno importante nel quadro della cultura rivoluzionaria di quanto non potesse esserlo stato in fasi precedenti della storia intellettuale e politica francese, certo vi è una tendenza all'identificazione dei francesi attuali con gli abitanti delle antiche Gallie e con i Franchi per certe caratteristiche (in special modo libertà e indipendenza) che a questi vengono attribuite.²² Il viaggio del Pitagora di Maréchal nelle Gallie appare invece enigmatico, nella misura in cui si tratta di un discorso dove valgono sempre contemporaneamente più livelli e la critica attuale della Rivoluzione si mescola a una critica più universale della religione e delle false virtù – il patriottismo, anzitutto – che attraverso di essa vengono promosse, allo scopo di cementare nazioni che si trasformano in apparati di oppressione e aggressione.

In Gallia, come in tutti gli altri paesi che visita, Pitagora mette in discussione soprattutto la necessità di nascondere la verità al popolo: il sapiente greco è stato iniziato dai sacerdoti egiziani e come iniziato di Tebe viene ovunque accolto in quanto osservatore e interlocutore. Parlando dei sacrifici umani compiuti dai druidi, quando Zalmossi lo invita a «mettersi nei loro panni» e capire che il loro scopo è solo impedire barbarie peggiori, Pitagora risponde: «Je ne m'y mettrai jamais; et si j'y étais, je n'y resterais pas (...) je ne vivrai qu'avec moi, et pour moi seul (...)».²³ Più avanti, il druido si spiega meglio, finendo con un'immagine che fa pensare alle parole della *Marsigliese*:

ZAMOLXIS. Tant pis pour les morts et les blessés; nous en appelons à la *volonté des Dieux* (...) et défenses sont faites à tout Gaulois qui n'est point Druide, de chercher à en savoir davantage. Obéir et combattre, est la première loi de la nation; le reste ne regarde que

¹⁹ E. Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

²⁰ S. Maréchal, *Voyages de Pythagore*, cit. : i capitoli su Sparta occupano la prima parte del t. IV.

²¹ C.F. Volney, *La Loi naturelle- Leçons d'Histoire* (1795), Parigi, 1826, p. 71.

²² Citiamo a titolo d'esempio uno scrittore e

giornalista come N. de Bonneville (vedi oltre), ma anche il più universalmente noto Camille Desmoulins (vedi ad esempio il «Vieux cordelier» n° 7, 5 piovoso, anno II, disponibile nell'edizione moderna, (a cura di P. Pachet), *Le Vieux Cordelier*, Belin, Parigi, 1987), fonte inesauribile anche di riferimenti classici.

²³ S. Maréchal, *Voyages de Pythagore*, cit., t. V, p. 184.

nous (...) Un Gaulois n'a rien de plus cher que sa patrie et son indépendance. Il croit que la terre, sa nourrice, n'est jamais plus féconde que quand on l'arrose avec la sueur des esclaves, et le sang des lâches ou des criminels (...)

PYTHAGORE. Pontife gète, est-ce ainsi que vous dirigez l'opinion publique qui vous est confiée? Ne vaudrait-il pas mieux qu'une nation fût sans autels, plutôt que de les arroser de sang humain?

ZAMOLXIS. Je le pense. Mais c'est le vœu d'une chose impossible (...) ²⁴

Dovremmo interpretare solo in senso attuale questo dialogo? E riferito a chi, poi, al governo terrorista, o a tutti i governi rivoluzionari, o alla monarchia assoluta che li aveva preceduti? Non parrebbe comunque giustificato identificare i druidi con il direttorio segreto degli Eguali, come è stato proposto.

Una situazione che nel libro si ripete è il dibattito tra Pitagora e un iniziato, in sostanza un sacerdote che conosce la verità del materialismo panteistico e manda avanti un'impostura ben sapendo di farlo, per ragioni politiche e sociali. Pitagora è sempre turbato da questa politica della doppia filosofia, come dimostrò di esserlo Maréchal in tutti i suoi scritti prima, durante e dopo la Rivoluzione, e sembra difficile affermare che le sue osservazioni militino univocamente nella direzione, per così dire, della «avanguardia», del partito-guida: questa, nella forma tradizionale della *doppia dottrina*, è una tentazione per Maréchal, ma mai una scelta definitiva. Ciò dipende almeno in parte dal modo in cui Maréchal vede gli iniziati, cioè come figure contraddittorie, con un lato luminoso, la conoscenza della verità, e un lato oscuro, una volontà di dominio che li spinge a servirsi dell'impostura, negazione della verità. Nicolas de Bonneville, uno scrittore e giornalista amico personale di Maréchal con trascorsi massonici più sentiti – e fondatore di quel Cercle social che pubblicò nei primi mesi del 1793 la sua importante opera *Correctif à la révolution* – compie ad esempio nel proprio *Esprit des religions* una serie di identificazioni ben diverse. Accosta infatti antichi Franchi, iniziati ai misteri egizi, delfici, indiani da una parte e Templari e massoni dall'altra, tutti amici della natura i quali calcolano «en secret, le parti qu'on pouvoit tirer, tôt ou tard, de l'insurrection universelle des peuples contre les tyrans». ²⁵ Maréchal, che ben conosceva quest'opera, era piuttosto beffardo a proposito di quei miti della cultura massonica, presto destinati, come sappiamo, a divenire spauracchi ideologici: il suo Pitagora si distingue dagli altri iniziati proprio per il suo odio verso la tirannia e per la sua disposizione a combatterla, apertamente e pubblicamente. Da questo punto di vista, Maréchal seguiva – per esempio sulla base della *Vita pitagorica* di Giamblico – una delle tradizioni relative alla figura di Pitagora – risalente ad autori di scuola peripatetica come Dicearco e il meno rigoroso Aristosseno di Taranto – che legge la dottrina del saggio di Samo in chiave

²⁴ Ivi, pp. 195-96.

nouvelle édition, Parigi, 1792, p. 123.

²⁵ N. de Bonneville, *De l'Esprit des religions*,

essenzialmente politica e razionalizzata, accentuando l'ideale del *bios praktikos* e l'avversione alla tirannide e minimizzando gli aspetti rituali, magici o superstiziosi.²⁶

Giamblico stesso insiste più di altri sulle gesta politiche di Pitagora in Sicilia, in particolare contro il tiranno Falaride – emblema di crudeltà nella letteratura greca e latina, ancora menzionato da Dante nell'*Inferno* – che il sapiente affronta e distrugge con la collaborazione di un gruppo di congiurati. La parte dedicata da Maréchal al viaggio del filosofo in Sicilia – dove l'autore, come vedremo, aggiunge molto del proprio agli elementi tramandati dai biografi antichi e già rielaborati all'inizio del Settecento nella *Vie de Pythagore* di André Dacier – può servire da «campione» per l'avvio di una ricostruzione e di una nuova lettura dei temi principali dei *Voyages* alla luce dell'intera biografia intellettuale di Maréchal; un esempio preferibile, proprio perché vogliamo sgombrare il campo dal peso dei vari stereotipi di applicazione immediata sull'antichità sia classica sia gallica, a quelli più frequentati che abbiamo ricordato sopra.

Cerchiamo insomma nella Sicilia antica di Maréchal un uso rivoluzionario, a scopi critici e non retorici, di riferimenti all'antichità meno consueti. Troviamo subito in questa parte elementi forse inattesi e comunque sinora trascurati che rivelano una complessa tessitura di fonti di varia natura, il cui risultato porta il segno inconfondibile di un autore originale, capace, come si è detto, di intrecciare più piani di discorso.

Pitagora in Sicilia

Quelle impression profonde ne doit pas laisser dans l'esprit le grand spectacle dont on est accablé, quand, parvenu au sommet de l'Etna, à travers les rians paysages et la neige amoncelée, on jette en tremblant la vue sur un précipice de feu, aussi vieux peut-être que le globe; et quand, fatigué de cette scène d'effroi, on étend ses regards sur l'horison (...) dans lequel des yeux exercés pourraient, lors d'un temps calme, découvrir trois mondes à-la-fois?²⁷

Le riflessioni sul vulcano che Sylvain Maréchal attribuisce al filosofo di Samo in procinto di imbarcarsi per la Calabria²⁸ ricalcano a ben vedere quasi alla lettera, sul piano delle immagini, il resoconto di *A Tour Through Sicily and Malta* (1773) del viaggiatore scozzese Patrick Brydone, il racconto di viaggio che introdusse il tema della Sicilia e soprattutto dell'Etna nella letteratura

²⁶ Cfr. B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari, 1996; D. Musti, *Magna Grecia. Il quadro storico*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 148-187.

²⁷ S. Maréchal, *Voyages de Pythagore*, cit., t. V, p. 21.

²⁸ Nella già citata premessa Maréchal segna-

la di avere approfittato dello scarso accordo dei «chronologistes» per intervenire sull'ordine degli avvenimenti (di solito il viaggio in Sicilia è considerato successivo all'arrivo in Magna Grecia); del resto, il modello dell'acronia è fondamentale nella tradizione pitagorica (D. Musti, *Magna Grecia*, cit., p. 154).

europea.²⁹ Pitagora, armato solo della propria parola, ha appena abbattuto Falaride e ogni altro focolaio di tirannide nell'isola. Quando si lamenta tuttavia della passività di una popolazione a cui proprio il vulcano dovrebbe ispirare «une énergie, une audace peu commune», vanificando «les menaces et les entreprises de la tyrannie», che invece appare destinata a sempre ripresentarsi, la sua profezia è accostabile, di nuovo, alle osservazioni di Brydone sulla Sicilia settecentesca, vittima di un «governo oppressore e tirannico»; addirittura, può forse richiamare – che l'autore l'abbia inteso o meno – fatti di immediata attualità, essendo l'isola divenuta il rifugio del re di Napoli che Maréchal ha già bollato come tiranno nelle *Antiquités d'Herculanum*.³⁰

Lo stesso Brydone conferma che nella Sicilia moderna si crede ancora che l'Etna sia la porta dell'inferno: una superstizione – attestata ovviamente da fonti antiche – creata ad arte a scopo di oppressione politica. Come l'intero edificio religioso, secondo il più radicale Pitagora-Maréchal: da questa impostura fondata sullo sfruttamento di naturali sentimenti umani e resa particolarmente efficace dalla presenza del terribile vulcano ha avuto origine nei siciliani un «esprit de terreur qui domine leur caractère» (t.V, p.12).

Cosmopolita nell'animo e interessato alle altre nazioni, Maréchal non era un viaggiatore. Non si era anzi mai mosso da Parigi, la sua città natale, dove nel 1770, ventenne, aveva cominciato la sua carriera letteraria come poeta pastorale. Dopo avere ottenuto, grazie alle amicizie che si era formato negli ambienti letterari, un posto di bibliotecario alla Mazarine, aveva compiuto letture tanto ampie da diventare un conoscitore della cultura classica, in contatto con l'autore di tante voci dell'*Encyclopédie* sull'antichità, compresa quella su Ercolano, Jaucourt, così come con numerosi giovani che gli chiedevano volentieri consiglio, attratti – lo avrebbe raccontato più tardi l'amica di Maréchal Mme Gacon-Dufour³¹ – dalla sua capacità di ascoltare, senza fare pesare le proprie conoscenze a chi ne sapeva meno di lui. Altri giovani si sarebbero rivolti a lui negli anni della Rivoluzione e si chiamavano Anaxagoras Chaumette e Gracchus Babeuf. Quell'ateismo di cui Maréchal avrebbe per così dire fornito la bibliografia allo scristianizzatore rivoluzionario Chaumette – rinnegato poi da morto dal nostro autore in più luoghi – era una posizione adottata prima del 1780.³² Maréchal l'aveva accolta senza dubbio sotto l'influenza della campagna holbachiana: in fondo era maturato intellettualmente proprio

²⁹ Dell'opera, posseduta in traduzione francese e citata da Maréchal, esiste una traduzione italiana non integrale: V. Frosini (a cura di), P. Brydone, *Viaggio in Sicilia e a Malta*, Milano, 1968, lettera X; su Brydone e la Sicilia si vedano i saggi di E. Kanceff, J. Farrell e L. Giardina in E. Kanceff, R. Rampone (a cura di), *Viaggio nel Sud*, C.I.R.V.I.-Slatkine, Moncalieri-Ginevra, 1992, 3 voll. Il tema del vulcano era già stato utilizzato da Maréchal nella pièce rivoluzionaria del 1793 *Jugement dernier des rois*.

³⁰ S. Maréchal, *Antiquités d'Herculanum*, Parigi, 1780-anno VI, 11 voll. (il t. XII, 1803, non è suo); t. IX, s.d., ma probabilmente anno II, p. 1 e *passim*, dove lo scrittore si scaglia contro i dotti – napoletani e non – che si prostituiscono al potere.

³¹ Notice della curatrice nell'opera postuma S. Maréchal, *De la Vertu*, Parigi, 1807, p. 22.

³² Su Chaumette discepolo di Maréchal, si veda N. Bossut, *Chaumette, porte-parole des sans-culottes*, Éditions du CTHS, Paris 1998.

negli anni in cui il gruppo holbachiano apriva un nuovo indirizzo nel movimento illuminista, col primo ed eversivo attacco congiunto a trono e altare.³³ Ma questo orientamento, in lui, era anche legato a una particolare scelta di modelli antichi che era in fondo in sintonia con la prima passione del giovane Maréchal poeta, quella dell'*âge d'or*, pure all'origine delle sue posizioni egualitarie, anch'esse sviluppate già prima della Rivoluzione.³⁴ Ecco come lui stesso racconta il proprio percorso in una *Notice* autobiografica pubblicata nel 1792:

(...) A l'âge de vingt ans, la nature s'étoit à peine expliquée sur ce qu'elle vouloit faire de lui; mais du moment qu'elle le voua à la philosophie, il se livra tout entier à sa vocation, et ne fut pas long-tems sans s'apercevoir que la société civile, telle qu'elle s'offrit à lui, n'étoit pas, à beacoup près, ce qu'elle devoit être. Après plusieurs expériences à ces traits, il crut devoir vivre comme il eut vécu dans un monde meilleur. Il s'abandonna sans réserve à ses idées, toutes puisées dans la nature, et il dévança de vingt années la révolution de 1789, à laquelle malheureusement il survit déjà, en 1791.³⁵

Per Maréchal, già critico del corso della Rivoluzione nel 1791, figure di saggi come Pitagora e Diogene il cinico vennero a rappresentare un esempio morale di una conformità alla Natura che il potere rivoluzionario già mostrava – come del resto ogni altra forma di potere civile – di non essere in grado di seguire.³⁶ Questa adesione alla Natura rendeva superflua l'idea stessa della divinità: «O vertu! C'est pour toi que je renie un Dieu» esclama infatti il saggio, il quale non ha bisogno di un dio per guidare il proprio comportamento.³⁷ Soprattutto, la virtù del saggio antico è uno stile di vita: è autosufficienza, è l'appartenere a se stessi e su se stessi agire; perciò il saggio è anche per definizione «straniero», *atopos* e quindi anche attore, pronto ad assumere le maschere adatte al luogo dove si trova pur rimanendo sempre uguale a se stesso.³⁸

³³ Su questa svolta si veda ad esempio F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi 1962, p. 531.

³⁴ Si veda in particolare S. Ar-Lamech, *Livre échappé au déluge, ou pseumes nouvellement découverts*, à Sirap, ou à Paris, chez l'éditeur, P. Sylvain Maréchal, 1784.

³⁵ In *Poésies philosophiques et descriptives des auteurs qui se sont distingués dans le dix-huitième siècle*, Parigi, 1792, III parte, *Notice biographique sur P. Sylvain Maréchal par lui-même*, pp. 95-96.

³⁶ Si veda S. Maréchal, *Dame Nature à la barre de l'Assemblée nationale*, Parigi, 1791, dove denuncia tra l'altro il perpetuarsi della disuguaglianza governanti-governati in quella tra rappresentanti e rappresentati.

³⁷ S. Maréchal, *Ad majorem gloriam virtutis*.

Fragmens d'un poème moral sur Dieu, A Atheopolis, L'An Premier du règne de la Raison, (Parigi), 1781, fr. XLIII, p. 75. Naturalmente esisteva anche una tradizione moderna che poteva contribuire a confortare la lettura del modello del saggio antico di Maréchal (il suo *Dictionnaire des Athées*, Parigi, 1800, rivela molto sulle sue fonti – a partire da Montaigne e Charron – e soprattutto sul suo modo di utilizzarle).

³⁸ Questo aspetto emerge in particolare in S. Maréchal, *Correctif à la révolution*, Parigi, 1793; mi permetto di citare in proposito anche il mio *Le «carte da gioco» di Sylvain Maréchal al museo Rolin di Autun*, «Studi francesi», 120, 1996. Sul tema si è molto scritto: la questione è ben riassunta in F. de Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità*. Gli

« (...) [Il] erre dans Paris, comme Robinson dans son île, interrogeant les choses (...) et toujours préoccupé de sa chimère, c'est-à-dire de son projet de rappeler ses frères à un genre de vie plus naturel (...)» (p. 99), raccontava ancora nella sua *Notice biographique* Maréchal: scelta come Musa la sola Ragione, pronto a scrivere ciò che lei avrebbe dettato, Sylvain viaggiava con la sola immaginazione, nello spazio così come nel tempo. Teorizzava anzi la felicità della posizione dello spettatore, «personnage muet dans un coin du théâtre», un modello contrario al protagonismo cui quasi sempre si attenne anche durante il corso della Rivoluzione quest'uomo che molto scrisse (anche per «media» di grande influenza come i giornali a forte tiratura e il teatro) e poco parlò.³⁹

Questo atteggiamento non impediva che la sua immaginazione si alimentasse delle mode culturali del suo tempo, dalla poesia pastorale all'entusiasmo per l'Italia del Sud scatenato dalla metà del secolo in tutta l'Europa *éclairée* dagli scavi di Ercolano e poi di Pompei e dalle scoperte di Paestum. Fu allora che non solo le campagne napoletane divennero «la Terre promise pour tous ceux qu'inspirent l'amour de l'art, la culture classique et le goût des choses rares»⁴⁰, ma i viaggiatori si spinsero più oltre, «scoprendo» la Magna Grecia e la Sicilia. Questa nuova mania culturale è testimoniata da Jérôme Lalande nell'edizione riveduta del 1790 del suo *Voyage en Italie* uscito nel 1769 e da allora lettura obbligata per i francesi che visitano l'Italia: «Le voyage de Sicile étoit encore plus rare et plus difficile de mon temps, que l'intérieur du royaume de Naples; mais depuis quelques années on connoît davantage cette isle, et on la fréquente beaucoup plus».⁴¹

L'opera dell'astronomo che si sarebbe considerato l'erede di Maréchal alla testa della «società socratica» degli *hommes sans dieu* e avrebbe sfidato la colera dello stesso Napoleone per continuare il lavoro del *Dictionnaire des athées*, appare ancora nell'edizione del 1790 politicamente cauta sino all'eccesso, ma anche impregnata di un sottile complesso di superiorità nei confronti dell'Italia.⁴² La parte dedicata a Napoli del *Voyage* è addirittura seguita da un lungo commento critico di un anonimo autore napoletano che sembrerebbe risiedere a Parigi; costui attacca Lalande perché nel suo elenco degli intellettuali napoletani mancano proprio i più illustri e coraggiosi, da Giannone a Mario Pagano e Gaetano Filangieri. Leggendo le pagine appassionate di questo anonimo, viene in mente uno dei più fedeli amici di Maréchal, il napo-

antichi e i moderni, Einaudi, Torino, 2001. Sulla sapienza arcaica in particolare si veda G. Colli, *La sapienza greca*, Adelphi, Milano, t. I, 1977 e t. II, 1978.

³⁹ Interessante osservazione su Maréchal e la segretezza in P. Serna, *Antonelle, aristocrate révolutionnaire*, Éditions du Félin, Parigi, 1997, p. 316n.

⁴⁰ E. Flamarion, C. Volpihac-Auger (a cura di), Cochin le fils, Bellicard, *Observations sur*

les antiquités de la ville d'Herculanum, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1996, p. 8

⁴¹ J. Lalande, *Voyage en Italie*, Genève 1790, 7 voll., t. VI., p. 195.

⁴² Sul tema dei pregiudizi si veda V. Ramacciotti (a cura di), *Francia e Italia nel XVIII secolo: immagini e pregiudizi reciproci*, «Franco-Italica», n° 7, Edizioni dell'Orso-Champion-Slatkine, Alessandria, 1995.

letano Luigi Pio, giunto a Parigi come diplomatico nel 1781 e passato dall'inizio del 1790 anima e corpo – con la richiesta della cittadinanza – alla militanza rivoluzionaria in Francia. Pio, come Maréchal, fu dichiaratamente ateo – fino a scontrarsi per questo con Robespierre – e, soprattutto, membro della delegazione di tutti i popoli oppressi dal dispotismo guidata da Anacharsis Cloots, ricevuta il 19 giugno 1790 dall'Assemblea nazionale e forse richiamata alla memoria del pubblico da Maréchal in un momento delicato, cioè nell'ottobre del 1793, con la sua pièce «internazionalista» *Jugement dernier des rois*. È altresì ben possibile che l'incontro tra i due amici avvenisse in origine nell'ambito del cosmopolita Cercle Social, cui pure Maréchal fu legato.⁴³

Nonostante il tendenziale conformismo dei riferimenti all'antichità del Maréchal giornalista e propagandista rivoluzionario, dettato dalla necessità di stabilire un terreno di comunicazione efficace con il grande pubblico, negli altri scritti di questo autore quegli stessi modelli sono negati – tipico è l'esempio di Bruto che fa giustiziare i figli – in una prospettiva universalistica e contraria al patriottismo nazionalista – «senza luogo», come il saggio – che lo avvicina in qualche modo al filone del cosmopolitismo rivoluzionario – ben presto reso esiguo dalla tendenza nazionalistica – già prima della stagione tardo-direttoriale del rapporto tra democratici francesi e patrioti italiani. Un'apertura cosmopolita, insomma, che può derivare precisamente dal suo modo di interessarsi all'archeologia e alla cultura antica, associata per lui, come per tutta una tradizione che sfocia nel cosmopolitismo dei *philosophes*, non tanto ai modelli e alle virtù di «patrie» come Atene, Sparta o Roma, quanto a una circolazione senza frontiere di idee e conoscenze: «L'antichità, che non era affatto più coerente con i suoi principi dei moderni, aveva se non altro più tolleranza», scrive Maréchal nel febbraio 1796, in un'apologia del «Tribuno del popolo» Babeuf in cui afferma tra l'altro che grazie alla «setta italiana» le città della Magna Grecia adottarono i «principi dell'Eguaglianza» e conobbero la felicità, preannunciandoci già una lettura che lascia in ombra il carattere aristocratico di quella pratica d'eguaglianza.⁴⁴

Non meno rivelatrici sono forse le amicizie di Maréchal, che in alcuni casi ci rimandano anche a una componente culturale massonica (da Lalande a Bonneville) che lo stesso Maréchal manifesta esplicitamente – seppure con una interessante dose di ironico distacco – solo in pochi casi significativi: in particolare, la denuncia delle ambizioni di Bonaparte basata sul suo tradimento delle attese italiane e gli scritti sull'antichità, appunto, dalle *Antiquités d'Herculanum* ai *Voyages de Pythagore*.⁴⁵

⁴³ Su Luigi Pio, si vedano i saggi di A. Mathiez nella «Nouvelle revue d'Italie», XVIII, 1921, pp. 1-17 e di A. Cutolo nella «Rassegna storica del Risorgimento», XIII, 1935, pp. 396-413; si vedano inoltre R. Mortier, *Anacharsis Cloots*, Stock, Parigi, 1995, A.M. Rao, *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia*, Guida, Napoli, 1992 e S. Wahnich, *L'impossible citoyen*, cit.

⁴⁴ [S. Maréchal], *L'opinion d'un Homme, sur*

l'étrange procès intenté au Tribun du Peuple, et à quelques autres écrivains démocrates, «Tribun du Peuple», n° 40, 5 ventoso anno IV, p. 254 ; trad. it. in B. Consarelli (a cura di), cit., pp. 127-135.

⁴⁵ Su Napoleone, si veda il pamphlet di Maréchal *Correctif à la gloire de Bonaparte, ou Lettre à ce général*, Parigi, anno VI, datata frimario anno VI [dicembre 1797] e contemporaneamente apparsa in italiano, Venezia, 1797.

Tutti questi interessi culturali, queste sensibilità politiche, addirittura queste rappresentazioni di sé (il saggio errante, «senza luogo») formavano il sostrato dei *Voyages de Pythagore*, garantendo la presenza di un livello di discorso che trascendeva i riferimenti francesi contemporanei. Per il tramite di un'antichità approfonditamente studiata, che non era «agréable fiction» né trasparente modello, si situava infatti sul piano di una battaglia politico-intellettuale più universale, valida in ogni luogo e in ogni tempo in cui – come nella Sicilia «liberata» da Pitagora – le «lois de la politique» schiaccino quelle della natura e della ragione; una situazione che, come aveva dimostrato lo stesso corso della Rivoluzione, si sarebbe ripresentata sempre.

Pitagora, nei *Voyages* di Maréchal, giunge nel porto di Siracusa (t. IV, CLXVIII) proveniente da Corfù: «je voulais y voir de près un despote et un tyran», narra ai suoi uditori. Ben presto il saggio viene arrestato per essere trascinato ad Agrigento, al cospetto del tiranno Falaride (che dominò la città dal 570 al 554 a.C.): Maréchal, in una nota, precisa correttamente che per gli antichi la parola tiranno non aveva sempre «l'acception odieuse que les Modernes y attachent», ma per il nostro autore il viaggio di Pitagora in Sicilia – l'isola del vulcano utilizzato per rafforzare l'oppressione attraverso un fuorviato terrore di ciò che è parte della Natura – è proprio l'occasione per denunciare ogni forma di tirannide.

Maréchal modifica radicalmente rispetto alla sua fonte, Giamblico, i contenuti del dialogo tra Pitagora e Falaride, su cui il biografo antico si sofferma, presentandolo, con l'abbattimento finale del tiranno stesso, come l'atto più memorabile compiuto dal saggio, la migliore dimostrazione della sua «force» e «irresistible franchise d'animo». ⁴⁶ Dalla versione di Maréchal scompare tutto il filosofare sugli dèi, sui corpi celesti e sull'anima; il nostro autore sviluppa invece liberamente lo spunto «poi lo istruì a fondo con franchezza sulla tirannide» (XXXII, 218) di Giamblico. Pitagora, il quale bolla come indegni i complotti per recuperare la libertà con mezzi vili come il veleno, avverte il tiranno che non potrà mantenere per sempre il controllo del popolo, perché questo è come un'idra a mille teste, sempre rinascenti. Falaride lo sfida: ti lascio libero di muoverti, in Agrigento e nel suo territorio; vediamo se sarai capace di scatenare un'insurrezione sotto i miei occhi, gli dice. «Je veux te convaincre par ta propre expérience, que l'appareil des supplices a plus de vertu, plus de force que les armes de la raison» (t. IV, p. 415). Pitagora accetta e va a conoscere la città.

Gli abitanti di Agrigento arcaica sono pieni di virtù umane, ma privi di coraggio a causa del giogo che portano e malati di un pregiudizio religioso, per cui credono che gli dèi siano con Falaride. L'opera di educazione dei cittadini da parte di Pitagora è solo menzionata in Giamblico – per il quale si tratta soltanto della preparazione di una congiura d'élite – mentre Maréchal la ricostruisce a suo modo: anzitutto, è un attacco al pregiudizio religioso. Pitagora

⁴⁶ Giamblico, *Vita pitagorica*, XXXII, 215 (edizione Laterza, Roma-Bari, 1973, p. 106).

mira a convincere i cittadini che gli dèi, lucrezianamente, sono soltanto spettatori degli scontri umani, anche tra buoni e malvagi: un malvagio solo, in realtà, che tutto può finché tutti si lasciano «égorger par un seul», ma non potrebbe nulla, se trovasse «pour barrière à ses forfaits la résistance de tous» (p. 420). «Tout», «rien»...lo schema retorico richiama, probabilmente non a caso, la formula del *Terzo stato* di Sieyès. Alla vigilia della Rivoluzione Maréchal dal canto suo faceva scrivere «Par un Député présomptif aux futurs Etats-Généraux» un'opera che era già per l'abolizione della monarchia e il ristabilimento dell'eguaglianza naturale, ma non indicava come arrivarci: solo l'esperienza rivoluzionaria poteva aggiungere una strategia a una critica e a un programma di educazione che in sostanza deriva dalla tradizione holbachiana.⁴⁷

Finché dunque i cittadini non reagiscono, meritano la tirannia e anzi si dimostrano più criminali di Falaride perché, più forti di lui, non fermano le sue atrocità infliggendogli lo stesso supplizio (il famigerato toro di bronzo) che riserva alle sue vittime. Ma se il popolo comparirà unito alla prima esecuzione (certo riservata allo stesso filosofo) non avrà bisogno di armi per intimidire il tiranno: «Le peuple debout n'a pas besoin d'armes», basta la «seule présence» (p. 424). L'esempio di Agrigento si propagherà per tutta la Sicilia, la Grecia, il mondo intero: «Votre cause est celle de tous les peuples de la terre». Passando nelle campagne, Pitagora apre gli occhi ai capifamiglia, ora pronti a seguirlo.

Quando il saggio torna ad Agrigento, il tiranno, informato dalle proprie spie sulla sua opera di sedizione, lo condanna al toro di bronzo, come ha fatto in passato con altri sapienti. Nessuno potrà aiutare Pitagora, perché la folla disarmata non può battere le truppe scelte di Falaride; ma il sovrano, arrogante, pretende di dare lezioni di tirannia (proprio come farà nella *Histoire de la Russie* del 1802 la Caterina II di Maréchal), vantandosi dei propri sistemi che comprendono l'inganno e la violenza, l'uso dello strumento religioso e in particolare della «lotta al sacrilegio», ma anche altri mezzi, come la carestia forzata per calmare gli spiriti di rivolta e la creazione ad arte di complotti contro di sé, per guadagnare la simpatia del popolo. Falaride dunque punta sulla religione, gridando al popolo che l'iniziato di Tebe è un impostore e il toro lo dimostrerà, perché se fosse veramente santo gli dèi non lo lascerebbero bruciare. Ed è questa arroganza del potente che provoca la sua caduta, perché Pitagora gli ribalta contro la superstizione, dicendo al popolo e ai soldati che se Falaride è l'immagine vivente degli dèi allora questi lo salveranno, se entrerà per primo nel toro. Appoggiato dal pontefice di Zeus (come avrebbe detto Caterina II in *Histoire de la Russie*, le ambizioni del clero, pur necessario al re, dovrebbero sempre essere sorvegliate, con un'abilità almeno pari a quella dei preti), Pitagora esorta il popo-

⁴⁷ S. Maréchal, *Premières leçons du fils aîné sage du dauphin*; reprint EDHIS, Paris, d'un roi, Bruxelles, 1789; pubblicato già l'an- 1976.
no prima col titolo *Apologues modernes, à l'u-*

lo e i soldati a fare la prova affidandosi alla giustizia degli dèi, s'intende mandando nel toro per primo il tiranno. Così ha luogo la «révolution subite», che vede gli abitanti delle campagne unirsi ai cittadini, inondando la piazza pubblica e i soldati passare dalla loro parte: il complotto, nella versione di Maréchal, è solo la scintilla della rivoluzione: «le génie de la liberté se chargea du reste» (p. 440).

L'indomani, il popolo si riunisce in assemblea e poiché sempre tende a ricadere nell'errore, vorrebbe conferire il potere di primo magistrato all'iniziato di Tebe. Pitagora rifiuta: eleggete i padri di famiglia come vostri magistrati e «délivrés d'un seul tyran, ne vous en donnez pas plusieurs autres à la fois. Souvenez vous de Phalaris», ammonisce il saggio (p. 441).

Si può riconoscere dunque nell'episodio di Falaride la denuncia di uno specifico tiranno moderno? Non uno forse, ma, piuttosto, tutti: Luigi XVI (si pensi all'accento allo strumento della carestia artificiale e alla rivoluzione della «présence» popolare) così come gli altri despoti coronati dell'epoca (consideriamo le somiglianze con i russi della *Histoire de la Russie*); ma forse (per altri accenni, compreso l'uso della religione) anche Robespierre, chiamato proprio Falaride in altro luogo da Maréchal, che a differenza degli altri babuvisti non lo rivalutò in maniera inequivocabile dopo la fase termidoriana;⁴⁸ e anche i «plusieurs autres à la fois» inevitabilmente succeduti a Robespierre, dopo averlo abbattuto con un complotto e non con un'insurrezione dei cittadini. L'insurrezione non basterebbe però a legittimare un governo di «iniziati», neanche se lo scopo fosse salvare la patria, come mostra l'ultimo incontro politico di Pitagora in Sicilia (ricordato da Porfirio e Diogene Laerzio): quello con Simico, il neo-tiranno di Centuripe. Il giorno stesso in cui si festeggiava, come in tanti altri luoghi dell'isola, la fine del giogo della tirannide di Falaride, Simico, il cittadino più ricco di Centuripe, aveva convinto con generose elargizioni il popolo della necessità di avere un capo. Costretti dalla moltitudine, i magistrati avevano dovuto riconoscergli quella dignità suprema che otteneva quindi per acclamazione: di questo voto popolare Simico, alla vigilia della proclamazione ufficiale, si fa forte quando Pitagora lo affronta. Simico spiega che non ha cercato il potere per ambizione personale, ma per un motivo nobile, l'amor di patria; poiché la fine di Falaride non impedirà l'avvento di altri malvagi, ci deve essere un buon cittadino che si sacrifichi «au salut de la patrie» (t. IV, p. 459). Per preservare il popolo dalla servitù, Simico gli dà dunque un nuovo padrone e crede di potere promettere di essere sempre giusto, di rispettare le leggi e di non abusare della forza di cui dispone. Ma «les bienfaits d'un tyran sont des vertus suspectes», gli ricorda Pitagora e inoltre solo un semidio sarebbe in

⁴⁸ [S. Maréchal in] L. Prudhomme, *Histoire générale et impartiale des erreurs, des fautes et des crimes commis pendant la Révolution française*, Parigi, anno V, p. 167 (esiste alla Bibliothèque historique de la Ville de Paris

una raccolta dello stesso Maréchal delle parti da lui scritte per quest'opera di Prudhomme, già direttore del giornale «Révolutions de Paris»).

grado di mantenere il controllo di sé da una parte e il consenso del popolo dall'altra. Già nelle campagne c'è chi geme sulle sorti di Centuripe e della Sicilia, ma non tutti si esilieranno volontariamente o si limiteranno a mormorare; altri lo contrasteranno, lo combatteranno, cercheranno di ucciderlo e lui allora dovrà moltiplicare i carnefici, finché il popolo che ora lo esalta lo esecrerà: «*prévions le mal que tu pourrais commettre dans un rang où l'on peut tout; mais principalement, crains les retours de la fortune (....) Choisis. Consens à être victime ou tyran. Les honneurs suprêmes sont à ce prix* » (pp. 462-63). Meglio essere ricordato dai posteri come colui che preferì vivere con i propri eguali invece che comandarli; e se altri si impadronissero dell'autorità con scopi malvagi: «*Symique ! Il vaut mieux être tyran-nicide que tyran...* ». Simico rinuncia a regnare e torna a godere della felicità domestica, con la sorella e gli amici.

Un confronto con le già citate *Premières leçons du fils aîné d'un roi* ci mostra che Maréchal diceva esattamente le stesse cose già alla vigilia della Rivoluzione, identificando monarchia e tirannia, sempre secondo la tradizione illuminista più radicale. Inoltre, un esempio simile di uomo che restituisce al popolo lo scettro strappato ai tiranni, quello del greco Pittaco (un'altra figura arcaica), Maréchal lo citava più di un anno prima nel già menzionato *Correctif à la gloire de Bonaparte*, dove esortava il generale a fermare la propria marcia verso la tirannia e concludere la Grande rivoluzione come sarebbe stato giusto, fondando una «*République universelle et fédérative*» con un congresso di pace. Simico è dunque ogni despota «patriota»: è Robespierre, ma anche Bonaparte, se si fossero fermati in tempo. Lo stesso discorso, però, varrebbe per qualsiasi gruppo che prendesse il potere, pur con le migliori intenzioni: è il potere stesso che non è possibile esercitare da *honnête homme*, come Maréchal sempre ribadisce, persino nel *Manifeste des Égaux*, quando condanna la distinzione tra governanti e governati, ma contraddicendo le posizioni della maggioranza dei suoi stessi compagni.

In questo discorso antitirannico di Maréchal, contraddistinto da una forma di «ecumenismo» nel suo rifiuto di risparmiare una parte per motivi ideologici, potremmo vedere soltanto la prosecuzione e l'adattamento di un discorso repubblicano classico, antico e moderno. La differenza sta nella valutazione della virtù civica, del concetto di patria e quindi nello scopo della critica: ce lo rivela il resto del viaggio di Pitagora nella Sicilia in festa per il recupero dei diritti, costato una sola vita, quella del tiranno. L'incontro più interessante è quello, nel golfo di Lilibeo, con i superstiti del popolo che è stato reso odioso col nome di Ciclopi; ne restano poche famiglie fiere, ma pacifiche, che dicono ai greci: fareste ancora in tempo a imitarci!

Vivez comme nous; ne reconnaissez d'autre législateur, d'autre magistrat que la providence de la Nature; que chacun de vous, comme ici, gouverne sa famille (...) renoncez à tout pouvoir les uns sur les autres. Qu'ont besoin les hommes de se réunir en assemblées politiques pour traiter d'affaires générales? que chacun se borne à la sienne! (...) nous observons paisiblement ce qui se passe autour de nous, sans troubler la paix de nos voisins...(t. IV, p. 445)

Pitagora, il filosofo legislatore e Abari l'Iperboreo rinunciano a discutere con quelle famiglie e potremmo credere che queste abbiano qui la stessa funzione di idea limite regolatrice di tante comunità patriarcali presenti nella letteratura politica e utopica, dalla Betica del *Telemaco* di Fénelon ai Montagnons della *Lettre à d'Alembert*. Noi sappiamo invece dalla lettura delle opere di Maréchal che per lui la dissoluzione del patto sociale e la vita in quelle che oggi chiameremmo comuni (dove per lui varrebbe però più che mai un idealizzato principio patriarcale) è davvero – a differenza che in Rousseau, a cui pure è stato attribuito il rifiuto radicale della stessa società civile – il modello a cui tendere, anche se lo stato delle cose – la scena tragica del mondo – lo rende chimerico.⁴⁹ Questo modello passa in Maréchal attraverso l'adozione di quello del saggio antico (tra i più citati dal nostro autore Epitteto, Diogene, Antistene) che comporta la contrapposizione tra *physis* e *nomos*, tra natura e civiltà (legge, istituzioni) e il perseguimento dell'*autarkeia*.

Maréchal pensò che la Congiura degli Eguali – ma per i principi, non per i metodi – potesse avvicinare la Francia a quell'ideale? Certamente sì, tanto più che le idee di fondo del suo amico Babeuf sull'eguaglianza reale non erano più tolleranti delle sue nei confronti del dominio e del potere. Ma di fronte al carattere monumentale dei *Voyages de Pythagore* dobbiamo ribaltare la lettura babuvista classica: il babuvismo non è in sé la cifra dell'opera, ma vi diventa parte di una grande tradizione critica delle istituzioni, sviluppatasi attraverso tante trasformazioni fino all'epoca di Maréchal – vedi nel V tomo il suo lungo elenco di «Pythagoriciens» di tutti i tempi, analogo a quello del *Dictionnaire des Athées* e, prima ancora, dei suoi almanacchi *des honnêtes gens* (1788) e *des républicains* (1793) – e affievolita, dopo le grandi speranze degli anni della giovinezza del nostro autore, proprio dal corso effettivo della Rivoluzione. Il babuvismo è finito; Maréchal rientra nella «atopia» del suo rifugio alle porte di Parigi, disposto a collaborare solo dall'esterno al movimento democratico. Prendendo le distanze, vuole contribuire a tramandare quella più ampia tradizione nel nuovo secolo, riprendendone i temi per lui più importanti da sempre e più che mai nel periodo in cui pubblica i *Voyages*. Li vediamo nel tomo V, dove Pitagora illustra lungamente i suoi principi agli uditori crotoniati: in sostanza, la critica radicale della religione – l'aspetto per cui Maréchal sarà ricordato da amici e nemici nell'Ottocento – e dei rapporti di dominio, l'ideale di una repubblica giusta di eguali, che non sarebbe comunque mai facile da preservare.

Se Maréchal poté poi essere «rivendicato» come precursore sia dagli anarchici, con Max Nettlau, sia dai marxisti, sembra almeno altrettanto lecito riconoscerli – con i *Voyages*, ma anche con altre opere volutamente accessibili a un pubblico più vasto – anche un posto in un progetto illuminista la cui difesa in un momento storico e culturale di transizione non appartenne quindi

⁴⁹ Al tema anti-patriottico in Maréchal e a un primo confronto con Rousseau è dedicato il mio *The Anti-Patriot Patriarch: Utopianism in*

Sylvain Maréchal, «History of European Ideas», vol.16, 4-6, 1993.

solo a quegli *idéologues* la cui ipocrisia religiosa il nostro autore denunciava nel *Dictionnaire des athées* del 1800. La cultura, pur complicata da ricostruire, di questo rivoluzionario assolutamente radicale e per nulla collegabile alla tradizione liberale, conosciuto nell'Ottocento molto più di oggi, ci suggerisce perlomeno una chiosa più ottimistica all'osservazione di Giuseppe Ricuperati, per il quale

l'Illuminismo – nelle sue diversità e nelle sue coerenze unitarie – non coincide né con le origini intellettuali della Rivoluzione francese, né con quelle culturali. È un progetto europeo e universalistico che, pur adattandosi a tempi e culture diverse, è piuttosto sconfitto che non creato dal diffondersi dei modelli rivoluzionari. È vero che questi usavano materiali ideologici dei *philosophes*, ma era un uso traslato e che comunque ne modificava quanto era restato di comune, di universale.⁵⁰

Forse questo è vero solo se non teniamo conto delle tante diversità della stessa Rivoluzione e delle sue eredità.

⁵⁰ G. Ricuperati, *Uomo dei Lumi*, in V. Ferrovane, D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza Roma-Bari 1997, pp. 18-19.