

CATTOLICISMO E CIVILTÀ MODERNA NEL SECOLO XIX

I.

J. DE MAISTRE.

I. IL CATTOLICO E L' ILLUMINATO.

Uno dei fatti più interessanti della storia del secolo scorso è senza dubbio il risveglio cattolico: come il cattolicesimo superi la fase della sua massima depressione che cade nella seconda metà del secolo XVIII, e ritrovi le forze per operare nel mondo. A traverso quali momenti si compia questa ripresa, quali stati di animo post-rivoluzionari vi confluiscono, quali sogni e quali speranze abbelliscano agli occhi degli stanchi e dei delusi, dei *déracinés* e dei romantici la vecchia Romana Chiesa, è cosa a cui gli storici di solito accennano un po' sommariamente e promiscuamente. Ma ancora si desidera una più minuta e particolareggiata storia, che fermi l'origine e la derivazione delle idee, il loro combattersi e comporsi, il nascere e il tramontare di sogni grandi di civiltà novelle rampollanti dal vecchio tronco (basti ricordare i nomi del Lamennais e del Gioberti), il conflitto fra la disciplina ecclesiastica e l'empito romantico. Abbiamo vaste monografie sui singoli personaggi e i singoli episodi, ma non il raccordo intorno all'asse di sviluppo: non ancora lo svolgimento della vita ecclesiastica che ci faccia intendere come il moderno cattolicesimo si sia ormai profondamente differenziato dallo stesso cattolicesimo tridentino. Si desidera, insomma, una storia del cattolicesimo moderno, che non sia uno dei consueti manuali per i seminari e le facoltà teologiche. Storia indubbiamente ben più difficile a scriversi di quanto paia a prima vista. E ce ne fa persuasi la difficoltà di bene intendere e penetrare colui che idealmente fu il promotore del risveglio cattolico, che al cattolicesimo restituì l'aggressività delle idee, e lo sciolse da quel pavoro che di fronte al pensiero moderno lo aveva reso trepidante e incerto: il savoiardo Joseph de Maistre.

Apparentemente nulla di più nitido del pensiero maistriano, espresso con una perfezione stilistica mirabile anche in una letteratura di grandi stilisti come la francese. Ma a stringerlo da presso nascono le difficoltà. Vediamo nella stessa persona alternarsi l'uomo dagli atteggiamenti profetici (l'Ezechiele di Pietroburgo, d'una società e d'una religione flagellate e disperse che aspirano alla risurrezione) con l'uomo capace di combattere il Voltaire con le sue stesse armi: e vediamo l'ispirato e l'entusiasta trasformarsi spesso in un sofisticato avvocato pronto ad assumersi con argomenti capziosi fin la difesa dell'inquisizione di Spagna: vediamo l'apologeta della religione non disdegnare atteggiamenti mondani tali da far dubitare a qualche critico se il senatore savoiardo sia mai stato un'anima veramente religiosa (1): se non ci si possa domandare scherzosamente, — come facevano i giornali liberali della Restaurazione a proposito dello Cha-teaubriand — dove stesse di casa il suo confessore.

Ha notevolmente complicato il problema la scoperta relativamente recente, anche se intravista da un pezzo, che questo santo padre laico della Restaurazione, che fin ora grandeggiava solitario, ha pure lui un nesso con la vita dell'età sua, e che questi antecedenti sono da ricercarsi in quella vita religiosa che tentava di rigerminare, al riparo della cruda e violenta luce del secolo dei lumi, nelle convenicole massoniche e degli illuminati martinisti (2). È vero che il ramo

(1) Il PAULHAM, *J. d. M. et sa philosophie*, Paris, 1893, ha raccolto le impressioni della critica a questo riguardo. A p. 14 riporta il giudizio della Swetchine: « l'idée en lui réglait tout, et soumettait son cœur plus honnête et plus droit que naturellement pieux »; a p. 56 quello del Faguet sul Maistre mistificatore; a p. 62 il giudizio dello Schérer « surpris et scandalisé de trouver Maistre si peu pieu, disons même, si peu dévot ».

(2) È il maggior risultato del risveglio degli studi maistriani in occasione del centenario della morte. Il GOYAU nel 1921 pubblicava: *La pensée rel. de J. d. M.*; il DERMENGHEN nel 1923 *J. d. M. mystique* e nel 1924 la memoria del Maistre al duca di Brunswick: *La Franc-maçonnerie*; P. VULLIAUD, nel 1926, *J. d. M. franc-maçon*. Precedentemente nel '21 F. VERMALE aveva pubblicato *Notes sur J. d. M. inconnu*, facendo seguito al suo studio del 1912 *La Franc-maçonnerie savoisienne à l'époque de la Revol.* Naturalmente, il lumeggiamento di questo aspetto del Maistre ha creato una notevole difficoltà ad intendere nel suo insieme lo scrittore savoiardo. Il VIATTE ha affrontato questa difficoltà in un capitolo della sua opera *Les sources occultes du Romantisme*, 1928 (v. II, pp. 64-99), e l'immensa conoscenza sua della letteratura mistico-occultistica del 700 gli giova non poco. Tuttavia nuoce al Viatte una certa acrisia di tipo, se non mi sbaglio, cattolico, e il problema delle origini mistico-massoniche del difensore dell'infallibilità papale non può ancora considerarsi chiuso.

lioneese della massoneria a cui si riconnette il conte de Maistre è il ramo del Willermoz e del Saint-Martin, di tendenze religiose, incline alla « via interiore » e alla « chiesa interiore »; è rappresentato da uomini per nulla intesi alla sovversione delle istituzioni politiche ed ecclesiastiche, e che di queste tendenze religiose e quasi reazionarie tentarono di suggellare la massoneria europea nel convento di Wilhelmsbad nel 1782, lottando contro l'indirizzo anticlericale e anti-gesuitico degli illuminati di Baviera del Weishaupt, e l'ala della massoneria francese rinnovatrice che copriva il regno di quelle *Sociétés de pensée* studiate da recente dal Cochin (1). Ma per quanto si tratti dell'ala di destra della massoneria, è pur sempre significativo e piccante vedere il futuro propugnatore dell'infallibilità papale, l'araldo del risveglio cattolico, prender le mosse dalle logge massoniche, anzi da una di quelle *arrière-loges*, direttrici della massoneria e che poi la leggenda romanzesca del Barruel e dei cattolici e la mitopeia dei liberi muratori dovevano rappresentare occulte motrici del grande e sanguinoso dramma della rivoluzione: e precisamente dal collegio dei Cavalieri gran professi della Santa Città che occultamente si sovrapponeva alla loggia di stretta osservanza della *Perfetta Sincerità* di Chambéry (2). Il fatto è notevole: non soltanto la massoneria era già

(1) Cfr. AUG. COCHIN, *Les sociétés de pensée et la démocratie*, Paris, 1925; *La révolution et la libre pensée*, Paris, 1924. Sullo stesso argomento, trattato da un diverso punto di vista: G. MARTIN, *La Franc-maçonnerie et la préparation de la rév.*, Paris, 1927; H. SÉE, *Science et phil. de l'hist.*, Paris, 1928; M. MORNET, *Les origines intellectuelles de la rév. franç.*, Paris, 1933, e l'opera recentissima di B. FAY, *La Franc-maçonnerie et la rév. intellectuelle du XVIII^e siècle*, Paris, 1935.

(2) Sulla situazione della massoneria lioneese (provincia massonica d'Alvernia), da cui dipendevano la massoneria piemontese e la napoletana, e sui suoi rapporti con la « stretta osservanza », cfr. VERMALE, *Notes sur J. d. M. inconnu*, pp. 15 ss., 23 s., 26. Le istruzioni segrete della « Gran Professione », sono state pubblicate e illustrate dal VULLIAUD, op. cit. Qualche notizia sulla massoneria negli stati sardi si ha nel carteggio dell'incaricato d'affari pontificio a Torino (Arch. Vat., *Savoia, ristretto* 1780 e 1784). Il 23 febbraio 1780 l'incaricato pontificio narra che, avvertito dello sviluppo della setta, ne aveva parlato col conte Perrone « il quale mi disse aver egli vegliato attentamente su la loro condotta e aver poscia scoperto che a puerilità riducevansi queste adunanze. Consigliarmi intanto amichevolmente di non toccar con verun questo tasto, giacchè i più cospicui personaggi v'erano framischiati, e da' quali ottimi servigi ne ricavavano (*sic*) il principe. Ne parlai tuttavia con Mgr. Arcivescovo, dal quale ebbi in risposta che non tutti i scandali si potevan levare, e che eran cose nelle quali blandamente convenia procedere ». Solo il provicario del Santo Ufficio lascia sperare prossimo un procedimento energico. Il 31 marzo 1784 si segnala il sequestro alla dogana di una cassa di carte massoniche, dirette da Lione all'inviato di Napoli. Avendole l'inviato respinte, vengono abbruciate.

stata colpita per due volte dalle condanne papali (1), ma, pel suo stesso esistere, essa, anche nell'ala moderata, si affermava apportatrice di una più alta verità e più antica rivelazione di fronte alla religione tradizionale (2). Il difficile è di spiegare come il giovane conte de Maistre, buon cattolico e praticante, ascrivito alla confraternita dei Penitenti neri, che fra l'altro avevan il compito d'assistere i condannati a morte, discepolo dei Gesuiti, e appartenente ad una famiglia che aveva fatto lutto il giorno in cui era giunta la notizia che il Parlamento di Parigi aveva condannato come illegale la Compagnia, come il giovane conte, dico, entrasse nella società dei Liberi muratori. E vi entrava, non (come doveva sostenere in seguito suo figlio Rodolfo) seguendo un andazzo di moda per restare semplice adepto di una loggia *bleue*, ma per ascender di grado, per progredire nelle più occulte dottrine, per suggerire piani di riforma e servirsene nella vita religiosa e politica dell'epoca. Non solo: ma anche quando la massoneria savoiarda durante la grande rivoluzione sospese per volontà del re Vittorio Amedeo III i suoi lavori, il conte de Maistre non si sentì « dal vel del cor giammai disciolto ». Rappresentante del re di Sardegna a Pietroburgo, seguiva con ardente interesse l'attività di questo mondo segreto che tanta parte doveva avere nella storia del secolo nascente, e si doleva di non potere, per la sua posizione ufficiale, intervenire ai lavori (3).

Non ostante gli sforzi di qualche storico di buona volontà (4), non riusciamo a trovare in lui nessun momento di conversione o di ravvedimento. La vita del Maistre non è segnata da nessuna conversione, alla fine della sua vita egli si sente il medesimo che al principio della sua carriera. Non esita a trattare da assurda la tesi del Barruel che faceva, nella sua storia dei Giacobini, la Massoneria, occulta motrice della rivoluzione. Certamente negli ultimi suoi anni il Maistre è spi-

(1) Da Clemente XII nel 1738 e nel 1751 da Benedetto XIV.

(2) È il punto su cui insiste in modo speciale nell'op. cit. il VULLIAUD, fondandosi sulle istruzioni segrete: p. 58 ss.

(3) *Œuvres*, XI, p. 471 ss.

(4) Il VERMALE suppone che una conversione abbia avuto luogo nel 1798 quando il M. visse a lungo insieme coi vescovi francesi fuggiaschi nella Val d'Aosta. Ma se abbiamo documenti sulla conversione del conte Maurizio di Sales, compagno del Maistre, non ne abbiamo affatto sul Maistre stesso. Evidentemente egli si credeva sempre buon cattolico. Cfr. *Notes sur J. d. M. inconnu*, pp. 65 e 97. La tesi contraria a quella del Vermale è sostenuta dal DERMENGEN, op. cit., pp. 71; 105 ss.

ritualmente distaccato da Massoneria e da Illuminati⁽¹⁾, benchè sostenga sempre, di fronte alle rinnovate condanne papali delle sette segrete, che tali associazioni dannose, in territorio cattolico possono essere utili in territorio non cattolico per ravvicinare uomini di diversa credenza, e promuovere la ricostituzione dell'unità religiosa. Ma il tardivo allontanamento dal mondo degli Illuminati si spiega per il prevalere in esso dell'ala di sinistra, che egli aveva combattuta fin dal 1782, quando si radunava il convegno massonico di Wilhelmsbad; l'indirizzo che, se non più sotto l'influsso del Weishaupt, sotto quello dal kantiano Fessler e degli altri riformatori della massoneria⁽²⁾, avversi a occultismo e misticismo, propugnava riforme liberali e diffusione di lumi in Germania e anche nella Russia del liberaleggiante Alessandro I. Allora evidentemente non c'era più posto, in quelle conventicole, per il conte de Maistre che già in sullo scorcio del secolo precedente non solo aveva militato nell'ala conservatrice del Willermoz e del Saint-Martin, ma in quell'ala stessa rappresentava una retroguardia cattolica. Poichè, indubbiamente, il Saint-Martin aspirava ad una chiesa nuova purificata, nel possesso di carismi che la chiesa cattolica corrotta aveva ormai perduto: e nella Rivoluzione vedeva il castigo del sacerdozio degenerare⁽³⁾. (E forse perciò il Saint-Martin di passaggio a Chambéry ebbe a giudicare il senatore savoiaro come un campo a maggese che dovesse ancora essere dissodato)⁽⁴⁾. È na-

(1) Cfr. VULLIAUD, p. 197 ss.

(2) Cfr. E. LENNHOF, *Die Freimaurer*, Zürich-Leipzig-Wien, 1932, p. 125 ss. Il Fessler fu combattuto, durante la sua attività in Russia, dal M. che ne criticò (*Œuv.*, v. VIII, p. 233 ss.) il *prospectus disciplinarum*. Il M. nel Fessler e nel suo protettore il segretario di stato Speranski vedeva impersonato l'illuminismo pernicioso, continuatore del Weishaupt, « le philosophisme moderne greffé sur le protestantisme » (*Œuv.*, VIII, p. 330). Su di esso e sulla congiura universale contro i troni cfr. la corrispondenza del 1810-11, *Œuv.*, XI, 237, 384, 521 ss.; XII, 39, 101 ss., 114 ss. Contro questi illuminati egli voleva scatenare i gesuiti; perchè « l'ennemi capital, naturel, inné, irreconciliable de l'illuminé c'est le Jésuite. Ils se sentent, ils se decouvrent comme le chien et le loup. Partout où on les laissera faire, il faudra que l'un dévore l'autre » (*Œuv.*, VIII, p. 268). Su questa lotta d'influenze cfr. VULLIAUD, op. cit., p. 151 ss.

(3) Cfr. MATTER, *St. Martin le phil. inconnu*, Paris, 1862, p. 293 ss. Il VIATTE, op. cit., I, p. 285 mi pare esageri troppo il ravvicinamento del St. Martin alla chiesa nell'ultimo suo periodo. Il Maistre, che poteva esservi portato, non si faceva alcuna illusione al riguardo. Cfr. il noto passo delle *Soirées* in *Œuv.* V, p. 249, e la lettera del gen. 1816 al conte di Vallesa in *Œuv.*, XIII, p. 220.

(4) *Œuv.*, XIII, p. 331.

turale che allora sotto l'influsso dei Gesuiti di Russia il Maistre si orientasse verso altre conventicole ispirate dai RR. Padri e che tornando a Torino militasse nella filiazione subalpina della Congrégation francese, intorno a cui doveva divampare violenta battaglia nel periodo della restaurazione (1).

Ma tutta l'opera del Maistre è concepita e ha riferimento nella e per la vita di questo mondo mistico settario, e per i compiti che ad esso il Maistre voleva assegnare, secondo il memoriale che nel 1782 egli indirizzava al gran maestro della Massoneria, duca Ferdinando di Brunswick. Sosteneva il Maistre che, rinunciando ai molti miti messi in circolazione (il problema per la massoneria è sempre stato lo stesso: darsi un contenuto posteriormente alla sua esistenza di fatto come associazione) la massoneria dovesse presentarsi anche inventando i suoi titoli di nobiltà (2) come un antichissimo ordine, inteso al bene temporale e spirituale dell'umanità e depositario di segreti salutari; articolato in tre gradi. Nel primo doveva occuparsi di beneficenza; nel secondo, interessarsi di politica — non come ideologia astratta, ma come concreta conoscenza dei bisogni dei singoli paesi — e dell'unione delle differenti sette cristiane, avvicinandone i diversi rappresentanti, e facilitandone le intese: in guisa che, come, al dir degli storici ecclesiastici, dopo il concilio di Rimini, il mondo a sua insaputa un bel mattino si svegliò ariano, possa venire un giorno in cui i cristiani si risvegliino unificati nella fede. Nel terzo e supremo grado i fratelli devono occuparsi di metafisica sublime: scrutare i misteri religiosi e restaurare, contro ogni degradazione prodotta dalla natura umana, il senso e la potenza del cristianesimo primitivo, che doveva essere una

(1) Ne abbiamo la confessione del M. stesso nella lettera del dic. 1817 al conte di Stolberg (*Œuv.*, XIV, p. 116). L'avventuriero J. WIT (noto anche sotto lo pseudonimo von Döring), nel primo volume della sua opera *Fragments aus meinem Leben und meiner Zeit*, Braunschweig, 1827, p. 40, va più oltre e fa del Maistre (da lui indicato inesattamente Le Maistre) il capo provinciale dei sanfedisti concistoriali antiaustriaci del Piemonte; a lui sarebbe succeduto il conte Borgarelli, presidente del senato piemontese. Per quanto l'avventuriero Wit sia un testimonio dubbio, tuttavia non va dimenticato che pubblicò la sua opera mentre era prigioniero dei governi della Santa Alleanza, per sgominare gli avversari del governo austriaco sia carbonari che concistoriali, mostrando che i loro intrighi erano noti. L'accusa del Wit non può perciò essere respinta se non in base a ulteriori ricerche.

(2) *La Franc-maçonnerie*, p. 82.

religione iniziatica, ricca di misteri e di forze sovranaturali, e ricostruire la tradizione primitiva obnubilata e guasta (1).

Ora in funzione di tale concetto si spiegano le opere politiche e religiose del Maistre: le opere politiche che combattono le ideologie del secolo XVIII e la Rivoluzione e si faranno forti delle critiche del Burke, e le *Soirées* che svolgono una specie di corso di metafisica sublime della religione: che negli austeri conversari del conte savoiaro, del senatore russo e del cavaliere francese vogliono rappresentare quel che avrebbero dovuto essere i lavori del grado supremo: e nel ribollimento di sentimenti volti al soprannaturale e al mistero lascian precipitare e condensare gli elementi della credenza cattolica, proprio come si vanta di aver fatto di fronte agli illuminati il conte: di averli tenuti in patimento, sostenendo che tutto ciò che essi dicevano di vero altro non era che il catechismo coperto di parole strane (2). E anche l'opera *Du Pape* acquista un significato speciale quando si abbia presente uno dei problemi che più teneva occupati teosofi, occultisti e massoni alla fine del settecento: la ricerca dei superiori occulti e della suprema autorità, a cui far capo. Già alcuni avventurieri in Germania avevano accennato agli ultimi Stuarts che si spegnevano cattolici e dignitari della Chiesa in Roma: qualche altro aveva addirittura parlato del papa come superiore occulto, quasi che il labirintico aggirarsi per le logge e per le iniziazioni delle diverse sette e dei diversi gradi dovesse sboccare tra i propilei di San Pietro. La conseguenza era stata che non pochi massoni, primo fra tutti il Bode, s'eran posti a gridare all'infiltrazione gesuitica nelle logge, e a Berlino, per

(1) Per questa tesi del cristianesimo esoterico-trascendentale il M. anche negli anni avanzati mostra una notevole simpatia: per es. nelle *Soirées* in *Œuv.*, V, p. 247 ss. Cfr. anche i passi inediti pubblicati dal DERMENGEN, op. cit., pp. 69, 207. Non condivido l'opinione del FAY (op. cit., pp. 246-48) che nella prima fase il M. fosse più massone che cristiano, in quanto che le costituzioni del Desaguliers parlavano pur esse d'un accordo con la religione cattolica, e affermavano che al punto in cui le religioni erano arrivate solo la massoneria poteva ricostituire l'unità dell'umanità, e che di fatto la dottrina massonica doveva primeggiare sulle individuali credenze dell'adepto. Il significato della memoria del Maistre al duca di Brunswick è proprio nell'esigere che la massoneria mantenga la promessa di tendere all'unità, con la sicurezza di farvi trionfare il cattolicesimo. Come rileva il VULLIAUD l'iniziazione massonica è il preludio della cattolica e non viceversa.

Il M. certamente non s'accorgeva delle difficoltà, (le intravide in seguito), che, dato il cattolicesimo, un accordo delle sette che non sia mera sottomissione è impossibile: ciò che una recente enciclica di Pio XI ha chiarito.

(2) *Œuvres*, V, 248.

iniziativa del Nikolai e degli altri campioni dell'Aufklärung, era scoppiato lo scandalo del criptocattolicesimo dello Starck, teologo protestante che, convertitosi segretamente a Parigi, aveva lungamente operato nelle logge di Germania, sovrapponendo alla massoneria cavalleresca messa su dal Hund, l'ordine clericale dei Templari e distribuendo ordinazioni e tonsure ai signori e ai principi luterani, invasati da spirito massonico (1).

Ora con altro spirito, con altra abilità e sobrietà il Maistre dalle speculazioni teologico-teosofiche del martinismo cercava di ricavare gli articoli di fede del catechismo romano e coronava la sua opera con l'affermazione, anzi con l'ostensione della suprema potestà della cattedra di Pietro (2). Conviene non abbandonarci a romanzesche congetture: ma rimane tuttavia attestato per confessione stessa del Maistre, in documenti del suo archivio, che verso il 1772 un giovane magistrato convinto cattolico, di famiglia amica dei gesuiti e dei gesuiti discepolo lui stesso (3), entrava nella massoneria, passava poi alla loggia di stretta osservanza della *perfetta Sincerità*, diveniva gran professore di Gerusalemme, seguace ed ammiratore del Sain-Martin e della

(1) Su tutto questo viluppo cfr. l'opera di J. BLUM, *J. A. Starck et la querelle du cryptocatholicisme en Allemagne*, Paris, 1912. La recente grande opera di F. RUNKEL, *Gesch. der Freimaur. im Deutschland*, Berlin, s. a., v. I, pp. 254-91, tende ad attenuare l'imbroglio dello Starck, affermando che egli era « ein sehr komplizirter Charakter, aber keinesweg ein Betruger ». Ma l'apologia dà l'impressione che si tratti di un'indulgenza di setta. Il mito dei superiori ignoti era nelle stesse logge sospettato come imbroglio gesuitico: cfr. DERMENGENH, op. cit., p. 64; LE FORESTIER, *Les illuminés de Bavière*, Paris, 1914, p. 186.

(2) È notevole come il cardinale GERDIL, in uno dei suoi opuscoli (cfr. *Opere edite e inedite*, Firenze, 1847, v. IV, pp. 633 ss., *De ratione ineundae concordiae Catholicos inter et heterodoxos, epist. ad clarum virum N. N.*) discute (p. 639) l'opportunità, sostenuta da alcuni, di ritardare e mascherare nelle controversie coi protestanti, — per evitare reazioni di repugnanza — la questione del primato papale, mettendola per ultima. Il M. era attento lettore del Gerdil.

(3) È notevole che l'abbé PROYART nell'opera *Louis XVI détroné avant d'être roi*, Londres, 1800, pp. 129-30 muove rimprovero all'ex-gesuita Barruel d'aver affermato d'un massone ch'egli era « en même temps très-honnête homme et très religieux ». Il non gesuita Proyart era ben più rigoroso del Barruel, che, per quanto antimassone accanito, non considerava apostasia l'appartenenza a una loggia. In sostanza, questa concezione più lasca spiega l'iniziazione del M., non ostante tutte le solenni formule la cui eterodossia è ben lumeggiata dal Vulliaud. Io insisto nell'escludere ogni interpretazione « evoluzionistica » del M., uomo quanto mai rigido, e, si può dire, ossessionato delle proprie idee. Tutto il mutamento consistè nell'accorgersi, negli ultimi suoi anni, che ormai quel mondo settarario non dava campo alla sua azione.

sua teosofia, e tentava, per quanto gli era consentito, d'indirizzare la massoneria e le conventicole degli illuminati a una funzione di unificazione religiosa delle sette cristiane, e in sostanza al cattolicesimo, e in questa singolare reviviscenza di spirito religioso che si formava sotto la corrente del secolo dei lumi, in questo raccogliersi d'uomini d'ogni origine nello studio di problemi religiosi, in questo ravvivarsi entro le diverse conventicole di motivi che parevano spenti dalla Riforma in poi (1) — dell'amore delle solennità liturgiche che doveva portare, per esempio, la massoneria tedesca alla scenografia parsifaliana della massoneria cavalleresca e alle stranezze del clero dello Starck, e dell'amore pel mistero sacramentale, — egli scorgeva le forze provvidenzialmente predisposte per il risveglio della religione, poichè « senza religione il mondo non può sussistere ». La grande crisi morale dell'età prerivoluzionaria e rivoluzionaria portava il Maistre al dilemma: o che il cristianesimo doveva miracolosamente rinnovarsi, o che stava per rivelarsi una nuova religione. In sostanza egli si sentiva missionario in terra pagana; o meglio in una crisi apocalittica d'errore e d'apostasia.

In questo atteggiamento, che risulta chiarissimo dai testi, quando si abbraccia tutta l'attività del savoiardo, c'è qualcosa che ricorda la prassi delle missioni gesuitiche nel Malabar e in Cina: quando i padri missionari impadronitisi della scienza dei bramani o dei mandarini entravano, in veste di bramani o di mandarini, nei dibattiti di scienza o di religione, e trovavan modo, nel corso di essi, di annunziar Gesù Cristo, e di rielaborare più o meno in senso cristiano, come materia plastica, il sentimento religioso delle credenze indigene.

A quest'atteggiamento corrisponde tutta la non facile psicologia del Maistre, fatta per fuorviare il critico: il miscuglio singolare di convincimenti tenaci, e di spregiudicato dominio pragmatico delle credenze; l'atteggiamento e talora la fissazione d'essere strumento di rivelazione, bocca di profeta (e di far passare come improvvisate eruzioni dello Spirito le fulminee e inaspettate frasi con cui il suo temperamento *primesautier* sbalordiva i suoi interlocutori, e come stato estatico la sonnolenza che lo coglieva in società), e insieme il suo evidente e quasi ostentato atteggiamento mondano (2). Se il grande

(1) Cfr. *La Franc-maçonnerie*, p. 100 ss.; *Œuvres*, V, p. 251; VIII, 328 ss. e i passi inediti riportati dal DERMENGEN, op. cit., p. 77.

(2) L'atteggiamento profetico è costante nelle lettere del M. e meriterebbe un esame speciale. Circa la sua sonnolenza cfr. FALLOUX, *M.me Swetchine*, Paris, 1869, I, p. 97, e la lettera del M. al cav. Rossi in *Œuv.*, I, p. xxxii.

piano d'impossessarsi e di padroneggiare questo mondo occulto contro lo spirito del secolo non gli riuscì, (troppi intrighi e scandali avevan turbato le logge e reso diffidenti gli iniziati), non era errata, del tutto la sua valutazione ottimistica nei riguardi del cattolicesimo, della religiosità degli illuminati, sol che si rifletta all'orientamento cattolicizzante di non pochi, e non dei minori, illuminati e Zacharia Werner e Novalis e Schlegel e Stolberg, e il barone d'Eckstein, e Goerres e cento e cento altri.

*
* *

La vasta e parecchio anarchica federazione massonica di Europa, aveva verso la fine del '700 oscillato fra estremi poli. Da un lato la tendenza universalistica: l'associazione tollerante sopra ed oltre ogni distinzione di religione, capace di unificar gli uomini nella tolleranza stessa; e perciò appunto condannata dai papi, la società che accoglieva i grandi enciclopedisti, e giubilava nel 1778 quando consegnava al Voltaire il grembiule simbolico; la massoneria esaltata dal Lessing, dal Herder, dal Fichte, dal Wieland e dal Goethe, per la sua funzione di ridestare in ogni cuore, la coscienza dell'universa umanità, la società cui il Fichte voleva dare il motto: « amor di patria è la sua azione, coscienza cosmopolica il suo pensiero » (1). Dall'altro lato la persistenza e in molti casi la ripresa, a traverso la simbolica e il ritualismo misterico, di motivi e temi mistici e neoplatonici, e il fiorire nell'esoterismo di tendenze occultistiche, cabalistiche, alchimistiche, magiche, negromantiche e il facile campo che le logge offrivano ad avventurieri d'ogni genere, fino agli scandali clamorosi dello Schrepfer e di Giuseppe Balsamo. Da un lato il secolo XVIII e gl'illuministi, dall'altro l'illuminazione mistica, gl'illuminati. E non è a dire che la prima tendenza apparisse la più forte. Il Mounier, che fu uno dei capi del partito moderato nei primi tempi della Costituente ed era molto bene informato sulla situazione della Francia avanti la Rivoluzione, trovava contraddittoria la tesi del Barruel che faceva responsabili della Rivoluzione simultaneamente i filosofi e i massoni. Pel Mounier i massoni erano sopra tutto i mistici, gl'il-

(1) Cfr. LENNHOF, op. cit., pp. 109-24. Anche il FAV, op. cit., accentua questo aspetto della massoneria.

luminati, i nemici decisi del razionalismo dei filosofi illuministi⁽¹⁾, e in sicura e notevole ascesa di moda nell'ultimo quarto del secolo, quando già la semplicità chiara della filosofia dei lumi pareva incapace d'ulteriori sviluppi.

Questa duplice polarità delle logge non era qualcosa di accidentale, ma corrispondeva al reale processo di formazione della cultura dei lumi: la quale nella sua origine inglese, e nei suoi capisaldi dottrinali appare un raffinamento e una semplificazione di motivi neoplatonici del Rinascimento⁽²⁾. La forma antica e lo spirito nuovo si trasmisero non ancora ben distinti nella vasta associazione umanitaria che dall'Inghilterra si diffuse nel '700 sul mondo a riparare la scissura che nel mondo durava dalla Riforma in poi.

Ora il ceto degl'Illuminati martinisti di Francia, a cui appartennero il Pasqually-Martinez, il Saint-Martin, il Maistre, si rifiutava di abbandonare l'intuizione mistico-neoplatonica, anche se gravata dalle passività cabalistico-magico-teurgiche. In quei miti, da cui la filosofia dei lumi si distaccava, essi sentivano oscuramente un valore che volevano precisare e isolare. Ancora la separazione del buon metallo dalla scoria non pareva completa: alla stessa guisa vi fu un tempo in cui l'astrologia recava in seno l'astronomia. Per questo istinto la teosofia degl'Illuminati prendeva netta posizione contro la filosofia degl'Illuministi. Più o meno sentivano tutti ciò che la madre dello Stolberg, ardente pietista (pietismo, quietismo, e teosofia degl'illuminati tendevano a convergere) scriveva al figlio, a proposito dei predicatori protestanti conquistati dall'*Aufklärung*⁽³⁾: come costoro compissero una decurtazione del cristianesimo, abbandonando

(1) Cfr. MOUNIER, *De l'influence attribuée aux Philosophes, aux Franc-maçons et aux illuminés sur la rév. de France*, Tubingen, 1801, p. 136. Al contrario il PROYART, op. cit., p. 124, afferma: « . . . cette secte se confondit tellement avec la philosophie du jour qu'elle ne parut plus ne former qu'une seule et même secte, et comme un personnage à deux masques ». Le contraddittorie affermazioni si spiegano pel fatto che il Mounier, di Grenoble, aveva davanti agli occhi la massoneria mistica di Lione, il Proyart quella razionalistica di Parigi.

Sulla decadenza della moda filosofica negli anni che precedettero la rivoluzione cfr. le acute osservazioni del MOUNIER a p. 72 ss., riprese da recente dal WAIS, *Das antiphilos. Weltbild des franç. Sturm und Drang*, Berlin, 1934, p. 19 ss.

(2) Sul processo di semplificazione del neoplatonismo inglese nel razionalismo filosofico cfr. lo studio di C. DENTICE, *Il preilluminismo*, in *Giorn. crit. della fil. it.*, 1927.

(3) Cfr. JANNSEN, *F. L. Graf zu Stolberg* (Freiburg, 1877), I, 14.

tutto ciò che aveva colorito mistico, e parlassero di Gesù come di un maestro di morale simile a Socrate, non come Redentore: di Dio come Ente supremo, non come Giudice e come Padre. E svanivano insieme e la Rivelazione e il Mistero, e l'Espiazione, e la Glorificazione, e l'Economia provvidenziale.

Ciò era nello spirito dell'intellettualismo settecentesco: nella negazione di quelle cause finali, di cui si faceva beffe il Voltaire nel *Dictionnaire philosophique*; era nella spiegazione della natura lungo la serie delle cause efficienti, cioè per un processo meccanico. Ma col negare l'ordinamento del mondo in un piano di provvidenza, pareva venir meno lo scopo della vita, l'energia morale, l'orgoglio di alti destini.

Per molti rispetti la riscossa teosofica degl'illuminati voleva essere l'antidoto al materialismo sensistico, e voleva risollevar l'antica tesi neoplatonica di una divina dignità dell'uomo; la necessità di una sua reintegrazione, la tragedia del mondo come tragedia del mondo degli spiriti, e così via. Spesso sotto l'aculeo polemico dell'intellettualismo questo pensiero mitico neo-platonico preludia ai motivi delle Critiche kantiane.

Nel conte Giuseppe de Maistre quest'orientamento verso la valutazione mistica della realtà dava sfogo a un bisogno profondo. Provinciale, e d'una provincia francese che faceva parte del regno di Sardegna, assorto in una vita patriarcale di clan, era l'antitesi del costume settecentesco, e sentiva bisogno di reagire aggressivamente al pensiero e al costume che Parigi imponeva alla Francia e al mondo. Era una prima reazione della provincia contro la forza centrale. Analizzava, distaccato e acuto il moto degli spiriti, con un'ambizione in cui confluivano e la coscienza di sè e l'orgoglio del savoiaro, e lo spirito critico e talora quello sofisticato. In uno dei suoi primi scritti, nel discorso inaugurale dell'anno giuridico del senato di Savoia, tenuto il 1.º dicembre 1784 (1), celebrava, con note stoiche, colui che sa mettersi fuori dell'età sua.

Chi pensa in tutto come il suo secolo è necessariamente nell'errore.... È impossibile abbandonarsi ciecamente all'impulso generale senza dar prova di debolezza o d'ignoranza. Il savio vero e degno di questo nome, e che arrossirebbe di ricever le sue opinioni dalla moda, conosce il punto in cui deve abbandonare i suoi contemporanei; il suo spirito eretto in

(1) È in *Œuv.*, VII, pp. 9-34.

mezzo alle rovine osserva il torrente, e mentre la moltitudine, massa passiva, precipita senza resistenza, egli s'appoggia su sè stesso e s'arresta dov'è opportuno... Chi disputa col proprio dovere è sul punto di violarlo, e forse noi non siamo sicuri delle nostre qualità stimabili se non quando abbiam saputo dare ad esse una nota d'esaltazione che le avvicini alla grandezza.

Appare di già la nota apologia maistriana della trasmodanza e del paradosso: che cioè per affermare la verità contro l'errore occorre darle un'esagerazione antitetica alla trasmodanza dell'errore.

Questa tendenza all'esaltazione profetica ed eroica si ricongiunge con un altro carattere che appare nettamente delineato fin dalla prima orazione. Egli cerca di dare una tensione *fuor del comune* ai termini, di fare intuire una forza trascendente che opera in noi e a traverso noi, anche nei fatti che l'esperienza costante ha appiattito; di far sentire che tutto è pregnante d'un mistero; di ridestare un sentimento mistico e sacrale a fronte della più comune realtà. Egli parte da un atteggiamento conservatore alla Montesquieu (di quel Montesquieu che in seguito accuserà d'aver fatto *de l'esprit sur les lois*) (1). Egli è membro di quel senato di Savoia che in quegli anni, seguendo l'esempio dei Parlamenti di Francia, dava filo da torcere al re di Sardegna (2), rivendicando uno stato di diritto, contro l'arbitrio militare, e reclamando la funzione politica di custode delle leggi e della tradizione.

Ma la tradizione s'esalta, nell'oratore, in un sentimento arcano, di mistero e di simbolo. Il simbolismo iniziatico delle sette investe tutte le cose. Il simbolo non è soltanto una figura retorica: dietro di esso vi è qualcosa di sovranaturale, che come il Dio del rovo ardente vuol suggerire il rispetto e lo sgomento: la discesa in terra d'una forza sovrumana, l'operazione di Dio per suoi fini imperscrutabili o difficilmente decifrabili dall'uomo. Insomma, la restaurazione dello sgomento delle forze arcane, preludio della religione: in ciò l'accordo con la teologia degli illuminati martinisti è completo. Perciò l'oratore accusava l'età sua:

(1) *Œuv.*, XIV, p. 242. Sul carattere di magistrato del M. ha giustamente insistito il FAGUET nel suo noto saggio, riportato in *Politiques et moralistes du XIX siècle*.

(2) Sull'irrequietezza del senato savoiano dà notizie il rappresentante pontificio di Torino in lettere del 3 marzo e del 24 luglio 1779. (Archiv. Vat. Savoia 210 A.). Circa l'utilità dell'opposizione della magistratura alla corte, il M. cercava di persuadere il re V. E. I nella lettera del dic. 1809, *Œuvr.*, p. 386 s.

La presente generazione non sa più vedere negli oggetti che gli oggetti stessi e ogni pompa esteriore che li ingrandiva agli occhi dei nostri antenati non fa più impressione su uomini che tutto calcolano.

La pompa esteriore delle cerimonie deve ravvivare l'intuizione mistica del reale: nel caso in questione quella della giustizia temporale, che sarà molt'anni dopo oggetto di disamina nelle *Soirées de Saint-Petersbourg*. Ecco in un chiaro-scuro caravaggesco il Senato di Savoia, radunato in una chiesa di Chambéry:

La potenza che elevò questo tempio si manifesta ancora a tutti gli sguardi; per non essere disconosciuta e per mostrare ch'essa voleva abitarlo, essa copri i muri del segno della sua maestà, e i secoli cadendo su questi caratteri augusti, han potuto sì offuscarli, ma non cancellarli. Alla voce di questa stessa potenza la giustizia esce oggi dalla nube oscura di cui si avvolge per pronunziare i suoi oracoli. Essa appare sotto la porpora e l'ermellino; ha i suoi rostri e le sue sedie curuli, la corona dei re raggia sui suoi fasci; i seggi dei suoi ministri, discostati per rispetto, fan posto al trono del Sovrano; tutti gli annali si dispiegano e il pensiero del magistrato assiste alla corte dei Pari.

In questo scenario d'arcani misteri (l'occultismo faceva concorrenza allo Chateaubriand nel suggerire scenari e temi ai letterati stanchi della povertà dell'accademismo illuministico, e proprio in quegli anni il Goethe ad esso s'ispirava per lo sfondo del *Faust*), in questo scenario d'arcani misteri l'azione acquista la solennità della liturgia, e la carica energetica di un sacramento. Nell'opera della giustizia il magistrato è assorbito da una forza che è più di lui: si trasfigura:

soli con voi stessi, voi *studiate la legge*; riuniti nel tribunale voi discutete la legge: ma agli occhi del mondo voi *siete la legge*. Sicchè, o Signori, voi dovete a voi stessi di non dimenticar mai i vostri diritti: l'oracolo non disputa, pronunzia; e se si vede un membro del primo Tribunale gettar le sue opinioni alla critica, e scender alla contestazione, l'occhio sbalordito cerca il magistrato e non vede altro che un legista.

Ma proprio in questo punto, in cui dall'epifania della giustizia sulla terra egli deduce (*noblesse oblige*) gli obblighi e i doveri di contegno del magistrato, il contatto mistico con un ordine sovranaturale pare risolversi in una felice soperchieria, o almeno in uno

sforzo di credere, e in un esperto dominio della credenza altrui⁽¹⁾. È come colorire un quadro secondo un precetto di scuola artistica. Si tenta, come avviene nei cenacoli mistici, di restar persuasi di una realtà sovrannaturale che si postula più che non si sperimenti; una suggestione e un tentativo non perfetto d'autosuggestione.

Ora in queste battute del discorso giovanile, noi abbiamo il preludio che contiene *in nuce* tutto il Maistre posteriore, specialmente quello delle *Soirées*: il dare uno sfondo ed un risalto nell'infinito agli atti degli uomini; il discioglier dai limiti la personalità umana, ombra della caverna, per legarla a forze arcane, e scorgervi le tracce d'un pensiero divino e della provvidenza, che domina la storia e che negli anni della rivoluzione e dell'impero trasformava, secondo lui, Mirabeau, Danton e Robespierre in automi di Vaucauson a cui non era consentito un sol moto oltre quelli prestabiliti, e faceva di Napoleone il demone meridiano che aveva segnato un limite invalicabile. Provvidenza che ha un accento del tutto diverso, di quella vichiana, del tutto fusa invece e compenetrata coll'azione umana e il suo *cursus* dialettico. Il Maistre ricorre alla provvidenza per spiegarsi anche fatti vicini e apparentemente ovvi, come il linguaggio e l'enigmatica psicologia del carnefice, e il furor sacro che ci trascina alla guerra: questo è il motivo costante, che si modula a traverso tutta l'opera del savoiaro. Anche nella sua corrispondenza diplomatica il Maistre apprezza gli avvenimenti della sua tempestosa età non nel loro legame politico, ma come manifestazione d'un ordine superiore, di cui conviene divinare il termine ultimo: per un riferimento alla politica di qualcuno che è più potente dello czar Alessandro I e di Napoleone. Le doti operative del politico (ben poco poteva operare in quegli anni il povero ambasciatore del povero re di Sardegna) tendono a spegnersi nella contemplazione quietistica ed egli, come i Rosacroce presso Federico Guglielmo II o la Krüdener presso Alessandro I di Russia, vagheggia solo la funzione di profeta ispiratore e direttore della politica dei potenti⁽²⁾.

(1) È questo il momento pragmatistico (insieme gesuitico e massonico) del M. Nota giustamente il Faguet che nel M. c'è « un grain de mystificateur sinistre ».

(2) Sotto questo punto di vista va studiato il suo epistolario politico. Di questo suo carattere contemplativo egli si rendeva pienamente conto, quando, in una delle ultime sue lettere alla figlia Costanza (21 febb. 1820, *Œuv.*, XIV, p. 204), scriveva di se stesso: « *Dieu le fit pour penser et non pas pour vouloir. Je ne sais pas agir, je passe mon temps à contempler* ». Sulla sua azione politica giustamente il VULLIAUD, op. cit., nota « le visionnaire qui vise au pratique ».

La contemplazione del mistero in Dio è per Maistre la vera scienza. Detesta la scienza moderna che di un fenomeno ricerca la causa in un altro fenomeno. La causa materiale per lui è un non senso. Ma il motivo della critica, che per certi rispetti parrebbe congiungersi all'analisi del concetto di causa di David Hume e di Emanuele Kant, assume una direzione reazionaria.

Il Maistre polemizza col Bacone e col Locke, fondatori e teorici di quel che per lui è il piatto pensiero fisico moderno, per giustificare l'aspirazione neoplatonica verso una scienza intuitiva⁽¹⁾, che delle cose dovrebbe cogliere gnosticamente il nocciolo sostanziale in Dio e in un mondo spirituale da lui promanante. Sicchè la nozione delle cose dovrebbe coincidere col possesso della radice prima delle cose. La scienza dovrebbe essere qualcosa di simile alla magia, da custodirsi esotericamente, per evitarne l'abuso: perchè il Maistre, concorde con tutto l'indirizzo martinistico, faceva dell'abuso della scienza il peccato originale non solo dell'uomo ma del mondo degli spiriti, e la causa prima d'una degenerazione che, non ostante l'influenza del mito della redenzione cristiana, in concreto il Maistre, quanto il Saint-Martin, è portato a sentire come perenne e perennemente aggravantesi, per la disarmonia tra intelletto e volontà, conseguenza del peccato di Lucifero e di quello di Adamo.

Ma, non ostante questi pericoli d'abuso, il Maistre non si accontentava del *regnum hominis* che il cancelliere inglese voleva ricavare dalla scienza moderna: troppo angusta riduzione del sogno neoplatonico di sovrumana potenza⁽²⁾.

Se per temperamento suo il Maistre, come è stato già rilevato, e come invece si sforzava d'illudersi, non era portato allo spasimo mistico, al contatto col divino e allo smarrimento nell'ineffabile, era però portato a un misticismo gnostico-cerebrale nel processo della conoscenza. Trova che le cose meglio si spiegano ponendo come primo un dogma irrazionale, un mito, che non in quella che per lui era la piatta causalità o sequenza dei fenomeni. Le sue maggiori tesi, per

(1) Cfr. *Œuv.*, IV, 256; 269; 317 ss. oltre tutto il saggio su Bacone (*Œuv.*, v. VI). Lo stesso atteggiamento nel St. Martin: cfr. MATTER, op. cit., p. 6. Da questo atteggiamento la confluenza del suo pensiero con quello del Bonald che rinnovava la teoria del Malebranche dell'intuizione delle cose in Dio, che tanta diffusione doveva avere nelle diverse forme d'ontologismo del secolo XIX.

(2) Questo criterio del controllo delle scienze secondo il criterio dell'utile il M. (e dietro di lui i gesuiti moderni) lo estese dalla scienza intuitiva alle scienze in genere nell'accanito « oscurantismo » degli opuscoli russi.

esempio la teoria del linguaggio ch'egli contrappone al convenzionalismo dei sensisti (la partecipazione da parte di Dio del Verbo generatore dei linguaggi) o quella politica della partecipazione mistica della sovranità di Dio ai sovrani di questo mondo, spostano in profondità il problema, ma non lo risolvono.

Anche la trascendente provvidenza cui crede il Maistre, per esplicarsi nel suo dinamismo, in uno sviluppo di fasi e di tempi, deve poggiare su di un travaglio del mondo spirituale sovrapposto al mondo umano, su di un anelito alla completa espansione delle perfezioni divine, che pel momento trovano un inceppamento in una volontà ritrosa o contraria. La provvidenza assumeva quindi un aspetto apocalittico e poggiava sul mito di contrastanti voleri nel mondo degli spiriti. Il conte savoiaro assumeva così nel ciclo delle sue speculazioni il mito apocalittico già circolante nelle conventicole martinistiche e quietistiche (1), e lo elevava a chiave interpretativa della storia, orientava gli spiriti verso l'attesa del futuro, che si alimentava anche dai grandiosi eventi contemporanei e cercava di trovarli predefetti nell'enigmatica apocalisse di S. Giovanni.

Bisogna tenersi pronti ad un grande avvenimento nell'ordine divino, verso cui noi muoviamo con una rapidità accelerata che deve sorprendere tutti gli osservatori. Non c'è più religione sulla terra; il genere umano non può restare in questo stato (2).

Quest'attesa gioachimita della nuova età, del secol che si rinnova, nel Maistre ha un atteggiamento quietistico contemplativo, corrispondente al fondamentale misoneismo di lui. Ma, nel suo divulgarsi — a tale divulgazione gli scritti del Maistre concorsero non poco — fin nel tranquillo e mite Ballanche (3), l'attesa apocalittica diventò un elemento della religione del progresso propria del secolo XIX, e si trasformò in un atteggiamento pratico: nella volontà di collaborare attivamente a un nuovo tempo della provvidenza e del progresso: sia in chi come i sansimoniani e i mazziniani miravano

(1) Sulle attese apocalittiche nel mondo occultistico cfr. VIATTE, op. cit., I, p. 330 ss.

(2) *Œuvr.*, V, 230 s. Su quest'attesa del M. cfr. anche VULLIAUD, op. cit., p. 104 ss.; VIATTE, op. cit., II, pp. 87 ss.

(3) Sul distacco del Ballanche dal Maistre proprio per quest'anelito d'avvenire insopportabile al savoiaro, cfr. BUCHE, *L'école mystique de Lyon*, Paris, 1935, p. 123 ss.; VIATTE, II, p. 86 s.

alla manifestazione di una religione nuova, sia in chi, come il primo Lamennais e il Gioberti, miravano al rinnovamento del vecchio cattolicesimo. Ciò creerà non pochi imbarazzi alla chiesa, che non può ammettere una sua ulteriore pienezza in contrasto con un precedente e un presente difetto.

continua.

ADOLFO OMODEO.