



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Religione naturale e società in John Toland

Dipartimento di Filosofia
Dottorato in Filosofia

Dottorando: Filippo Marchetti
XXXV ciclo

Primo supervisore
Prof.ssa Silvia Berti

Secondo supervisore
Prof.ssa Anna Lisa Schino

A.A. 2022-2023

Indice

Indice delle illustrazioni	4
Introduzione	5
1. Il nesso repubblicanesimo-deismo	5
2. La religione naturale	12
3. Il ruolo politico della religione	19
4. Il presente lavoro	25
I. Gli inizi (1696-1701)	35
1. Religione razionale e Cristianesimo nel <i>Christianity not Mysterious</i>	36
1. Una religione della ragione	36
2. La ragione come facoltà umana	39
3. La Scrittura	46
4. I misteri	52
5. Il miracolo	57
6. La fede come conoscenza razionale	62
7. Anticlericalismo e degenerazione del Cristianesimo	67
2. Il recupero del pensiero repubblicano	73
1. Milton prima di Toland	73
2. La scelta biografica	76
3. Libertà di pensiero e uso del lume naturale	83
4. Il ruolo della Scrittura	89
5. Il rapporto tra singolo e Chiesa	95
6. Il frontespizio all'edizione di James Harrington	100
7. I fondamenti razionali della società	110
8. La religione civile e il ruolo del Protestantesimo	115
9. Toland, Hobbes e la libertà di coscienza	118
II. La maturità intellettuale (1701-1717)	125
3. Il progetto del <i>Parallèle</i>	126
1. Il <i>Parallèle</i> tra storia e storiografia	126
2. <i>Parallèle</i> I: la religione originaria	139
3. Il carattere sociale del pregiudizio	150
4. Religione, superstizione e società	156
5. <i>Parallèle</i> II: il Paganesimo tra antropologica e teologia politica	161

4. L'ambiguo statuto dell'Ebraismo	175
1. La ricomprensione dell'Ebraismo nella storia profana	175
2. Mosé filosofo / Mosé legislatore	184
3. L'Ebraismo tra religione naturale, religione civile e superstizione	192
5. Il Cristianesimo tra religione naturale e riforma	208
1. Cristo e la restaurazione della religione naturale	208
2. Il «plan originel du Christianisme»	219
3. L'organizzazione repubblicana della Chiesa	226
4. Protestantesimo, tolleranza, democrazia	234
Conclusioni	244
Bibliografia	249

Indice delle illustrazioni

Fig. 1. Frontespizio di John Toland di *Oceana and other works*
of James Harrington Esq. (London, 1737)

103

Introduzione

Who, born within the last forty years, has read one word of Collins, and Toland, and Tindal, and Chubb, and Morgan, and that whole race who called themselves Freethinkers? Who now reads Bolingbroke? Who ever read him through? Ask the booksellers of London what is become of all these lights of the world.

E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*

1. Il nesso repubblicanesimo-deismo

Nel 1711, dopo anni di incomprensioni e di speranze frustrate, John Toland inviava a Robert Harley, primo ministro della Gran Bretagna e Lord tesoriere, una sorta di ultimatum in cui rivendicava la coerenza e l'unitarietà del proprio comportamento e dei propri convincimenti, sia che si fosse trovato all'estero o in Gran Bretagna, in pubblico così come in privato¹ e in cui indicava esplicitamente quali erano stati i principi ai quali si era sempre mantenuto fedele nella sua attività politica e culturale.

But the general [Principles] which with me are unalterable and indisputable, are civil Liberty, religious Toleration, and the Protestant succession. These are my conditions *sine qua non*: and he that will not agree with me on this foot, must never employ me nor ever trust me².

In poche righe, che riassumevano l'impegno di una vita, Toland univa in un nodo inscindibile la libertà civile e la tolleranza religiosa, garantite dalla presenza di un monarca protestante. Questo nesso tra libertà politica e religiosa non era un elemento nuovo, ma in Toland segnalava il persistente richiamo e adesione a un modo di intendere i rapporti sociali e politici di chiara ascendenza harringtoniana. Era stato infatti James Harrington a interpretare libertà di coscienza e libertà civile in un rapporto di co-implicazione tale per cui *simul stabunt simul cadent*, perché se un monarca può limitare la libertà religiosa può togliere anche quella civile, dal momento che la prima è assiologicamente superiore alla seconda³. Si trattava di un programma tanto filosofico quanto politico, che definiva l'appartenenza di Toland a un partito determinato, quello *whig*⁴.

¹ Cfr. J. Toland, *Another Memorial for The Most Honourable Earl of****, in P. Desmaizeaux (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, vol. II, London, Printed for J. Peele, at *Locke's Head in Pater-noster Row*, 1726, p. 222.

² *Op. cit.*, pp. 226-227 («Ma i principi generali che per me sono inalterabili e non negoziabili sono la libertà civile, la tolleranza religiosa e la successione protestante. Queste sono le mie condizioni *sine qua non*; e chi non è d'accordo con me su questi punti non deve mai impiegarmi, né fare affidamento su di me.»)

³ Cfr. A. Sturmia, *L'immaginazione repubblicana. Sparta e Israele nel dibattito filosofico-politico dell'età di Cromwell*, Le Lettere, Firenze, 1991, pp. 117-118; E. Nelson, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Harvard University Press, Harvard, 2011, pp. 121-122; R. Hammersley, *Republicanism. An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2020, p. 100.

⁴ Cfr. J. Toland, *A Memorial Presented to a Minister of State, Soon after his Majesty King George's accession to the Crown*, in P. Desmaizeaux (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, vol. II, cit., pp. 244-245.

Nel presentare ad Harley le sue ‘credenziali’, Toland rivendicava il ruolo che aveva avuto nella campagna editoriale che, sul finire del XVII secolo, aveva rimesso in circolazione gli scritti dei principali teorici e politici repubblicani che avevano vissuto e operato cinquant’anni prima – su tutti John Milton e James Harrington; e nel farlo rimproverava il suo (ormai ex) patrono di aver tradito i comuni ideali di un tempo. Per quanto nella medesima sede Toland si affrettasse a ricordare come nessuno dei due «imagin’d the model itself [i.e., Harrington’s *Oceana*] to be practicable»⁵, un lustro prima aveva rimarcato a Shaftesbury le affinità e le distanze rispetto a questi autori.

Besides what I wrote my self, I likewise publish’d the Lives and Works of Harrington and Milton, with some other Authors; and tho’ I profess not to agree with them in every thing (especially in their Democratical Schemes of Government) yet in general they greatly contributed to beget in the minds of men, as the effect has shewn, an ardent love of liberty, and an extreme aversion to arbitrary power⁶.

Si trattava della rivendicazione di quello che, agli occhi di Toland, costituiva il lascito maggiore di questi *commonwealth-men* – l’amore per la libertà e l’avversione verso la tirannia, tanto politica quanto spirituale.

Nel 1970 in *Utopia e riforma nell’Illuminismo* Franco Venturi presentava il pensiero tolandiano, come anche quello deistico in generale, attraverso l’unione di questi due elementi, la religione e la politica. Si trattava di un nesso a cui Venturi giungeva a partire da Diderot, e che proiettava all’indietro come cifra tipica dell’Illuminismo, nella sua capacità di fondere critica religiosa, speculazione filosofica e problema politico – un punto che era già stato tematizzato una quindicina di anni prima nella monografia dedicata ad Alberto Radicati di Passerano, dove all’esule piemontese era riconosciuta la capacità di trasporre i problemi della propria epoca nel mondo delle idee, della riflessione⁷. Nel volume del 1970, tale compresenza nel pensiero inglese è definita e delimitata sia cronologicamente, negli anni che vanno dal 1689 al 1715, dalla Gloriosa Rivoluzione all’ascesa al trono di Giorgio I di Hannover, sia tematicamente, individuandola nella ripresa del pensiero repubblicano da parte del deismo, ossia nella ‘traduzione’ del radicalismo politico in radicalismo

⁵ J. Toland, *Another Memorial for The Most Honourable Earl of ****, cit., p. 227

⁶ Id., *Letters*, in P. Desmaizeaux (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, vol. II, cit., pp. 338-339 («Oltre a quello che ho scritto io, parimenti ho pubblicato le vite e le opere di Harrington e Milton, con molti altri autori; a sebbene ammetta di non concordare con loro in tutto (particolarmente nei loro schemi di governo democratico) tuttavia in generale hanno contribuito enormemente nel far nascere nelle menti degli uomini, essendone evidenti gli effetti, un amore ardente per la libertà e un’estrema avversione verso il potere arbitrario»).

⁷ Cfr. F. Venturi, *Saggi sull’Europa Illuminista. I. Alberto Radicati di Passerano*, Einaudi, Torino, 1954, p. 13; Id., *Utopia e riforma nell’Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1970, pp. 64-65. Il ruolo di *medium* del deismo tra repubblicanesimo e Illuminismo era già emerso anche nelle riflessioni di Rosalie Colie in relazione al ruolo e all’influenza di Spinoza sui deisti, senza che però fosse esplicitamente tematizzata la valenza e il contenuto di questa mediazione: cfr. R.L. Colie, *Spinoza and the Early English Deists*, «Journal of the History of Ideas», XX/1, 1959, p. 30.

religioso, ossia in quelle forme con cui il pensiero radicale inglese si presenterà all'Europa illuminista⁸.

Le idee nate nell'Inghilterra della Commonwealth erano destinate a passare sul continente soltanto nella forma filosofica che diedero loro John Toland e Anthony Collins, quando si presentarono cioè come deismo, come panteismo, come libero pensiero, come esaltazione della libertà inglese, magari come framassoneria⁹.

Quello che Venturi proponeva era di considerare i nessi tra storia intellettuale e storia politica. I deisti «mescolano, magari in forma violenta e improvvisata, i problemi che hanno ereditato da Spinoza, da Locke e da Newton con quelli che si vanno dibattendo allora nel parlamento e nella politica estera dell'Inghilterra e dell'Europa»¹⁰. Nel caso specifico di Toland, si trattava quindi di integrare due parti della sua produzione che erano sovente letti da differenti specialisti, storici della filosofia, della Chiesa, della politica e del pensiero politico, considerando le sue opere da un punto di vista unitario, riconoscendo un'unità di indirizzo che è però fondata filosoficamente, a partire da una idea di religione e da una idea di politica.

La proposta venturiana ha sollecitato la riflessione di alcuni storici dell'Illuminismo e della tradizione repubblicana, pur rimanendo minoritaria e, per così dire 'schiacciata' da tre differenti paradigmi storiografici: il *Conservative Enlightenment* di John Pocock e il *Radical Enlightenment*, nelle due varianti avanzate da Margaret C. Jacob e da Jonathan Israel. Fin dal *Machiavellian Moment* lo storico neozelandese aveva rilevato il carattere paradossale del repubblicanesimo inglese e del suo legame con il deismo. Da un lato, infatti, riconduceva il repubblicanesimo al puritanesimo della guerra civile, e dall'altro riconosceva in Toland, e con lui i deisti, la negazione di quella stessa tradizione profetica ritenuta essere un tratto caratteristico del puritanesimo¹¹. Si trattava, comunque, di una tradizione religiosa minoritaria e marginalizzata all'interno del panorama politico inglese di fine XVII secolo, ormai orientato verso problemi nuovi, come quello dell'esercito permanente e del debito pubblico¹². La successiva produzione pocockiana testimonia il permanere della presenza di questa unione paradossale. La costruzione storiografica del *Conservative Enlightenment* poggia, infatti, sulla distinzione tra due illuminismi, uno radicale e uno conservatore, distinzione che, all'interno del panorama inglese, si definisce come da un lato una sopravvivenza puritana, definita come *enthusiasm*, e dall'altro come post-puritano e clericale, un'evoluzione postrema del razionalismo teologico dei

⁸ Cfr. F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, cit., pp. 65-68. Cfr. S. Berti, *Repubblicanesimo e illuminismo radicale nella storiografia di Franco Venturi*, in M. Albertone (a cura di), *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, Bibliopolis, Napoli, 2006, pp. 162-163.

⁹ F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, cit., p. 64.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 68.

¹¹ Cfr. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2003², pp. 403, 476-477.

¹² Cfr. *op. cit.*, pp. 423-461.

latitudinari¹³. La ricomprensione del deismo all'interno del mondo puritano – categoria che in Pocock risulta abbastanza ampia da comprendere anche tendenze chiliastiche, millenaristiche e antinomiane – è resa possibile proprio dalla definizione di *enthusiasm* fornita dallo storico, che comprende ogni rivendicazione della presenza del divino all'interno della coscienza individuale.

Nevertheless it had been claimed that Christ was in the people, the congregation or the individual, and it was against this Christian heterodoxy – which contained de-christianizing implication once it asserted that Christ was in them in the form of their reason – that the orthodoxy of the long eighteenth century was directed¹⁴.

Il nesso tra repubblicanesimo e religione risulta quindi in Pocock ridimensionato a fossile del passato, ben lontano quindi dalla cultura illuministica a cui lo aveva invece consegnato Venturi. Né, d'altra parte, poteva sperare di avere un ruolo differente, considerata la differente consistenza dell'illuminismo inglese pocockiano, centrato sulla conservazione di un assetto che è tanto politico quanto religioso, e affatto incline alla riforma né, tantomeno, alla contestazione dell'esistente.

Parallelo e speculare al *Conservative Enlightenment* è il *Radical Enlightenment* consegnato nel 1981 alla storiografia da Margaret C. Jacob. Partendo da presupposti storiografici differenti, consistenti nel lavoro di Frances A. Yates sull'ermetismo e sul suo ruolo nella costruzione della scienza moderna¹⁵, Jacob, unendo storia sociale e storia intellettuale, rileggeva e reinterpretava gli anni della storia britannica tra la gloriosa rivoluzione e la prima età augustea come segnati da forte conflittualità tra latitudinarismo e newtonianismo da un lato ed entusiasmo e *free-thinking* dall'altro¹⁶. Un ruolo centrale in questa disamina era la riscoperta del Bruno 'ermetico' della Yates, per quanto mutato il contesto mutava anche la modalità con cui il suo ermetismo era recepito, in una forma 'razionalizzata' e adattata a un progetto che era filosofico e politico al tempo stesso.

The subtleties and profundities of Bruno's thought were lost or ignored, as was the religious, gnostic goal of the Hermetic view of nature. What evolved was a pantheistic and materialistic world-view. In the period under discussion this new world-view became the theology and metaphysics of the natural religion formulated by its proponents¹⁷.

¹³ Cfr. Id., *Post-Puritan England and the Problem of the Enlightenment*, in P. Zagorin (ed.), *Culture and Politics from Puritanism to Enlightenment*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1980, pp. 92-94, 100-103; J.G.A. Pocock, *Settecento protestante? L'Illuminismo riconsiderato*, «Quaderni storici», n.s., XXXII/94/1, 1997, pp. 316-319. La tesi di Pocock, il carattere minoritario del deismo a fronte di una Chiesa teologicamente e dottrinarmente ben avvertita, è già rinvenibile in L. Stephen, *History of English thought in the eighteenth century*, vol. 1, Rupert Hart-Davis, London, 1962, pp. 71-75.

¹⁴ J.G.A. Pocock, *Within the margins: the definition of orthodoxy*, in R.D. Lund (ed.), *The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writings and Cultural Response, 1660-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 41. È interessante osservare come la seconda eresia che Pocock elenca dopo l'entusiasmo sia che la Chiesa non è solo soggetta allo Stato, ma ne è addirittura un prodotto: cfr. *op. cit.*, p. 42.

¹⁵ Cfr. P. Delpiano, *Dal Rinascimento ai Lumi: per un profilo biografico di Frances Amelia Yates*, in G. Ricuperati (a cura di), *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici del Novecento*, Olschki, Firenze, 2000, pp. 26-39.

¹⁶ Cfr. M.C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Cornell University Press, Ithaca, 1976.

¹⁷ Ead., *John Toland and the Newtonian Ideology*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXII, 1969, p. 326.

Questa insistenza sul materialismo e il panteismo come cifra della religiosità radicale ritorna nella seconda monografia della Jacob, dedicata appunto all'Illuminismo radicale. Pur riconoscendo una qualche vicinanza tra questa filosofia della natura e quella spinoziana¹⁸, il panteismo inglese – e in questo centrale risultava la lezione di Christopher Hill¹⁹ – era considerato avere tratti maggiormente ‘mistici’, di ascendenza neoplatonica ed ermetica, derivanti dalla sua origine socialmente popolare e dalla sua forte componente animistica, che superava, anticristianamente, la distinzione tra creatura e creatore²⁰. Questa ripresa naturalistica era accompagnata sul piano politico dal repubblicanesimo. Tale unione era resa possibile dal panteismo quale fattore antigierarchico. L'unione e la confusione tra creatore e creatura, infatti, trovava espressione nel rigetto della società gerarchicamente organizzata che stava emergendo dalla rivoluzione ‘borghese’ del 1689²¹. Problematica risultava però l'unione tra il repubblicanesimo e il panteismo, dal momento che il primo risultava essere solo un «political corollary»²² del secondo, e che il valore della tradizione repubblicana consisteva proprio soltanto nel suo essere unicamente una sua forma espressiva.

From Harrington onward we can trace a consistent tendency on the part of republican thinkers to explain the ordered universe not by reference to an imposed, supernatural order, administered as it were by God's self-styled representatives, kings, oligarchs and the like, but by recourse to the notion that spirit lives in nature, in people as in all objects. This pantheism, with its roots as we have seen in the Hermetic and neo-Platonic tradition, can be found in the natural philosophy of Harrington himself²³.

In posizione eccentrica rispetto alle proposte interpretative qui delineate è quella condotta da Justin Champion. Lo storico britannico, recentemente scomparso, individuava il nocciolo del rapporto tra fenomeno religioso e fenomeno politico non tanto nel contenuto della credenza – problema che rimaneva invece centrale in Pocock e Jacob – quanto nell'autorità che quella credenza legittimava, ponendo l'accento sul carattere ‘performativo’ della cultura²⁴. In tal modo la questione da teologica diveniva ecclesiologica (e probabilmente il grande limite dell'approccio di Champion, come opportunamente segnalato da Victor Nuovo, è stato l'essersi concentrato eccessivamente su cosa gli autori da lui studiati intendessero fare della loro attività culturale e l'aver trascurato di ricostruire che

¹⁸ Cfr. Ead., *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Allen & Unwin, London, 1981, p. 52.

¹⁹ Cfr. C. Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Temple Smith, London, 1972.

²⁰ Cfr. M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment*, cit., pp. 32-35.

²¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 65-80.

²² *Op. cit.*, p. 87.

²³ *Op. cit.*, p. 80.

²⁴ Cfr. J.A.I. Champion, *Deism*, in R.H. Popkin (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999, pp. 441-442; Id., *Republican learning. John Toland and the crisis of Christian culture, 1670-1722*, Manchester University Press, Manchester-New York, 2003, pp. 6-15.

cosa questi autori pensassero²⁵) e la critica condotta dai liberi pensatori era ricompresa non nell'ambito dell'ateismo, quanto piuttosto in quello dell'anticlericalismo²⁶.

È tenendo presente questo sfondo che per Champion è possibile interpretare la rilettura portata avanti da Toland e dagli altri *freethinkers* del lascito repubblicano. Venuto meno lo spazio per una concreta azione politica in grado di modificare l'assetto istituzionale dell'Inghilterra (e, dopo il 1707, della Gran Bretagna), la critica si esercita sull'aspetto religioso della vita culturale e politica²⁷. Tale spostamento non costituisce però una rottura, dal momento che critica religiosa e critica politica sono *unum et idem* – rivendicando in questo tratto non tanto un segno di secolarizzazione, quanto piuttosto un elemento religioso ancora vivo e persistente all'interno del primo Illuminismo²⁸. Il grande limite di questo tipo di approccio è l'essere sbilanciato sulla prassi politica e religiosa, lasciando in secondo piano il 'mondo delle idee' che quella prassi determinava e orientava.

L'altro Illuminismo radicale, quello teorizzato da Jonathan Israel, declina la questione in termini differenti. Riconoscendo l'Illuminismo radicale come «the general trend in culture and ideas towards rationalization and secularization»²⁹ Israel trasforma l'esigenza religiosa, conservata, con differenti declinazioni e valutazioni, tanto da Venturi quanto da Pocock, Jacob e Champion, insistendo invece su fattori quali la razionalizzazione e la secolarizzazione, uniti e indirizzati all'interno del medesimo moto storico in cui si assiste alla marginalizzazione della teologia e di ogni credenza nel sovrannaturale, così come di ogni forma di sapere fondato sulla tradizione³⁰.

[T]he Radical Enlightenment, whether on an atheistic or deistic basis, rejected all compromise with the past and sought to sweep away existing structures entirely, rejecting the Creation as traditionally understood in Judaeo-Christian civilization, and the intervention of a providential God in human affairs, denying the possibility of miracles, and rewards and punishments in an afterlife, scorning all forms of ecclesiastical authority, and refusing to accept that there is any God-ordained social hierarchy, concentration of privilege or land-ownership in noble hands, or religious sanction for monarchy³¹.

Il riconoscimento del deismo come parte di questo sforzo intellettuale era comunque subordinato alla necessità di chiarire ulteriormente questo termine, dal momento che si presta a due possibili interpretazioni, da un lato come radicale, attraverso la negazione della provvidenza e di premi e castighi oltremondani (e quindi l'immortalità dell'anima), e dall'altro come moderato, attraverso il

²⁵ Cfr. V. Nuovo, *Rec. a Republican learning. John Toland and the crisis of Christian culture, 1696–1722. By Justin Champion*, «Journal of Ecclesiastical History», LV/2, 2004, pp. 420-421.

²⁶ Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and Its Enemies, 1660-1730*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 8-11; Id., «Religion's Safe, with Priestcraft is the War»: Augustan Anticlericalism and the Legacy of the English Revolution, 1660-1720, «The European Legacy», V/4, 2000, pp. 548-549.

²⁷ Cfr. Id., *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 13-18, 170-173.

²⁸ Cfr. *op. cit.*, pp. 221-222.

²⁹ J.I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 7.

³⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 4.

³¹ *Op. cit.*, pp. 11-12.

riconoscimento dell'esistenza di Dio e del suo ruolo tanto nella creazione del mondo quanto delle regole della morale, la cui validità è sanzionata anche attraverso l'attribuzione di premi e castighi *post mortem*³². Si tratta di una questione su cui lo stesso Israel sarebbe poi ritornato in lavori successivi, dove, prendendo spunto dall'analisi di Laurent Jaffro³³, avrebbe distinto tra deismo nominale, in nulla distinguibile dall'ateismo filosofico e monistico di Spinoza, e deismo reale, di fatto identificato con una forma tiepida di teismo provvidenzialista³⁴.

Rispetto invece a quello che costituiva il punto di partenza della mediazione deistica, il repubblicanesimo, Israel opera una distinzione tra repubblicanesimo 'classico' e repubblicanesimo 'democratico', distinzione che è in primo luogo geografica. Infatti, il repubblicanesimo democratico è olandese e spinoziano, e quindi radicale, mentre quello 'classico' è di origine inglese e proprio a seguito della rivoluzione del 1689 aveva subito una torsione filomonarchica ed elitaria che mal si adattava allo sviluppo del radicalismo inglese, nel cui novero rientrava anche Toland³⁵.

Finally, while it is clear that a highly developed republican tradition of political thought evolved in England from the 1650s onwards, and its characteristics have been studied in great detail by scholars, it is far from evident that this corpus of ideas was the prime inspiration for the radical republican tradition with which we are concerned in this present study³⁶.

Nello specifico del caso tolandiano, Israel riprendeva criticamente la ricostruzione della Jacob, mostrando da un lato la differenza tra il panteismo tolandiano e quello 'magico' di Gerrard Winstanley e del mondo radicale inglese studiato da Christopher Hill, e dall'altro sviluppava tale nesso proprio per mostrare l'estraneità di Toland al pensiero radicale dell'Interregno³⁷. Questo, tuttavia, non implicava necessariamente il misconoscimento del carattere repubblicano di Toland attraverso la mediazione del repubblicanesimo 'democratico' spinoziano. Al contrario però, lo storico inglese rilevava il carattere compromissorio del suo repubblicanesimo, come del repubblicanesimo inglese *tout court*, ridotto a essere «the tireless apologist of a faction which tried to merge republicanism with monarchism, rendering it not merely compatible, but closely integrated with, a monarchical, aristocratic, and imperial world system»³⁸. In tal modo, il repubblicanesimo inglese

³² Cfr. *op. cit.*, pp. 471-473.

³³ Cfr. L. Jaffro, *Qu'est-ce qu'être déiste? Suivi d'un appendice sur la fausse attribution à Humphrey Prideaux de A Letter to the Deists (1696)*, «La Lettre clandestine», XXI, 2013, pp. 284-286.

³⁴ J.I. Israel, *The Enlightenment That Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 126-134.

³⁵ Id., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 241-244; Id., *The Enlightenment That Failed*, cit., pp. 37-40, 58-66.

³⁶ Id., *Radical Enlightenment*, cit., p. 22.

³⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 601-602, 610; cfr. C. Hill, *Freethinking and libertinism: the legacy of the English Revolution*, in R.D. Lund (ed.), *The Margins of Orthodoxy*, cit., pp. 54-70. Medesimo scetticismo nei confronti del recupero di quel tipo di radicalismo inglese in S. Berti, *Introduzione*, in Ead., *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'Illuminismo radicale europeo*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. XIII-XIV.

³⁸ J.I. Israel, *Enlightenment Contested*, p. 352.

avrebbe perso in respiro e in capacità teorica, ripiegandosi su questioni politiche contingenti e divenendo, per riprendere il lemma di Israel, ‘complici’ di un governo anziché suoi critici³⁹.

Si può quindi affermare come la problematica individuata da Venturi non abbia trovato un adeguato sviluppo all’interno del successivo evolversi del dibattito storiografico. Da un lato infatti, il riconoscimento dell’eredità repubblicana è stata legata o a sopravvivenze arcaiche di forme di religiosità superate, come il puritanesimo, e sublimata tutte indistintamente sotto l’etichetta abbastanza vaga di *enthusiasm* – anche perché il passaggio dal riconoscimento della presenza di una scintilla divina nell’uomo presente, per esempio, nel quaccherismo, alla equazione Cristo-ragione vi è, per lo meno in Toland, la necessità di più di una mediazione ed elaborazione filosofica e concettuale che è estranea all’esperienza dell’Interregno, questa sì pervasa da spinte chiliastiche e religiose. Dall’altro, il tentativo di Margaret Jacob è sottoposto, in parte, alle medesime critiche a cui va incontro Pocock. A fronte del riconoscimento del valore dell’esperienza repubblicana, risulta poco comprensibile e condivisibile l’assorbimento di questa all’interno del panteismo – e quindi la valorizzazione del pensiero di Harrington, per fare un esempio, solo a fronte di quel platonismo ermetizzante espresso in *The Mechanics of nature* – un testo pubblicato postumo proprio da Toland nella sua raccolta del 1700 – senza che il suo pensiero politico, che plasma e informa anche la riflessione tolandiana, venisse minimamente preso in considerazione – un rilievo da cui non è esclusa nemmeno la ricostruzione di Champion⁴⁰. Per quanto concerne invece il grande affresco di Israel, da un lato l’identificazione tra deismo e ateismo appare forse estremamente *tranchant*, dal momento che se è vero che da un punto di vista rigorosamente ontologico la filosofia tolandiana supera e archivia la necessità tanto di una creazione quanto di una direzione divina del mondo, è pur vero che in altri ambiti intellettuali l’Irlandese non pare essere in grado di liberarsi di un linguaggio religioso – tra cui quello, centrale in questo lavoro, di ‘religione naturale’ – né di fare a meno del ricorso parassitario a forme di cultura e di erudizione di carattere e natura confessionale per svuotarli dall’interno imprimendovi una torsione eterodossa.

2. La religione naturale

Il problema storiografico che Venturi aveva posto, e che Pocock, Jacob e Israel hanno provato a sviluppare, è organizzato intorno alla questione del rapporto tra il deismo e il repubblicanesimo. Tuttavia, data la difficoltà che in sede storiografica coinvolge la definizione stessa di ‘deismo’ per quel che riguarda l’identificazione tanto di un gruppo di pensatori quanto di un insieme di dottrine⁴¹,

³⁹ Cfr. *op. cit.*, pp. 352-354.

⁴⁰ Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 197-208.

⁴¹ Cfr. R.E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy. A Study in Adaptation*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1982, pp. 205-234; J.E. Force, *The Newtonians and Deism*, in Id., R.H. Popkin (eds.), *Essays on the*

nel presente lavoro si è preferito fare ricorso a una definizione minimale di deismo, accogliendo quella avanzata da James Clark.

‘Deism’, though used to cover many different positions, may be approximately identified as an epistemological scepticism about revelation and an appeal to ‘natural religion’ fundamentally to simplify the content of revealed theology. Deism professed to find confirmation in the major items of belief held in common between all religions; it derived a flexible piety, or a disguised atheism, from the evidence of nature rather than from specific disclosures to mankind in revelation⁴².

Per questa ragione si è scelto di affrontare la questione particolare del rapporto che c’è tra la teoria tolandiana della religione naturale e la sua riflessione sul ruolo che le religioni rivestono all’interno della società. In altri termini, quale rapporto vi è tra la religione naturale, che è considerata come sovrastorica (per quanto nel caso specifico di Toland siano necessarie alcune ulteriori chiarificazioni), e le differenti e varie occorrenze del fenomeno religioso in contesti storicamente determinati. Per questa ragione, è opportuno effettuare una ricognizione preliminare del concetto di ‘religione naturale’ per indicare in quali accezioni esso sarà impiegato nel corso del presente lavoro, considerato anche il carattere plurale e ramificato di questo concetto⁴³, le cui differenti accezioni tendono spesso anche a sovrapporsi tra di loro. A tale scopo, è utile far riferimento a David Pailey, che in un breve quanto denso saggio ha cercato di tracciare la *confusing and confused history* del concetto, in uno sforzo catalogatorio che gli ha permesso di distinguere undici differenti significati di ‘religione naturale’⁴⁴, e a sforzi analoghi compiuti da Peter Byrne, Peter Harrison e Jacqueline Lagrée.

1. La religione naturale consiste in quelle credenze che gli uomini possono conoscere attraverso l’esercizio della loro ragione senza la necessità di una rivelazione esterna. Tale accezione può essere ulteriormente specificata a seconda dell’origine delle modalità con cui gli uomini ottengono questa conoscenza, ossia attraverso principi innati, attraverso un’intuizione

Context, Nature, and Influence of Isaac Newton’s Theology, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1990, pp. 43-47; D.C Fouke, *Philosophy and Theology in a Burlesque Mode. John Toland and “The Way of Paradox”*, Prometheus Books, New York, 2007, pp. 123-157; W. Hudson, *Enlightenment and Modernity: the English Deists and Reform*, Pickering & Chatto, London, 2009, pp. 7-17; Id., *The English Deists. Studies in Early Enlightenment*, Pickering & Chatto, London, 2009, pp. 1-39; Id., *Atheism and Deism Demythologized*, in Id., D. Lucci, J.R. Wigelsworth (eds.), *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Ashgate, Burlington (VR), 2014, pp. 19-22; G. Mori, *L’ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d’Holbach*, Carocci, Roma, 2016, pp. 15-18.

⁴² J.C.D. Clark, *English Society, 1660-1832. Religion, ideology and politics during the ancien regime*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000², pp. 324-325; una simile posizione è assunta da P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, Routledge, London-New York, 1989, p. xiii e P. Harrison, *‘Religion’ and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 62.

⁴³ Cfr. P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion*, cit., p. ix.

⁴⁴ Pailin aveva già affrontato la questione, in maniera meno dettagliata in un precedente lavoro: cfr. D.A. Pailin, *Attitudes to other religions. Comparative religion in seventeenth- and eighteenth-century Britain*, Manchester University Press, Manchester, 1984, pp. 23-44.

- razionale, o attraverso una deduzione razionale effettuata a partire dall'esame del mondo naturale e del mondo umano⁴⁵;
2. La religione naturale è stata la religione che Dio rivelò ad Adamo e che fu poi tramandata a tutti i popoli della terra, per quanto si sia poi corrotta con il tempo – e prova di questa uniformità originaria si potrebbe trovare nelle religioni non cristiane in maniera frammentaria⁴⁶;
 3. La religione naturale è un prodotto dell'immaginazione. In questo senso, l'unica religione autentica e vera è quella rivelata, che non deriva dalla semplice riflessione umana, ma da un atto della volontà divina⁴⁷;
 4. La religione naturale è il prodotto dell'osservazione empirica. In questa accezione, tale concetto indica in maniera descrittiva le credenze e i riti che si trovano esistenti al mondo e può avere finalità tanto apologetiche, come il mostrare la superiorità di una religione rispetto alle altre attraverso il loro confronto, quanto ireniche, evidenziando il carattere provvidenziale della presenza della religione in ogni parte del mondo⁴⁸;
 5. La religione naturale può indicare la religione dell'uomo nello stato di natura, ossia in uno stato in cui gli uomini non sono ancora stati influenzati dal processo di civilizzazione⁴⁹;
 6. Un'accezione minimale di religione naturale consiste nel considerarla come in minimo comun denominatore di tutte le religioni esistenti. Tale accezione si presta a due differenti interpretazioni. Da un lato, la si può intendere come un'astrazione, come la definizione di una condizione di possibilità minima che permette di designare un fenomeno come 'religione naturale'; dall'altro come la determinazione dei tratti comuni a tutte le religioni attraverso l'accumulazione, la comparazione e l'esame empirico di tutte le credenze e i riti⁵⁰;
 7. La religione naturale consiste nel vivere in accordo con i principi della natura. In questo senso, la religione naturale è una religione della natura i cui precetti sono conoscibili attraverso lo studio dell'ordine naturale⁵¹;
 8. La religione naturale è una forma di morale. In tal senso, la religione naturale fornisce agli uomini la motivazione e i precetti per poter essere giusti⁵²;

⁴⁵ Cfr. P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion*, cit., pp. 1-4, 7-8; D.A. Pailin, *The Confused and Confusing Story of Natural Religion*, «Religion», XXIV, 1994, pp. 199-203.

⁴⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 203-204.

⁴⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 204.

⁴⁸ Cfr. *op. cit.*, pp. 204-205.

⁴⁹ Cfr. *op. cit.*, pp. 205-206.

⁵⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 206.

⁵¹ Cfr. *op. cit.*, p. 207.

⁵² Cfr. *ibidem*.

9. La religione naturale permette di conoscere i mezzi grazie ai quali l'uomo può giungere al sommo bene⁵³;
10. La religione naturale è un modo peculiare della percezione e dell'intuizione che l'uomo ha del proprio essere e del proprio stare nel mondo, percezione e intuizione che sono distinte dalla speculazione intellettuale o dall'attività morale⁵⁴;
11. La religione naturale è una forma di religione della natura, consistente nello studio delle forze e degli effetti che si manifestano nel mondo naturale in modo da poterne trarre dei vantaggi per la vita umana⁵⁵.

Nel corso della nostra trattazione, il concetto di religione naturale in John Toland è impiegato in un duplice senso. Da un lato quello che definiamo come 'assiologico', indicando con questo termine la religione naturale nella sua funzione etico-pratica, che costituisce una forma di morale indipendente rispetto alle religioni rivelate, dall'altro il senso storico, intendendo la religione naturale come la prima forma di religione cronologicamente attestata tra gli uomini. Occorre tuttavia essere cauti rispetto alla classificazione di Pailin, che può dare adito a un fraintendimento in merito all'effettiva posizione tolandiana. La precedenza cronologica della religione naturale rispetto a quelle positive non implica una distinzione tra uomo nello stato di natura e uomo nello stato civile. Al contrario, tale distinzione difficilmente è reperibile all'interno della produzione tolandiana – con un'unica eccezione, in *Anglia libera* e a prezzo di alcune tensioni concettuali – che invece assume la religione naturale come forma religiosa di uomini già riuniti in società. Per quel che riguarda il primo senso, si tratta di una forma di razionalismo etico che Toland cerca di giustificare filosoficamente anche richiamandone le origini stoiche attraverso il ricorso agli scritti ciceroniani⁵⁶. Tale debito intellettuale si manifesta anche nella constatazione che in Toland si conserva la doppia direzionalità della religione naturale, tanto quella verticale, che definisce il rapporto tra l'uomo e il divino (e che nella prospettiva filosofica tolandiana, improntata a un rigido monismo materialista, si declina nel rapporto tra l'uomo e il mondo), quanto quella orizzontale, che definisce il rapporto tra uomo e uomo e struttura la loro reciproca relazione all'interno di un quadro di riferimento sociale⁵⁷.

L'elemento che rende particolarmente complessa la definizione di religione naturale nel tornante tra il XVII e il XVIII secolo è il suo mutare di segno. Da elemento propedeutico alla rivelazione, come ancora nel caso dei latitudinari, la religione naturale ne diviene antagonista – secondo quel processo

⁵³ Cfr. *op. cit.*, pp. 207-208.

⁵⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 208.

⁵⁵ Cfr. P. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion*, cit., pp. 5-7; D.A. Pailin, *The Confused and Confusing Story of Natural Religion*, cit., pp. 208-209.

⁵⁶ Cfr. J. Lagrée, *La religion naturelle*, Presses Universitaires de France, 1991, p. 5; T. Stuart-Buttle, *From Moral Theology to Moral Philosophy. Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 161-162.

⁵⁷ Cfr. J. Lagrée, *La religion naturelle*, cit., p. 7.

di ateizzazione dello stoicismo descritta da Christopher Brooke⁵⁸ e in accordo al quale il razionalismo diviene lo strumento per la costruzione di sistemi di morale indipendenti dalla rivelazione. Si tratta di un punto evidenziato di recente anche da Gianluca Mori nella sua ricerca intorno all'ateismo dei moderni, dove il razionalismo etico è considerato come un tratto comune alla filosofia morale tanto degli atei quanto dei credenti, e quindi inadatta a essere il discrimine tra ateismo e teismo⁵⁹.

Al contrario [in relazione al nesso ateismo-relativismo], larga parte dell'ateismo sei-settecentesco (da Spinoza a Bayle, ma anche a Toland e a Meslier, fino a d'Holbach) sostiene l'esistenza di principi universali validi per tutti gli uomini in ogni tempo e in ogni luogo, in quanto dettati dalla natura e non soggetti all'arbitrio di chicchessia. Un naturalismo etico, insomma: esattamente il contrario del relativismo⁶⁰.

Accanto però alla riduzione della religione naturale a una forma di razionalismo etico, vi è anche la sua storicizzazione. Recentemente, Timothy Crimmins ha evidenziato un doppio movimento interno al rapporto tra religione naturale e storia. Da un lato, infatti, la religione naturale viene sottratta all'ambito della storia e consegnata a quello della morale, intesa in senso sovrastorico in quanto fondata razionalmente, dall'altro, invece, la critica contro le religioni positive e rivelate è condotta in maniera tale da privarle di valore normativo attraverso la decostruzione delle rispettive teologie e dei loro culti, di cui si ricostruiva la genesi e le continuità attraverso il ricorso alle testimonianze degli autori antichi. Ma in questo gioco dialettico permane fermo l'elemento religioso e non ancora secolarizzante, dal momento che la sua rimozione attraverso la sua storicizzazione è possibile all'interno di un quadro di riferimento concettuale e linguistico che è ancora religioso⁶¹.

In modern terms, the deists had the impudence to historicize subjects and periods that had largely remained insulated from secular historical analysis. In the writing of Toland, Matthew Tindal, and above all Conyers Middleton, a repeated stress on certain historical continuities served as wedge to unsettle the foundations of orthodox theology. [...]. Natural religion was ostensibly a shift into unhistorical or even antihistorical territory: it “dehistoricized” morality. It posited a morality that was uniform in all ages, not dependent on any particular revelation, watermarked onto the fabric of our nature, and accessible merely by the light of reason⁶².

Occorrono però due precisazioni relative da un lato alla identificazione della religione naturale con una forma di religione della natura, un punto che è invece centrale all'interno della interpretazione

⁵⁸ Cfr. C. Brooke, *Philosophic Pride. Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, Princeton, 2012, pp. 127-148; si veda anche J. Lagrée, *La religion naturelle*, cit., pp. 51-52.

⁵⁹ Cfr. G. Mori, *L'ateismo dei moderni*, cit., p. 62.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 105.

⁶¹ Cfr. T. Crimmins, *Universal and Profane: The Historiographical Consequences of Natural Religion*, «History and Theory», LIX/2, 2020, p. 245.

⁶² *Op. cit.*, pp. 229-230.

ermetizzante di Toland presentata da Margaret Jacob e, sulla sua scorta, da Chiara Giuntini, e dall'altro alla riconduzione di Toland all'interno dell'alveo della teologia riformata. Il lemma 'legge naturale' infatti è impiegato per indicare due concetti differenti. Il suo primo significato comprende la filosofia tolandiana elaborata a partire dallo *Spaccio* bruniano e centrata sul rapporto e la comunicazione tra la divinità e l'uomo in quanto ente finito. In questa accezione la 'legge naturale' consiste nello studio scientifico della natura e delle sue leggi, uno studio che permetterebbe all'uomo di conoscere il divino attraverso la natura. In questo modo si identificano 'religione naturale' e 'religione della natura', intendendo con quest'ultima lo studio delle leggi che governano la natura note già agli antichi egizi – studio che permetterebbe anche di trarre vantaggio dalle 'virtù naturali' presenti in tutte le cose –, come testimonierebbe appunto lo *Spaccio della bestia trionfante*⁶³. La seconda accezione di 'religione naturale' è invece opposta rispetto alla prima, essendo infatti impiegata per indicare la base sulla quale la teologia anglicana latitudinaria avrebbe cercato di costruire una difesa all'attacco dei *freethinkers* contro il compromesso istituzionale della Rivoluzione del 1689. La religione naturale, dunque, ben lungi dall'essere uno strumento concettuale radicale, costituiva invece una delle armi a disposizione del clero, in particolare degli esponenti della nascente apologetica newtoniana che andavano in quegli anni formando la sintesi tra Cristianesimo e newtonianismo, tra religione e filosofia della natura di contro al tentativo dei *freethinkers* di elaborare una differente filosofia della natura dal nucleo materialista. In questa accezione, la religione naturale implicherebbe allora il riconoscimento di una volontà provvidenziale o di una istintiva tendenza religiosa presente nell'uomo, due tratti ritenuti estranei al pensiero tolandiano, ma presente in altri deisti, come Shaftesbury e Tindal e, in altra misura, proprio del pensiero anglicano⁶⁴.

Despite this retreat, the church never relaxed its vigil against the freethinkers, perhaps because it knew that they symbolized most dramatically its declining political authority. In an effort to reverse that process churchmen turned to natural religion, a rational Christianity, supported whenever possible by science, which could embrace the widest possible audience⁶⁵.

In questo, i teologi newtoniani non si distaccavano dunque dal pensiero latitudinario a loro precedente, che aveva fatto ricorso al concetto di religione naturale seguendo una linea continuista in base alla quale il Cristianesimo non sarebbe totalmente distinto rispetto alla religione naturale, ma piuttosto un suo necessario completamento⁶⁶. Il panteismo repubblicano di Toland è invece «a natural religion based upon belief not in the power of providence but in the power of nature»⁶⁷.

⁶³ Cfr. M.C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution*, cit., pp. 231-240; C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland (1670-1722)*, il Mulino, Bologna, 1979, pp. 291-316.

⁶⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 265-266.

⁶⁵ M.C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution*, cit., p. 249.

⁶⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 249-250; Ead., *The Radical Enlightenment*, cit., pp. 61-67.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 109.

Sarebbe facile vedere in tali affermazioni una professione di fede «deistica», un'esaltazione della religione naturale contrapposta alle religioni politeistiche e tradizionali. In realtà, tuttavia, il concetto di «religione della natura» che ricorre del resto assai raramente negli scritti di Toland, non implica affatto il riconoscimento di una volontà provvidenziale, o l'ammissione di una istintiva tendenza religiosa presente nell'uomo; tale concetto viene piuttosto utilizzato per indicare il più significativo aspetto della sapienza remota dell'umanità, il diretto e immediato rapporto di partecipazione alla vita dell'universo materiale, infinito ed eterno⁶⁸.

Tale ambiguità sul significato del concetto di 'religione naturale' ha indotto anche altri interpreti del pensiero tolandiano non tanto a negarne la presenza nel suo pensiero, quanto piuttosto ad accentuare quei tratti che lo ponevano in continuità con la teologia latitudinaria e cantabrigense che aveva segnato la filosofia inglese nella seconda metà del XVII secolo. Tale interpretazione trae la sua origine da una eccessiva accentuazione del contesto di fronte all'individualità del singolo pensatore – nel caso di Toland, l'essersi formato e l'aver vissuto in un ambiente protestante non possono non aver reso anche lui tale⁶⁹.

All'interno di questo paradigma interpretativo, la relazione tra religione naturale e religione rivelata è definita dalla lettura 'protestante' di Toland secondo un rapporto di continuità. In particolare, in Toland si sarebbe assistito al recupero del razionalismo anglicano al fine di riassorbire all'interno dell'ambito razionale ciò che precedentemente era riconosciuto come 'above Reason', un campo di conoscenza pienamente legittimato proprio dal suo carattere rivelato⁷⁰. Il nocciolo della riflessione religiosa tolandiana non consisterebbe dunque nella critica del Cristianesimo in quanto tale, ma in quella del Cristianesimo storico in nome di un Cristianesimo razionale giudicato l'unico autentico. In questo senso la critica corrosiva di Toland sarebbe sì diretta contro tutti gli elementi della tradizione ecclesiastica – i Padri della Chiesa, il fideismo, il Canone testamentario – ma in nome della razionalità del messaggio rivelato, giungendo quasi alla identificazione dei due termini, religione naturale e religione rivelata⁷¹. All'interno del deismo tolandiano, in particolare all'interno della sua dottrina della religione naturale, sarebbero quindi individuabili tratti comuni con la teologia latitudinaria, tali da farla considerare come parte integrante del medesimo processo intellettuale. In Toland, infatti, si

⁶⁸ C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, cit., p. 265. Tale ambiguità è stata sollevata anche da Manlio Iofrida, che rimprovera a Giuntini da un lato di aver eccessivamente svalutato la definizione di 'religione naturale' attribuendole tratti compromissori e dall'altro di aver connesso il panteismo tolandiano con l'ermetismo e non con la scienza moderna. Pur condividendo questa critica, non è però possibile concordare nel ritenere che tra religione naturale e Cristianesimo razionale vi sia in Toland soluzione di continuità: cfr. M. Iofrida, *La filosofia di John Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea tra '600 e '700*, Franco Angeli, Milano, Milano, 1983, p. 77 n. 38.

⁶⁹ Cfr. W. Hudson, *Enlightenment and Modernity*, cit., pp. 4-17; Id., *The English Deists*, cit., p. 79; J.R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England. Theology, politics, and Newtonian public science*, Manchester University Press, Manchester-New York, 2009, pp. 2-5.

⁷⁰ Cfr. M. Sina, *L'avvento della ragione. 'Reason' e 'above Reason' dal razionalismo teologico al deismo*, Vita & Pensiero, Milano, 1976, pp. 441-451.

⁷¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 473-478; R.E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy*, cit., pp. 139-140.

troverebbe il tentativo di riformare il Cristianesimo internamente, attraverso una razionalizzazione dei suoi contenuti (tentativo poi messo da parte a causa delle violente reazioni al *Christianity not Mysterious*), e il tentativo di fondare questa religione attraverso il richiamo a una religione primitiva dell'uomo, pura e semplice (e perciò vera), dottrina attribuita anche alla teologia latitudinaria⁷².

3. Il ruolo politico della religione

La riduzione della religione naturale da un lato a una forma di morale e dall'altro a una componente interpersonale che fonda la socialità costituisce il punto di saldatura tra filosofia della religione e pensiero politico in John Toland. A partire dagli anni '50 del secolo scorso, con la monografia di Caroline Robbins dedicata ai *commonwealth-men*, Toland è divenuto una sorta di passaggio obbligato all'interno della storia del pensiero politico repubblicano in virtù del suo essere stato il principale mediatore tra il repubblicanesimo inglese sorto nel corso della guerra civile e l'Illuminismo (un punto che già abbiamo accennato relativamente a Venturi)⁷³. Robbins, tuttavia, concentrava la sua attenzione unicamente sui problemi politici ed economici che i pensatori repubblicani avevano affrontato sul finire del XVIII secolo, lasciando in secondo piano le questioni di natura religiosa, punto da cui le due grandi sintesi di Quentin Skinner e di John Pocock non si sarebbero distanziate⁷⁴. Un mutamento si è avuto a partire dagli studi di Mark Goldie sulla nascita del *whiggism*⁷⁵. Rilevando come a partire dalla rivoluzione del 1688 la base ideologica di quel partito aveva progressivamente abbandonato il primitivo radicalismo – un punto già chiaro nel lavoro di Robbins⁷⁶ –, lo storico britannico aveva osservato come il venir meno della pregiudiziale antimonarchica, dovuta non tanto a un'elaborazione interna al pensiero repubblicano quanto piuttosto alla constatazione della impossibilità di fatto di eliminare la figura del monarca (assestandosi quindi su una posizione di sostegno a una forma di monarchia mista), fosse stata parallela all'emergere di un violento anticlericalismo, espresso attraverso il lemma di *priestcraft* e diretto contro la Chiesa stabilita, che godeva di numerosi privilegi in virtù dell'*Act of Uniformity* (1662) e delle altre misure punitive nei confronti dei *dissenters* presenti nel *Clarendon Code*⁷⁷.

⁷² Cfr. *op. cit.*, pp. 174-176, 183-187; A. Walsh, *Civil Religion and the Enlightenment, 1707-1800*, Boydell Press, Woodbridge, 2020, pp. 23-24.

⁷³ Cfr. C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman. Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Liberty Fund, Indianapolis, 2004 [1 ed. 1959].

⁷⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 5-20.

⁷⁵ Cfr. G. Mahlberg, *The Republican Discourse on Religious Liberty during the Exclusion Crisis*, «History of European Ideas», XXXVIII/3, 2012, pp. 352-355; R. Hammersley, *Republicanism*, cit., pp. 7-8.

⁷⁶ Cfr. C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, cit., p. 1; M. Goldie, *The Roots of True Whiggism, 1688-1694*, «History of Political Thought», I/2, 1980, pp. 195-196.

⁷⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 206-209; Id., *Priestcraft and the birth of Whiggism*, in N. Phillipson, Q. Skinner (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 214-215.

Goldie tracciava la genealogia del concetto di *priestcraft*, individuandone l'origine in una delle polemiche che avevano coinvolto James Harrington contro Henry Ferne in *Pian Piano* (1657). Questi, reagendo contro l'*Oceana*, aveva invitato i laici a non occuparsi di questioni relative al governo della Chiesa né in sede storica né in sede politica. Contro questo suggerimento, Harrington ripercorreva la storia delle differenti modalità con cui i sacerdoti erano ordinati nell'antico Israele e nelle prime comunità cristiane. In tale contesto, *priestcraft* designava il tentativo da parte del clero di sottrarsi al controllo dello Stato⁷⁸. Mentre in Harrington il termine era mantenuto all'interno di un quadro di riferimento storico-erudito, sul finire del secolo si assiste a una sua estensione, fino a indicare da un lato una relazione tra potere politico e potere religioso fondata sui molteplici vantaggi che tale relazione comporta, e dall'altro le invenzioni dei sacerdoti per poter mantenere una sorta di 'tirannia spirituale' sulle coscienze dei credenti⁷⁹.

Un ulteriore approfondimento era stato poi offerto da Justin Champion nella sua monografia precedentemente citata. L'anticlericalismo, nella mani di Champion, diveniva una categoria storiografica che permetteva di studiare l'Illuminismo britannico prescindendo dalle sue differenti interpretazioni, clericale (Pocock) o radicale (Jacob), dal momento che entrambe sembravano presupporre la continuità e la centralità del fenomeno religioso nel Settecento inglese – continuità tuttavia nel mutamento, dal momento che la controversia non era più teologica ma storica⁸⁰. La questione diviene allora quale ruolo ha la religione all'interno di una comunità. È su questo punto che la discussione repubblicana intorno al fenomeno religioso si declina secondo due direttive apparentemente contraddittorie, da un lato come religione civile e dall'altro come richiesta di una società pluralistica e tollerante⁸¹.

La questione della religione civile pone due problemi, uno di natura storica e uno di natura filosofica. Il primo riguarda l'articolazione della religione civile nel suo rapporto con il Cristianesimo; il secondo chiama in causa il nesso tra religione naturale e religione civile. Già Goldie aveva rilevato un certo 'strabismo' all'interno della storia intellettuale settecentesca, che tendeva a emarginare il fatto religioso di contro a quello politico. Infatti, tanto il deismo quanto il Protestantesimo facevano ricorso al medesimo linguaggio, affermando di voler restaurare la 'vera religione' e di estirpare la *priestcraft*, ritenuta la forma suprema di papismo, che si estendeva dall'ambito del sacro a comprendere anche

⁷⁸ Cfr. J. Harrington, *Pian Piano. Or, Intercourse between H. Ferne, Dr. in Divinity and J. Harrington, esq. Upon occasion of the Doctors Censure of the Commonwealth of Oceana*, London, Printed for Nath. Brook, at the Angel in Cornhill, 1656, pp. 7-8, 59-60. Cfr. M. Goldie, *Priestcraft and the birth of Whiggism*, cit., pp. 216-217.

⁷⁹ Cfr. *op. cit.*, pp. 220-228.

⁸⁰ Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 13-16, 100.

⁸¹ Cfr. S. Zurbuchen, *Republicanism and Toleration*, in M. van Gelderen, Q. Skinner (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. II: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 47-49; E. Tortarolo, G. Paganini, *Introduzione*, in G. Paganini, E. Tortarolo (a cura di), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storico e filosofica*, Atti del Convegno di Vercelli (24-25 giugno 2001), Bruno Mondadori, Milano, 2004, pp. 1-8.

gli altri ambiti della vita sociale, primo tra tutti la politica. È tenendo presente questo retroterra che Goldie indicava nell'ecclesiologia la forma di discorso politico del primo Illuminismo britannico⁸². Per questo la religione civile in Toland non ha una funzione di neutralizzazione del sacro *tout court*, ma risponde a una precisa esigenza storica – evitare che sul trono inglese torni a sedersi un monarca cattolico, premessa necessaria per il realizzarsi del papismo e della ‘monarchia universale’ della Francia⁸³. È solo tenendo presente questo problema, che è anche una paura, che si comprende l’impegno che Toland profonde per tutta la vita e che lo porta, come abbiamo visto in apertura, a troncare i rapporti con Harley. La questione della religione civile, quindi, coinvolge il rapporto tra religione e politica, ma ha un contenuto principalmente religioso, vale a dire l’evitare il ritorno del papismo, inteso nel senso di una autorità ecclesiastica che si rende indipendente rispetto a quella politica e superiore rispetto alla coscienza individuale dei credenti⁸⁴.

[S]ince there may very well be such a thing as Protestant Popery; for Popery is in reality nothing else, but the Clergy’s assuming a right to think for the Laity, from which not only follows the leading or driving of them at their pleasure, but every thing imaginable the Priests shall find conducing to their peculiar profit or authority⁸⁵.

Il rapporto tra religione naturale, Cristianesimo e religione civile deve poi essere interpretato e inserito all’interno del dibattito teologico ed ecclesiologico che aveva attraversato la Chiesa d’Inghilterra nel trapasso dal XVII al XVIII secolo. La questione della religione civile, all’interno della lettura protestante di Toland, si riduce alla necessità che l’istituzione ecclesiastica si faccia carico dell’insegnamento di virtù ‘patriottiche’. Il rifiuto tolandiano di eliminare la Chiesa nazionale dall’architettura costituzionale inglese sarebbe quindi dettato dalla convinzione della necessità di una riforma che però non usciva dal Cristianesimo anglicano⁸⁶. Come ha recentemente osservato Ashley Walsh, tale volontà riformatrice non sarebbe stata esclusivo appannaggio delle frange radicali del deismo e del libero pensiero, ma al contrario sarebbe stata parte non trascurabile del tentativo dell’*establishment* religioso dell’Inghilterra hannoveriana di eliminare dal Cristianesimo quegli elementi che recavano tracce di superstizione e di entusiasmo. Ben lungi dall’essere un’operazione

⁸² Cfr. M. Goldie, *Civil Religion and the English Enlightenment*, in G.J. Schochet (ed.), *Politics, Politeness and Patriotism. Seminar on “Politics and politeness: British political thought in the age of Walpole”*, Folger Institute, Washington, 1993, pp. 31-35; A. Walsh, *Civil Religion in Enlightenment England*, cit., pp. 5-10.

⁸³ Su quest’ultimo tema: cfr. P. Bonnet, *La «Monarchie Universelle» de Louis XIV: une notion clé de la pensée politique, de Campanella à Montesquieu*, «Littératures classiques», LXXVI/3, 2011, pp. 133-146.

⁸⁴ Cfr. A. Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy, 1716-1721*, The Boydell Press, Woodbridge, 2007, p. 103.

⁸⁵ J. Toland, *Another Memorial for The Most Honourable Earl of ****, cit., p. 230 («Perché potrà sempre esserci qualcosa come un papismo protestante. Perché il papismo non è in realtà altro che la sottrazione da parte del clero del diritto dei laici di pensare per sé, da cui non solo segue il guidare o il condurli secondo il loro piacere, ma ogni cosa immaginabile i preti troveranno utile al raggiungimento del loro profitto o autorità particolari»).

⁸⁶ Cfr. R.E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy*, cit., pp. 168-172, 227-228; A. Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy*, cit., pp. 129-130; W. Hudson, *The English Deists*, cit., pp. 89-90.

di rottura con la tradizione cristiana precedente, la religione civile avrebbe dunque purificato il Cristianesimo riportandolo al suo stato originario dell'età apostolica, purezza consistente nel riconoscimento del carattere eminentemente morale del messaggio evangelico, e sottomettendo il potere ecclesiastico a quello civile⁸⁷.

Hannoverian civil religion was that of the secular commonwealth at prayer. The institutional agents of its church, the parochial clergymen, were as much public officeholder as the Justices of Peace or the overseers of the poor. Their church was an institution of the civil state⁸⁸.

Questa religione civile da un lato non perde i suoi legami con la rivelazione, essendo la Scrittura la fonte della morale e la funzione del sacerdote quella di spiegare e facilitare la comprensione del testo sacro, e dall'altro mantiene, nel caso specifico di Toland, il suo carattere harringtoniano, basato sul presupposto erastiano del controllo civile del clero e finalizzato all'insegnamento della religione naturale.

As a religious pamphleteer Toland was a Low Church Christian who promoted a version of James Harrington's civil theology as the best prescription of his lifetime. He supported a comprehensive national Erastian church, teaching mainly natural religion and based on a minimal civil theology designed to inculcate virtue and to promote worldly concerns⁸⁹.

Tale lettura non sembra tenere conto di un fatto recentemente sottolineato da Andrew Starkie in relazione alla controversia di Bangor, l'ultima controversia a cui Toland prese parte. Né Toland né i bangoriani rigettarono per sé il nome di cristiani – ma «both chose to define Christianity in a way which conformed its true meaning to the pattern of natural religion and reason as they understood it»⁹⁰. Si trattava di un punto che era già ben chiaro ai contemporanei stessi di Toland, come è il caso di George Lech, per il quale l'accordo tra Benjamin Hoadly e Toland è solo incidentale, dal momento che il primo ha come orizzonte il regno di Dio e il secondo quello degli uomini⁹¹. Il nocciolo della questione è proprio relativo al differente concetto di 'Cristianesimo' che è sotteso alla filosofia tolandiana. L'anticlericalismo e l'erastianismo, che possono riguardare differenti modi di considerare il rapporto tra potere politico e potere religioso e di criticarne le deviazioni rispetto a un modello che si assume come normativo, non bastano a giustificare il Cristianesimo di Toland. Al contrario, occorre guardare al concetto soggiacente di religione naturale e il suo rapporto con la religione rivelata. Da questo punto di vista, che non è più disciplinare ma dottrinale, la posizione tolandiana può essere definita come 'anticristiana', intendendo con questo termine un atteggiamento intellettuale di critica

⁸⁷ Cfr. J.R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, cit., p. 206; A. Walsh, *Civil Religion and the Enlightenment*, cit., pp. 2-13, 17-20.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 5.

⁸⁹ W. Hudson, *The English Deists*, cit., p. 89.

⁹⁰ Cfr. A. Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy*, cit., p. 132.

⁹¹ Cfr. [G. Leigh], *A Letter from Edinburgh to Dr. Sherlock*, London, Printed for J. Roberts in Warwick-lane, A. Dodd without Temple-Bar, and J. Fox in Westminster Hall, 1718, pp. 34-36.

nei confronti della Chiesa e dei suoi membri in quanto istituzione accompagnata dal ricorso all'uso della filologia e della critica biblica per erodere l'autorità della Scrittura e però anche parallelamente da una valutazione positiva circa la persona umana e il messaggio morale di Cristo⁹².

In merito al secondo punto – il rapporto tra religione naturale e religione civile – ancora utili sono due osservazioni di Francesco Viola. Tra religione naturale e religione civile vi è uno iato dovuto al fatto che la religione civile è costitutivamente legata a una dimensione storica e a una comunità politica che è storicamente determinata. In questo senso, Viola rimarcava il carattere politico della religione civile, ritenuta un prodotto dello Stato per tutelare sé stesso dalle religioni. Secondariamente, individuava un problema interno alla determinazione del contenuto della religione civile. Mantenendosi all'interno dei propri presupposti secolaristi, Viola osservava che se la differenza tra religioni civili 'liberali' e religioni civili 'totalitarie' non è di natura formale (la presenza di riti e cerimonie pubbliche) ma contenutistica, ne consegue un travisamento del concetto stesso di 'religione civile', riducendo a una forma di etica pubblica⁹³. Si tratta di una posizione che Toland potrebbe aver potuto sottoscrivere senza problemi.

The rules for Virtue and Religion ought to be plain and simple, or (as we commonly speak) the naked truth, unchangeable, void of craft, of gain, or of power, being part of the civil government, and wholly depending upon the same. The Clergy shou'd teach those rules, and deliver those precepts without adding, diminishing, glossing, or commenting; which is the ready way to make Humanity shine, Justice flourish, and Communities happy. But since England is not what we cou'd wish it, we must endeavour to alter and amend by degrees, as far as practicable: and I think it very reasonable, that present care shou'd be taken, to prevent the Clergy meddling with Politicks in their pulpits or elsewhere⁹⁴.

Si assiste in Toland al collasso della distinzione tra religione naturale e religione civile, o, meglio, all'assunzione da parte della religione naturale, in quanto sistema di morale, di un ruolo direttivo e 'valutativo' rispetto alla religione civile. Questo è possibile grazie ai due tratti della religione naturale tolandiana che abbiamo indicato nel paragrafo precedente. Il suo senso 'assiologico' permette di affermare che la religione naturale costituisce il metro di paragone per giudicare la bontà di una religione civile per la società; il suo senso 'storico', invece, scioglie il 'paradosso' illustrato da Viola

⁹² Cfr. S. Berti, *Introduzione*, cit., pp. XX-XXII; Ead., *Alle origini dell'incredulità* [1995], in Ead., *Anticristianesimo e libertà*, cit., p. 12.

⁹³ Cfr. F. Viola, *Religione civile: uso e abuso di un concetto*, «Rivista di filosofia del diritto», II/Suppl., 2013, pp. 105-107.

⁹⁴ J. Toland, *A Memorial Presented to a Minister of State*, cit., p. 247 («Le regole per la virtù e la religione devono essere chiare e semplici, o (come solitamente si dice) la nuda verità, immutabile, priva di artifici, di guadagno o di potere, essendo parte del governo civile e interamente dipendente da quest'ultimo. Il clero dovrebbe insegnare quelle verità e predicarle senza aggiungere, diminuire, glossare o commentare nulla; che è la via più semplice per far risplendere l'umanità, fiorire la giustizia e rendere felice le comunità. Ma dal momento che l'Inghilterra non è quello che noi potremmo desiderare che fosse, dobbiamo sforzarci di alterare e rettificare per gradi, per quanto è possibile. E io penso sia molto ragionevole che ci si concentri nel prevenire che il clero si immischi nella politica dai loro pulpiti o da qualche altra parte»).

assumendo che la religione naturale costituisca un elemento presente in tutte le forme di religione storicamente attestate, per quanto tale elemento possa essere soverchiato da altri fattori che ne determinano la corruzione. La religione naturale, nel suo risvolto sociale, costituisce quindi il principale vincolo che rende possibile la società umana e l'etica pubblica dello Stato, ossia la virtù repubblicana⁹⁵. Il ruolo direttivo della religione naturale rispetto alla religione civile non deve però far perdere di vista il secondo punto rilevante per Toland, che la religione civile in quanto parte dello Stato è sottomessa a quest'ultimo e ha come suo compito specifico la funzione pedagogica di insegnare quest'etica⁹⁶. In tal senso si intende il programma radicalmente erastiano ma articolato in un prudente gradualismo alla base della politica ecclesiastica che Toland delinea storicamente attraverso l'esame di Paganesimo, Ebraismo e Cristianesimo e che si iscrive all'interno di un orizzonte regolativo nel quale il venir meno delle condizioni che rendono necessaria la religione civile nel suo ruolo pedagogico – condizioni identificabili con la possibilità per chiunque di fare ricorso alla propria ragione nella determinazione dei propri doveri – si accompagna alla scomparsa della religione civile stessa e all'instaurazione di un regime di libertà di coscienza completa, per quanto quest'ultima sia una misura politica che Toland vorrebbe attuata parallelamente alla religione civile in virtù di una definizione molto larga di 'Protestantesimo', di cui costituisce il nocciolo. Da questo punto di vista, e impiegando i due repubblicani che più hanno influenzato Toland al riguardo, si può individuare una polarità nel pensiero religioso ed ecclesiologico tolandiano, una miltoniana, consistente nella rivendicazione dei diritti della coscienza e che sfocia nella rivendicazione del valore positivo del pluralismo religioso fino a comprendere anche esiti di *chrétienté sans église*, e l'altra harringtoniana, che fornisce il quadro ecclesiologico e normativo, che comprende sia una religione nazionale sia la libertà di coscienza e che pertanto rende possibile, fornendole protezione, la componente miltoniana⁹⁷. Di più, radicalizzando ulteriormente, si potrebbe anche affermare come in Toland la religione civile, in senso proprio, non sia la Chiesa d'Inghilterra, ma sia il Protestantesimo stesso, che è in grado, *iuxta propria principia*, di pluralizzarsi in una molteplicità di Chiese ognuna dotata della medesima funzione pedagogica.

⁹⁵ Cfr. J.G.A. Pocock, *Virtues, rights, and manners. A model for historians of political thought* [1981], in Id., *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 37-50; J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 218-219; R. Hammersley, *Republicanism*, cit., pp. 102-104.

⁹⁶ Cfr. J.I. Israel, *Radical Enlightenment*, cit., p. 613.

⁹⁷ Osservazioni simili, ma a partire da punti di vista differenti, centrati sulla polarità Locke-Harrington in L. Jaffro, *L'ecclésiologie de John Toland*, in J. Toland, *La constitution primitive de l'église chrétienne*, Texte anglais et traduction manuscrite précédés de *L'ecclésiologie de John Toland* par L. Jaffro, Champion, Paris, 2003, p. 109.

4. Il presente lavoro

Scopo del presente lavoro è indagare il rapporto tra la riflessione del filosofo irlandese John Toland (1670-1722) intorno alla religione naturale e quella relativa al ruolo che la religione ha all'interno della società, in particolare di quella inglese a lui contemporanea, valutando poi in che misura tale riflessione trovi riscontro all'interno della sua produzione politica. In particolare, si è deciso di prestare particolare attenzione al ruolo svolto dal pensiero repubblicano nelle modalità con cui Toland formula alcuni dei suoi problemi teorici e nelle soluzioni che individua. Si è quindi cercato di lavorare all'interno del percorso segnato da Venturi, enfatizzando la continuità tra discorso filosofico e discorso politico. Mentre la questione della ricezione del deismo sul continente europeo esula dalla presente ricerca, l'ipotesi venturiana della 'traduzione', o dell'integrazione, del pensiero repubblicano sorto nel corso della guerra civile e dell'Interregno all'interno del deismo, ne costituisce parte integrante. Limitatamente al problema religioso, infatti, permette di formulare alcune questioni a cui si cercherà di dare una risposta. In primo luogo, a un livello più generale, quali rapporti sussistano tra gli scritti filosofici di Toland dove si trova espressa una forma di religione naturale, e gli scritti politici, dove invece si trovano numerosi e ripetuti riferimenti alla necessità di una Chiesa nazionale, seppur 'depurata' di quegli elementi di superstizione e di mistero, e con mutati equilibri di forza tra chierici e laici. Si tratta di capire in quale misura siano compatibili le due posizioni e in che modo Toland riesca a sostenere entrambe. Non sembra infatti soddisfacente la soluzione, avanzata sia dalle interpretazioni 'radicali' sia da quelle 'moderate' circa una scissione in Toland tra un Toland pubblico, che cerca il compromesso con la Chiesa nazionale e un Toland 'privato', profondamente eterodosso, quando non addirittura ateo, scissione che si ripercuoterebbe anche nelle modalità di circolazione delle sue opere. La seconda questione da affrontare riguarda se, e in che misura i tentativi tolandiani di tradurre e incorporare la tradizione repubblicana, in particolare nelle questioni di natura religiosa ed ecclesiastica, siano rinvenibili negli scritti filosofici in cui la dimensione politica è meno immediatamente presente, come le ricerche sulle religioni antiche, in particolare l'Ebraismo, e sul rapporto tra superstizione, ateismo e 'vera religione' presenti in testi la cui circolazione europea è invece attestata.

Relativamente al problema delle fonti tolandiane, il ritenere che il pensiero repubblicano, in particolare Milton e Harrington, sia per quel che riguarda il problema della libertà di coscienza sia per quel che riguarda il problema ecclesiologico della religione nazionale, esaurisca le fonti e le influenze esercitate su Toland è estremamente limitante. Le ricerche sul Toland spinozista, come del resto anche quelle sulla lettura tolandiana di Giordano Bruno, hanno gettato luce sul ruolo fondamentale svolto dal *Trattato Teologico-Politico*, probabilmente fin dal primo soggiorno nelle Province Unite, e dello *Spaccio de la bestia trionfante* sul pensiero dell'Irlandese. Trascurare queste,

come anche numerose altre fonti, non solo filosofiche, ma erudite in senso ampio, rischierebbe di rinchiudere la varietà e l'originalità della riflessione tolandiana all'interno di uno spazio troppo angusto.

Il lavoro è diviso in due sezioni, dedicate alla ricostruzione dell'evoluzione del pensiero di Toland e dei mutamenti subiti nel corso del tempo. La prima sezione affronta la questione prendendo in considerazione le prime opere tolandiane nelle quali Toland cerca di separare l'individualità del credente rispetto a una forma di religione civile fino alle opere in cui matura la riflessione circa la necessità di una religione stabilita dallo Stato. Il primo capitolo è dedicato all'analisi del *Christianity not Mystrious*. La religione naturale che Toland delinea in questo testo infatti è semplice, interamente accessibile alla ragione umana e priva di strutture istituzionali. In primo luogo, si ricostruisce l'antropologia tolandiana. L'uomo infatti è una creatura ragionevole. Per questo allora anche la religione, se vuole pretendere di avere una sua utilità, deve presentarsi in termini comprensibili per l'essere umano, senza far ricorso all'autorità. Secondariamente, si presenta la teoria della conoscenza tolandiana, che ritiene valide unicamente quanto è riducibile a rapporti evidenti tra le idee. Dal momento, infatti, che la religione deve essere conforme a ragione, è necessario approfondire le modalità attraverso le quali la ragione opera, vale a dire attraverso il confronto tra le idee e l'adozione di un criterio in grado di discriminare tra l'intelligibile e il mistero, criterio individuato nell'evidenza. In terzo luogo, si affrontano i tre nuclei principali della religione naturale tolandiana: la riduzione dello statuto della Scrittura, la critica dei miracoli e il carattere razionale del messaggio evangelico. La predicazione di Cristo, infatti, essendo diretta ai più 'semplici' deve essere comprensibile anche per loro. Non si tratta dunque di una dottrina complessa e misteriosa, quanto piuttosto di un messaggio semplice e facile da intendere, di natura morale e utile per gli uomini. Il ridimensionamento della Scrittura è una conseguenza della teoria della conoscenza tolandiana. Dal momento, infatti, che solo l'evidenza può determinare l'assenso, il ruolo della Scrittura diviene quello di 'mezzo di informazione', attraverso il quale gli uomini traggono notizie, informazioni e idee. Non vi è tuttavia un discrimine tra la Scrittura e gli altri mezzi di informazione naturali, come i sensi, l'introspezione e la testimonianza. Infine, i miracoli, ben lungi dal costituire un momento particolare in cui Dio interviene nel mondo, sono ricondotti al normale corso della natura e la loro esistenza ridotta alla ignoranza degli uomini in relazione al funzionamento del mondo naturale. L'indagine tolandiana sulla religione naturale ha anche un risvolto storico. Dopo aver infatti stabilito che il carattere originario del Cristianesimo era costituito da una forma di religiosità razionale e priva di misteri e di apparati cerimoniali e sacerdotali, Toland individua i fattori che ne hanno causato la progressiva degenerazione, vale a dire l'attaccamento degli Ebrei ai riti levitici, la volontà di convertire i Gentili, l'unione della religione con le dottrine dei filosofi e l'unione con il potere politico.

Emerge dunque l'avversione tolandiana per ogni pretesa da parte del potere sacerdotale di avere il monopolio delle coscienze, e la difesa del diritto di ogni individuo di fare uso della propria ragione in autonomia per trovare le verità della religione. Infatti, l'eliminazione della necessità della mediazione dell'autorità sacerdotale rende di fatto superflua l'esistenza di una istituzione il cui scopo sia quello di controllare e indirizzare le coscienze dei fedeli, un punto particolarmente sensibile nell'Inghilterra del XVII secolo, dove proprio l'appartenenza alla Chiesa nazionale era condizione necessaria per il godimento dei pieni diritti civili. Tuttavia, il *Christianity not Mysterious* costituisce un'opera in cui l'aspetto gnoseologico prevale rispetto a quello etico della religione naturale, preminente invece nelle opere della seconda fase della filosofia tolandiana. Questo non significa però che le sue acquisizioni teoriche vadano perdute in questo passaggio. Al contrario, le opere successive mostrano come le tesi più importanti di quest'opera continuino a costituire parte non secondaria della critica religiosa tolandiana, come la riduzione della Scrittura a mezzo di informazione – rovescio epistemologico della applicazione della filologia e della critica al testo sacro –, il ruolo centrale della ragione nella costruzione della conoscenza attraverso la comparazione delle idee, la necessità di superare ogni appello all'autorità esterna nella costruzione della conoscenza; altri elementi, invece, saranno sostituiti con il mutare della 'filosofia della storia' adottata da Toland. È il caso del rapporto tra il Cristianesimo e le altre religioni storiche, qui presentato semplicemente in maniera oppositiva, laddove invece la scoperta di Giordano Bruno permetterà a Toland di inserire le religioni all'interno del medesimo ciclo storico, abbandonando una visione forse eccessivamente manichea del mutare delle religioni.

Il secondo capitolo si concentra sulla ricezione e sulla trasformazione del lascito repubblicano e, in particolare, sull'uso del pensiero e delle biografie di John Milton e di James Harrington in modo da far risaltare la originalità del lavoro interpretativo tolandiano. In primo luogo, si sono presi in considerazione il problema politico nel corso dell'ultimo decennio del XVIII secolo, con la ripubblicazione delle opere in prosa di Milton, cercando di ricostruire le ragioni dietro questa ripresa e adattamento, per poi concentrarsi sul recupero degli scritti in prosa, in particolare quelli composti per giustificare il regicidio, rimessi in circolazione dopo essere stati sottoposti a riscritture 'attualizzanti'. In secondo luogo, si sono considerati i ritratti biografici di Milton in ambito inglese; in questo contesto si rileveranno i differenti motivi dietro alla scrittura biografica e le finalità politiche e religiose a essa sottesa, tendenti ora a condannare il repubblicanesimo dell'autore, ora a metterne in rilievo la pietà religiosa. In terzo luogo, si considererà il giudizio ambivalente di Pierre Bayle nella voce Milton del *Dictionnaire*, che da un lato loda la difesa a oltranza da parte del poeta delle libertà dei singoli individui di fronte alle ingerenze del potere politico ed ecclesiastico, mentre dall'altro ne condanna la posizione politica, assimilata a quella monarcomaca, e quindi causa di instabilità per lo

Stato. Infine, si sono presi in considerazione gli scritti che Toland dedica a Milton. Tre sono i punti di innovazione della biografia tolandiana, che per prima affronta estesamente l'eredità intellettuale miltoniana, prendendo in considerazione gli aspetti politici e religiosi del suo pensiero e concentrandosi in particolare sullo scontro che vide contrapposto Milton stesso ai vari detentori del potere ecclesiastico. In primo luogo, l'attenzione mostrata da Milton nel teorizzare e nel difendere le libertà dell'individuo contro ogni tipo di interferenza esterna. Secondariamente la polemica relativa al Canone dei testi sacri – si tratta di una evoluzione rispetto alla tesi, esposta nel *Christianity not Mysteriorous*, della Scrittura come mero mezzo di informazione, priva dunque di qualunque tipo di eccezionalità rispetto a ogni altro oggetto della conoscenza. Infine, la rivalutazione del pensiero religioso dell'ultimo Milton. Il rifiuto, da parte del poeta, di essere parte di una particolare Chiesa, è inquadrabile come la realizzazione, in sede biografica, della tesi esposta nello scritto del 1696 della superfluità dell'appartenenza a una confessione particolare. Ne emerge da un lato una torsione 'deistica' del pensiero miltoniano, in particolare sulle questioni legate alla liceità e alla libertà del ricorso al lume naturale, allo statuto della Scrittura, qui affrontato non più attraverso gli strumenti gnoseologici del *Christianity* ma attraverso l'erudizione, e infine alla definizione stessa di 'Protestantesimo'. Nella mani di Toland, la teoria della tolleranza miltoniana, unita, in un cortocircuito tra biografia e filosofia, con le vicende stesse della vita del poeta, sembra quasi prefigurare una società pluralistica in cui ognuno può godere della propria libertà di coscienza, dal momento che moralità e appartenenza a una Chiesa particolare sono ormai *radicitus* separate.

La seconda parte di questo capitolo si concentra invece sul mutare delle posizioni tolandiane in materia religiosa ed ecclesiologica attraverso la ripresa del pensiero di James Harrington. Nel volgere del secolo, infatti, si registra un'importante svolta nella produzione tolandiana. Nel corso del lavoro di edizione al canone degli scrittori repubblicani si registra una progressiva 'moderazione' delle posizioni tolandiane, consistenti nell'appoggio al compromesso monarchico e alla Chiesa d'Inghilterra, insieme all'impegno per la tolleranza dei *dissenters*. In primo luogo, si è cercato di contestualizzare l'impresa editoriale e biografica tolandiana, sottolineando come, a giudizio di Toland, in Harrington non si dia una forma di repubblicanesimo in contrasto con il compromesso monarchico e foriero di instabilità religiosa, come era invece avvenuto nel corso della guerra civile e dell'Interregno. Attraverso il confronto con le altre biografie disponibili si metterà quindi in luce come l'Harrington tolandiano possa essere impiegato come modello di repubblicano fedele al monarca e al tempo stesso lontano da forme di entusiasmo religioso. A tal fine si prenderà in considerazione l'elemento iconografico che correde l'edizione di Harrington: dopo aver presentato i principali nuclei tematici espressi figurativamente si porrà particolarmente l'accento sull'elemento religioso del frontespizio, sottolineandone anche l'ambiguità legata alla scelta iconografica dei

legislatori, sia in relazione alla presenza di Mosé (già codificata all'interno del pensiero e della tradizione repubblicana). In terzo luogo, si considererà la ripresa della filosofia della religione harringtoniana negli scritti politici coevi, focalizzati sulla successione protestante, articolando l'esposizione in tre punti (naturalità della religione per l'uomo e per lo Stato, necessità di un ordinamento nazionale della Chiesa, e compatibilità di quest'ultima con la tolleranza verso le minoranze religiose). In questa sede, si è deciso di inserire un breve confronto tra la posizione tolandiana e quella hobbesiana in merito alla questione della religione civile e dei diritti della coscienza. Le due posizioni, infatti, si differenziano tra loro non tanto in merito alla necessità che lo Stato organizzi il culto religioso, ma alla questione se questo culto sia l'unico ammissibile e a quella se la coscienza individuale abbia o meno il diritto di esprimersi all'interno della sfera pubblica. In questo senso, laddove in Hobbes sussiste una divisione rigida tra pubblico e privato, in Toland questa divisione tende a elidersi in favore del diritto/dovere di ogni individuo di esprimere il proprio pensiero.

La seconda sezione è dedicata a quella che è qui indicata come la seconda fase del pensiero tolandiano, nella quale la riflessione sulla religione naturale e quella sulla religione civile si affiancano e si sovrappongono. La distribuzione del materiale nei tre capitoli che compongono questa sezione corrisponde alla partizione della storia religiosa dell'umanità che Toland presenta nel *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature, le paganisme, ou la corruption de la loy de la nature, la loy de Moyse ou le paganisme reformé, et le christianisme ou la loy de la nature retablie*, un breve scritto che costituisce in parte una prima versione delle *Letters to Serena* e che è stato poco o nulla considerato dalla critica, fatta eccezione per il suo ultimo editore, Tristan Dagron.

Il terzo capitolo si concentra sull'analisi del *Parallèle* e delle prime tre delle *Letters to Serena*. A tal fine il problema, già avanzato nel *Christianity not Mysteriorious*, del processo storico che conduce alla corruzione di una religione positiva è nuovamente tematizzato all'interno di un mutato contesto teorico. A tale scopo un punto di snodo nella mutazione del pensiero tolandiano è individuato nel *Parallèle* (1701-2 ca.), in cui si assiste a una riformulazione della tesi tolandiana relativa all'origine della religione naturale e al suo inserimento all'interno di un processo storico ciclico che dalla primitiva religione naturale giunge al Cristianesimo, passando attraverso il Paganesimo e l'Ebraismo. Non più, dunque, nella sola predicazione di Cristo, ma in un momento remoto della storia, precedente alla stessa civiltà gli uomini avrebbero seguito una forma di religione razionale, pura e priva di superstizione. L'individuazione del *Parallèle* quale testo centrale nell'evoluzione del pensiero tolandiano getta luce su un importante risvolto metodologico del presente lavoro: la preferenza accordata alle fonti manoscritte rispetto a quelle a stampa. Il *Parallèle* delinea un programma di lavoro a cui Toland si mantiene fedele nel corso del primo decennio del Settecento (decennio dopo il

quale, come ha giustamente osservato Jeffrey Wigelsworth, l'originalità e la centralità tolandiana tende a scemare⁹⁸) e che quando emerge nei testi a stampa, con l'eccezione notevole dell'*Adeisidaemon* (con cui sono pubblicate anche le *Origines Judaicae*), è con un ritardo quasi decennale, come è il caso del *Nazarenus*, dell'*Hodegus* e del *Pantheisticon*, e con modifiche che, seppur non sostanziali, li adattano a mutati contesti ed esigenze polemiche.

Si è quindi considerata in primo luogo la religione naturale descritta in questo testo, illustrando preliminarmente le differenze rispetto alla precedente riflessione tolandiana e individuando nella mediazione harringtoniana e bruniana il mutamento nella 'filosofia della storia' che sottende allo studio del fenomeno religioso; secondariamente, i fattori che hanno condotto alla degenerazione di questa religione primitiva, spiegati attraverso il ricorso alla sociologia, alla storia e all'erudizione. L'analisi dell'*Adeisidaemon*, e in particolare del paradosso della preferibilità dell'ateismo rispetto alla superstizione e al tempo stesso la tollerabilità della seconda a discapito del primo, permette poi di gettare luce sul ruolo normativo della religione naturale rispetto alle altre forme di religioni storiche attraverso il riconoscimento della coppia polare verità-utilità nella definizione degli obblighi della morale. Ne emerge una tensione tra il piano deontologico dell'etica in quanto costruzione razionale e quello della storia, per sua natura segnato dal mutamento e 'resistente' alle prescrizioni astratte della ragione. Si tratta di un'*impasse* che Toland supera incorporando il concetto di 'utilità' all'interno della morale razionale di ascendenza stoica presentata nel *Parallèle*, concetto che permette di articolare i doveri calandoli nelle situazioni concrete. Infine, sia le *Letters to Serena* che l'*Adeisidaemon* permettono di seguire i processi che conducono alla degenerazione di questa religione originaria, trasformandola nelle religioni dei Gentili, considerate sia in prospettiva diacronica, prendendo in considerazione il sorgere dell'idolatria tra gli egizi e i romani, sia sincronica, attraverso i resoconti di viaggio. Ne emerge una religione 'incivile', in cui la superstizione ha preso il posto della religione naturale originaria e in cui perciò i sacerdoti hanno perso di vista la loro funzione pedagogica, piegando la religione alle necessità proprie e dei sovrani – punto su cui dietro alla critica del Paganesimo antico compare in filigrana quella del Paganesimo moderno, il papismo. Il quarto capitolo affronta il ruolo dell'Ebraismo. In primo luogo, sono prese in considerazione le modalità con cui Toland affronta la storia sacra, ricondotta nell'alveo della storia profana attraverso da un lato l'enfatizzazione dei suoi elementi di continuità con il Paganesimo e dall'altro il ricorso ai medesimi criteri esegetici, in modo da poter inserire l'Ebraismo all'interno del ciclo storico delle religioni descritto nel *Parallèle*. Secondariamente, si è affrontata la questione relativa al doppio statuto della figura di Mosè. In quanto filosofo, Mosè cerca di restituire agli Ebrei la primitiva legge di natura, identificata con i precetti noachici; in quanto legislatore, deve far fronte a un popolo che è

⁹⁸ Cfr. J.R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, cit., pp. 206-207.

ancora superstizioso e che quindi non è in grado di seguire la religione razionale che Mosè avrebbe voluto insegnargli, ma che invece ha bisogno di un *corpus* di leggi che lo diriga sia a livello civile che religioso, mantenendo al tempo stesso un certo grado di tolleranza. Al tempo stesso, infatti, aveva anche costituito un gruppo di ‘interpreti di sogni’ virtuosi e saggi – i profeti – in attesa del momento in cui tutti, ottenuto il pieno possesso delle facoltà razionali, sarebbero stati in grado di essere ‘felici e sapienti’. In conclusione, dunque, la figura duplice di Mosè, filosofo e legislatore, consente di sciogliere la tensione tra religione civile e religione naturale. La prima, infatti, costituisce la risposta a un problema fattuale (l’assenza di un popolo interamente privo di superstizione capace di cogliere in modo autonomo la religione razionale e di mantenersi fedele a essa), ma contiene in sé stessa anche le condizioni per il proprio superamento. Si tratta, tuttavia, di una soluzione utopica che Toland non vede come percorribile nel momento in cui scrive, ragione per la quale preferisce articolarla su un piano differente rispetto a quello della politica a lui contemporanea, dove invece si assesta su posizioni erastiane che, per quanto ritenute radicali anche dai suoi contemporanei, non abbandonavano il Cristianesimo ma gli riconosceva invece un valore civile. La discussione che Toland conduce intorno all’Ebraismo permette da un lato di valutare il suo grande mutamento nella valutazione complessiva di questa religione rispetto a quanto sostenuto nel *Christianity*⁹⁹, con il passaggio dall’Ebraismo come fattore corruttivo all’Ebraismo come contenente *in nuce* la medesima aspirazione del Cristianesimo di recuperare la primitiva religione naturale, dall’altro invece l’incursione tolandiana nella storia ebraica permette di valutare l’apporto di differenti tradizioni e stili di pensiero. Accanto a Spinoza, onnipresente nella produzione tolandiana, vi si trovano l’ebraistica anglicana di John Spencer e la riflessione politica harringtoniana. Si può anzi affermare che se i primi forniscono a Toland l’impalcatura storico-erudita a partire dalla quale ricostruire la storia ebraica, il repubblicano inglese costituisce il retroterra per comprendere il discorso relativo alla religione civile e alla tolleranza che Toland rinviene anche all’interno dell’Ebraismo.

L’ultimo capitolo affronta la riflessione che Toland dedica al Cristianesimo inteso nel suo duplice ruolo di religione naturale restaurata, secondo lo schema illustrato nel *Parallèle*, sia in quello di religione civile dell’Inghilterra del primo ventennio del XVIII secolo. In primo luogo, si è affrontato il discorso relativo al rapporto tra la religione naturale e il Cristianesimo – discorso che si articola da un lato con la ridefinizione della figura di Cristo, attraverso la critica della sua divinità e al parallelo apprezzamento per la sua persona umana e dall’altro con la riduzione del Cristianesimo a una forma di razionalismo etico, riduzione che è condotta attraverso il ricorso ai Padri della Chiesa; secondariamente, si è affrontata la questione dell’*original plan of Christianity*, che lega in un’unica

⁹⁹ Cfr. D. Lucci, *John Toland e la cultura ebraica*, «Atti dell’Accademia di scienze morali e politiche», CXII, 2001, p. 158.

tradizione le prime sette cristiane ‘ebraizzanti’, il Cristianesimo ‘paganeggiante’ di origine paolina e l’Islam, considerato come una postrema sopravvivenza del Cristianesimo ebionita, attraverso il riferimento ai precetti noachici quali forma di religione naturale a cui tutti gli uomini sono obbligati. La riflessione tolandiana intorno al Cristianesimo delle origini non è però limitata a questioni di carattere dottrinale, ma anche disciplinare. Per questa ragione si è poi affrontata la questione della ecclesiologia repubblicana, che Toland affronta storicamente e politicamente a partire da strumenti concettuali di evidente ascendenza harringtoniana, in particolare attraverso la definizione di ‘Chiesa’ e la ricostruzione della sua vita interna, che Toland svuota di ogni investitura carismatica in favore di una visione ‘democratica’ della selezione e dell’elezione del clero. Infine, si è cercato di mostrare come la riflessione tolandiana sul Cristianesimo in quanto religione naturale e nella sua forma primitiva influenzi le sue prese di posizione nella produzione più effimera e più facilmente trascurabile a causa della presenza anche di motivi che possono apparire estranei alla filosofia tolandiana in virtù delle circostanze della loro composizione che testimonia di una committenza dietro alla loro stesura. Infatti, le motivazioni e gli argomenti che Toland adotta nella sua difesa della libertà di coscienza risultano normativamente fondati nei precetti morali del Cristianesimo primitivo. Si è quindi voluto mostrare come gli interventi tolandiani relativi alla tolleranza verso i *dissenters* e alla religione nazionale siano filosoficamente fondati secondo le categorie concettuali con cui Toland ha affrontato lo studio storico delle altre religioni, e in particolare come la discussione tolandiana dell’*original plan of Christianity* costituisca la premessa storica e normativa di un Cristianesimo (protestante) pluralista, all’interno del quale diverse confessioni possano convivere in una «union without uniformity»¹⁰⁰. La discussione tolandiana intorno alla religione nazionale e alla tolleranza risulta quindi filosoficamente fondata sulla riflessione intorno alla religione naturale. Il modello che Toland ha presente e che presenta come una soluzione politicamente possibile è quello harringtoniano, che prevede la compresenza di Chiesa nazionale e della libertà di coscienza. A differenza del suo modello, tuttavia, Toland opera una radicalizzazione ecclesiologica che si riflette, tacitamente, anche in una radicalizzazione politica, dal momento che la richiesta di una libertà di coscienza completa era giudicata da Harrington incompatibile con una Chiesa nazionale e uno dei tratti della forma di governo democratica. È possibile quindi affermare che il repubblicanesimo inglese costituisce parte integrante della riflessione filosofica tolandiana. In questo senso, radicalismo filosofico, religioso e politico convergono verso il medesimo scopo, la realizzazione di un’etica mondana che permetta di fondare la comunità politica a partire dal rispetto delle coscienze individuali e di prevedere quelle istituzioni e corpi intermedi in grado di promuovere la realizzazione di questo

¹⁰⁰ J. Toland, *Nazarenus*, edited by J.A.I. Champion, Voltaire Foundation, Oxford, 1999, p. 117 (tr. it. Id., *Nazareno*, in Id., *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino, 2002, p. 416).

fine. Toland giunge a queste conclusioni a partire da considerazioni di carattere sia filosofico che storico, unendo alla riflessione intorno alla religione naturale, e quindi intorno ai presupposti normativi della società, quella storica intorno alle condizioni che possono corrompere la religione, in modo da poter elaborare i necessari correttivi, tanto pedagogici quanto politici, che permettano di realizzare quella società di individui razionali, e quindi autonomi, in grado di godere delle proprie libertà.

In conclusione, la presente ricerca mostra come tra il pensiero filosofico e pensiero politico di John Toland vi sia continuità. La periodizzazione proposta permette di scandire cronologicamente la produzione dell'Irlandese e di specificarne le differenti fasi della sua attività intellettuale. Si è voluto insistere su questa particolare partizione perché l'incontro con il pensiero repubblicano costituisce una cesura nei modi con cui Toland pensa la relazione tra filosofia e politica. Si è trattato di un rapporto dinamico, che da un lato consegna al XVIII secolo un'eredità intellettuale influente, come hanno mostrato i lavori di Rachel Hammersley, Pierre Lurbe e Gaby Mahlberg¹⁰¹, ma dall'altro, ed è quello che si è cercato di mostrare, tale trasmissione in Toland avviene attraverso uno spostamento del baricentro verso la riflessione religiosa. Per questo in Toland si trovano sia una riflessione intorno alla religione naturale e a quale ruolo debba avere la ragione nella determinazione del suo contenuto sia una intorno al ruolo che la religione ha all'interno della vita dello Stato. Sul lato filosofico, la riflessione tolandiana giunge alla identificazione della religione naturale con una forma di razionalismo etico, mutuato da una varia serie di fonti, che elimina ogni riferimento alla trascendenza e cerca di articolare una morale mondana e terrena che permetta all'uomo di vivere all'interno della società. Toland giunge a tale conclusione attraverso una ricostruzione che unisce storia, erudizione e filosofia. Sul lato politico, Toland assume i precetti della religione naturale come normativamente vincolanti nella articolazione di quale forma di religione civile sia preferibile. In questa sede, l'aderenza professata per tutto il corso della sua vita al Protestantesimo può essere spiegata proprio con la ridefinizione di 'Protestantesimo' che Toland fornisce attraverso un percorso che è interno al pensiero miltoniano ma che è anche in parte un suo sviluppo originale (laddove l'originalità consiste nella critica epistemologica e filologica del testo sacro). Questo Protestantesimo 'plurale' è in grado di fornire quel supporto pedagogico – vero fine della religione civile – a quanti non sono ancora in

¹⁰¹ Cfr. R. Hammersley, *The English Republican Tradition and Eighteenth-Century France. Between the Ancients and the Moderns*, Manchester University Press, Manchester, 2010; Ead., *The Harringtonian Legacy in Britain and France*, in G. Mahlberg, D. Wiemann (eds.), *European Contexts for English Republicanism*, Ashgate, Farnham, 2013, pp. 197-210; P. Lurbe, *Lost in [French] Translation: Sidney's Elusive Republicanism*, in G. Mahlberg, D. Wiemann (eds.), *European Contexts for English Republicanism*, cit., pp. 211-223; P. Lurbe, *De James Harrington à Jacques Harrington: Océana dans les Nouvelles de la République des Lettres (1700)*, in B. Gracianette, C. Miqueu, J. Terrel (éds.), *Harrington et le républicanisme à l'âge classique*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2014, pp. 117-130; G. Mahlberg, *Reading and translating Algernon Sidney's Discourses in early modern Germany*, «History of European Ideas», XLVIII/6, 2022, pp. 713-730. Per il contesto anglo-americano: cfr. C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, cit., *passim*; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit., *passim*.

grado di fare uso della propria ragione, ma al tempo stesso può garantire la libertà di coscienza a quanti non ne hanno bisogno. In questa dialettica tra supporto e libertà la critica ecclesiologica di Toland, articolata attraverso concetti e lemmi harringtoniani, fa emergere in filigrana una società che è democratica proprio perché indifferente rispetto alle appartenenze confessionali dei suoi membri.

I. Gli inizi (1696-1701)

1. Religione razionale e Cristianesimo nel *Christianity not Mysterious*

1. Una religione della ragione

L'importanza del fatto religioso, e non il suo annullamento, costituisce uno degli elementi più importanti della produzione filosofica e politica di John Toland. È la coscienza del ruolo della religione nella vita dell'individuo che, come ammette, lo ha spinto a scrivere un'opera come il *Christianity not Mysterious*, pubblicato anonimo a Londra nel 1696 ma probabilmente già completato nel corso dell'anno precedente¹. Si tratta di un'operazione editoriale che, nelle intenzioni del suo autore, si sarebbe dovuta inserire all'interno di un contesto ostile ma resa possibile dal venir meno, l'anno precedente, del *Licensing Act* che regolava la stampa.

And such is the deplorable Condition of our Age, that a Man dares not openly and directly own what he thinks of Divine Matters, tho it be never so true and beneficial, if it but very slightly differs from what is receiv'd by any Party, or that is establish'd by Law; but he is either forc'd to keep perpetual Silence, or to propose his Sentiments to the World by way of Paradox under a borrow'd or fictitious Name².

Tale condizione è dovuta alla «Pravity» e all'«Ambition» di alcune persone, con il singolare risultato che chi, con il suo studio, permette all'umanità di progredire in ambiti del sapere secolari è lodato, incoraggiato e ricompensato, mentre invece chi si dedica allo studio della religione incontra una fortissima opposizione, in particolare da chi se ne proclama l'unico ed esclusivo detentore: la Chiesa³. Toland individua quindi nella ragione lo strumento necessario nello studio della religione. L'ateo, infatti, non può rifiutare uno strumento che egli stesso impiega nella sua critica corrosiva, né il cristiano, d'altra parte, può ritenere sminuita la propria religione se la ragione è il mezzo per rendere più chiara e comprensibile la rivelazione. A fronte di questa dichiarazione, tuttavia, Toland aggiunge che rispetto al Cristianesimo la ragione ha una posizione preminente, dal momento che afferma che gli articoli di fede possono essere accettati solo dopo che la ragione li ha esaminati.

Tuttavia, già in queste rassicurazioni vi è un leggero slittamento terminologico e una certa ambiguità, perché la dialettica tra il cristiano sospettoso e Toland ruota intorno all'equivocità del termine 'religione'. È infatti abbastanza ovvio che per il cristiano la religione sia il Cristianesimo, ma lo stesso non può dirsi per Toland, che parla di «my Religion» e di «True Religion», senza però specificare in

¹ Cfr. G. Carabelli, *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722)*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, pp. 21-25; J. Higgins-Biddle, *Introduction*, in J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, Edited with and Introduction and Notes by J. Higgins-Biddle, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. xxxi.

² J. Toland, *Christianity not Mysterious*, in Id., *Christianity not Mysterious*, text, associated works and critical essays, edited by P. McGuinness, A. Harrison and R. Kearney, The Lilliput Press, Dublin, 1997, *Preface*, p. 5 (tr. it. Id., *Il cristianesimo senza misteri*, in Id., *Opere*, cit., p. 95: «E tale è la deplorable condizione della nostra epoca, che un uomo non osa esprimere in modo esplicito e diretto il suo pensiero sulle cose divine, per quanto vero e utile possa essere, se è appena differente da quanto è accettato da un partito, o stabilito dalla legge; ma è costretto o a mantenere un perpetuo silenzio, o a proporre le sue opinioni al mondo in forma di paradossi, sotto un nome falso o inventato»).

³ Cfr. *op. cit.*, *Preface*, pp. 5-6 (tr. it. cit., pp. 95-96).

cosa consista e se possa essere considerata identica con il Cristianesimo. Al contrario, Toland è particolarmente critico dell'evoluzione dottrinale a cui il Cristianesimo è andato incontro nel corso della storia. La necessità, come anche l'utilità, dell'operazione che Toland si propone di portare a compimento, consiste quindi nel rifiuto del pensiero teologico, che ha trasformato «certain Sounds» nella «real Essence of all Religion» – si tratta allora di riscoprire il nucleo vero della religione eliminando lo «Scholastic Jargon» e «all the metaphysical Chimeras», che hanno introdotto una pluralità settaria e dottrinale. Il problema dei sistemi filosofici e teologici è anche la loro numerosità, dovuta alla divisione in scuole⁴. L'attacco tolandiano ha quindi come obiettivo tutti i tentativi di imporre uno schema interpretativo alla religione che non abbia un fondamento razionale e che allontani le persone comuni dalla comprensione del dato religioso.

Religion is not to be modell'd according to our Fancies, nor to be judg'd of as it relates to our private Designs; else there would be full as many Creeds as Persons: But how little soever our Notions agree, and let our wordly Conveniences be what they will, Religion is always the same, like God its Author, with whom there is no Variableness, nor Shadow of changing⁵.

Da tale citazione si possono trarre tre importanti punti circa il concetto di religione che Toland sta elaborando nel corso della *Preface*. In primo luogo, vi è l'affermazione dell'esistenza di un contenuto oggettivo presente nella religione che resiste a ogni tentativo di imporre a essa uno schema metafisico o esegetico estraneo al fine stesso della religione; secondariamente, vi è l'affermazione della immutabilità della religione, in quanto espressione di un Dio che non muta⁶; infine, occorre distinguere tra il tipo di religione razionale che Toland qui sta difendendo e il concetto di religione naturale in quanto religione originaria dell'umanità. Come risulta anche dal prosieguo della trattazione, Toland ha cura di sottolineare il carattere di novità del Cristianesimo rispetto alle religioni a esso precedenti: il Paganesimo, caratterizzato da cerimonie e riti superstiziosi, e l'Ebraismo, inceppato in una forma sclerotizzata di legalismo e legato alla tradizione mosaica. La religione che

⁴ Cfr. *op. cit.*, *Preface*, pp. 6-8, 10-11 (tr. it. cit., pp. 97-98, 101).

⁵ *Op. cit.*, *Preface*, p. 8 (tr. it. cit., p. 98: «La religione non deve essere modellata sulle nostre fantasie, né giudicata in relazione alle nostre intenzioni private: altrimenti vi sarebbero tante fedi quante persone. Ma per quanto limitato sia l'accordo fra le nostre convinzioni, e quali che siano i nostri interessi mondani, la religione è sempre la stessa, come Dio il suo Autore, «presso il quale non vi è variazione, né ombra di mutamento»).

⁶ Su questo punto ci si potrebbe interrogare, come ha fatto Gianluca Mori, se dietro a questa affermazione dell'immutabilità divina vi sia un richiamo agli *Astronomica* di Manilio (I, 585) – un verso richiamato più tardi anche nelle *Origines Judaicae* (1709) e nel *Pantheisticon* (1720) – e quindi già un'indicazione di inclinazioni panteistiche nella filosofia tolandiana. Certamente Toland conosceva il testo di Manilio già negli anni della sua formazione; in particolare, nel corso del suo soggiorno oxoniense aveva conosciuto e frequentato Thomas Creech, editore e traduttore di Lucrezio e proprio di Manilio: cfr. J. Toland, *Letters*, in P. Desmaizeaux (ed.), *A Collection of Several Pieces of John Toland*, vol. II, cit., p. 294; G. Mori, *L'ateismo dei moderni*, cit., pp. 257-258 n. 7. Occorre tuttavia osservare anche che la citazione «with whom there is no Variableness, nor Shadow of changing» è una ripresa quasi *verbatim* di *Giacomo*, I, 17, come segnalato nella sua traduzione da Chiara Giuntini.

invece Toland propone è una religione della ragione, che ha alla propria base l'esame razionale dei suoi contenuti, attraverso il quale poter comprendere il suo contenuto⁷.

Since Religion is calculated for reasonable Creatures, 'tis Conviction and not Authority that bear Weight with them. A wise and good Man will judg of the Merits of a Cause consider'd only in it self, without any regard to Time, Places or Persons. [...]. He knows no Difference between Popish Infallibility, and being oblig'd blindly to acquiesce in the Decisions of fallible Protestants⁸.

La religione è dunque una caratteristica propria dell'uomo in quanto dotato di ragione. Per questo per essere realmente tale deve essere comprensibile, essendo la comprensione il suo unico veicolo. A tal proposito, Toland è chiaro nel contrapporre la ragione all'autorità quale mezzo necessario. In questo modo però pone anche un contrasto tra la ragione individuale, che deve essere convinta prima di poter credere, all'autorità dell'istituzione ecclesiastica, sia essa cattolica o protestante, facendo quindi risaltare il principio del libero esame, che prescrive al credente la ricerca autonoma della verità.

Questo specifico punto, tuttavia, apre la questione relativa al ruolo del clero all'interno dello schema delineato fin qui. Toland sembra riconoscere al sacerdote un ruolo inferiore, 'di servizio'. Non potendo infatti i laici dedicare il loro tempo al «long and painful Study» delle Scritture perché occupati nelle loro «ordinary Occupations», stipendiano i sacerdoti perché si assumano questo gravoso compito⁹.

Il problema che si pone il *Christianity* è relativo al rapporto tra questa religione della ragione, assai poco definita nei suoi contenuti, e il Cristianesimo. Toland divide questo problema in tre differenti indagini, dedicate la prima a mostrare il carattere normativo di tale vera religione razionale, che è così presentata come distinta dal Cristianesimo¹⁰; la seconda che tale vera religione è il Cristianesimo, attraverso l'analisi minuta dei singoli misteri che contiene; la terza che la religione cristiana è di origine divina¹¹. Il primo discorso, dunque, – l'unico che Toland scrisse – è dedicato a indicare quali caratteristiche debba possedere la vera religione, e al tempo stesso a porre le fondamenta per i successivi discorsi, che avrebbe dovuto essere dedicato all'analisi minuta di ciascuno dei misteri contenuti nel Cristianesimo e per mostrarne il carattere divino. In mancanza di questi (mancanza

⁷ Cfr. J.C. Weisheimer, *Eighteenth-Century Hermeneutics. Philosophy of Interpretation in England from Locke to Burke*, Yale University Press, New Haven-London, 1993, pp. 47-55.

⁸ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., *Preface*, pp. 8-9 (tr. it. cit., p. 99): «Dal momento che la religione è concepita per creature ragionevoli, è la convinzione e non l'autorità che dovrebbe avere effetto su di loro. Un uomo saggio e buono giudicherà dei meriti di una causa considerata solo in se stessa, senza alcuna considerazione per i tempi, i luoghi o le persone. [...]. Non conosce alcuna distinzione fra l'infalibilità papale e l'obbligo di aderire ciecamente alle decisioni di protestanti soggetti all'errore».

⁹ Cfr. *op. cit.*, *Preface*, pp. 9-10 (tr. it. cit., pp. 100-101).

¹⁰ Cfr. M. Firpo, *Il rapporto tra socinianesimo e primo deismo inglese negli studi di uno storico polacco*, «Critica Storica», X, 1973, pp. 275-277.

¹¹ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., *Preface*, p. 12 (tr. it. cit., pp. 102-103). La necessità del terzo discorso poggerebbe sulla constatazione che è sempre possibile costruire un sistema razionale chiaro e coerente a partire dalla sola ragione e senza il bisogno di una rivelazione.

dovuta non all'abbandono del più vasto progetto filosofico, ma al carattere probabilmente fittizio e 'prudenziale del progetto stesso'¹²), l'unico risultato cui perviene Toland è la disamina dei poteri della ragione, che costituisce la facoltà attraverso la quale l'uomo è in grado di giudicare la validità e la coerenza di una religione, e la loro applicazione nel vagliare alcuni aspetti della religione cristiana quali la Scrittura, i misteri e i miracoli.

2. La ragione come facoltà umana

Nel corso della *Preface*, Toland ha indicato nella ragione l'unico mezzo attraverso il quale l'uomo può intendere qualcosa, religione compresa. La prima parte del *Christianity* è quindi dedicato a fornire una sorta di 'premessa epistemologica' all'analisi del Cristianesimo. In tale premessa, quindi, Toland si occupa di definire il proprio concetto di ragione e le modalità attraverso le quali essa opera. Prima di stabilire però le funzioni della ragione, Toland ritiene necessario determinare preliminarmente cosa la ragione sia, dal momento che, come egli stesso riconosce, si tratta di un termine «equivocal and ambiguous». Si tratta, come l'ha definita Lorella Congiunti, di una 'ratiologia negativa', un tipo di discorso che si definisce antagonisticamente, in opposizione ad altro – in questo caso, a differenti concetti di 'ragione'¹³.

Per evitare questa ambiguità, Toland evoca differenti significati del termine «reason», per poi negarli tutti. Il primo significato è quello di «Soul, abstracted consider'd». In accordo a questo primo significato, la ragione costituisce l'essenza dell'anima, mentre invece, a giudizio di Toland, l'anima è ragione solo fintanto che opera secondo certi determinati principi – la ragione è una delle facoltà dell'anima, e non l'anima stessa. Il secondo significato è quello di «Order and Report which is naturally between all things». Questa seconda accezione considera la ragione non come una facoltà conoscitiva, ma come il sussistere di legami ontologici tra tutti gli enti. Tuttavia, secondo la stessa argomentazione impiegata nella spiegazione del primo significato del termine, la ragione è costituita dai pensieri che si possono formare a partire dalla conoscenza degli enti; Toland opta invece per una valenza gnoseologica, e non ontologica. Né la ragione consiste nelle proprie inclinazioni, né nell'autorità degli altri. Queste due accezioni sono tra loro connesse. Infatti, la prima ha la pretesa di stabilire la validità delle credenze a partire dalle proprie credenze soggettive, senza un loro controllo; la seconda parimenti a partire da un punto di vista soggettivo privo di controllo, ma colloca l'autore

¹² Si noti, tuttavia, come nel 1697 Toland si fosse impegnato con l'editore Richard Baldwin per la pubblicazione di un volume intitolato *Christianity restor'd*, per quanto non si possa escludere che l'esistenza di un contratto di tale genere possa essere a sua volta frutto della volontà di cautelarsi attraverso la creazione di una 'prova', da parte di Toland, della sua buona fede: cfr. BL, Add MS, 4295, f. 5r.

¹³ Cfr. L. Congiunti, *John Toland. Le ragioni della reason*, in E. Baccarini (a cura di), *Passione dell'originario. Fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Studium, Roma, 2000, pp. 72-73.

e il garante di queste credenze in un'altra soggettività la cui autorità è assunta come metro di valutazione¹⁴.

Da quanto detto, emerge già un primo abbozzo di definizione di 'ragione': essa consiste in un particolare modo di agire dell'anima e questo particolare agire dell'anima agisce a partire dagli enti presenti nel mondo. Occorre però darne una definizione compiuta, cosa che Toland fa subito dopo, attraverso un'altra, ulteriore negazione. La mente umana infatti opera a partire dalla percezione. La percezione permette di formare idee o percezioni delle cose e, a partire da queste, può compararle e formare dei giudizi di natura sia epistemica, il vero e il falso a partire dall'accordo o il disaccordo, sia valutativa, a seconda che quello che percepisca appaia utile o dannoso. Non è però il semplice possesso di queste facoltà a costituire la ragione in senso proprio. Infatti, il potere di formare le idee, siano esse formate a partire dalla percezione o dall'introspezione, è un fatto puramente passivo, causato dall'oggetto che è presentato ai sensi. Stabilito dunque che il materiale a partire dal quale la ragione opera è costituito dalle idee di sensazione e di riflessione, Toland può positivamente affermare in cosa la ragione consista, vale a dire nella percezione dell'accordo o del disaccordo tra le idee attraverso la loro comparazione, la loro composizione in idee più complesse, la separazione di queste nei loro costituenti.

La percezione di questo accordo o disaccordo può essere di due tipi, intuitiva e dimostrativa. La conoscenza intuitiva consiste nella percezione immediata dell'accordo o del disaccordo tra due idee. Non si tratta, propriamente, di un tipo di ragione, ma di evidenza. Queste verità sono dette massime o assiomi e sono numerose e non limitate, negli esempi addotti da Toland, all'ambito della logica¹⁵.

¹⁴ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., I, i, §§ 2-4, pp. 21-22 (tr. it. cit., pp. 108-109).

¹⁵ È assai probabile che le *common notions*, che vengono costantemente evocate nel corso dello scritto e che sono spesso associate endiadicamente alla *sound reason*, debbano essere inserite nel novero delle massime o assiomi, vale a dire in un gruppo di verità note attraverso l'esperienza ma evidenti. Non dovrebbero quindi essere assimilate alle cinque nozioni comuni innate di Herbert di Cherbury: cfr. J.S. Marko, *Measuring the Distance between Locke and Toland. Reason, Revelation, and Rejection during the Locke-Stillingfleet Debate*, Pickwick Publications, Eugene (OR), 2017, pp. 150-151; J.A. Lancaster, *From matters of faith to matters of fact: the problem of priestcraft in early modern England*, «Intellectual History Review», XXVIII/1, 2018, p. 160. Appare invece poco sostenibile quanto affermato da Ian Leask (e anche da Pierre Lurbe, che svolge il problema tenendo però presente anche il *Pantheisticon*), per il quale vi sarebbe in Toland un collasso tra idee frutto di intuizione e idee innate, collasso dovuto non tanto a un fraintendimento della fonte lockiana, pervasiva in questa prima sezione del *Christianity*, ma all'aver elaborato un concetto di 'ragione' troppo potente, di contro al riconoscimento lockiano dei limiti conoscitivi della ragione, limiti resi evidenti dalla necessità per l'uomo di accontentarsi anche di conoscenze solamente probabili: cfr. P. Lurbe, *The Intricacies and Ambiguities of Philosophical Dialogue. The Locke-Toland Case*, in K.L. Cope, R. Ahrens (eds.), *Talking Forward, Talking Back. Critical Dialogues with the Enlightenment*, AMS Press, New York, 2001, pp. 253-254; I. Leask, *Personation and Immanent Understanding: On Toland's Apperaring Lockean*, «British Journal for the History of Philosophy», XVIII/2, 2010, pp. 252-255. L'interpretazione di Leask, a nostro giudizio, non tiene in sufficiente conto di due elementi distinti. In primo luogo, che il concetto di ragione elaborato da Toland sia troppo potente dovrebbe essere specificato meglio, dal momento che può essere inteso sia in senso estensivo sia in senso intensivo. Nel primo senso, la ragione umana potrebbe essere in grado con la sola ragione di conoscere tutto ciò che esiste, prescindendo anche dall'esperienza; nel secondo invece la ragione umana, in quanto facoltà conoscitiva, sarebbe limitata a un settore limitato dell'esistente, ma all'interno di questo settore potrebbe conoscere tutto in maniera chiara e distinta. Scorrendo il resto del *Christianity* appare evidente come Toland abbia in mente questo secondo senso di ragione, mostrando anzi che è limitata a ciò che è utile all'uomo e alle sole proprietà degli enti, lasciando da parte le essenze. Il secondo elemento che Leask non considera è che la discussione sulle

Quando invece l'accordo o il disaccordo non è immediatamente evidente e sono quindi richieste delle idee intermedie, si tratta di una dimostrazione, o ragione in senso proprio. Questo tipo di certezza opera attraverso la formazione di catene di idee intermedie in modo da poter confrontare due idee il cui rapporto non è immediatamente evidente¹⁶. Tuttavia, il rapporto che intercorre tra le singole idee intermedie deve essere a sua volta evidente, altrimenti non sarebbe certo il confronto tra le due idee che si vorrebbe comparare. Infatti, la certezza della comparazione finale è il risultato della certezza dei singoli confronti che vengono istituiti in tutti i singoli passaggi. Questo significa che perché l'idea composta sia evidente è necessario che tra le idee che costituiscono i singoli passaggi vi sia un rapporto non dimostrativo, che richiederebbe ulteriori idee intermedie – aprendo così a un regresso all'infinito – ma un rapporto di evidenza tra idee semplici. Il risultato è che, se il processo è corretto, ogni dimostrazione è evidente perché tali sono tutti i suoi singoli passaggi¹⁷. Da questa ricostruzione sui meccanismi di funzionamento della ragione, Toland giunge alle affermazioni che senza idee non è possibile conoscere alcunché e che in mancanza di idee intermedie non si ha, propriamente, conoscenza, ma probabilità, che non è conoscenza in senso proprio, perché non permette di andare oltre la formulazione di ipotesi o la sospensione del giudizio, mentre la conoscenza è contraddistinta da un sentimento di soddisfazione interiore che solo l'evidenza può dare.¹⁸

Questi meccanismi di funzionamento della ragione e dell'evidenza hanno un tratto unicamente formale. Sebbene Toland abbia affermato che il punto di partenza della conoscenza e della ragione sia costituito dalle idee di sensazione e riflessione, non ha tuttavia specificato in cosa queste consistano. Questa spiegazione è offerta attraverso la discussione dei mezzi di informazione, vale a dire delle modalità attraverso cui gli uomini acquisiscono le idee.

La definizione di 'mezzo di informazione' chiarisce subito che una cosa è il possesso dell'informazione e un'altra è la prova della sua validità, il 'fondamento della persuasione'. I mezzi di informazione sono i modi attraverso i quali gli uomini possono conoscere, il fondamento della persuasione invece è il modo attraverso il quale gli uomini giudicano della verità delle conoscenze che hanno acquisito attraverso i mezzi di informazione. Si tratta di due passaggi distinti.

idee note per intuizione ha luogo all'interno del capitolo dedicato a spiegare il funzionamento della ragione. L'intuizione è costituita dal rapporto tra due idee talmente evidente da non aver bisogno di altre idee intermedie. Tuttavia, se si considera il paragrafo finale del capitolo precedente, lì è affermato esplicitamente che la ricezione delle idee da parte della mente – idee che hanno origine o dai sensi esterni o dalla riflessione della mente stessa a partire da quanto ha ricevuto dall'esterno – è un fatto passivo, affermando quindi la necessità dell'esperienza.

¹⁶ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., I, ii, §§ 5-7, pp. 23-24 (tr. it. cit., pp. 110-111). Cfr. L. Congiunti, *John Toland*, cit., pp. 75-76.

¹⁷ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., I, ii, § 8, pp. 24-25 (tr. it. cit., pp. 111-112).

¹⁸ Il fatto che il vero porti testimonianza a sé stesso è considerato da alcuni interpreti come una delle tracce di un'influenza spinoziana nel testo tolandiano: cfr. G. Brykman, *Les deux Christianismes de Locke et de Toland*, «Revue de Synthèse», IV s., CXVI/2-3, 1995, pp. 287-288.

A Man may inform me concerning a thousand Matters I never heard of before, and of which I should not as much as think if I were not told; yet I believe nothing purely upon his word without Evidence in the things themselves. Not the bare Authority of him that speaks, but the clear Conception I form of what he says, is the Ground of my Perswasion¹⁹.

I mezzi di informazione sono di due tipi: esperienza e autorità. L'esperienza può essere o esterna, che riguarda gli oggetti esterni che colpiscono i sensi, o interna, che riguarda la riflessione della mente sulle proprie operazioni. Questo mezzo di informazione costituisce il «common Stock of all our Knowledg», dal momento che non è possibile conoscere altro che non passi da questi sensi (a meno, aggiunge Toland, di non essere dotati di nuovi sensi).

Il riconoscimento, tuttavia, che la conoscenza del mondo esterno abbia origine attraverso i sensi non vuol dire però che questi siano onnipotenti. Al contrario, Toland è chiaro nell'affermare il carattere limitato della conoscenza umana. Tale limitazione, tuttavia, ben lungi dal costituire un difetto, costituisce un vantaggio per l'uomo. Dal momento, infatti, che la conoscenza è limitata alle proprietà delle cose che sono «useful and necessary for us», l'unico tipo di conoscenza che abbia valore per l'uomo è quella delle proprietà delle cose da cui può trarre giovamento o da cui può astenersi per evitare un danno²⁰.

Il secondo tipo di mezzo di informazione è costituito dall'autorità, distinta in umana e divina. Si tratta però di un mezzo di informazione di grado inferiore, dal momento che da sola l'autorità non basta a stabilire l'evidenza di una cosa, ma deve essere vagliata dalla ragione, e quindi passare attraverso l'esperienza del soggetto. L'autorità umana è detta anche 'certezza morale'. Si tratta di una certezza che è assunta sulla base del presupposto della veracità e dell'onestà dell'interlocutore e della possibilità del contenuto testimoniato²¹. L'altro tipo di autorità è quella divina, che è «the Manifestation of the Truth by Truth it self». Questo tipo di autorità si manifesta in due modi, o attraverso la Scrittura o attraverso una nuova rivelazione fatta direttamente da Dio o attraverso un profeta. Il riconoscimento del valore della Scrittura in quanto autorità divina non significa però che non debba essere sottoposta a esame, come del resto già affermato nello *State of the Question*, dove la Scrittura quale fondamento della certezza, pur essendo una delle opzioni possibili, era stata ritenuta

¹⁹ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., II, ii, § 11, p. 39 (tr. it. cit., p. 123: «Una persona può informarmi su mille argomenti di cui non avevo mai sentito parlare prima, e ai quali non penserei mai se non ne fossi messo al corrente; tuttavia non credo a nulla solamente sulla sua parola, senza l'evidenza delle cose stesse. Non la semplice autorità di chi parla, ma il concetto chiaro che mi formo di ciò che dice è il motivo della mia persuasione»).

²⁰ Cfr. *op. cit.*, III, ii, § 9, p. 58 (tr. it. cit., p. 141-142). È chiara la finalità di questa limitazione. Dal momento, infatti, che la conoscenza umana è limitata all'ambito dell'utile e del necessario alla conservazione, tutto ciò che eccede tale limite è da considerarsi inutile. La presenza di elementi contrari o superiori alla ragione, che pretendono dunque costitutivamente di eccedere tale limite possono allora essere considerati come inutili e non necessari per la religione, se non addirittura impostura.

²¹ *Op. cit.*, I, iii, § 10, p. 26; II, ii, § 12, p. 39 (tr. it. cit., pp. 112 e 123).

insufficiente²². Anche l'autorità divina è quindi sottoposta al medesimo tipo di esame a cui è sottoposta l'autorità umana, vale a dire la «clear and weighty Reason». Per questa ragione Toland può affermare che nulla in natura può essere conosciuto dall'uomo se non è veicolato dai quattro mezzi di informazione da lui elencati²³.

La necessità dei mezzi di informazione rimane però legata al loro ruolo strumentale, di mezzi appunto, senza i quali gli uomini non potrebbero conoscere alcunché²⁴. Tuttavia, rimane scoperto l'altro lato, ben più importante, della medaglia. L'acquisizione di conoscenza, infatti, non è anche segno della sua validità. Occorre infatti sottoporre le conoscenze che si sono acquisite allo scrupoloso esame della ragione e dell'evidenza, ossia alla esigenza che le idee siano chiare e distinte.

La discussione sui fondamenti della persuasione si basa unicamente sull'analisi di due soli mezzi di informazione, quelli relativi all'esperienza. Le idee tratte da esperienza esterna sono enti rappresentativi, rappresentano le qualità degli oggetti che cadono sotto la percezione. Sono evidenti fintanto che vi è una corrispondenza vera tra loro e gli oggetti. 'Vera' significa che l'idea deve essere chiara e distinta, non è invece necessario che sia adeguata, anzi è impossibile che ogni idea riproduca esattamente il suo ideato, dal momento che vi sono qualità che non sono proprie dell'oggetto ma sono il prodotto della loro interazione con i sensi umani. Per quanto si tratti di qualità che non esistono nelle cose stesse, sono però importanti, dal momento che segnalano la loro utilità per l'uomo²⁵.

La discussione tolandiana condotta nella prima sezione del *Christianity not Mysterious* permette già di delineare alcuni capisaldi della sua religione razionale. In primo luogo, la inclusione della Scrittura tra i mezzi di informazione ne ridimensiona lo *status*. Si tratta, come sarà poi approfondito nel corso dello scritto, di un documento che deve passare attraverso il vaglio critico della ragione e del criterio dell'evidenza prima di poter essere ritenuta una fonte affidabile. Secondariamente, la discussione relativa alla validità del criterio dell'evidenza quale unico fondamento della persuasione è costruita unicamente intorno a due mezzi di informazione, l'esperienza individuale, sia interna sia esterna, ed esclude gli altri due, l'autorità, sia umana sia divina. Questo da un lato implica il riconoscimento del primato della ragione individuale nella formazione delle credenze e della sua libertà nell'esaminarle prima di accettarle e di rifiutarle nel caso in cui non siano rispondenti al criterio dell'evidenza, e dall'altro la necessità per l'individuo di esaminare tutte quelle conoscenze di cui entra in possesso attraverso vie differenti da quelle dell'esperienza diretta. Quest'ultimo punto ha un importante

²² Cfr. *op. cit.*, *The State of the Question*, §§ 5-6, pp. 16-17 (tr. it. cit., pp. 106-107).

²³ Cfr. *op. cit.*, I, iii, § 11, p. 27 (tr. it. cit., p. 113).

²⁴ Cfr. L. Congiunti, *John Toland*, cit., pp. 85-86.

²⁵ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., I, iv, § 13, pp. 28-29 (tr. it. cit., pp. 113-114). Cfr. M. Iofrida, *La filosofia di John Toland*, cit., p. 11.

corollario: che ogni tipo di conoscenza, compresa quella rivelata divinamente, deve passare al vaglio di una ragione che è riconosciuta essere, attraverso la ‘ratiologia negativa’, interamente umana.

Questa estrema fiducia che Toland ripone nella ragione lo distanzia dall’antropologia riformata, per la quale la caduta di Adamo ha prodotto in lui e nell’intero genere umano un mutamento tanto profondo da averne alterato la natura. L’uomo, quindi, ha perso la possibilità di conoscere in modo autonomo e senza l’intervento esterno della grazia i principi della religione e quindi di seguire i dettami che Dio gli ha dato²⁶. Dal momento però che Toland nella prima sezione si è impegnato a mostrare come funzioni la ragione umana, che ritiene essere arbitra di ogni tipo di conoscenza, sente il bisogno di chiarificare questo punto.

There remains one Objection yet, upon which some lay a mighty Stress, tho it’s like to do them little Service. Granting, say they, the Gospel to be reasonable as you pretend, yet corrupt and deprav’d Reason can neither discern nor receive Divine Verities²⁷.

Un primo punto che Toland rileva è che questo tipo di obiezione riconosce la conformità delle verità divine con la retta ragione, ma nega che la ragione umana, in generale, sia integra. Questo tipo di obiezione reintroduce surrettiziamente un concetto plurale di ‘ragione’: da un lato postula una ragione integra, capace di comprendere le verità divine, e dall’altro una ragione umana che è costitutivamente corrotta e quindi esclusa dal godimento di questa ragione integra e quindi bisognosa di un aiuto esterno, come la Chiesa²⁸.

Per ovviare a questo sdoppiamento, Toland interviene sulla definizione del concetto non più di ‘ragione’, ma di quello di ‘integrità’. ‘Integrità’ può infatti indicare o la ragione-facoltà, che permette agli uomini di giudicare delle idee attraverso il loro confronto, o la ragione-uso, vale a dire l’esercizio concreto della ragione-facoltà²⁹. Ora, per quel che riguarda lo stato della ragione-facoltà, Toland lo riconosce come integro, fatte salve alcune circostanza accidentali e contingenti, quali il

²⁶ Cfr. P. Harrison, *‘Religion’ and the Religions in the English Enlightenment*, cit., pp. 9-10; F.C. Beiser, *The Sovereignty of Reason. The defense of rationality in the early English Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 24-32; M.B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 7-11; F. Tomasoni, *Dai platonici di Cambridge a John Toland (1670-1722)*, in G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio, G.L. Cuozzo (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia, 2009, pp. 425-429.

²⁷ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., II, iv, § 28, p. 48 (tr. it. cit., p. 132: «Rimane ancora un’obiezione, sulla quale taluni insistono molto, sebbene risulti di ben scarsa utilità per loro. Ammettendo pure, dicono, che il Vangelo sia ragionevole come pretendete, tuttavia, una ragione corrotta e depravata non può distinguere né accogliere le verità divine»).

²⁸ Come hanno mostrato Richard Ashcraft e Christopher Haigh, una tale distinzione era presente nel pensiero teologico dell’episcopato anglicano nel corso della restaurazione per giustificare la presenza di una Chiesa nazionale. Postulando infatti l’eterogeneità di ragione individuale e ragione divina, la Chiesa era assunta quale lo strumento (di istituzione divina) in grado di mediare tra i due termini: cfr. R. Ashcraft, *Latitudinarianism and toleration: historical myth versus political history*, in R. Kroll, R. Ashcraft, P. Zagorin (eds.), *Philosophy, science, and religion in England, 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 162-166; C. Haigh, *The Church of England, the Nonconformists and Reason: Another Restoration Controversy*, «Journal of Ecclesiastical History», LXIX/3, 2018, pp. 531-556.

²⁹ Una distinzione simile è anche in J.S. Marko, *Measuring the Distance between Locke and Toland*, cit., pp. 144-146.

danneggiamento degli organi di senso, anche perché costituisce il tratto distintivo dell'uomo rispetto ai bruti – motivo per il quale negare l'integrità della ragione-facoltà all'uomo è negargli essere uomo, de-naturarlo. Differente è invece il discorso relativo alla ragione-uso. In questo ambito Toland ne riconosce il carattere corrotto, dovuto al prevalere nell'uomo della dimensione sensitivo-istintuale su quella razionale che fa perdere di vista agli uomini il loro vero bene³⁰.

But when we abuse it [i.e., sound Reason] against it self, and enslave it to our debauch'd Imaginations, it is averse from all Good. We are so habituated, I confess, to precarious and hasty Conclusions, that without great Constancy and Exercise we cannot recover our innate Freedom, nor do well, having accustom'd our selves so much to Evil³¹.

Nel determinare le cause di questa corruzione emerge il carattere polemicamente anti-riformato della risposta tolandiana e il suo carattere 'sociale'. Da un lato vi è la negazione del carattere *lapsus* della natura umana, espresso nella negazione della presenza nell'uomo di un «necessary Fate of sinning», e dall'altro la riconduzione dei difetti della ragione-uso a «vicious habits easily contracted, but difficultly reformed», introducendo così una dimensione, quella dell'abitudine, che sarà nelle opere successive legata al carattere sociale dell'uomo, ma che è comunque ben presente alla mente dell'Irlandese, sia attraverso il richiamo autobiografico inserito nella *Preface*, dove raccontando la propria conversione dal Cattolicesimo indicava come responsabili la propria ragione e anche altre persone, non altrimenti specificate, che avevano fatto uso della propria, indicando quindi una dimensione sociale tanto dell'errore quanto della verità, sia riconoscendo che il carattere finito di ogni intelletto non è indice di preclusione per la ricerca altrui e che dove uno può fallire, un altro può, anche grazie al fallimento dei suoi predecessori, avere successo³².

La discussione che Toland porta avanti nel corso dell'ultimo capitolo della sezione II è dunque funzionale a due scopi. In primo luogo, segnala il distacco tolandiano dall'antropologia riformata e dalla tesi della natura essenzialmente, ma non interamente, corrotta dell'essere umano. Al contrario, si assiste a una trasposizione dall'ambito teologico a quello, latamente, sociologico³³, della

³⁰ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., II, iv, §§ 28-29, pp. 48-49 (tr. it. cit., pp. 132-133). Rileviamo che la separazione, all'interno dell'uomo, tra la dimensione razionale e la *carnal Wisdom* di paolina memoria è anch'essa opposta alla soluzione latitudinaria alla questione della mediazione ecclesiastica, ritenuta necessaria come freno agli eccessi individuali, sorti dall'unione di ragione individuale e interesse personale: cfr. R. Ashcraft, *Latitudinarianism and toleration*, cit., pp. 166-167.

³¹ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., II, iv, § 31, p. 50 (tr. it. cit., p. 134: «Ma quando ne [i.e., della sana ragione] abusiamo contro se stessa e la rendiamo schiava della nostra immaginazione corrotta, essa è contraria a ogni bene. Ammetto che siamo così abituati a conclusioni precarie e affrettate che senza grande costanza ed esercizio non possiamo recuperare la nostra libertà innata, né fare il bene, essendoci così abituati al male (*Ger.* 13.23)»).

³² Cfr. *op. cit.*, *Preface* e II, iv, § 33, pp. 6-7, 50-51 (tr. it. cit., pp. 97, 134-135). Cfr. S.H. Daniel, *John Toland. His Methods, Manner, and Mind*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montreal, 1984, pp. 46-47, 87-88; F. Tomasoni, *Dai platonici di Cambridge a John Toland (1670-1722)*, cit., pp. 436-437.

³³ In riferimento ad altri testi, sul carattere sociologico del pensiero tolandiano: cfr. P. Lurbe, *Individuo e società in John Toland*, in A. Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. 1: *Fonti e connessioni continentali. John Toland e il deismo*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 371-389.

definizione delle cause e dei rimedi ai pregiudizi e all'uso scorretto della ragione, con una accentuazione del ruolo svolto dall'abitudine e dall'ambiente sociale. Secondariamente, la discussione sulla possibilità per l'uomo di giudicare delle verità religiose in autonomia indica una presa di posizione chiara in materia ecclesiologica. L'insistenza sul valore del giudizio privato infatti rende superflua la mediazione dell'istituzione ecclesiastica, mediazione che anche quando era ammessa da chi, come John Tillotson, era parte della Chiesa nazionale, si risolveva comunque nella prescrizione di mantenersi sottomessi alla Chiesa, istituzione stabilita direttamente da Dio³⁴. Al contrario, Toland sembra propendere per una soluzione 'indipendentista', riconoscendo a ciascun uomo il diritto di indagare e di accettare tutte e sole quelle dottrine che si riveleranno evidenti all'esame della retta ragione.

3. La Scrittura

Dopo avere stabilito sia il quadro epistemologico formale che regola i processi conoscitivi umani, e quindi anche l'ambito religioso, sia quello antropologico, che legittima e rende possibile affermare la sufficienza e l'operatività del primo, occorre considerare l'esame che Toland fa del Cristianesimo. A tal proposito, l'indagine tolandiana prende in considerazione tre ambiti distinti ma linearmente collegati. In primo luogo, vi è la determinazione del mezzo di informazione attraverso il quale l'uomo può conoscere il contenuto della religione cristiana, la rivelazione; secondariamente vi è la ricerca all'interno del mezzo di informazione dei misteri, per dimostrare la loro insussistenza sia in sede epistemologica sia in sede storica; infine, vi è la riduzione della fede all'ambito della conoscenza e quindi la sua sottomissione al criterio dell'evidenza quale unico fondamento della persuasione.

La rivelazione divina è inserita da Toland all'interno dei mezzi di informazione e ha come suo tratto distintivo la sua intrinseca veracità. Tale qualificazione, all'apparenza tanto perentoria, è però subito smentita nel paragrafo successivo, il primo del capitolo dedicato a *Of the Ground of Perswasion*, nel quale la distinzione tra mezzi di informazione e motivi della persuasione è giustificata attraverso il concetto di evidenza in quanto fattore determinante nella formazione dell'assenso. Con un ragionamento ipotetico, Toland mostra come l'apoditticità del suo giudizio sulla rivelazione divina non fosse assoluta, ma condizionata³⁵.

³⁴ Cfr. J. Tillotson, *The Works of the Most Reverend Dr. John Tillotson*, London: Printed for B. Aylmer, at the Three Pigeons against the Royal Exchange in Cornhill. And W. Rogers, at the Sun against St. Dunstan's Church in Fleet street, 1696, pp. 209 (225)-221 (237). L'intero sermone, che tratta della necessità di mettere alla prova ogni pretesa rivelazione divina, è diretto contro i cattolici, che ritengono necessario un unico giudice per stabilire la veracità o la falsità di una rivelazione. Seppur rifiutando l'impostazione cattolica, ritenuta impraticabile, Tillotson non prende direttamente posizione a favore del giudizio del singolo privato, ma pur riconoscendone i diritti cerca una via media che riconosca un ruolo positivo all'istituzione ecclesiastica nel suo ruolo magisteriale.

³⁵ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., I, iii, §11-ii, §12, pp. 27-28 (tr. it. cit., p. 113).

Now, as we are extremely subject to Deception, we may, *without some infallible Rule*, often take a questionable Proposition for an Axiom, Old Wives Fables for Moral Certitude, and *Humane Impostures for Divine Revelation*³⁶.

Questa affermazione ha tre importanti conseguenze. In primo luogo, sottopone il giudizio sulla rivelazione, definita certa in quanto divina, a un criterio a essa esterno, poi identificato con l'evidenza, che è una «infallible Rule»; secondariamente, tale criterio è specificamente umano. La definizione di ragione che Toland ha offerto, in particolare attraverso la 'ratiologia negativa', mette in chiaro che la rivelazione divina per essere accolta deve prima essere vagliata dalla ragione umana, ponendo così la prima in un rapporto di dipendenza dalla seconda tale da non poter sostenere contemporaneamente l'esistenza di un contrasto tra le due e la perdurante validità della prima. Infine, ma non meno importante, senza questo lavoro intellettuale non è possibile discernere la rivelazione divina da un'impostura umana. In questo modo viene meno il carattere autoevidente della divinità della rivelazione e viene insinuato il dubbio circa la sua integrità, punto questo che non viene però esplicitamente sollevato nel corso del *Christianity*³⁷.

Le prime due conseguenze sono affrontate più nel dettaglio nella successiva sezione, in un capitolo dedicato alle assurdità che sorgerebbero qualora si ammettessero delle contraddizioni all'interno della dottrina religiosa. In merito al problema della veracità divina, non è possibile assumerla in senso assoluto perché altrimenti si produrrebbero due ordini distinti di verità, uno prodotto dalla ragione, l'altro dalla rivelazione. Questa forma deteriorata di scetticismo, che minando la ragione mina anche la rivelazione, che da quest'ultima dipende per poter essere detta divina, è rifiutata recisamente da

³⁶ *Op.cit.*, I, iv, § 12, p. 28 (tr. it. cit., p. 113: «Ora, dal momento che siamo estremamente soggetti all'inganno in assenza di una regola infallibile possiamo scambiare una proposizione discutibile per un assioma, favole di vecchie comari per certezza morale e *imposture umane per rivelazione divina*») (corsivi nostri). Il nesso tra rivelazioni divine e imposture umane è ribadito poco oltre nello scritto con l'affermazione che la credenza nel carattere divino della Scrittura in assenza di prove razionali può essere dovuta o all'incredulità del fedele o alla prospettiva di un vantaggio privato da parte di chi ha interesse che le masse credano nella divinità della Scrittura: cfr. *op. cit.*, II, i, § 10, p. 38 (tr. it. cit., pp. 122-123).

³⁷ Per quanto nel *Christianity* non sia affrontata direttamente la questione dell'integrità del Canone delle Scritture, è comunque improprio sostenere, come ha fatto Diego Lucci, che Toland non avesse presente il problema: cfr. D. Lucci, *Scripture and Deism. The Biblical Criticism of the Eighteenth-Century British Deists*, Peter Lang, Berlin, 2008, p. 80. Già nel 1694 in una lettera a un anonimo corrispondente l'Irlandese progettava un'opera dedicata al libro di *Giobbe*, in cui avrebbe dimostrato la natura composita del testo, indicando come autentico il solo dialogo tra Giobbe e i suoi amici (quindi da 3, 2 a 31, 40), mentre invece il dialogo iniziale tra Satana e il Figlio di Dio non sarebbe altro che un'invenzione di un «idle Jew», individuato in Elihu, figlio di Barachel, e che «by a liberty ordinary to the Rabbins, invented that monstrous Story»: cfr. J. Toland, *Letters*, cit., pp. 315-317. Cfr. C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, cit., pp. 416-417. Secondariamente, nel corso del *Christianity* stesso, spiegando le ragioni che lo avevano spinto a non fare ricorso all'*Apocalisse* tra i testi neotestamentari, Toland affermava che tale testo non poteva essere considerato parte del Vangelo in quanto non rivelava dottrine nuove ed era una 'storia profetica' della Chiesa. Ora, se è vero che Toland non pone il problema dell'autenticità dell'*Apocalisse*, è pur vero che nelle motivazioni della sua esclusione emerge in filigrana un criterio che stabilisce quali testi possano essere ammessi nel novero della rivelazione cristiana, criterio a cui Toland sottopone il Canone neotestamentario. L'*Apocalisse* non presenta alcun contenuto di questo genere, anzi, non rivelando dottrine nuove induce il lettore a domandarsi per quale ragione sia stata inserita nel Nuovo Testamento; infine, se l'unica ragione che Toland adduce per giustificare la sua presenza nel Nuovo Testamento è l'essere una 'storia profetica', allora questo vuol dire riconoscere all'interno della Scrittura una molteplicità di registri, e non tutti di uguale valore: cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., III, iii, § 32 bis, p. 72 (tr. it. cit., p. 155).

Toland, per il quale non è possibile giustificare il carattere divino della rivelazione in termini auto-fondativi³⁸.

In merito al secondo problema, il carattere interamente umano della ragione che è chiamata a giudicare della rivelazione prima di ritenerla vera (e divina), Toland afferma la necessità che la rivelazione sia espressa in termini umani. Supporre infatti che si dia una rivelazione immediata inviata da Dio in modi che ‘eccedono’ la razionalità umana richiederebbe infatti di postulare che, con la rivelazione, siano dati agli uomini che la ricevono nuove facoltà e organi che li mettano in grado di comprenderla. Ma anche ammesso che un tale conferimento avvenga, si verrebbe a creare una differenza tra questi pochi eletti e il resto degli uomini, i quali non avendo ricevuto queste nuove facoltà e organi non avrebbero i mezzi per poter comprendere questa nuova rivelazione, rendendola, di fatto, superflua se non inutile³⁹. Quest’ultimo punto permette di restringere il campo semantico del concetto di ‘rivelazione’, dal momento che risulta escluso il tipo di rivelazione ‘immediata’, rimanendo quindi come termine riferimento solo una rivelazione mediata, che nel caso del Cristianesimo consiste nella Scrittura.

La Scrittura è dunque il mezzo di informazione che veicola la rivelazione cristiana, consistente in questioni di fatto che gli uomini da soli non potrebbero conoscere. Tuttavia, tali fatti possono essere accettati non in quanto rivelati, ma in quanto conformi a *sound Reason*, che è l’unico segno per distinguere la verità dalle finzioni⁴⁰.

It [i.e., la rivelazione] has in it self, I grant, the brightest Character of Divinity: But ’tis Reason finds them out, examines them, and by its Principles, approves and pronounces them sufficient; which orderly begets in us an Acquiescence of Faith or Perswasion⁴¹.

Ma questo significa anche la verifica della divinità della rivelazione si iscrive all’interno di una cornice naturalistica all’interno della quale solamente quanto è conforme alla ragione può essere detto divino e solo dopo la verifica di quest’ultima⁴²; come avrà poi modo di sostenere nel corso dell’opera, la Scrittura deve essere interpretata impiegando gli stessi mezzi con cui si interpretano tutti gli altri libri, dal momento che entrambi per essere intesi rettamente devono essere in accordo con le nozioni comuni e con la ragione.

³⁸ Cfr. *op. cit.*, II, i, §, 6, pp. 35-36 (tr. it. cit., pp. 120-121).

³⁹ Cfr. *op. cit.*, II, i, § 5, pp. 34-35 (tr. it. cit., pp. 119-120). Jonathan S. Marko ha segnalato come la discussione intorno alla possibilità di rivelazioni “incomunicabili” sia diretta in particolare contro quelle sette protestanti che, come i quaccheri, ponevano particolare enfasi sull’illuminazione interiore attraverso l’opera dello Spirito Santo: cfr. J.S. Marko, *Measuring the Distance between Locke and Toland*, cit., pp. 167-170.

⁴⁰ Cfr. J.A.T. Lancaster, *From matter of faith to matter of fact*, cit., pp. 156-158.

⁴¹ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., II, i, § 7, p. 36 (tr. it. cit., p. 121: «Riconosco che essa ha in se stessa i caratteri più luminosi della divinità: ma è la ragione che li trova, li esamina e con i suoi principi li approva e li dichiara sufficienti: è questa che produce generalmente in noi un’acquiescenza della fede o della persuasione»).

⁴² Cfr. M. Firpo, *Il rapporto tra socinianesimo e primo deismo inglese negli studi di uno storico polacco*, cit., pp. 270-272; L. Congiunti, *John Toland*, cit., pp. 91-94.

[A]ll Men will own the Verity I defend if they read the sacred Writing with that Equity and Attention that is due to meer Human Work: Nor is there any different Rule to be follow'd in the Interpretation of Scripture from what is common to all other Books⁴³.

La equiparazione tra la Scrittura e gli altri libri comporta la possibilità di fare uso, nella sua interpretazione, di tutte le discipline e i concetti a cui la filologia e la storia fanno ricorso nella determinazione del senso dei testi. I punti oscuri del Nuovo Testamento sono infatti dovuti al loro essere stati scritti in un momento storico e in una società determinati. Per questo quello che appare oscuro in realtà è tale solo per mancanza di informazione. Sotto questo punto di vista, prosegue Toland, la presenza dell'Antico Testamento e l'aver gli Ebrei mantenuto le loro cerimonie e i loro riti permette all'interprete e al lettore del Nuovo Testamento di colmare questa lacuna⁴⁴. In questo modo il contenuto storico della Scrittura, la storia sacra, è posta sullo stesso piano della storia profana, e non rientra più all'interno di quegli elementi per mezzo dei quali la Scrittura è detta 'divina'. È comunque opportuno rilevare come la trattazione dei criteri esegetici della Scrittura siano improntati a una sua storicizzazione e a una sua 'naturalizzazione', per riprendere la terminologia di Ian Leask, dal momento che la sua indagine è conducibile attraverso la medesima facoltà, la ragione, che indaga gli altri enti naturali e le questioni di fatto⁴⁵.

In quanto sottoposta all'esame della ragione, l'informazione veicolata dalla Scrittura deve soddisfare due criteri, l'*intelligibilità* e la *possibilità*. Per poter essere compresa dagli uomini questi devono poter avere un'idea del contenuto di quanto è rivelato loro. A questo scopo Toland porta come esempio un'applicazione del principio di non contraddizione, affermando che non è possibile predicare contemporaneamente di una cosa attributi tra loro incompatibili⁴⁶. Una possibile obiezione a questa prima clausola è che le idee possono essere coerenti in sé stesse ma contrarie alle nozioni comuni. Ma questa soluzione *ad hoc* è ritenuta ancor più problematica, dal momento che solleva il problema, già rilevato, della *comunicabilità* della rivelazione. Questo problema è in realtà duplice e riguarda prima la comunicazione tra Dio e l'uomo, e poi quella tra uomo e uomo. Se infatti Dio si rivela a

⁴³ J. Toland, *Christianity not Mysteriorious*, cit., II, iii, § 22, p. 44 (tr. it. cit., p. 128: «[T]utti riconosceranno la verità che io difendo se leggono gli scritti sacri con la stessa imparzialità e attenzione che è dovuta alle opere puramente umane: né esiste nell'interpretazione della Scrittura alcuna regola diversa da quelle che sono comuni a tutti gli altri libri»).

⁴⁴ Cfr. *op. cit.*, II, iii, § 23, p. 45 (tr. it. cit., pp. 129-130). Si tratta dell'unico riferimento positivo che Toland fa nel corso del testo all'Ebraismo, per quanto si tratti di un apprezzamento di natura strumentale, dal momento che la conservazione dell'Antico Testamento e della cultura ebraica hanno valore fintanto che permettono di chiarire i punti oscuri della storia narrata nel Nuovo Testamento e degli usi linguistici tipici del tempo di Cristo.

⁴⁵ Cfr. J.A.T. Lancaster, *From matter of faith to matter of fact*, cit., pp. 146-147; I. Leask, *Toland, Spinoza and the Naturalization of Scripture*, in B.A. Anderson, J. Kearney (eds.), *Ireland and the Reception of the Bible. Social and Cultural Perspectives*, Bloomsbury, London, 2018, pp. 231-235.

⁴⁶ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysteriorious*, cit., II, i, § 4, p. 34 (tr. it. cit., p. 119). L'esempio che Toland fa è quello di una palla che è contemporaneamente bianca e nera. Ci si potrebbe però interrogare se all'interno della casistica contemplata da Toland possa essere compreso anche il caso in cui uno è anche tre, ossia se all'interno di ciò che è contrario alla ragione debba essere ricompreso anche il dogma trinitario: cfr. J.A.T. Lancaster, *From matter of faith to matter of fact*, cit., p. 157.

qualcuno per vie straordinarie che non sono quelle attraverso cui gli uomini ordinariamente si formano le idee, allora deve contemporaneamente fornire una nuova facoltà intellettuale attraverso la quale il profeta possa ricevere la nuova rivelazione formandosene l'idea corrispondente; secondariamente, questo profeta non potrebbe in alcun modo farsi comprendere dagli altri uomini, che a differenza sua continuerebbero a intendere unicamente attraverso le ordinarie facoltà umane.

For as 'tis by Reason we arrive at the Certainty of God's own Existence, so we cannot otherwise discern his Revelations but by their Conformity with our natural Notices of him, which is in so many words, to agree with our common Notions⁴⁷.

Così facendo la rivelazione, in quanto mezzo di informazione, è solo un modo con cui si possono venire a conoscenza di qualcosa ed è distinta dal motivo per cui questo qualcosa deve essere creduto. L'autorità, dunque, in quanto mezzo di informazione, non è sufficiente a muovere all'assenso, che invece è mosso dal possesso di un concetto chiaro. Questa esigenza di chiarezza concettuale serve per introdurre la seconda clausola che Toland impone alla rivelazione, la *possibilità*. Una rivelazione deve essere la rivelazione di qualcosa di possibile, perché l'impossibile non può essere razionalmente compreso. Su questa seconda clausola Toland fa valere una trasposizione dal campo del conoscere a quello dell'essere, perché mentre l'intelligibilità pertiene all'ambito del concetto, la possibilità riguarda invece quanto avviene *in rerum natura*. Tra contraddizione logica e impossibilità reale vi è dunque corrispondenza, e quindi, parallelamente, a un concetto in sé contraddittorio non può corrispondere che il nulla⁴⁸. La rivelazione deve dunque riportare degli eventi che possono essere verificati, e tale possibilità è definita, ancora una volta, a partire dalla conformità con le idee chiare e distinte che la ragione è in grado di formare.

Tirando dunque le somme di questa prima precisazione relativa alle condizioni di accettabilità della rivelazione in quanto mezzo di informazione, Toland le specifica nel numero di due: la intelligibilità delle parole comunicate e la possibilità del fatto. Tali condizioni sono uguali sia che l'autore della rivelazione sia l'uomo o Dio. Tale parità è dovuta al fatto che tutte le operazioni dell'intelletto umano operano a partire da idee. Non vi è quindi una differenza qualitativamente significativa tra i due tipi di rivelazione, dal momento che entrambe devono essere comprese dalla ragione umana, se non in

⁴⁷ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., II, i, § 5, p. 35 (tr. it. cit., p. 120: «Come noi arriviamo alla certezza dell'esistenza di Dio mediante la ragione, così possiamo distinguere le sue rivelazioni solo attraverso la loro conformità con i concetti che ci facciamo di lui per via naturale, vale a dire mediante l'accordo con le nozioni comuni»). Cfr. G. Carabelli, *Blictri: una parola per Arlecchino*, in A. Santucci (a cura di), *Eredità dell'Illuminismo. Studi sulla cultura europea fra Settecento e Ottocento*, il Mulino, Bologna, 1979, pp. 239-240.

⁴⁸ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., II, ii, §§ 13-15, pp. 39-41 (tr. it. cit., pp. 123-125). Cfr. F.C. Beiser, *The Sovereignty of Reason*, cit., pp. 250-253; T. Duddy, *Toland, Berkeley, and the Irrational Hypothesis*, «Eighteenth-Century Ireland», XIV, 1999, pp. 51-54; I. Leask, *Toland*, cit., pp. 229-231.

relazione al fatto che l'uomo può ingannare mentre il messaggio divino è considerato indubitabile, una volta passato al vaglio del criterio dell'evidenza⁴⁹.

Si pone poi il problema specifico di come questi criteri si applichino al caso particolare del Cristianesimo. Fino a questo punto infatti Toland si è mantenuto nell'ambiguità, affrontando il problema generico della rivelazione. Ma dovendo ora affrontare la questione specifica del Cristianesimo, la domanda a cui si trova a dover rispondere è: quali sono i contenuti di cui il Nuovo Testamento informa e che devono essere valutati dalla ragione e creduti se evidenti?

What we discours'd of Reason before, and Revelation now, being duly weigh'd, all the Doctrines and Precepts of the New Testament (if it be indeed Divine) must consequently agree with Natural Reason, and our ordinary Ideas⁵⁰.

Da questa citazione emerge in primo luogo che il contenuto informativo della Scrittura, quello che le dà valore all'interno dell'analisi tolandiana è la sua componente teologica ed etica, mentre invece sono taciuti i suoi aspetti storici; secondariamente, che tali dottrine e precetti devono essere in accordo con la ragione naturale e con le idee ordinarie.

L'importanza dell'aspetto etico del messaggio cristiano per poterne stabilire la divinità è esplicito nel momento in cui Toland lo pone in confronto con il Cristianesimo storico, una forma di religione spuria in cui sono presenti anche elementi tratti dal Paganesimo e dall'Ebraismo. In quel contesto era chiarito come la predicazione cristiana fosse consistita in «the purest Morals», un «reasonable Worship» e una «just conception of Heaven and Heavenly Things»⁵¹. Il contenuto divino della Scrittura è dunque spinozianamente una dottrina semplice e razionale, facilmente comprensibile a tutti perché coerente con le nozioni comuni in possesso di tutti gli uomini⁵². Il carattere divino della Scrittura consiste in questi precetti e nella loro conformità alla ragione, e non poggia invece sulla autorità che li ha rivelati.

But if we believe the Scripture to be Divine, not upon its own bare Assertion, but from a real Testimony consisting in the Evidence of the things contain'd therein; from undoubted Effects, and not from Words and Letters; what is this but to prove it by Reason?⁵³

⁴⁹ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., II, ii, § 16, p. 41 (tr. it. cit., p. 125).

⁵⁰ *Op. cit.*, II, iii, § 19, p. 43 (tr. it. cit., p. 127: «Avendo opportunamente valutato il precedente discorso sulla ragione e quello successivo sulla rivelazione, ne consegue che tutti i precetti e le dottrine del Nuovo Testamento – se è davvero divino – devono accordarsi con la [ragione] naturale e con le idee comuni»). Mi sono leggermente distanziato dalla traduzione di Chiara Giuntini che traduce «Natural Reason» con «religione naturale».

⁵¹ Cfr. *op. cit.*, III, v, § 77, p. 92 (tr. it. cit., p. 178).

⁵² Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, in Id., *Opera*, herausgeben von C. Gebhardt, vol. III, Winter, Heidelberg, 1925, XII, pp. 160-162 (tr. it. Id., *Trattato teologico-politico*, in Id., *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Mondadori, Milano, 2007, pp. 624-626).

⁵³ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., II, i, § 7, p. 36 (tr. it. cit., p. 121: «Ma se crediamo che la Scrittura è divina non per sua stessa attestazione, ma in base a una vera testimonianza che consiste nell'evidenza dei suoi contenuti, in base a effetti indiscutibili e non parole e lettere: che cosa significa questo se non provarla mediante la ragione?»).

L'indagine tolandiana intorno alla Scrittura conduce dunque a tre importanti risultati. In primo luogo, a livello metodologico, non vi è una differenza qualitativa tra il contenuto della Scrittura e gli altri enti di natura in quanto mezzi di informazione – sono entrambi sottoposti al controllo razionale; inoltre i metodi di indagine con cui si considera la Scrittura in quanto documento possono essere gli stessi con cui si leggono e si interpretano gli altri testi, secondo quel metodo filologico-erudito che Toland aveva imparato dai suoi maestri a Leida e da Spinoza; infine, che la Scrittura ha valore in quanto è veicolo e testimone di un importante messaggio morale – la predicazione di Cristo – che è in accordo con i dettami della retta ragione⁵⁴.

4. I misteri

Dopo aver esaminato le precondizioni che rendono possibile lo studio e l'esegesi della Scrittura in quanto mezzo di informazione, occorre considerare se nella Scrittura vi siano insegnate anche dottrine che sfuggono al controllo razionale. Si tratta, in altre parole, di entrare nel merito della questione che Toland ha posto sin dal titolo, se nella religione cristiana vi siano o meno dei misteri. Avendo appurato che il contenuto della rivelazione, e quindi della Scrittura, non può essere contrario alla ragione, pena la sua incomprendibilità e incomunicabilità, Toland si volge a considerare ciò che è considerato superiore alla ragione.

This Expression [i.e., *above Reason*] is taken in a twofold Signification. First, It denotes a thing intelligible of it self, but so cover'd by figurative Words, Types and Ceremonies, that Reason cannot penetrate the Vail, nor see what is under it till it be remov'd. Secondly, It is made to signify a thing of its own Nature inconceivable, and not to be judg'd of by our ordinary Faculties and Ideas, tho it be never so clearly reveal'd⁵⁵.

La distinzione che Toland traccia tra due differenti tipi di misteri superiori alla ragione corrisponde alle due differenti modalità con cui ha condotto la sua analisi del Cristianesimo. I misteri del primo tipo – di per sé comprensibili ma occultati – sono infatti affrontati attraverso la storia, ricostruendo i processi che hanno condotto all'istituzione delle cerimonie e all'uso di espressioni figurate. Il motivo per il quale la ragione non può comprenderli fino a che «the Vail is [...] taken away» non è una sua debolezza intrinseca, quanto piuttosto perché cerimonie, simboli ed espressioni figurate sono frutto dell'arbitrio dei sacerdoti e della superstizione, un ambito completamente estraneo alla ragione. I

⁵⁴ Cfr. L. Jaffro, *La normativité morale de l'écriture chez Spinoza, Locke et Toland*, in L. Simonutti (a cura di), *Religious obedience and political resistance in the early modern world: Jewish, Christian and Islamic philosophers addressing the Bible*, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 413-433; D. Lucci, *From Unitarianism to Deism: Matthew Tindal, John Toland, and the Trinitarian Controversy*, «Études Épistémè», XXXV, 2019, pp. 12-13 (DOI: 10.4000/episteme.4223).

⁵⁵ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., III, § 1, p. 53 (tr. it. cit., p. 137: «Questa espressione [i.e., *above Reason*] è intesa in un duplice significato. In primo luogo essa indica un contenuto di per sé comprensibile, ma così nascosto da espressioni figurate, simboli e cerimonie che la ragione non può sollevare il velo, né vedere ciò che esso ricopre finché non sia rimosso. In secondo luogo è usata per significare una verità per sua natura inconcepibile, che è impossibile giudicare in base alle nostre facoltà o idee comuni, per quanto sia rivelata in modo assolutamente chiaro»).

misteri del secondo tipo – per sé incomprensibili – devono essere invece vagliati dalla ragione. Avendo infatti stabilito che non si può accettare nulla che non sia evidente e che tale evidenza si caratterizza attraverso i requisiti di chiarezza e distinzione, per indagare questo tipo di misteri occorre stabilire i motivi (ove presenti) per i quali non è possibile alla ragione comprenderli, e quindi perché esulerebbero dal criterio dell'evidenza.

L'analisi storica del 'mistero' si attua attraverso un approfondimento filologico del suo significato prendendo in considerazione sia la teologia dei Gentili sia quella cristiana. Relativamente ai pagani, Toland individua quale principale motivo della presenza dei 'misteri' la vergogna di mostrare la religione nella sua semplicità, indistintamente a tutti.

Those Nations, I say, asham'd or afraid to exhibit their Religion naked to the view of all indifferently, disguis'd it with various Ceremonies, Sacrifices, Plays, &c. making the superstitious People believe that admirable things were adumbrated by these Externals⁵⁶.

Accanto alla superstizione vi è però anche l'azione degli uomini, in particolare dei sacerdoti, che divisero l'insegnamento religioso in pubblico e privato, limitando l'accesso a quest'ultimo solamente ai loro pari, senza alcuna altra ragione se non il desiderio di ottenerne un vantaggio⁵⁷. Questi misteri non hanno quindi alcun carattere sovranaturale, dal momento che i sacerdoti stessi erano consapevoli che l'origine dei loro riti era meramente civile, dovuta alla volontà di commemorare quanti avevano reso un beneficio l'umanità con le loro azioni o le loro invenzioni. Questi misteri sono dunque tali o intenzionalmente o accidentalmente, ma per ragioni umane e non inerenti al mistero stesso, che al contrario può essere svelato attraverso la ricerca storica ed erudita.

Tale prima analisi del termine 'mistero' è tuttavia insufficiente, dal momento che ha coinvolto unicamente la religione dei Gentili, mentre invece la questione è la presenza di misteri nel Nuovo Testamento e nella religione cristiana. A tale scopo Toland si assume il compito di dimostrare che i misteri presenti nella Scrittura sono unicamente del primo tipo, risolvibili quindi attraverso l'applicazione del metodo storico-filologico⁵⁸. All'interno della Scrittura Toland identifica due tipi di misteri, generali e particolari. Sono misteri generali quelli che riguardano l'umanità intera e che sono o questioni di fatto note solo a Dio o eventi storici il cui ricordo si è ormai perduto nel corso del tempo. Trattandosi di questioni di fatto o di natura storica sono ascrivibili, dunque, ai misteri del

⁵⁶ *Op. cit.*, III, i, § 2, p. 55 (tr. it. cit., pp. 137-138: «[Q]uei popoli, dico, per il timore o la vergogna di esibire la loro religione scoperta agli occhi di tutti, la nasconero con varie cerimonie, sacrifici, spettacoli ecc., facendo credere al popolo superstizioso che cose mirabili erano adombrate da queste manifestazioni esteriori»).

⁵⁷ Cfr. *op. cit.*, III, i, §§ 2-3, pp. 55-56 (tr. it. cit., pp. 137-139).

⁵⁸ Cfr. *op. cit.*, III, i, §§ 6-7, p. 57 (tr. it. cit., p. 140). Si noti che la riduzione dei misteri presenti nel Nuovo Testamento al primo tipo relega il tipo di informazione che essi veicolano unicamente al piano storico, che, come abbiamo visto, non è il tipo di informazione che permette di qualificare come 'divino' il Nuovo Testamento stesso. Da questo punto di vista, la ricerca di misteri all'interno del Nuovo Testamento non si differenzia in alcun modo rispetto alla ricerca dei misteri nella teologia dei Gentili.

primo tipo. Toland fa ricorso per provare questa tesi a due citazioni paoline, affermando prima che Dio ha nascosto la sua sapienza in un mistero (1 Cor. 2, 7-8), poi specificando che questa sapienza è rivelata all'uomo attraverso lo spirito (1 Cor. 2, 9-10)⁵⁹.

I misteri particolari riguardano invece il popolo ebraico e i cristiani. Questi misteri, infatti, sono tali per gli Ebrei in quanto celati all'interno della legge mosaica, sotto forma di rappresentazioni simboliche, cerimonie ed espressioni figurate. Si apre qui la questione del rapporto tra Ebraismo e Cristianesimo e tra queste due religioni positive e la religione naturale. La caratterizzazione dell'Ebraismo come religione cerimoniale e 'misteriosa' sembra infatti porla su un piano nettamente inferiore rispetto al Cristianesimo. Questo perché il suo carattere 'misterioso' è originato dalla legislazione mosaica stessa, quindi come un vizio originario, dal momento che Toland in quest'opera sembra assumere l'Ebraismo come un monolite, anzi, citando Paolo (2 Cor. 3, 12-14), è stato proprio Mosè a mettersi 'un velo sul volto'. Il Cristianesimo, al contrario, da un lato è costituito proprio dallo svelamento di questi misteri e dall'altro è assunto da Toland come oggetto di ricerca e di confronto con la religione razionale, fatto questo già sufficiente a mostrarne una (relativa) superiorità.

Stabiliti dunque questi due tipi di misteri presenti nel Nuovo Testamento, Toland suddivide nuovamente i misteri particolari in tre tipologie distinte: 1. la religione cristiana in generale in quanto rivelazione futura completamente ignota ai Gentili e parzialmente adombrata agli Ebrei; 2. alcune dottrine particolari rivelate dagli apostoli; 3. qualunque contenuto espresso attraverso enigmi e parabole⁶⁰.

La prima tipologia è spiegata riprendendo Paolo di Tarso. La predicazione di Cristo consiste nella rivelazione di un mistero tenuto segreto fin dalle origini del mondo e reso noto a tutte le nazioni dagli apostoli (Rom. 16, 25-26). Ora, se è rivelato deve essere anche comprensibile e quindi non può più essere detto propriamente un mistero. Inoltre, nella ricostruzione che Toland offre, attraverso Paolo, del ruolo storico del Cristianesimo, nella sua prossimità alla religione razionale, esso si caratterizza

⁵⁹ Cfr. *op. cit.*, III, iii, § 24, p. 66 (tr. it. cit., pp. 148-149). È opportuno osservare che per quanto gli esempi addotti da Toland riguardino le vicende storiche della vita di Cristo (la sua venuta e la sua resurrezione), il contenuto della rivelazione riguarda questi fatti, non le loro modalità. La rivelazione rimane dunque un documento storico che riporta dei fatti, ma la possibilità di quei fatti rimane sottaciuta nel corso della trattazione.

⁶⁰ Cfr. *op. cit.*, III, iii, § 29, p. 68 (tr. it. cit., p. 151).

per il suo carattere di *novità*⁶¹. Prima di Cristo gli uomini ebbero solo religioni di tipo superstizioso, siano esse il Paganesimo o l'Ebraismo, o le dottrine dei filosofi⁶².

But the Christian Religion has no need of such miserable Shifts and Artifices, there being nothing in it above or contrary to the strictest Reason: And such as are of another Mind may as well justify the idle Dreams of the Philosophers, the Impieties and Fables of the Alcoran, or any thing as well as Christianity⁶³.

La seconda tipologia riguarda la rivelazione degli apostoli. È attraverso una rivelazione divina che gli apostoli sono stati messi a parte del mistero attraverso lo spirito. Attraverso l'analisi di cinque estratti tratti dall'epistolario paolino, Toland mostra come con il termine 'mistero' inteso nel senso di una rivelazione speciale trasmessa dagli apostoli si intendano quattro cose distinte: la universalità del Cristianesimo, di contro al particolarismo ebraico, la risurrezione nel giorno del giudizio, il rapporto tra Cristo e la Chiesa, e l'opposizione tra Vangelo e apostasia⁶⁴.

L'ultima tipologia di mistero riguarda invece gli enigmi e le parabole. Anche in questo caso, tuttavia, la ragione per la quale queste possono essere dette 'misteri' è che non vengono comprese dall'uditorio fintanto che non gli sono spiegate. Rientrano quindi all'interno dei misteri del primo tipo, dal momento che perdono il loro carattere misterioso nel momento stesso in cui viene reso noto il loro significato⁶⁵.

Accanto ai misteri di primo tipo, Toland classifica però anche un altro tipo di misteri, inconoscibili per se stessi. Si tratta, in altre parole, di idee che non possono essere adeguate e che perciò sono considerate 'superiori alla ragione'. L'affermazione di una tale tesi poggia sul presupposto, condiviso anche da Toland, che la ragione umana abbia dei limiti. Questo carattere di finitezza è intrinseco alla teoria della conoscenza delineata nella prima parte dell'opera. Le possibilità conoscitive degli uomini sono legate alla quantità di oggetti che sono loro presentati e che incontrano nel corso della loro vita. Tuttavia, per quanto vasta possa essere la conoscenza di un uomo, non potrà però essere completa.

⁶¹ Il problema della *novità* del Cristianesimo è direttamente collegato con la più ampia *querelle des anciens et des modernes*. Nel corso del testo Toland, contro chi fa valere in sede esegetica la superiorità dei Padri, riprende l'argomento di Perrault in base al quale i 'veri' anziani del mondo sarebbero i moderni, che vivono nella sua vecchiaia. Nel caso particolare del Cristianesimo, il richiamarsi a tale polemica serve da un lato a eliminare un millennio e mezzo di elaborazione teologica ed esegetica, e dall'altro a recidere i legami tra il Cristianesimo primitivo e le forme di religiosità a esso precedenti – il Paganesimo e l'Ebraismo – che vengono recuperati unicamente in funzione negativa per spiegare la deviazione del Cristianesimo storico rispetto alla sua forma primigenia: cfr. *op. cit.*, III, iii, §§ 37-44, pp. 75-77 (tr. it. cit., pp. 158-162).

⁶² Cfr. *op. cit.*, III, iii, § 30, pp. 68-70 (tr. it. cit., pp. 151-153).

⁶³ *Op. cit.*, III, iii, § 30, p. 69 (tr. it. cit., p. 152): «Ma la religione cristiana non ha bisogno di simili miserabili trucchi e artifici, poiché in essa non vi è nulla che sia superiore o contrario alla ragione più rigorosa: e coloro che sono di un altro parere possono giustificare altrettanto bene i pigri sogni dei filosofi, le empietà e le favole del Corano o qualsiasi altra cosa al pari del cristianesimo»).

⁶⁴ Cfr. *op. cit.*, III, iii, § 31, pp. 70-72 (tr. it. cit., pp. 153-155).

⁶⁵ Cfr. *op. cit.*, III, iii, § 32, p. 72 (tr. it. cit., p. 155). È interessante osservare come questa terza tipologia di mistero sia affine a quella relativa ai misteri propri delle singole professioni, che fanno uso di un lessico specialistico come una forma di segretezza.

Tale progressività ha due limiti. Il primo consiste in un limite intrinseco all'intelletto umano, che non può avere conoscenza dell'infinitamente piccolo; nell'esempio tolandiano, non è possibile avere un'idea adeguata di tutte le singole parti che compongono un tavolo, né dell'esatto funzionamento della fisiologia di una pianta. Il secondo limite è invece estrinseco. La conoscenza umana è 'provvidenzialmente' limitata. Questo limite restringe la conoscenza dell'uomo alle sole proprietà degli enti e, all'interno di questa classe, ritaglia come provincia propria della ragione quelle proprietà che possono essere utili alla sopravvivenza umana.

Thus our Eyes are not given us to see all Quantities, nor perhaps any thing as it is in it self, but as it bears some Relation to us. What is too minute, as it escapes our Sight, so it can neither harm nor benefit us: and we have a better View of Bodies the nearer we approach them, because then they become more convenient or inconvenient; but as we remove farther off we lose their Sight with their Influence⁶⁶.

La conoscenza umana è dunque strutturalmente limitata alla percezione delle principali proprietà degli enti, principali proprietà che coincidono con quelle che informano l'uomo sull'utilità o il danno che può ricevere da un ente. Tuttavia, la conoscenza delle proprietà è contingentemente limitata alle differenti occasioni che gli uomini hanno di fare esperienza. Un uomo che ha vissuto tutta la vita in un determinato ambiente, fisico e sociale, non ha fatto le stesse esperienze di uno che invece ha viaggiato molto o che è privo di uno o più sensi. Per fare un esempio, un abitante della montagna non ha mai visto il mare e se ne può formare un'idea solo attraverso il resoconto di altri. Ma una volta arrivati, l'acqua salata potrebbe apparirgli come qualcosa di strano e di inaspettato; potrebbe anche non essere in grado di spiegarsi come sia possibile pur avendo un'idea chiara sia dell'acqua che del sale ma rimanendogli ignota la modalità della loro unione. Ugualmente, un cieco non ha un'idea di cosa sia un colore. Non sarebbe quindi corretto affermare l'esistenza di qualcosa superiore alla ragione semplicemente perché non se ne conoscono tutte le proprietà⁶⁷.

Rimane tuttavia aperta la possibilità che ciò che è superiore alla ragione consista nelle essenze delle cose. Preliminarmente, Toland introduce la distinzione lockiana tra essenza nominale ed essenza reale. L'essenza nominale è costituita dalla collezione delle proprietà di una sostanza e a cui si dà un nome generico (il termine 'sole' corrisponde a qualcosa di luminoso, caldo, rotondo, etc.). Esattamente come si è detto per le proprietà, la conoscenza dell'essenza nominale dipende dalla quantità di idee che ciascuno possiede su un determinato oggetto.

⁶⁶ *Op. cit.*, III, ii, § 9, pp. 58-59 (tr. it. cit., p. 141: «Così gli occhi non ci sono stati dati per vedere oggetti di ogni dimensione, né forse alcuna cosa come è in sé stessa, ma solo in quanto ha qualche relazione con noi. Ciò che è tanto piccolo da sfuggire alla nostra vista non può farci del male né del bene; e abbiamo una visione tanto più chiara dei corpi quanto più ci avviciniamo ad essi, poiché allora divengono più utili o dannosi, mentre quando ce ne allontaniamo ne perdiamo la percezione insieme con gli influssi»).

⁶⁷ Cfr. *op. cit.*, III, ii, § 12, p. 59 (tr. it. cit., p. 142).

Whoever hears the word Sun pronounc'd, this is the Idea he has of it. He may conceive more of its Properties, or not all these; but it is still a Collection of Modes or Properties that makes his Idea. So the Nominal Essence of Honey consists in its Colour, Taste, and other known Attributes⁶⁸.

L'essenza reale, invece, è costituita dal sostrato e dal fondamento a cui tutte le proprietà ineriscono e da cui hanno origine. Tuttavia, la conoscenza umana del mondo esterno è sempre mediata dalle idee tratte dalla sensibilità (o dal resoconto di qualcuno che ne ha fatto esperienza). Questo significa che la conoscenza di queste essenze reali è strutturalmente preclusa all'uomo. Non si tratta di creare una zona epistemicamente grigia all'interno del quale l'uomo non può conoscere nulla e al cui interno può essere collocato il 'mistero'. Al contrario Toland rovescia integralmente la prospettiva. Non si può infatti definire come "mistero" ciò di cui non si conosce l'essenza reale, perché altrimenti si sarebbe costretti a ritenere misteri anche tutto il resto della conoscenza umana, e dunque non avrebbe più senso sostenere l'esistenza di verità particolari a cui si deve credere anche se non si possono comprendere. Se si ammette infatti che lo spazio all'interno del quale ammettere l'esistenza di misteri sia quello delle essenze reali, allora o ogni cosa è un mistero, perché non si può avere alcuna idea di cosa sia un'essenza reale, quindi né di Dio né di un tavolo, per riprendere l'esempio precedente, o nessuna lo è, e quindi non vi è alcun discrimine tra conoscenza naturale e conoscenza rivelata⁶⁹.

L'intera discussione dei misteri permette dunque a Toland di ricondurre ogni forma di conoscenza all'esperienza umana. Tale opera di riconduzione avviene attraverso due percorsi distinti. Vi è quello storico-filologico, che esamina la Scrittura considerandola e interpretandola come un qualunque altro testo, cercando di chiarificare il significato dei termini e, ove questo non sia immediatamente possibile, ricostruendo il contesto storico, sociale e letterario all'interno del quale il testo della Scrittura è stato composto. Vi è poi quello gnoseologico, che riprende i concetti esposti nel corso della prima sezione del *Christianity* e li applica al problema concreto della determinazione del valore e dei limiti della conoscenza umana in relazione al 'mistero', da cui risulta escluso quanto eccede tali limiti.

5. I miracoli

Pur avendo deciso di affrontare la questione dei misteri particolari alla seconda opera della progettata trilogia di cui il *Christianity* doveva essere la prima parte, Toland affronta un tipo di mistero già in quest'opera: i miracoli. La ragione deve essere ricercata nel ruolo svolto dai miracoli, che costituivano

⁶⁸ *Op. cit.*, III, ii, § 16, p. 61 (tr. it. cit., p. 145: «Chiunque senta pronunciare la parola «Sole» ne ha questa idea. Può concepire un maggior numero di sue proprietà, oppure una parte di queste; ma è sempre una raccolta di modi o proprietà che costituisce la sua idea. Così l'essenza nominale del miele consiste nel suo colore, nel sapore e negli altri attributi noti»).

⁶⁹ Cfr. *op. cit.*, III, ii, §§ 16-21, pp. 61-64 (tr. it. cit., pp. 145-147). Cfr. T. Duddy, *Toland*, cit., pp. 54-55; L. Congiunti, *John Toland*, cit., pp. 91-93; I. Leask, *Personation and Immanent Undermining*, cit., pp. 250-252.

una delle prove della divinità di Cristo e della Scrittura, che di Cristo riportava il messaggio. È Cristo stesso, nella ricostruzione tolandiana, a invitare a guardare ai miracoli che compie per provare la sua autorità e la sua missione. I miracoli appaiono dunque nella veste di mezzi di informazione, testimoniando ai Gentili e agli Ebrei del carattere divino della sua predicazione. Il miracolo, dunque, deve essere intelligibile in modo da essere compreso da chiunque, non creduto senza una motivazione e un convincimento interiore.

Now to what purpose serv'd all these Miracles, all these Appeals, if no Regard was to be had of Mens Understanding? if the Doctrines of Christ were incomprehensible? or were we oblig'd to believe reveal'd nonsense? Now, if these Miracles be true, Christianity must consequently be intelligible⁷⁰.

La funzione dei miracoli è dunque quella di convincere gli uomini della verità del messaggio cristiano, e per riuscirvi devono allora essere mezzi di informazione comprensibili a chiunque. La questione, dunque, è che se questi miracoli, cioè quelli contenuti e riportati nella Scrittura, fossero intelligibili allora il Cristianesimo sarebbe una religione razionale e priva di misteri. Il problema sorgere invece nel momento in cui i miracoli non sono più quei testimoni intelligibili su cui Toland starebbe fondando la tesi della razionalità del Cristianesimo.

Toland si occupa del miracolo verso la fine del libro, quando affronta le obiezioni che «some Men so fond of Mysteries» potrebbero muovere alla tesi generale dello scritto, ossia che nel Vangelo non vi sia nulla né contro né superiore alla ragione. Il ricorso al miracolo è ritenuto da Toland l'ultimo rifugio dei sostenitori dei misteri.

Un miracolo è costituito da «some Action exceeding all humane Power, and which the Laws of Nature cannot perform by their ordinary operation». A questa prima, provvisoria, definizione, Toland aggiunge poi un'altra clausola: che l'atto miracoloso sia intelligibile per l'uomo. Si tratta di una limitazione importante. Infatti, nella sezione II il filosofo irlandese aveva sostenuto la convertibilità di contraddittorio e di impossibile. Un miracolo, dunque, non può essere un evento che contrasti con il normale corso delle leggi di natura.

Da questa prima definizione la distanza tra il normale corso della natura e il miracolo non sembra dunque essere così grande. In primo luogo, la sua condizione necessaria è la possibilità, e quindi la sua pensabilità. Secondariamente quello che rende tale il miracolo non è l'atto in sé, che essendo possibile è, *ipso facto*, anche intelligibile, quanto piuttosto le modalità attraverso cui è realizzato. Nell'esempio tolandiano, la guarigione in sé non è un atto miracoloso, ma lo diviene nel momento in cui si realizza in tempi inconsueti e senza aver apportato le necessarie medicazioni⁷¹.

⁷⁰ J. Toland, *Christianity not Mystrious*, cit., II, iii, § 21, p. 44 (tr. it. cit., p. 128: «Ora a che scopo sarebbero serviti tutti questi miracoli, tutti questi appelli, se non si dovesse tenere in nessun conto l'intelligenza umana? se le dottrine di Cristo fossero incomprensibili? o se fossimo obbligati a credere a delle assurdità rivelate? Ora se questi miracoli sono veri, il cristianesimo deve di conseguenza essere incomprensibile»).

⁷¹ Cfr. *op. cit.*, III, iv, § 70, p. 89 (tr. it. cit., pp. 174-175).

Questa condizione stringente che Toland impone al miracolo non è tuttavia esente da esiti radicali. Infatti, il rispetto dei vincoli posti dalle leggi di natura riguarda anche i miracoli contenuti nella Scrittura, coinvolgendo anche la nascita di Cristo, ricondotta alla nascita di qualunque essere umano⁷². In questo modo dunque Cristo, pur tenuto in altissima considerazione da Toland è ricondotto all'interno del mondo umano, per quanto non cambi nulla in relazione al contenuto del suo insegnamento.

Dopo aver definito in cosa consista un miracolo, Toland inizia la confutazione di quanti si appellano ai miracoli come ultima difesa della presenza di elementi che sono contrari alla ragione nella religione cristiana. Si tratta di una confutazione che si regge su due argomenti distinti, vale a dire la frequenza dei miracoli e il loro carattere pubblico. In primo luogo, i miracoli non devono essere frequenti e devono essere indirizzati a un fine particolare. Infatti, Dio deve avere delle buone ragioni per interrompere il corso ordinario della natura. La frequenza del miracolo inoltre fa perdere loro il carattere di prodigio straordinario, di messaggio inviato da Dio agli uomini in particolari momenti della storia.

And, indeed, we learn from Scripture and Reason, that no Miracle is ever wrought without some special and important End, which is either appointed by those for whom the Miracle is made, or intended and declar'd by him that works it⁷³.

I miracoli compiuti da Cristo e dagli apostoli, da soli, sarebbero bastati a destare meraviglia in chi vi avesse assistito. Tuttavia, non è questa la ragione ultima per la quale sono stati compiuti. I miracoli servono per attirare l'attenzione degli idolatri, a cui bisogna predicare il messaggio evangelico. Non sono però motivo sufficiente per dare l'assenso alla dottrina predicata, ma offrono una prova dell'autorità di quanti la annunciano. Tuttavia, occorre osservare che la finalità del miracolo, guadagnare l'attenzione degli idolatri, può essere raggiunta anche con altri mezzi, e che comunque la loro funzione si esaurisce nel momento in cui gli idolatri ascoltano la predicazione evangelica, la quale a sua volta deve essere vagliata dalla ragione per essere accolta sinceramente. Il ruolo del miracolo quindi, anche se compiuto rispettando questa clausola, appare molto limitato.

La questione della finalità e del numero limitato di miracoli pone inoltre un discrimine tra il reale intervento divino e le favole e i prodigi del Gentili. Infatti, a giudizio di Toland vi sarebbe differenza tra i racconti sugli stregoni, sulle fate e su altre creature fantastiche e i resoconti dei miracoli. Se infatti il miracolo fosse definito unicamente come un'interruzione dell'ordine naturale, allora non si avrebbe più un criterio in grado di discriminare tra interventi diabolici e interventi divini. I primi,

⁷² Cfr. *op. cit.*, III, iv, § 71, p. 89 (tr. it. cit., p. 175).

⁷³ Cfr. *op. cit.*, III, iv, § 72, p. 89 (tr. it. cit., p. 175): «E in effetti apprendiamo dalla Scrittura e dalla ragione che nessun miracolo è mai compiuto senza qualche fine specifico e importante, che è indicato da coloro che per i quali il miracolo è compiuto, o voluto e dichiarato da colui che lo compie».

infatti, introducono una modificazione all'interno dell'ordine naturale senza alcun fine, mentre invece i secondi hanno, come abbiamo visto, una finalità ben precisa. In tal modo, inoltre, il concetto stesso di 'provvidenza', inteso come il modo ordinato e razionale con cui Dio governa e regge il mondo, perderebbe di senso, dal momento che ogni interruzione del corso ordinato della natura risulterebbe privo di una ragione e sarebbe invece riconducibile al mero arbitrio. Il rischio è dunque quello di porre sullo stesso piano le «Diabolical Delusions» e la «Divine Revelation», laddove il numero delle prime è notevolmente maggiore, al punto che, da un punto di vista meramente quantitativo, potrebbero generare l'impressione che non la religione, ma l'idolatria sia 'vera' proprio perché in possesso di un numero maggiore di miracoli da esibire⁷⁴.

Secondariamente, i miracoli devono essere *pubblici*. I miracoli sono compiuti come conferma e come prova dell'autorità di Cristo e degli apostoli, per quanto poi il messaggio da loro predicato debba passare attraverso il vaglio della ragione. Sono dunque un mezzo per favorire la conversione dall'idolatria alla vera religione. Per questo motivo devono essere compiuti di fronte agli increduli, perché altrimenti perderebbero la loro funzione principale. La segretezza, presente in certe sette religiose, rende invece vano, per non dire sospetto, il preteso miracolo. Infatti, in questo caso manca la certezza che quello che si ha di fronte sia effettivamente un miracolo, dal momento che potrebbe essere un inganno messo in opera da una setta che cerca così di trarre un indebito guadagno e che pretende che si presti fede al resoconto dell'azione miracolosa senza che si abbia avuto la possibilità di assistervi. Un esempio di questa condotta sono i cattolici, che o ritengono di essere gli unici fededegni di riportare i loro miracoli, o pretendono di provare un miracolo per mezzo di un altro miracolo, innescando così un regresso all'infinito⁷⁵.

I miracoli contrari alla ragione non hanno dunque per Toland alcun valore. In primo luogo, perché il loro stesso statuto di «contrary to Reason» li esclude dall'ambito della possibilità (e quindi da quello del reale). Secondariamente, la prima clausola spinge il sostenitore del miracolo «contrary to Reason» a dover operare una scelta tra due opzioni entrambe difficilmente accettabili: sostenere o che Dio interviene in modo arbitrario interrompendo il corso della natura o che non vi è un criterio certo per discriminare tra intervento divino e azione diabolica. Inoltre, la seconda clausola – la pubblicità – rivela il carattere interessato di ogni pretesa di essere gli esclusivi depositari della capacità di operare miracoli: ogni pretesa di segretezza reca su di sé il sospetto di impostura. Per queste ragioni, dunque, il miracolo non può essere una valida prova che si diano elementi contrari alla ragione nel Cristianesimo.

⁷⁴ Cfr. *op. cit.*, III, iv, §§ 72-73, pp. 89-90 (tr. it. cit., pp. 175-176).

⁷⁵ Cfr. *op. cit.*, III, iv, § 74, pp. 90-91 (tr. it. cit., pp. 176-177).

Vi è però anche chi sostiene che i miracoli non siano contrari alla ragione, ma le siano comunque superiori. Toland scompone questa obiezione in due punti. Il primo riguarda l'oggetto stesso del miracolo, il secondo i modi attraverso i quali è realizzato. La natura dell'oggetto del miracolo non è nemmeno discussa da Toland. Dalla definizione stessa di miracolo infatti è evidente che non possa essere «above Reason». Infatti, il miracolo deve essere «something in itself intelligible and possible». La questione riguarda allora il modo in cui l'azione miracolosa è compiuta. Anche su questo specifico punto Toland opera una distinzione. Il miracolo può essere da un lato o un esperimento (o un'azione estremamente rara), o dall'altro un evento possibile solo a Dio, in accordo con le leggi della natura ma con l'aiuto di un potere sovranaturale. Nel primo caso non si ha propriamente un miracolo. Infatti, condizione necessaria dell'esperimento è la sua replicabilità e il suo essere comunicato a una comunità di dotti messi in grado di replicarlo per confermarlo (o confutarlo). Perché la comunità dei dotti accetti i risultati della filosofia naturale occorre infatti che sia informata che tale esperimento ha avuto luogo, che le siano descritte le modalità con cui questo esperimento è stato progettato ed eseguito, e infine quali risultati abbia conseguito. Tuttavia, questa procedura non è trasferibile ai miracoli. La replicabilità, infatti, comporta che chiunque sia in grado di operare il miracolo, una volta venuto a conoscenza della modalità con cui è stato compiuto. Ma se ciò fosse possibile, allora non sarebbe più considerato come un miracolo. Infatti, la replicabilità è in contrasto con uno dei requisiti del miracolo stabiliti da Toland nella confutazione del «contrary to Reason». Il replicare il miracolo infatti permette di ripetere l'azione, ma ne modifica la finalità. Se anche il miracolo originario fosse stato compiuto con la volontà di attirare l'attenzione degli idolatri per poi convertirli, la sua replica non avverrebbe nel medesimo contesto (il proselitismo), cambiandone così la finalità. Chi, infatti, cerca di replicare un miracolo a cui ha assistito o che gli è stato descritto non vuole necessariamente convertire qualcuno.

Il ricorso al miracolo in quanto «above Reason» da parte dell'immaginario obiettore di Toland deve dunque riguardare il modo specifico con cui un miracolo è compiuto. Non trattandosi però di un evento esterno alla natura, anche questo modo specifico deve essere in accordo, e non infrangere, le leggi di natura, rimanendo dunque all'interno dell'ambito del possibile.

It suffice therefore, that the Truth of the Action be demonstrated, and the Possibility of it, to any Being able to govern Nature by instantaneously extracting, mollifying, mixing, infusing, consolidating, &c. and this it may be, by the Ministry of thousands at once; for Miracles are produc'd according to the Laws of Nature, tho above its ordinary Operations, which are therefor supernaturally assisted⁷⁶.

⁷⁶ *Op. cit.*, III, iv, § 75, p. 91 (tr. it. cit., p. 177: «É sufficiente dunque che siano dimostrate la verità dell'azione e la sua possibilità per qualsiasi essere capace di governare la natura, attraverso processi istantanei di estraneazione, rammollimento, mescolanza, infusione, consolidamento ecc., e questo forse attraverso l'intervento di migliaia di poteri alla volta: poiché i miracoli sono prodotti secondo le leggi di natura, sebbene al di là delle operazioni ordinarie, che sono perciò integrate da un'assistenza soprannaturale»).

L'azione miracolosa consiste nella modifica di una, o più, proprietà di un oggetto tale da alterarne il comportamento in modi differenti rispetto alla norma. Apparentemente, dunque, Toland lascerebbe aperto un piccolo spiraglio ai miracoli, considerandoli come qualcosa di per sé intelligibile e possibile, ma compiuti da un potere sovraumano⁷⁷. Tuttavia, è proprio la consistenza e la comprensibilità di cosa sia 'soprannaturale' a presentare alcuni problemi all'interno dell'epistemologia delineata nel *Christianity not Mysterious*, e in particolare alla distinzione tra essenza reale ed essenza nominale. In primo luogo, se l'azione miracolosa fosse il risultato di un intervento divino sull'essenza reale dell'oggetto, non sarebbe possibile determinare in cosa consista il miracolo, dal momento che l'essenza reale era sconosciuta anche precedentemente e quindi non sarebbe possibile determinare in cosa sia consistito l'intervento soprannaturale e sarebbe pertanto impossibile da riconoscere; secondariamente, il carattere limitato della conoscenza umana sembra impedire che l'uomo sia in grado di riconoscere un miracolo, e di accettarlo, nel momento in cui ne incontra uno. Infatti, di fronte a un evento straordinario per poterlo accettare come mezzo di informazione dovrebbe prima passarlo al vaglio della ragione per controllare che sia evidente e, se non rispetta questo requisito, rifiutare il suo assenso. Per questa ragione anche di fronte a un miracolo «above Reason» l'uomo si troverebbe bloccato in un procedimento di analisi (potenzialmente) infinito dell'evento miracoloso. Infatti, o riesce a ricondurre integralmente il miracolo all'interno del corso della natura spiegandosi anche la modalità attraverso la quale avviene, e quindi, propriamente parlando, il miracolo non esiste; o tale procedimento di riduzione del miracolo al corso della natura fallisce, lasciando unicamente un assenso fondato sulla probabilità, un tipo di conoscenza che Toland rifiuta risolutamente.

6. La fede come conoscenza razionale

All'interno della discussione sui meccanismi di funzionamento della ragione, Toland ha distinto i mezzi di informazione dal fondamento della persuasione. In ambito religioso, e in particolare nell'esame del Cristianesimo, che è l'unica religione storica con cui Toland si confronta in questo scritto, è chiaro che il mezzo di informazione consiste nella rivelazione, ridotta al contenuto della

⁷⁷ Non sembra convincente l'analisi proposta da Ian Leask, a giudizio del quale proprio l'esempio del miracolo come esperimento sarebbe usato da Toland per ridurre il miracolo a qualcosa di replicabile da chiunque e non più un evento differente rispetto al normale corso della natura. Tuttavia, Toland non sembra dire che i miracoli, *in quanto above Reason*, siano assimilabili agli esperimenti, ma piuttosto il contrario. Questo perché l'equiparazione tra miracoli ed esperimenti si trova all'interno della supposizione, che Toland attribuisce al suo interlocutore, che per miracolo Toland intenda proprio un esperimento. Tuttavia, non sembra essere questo il caso, dal momento che Toland stesso sembra eliminare questa possibilità affermando che se l'obiezione fosse valida allora il miracolo si potrebbe replicare innumerevoli volte (e quindi, non essendo finalizzata alla conversione degli idolatri, non sarebbe più un miracolo). Inoltre, la conclusione del paragrafo pare ribadire che il miracolo *above Reason* ha come tratto caratterizzante l'assistenza soprannaturale e il presentarsi di un evento insolito – punto su cui invece si appunterebbe la critica tolandiana: cfr. I. Leask, *The Undivulged Event in Toland's Christianity Not Mysterious*, in W. Hudson, D. Lucci, J.R. Wigelsworth (eds.), *Atheism and Deism Revalued*, cit., pp. 73-74.

Scrittura, mentre il fondamento della persuasione è l'evidenza, che permette di assentire a quel tipo particolare di conoscenza che sono le proposizioni legate alla fede.

In primo luogo, Toland dà una definizione di fede che non tiene conto delle articolazioni teologiche di questo concetto, limitandosi a identificarla con la credenza e la persuasione verso un discorso che viene rivolto da Dio o dagli uomini. Apparentemente, quindi, si danno due tipi di fede, una umana e l'altra divina, quest'ultima ulteriormente distinta tra una fede immediata, che sorge da una comunicazione diretta con il divino, e una fede mediata, nota attraverso gli scritti profetici. Tale doppiezza, che riflette il duplice tipo di rivelazione già indagato, è però solo apparente, dal momento che non può darsi una rivelazione immediata, ma solo mediata.

All Faith now in the World is of this last sort [i.e., mediate], and by consequence entirely built upon Ratiocination. For we must first be convinc'd that those Writings are theirs whose Names they bear, we then examine the outward State and Actions of those Persons, and lastly understand what is contain'd in their Works; otherwise we cannot determine whether they be worthy of God or not, much less firmly believe them⁷⁸.

La fede mediata è interamente ricondotta al ragionamento perché, essendo veicolata da un mezzo di informazione umano – le opere che contengono la rivelazione divina –, quest'ultimo deve essere sottoposto ai medesimi criteri di verifica a cui sono sottoposti gli altri testi umani. Riprendendo la strumentazione filologica spinoziana, Toland afferma che bisogna esaminare la Scrittura considerando la storia dei suoi autori e il loro contenuto prima di accettarli come parola divina e fondare su di essi la fede⁷⁹.

La fede pertanto è costituita da due parti differenti, la conoscenza e l'assenso. La conoscenza è già stata indagata precedentemente perché ha come suo oggetto quel mezzo di informazione che è la Scrittura e che per essere accettato deve prima essere esaminato dalla ragione e dichiarato evidente. L'assenso invece è l'atto 'formale' della fede, con cui l'uomo riconosce la razionalità della rivelazione dopo averne esaminato i contenuti e averli riconosciuti come razionali⁸⁰. È importante sottolineare come la stretta identificazione della fede con la conoscenza spinga Toland a opporsi a ogni forma di fede cieca, vale a dire a ogni forma di fede che non abbia come prerequisito la convinzione interiore, che costituisce il 'marchio' della verità.

⁷⁸ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., III, iv, § 51, p. 81 (tr. it. cit., p. 166: «Ora tutta la fede al mondo è del secondo tipo, e di conseguenza interamente fondata sul ragionamento: perché dobbiamo essere anzitutto convinti che tali scritti appartengano a coloro di cui portano il nome; poi esaminiamo le condizioni esterne e le azioni di tali persone, infine comprendiamo il contenuto delle loro opere: altrimenti non possiamo determinare se sono degne di Dio oppure no, e tanto meno credere fermamente in loro»).

⁷⁹ Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., VII, pp. 97-117 (tr. it. cit., pp. 533-569). Cfr. M. Iofrida, *La filosofia di John Toland*, cit., pp. 23-25, 58-59; I. Leask, *The Undivulged Event in Toland's Christianity Not Mysterious*, cit., pp. 76-78.

⁸⁰ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., III, iv, § 53, pp. 81-82 (tr. it. cit., pp. 166-167).

A Man may give his verbal Assent to he knows what, out of Fear, Superstition, Indifference, Interest, and the like feeble and unfair Motives: but as long as he conceives not what he believes, he cannot sincerely acquiesce in it, and remains depriv'd of all solid Satisfaction⁸¹.

Tale prerequisite ha anche importanti risvolti ecclesiologici. Infatti, implica un ridimensionamento notevole del ruolo del sacerdote. A tale scopo Toland inserisce nel testo un breve dialogo fittizio tra un dottore in teologia e il suo parrochiano. Presentando quest'ultimo un libro che ha letto di recente e la cui tesi principale è la riconduzione di ogni credenza a ciò che è razionalmente comprensibile (chiara ed evidente allusione al *Christianity* stesso), il dottore qualifica il testo come «a very bad Book», fatto questo certamente vero dal punto di vista del dottore che è solito predicare «against humane Reason». L'interesse per questo intermezzo è che mostra plasticamente il tipo di nodi che Toland intende sciogliere. La riduzione della fede a conoscenza, e l'identificazione di quest'ultima con un assenso qualificato dal possesso dell'evidenza, costituiscono un modo per eliminare ogni forma di mediazione che voglia (im)porsi come arbitraria. Il parrochiano si rivolge al dottore per chiedere consiglio su un libro e dopo il commento negativo del dottore decide di buttarlo via – è un caso di sottomissione all'autorità che Toland stigmatizza nel corso di tutto il testo⁸².

È interessante osservare anche come piano teologico e piano politico tendano a confondersi, dal momento che un Dio che chiedesse all'uomo l'assenso a qualcosa di incomprensibile si comporterebbe con un tiranno⁸³.

To be confident in any thing without conceiving it, is no real Faith or Perswasion, but a rash Presumption and an obstinate Prejudice, rather becoming Enthusiasts or Impostors than the taught of God, who has no Interest to delude his Creatures, nor wants Ability to inform them rightly⁸⁴.

Il prestare assenso a qualcosa di cui non si è persuasi è quindi ricondotto a uno di quei vizi della ragione che rendono incerto il suo uso. Il pregiudizio è quindi una forma di precipitazione del giudizio che presta un atto formale (l'assenso) in assenza della componente materiale su cui l'assenso dovrebbe fondarsi (l'evidenza del mezzo di informazione). La insufficienza di queste evidenze ha quindi come risultato prima l'incredulità e poi una condotta disordinata⁸⁵. Al contrario, dal momento

⁸¹ Cfr. *op. cit.*, II, i, § 9, p. 37: (tr. it. cit., p. 122: «Una persona può dare un assenso verbale a qualcosa che non conosce [per] paura, superstizione, indifferenza, interesse e per analoghi motivi deboli e scorretti: ma finché non intende ciò in cui crede non può sinceramente accettarlo e rimane privo di ogni vera soddisfazione»).

⁸² Cfr. *op. cit.*, III, iii, § 35, p. 74 (tr. it. cit., pp. 157-158).

⁸³ Cfr. *op. cit.*, III, iv, § 63, pp. 85-86 (tr. it. cit., p. 171). È interessante notare le implicazioni politiche che questo paragone ha e che saranno poi rese esplicite da Toland nella libellistica politica. L'agire di Dio che si manifesta nel chiedere all'uomo di abbandonare la propria ragione e di prestare il proprio assenso a ciò che non può comprendere è qualificato come tirannico. Allargando il campo di indagine da quello meramente teologico a quello politico (a cui il concetto di 'tiranno' pertiene), emerge allora che l'agire tirannico risulti intrinsecamente contrario all'agire razionale e pertanto costituisca una forma politica e religiosa patologica.

⁸⁴ *Op. cit.*, III, iv, § 52, p. 81 (tr. it. cit., p. 166: «Aver fede in qualche cosa senza concepirla non è una vera fede o persuasione, ma una supposizione affrettata e un pregiudizio ostinato, più adatto a fanatici o impostori che ai discepoli di Dio, che non ha interesse a illudere le sue creature, né manca di capacità per informarle in modo corretto»).

⁸⁵ Cfr. *op. cit.*, III, iv, §§ 52, 57, pp. 81, 83-84 (tr. it. cit., pp. 166, 169).

che Toland parte dal presupposto che Dio sia sempre veridico nei confronti degli uomini, e dalla convinzione che la ragione umana possa comprendere senza il bisogno di ausili esterni la rivelazione, la fede autentica non può che essere un atto consapevole e informato. A tal proposito è nuovamente richiamato san Paolo, il quale «do's not define Faith a Prejudice, Opinion or Conjecture, but Conviction or Demonstration»⁸⁶. Le 'cose non viste' di cui Paolo parla nella *Epistola agli Ebrei*, qui ripresa, e la cui dimostrazione è propriamente la fede, altro non sono che particolari questioni fattuali, quali la creazione del mondo e la resurrezione dei morti.

Toland rafforza la sua tesi dell'equiparazione della fede alla conoscenza attraverso cinque osservazioni. In primo luogo, la fede, come la conoscenza, ammette delle gradazioni. La conoscenza di ogni uomo, infatti, è determinata proporzionalmente alle esperienze che ha fatto del mondo esterno o di cui è stato informato dall'autorità altrui. Che una tale gradazione sia presente anche in materia di fede è provato attraverso una serie di citazioni paoline, in cui sono distinti i bambini, che si nutrono di latte, dagli adulti, che invece possono digerire cibi più solidi⁸⁷. La seconda osservazione consiste nella necessità che la fede sia comprensibile a tutti, dal momento che l'obbligo di credere presuppone, data la giustizia di Dio, la possibilità di comprendere il comando. La terza osservazione riguarda la comunicabilità e la traducibilità della Scrittura, che se non fosse interamente comprensibile al suo traduttore non sarebbe un testo informativamente affidabile, dal momento che la traduzione sarebbe stata condotta senza che il traduttore avesse una chiara comprensione di ciò che andava via via traducendo. La quarta osservazione riguarda la possibilità di giustificare razionalmente la propria fede. Assumendo come termine di riferimento l'evangelizzazione dei popoli dell'estremo Oriente, Toland riconosce come la spiegazione razionale delle credenze religiose costituisca l'unico punto di partenza per una comunicazione proficua. L'ultima osservazione consiste nella constatazione che gli apostoli o non poterono, o non vollero spiegare i misteri; nel primo caso allora il credente non ha alcun obbligo di credervi, perché eccederebbero quanto gli apostoli non riuscirono a rendere chiaro a loro stessi, nel secondo, invece, non è obbligatorio credervi perché vi è una mancanza di informazioni presente nel testo stesso della Scrittura⁸⁸.

In conclusione, Toland affronta tre differenti accuse di riduzionismo. Riconosce di aver ridotto la fede a una specie di conoscenza. Tuttavia, rifiuta tale qualificazione per la conoscenza intuitiva e diretta, probabilmente perché assimilabile a varie forme di entusiasmo religioso che eliminava ogni

⁸⁶ *Op. cit.*, III, iv, § 53, p. 82 (tr. it. cit., p. 167).

⁸⁷ L'introduzione di questa distinzione non deve indurre a credere che Toland sostenga una separazione rigida tra il numero ristretto dei saggi e la massa ignorante. Questo perché ha già mostrato che la ragione in quanto facoltà propria dell'uomo è integra in ogni individuo della specie e che i suoi usi scorretti dipendono da fattori ambientali, e, secondariamente, che le differenti gradazioni sono dovute a fattori di natura contingente, come le differenti opportunità dei singoli individui di fare esperienza del mondo e di informarsi conoscendo cose nuove.

⁸⁸ Cfr. *op. cit.*, III, iv, §§ 58-62, pp. 84-85 (tr. it. cit., pp. 169-171).

forma di mediazione in favore di una diretta comunicazione tra il divino e l'uomo, mentre per Toland rimane centrale il ruolo intermedio della ragione, che ha il compito di vagliare la rivelazione e di sottoporla al criterio dell'evidenza⁸⁹. Secondariamente, nega che questa riduzione renda superflua la rivelazione. Infatti, ogni conoscenza procede dall'acquisizione di mezzi di informazione. Senza questi non si dà alcuna conoscenza e, quindi alcuna fede. L'accusa di riduzionismo, a giudizio di Toland, manca il bersaglio perché ragione e rivelazione operano su due piani distinti. Se, nella metafora tolandiana, il Nuovo Testamento è il testo e la ragione è la grammatica, è evidente la superiorità della seconda per la comprensione del senso del primo⁹⁰. Sorge qui un problema esegetico. Quando Toland afferma la indispensabilità della rivelazione, sta parlando unicamente della rivelazione divina o sta parlando in termini generali, comprendendo sia la rivelazione divina sia quella umana? Il testo è vago, limitandosi ad affermare che «no Matter of Fact can be known without Revelation»⁹¹. Tale stringatezza sembrerebbe autorizzare a pensare che Toland parli in maniera assoluta, comprendendo insieme rivelazione umana e rivelazione divina. In caso contrario, allora, l'affermazione che Toland sosterebbe l'indispensabilità della rivelazione divina risulta quantomeno problematica, perché Toland non afferma esplicitamente che la rivelazione divina, nel suo contenuto, sia un mezzo di informazione esclusivo. Certo, Toland afferma che è solo attraverso la Scrittura che l'uomo può conoscere alcune questioni di fatto, ma l'esempio che adduce – la creazione del mondo – sembra essere lontano dal criterio della 'conoscenza utile' che riconosce come l'unica importante per l'uomo. Infine, la riduzione razionale della fede sembra escludere il «Poor and Illiterate». Tale possibilità è però rifiutata attribuendo le difficoltà a comprendere il Cristianesimo alle inutili complicazioni introdotte dai sistemi dei teologi. Il messaggio di Cristo, al contrario, era semplice e pensato proprio per le persone comuni. Sotto questo punto di vista, quindi, non vi è la riduzione ai soli saggi della platea di chi può avere il tipo di fede che Toland teorizza, perché il Cristianesimo, essendo un messaggio di valore universale, è stato promulgato in modo da essere inteso dal maggior numero di persone possibile⁹².

La discussione tolandiana del concetto di 'fede' permette di trarre alcune conclusioni. In primo luogo, la riconduzione della fede all'ambito della conoscenza la sottomette ai medesimi criteri che regolano quest'ultima. Tale criterio è quello dell'evidenza, che opera attraverso la ragione connettendo tra loro idee chiare e distinte la cui origine è strutturalmente limitata al campo dell'esperienza umana e alla conformità con le nozioni comuni che gli uomini si formano nel corso della loro esperienza ordinaria. Secondariamente, l'accento posto sulla necessità di comprendere quello che si crede, e

⁸⁹ Cfr. *op. cit.*, III, iv, § 65, p. 86 (tr. it. cit., p. 172). Cfr. D. Lucci, *From Unitarianism to Deism*, cit., pp. 9-10.

⁹⁰ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., III, iv, § 66, pp. 86-87 (tr. it. cit., pp. 172-173).

⁹¹ *Op. cit.*, III, iv, § 66, p. 87 (tr. it. cit., p. 172).

⁹² Cfr. *op. cit.*, III, iv, § 67, p. 87 (tr. it. cit., p. 173).

conseguentemente di rigettare ogni forma di imposizione, sembra allineare Toland al pensiero protestante, e in particolare al principio della libertà del credente di esaminare direttamente il testo sacro senza essere costretto a credere a ciò che il suo esame delle Scritture non riesce a trovare. In terzo luogo, vi è però una differenza sostanziale rispetto all'impostazione protestante, dal momento che Toland sottopone a esame razionale anche la Scrittura stessa, la cui divinità e veracità non era messa in dubbio dalla teologia protestante. Infine, vi è la valenza ecclesiologica della riflessione condotta fino a questo punto del *Christianity*. L'accento posto sulla ragione individuale e la svalutazione globale dei sistemi teologici indica chiaramente come nel corso dell'opera la questione della mediazione ecclesiastica rimanga in secondo piano perché giudicata superflua, se non dannosa.

7. Anticlericalismo e degenerazione del Cristianesimo

Nella ricostruzione della genealogia del 'mistero' Toland ha fatto uso sia di strumenti epistemologici sia di strumenti storico-filologici. In particolare, ha mostrato, in due capitoli distinti, il significato che tale concetto aveva prima nella teologia dei Gentili e poi in quella dei primi cristiani. La dimostrazione, infatti, che il mistero non è una necessità inscritta né nell'intelletto umano, che non ha 'zone grigie' opache alla ragione, né nella Scrittura in quanto mezzo di informazione, lascia aperta come unica possibilità, appena accennata nella discussione sul carattere corrotto della ragione, il fatto che l'origine dei misteri sia umana.

Toland dedica quindi l'ultimo capitolo della terza parte del *Christianity* alla ricostruzione della progressiva degenerazione e corruzione del Cristianesimo, che è suddivisa in tre snodi storici, rispettivamente, la ricerca di nuovi proseliti, l'influsso della filosofia greca, e il supporto del potere politico⁹³. Partendo dall'assunto che aveva sorretto l'intera opera – la purezza, semplicità e razionalità della religione predicata da Cristo, opposta alla religiosità legalistica ebraica – delinea un percorso che comincia già alla fine dell'età apostolica e che individua due principali responsabili.

The converted Jews, who continu'd mighty fond of their Levitical Rites and Feasts, would willingly retain them and be Christians too. Thus what at the Beginning was but only tolerated in weaker Brethren, became afterwards a part of Christianity it self, under the Pretence of Apostolick Prescription or Tradition.

But this was nothing compar'd to the Injury done to Religion by the Gentiles; who, as they were proselyted in greater Numbers than the Jews, so the Abuses they introduc'd were of more dangerous and universal Influence⁹⁴.

⁹³ Cfr. I. Leask, *The Undivulged Event in Toland's Christianity Not Mysterious*, cit., pp. 70-73; Id., *Toland*, cit., pp. 238-239.

⁹⁴ J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., III, v, §§ 77-78, p. 92 (tr. it. cit., p. 178: «Gli Ebrei convertiti, che si mantenevano attaccati alle loro celebrazioni e ai riti levitici, avrebbero voluto conservarli pur essendo cristiani. Così

Il modulo storico che Toland elabora individua come primi responsabili della corruzione del Cristianesimo originario prima gli Ebrei poi i pagani convertiti⁹⁵. Occorre notare preliminarmente come la collocazione della prima corruzione del Cristianesimo in età apostolica, per quanto non coinvolga direttamente gli apostoli stessi, implichi una condanna di tutto il Cristianesimo storico *ab imis fundamentis* e non metta al riparo nemmeno l'autorità dei Padri, che Toland ha già comunque rifiutato all'inizio del trattato perché ritenuta in sé autocontraddittoria⁹⁶ e che tanta importanza avevano nella definizione che la Chiesa d'Inghilterra dava di sé stessa⁹⁷.

Ma tralasciando questo aspetto, pure importante, quello che a Toland preme nell'identificazione delle cause della degenerazione è creare uno stacco netto tra la predicazione di Cristo e ogni altra religione a essa precedente, al punto che ogni punto di contatto tra le due non può che produrre effetti corruttivi, non un arricchimento. All'influsso dell'Ebraismo Toland dedica appena un paragrafo dell'intero capitolo, ma è sufficiente per comprendere quali siano i punti di cui il Cristianesimo primitivo si è appropriato: la venerazione nei confronti della legislazione levitica che, mantenuta da una minoranza, prima era tollerata e poi assunta con valore normativo, e l'allegoria quale strumento esegetico privilegiato, cercando di armonizzare Antico e Nuovo Testamento⁹⁸. Ma si tratta di aspetti estrinseci al messaggio cristiano primitivo, centrato sulla riforma interiore e quindi alieno al ritualismo ebraico. Differente, e assai più approfondito, è il confronto tra la nuova religione cristiana e quella dei Gentili. Causa prima di questa degenerazione è l'abitudine. I Gentili, educati in una religione ricca di riti, di cerimonie e di misteri, una volta convertitisi al Cristianesimo non potevano accettarne la semplicità, ragione per la quale furono i cristiani stessi ad aggiungere i misteri pagani alle uniche due cerimonie prescritte nel Vangelo – il battesimo e la cena – per facilitare la conversione. Questo 'compromesso' costituisce però solo il primo momento della degenerazione del Cristianesimo, dovuto a un malintesa tolleranza di pratiche antiche eterogenee rispetto al messaggio evangelico.

quanto all'inizio era soltanto tollerato nei fratelli più deboli divenne in seguito parte del Cristianesimo stesso, sotto il pretesto delle prescrizioni o tradizioni apostoliche.

Ma questo non fu nulla in confronto all'offesa arrecata alla religione dai Gentili: come tra questi ultimi fu fatto un numero di proseliti assai maggiore che tra gli Ebrei, così anche gli abusi che introdussero esercitarono un'influenza più pericolosa e universale»).

⁹⁵ Un identico modulo storico si ritrova già in *Of Reformation* di John Milton: cfr. J. Milton, *Of Reformation in England, and the Causes that hitherto have hindered it. In two Books. Written to a Friend, A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton, Both English and Latin*, vol. I, Amsterdam [London], 1698, p. 249.

⁹⁶ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., *The State of the Question*, § 2, p. 15 (tr. it. cit., pp. 105-106). Successivamente Toland afferma che il mistero in quanto categoria teologica prevalse già nel primo secolo dopo Cristo, seppur minoritariamente, per poi affermarsi a partire dal secondo e dal terzo secolo: cfr. *op. cit.*, III, v, § 90, p. 96 (tr. it. cit., p. 183).

⁹⁷ Su quest'ultimo aspetto: cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 53-98; Id., *Introduction*, in J. Toland, *Nazarenus*, cit., pp. 39-53.

⁹⁸ Cfr. Id., *Christianity not Mysterious*, cit., III, iii, § 41; III, v, § 77, pp. 76, 92 (tr. it. cit., pp. 160-161, 178).

Il secondo momento di degenerazione del Cristianesimo è la conversione dei filosofi. Già nella *Preface* Toland aveva avuto modo di stigmatizzare il comportamento dei filosofi che, costruendo sistemi sempre più astratti, divenivano dei ‘produttori di misteri’.

When once the Philosophers thought it their Interest to turn Christians, Matter grew every Day worse and worse: for they not only retain'd the Air, the Genius, and sometimes the Garbe of their several Sects, but most of their erroneous Opinions too⁹⁹.

La conversione dei filosofi ha due importanti conseguenze. In primo luogo, accentua una frammentazione che, tacitamente, Toland aveva già riconosciuto operante anche nell'insegnamento apostolico, segnalato nella *Preface* dal riferimento al suo essere «neither of Paul, nor of Cefas, nor of Apollos». I filosofi, già divisi tra loro in differenti scuole, divenendo cristiani portarono questa divisione all'interno della loro nuova religione. Il secondo punto, ben più sostanziale, riguarda i contenuti del Cristianesimo stesso. Dal momento, infatti, che i filosofi non abbandonarono le proprie dottrine, ma anzi cercarono di armonizzarle con il Cristianesimo, a questa molteplicità si aggiunse allora anche la confusione tra il messaggio cristiano, che è, per definizione semplice, e la filosofia delle scuole, che non è comprensibile a tutti ma solo a una ristretta cerchia di dotti¹⁰⁰.

Il terzo, e ultimo, passaggio in questa parabola discendente, è l'assunzione del Cristianesimo a religione di Stato. Si tratta di un passaggio fondamentale, perché è da questo momento che i mali che Toland ha fino a questo momento segnalato divengono «almost incurable». Questo per via delle azioni sia del magistrato che dei sudditi, che ora accettano il messaggio cristiano e si convertono non più per convinzione interiore, che, come abbiamo visto, costituisce l'unica fede sincera, ma per convenienza e calcolo politico. Il magistrato, invece, con il passaggio da una religione stabilita a un'altra, cambia di funzione tutti i precedenti aspetti ed edifici del culto, facendoli diventare cristiani, ponendo tra la religione precedente e quella nuova una continuità liturgica e rituale.

All their Endowments, with the Benefices of the Priests, Flamens, Augurs, and the whole sacred Tribe, were appropriated to the Christian Clergy. Nay their Habits, as white Linen Stoles, Mitres, and the like, were retain'd, to bring those, as was pretended, to an imperceptible Change, who could not be reconcil'd to the Christian Simplicity and Poverty¹⁰¹.

⁹⁹ *Op. cit.*, III, v, § 80, p. 93 (tr. it. cit., p. 179: «Una volta che i filosofi giudicarono nel loro interesse farsi Cristiani, le cose peggiorarono ogni giorno di più: essi infatti non solo conservarono l'atteggiamento, lo spirito e talvolta l'abbigliamento delle loro diverse sette, ma anche la maggior parte delle loro opinioni erronee»).

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁰¹ *Op. cit.*, III, v, § 82, p. 94 (tr. it. cit., p. 180: «Tutte le loro dotazioni, con i benefici dei preti, dei flamini, degli àuguri e di tutta la sacra tribù furono assegnate al clero cristiano. Anzi i loro stessi abiti, come stole di lino bianco, mitre e simili furono conservati, con il pretesto di indurre a un cambiamento impercettibile coloro che non potevano riconciliarsi con la semplicità e la povertà cristiana»). È opportuno rilevare qui un altro ‘prestito’ dall'*Of Reformation* miltoniano, dove all'interno di un parallelo tra idolatria antica e moderna, Milton paragonava i moderni sacerdoti agli antichi flamini, rivestiti del pallio e di mitrie dorate: cfr. J. Milton, *Of Reformation in England*, cit., p. 249. Alla luce di questo secondo riferimento all'opera miltoniana, ci sembra opportuno soffermarci qui brevemente sulla questione dell'incontro e della lettura di Toland con Milton, anche alla luce dei dati a noi disponibili. La presenza di questo testo miltoniano pone la questione generale della periodizzazione della produzione tolandiana, da cui discendono altri interrogativi circa le ragioni

Toland non si limita a enunciare la tesi della continuità tra queste due religioni, ma dedica il corpo centrale del capitolo a individuare gli elementi introdotti in questo modo nel Cristianesimo, raggruppandoli in cinque gruppi: continuità terminologica; identità dei riti lustrali; mantenimento della segretezza; creazione di una gerarchia tra iniziati e non-iniziati; identità di questa gerarchia¹⁰². Il fine di questa piuttosto lunga enumerazione è mostrare che il Cristianesimo storico altro non era che «mere Paganism». Ma se questo è lo stato di cose, allora è possibile trarre un'importante conclusione ecclesiologica: che quelle Chiese che basano la propria autorità non sulla ragione ma sulla tradizione hanno una gravissima carenza di legittimità, perché le loro stesse fondamenta non sono genuinamente cristiane, ma un residuo di Paganesimo che ha prosperato all'interno del Cristianesimo stesso.

Now their own Advantage being the Motive that put the Primitive Clergy upon reviving Mystery, they quickly erected themselves by its Assistance into a separate and politick Body, tho not so soon into their various Orders and Degrees¹⁰³.

È opportuno osservare il rapporto che Toland istituisce tra religione, sacerdozio e popolo. Le tre fasi degenerative che Toland ha individuato infatti non prevedono per il clero un ruolo inizialmente

del soggiorno oxoniense di Toland, un periodo poco documentato della vita dell'Irlandese. In primo luogo, ci costringe a rivedere la consueta periodizzazione che vede Toland prima critico della religione e solo successivamente editore e interprete dei pensatori repubblicani. Dal lavoro di Blair Worden sappiamo che Toland aveva iniziato a lavorare sui testi di Ludlow già nell'estate del 1695 su incarico di Richard Baldwin. Ora, è ragionevole supporre che Baldwin non avrebbe affidato un incarico del genere e di tale importanza a uno sconosciuto, ma a qualcuno di cui conosceva le capacità letterarie e le inclinazioni teologiche, tanto da siglare con lui un contratto per la produzione di *Christianity Restored* e su cui poteva fare affidamento a livello ideologico. L'epistolario tolandiano, inoltre, conserva una lettera di Toland a un suo anonimo corrispondente nella quale, all'interno di una non sappiamo quanto sincera professione di fede, tra le differenti calunnie che gli erano state mosse dai giacobiti oxoniensi vi era quella di essere un *commonwealthman*, un repubblicano, accusa questa riportata anche da Edward Lhwyd in una lettera a Martin Lister. Posto quindi che già a Oxford Toland era considerato un repubblicano (cfr. LPL, MS 942/110; J. Toland, *Letters*, cit., p. 306; R.T. Gunther, *Early Science in Oxford*, vol. XIV: *Life and Letters of Edward Lhwyd*, Dawson, London, 1968, p. 278), e che una bozza del *Christianity not Mysterious* era già pronta nel corso del 1695, quando John Freke ne aveva inviato una copia a John Locke (cfr. E.S. De Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, vol. V, Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 318, 326; J. Higgins-Biddle, *Introduction*, cit., p. xxxi), la questione che sorge è perché sia andato a Oxford, un ambiente a lui ostile sia dal punto di vista politico che da quello religioso. Una possibile risposta viene dal contesto editoriale londinese. Nel 1695 Awnsham Churchill, editore di opere e traduzioni tolandiane, pubblicava una nuova edizione della *Britannia* di William Camden curata da Edmund Gibson, che nella epistola prefatoria al lettore aveva ringraziato per la loro collaborazione, tra gli altri, White Kennet, Edward Lhwyd, Arthur Charlett e Anthony à Wood: cfr. W. Camden, *Britannia. Newly Translated into English: with large Additions and Improvements*, London, 1695, p. non numerata; R.T. Gunther, *Early Science in Oxford*, cit., pp. 9-12. Questi contatti possono spiegare l'accento che Toland fa nell'epistolario ai dotti che aveva incontrato e che ne avevano saggiato le capacità nelle antiche lingue celtiche e anglo-sassoni, inducendoci a ipotizzare che Toland si sia recato a Oxford per compiere ricerche erudite sulla lingua e sulla storia celtica. Un'altra, e più interessante risposta, è legata alla frequentazione di Toland con John Aubrey e Anthony à Wood. Entrambi erano stati autori di biografie di John Milton e di James Harrington e si può quindi supporre che una delle ragioni del soggiorno oxoniense fosse raccogliere materiale per gli elementi paratestuali che avrebbero corredato le edizioni delle opere di Milton e di Harrington, ipotizzando quindi, alla luce anche del fatto che Toland nel 1695 era già ben inserito all'interno di circoli repubblicani, che in quell'anno fosse già iniziata la preparazione dell'edizione degli scritti repubblicani (fatto quest'ultimo forse testimoniato dai frontespizi delle singole opere che compongono il *corpus* poi edito nel 1698).

¹⁰² Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., III, v, §§ 83-88, pp. 94-96 (tr. it. cit., pp. 180-183).

¹⁰³ *Op. cit.*, III, v, § 92, p. 97 (tr. it. cit., p. 184: «Ora, dal momento che il motivo che indusse il clero primitivo a far rivivere i misteri era il proprio vantaggio, esso si costituì presto con il suo sostegno in un corpo politico separato, sebbene non [diviso] altrettanto presto nei suoi vari ordini e gradi»).

deteriore: nella prima riguarda direttamente i fedeli e le loro abitudini culturali, nella seconda i filosofi e le loro dottrine, nella terza i magistrati. In nessuno di questi è fatta menzione del ruolo dei sacerdoti, che intervengono solo in un secondo momento con un ruolo attivo sfruttando una situazione preesistente. Riconosce però loro alcune colpe. In primo luogo, l'essere mossi in vista di un vantaggio personale e non disinteressato, venendo meno a quello che per Toland dovrebbe essere il loro fine, vale a dire essere al servizio di quanti non sono in grado, attraverso l'esercizio della propria ragione, di conoscere le verità evidenti della religione. Secondariamente il loro essersi costituiti come corpo separato rispetto al resto del corpo civico e che però pretende anche di avere un ruolo politico. In questo secondo rimprovero consiste il cortocircuito che proietta la critica del Cristianesimo primitivo sulla Chiesa d'Inghilterra, che era un corpo dello Stato separato rispetto ai laici e dotato addirittura di un proprio organismo assembleare (la *Convocation*, divisa in una camera bassa e una alta) il cui *status* e giurisdizione non era facile da stabilire, come risulta evidente dalle stesse difficoltà cui andarono incontro i tentativi di ottenere una condanna del *Christianity*, tentativi frustrati dall'opposizione dell'episcopato non tanto per benevolenza nei confronti dell'accusato, ma perché i vescovi non volevano procedere senza prima avere avuto un esplicito comando reale¹⁰⁴. È solo tenendo presente questo nesso che è possibile intendere l'anticlericalismo di certe posizioni del *Christianity* e la valenza politica di uno scritto che altrimenti si esaurirebbe nell'affermazione di una religione naturale e nell'esame di quanto il Cristianesimo sia riconducibile a tale modello.

Da questa disamina del rapporto tra la vera religione e il Cristianesimo, è possibile trarre alcune conclusioni. In primo luogo, Toland propone una forma di religione della ragione, che è simile, se non identica a quanto predicato originariamente da Cristo. Si tratta di una religione comprensibile per tutti, saggi e indotti. Per dimostrare ciò, nel corso dello scritto Toland si sforza di mostrare prima come funzioni la ragione umana, e poi come anche l'analisi del fenomeno religioso debba di necessità essere sottoposto ai medesimi criteri di chiarezza ed evidenza che regolano la conoscenza umana del mondo naturale; secondariamente, l'analisi che Toland conduce sulla Scrittura, e in particolare la sua riduzione a mezzo di informazione, è foriera di ulteriori sviluppi nel corso della successiva produzione, con un progressivo radicalizzarsi delle posizioni e delle tesi relative al suo statuto, alla sua integrità e alla sua storia; infine, l'accento posto sul ruolo della ragione individuale e la

¹⁰⁴ Sui dibattiti intorno alla convocazione e alla definizione dello statuto della *Convocation* sul finire del XVII secolo, e ai tentativi di condannare il *Christianity*: cfr. M. Greig, *Heresy hunt: Gilbert Burnet and the convocation controversy of 1701*, «The Historical Journal», XXXVII/3, 1994, pp. 569-592; B.S. Sirota, *The Christian Monitors. The Church of England and the Age of Benevolence, 1680-1730*, Yale University Press, New Haven-London, 2014, pp. 191-203. Lo scontro tra i due rami della *Convocation*, la *Upper* e la *Lower House*, era anche di natura ecclesiologica, essendo la camera composta dal basso clero di simpatie conservatrici e fortemente sostenitrice del carattere divino della istituzione ecclesiastica, e quella composta dai vescovi venata di simpatie erastiane.

identificazione della fede con la conoscenza pone Toland ecclesiologicamente vicino agli 'indipendenti'.

Il tratto caratteristico di questa prima opera tolandiana è l'accento posto sulla dimensione gnoseologica. Per quanto nel corso del testo si incontrino riferimenti al carattere morale della predicazione di Cristo, la disamina riguarda piuttosto la definizione di un modello di religione razionale (e quindi, preliminarmente, di un modello di ragione) e il confronto tra tale modello e il Cristianesimo, con una svalutazione globale di ogni altra forma di religione storica. Nel corso del testo emerge anche l'anticlericalismo tolandiano, che guarda con sospetto alle pretese del clero di esercitare una forma di monopolio sia nel culto che nell'educazione religiosa. È tuttavia difficile stabilire con precisione la posizione tolandiana, da un lato infatti il costituirsi della Chiesa in quanto corpo separato rispetto ai laici è inserito all'interno delle cause storiche che hanno determinato la deviazione e la degenerazione del Cristianesimo originario; dall'altro, tuttavia, il discorso condotto nella *Preface*, in cui si riconosceva una sorta di 'divisione del lavoro' tra laici e sacerdoti, accomunati ai magistrati nel loro servizio verso il popolo, sembra lasciare quantomeno indeterminata la questione. Un'ultima parola merita di essere detta in relazione agli altri due discorsi, che Toland non pubblicò, né mai forse scrisse. Dalla analisi che abbiamo condotto dovrebbe emergere come dopo il *Christianity* il progetto delineato non avesse più una sua ragion d'essere. Il secondo discorso, che avrebbe dovuto essere dedicato all'analisi dei singoli misteri, non avrebbe potuto essere scritto per mancanza di materia, dal momento che Toland aveva dimostrato che gli unici misteri accettabili erano quelli risolvibili attraverso la storia e la filologia – e che quindi non erano, propriamente parlando, dei misteri. Il terzo, invece, perché l'analisi razionale della Scrittura aveva fatto venire meno il presupposto che avrebbe dovuto sorreggerlo. Oggetto del terzo discorso avrebbe infatti dovuto essere la divinità della Scrittura quale fattore discriminante rispetto agli altri sistemi dotati di chiarezza ed evidenza creati dall'uomo. La sottomissione della Scrittura, e del riconoscimento del suo carattere di divinità, all'esame razionale rendeva però di fatto indistinguibile, in linea di principio, il contenuto della Scrittura rispetto a qualunque altra costruzione della ragione umana.

2. Il recupero del pensiero repubblicano

1. Milton prima di Toland

La pubblicazione del *Christianity non Mysterious* e le sue apologie alle violenti reazioni che segnarono la prima ricezione del testo¹ non esauriscono lo spettro delle attività di Toland in quegli anni di fine XVII secolo. Abbiamo avuto modo di accennare a certi tratti comuni tra la prima opera di Toland e alcune pagine degli scritti politico-religiosi di John Milton (1608-1674). In quel torno di anni, infatti, l'Irlandese era impegnato nella riedizione di alcune delle opere dei maggiori teorici del pensiero repubblicano inglese – impresa editoriale che assommava problemi sia di natura filologica e tipografica (reperimento dei testi, loro scelta, contratti con gli stampatori) sia di natura teorica (il ruolo per il pensiero repubblicano all'interno di un regime monarchico). Al riguardo, è necessario soffermarsi su alcuni nodi del dibattito storiografico in merito al variegato universo dei *commonwealth-men*. Il primo riguarda la loro compattezza ideologica. Come ha recentemente sottolineato Rachel Hammersley, tale compattezza è una costruzione *a posteriori*, creata proprio dalla campagna editoriale condotta dai *Country whigs* alla fine del XVII secolo e di cui Toland fu uno dei maggiori artefici². Inoltre, allargando leggermente il punto di osservazione dalla storia della storiografia a quella dell'editoria, occorre tenere presente la distinzione tra editore del testo, stampatore e committenza, distinzione che si riflette anche nelle differenti finalità che ciascuno di questi attori si prefiggeva con la ripubblicazione, almeno nel caso di alcune opere harringtoniane, o della pubblicazione di inediti, come i *Discourses concerning Government* di Algernon Sidney e i *Memoirs* di Edmund Ludlow³. La questione, nel caso specifico, è allora quale scopo si sia prefisso Toland nel ripubblicare le opere di Milton e di Harrington, autori dei quali stende anche le biografie e i cui scritti esercitarono su di lui una certa influenza. È evidente, infatti, che la scelta di un autore non sia neutra, ma al contrario porti con sé anche una serie di opzioni teoriche. Nella ripresa dell'opera miltoniana che cosa Toland considerava ancora degno di nota e quindi di ripresa, e cosa invece riteneva potesse essere dismesso senza danno?

In questo groviglio di problemi, la riproposizione del pensiero miltoniano era aggravata dalla questione che la biografia stessa del poeta poneva all'interprete. Milton era stato infatti segretario di

¹ Cfr. J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 69-90; P. Lurbe, *A Dublin auto-da-fe: the public burning of John Toland's Christianity not Mysterious, 11 september 1697*, in I. Fernandes (ed.), *Publish or Perish: The Practice of Censorship in the British Isles in the Early Modern Period*, Vernon Press, Wilmington, 2020, pp. 149-160.

² Cfr. R. Hammersley, *Republicanism*, cit., pp. 95-96. Hammersley ha dato dimostrazione di questo punto in relazione a Harrington: cfr. Ead., *Rethinking the Political Thought of James Harrington: Royalism, Republicanism and Democracy*, «History of European Ideas», XXXIX/3, 2013, pp. 354-370; Ead., *James Harrington. An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 156-164, 201-206.

³ Cfr. J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 99-100; J. Hone, *John Darby and the Whig Canon*, «The Historical Journal», LXIV/3, 2021, pp. 1257-1280.

Stato durante gli anni del Commonwealth e del Protettorato, era una personalità e un intellettuale che era stato ‘organico’ al regime cromwelliano, nonché uno degli apologeti del regicidio, una ‘macchia’ difficile da nascondere e al tempo stesso uno scoglio da spiegare per Toland, che si trovava di fronte a un ventennio di critica storica ostile alla figura del Milton politico.

La cultura inglese si era interrogata sul doppio statuto di Milton, politico e poeta, ‘dimenticandosi’ del primo (quando non addirittura esecrandolo) ed esaltando il secondo. I motivi di questa scelta sono comprensibili. Da parte *whig* vi era la volontà di occultare e diluire le proprie radici ideologiche. Dopo la Restaurazione (1660) Milton era intervenuto nel dibattito pubblico unicamente nel 1673 in favore della tolleranza e della monarchia elettiva. Ma a livello teorico non costituiva più un interlocutore, venendo, anzi, consegnato unicamente all’ambito dell’antimonarchismo dopo il fallimento dell’*Exclusion Crisis* (1679) e del *Rye House Plot* (1683). I *tories* insistevano invece proprio sulle origini ‘impure’ e radicali dei loro avversari politici⁴. È in questo contesto che si sviluppa la biforcazione tra il Milton politico e il Milton letterato, esemplificata nelle *Lives* dei poeti inglesi scritte da William Winstanley.

*John Milton was one, whose natural parts might deservedly give him a place amongst the principal of our English Poets, having written two Heroick Poems and a Tragedy; namely, Paradise Lost, Paradise Regain'd, and Sampson Agonista; But his Fame is gone out like a Candle in a Snuff, and his Memory will always stink, which might have ever lived in honourable Repute, had not he been a notorious Traytor, and most impiously and villainously bely'd that blessed Martyr King Charles the First*⁵.

Negli anni precedenti alla Gloriosa Rivoluzione (1688) si assiste quindi all’inserimento di Milton all’interno del canone letterario inglese. In particolare, attraverso l’opera di John Dryden, che riprese *Paradise Lost* in *The State of Innocence* (1677), e l’edizione in-folio del poema maggiore miltoniano, il poeta era divenuto un’icona protestante da opporre al monarca cattolico James II⁶. Per quel che riguarda invece la produzione politica, la Gloriosa Rivoluzione costituisce un evento periodizzante. Prima, infatti, l’unico utilizzo di rilievo era consistito in due adattamenti di *Areopagitica*, il primo pubblicato da Charles Blount con il titolo di *A Just Vindication of Learning* (1679) e il secondo da

⁴ Cfr. N. von Maltzahn, *The Whig Milton, 1667-1700*, in D. Armitage, A. Himy, Q. Skinner (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 229-241.

⁵ W. Winstanley, *The lives of the most famous English poets, or The honour of Parnassus; in a brief essay of the works and writings of above two hundred of them, from the time of K. William the Conqueror, to the reign of His present Majesty King James II*, London, printed by H. Clark, for Samuel Manship, at the sign of the Black Bull in Cornhill, 1687, p. 195 («Milton fu qualcuno i cui talenti naturali potrebbero giustamente riservargli un posto tra i maggiori poeti inglesi, avendo scritto due poemi eroici e una tragedia, vale a dire *Paradise Lost*, *Paradise Regain'd* e *Samson Agonists*. Ma la sua fama è spenta come lo stoppino di una candela, e il suo ricordo sarà sempre sgradevole, mentre avrebbe potuto vivere sempre in una reputazione onorevole, se non fosse stato un notorio traditore, e non avesse smentito il più impiamente e villanamente possibile quel santo martire Carlo I»).

⁶ Cfr. N. von Maltzahn, *The Whig Milton*, cit., pp. 236-241.

William Denton come *Apology for the Liberty of the Press* (1685)⁷. Da Milton Blount riprendeva, come farà anche Toland, la spinta emancipatrice e la valorizzazione dell'autonomia dell'individuo nei confronti dell'autorità, per quanto, a differenza di quanto farà l'Irlandese, la scelta di attingere da *Areopagitica* non è connessa alla questione religiosa né alla ripresa di tematiche repubblicane, rimanendo, di fatto, un testo politicamente neutro e poco controverso in merito alle preferenze istituzionali del suo autore⁸.

Differente è il quadro che si presenta dopo il 1688. In quell'anno Awnsham Churchill aveva registrato presso la Stationers' Company il copyright per la stampa delle opere in prosa miltoniane⁹. Si ampia così il numero di testi miltoniani impiegati, con il significativo allargamento a *The Tenure of the Kings and Magistrates* e all'*Eikonoklastes*, cui farà seguito pochi anni più tardi la traduzione inglese della *Defensio Prima Pro Populo Anglicano* curata da Joseph Washington. Questa ripresa era attuata su un doppio binario. Il primo era di adattamento, attraverso la pubblicazione di *pamphlets* che sfruttano, spesso tacitamente, l'opera miltoniana. È il caso della *Pro Populo adversus Tyrannos* del 1689. Si tratta di un libello che può essere inserito all'interno del dibattito costituzionale sorto intorno alla legittimità della Rivoluzione e che rivendicava il diritto di resistenza e, su basi contrattualistiche, sosteneva il carattere elettivo della monarchia e giustificava la deposizione del monarca¹⁰. Il secondo invece prevedeva la ristampa di alcune opere, a partire dall'*Eikonoklastes*, il testo nel quale Milton aveva cercato di mostrare il carattere spurio dell'*Eikon Basiliké*, il testo attribuito a Carlo I e intorno al quale, dopo la Restaurazione, la monarchia Stuart aveva ricostruito il consenso verso sé stessa e verso la tesi della derivazione divina del potere del monarca attraverso i sermoni del 30 gennaio, ricorrenza della esecuzione del re, che dopo la Gloriosa Rivoluzione erano di fatto divenuti parte costitutiva dell'identità conservatrice¹¹. Tale ristampa da un lato fu seguita da veementi reazioni *tories*, ma dall'altro era anche stata all'origine di una serie di *pamphlets* attribuiti al regicida Edmund Ludlow che riprendevano, quando non trascrivevano, l'opera miltoniana, presentando in maniera più agile le accuse che erano state rivolte al monarca Stuart¹².

⁷ Cfr. G.F. Sensabaugh, *Areopagitica Adapted*, «Modern Language Notes», LXI/3, 1946, pp. 166-169; Id., *Adaptations of Areopagitica*, «Huntington Library Quarterly», XIII/2, 1950, pp. 201-205; U. Bonanate, *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, La Nuova Italia, Firenze, 1972, pp. 140-145; D. Pfanner, *Tra scetticismo e libertinismo. Charles Blount (1654-1693) e la cultura del libero pensiero nell'Inghilterra degli ultimi Stuart*, Vivarium, Napoli, 2004, pp. 90-93.

⁸ Cfr. *op. cit.*, pp. 94-96.

⁹ Cfr. P. Lindenbaum, *Rematerializing Milton*, «Publishing History», XLI/1, 1997, pp. 5-6.

¹⁰ Cfr. W. Riley Parker, *Milton on king James the Second*, «Modern Language Quarterly», III, 1942, pp. 41-44; G.F. Sensabaugh, *Milton in the Revolution Settlement*, «Huntington Library Quarterly», IX/2, 1946, pp. 187-197.

¹¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 199-207; Champion, *Republican learning*, cit., pp. 94-95; A. Lacey, *The Cult of King Charles the Martyr*, Boydell Press, Woodbridge, 2003, pp. 178-211.

¹² Cfr. G.W. Whiting, *A Late Seventeenth Century Milton Plagiarism*, «Studies in Philology», XXXI/1, 1934, pp. 37-50; A.B. Worden, *Introduction*, in E. Ludlow, *A Voyage from the Watch Tower*, Part Five: 1660-1662, edited by A.B. Worden, Royal Historical Society, London, 1978, pp. 34-39; Id., *Whig history and Puritan politics: the Memoirs of Edmund*

Alla stampa dell'*Eikonoklastes* facevano poi seguito la traduzione inglese della *Defensio prima* curata da Joseph Washington (1692) e la raccolta dell'epistolario (1694) a cura di Edward Phillips. Questo 'sfilacciamento' della progettata edizione miltoniana è stato spiegato in termini di opportunità politica, vale a dire con la impossibilità, a livello ideologico, di sostenere e di portare avanti nel discorso pubblico le istanze repubblicane nei primi anni di regno di William III¹³. Solo alla fine del secolo, all'interno di un mutato contesto, segnato dalla *Standing Army controversy*, avvenne il recupero dell'eredità repubblicana, all'interno di un gruppo di *whigs*. Tra le iniziative editoriali portate avanti vi fu la ristampa di numerose opere dell'Interregno, ascrivibili all'ambito del repubblicanesimo, sia di genere memorialistico (le memorie di Denzil Holles e di Edmund Ludlow), sia teorico (le opere di Harrington, Milton e Sidney), sia poetico (i *Poems on Affairs of State*)¹⁴. È all'interno di questa temperie politica e culturale che Toland opera.

2. La scelta biografica

La ripresa che Toland fa del pensiero miltoniano non sorge dunque isolata, ma è organica a un processo decennale volto a permettere il recupero della eredità culturale e politica del repubblicanesimo dell'Interregno. È però necessario rimarcare la distinzione tra autore e soggetto della biografia. La scelta biografica in quanto genere letterario permette a Toland di rimanere all'interno della ambiguità – da un lato infatti le parole e i pensieri che cita non sono i suoi, ma quelli miltoniani, rimanendo quindi al riparo dalle critiche e dalle reazioni dei suoi avversari, ma dall'altro invece la strategia compositiva, consistente nella presentazione di voluminosi *excerpta* (che costituiscono quantitativamente più dei tre quarti del testo), rimanda alla personalità e alle opzioni teoriche dell'autore che di quella scelta è responsabile¹⁵.

Writings of this nature should in my opinion be design'd to recommend Virtue, and to expose Vice; or to illustrate History, and to preserve the memory of extraordinary things. [...]. Secondly, In the Characters of Sects and Parties, Books or Opinions, I shall produce his own words, as I find 'em in his Works; that those who approve his Reasons, may ow all the Obligation to himself, and that I may escape the blame of such as may dislike what he says¹⁶.

Ludlow revisited, «Historical Research», LXXV/188, 2002, pp. 223-225; J. Hone, *John Darby and the Whig Canon*, cit., pp. 1266-1267.

¹³ Cfr. M. Goldie, *The roots of true Whiggism*, cit., pp. 225-236.

¹⁴ Cfr. J. Hone, *John Darby and the Whig Canon*, cit., pp. 1264-1273.

¹⁵ Cfr. S.H. Daniel, *John Toland*, cit., pp. 61-63; P. Zanardi, *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo: Shaftesbury e il suo circolo*, Sapere, Padova, 2000, pp. 136-137; J. Brown, *Le Milton de Toland*, «e-rea», I/2, 2003, pp. 64-65.

¹⁶ J. Toland, *The Life of John Milton*, in *A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton*, vol. I, cit., p. 5 (tr. it. J. Toland, *La vita di Milton*, a cura di A. Sabetti, Liguori, Napoli, 1988, pp. 55-56: «Scritti quali questo mio, a mio parere, devono servire a proporre esempi di virtù, e a delucidare una storia e a tramandare eventi eccezionali. [...] In secondo luogo, nelle descrizioni di sette, partiti, libri, opinioni, io citerò le parole di Milton,

Il rischio, come Toland stesso ambigualmente riconosce, è per gli storici di «make their Hero what they would have him to be» e quindi «they put those words in his mouth which they might not speak themselves without incurring som danger»¹⁷. Un rischio che nemmeno Toland avrebbe evitato, dal momento che, come emerge almeno da una delle repliche polemiche all'opera, aveva suscitato nei suoi contemporanei l'impressione che dietro l'evoluzione religiosa miltoniana dal Cristianesimo all'ateismo passando per il deismo fosse celata quella di Toland stesso¹⁸. Non si trattava quindi di una scelta metodologicamente neutra, perché attraverso la rievocazione del pensiero miltoniano attraverso i suoi *ipsissima verba* da un lato Toland cercava di allontanare da sé quanto di ancora politicamente scomodo vi era del pensiero miltoniano, marcando una distanza tra sé e il poeta, ma dall'altro la selezione operata dall'autore delle citazioni che costituiscono il testo non poteva non svolgere un ruolo di guida nei confronti del lettore.

Rimane però da determinare il contenuto della biografia, vale a dire in cosa la parabola intellettuale miltoniana possa essere utile per la promozione della virtù o conservi tracce di eventi straordinari. È su questo piano che la biografia tolandiana può, per certi versi, essere considerata 'eccentrica' rispetto alle precedenti letture del pensiero del poeta e delle altre ricostruzioni biografiche. Il tratto caratteristico è individuato nella centralità che la tutela e la difesa della libertà hanno nella produzione in prosa.

John Milton, a Man eminent at home and famous abroad for his Universal Learning, Sagacity, and solid Judgment: *but particularly noted as well for those excellent Volumes he wrote on behalf of Civil, Religious, and Domestic Liberty*; as for his divine and incomparable Poems, which, equalling the most beautiful Order and Expression of any antient or modern Compositions, are infinitely above them all for Sublimity and Invention¹⁹.

Su questo punto Toland innova rispetto alla precedente storiografia. Mantiene il giudizio positivo sulla poetica miltoniana, migliore della poesia tanto antica quanto moderna, evidenziato anche attraverso la citazione, nel prosiegue, dei versi di Dryden²⁰, ma conferisce anche al poema una venatura politico-religiosa, leggendo in esso la rappresentazione degli effetti della libertà e della

come le ho ritrovate nelle sue opere, di modo che coloro che ne condividono le idee possano rivolgere a lui la loro gratitudine, ed io possa evitare il biasimo di quelli ai quali è sgradito ciò che egli afferma»).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. [Anon.], *Remarks on The life of Mr. Milton, as publish'd by J. T., With a character of the author and his party. In a letter to a member of Parliament*, London, 1699, pp. 1-2.

¹⁹ J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., p. 5 (tr. it. cit., p. 55): «[John Milton], uomo di grande prestigio in patria e Famoso oltremare per cultura enciclopedica, intelligenza e saggezza *ma ancor più noto e per le eccellenti opere scritte in difesa della libertà politica, religiosa e [domestica]*, e per gli incomparabili poemi che, mentre eguagliano le migliori opere antiche e moderne per bellezza e varietà di stile, le superano in sublimità e ricchezza di immaginazione» (traduzione leggermente modificata) (corsivi nostri). Ho modificato la traduzione di Ida Cappelletto che ha tradotto «Domestic» con «individuale», perdendo così il tacito riferimento tolandiano a Pierre Bayle.

²⁰ Cfr. *op cit.*, p. 40 (tr. it. cit., p. 120).

tirannia²¹. Vi è tuttavia una profonda rottura con il passato nella considerazione del valore da assegnare alle opere in prosa. Il nucleo della produzione miltoniana è individuato nei lavori dedicati alla libertà, che Toland declina in libertà civile, ecclesiastica e domestica, riprendendo *verbatim* la categorizzazione che Pierre Bayle aveva avanzato nel *Dictionnaire historique e critique* fin dalla sua prima edizione (1697) nella voce *Milton*:

Qu'ayant vu la fin de cette dispute, il considera qu'outre la liberté ecclesiastique, pour laquelle lui & tant d'autres avoient travaillé heureusement, il y en avoit deux autres, savoir la domestique & la civile, qui n'étoient pas moins importantes. Qu'il tourna sa plume de coté de la liberté domestique, pendant que les Magistrats travalloient avec ardeur pour la liberté civile²².

Bayle specificava poi l'articolazione interna della libertà domestica, che comprendeva elementi tra loro eterogenei, quali il matrimonio, l'educazione e la *libertas philosophandi*²³. Rispetto a questa sua fonte, Toland interviene nel tentativo di moderare il radicalismo politico del poeta e di mostrarne l'«inattualità» (e quindi, conseguentemente, l'impraticabilità). Toland cerca quindi di scindere all'interno della libertà civile gli aspetti riguardanti la sfera dell'individuo in quanto tale da quelli invece che lo riguardano in quanto membro di una comunità, che in Bayle erano ancora confusi insieme. Inoltre, è utile osservare come tanto in Bayle quanto in Toland emerga la necessità di tutelare quelli che possono essere chiamati i «diritti della coscienza». Infatti, la *libertas philosophandi*, che tutela l'esercizio della ragione anche in questioni di natura religiosa, è parte della libertà domestica, ed è distinta invece dalla libertà ecclesiastica, che regola il rapporto tra l'individuo e l'istituzione ecclesiastica di cui può o meno fare parte.

Non erano però mancati prima di Toland dei tentativi di ricostruire la biografia miltoniana, tentativi in cui si erano cimentati sia chi gli era stato ideologicamente vicino, come Edward Phillips, che l'aveva composta come prefazione alla già citata edizione dell'epistolario, sia dei suoi avversari, come John Aubrey e Anthony à Wood, due intellettuali conservatori con cui Toland era entrato in contatto nel corso del suo soggiorno oxoniense. Un elemento che accomuna questi tentativi è una sottovalutazione e una marginalizzazione delle opere in prosa. Questo perché nel caso di Wood non si voleva lasciare spazio un uomo che, a suo giudizio, nel corso della ribellione «sided with the

²¹ Cfr. *op. cit.*, p. 42 (tr. it. cit., p. 122). Cfr. C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, cit., p. 169.

²² P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. III, A Rotterdam, chez Reinier Leers, 1697, p. 588 («Avendo visto la fine di questa disputa, considerò che oltre alla libertà ecclesiastica, per la quale lui e molti altri avevano lavorato con successo, ve ne erano altre due, vale a dire quella domestica e quella civile, che non erano meno importanti. Volse allora la sua piuma alla libertà domestica, dal momento che i magistrati lavoravano con impegno per la libertà civile»).

²³ Cfr. *ibidem*.

Faction»²⁴ e che poi aveva cambiato continuamente posizione²⁵, mentre Phillips tendeva a sottostimare il pensiero miltoniano, derubricandolo a una forma di produzione occasionale legata non tanto alle convinzioni del suo autore, quanto piuttosto a quelle della istituzione presso la quale Milton era impegnato²⁶. Le prime biografie miltoniane inglesi quindi da un lato tendevano a scindere il Milton poeta dal Milton prosatore a scapito di quest'ultimo, e dall'altro cercano di passare sotto silenzio il contenuto delle opere dedicate alla politica e alla religione²⁷.

Un differente orizzonte storiografico emerge nel momento in cui si considera l'unico autore con cui Toland si confronti esplicitamente nel corso del testo, il già citato Bayle²⁸. All'interno di una valutazione neutra dal punto di vista dei contenuti del pensiero – lo stile latino di Milton nel suo ruolo di segretario del Commonwealth per gli affari esteri – Bayle lamentava il cattivo uso fatto dal poeta delle proprie capacità letterarie. Milton è il «fameux apologiste du suplice de Charles I. Roi d'Angleterre»²⁹, ma soprattutto, come rimarcato nella *remarque* (F), ha messo il proprio talento al servizio dei «Monarchomaques», termine che in Bayle ha una fortissima valenza negativa³⁰.

Il paroît néanmoins par cette refutation [i.e., la *Defensio Prima*] qu'il avoit la langue Latin fort en main: on ne peut nier que son stile ne soit coulant, vif & fleuri, e qu'il n'ait defendu adroitement & ingenieusement la cause des Monarchomaques³¹.

Di fronte a un giudizio così netto, Toland opera sulla sua fonte in maniera creativa, traducendo il passo bayliano, ma manipolandolo in modo tale da mantenere invariato il giudizio positivo, che dal punto di vista dei fini tolandiani è secondario, e modificando lo spettro semantico del giudizio politico emesso da Bayle con la traduzione di «la cause des Monarchomaque» in «the Republican Cause»³², termine che Toland in quegli anni e proprio con la ripubblicazione degli scritti repubblicani

²⁴ A. Wood, *Athenae Oxonienses. An Exact History of all the Writers and Bishops Who have had their Education in the most Ancient and Famous University of Oxford, From The Fifteenth Year of King Henry the Seventh, A.D. 1500, to the Author's Death in November 1695. Representing The Birth, Fortune, Preferment, and Death of all those Authors and Prelates, the great Accidents of their Lives, and the Fate and Character of their Writings. To which re added, The Fasti, or Annals, of the said University*, vol. I, London: Printed for R. Knaplock, D. Midwinter, and J. Tonson, 1721, p. 263.

²⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁶ Cfr. E. Phillips, *The Life of Mr. John Milton*, in H. Darbishire (ed.), *The early lives of John Milton*, Constable & Co., London, 1932, pp. 68-71.

²⁷ L'unica eccezione è forse la biografia anonima attribuita ora a John Phillips ora a Cyriac Skinner, in cui è invece predominante l'aspetto 'puritano' di un Milton *actus, non agens* dipendente dalla grazia: cfr. [C. Skinner], *The Life of Mr. John Milton*, in H. Darbishire, *The early lives of John Milton*, cit., p. 17.

²⁸ Bayle non costituisce tuttavia l'unico interlocutore continentale di Toland, che mostra di conoscere anche il *Polyhistor* di Daniel Morhof: cfr. J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., pp. 6-7 (tr. it. cit., p. 58).

²⁹ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, cit., p. 587.

³⁰ Cfr. G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze, 1980, pp. 201-225; O. Abel, *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques*, Michalon, Paris, 2017, pp. 57-70; M. Tanigawa, *La théorie monarchomaque et le droit de resistance. Bayle, Jurieu et Arnauld*, «Studi Filosofici», XLI, 2019, pp. 75-80.

³¹ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, cit., p. 589 («Da questa confutazione sembra tuttavia che padroneggiasse assai abilmente la lingua latina: non si può negare che il suo stile sia fluente, vivo e fiorito e che abbia difeso abilmente e ingegnosamente la causa dei monarcomachi»).

³² Cfr. J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., p. 30 (tr. it. cit., p. 103).

dell'Interregno e del Protettorato stava cercando di liberare da una valenza negativa rendendolo politicamente spendibile.

La seconda parte della strategia editoriale tolandiana consiste nel porre in secondo piano il suo pensiero politico, mostrandone l'insufficienza e la inadeguatezza per il tempo presente. Il repubblicanesimo «esclusivista»³³ di Milton, definito da Toland come un uomo di «democratical Principles»³⁴, non poteva essere di alcuna utilità all'interno dell'assetto istituzionale emerso dalla Gloriosa Rivoluzione. Tale atteggiamento diviene evidente nel momento in cui si considerano i tre principali scritti dedicati da Milton alla teoria politica nel corso dell'Interregno: *The Tenure of the Kings and Magistrates* (1649), *l'Eikonoklastes* (1649) e la *Defensio prima* (1651). Toland pone il primo di questi scritti in tacito dialogo con gli eventi della Gloriosa Rivoluzione attraverso l'utilizzo del medesimo lemma, «maladministration» a indicare le ragioni profonde che hanno condotto al processo di Charles I e all'esilio di James II³⁵. Tuttavia, nella ricostruzione del testo miltoniano, Toland pone l'accento non tanto sulle tesi che giustificerebbero il regicidio, quanto piuttosto sul comportamento di una delle fazioni, quella dei presbiteriani, che prima avevano combattuto contro il re e i vescovi ma che poi, di fronte alla possibilità che fosse garantita la tolleranza anche ai sociniani, si erano schierati con il re contro il parlamento e l'esercito. Il motivo per il quale Toland si sofferma su questo testo è dunque ecclesiologico e non ristrettamente politico, individuando quale motivo conduttore della discussione il tentativo presbiteriano di costringere i dissenzienti all'uniformità religiosa³⁶. Tale problema permette di individuare il problema che Toland cerca di mettere a fuoco, quello della comprensione³⁷. Si tratta del tentativo, a cui si era cercato di mettere mano negli ultimi anni del XVII secolo, di appianare le differenze dottrinali e cerimoniali tra la Chiesa nazionale e alcune delle sette dissenzienti e verso il quale Toland si mostra critico, preferendo sostenere una posizione intermedia, di evidente ascendenza harringtoniana, in grado di tenere insieme l'esistenza di una Chiesa nazionale istituzionalmente riconosciuta e l'esigenza di non esercitare un controllo coercitivo sulle coscienze dei credenti³⁸.

[T]he Wishes of all good Men are that the National Church, being secur'd in her Worship and Emoluments, may not be allow'd to force others to her Communion; and that all Dissenters from it,

³³ Cfr. J. Hankins, *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, «Political Theory», XXXVIII/4, 2010, pp. 452-455, 474-475; E. Nelson, *The Hebrew Republic*, cit., pp. 37-50; R. Hammersley, *Republicanism*, cit., pp. 4-5.

³⁴ Toland, *The Life of John Milton*, cit., p. 18 (tr. it. cit., p. 80).

³⁵ Cfr. *op. cit.*, pp. 6, 24 (tr. it. cit., pp. 57, 92).

³⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 24-26 (tr. it. cit., pp. 91-95). Cfr. Zanardi, *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo*, cit., p. 139; Champion, *Republican learning*, cit., pp. 100-102.

³⁷ Cfr. H.G. Horwitz, *Comprehension in the Later Seventeenth Century: A Postscript*, «Church History», XXXIV/3, 1965, pp. 342-348; R.R. Evans, *Pantheisticon. The Career of John Toland*, Peter Lang, New York, 1991, pp. 3-4; R. Ashcraft, *Latitudinarianism and toleration*, cit., pp. 152-155; A. Walsh, *The Decline of Comprehension in the Church of England, 1689-1750*, «Journal of British Studies», LXI/3, 2022, pp. 702-707.

³⁸ Cfr. *op. cit.*, p. 709.

being secur'd in their Liberty of Conscience, may not be permitted to meddle with the Riches or Power of the National Church³⁹.

Toland su questo punto va ben oltre Milton, ammettendo l'esistenza legittima di una forma di culto organizzato, istituzionalizzato in una Chiesa nazionale. Il rifiuto della comprensione è dettato dal riconoscimento che tali formule compromissorie abbiano all'origine l'unione di alcune sette con il fine precipuo di esercitare una forma di coercizione sulle altre. La soluzione che Toland propone è invece quella di una completa libertà di coscienza verso i dissenzienti, a cui fa comunque da contraltare il riconoscimento di una Chiesa nazionale dotata di un culto organizzato e in grado di distribuire benefici ecclesiastici. Si tratta di un punto importante perché segnala la presenza di un divario tra le posizioni di Toland e di Milton, laddove per quest'ultimo la presenza di una Chiesa nazionale risultava superflua, se non dannosa per la libertà del credente, e tra questo Toland e quello del *Christianity*.

Differente strategia compositiva è impiegata poi nella ricostruzione delle vicende legate all'*Eikonoklastes*. Toland sorvola completamente sui contenuti del testo miltoniano, che costituisce una risposta punto su punto dell'apologia pseudo-carolina, l'*Eikon Basiliké*, concentrandosi invece sulla ricostruzione del problema dell'attribuzione dello scritto e ponendo l'accento sul problema dell'impostura sacerdotale.

Per quel che riguarda infine la *Defensio prima*, Toland insiste sull'eccellenza dello scritto, sia per l'argomento che per lo stile. Ne ricostruisce la genesi, la ricezione e le polemiche che aveva suscitato. Larga parte dello spazio dedicato a quest'opera è una continua critica a Salmasio, l'autore della *Defensio Regia*, considerato un puro pedante incapace di connettere il sapere alla sfera civile. Il silenzio a cui Toland condanna questo scritto è maldestramente mascherato dietro l'elogio della sua eccellenza, tale da far rinunciare Toland al precetto metodologico che si era dato.

The Subject is too nice for me to make any extract of it according to the method I observ'd in som of his other Books; and besides it deserves so much to be consider'd at length in the Original, or in the English Version by Mr. Washington of the Temple, that I will not deprive any body of that pleasure⁴⁰.

Ulteriore prova del giudizio riduttivo che Toland offre del pensiero politico miltoniano è data dal paragone che istituisce con James Harrington, uno degli autori che Toland stava ripubblicando proprio in quegli anni e la cui riflessione in materia ecclesiologica è presente in alcuni incisi nella biografia miltoniana già segnalati.

³⁹ J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., p. 26 (tr. it. cit., p. 95: «[L]’auspicio di tutti gli uomini onesti è che la Chiesa nazionale, garantita, sia riguardo al culto sia riguardo ai suoi emolumenti, non sia mai indotta a pretendere che gli altri entrino a forza nella sua comunità, e che i dissidenti, garantiti nella loro libertà di coscienza, non siano autorizzati ad avere a che fare con la ricchezza e il potere della Chiesa nazionale»).

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 31 (tr. it. cit., p. 104: «Il soggetto del libro è troppo importante per farne un sunto, come ho fatto per altre sue opere: il testo merita d’essere esaminato nell’originale latino, o nella versione inglese di Washington [del] Temple, ed io non voglio privare alcuno di questo piacere»).

In this book [i.e., *The ready and easy way to establish a free commonwealth*] he delivers the Model of a Commonwealth, well suited perhaps to the Circumstances of that time, but inferior in all respects to Harrington's *Oceana*, which for the Practicableness, Equality, and Completeness of it, is the most perfect form of such a Government that was ever delineated by any ancient or modern Pen⁴¹.

Allargando il campo e considerando invece il testo dei *Discourses concerning Government* di Algernon Sidney pubblicati nel medesimo anno della *Life* miltoniana, troviamo espressa la valutazione in merito alla possibilità per il pensiero repubblicano di convivere all'interno di un regime monarchico, fatto questo reso possibile dal carattere fondativo della tutela delle libertà in quanto criterio di legittimazione di un regime politico.

If any man think the publication of this Work to be unseasonable at this time, he is desired to consider, that as men expect good Laws only from a good Government, so the Reign of a Prince, whose Title is founded upon the principle of Liberty which is here defended, cannot but be the most proper⁴².

La questione della forma costituzionale passa così in secondo piano rispetto ai presupposti che legittimano quella forma. È quindi tenendo presente questo mutamento concettuale che si comprende la peculiare rilettura di Milton portata avanti da Toland. Da un lato l'abbandono di una particolare forma, quella repubblicana esclusivista, che Milton aveva sostenuto pervicacemente anche nel momento in cui il Protettorato iniziava a sgretolarsi, dall'altro l'individuazione della libertà quale criterio di legittimazione permetteva il recupero della riflessione miltoniana. La questione diveniva allora l'armonizzazione delle differenti libertà individuate e affrontate da Milton con le differenti forme costituzionali.

Stabilito dunque che non è né la teoria né la prassi politica uno dei fattori che guidano Toland nella ripresa e nella rivalutazione del lascito intellettuale miltoniano, occorre allora considerare l'altro grande tema al centro della prosa miltoniana, vale a dire il rapporto tra la coscienza del credente e le istituzioni ecclesiastiche, che Toland declina in tre problemi tra loro concatenati: il ruolo della ragione individuale in relazione alla possibilità di usare il proprio lume naturale nella determinazione delle verità religiose; la validità della Scrittura in quanto fonte autorevole su cui esercitare la propria ragione; la possibilità di essere virtuosi anche al di fuori delle Chiese (e, indirettamente, il divorzio tra virtù e religione).

⁴¹ *Op. cit.*, p. 38 (tr. it. cit., p. 117: «In quest'opera Milton propone il modello di una repubblica, adatta forse ai tempi, inferiore però sotto ogni aspetto, all'*Oceana* di Harrington, che, quanto a possibilità di realizzazione, completezza ed eguaglianza, è il miglior modello mai proposto da scrittori antichi o moderni»).

⁴² A. Sidney, *Discourses concerning Government*, London, Printed, and to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1698, The Preface, pp. 1-2 («Se qualcuno pensa che la pubblicazione di questo lavoro sia inopportuno in questo momento, dovrebbe considerare che come gli uomini si aspettano delle buone leggi solo da un buon governo così il regno di un principe il cui titolo è fondato sul principio della libertà che qui è difesa, non può che essere il più adatto»).

3. Libertà di pensiero e uso del lume naturale

Ridotta di importanza il ruolo della teoria politica all'interno della produzione miltoniana, Toland si concentra in particolare sulle altre due tipologie di libertà, quella domestica e quella ecclesiastica. Della prima tipologia, che, sempre seguendo Bayle, distingue in libertà matrimoniale, pedagogica e di filosofare, quella a cui è più interessato è la terza, che trova espressione in *Areopagitica*. Toland si sofferma in particolare sul ruolo svolto dal clero nella proibizione di alcuni testi: i libri dei Gentili e degli eretici e la Bibbia. In queste righe, Toland rende esplicito il nesso tra censura, ignoranza e superstizione, giudicando il controllo sulla stampa una forma di tirannia.

All the consequences of this Tyranny, as depriving men of their natural Liberty, stifling their Parts, introducing of Ignorance, ingrossing all Advantages to one Party, and the like, were perpetually objected before the Civil Wars by the Presbyterians to the Bishops; but no sooner were they possess of the Bishops Pulpits and Power, than they exercis'd the same Authority with more intolerable Rigor and Severity⁴³.

La privazione della possibilità di leggere – e quindi anche di condurre la propria personale ricerca religiosa – è definita come in contrasto con la libertà naturale degli uomini. Non si tratta semplicemente della rivendicazione di un diritto di natura politica. In primo luogo, perché chi è animato da volontà censoria è espressamente indicato: si tratta dei vescovi e dei presbiteriani, autorità non solo politiche, ma anche, se non soprattutto, religiose. Secondariamente, Toland istituisce una netta opposizione tra libertà naturale e ignoranza. In questo modo riconosce come tratto proprio dell'essere umano la ricerca della conoscenza.

Non si tratta di una posizione nuova, dal momento che una simile tesi è presente già nel *Christianity not Mysterious*, che si apre proprio con la constatazione che chiunque deve essere messo in condizione di divulgare le proprie opinioni religiose in modo da poter essere benefico nei confronti del pubblico. In quella sede si trattava però di una *excusatio* che aveva lo scopo di anticipare le obiezioni dovute alla sua scelta di fare uso della ragione per difendere il Cristianesimo e comunque, all'interno della tesi generale di quest'opera, si tratta di rivendicare proprio il diritto del lume naturale di farsi regola e fondamento della religione⁴⁴.

Tenendo presente questo retroterra è allora possibile ipotizzare che presentando *Areopagitica* Toland stia in realtà tornando a difendere il suo testo e soprattutto la sua tesi centrale, vale a dire la possibilità di una religione razionale accessibile all'uomo attraverso il libero esame dei testi reso possibile

⁴³ J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., pp. 21-22 (tr. it. cit., p. 86: «Le conseguenze di questa tirannia, che priva gli uomini della loro libertà naturale, ne indebolisce l'ingegno, produce ignoranza favorisce i vantaggi di un solo partito, e via dicendo, furono sempre rinfacciate ai vescovi dai presbiteriani durante le guerre civili: non appena però si furono impossessati dei pulpiti e del potere dei vescovi, i presbiteriani esercitarono la stessa autorità con una severità e un rigore ancora più intollerabili»).

⁴⁴ Cfr. Id., *Christianity not Mysterious*, cit., *Preface*, pp. 5-6 (tr. it. cit., pp. 95-96).

dall'esercizio della sola ragione. Contrariamente all'antropologia riformata, che riteneva l'uomo incapace di fare un uso corretto delle proprie facoltà naturali a causa della Caduta⁴⁵, il riferimento alla libertà naturale dell'uomo può allora essere inteso in senso anti-riformato, a evidenziare come tale libertà non sia frutto dell'intervento esterno della grazia, quanto piuttosto un tratto costitutivo dell'umano. Toland aveva riconosciuto una qualche forma di corruzione della razionalità umana, riconducendola non tanto a un suo difetto strutturale, quanto piuttosto a cattive abitudini contratte dal singolo individuo⁴⁶. In questo modo la questione era trasferita dal piano antropologico a quello sociale, che era proprio il terreno sul quale Milton portava la questione nell'orazione del 1644 e sul quale Toland aveva spiegato la decadenza di Roma, attribuendola alle «unaccountable Fables» e alle «imaginary Fears» che i sacerdoti avevano instillato negli uomini rendendoli così superstiziosi⁴⁷. Questa esigenza di libertà trovava Toland e Milton concordi nella opposizione a ogni forma di fede cieca, vale a dire alla accettazione di una verità non accompagnata dalla persuasione interiore, che seguiva a un esame autonomo condotta attraverso il ricorso alla sola ragione (nel caso di Toland) o all'applicazione della ragione al testo sacro nella ricerca del suo senso autentico (nel caso di Milton).

A man may be a Heretic in the Truth; and if he believes only because his Pastor says so, or the Assembly so determines, without knowing any other Reason: tho his Belief be true, yet the very Truth holds becomes his Heresy. [...] Who knows not that there be som Protestants who live in as arrant an implicit Faith as any lay-Papist of Loretto?⁴⁸

La metafora dell'eretico nel vero è interessante. L'eretico, nella prospettiva miltoniana qui fatta propria da Toland, non è chi si separa consapevolmente da una Chiesa (in questo caso si tratterebbe di uno scisma, un fenomeno che a giudizio di Milton riguarda tanto la vera Chiesa quanto quelle false), ma chi dà alla parola umana, all'insegnamento e alla dottrina di qualcuno, un valore superiore rispetto alla parola rivelata, che nella prospettiva miltoniana costituisce l'unica regola della fede. La questione dell'eresia risulta così spostata dal piano dei contenuti della fede a quella del metodo con cui gli uomini giungono ad avere fede, dal *che cosa* al *come* si crede⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. F.C. Beiser, *The Sovereignty of Reason*, cit., pp. 24-30; F. Tomasoni, *Dai platonici di Cambridge a John Toland (1670-1722)*, cit., pp. 424-426.

⁴⁶ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysteriorous*, cit., II, iv, §§ 28-34, pp. 78-91 (tr. it. cit., pp. 132-136). Cfr. F. Tomasoni, *Dai platonici di Cambridge a John Toland (1670-1722)*, cit., pp. 436-437.

⁴⁷ J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., p. 9 (tr. it. cit., p. 62).

⁴⁸ J. Milton, *Areopagitica: A Speech for the Liberty of Unlicens'd Printing, To the Parliament of England*, in *A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton*, vol. I, cit., p. 436 (tr. it. Id., *Areopagitica. Discorso sulla libertà di stampa*, a cura di G. Giorello, Laterza, Roma-Bari, 1987, pp. 56-57), citato in J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., p. 22 (tr. it. cit., p. 88 «Un uomo può essere eretico, pur essendo nel vero: se egli crede solo perché il suo pastore dice così, o così stabilisce il concistoro, senza conoscere altre ragioni, benché la sua fede sia nel vero, tuttavia quella verità diviene la sua eresia. [...] Chi non sa che anche alcuni protestanti vivono in una fede passiva e poco capita tanto quanto un qualsiasi papista di Loreto»).

⁴⁹ Cfr. M.L. Lanzillo, *Tolleranza*, il Mulino, Bologna, 2001, pp. 47-50; J. Coffey, *A ticklish business: defining heresy and orthodoxy in the Puritan revolution*, in D. Loewenstein, J. Marshall (eds.), *Heresy, Literature and Politics in Early Modern English Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 130-131.

Toland aveva già affrontato la questione da una prospettiva differente nel capitolo 4 della sezione III del *Christianity* rispondendo alle obiezioni al suo concetto di ‘fede’. Contro la pluralità semantica di questo concetto, Toland ne aveva fatto valere una definizione minimale. La ‘fede’ consisteva in una forma di persuasione relativa a quanto è rivelato da Dio o dagli uomini. Tuttavia, riteneva insufficiente la rivelazione, dal momento che si tratta di un semplice mezzo di informazione. Era quindi necessario che fosse esaminata dalla ragione in modo tale che ogni sua parte fosse evidente. In caso contrario non sarebbe propriamente fede ma pregiudizio. La sottomissione della fede al criterio dell’evidenza la poneva quindi in posizione subordinata rispetto alla ragione, che costituisce l’unico strumento attraverso il quale è possibile stabilire il carattere evidente, e quindi la validità, di ogni conoscenza umana⁵⁰.

La ripresa di *Areopagitica* da parte di Toland quindi da un lato gli permette di riallacciare il discorso iniziato nel *Christianity* sul rapporto tra ragione e fede, e dall’altro di innestarlo su quello relativo alla tolleranza. Il concetto miltoniano di ‘eresia’ come attitudine soggettiva del credente, infatti, gli fornisce una definizione ampia di Protestantesimo all’interno del quale possono essere così accolti anche elementi estranei alla Riforma propriamente detta. Si tratta quindi di un importante punto di raccordo tra la libertà di pensiero e la libertà ecclesiastica. Mentre la prima, infatti, definisce le libertà in rapporto all’individuo in quanto membro privato di una società, la seconda invece riguarda il singolo in rapporto con gli altri suoi pari all’interno di un tipo particolare di comunità che è la Chiesa di cui il singolo può essere membro e, in caso contrario, quali conseguenze possa avere la separazione⁵¹.

Lo sviluppo del pensiero miltoniano in senso deistico e verso un più esplicito sostegno a favore della religione naturale è presente in un altro testo coevo, *A letter to a member of Parliament shewing that a restraining on the press is inconsistent with the Protestant religion, and dangerous to the liberties of the Nation* (1698), che contiene al suo interno evidenti prestiti da *Areopagitica*⁵² mescolati insieme alla teoria della conoscenza presentata nel *Christianity*. Seppur pubblicato anonimo, tale testo può essere considerato uno dei numerosi *pamphlets* composti da Toland su commissione di Darby⁵³ all’interno del quale l’eredità repubblicana era accostata a istanze deistiche – *A Letter*, per riprendere

⁵⁰ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., I, iii-iv, §§ 9-17; III, iv, § 53, pp. 26-30, 81-83 (tr. it. cit., pp. 112-116, 166-167). Cfr. J.C. Biddle, *Locke’s Critique of Innate Principles and Toland’s Deism*, «Journal of the History of Ideas», XXXVII/3, 1976, pp. 419-420; F. Tomasoni, *Dai platonici di Cambridge a John Toland (1670-1722)*, cit., p. 436.

⁵¹ Cfr. M. Lenci, *Il sacerdozio universale e l’idea democratica moderna. Da Lutero a Locke e la tradizione del rational dissent*, in S. Bassi (a cura di), *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, religione, politica*, Olschki, Firenze, 2019, pp. 5-6.

⁵² Per la segnalazione dei paralleli testuali tra *A letter* e *Areopagitica*: cfr. E. Sirluck, *Areopagitica and a forgotten licensing controversy*, «Review of English Studies», n.s., XI, 1960, pp. 265-270.

⁵³ Sugli impegni presi da Toland con vari editori londinesi per far fronte ai propri debiti: cfr. J.R. Wigelsworth, *John Toland’s economic imperative to print and financing the Harrington edition: a brief assesment*, «Journal of the Printing Historical Society», n.s., IX, 2006, pp. 6-9.

le parole di Ernest Sirluck, «*is Areopagitica adapted to deism*»⁵⁴. Il testo sembrerebbe inserirsi all'interno del dibattito seguito alla decadenza del *Licensing Act* a cui aveva preso parte anche Charles Blount. Tuttavia, il lasso di tempo intercorso tra questo evento e la pubblicazione dello scritto ci fanno propendere per una differente e più ampia contestualizzazione. Quasi venti anni fa, in un saggio dedicato alle modalità con cui Toland finanziava le proprie iniziative editoriali, Jeffrey Wigelsworth aveva accennato, senza però argomentarla, alla possibilità che *A letter* potesse essere considerata come una apologia al *Christianity not Mysterious*⁵⁵. Tale suggestione pare essere fondata, dal momento che l'opera tolandiana in quel momento era stata condannata da parte del parlamento irlandese e anche la *Convocation* della Chiesa d'Inghilterra aveva iniziato contro di essa l'esame che ne avrebbe condotto poi alla condanna insieme proprio alla *Life* miltoniana e all'*Amyntor*, che di quest'ultima costituiva un'apologia. Un'ulteriore prova a favore di questa ipotesi è data proprio da un riferimento obliquo a «any more Letters to a Convocation-man» che richiama il titolo di un'opera con cui Francis Atterbury aveva richiamato l'attenzione dei fedeli sulla necessità che fosse eletta la *Convocation* in modo da poter far fronte al deismo, percepito come una minaccia crescente anche all'interno della stessa Chiesa nazionale⁵⁶. La questione della libertà di stampa non è, come si è visto, una questione semplicemente politica, che riguarda le libertà della nazione, ma anche religiosa, in particolare il Protestantesimo. Per poter sostenere questo doppio binario, Toland stabilisce due premesse, una di ordine antropologico, l'altra di natura comunicativa.

I beg leave to premise, First, That which makes a Man to differ from a Brute, wholly incapable of forming any notion of Religion, is his Reason; which is the only Light God has given him, not only to discover, that there is a Religion, but to distinguish the true from the many false ones⁵⁷.

Toland riprende qui quanto già aveva sostenuto nel *Christianity not Mysterious*. La ragione è il tratto caratteristico dell'essere umano che lo distingue dalle bestie e attraverso il suo corretto esercizio l'uomo può non solo conoscere che vi è una religione (che è quindi accessibile senza altri ausili), ma è anche in grado di distinguere tra l'unica religione vera rispetto alla pluralità delle religioni false. Questa conoscenza non è tuttavia fine a sé stessa, ma ha un esito pratico, dal momento che la conoscenza delle verità religiose ha come suo esito ultimo il loro esercizio. La vera religione a cui la ragione conduce non è quindi una religione fondata su dogmi, ma sulla conoscenza e sull'esercizio

⁵⁴ E. Sirluck, *Areopagitica and a forgotten licensing controversy*, cit., p. 270.

⁵⁵ Cfr. J.R. Wigelsworth, *John Toland's economic imperative to print and financing the Harrington edition*, cit., p. 7.

⁵⁶ Cfr. M. Greig, *Heresy hunt*, cit., pp. 583-584; J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 77-78; J.R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, cit., pp. 30-31.

⁵⁷ [J. Toland], *A letter to a member of Parliament, shewing that a restraint on the press is inconsistent with the Protestant religion, and dangerous to the liberties of the Nation*, London: Printed by J. Darby, and sold by Andr. Bell at the Cross-Keys and Bible in Cornhill, 1698, p. 3 («Mi permetto di premettere, primo, che ciò che rende l'uomo differente rispetto a un bruto, interamente incapace di formare alcuna nozione di religione, è la sua ragione, che è la sola luce che Dio gli ha dato, non solo per scoprire che esiste una religione, ma per distinguere quella vera dalle molte false»).

dei doveri che la ragione prescrive⁵⁸. Questa ragione opera attraverso i criteri epistemologici stabiliti nell'opera del 1696. La ragione esamina le prove e gli argomenti che o ha trovato autonomamente o di cui è stata informata e che altri hanno scoperto; e tale esame è condotto attraverso il confronto di queste prove con le nozioni comuni e le verità intuitivamente evidenti.

Now the way that a Man's Reason does this [i.e., trovare il vero ed evitare il falso] is by examining those Proofs, Arguments, or Mediums, that either himself or others have found out, and by comparing them with his common and self-evident Notions, by means of which he finds out the agreement or disagreement of any proposition with those Standards and Tests of Truth⁵⁹.

La possibilità di attingere alla conoscenza altrui nella formazione del giudizio coinvolge la seconda premessa che regge l'argomento tolandiano, vale a dire la comunicatività. La conoscenza umana è limitata nella sua estensione alle esperienze che i singoli individui possono fare. Per questo gli uomini hanno il dovere di aiutarsi vicendevolmente nella ricerca della verità comunicando quello che hanno scoperto. La difesa della stampa è dunque la difesa di uno dei mezzi più potenti e più efficaci con il quale gli uomini possono scambiarsi informazioni nel minor tempo possibile⁶⁰.

Date queste premesse, Toland elenca varie ragioni per cui a suo giudizio la stampa non dovrebbe essere limitata e sottoposta al vaglio della censura. La prima motivazione collega in maniera trasparente questo scritto ad *Areopagitica*. Senza la stampa, gli uomini sarebbero sottomessi unicamente alla religione del paese in cui sono nati. L'impossibilità di stampare argomenti contrari alla religione fa sì che questa sia accettata e praticata non dopo un serio esame delle sue dottrine, ma in maniera fiduciaria. La professione di questa fede cieca è invece considerata da Toland il maggior errore che un uomo possa fare, salvo il non avere affatto una religione⁶¹. L'insistenza sulla necessità dell'esame autonomo emerge anche nell'osservazione che il clero ha la tendenza a presentare al fedele unicamente quelle opinioni che sono a loro favorevoli, mentre invece il giudizio individuale del credente è ritenuto essere più imparziale⁶².

La quinta ragione che Toland elenca è la prima a fare uso anche della seconda premessa. L'uomo ha una natura socievole che lo spinge ad aiutare i propri simili. Tale aiuto può riguardare tanto i beni del corpo quanto quelli della mente. Tra questi, il più importante è la religione, e per questo ogni uomo è obbligato a comunicare agli altri quello che ha scoperto di vero in materia. La censura della stampa,

⁵⁸ Cfr. *op. cit.*, pp. 3-4. Cfr. E. Sirluck, *Areopagitica and a forgotten licensing controversy*, cit., pp. 270-271; J.R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, cit., pp. 32-33.

⁵⁹ [J. Toland], *A letter to a member of Parliament*, cit., p. 4 («Ora, il modo con cui la ragione fa questo è attraverso l'esame di quelle prove, argomenti, o medi, che o da solo o altri hanno trovato, e attraverso il confronto di questi con le sue nozioni comuni e auto-evidenti, grazie alle quali trova l'accordo o il disaccordo di ogni proposizione con questi standard e regole di verità»).

⁶⁰ Cfr. *op. cit.*, pp. 4-5. Cfr. S.H. Daniel, *John Toland*, cit., pp. 44-46; P. Carrive, *Les convictions politiques de Toland*, «Revue de Synthèse», IV s., CXVI/2-3, 1995, p. 253.

⁶¹ Cfr. [J. Toland], *A letter to a member of Parliament*, cit., p. 5.

⁶² Cfr. *op. cit.*, p. 6.

dunque, è da considerarsi una violazione di un diritto naturale e un tentativo di spezzare i vincoli naturali che legano gli uomini gli uni agli altri⁶³.

And all Sects, how different so ever in all other things, do agree in thinking themselves bound thereto as to the greatest Act of Charity; and consequently there is no Sect that hinders others from publishing what they believe to be Truth, but sins against the natural and revealed Law, and breaks that Golden Rule (the Foundation of all Morality) of doing as they would be done unto⁶⁴.

La violazione quindi di questo dovere naturale non può non avere effetti negativi sulla religione stessa, che viene a essere sostituita da un interesse privato che la svuota di significato⁶⁵. Toland pone un nesso strettissimo tra la libera circolazione delle idee e la bontà di una religione, al punto da affermare che le religioni più corrotte e ignoranti sono quelle dove non vi è la stampa, come tra i pagani e i musulmani, o dove la stampa è rigidamente controllata, come tra i cattolici e in alcuni paesi protestanti⁶⁶. La considerazione tolandiana è rilevante anche per un'altra ragione. Qui, infatti, Toland introduce all'interno del discorso miltoniano il tema della religione naturale e del suo rapporto – in questo caso, il suo accordo – con la religione rivelata attraverso il comune richiamo alla regola d'oro quale fondamento dell'etica.

L'argomentazione tolandiana fa ricorso anche a elementi tratti dalla storia. La Riforma stessa è stata resa possibile dalla stampa. In primo luogo, perché ha permesso di far conoscere a più persone gli errori della Chiesa, ma anche perché al suo nocciolo vi è il rapporto immediato tra il credente, dotato di ragione, e le proprie opinioni in materia di fede, rese possibili dal libero esame del testo sacro. Per questo ogni tentativo, da parte protestante, di restringere la stampa non può che essere considerato come un tentativo di tornare a pratiche tipiche del Cattolicesimo, alla tanto esecrata «popery»⁶⁷.

La censura della stampa, inoltre, potrebbe avvalorare le tesi dei deisti. Questi, infatti, sostengono la sufficienza della religione naturale rispetto al Cristianesimo e potrebbero quindi affermare che la restrizione della stampa e il divieto di discutere i dogmi e i fondamenti della fede siano dovuti al timore dei sacerdoti che sia mostrata la falsità della religione rivelata. Si tratta forse di una delle porzioni del testo in cui più forte si sente la fonte miltoniana, in particolare l'insistente richiamo da

⁶³ Cfr. *op. cit.*, pp. 6-7.

⁶⁴ *Op. cit.*, pp. 7-8 («E tutte le sette, per quanto così differenti in tutte le altre cose, concordano nel pensarsi vincolate a ciò come al più grande atto di carità; e pertanto non c'è alcuna setta che impedisce agli altri di pubblicare quello che credono sia la verità, ma peccano contro la legge naturale e rivelata e rompono quella regola d'oro (la fundamenta di tutta la morale) di fare agli altri come vorrebbero fosse fatto a loro»).

⁶⁵ È interessante osservare come la conclusione che Toland trae qui sia coerentemente harringtoniana. In *A System of Politics*, la religione è contrapposta a ogni tipo di interesse mondano perché costituisce l'anima tanto di una nazione quanto dell'uomo: cfr. J. Harrington, *A System of Politics*, in J. Toland (ed.), *The Oceana of James Harrington, and his other works*, London, Printed, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1700, VI, 16, p. 507 (tr. it. in E. Nuzzo, *La superiorità degli stati liberi. I repubblicani inglesi (1649-1722)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1984, p. 182).

⁶⁶ Cfr. [J. Toland], *A letter to a member of Parliament*, cit., pp. 8-9.

⁶⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 11-13.

parte dei deisti a un «fair Trial»⁶⁸ tra le varie dottrine, processo che verrebbe deciso dall'esame delle dottrine attraverso la loro comparazione con le nozioni comuni⁶⁹. Questo è uno dei punti più ambigui di tutto lo scritto. Da un lato, infatti, l'appello al libero esame e al 'giusto processo' tra vero e falso è fittiziamente attribuito ai deisti, dall'altro, tuttavia, il tipo di procedura che questo processo dovrebbe seguire è quello indicato da Toland nella *Christianity* (e ripreso anche in *A letter*) di confrontare i contenuti della religione rivelata con le nozioni comuni.

La ripresa tolandiana di *Areopagitica* non è quindi passiva ricezione di un pensiero elaborato in altri tempi, un fossile del passato. Nelle mani di Toland, al contrario, costituisce un tramite tra l'eredità repubblicana e il nascente deismo. Ha ragione Alfredo Sabetti a segnalare che in Milton manca quella contrapposizione tra religione naturale e religione rivelata centrale invece in Toland e che invece il centro del suo interesse è il rapporto tra il credente e la fonte della sua fede⁷⁰. Tuttavia, è a partire da questo problema che Toland sviluppa secondo linee originali la questione del ruolo della ragione, estendendo la necessità dell'esame anche alla Scrittura.

4. Il ruolo della Scrittura

Il libero esame che Milton difende non è però lo stesso di Toland. *Areopagitica* rimane un testo cristiano in cui lo sforzo di costruire il tempio del Signore è giudicato un'attività comunitaria perché il materiale impiegato dalle varie confessioni è il medesimo – la parola di Dio racchiusa nella Bibbia e che interroga la coscienza del credente. Tale retroterra in Toland è completamente assente, essendo al contrario la Scrittura un mero mezzo di informazione.

Già nel *Christianity* Toland aveva implicitamente messo in questione l'integrità del Canone neotestamentario ritenendo superfluo il libro dell'*Apocalisse*. Sulla questione era poi ritornato obliquamente nel corso della *Life of Milton*. L'occasione era offerta dalla analisi dell'*Eikonoklastes*, lo scritto che Milton, su incarico del governo repubblicano, aveva composto per confutare l'*Eikon Basiliké*, un testo attribuito a Charles I in cui il monarca si difendeva dalle accuse che gli erano state rivolte, tra le quali di essere un tiranno e di essere la causa della guerra civile. Osservando tuttavia lo stile e la costruzione letteraria dei capitoli, già Milton si era reso conto che la sezione conclusiva di ogni capitolo, «model'd in the form of a privat Psalter», rassomigliava ai breviari e ai libri devozionali e che spesso i tiranni avevano fatto uso della religione a fini politici⁷¹.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 17.

⁶⁹ Cfr. *op. cit.*, pp. 16-17.

⁷⁰ Cfr. A. Sabetti, *Toland e Milton: una «filosofia» per la libertà*, in J. Toland, *La vita di Milton*, cit., pp. 20-22.

⁷¹ Cfr. Id., *The Life of John Milton*, cit., pp. 26-27 (tr. it. cit., p. 96).

Then having instanced our Richard the Third, to whom he might have added Tarquin who built the stately Temple of Jupiter Capitolinus, and the Russian Basilowitz that pray'd seven times a day, he discovers a piece of Royal Plagiarism, or (to be more charitable) of his Chaplains Priestcraft⁷².

La scoperta dell'impostura sacerdotale è narrata da Toland in un crescendo di successivi disvelamenti. Per prima viene la scoperta del plagio della preghiera di Pamela, tratta dall'*Arcadia* di Philip Sidney. Successivamente, l'accorgimento che lo stile dello scritto e le tempistiche della sua pubblicazione non potevano essere coerenti con la situazione personale del monarca, prima in costante movimento tra accampamenti militari e campi di battaglia e occupato in una guerra civile, e poi ostaggio del governo parlamentare e trasferito continuamente da una prigione a un'altra. Infine, erano ricorrenti formule e stilemi tipici dei sistemi di teologia e della retorica omiletica⁷³. A questi argomenti si era poi aggiunto il ritrovamento del *Memorandum* di Lord Anglesey. Nel 1686 Millington, l'incaricato della vendita della biblioteca di Lord Anglesey, aveva rinvenuto nella copia personale dell'*Eikon Basiliké* una nota di mano del nobile defunto:

King Charles the Second, and the Duke of York, did both (in the last Sessions of Parliament, 1675. when I shewed them in the Lords House the written Copy of this Book, wherein are som Corrections and Alterations written with the late King Charles the First's own hand) assure me, that this was none of the said King's compiling, but made by Dr. Gauden Bishop of Exeter which I here insert for the undeceiving of others in this point, by attesting so much under my own hand⁷⁴.

Non si trattava di una scoperta tolandiana, dal momento che già nel 1693 Anthony Walker aveva sottolineato l'importanza di questo *memorandum* per smascherare quella che era una più che palese impostura portata avanti da un membro dell'episcopato. Toland riprendeva il lavoro di Walker, evidenziando come il disegno dell'opera fosse stato progettato da John Gauden con l'aiuto del vescovo di Salisbury, e che Charles stesso fosse stato informato della iniziativa editoriale. Seguiva poi dettagliatamente le vicende di Gauden e delle sue carte, passate ai suoi eredi, rimandando infine alla sua fonte principale, il *pamphlet Truth brought to light*, uno dei cosiddetti *Ludlow Papers*⁷⁵.

La questione della paternità dell'*Eikon Basiliké* sarebbe destinata a rimanere una questione puramente erudita, legata alla ricerca del reale autore di uno scritto che era stato, e continuava a essere un successo editoriale, anche grazie alla istituzionalizzazione del ricordo della ricorrenza della

⁷² *Op. cit.*, p. 27 (tr. it. cit., p. 97: «E, dopo aver portato ad esempio il nostro Riccardo III, al quale avrebbe potuto aggiungere Tarquinio, che edificò il tempio di Giove Capitolino, o il russo Basilio che pregava sette volte al giorno, Milton scopre un plagio del Re, o, per essere più caritatevoli, dell'astuzia dei suoi cappellani»).

⁷³ *Op. cit.*, p. 27 (tr. it. cit., pp. 97-98).

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 28 (tr. it. cit., p. 98: «Carlo II e il Duca di York hanno assicurato entrambi (nell'ultima sessione parlamentare, quando alla Camera dei Lords mostrai loro una copia di questo libro, con correzioni e annotazioni di pugno di Carlo I) che esso non era opera del Re, ma del dottor Gauden, vescovo di Exeter; ed io ora lo annoto qui per disingannare anche gli altri su questa faccenda, e lo sottoscrivo di mio pugno»).

⁷⁵ Cfr. *op. cit.*, pp. 28-29 (tr. it. cit., pp. 98-100). Sull'intera vicenda: cfr. A. Lacey, *The Cult of King Charles the Martyr*, cit., pp. 177-178.

decapitazione del sovrano. La questione è in realtà più complessa. A un primo livello, vi è la questione anticlericale del rapporto che lega potere politico e potere ecclesiastico. L'*Eikon Basiliké* non è solo un testo devozionale, è un testo che, nella ricostruzione che Toland ne offre, forniva un modello di governante devoto differente e in opposizione rispetto a quello cromwelliano. Già il fatto che Toland si senta in dovere di accostare Charles I e Cromwell è eloquente, dal momento che entrambi rappresentano ai suoi occhi modelli fortemente negativi. Inoltre, l'*Eikon Basiliké* non è solo un prodotto letterario, bensì un prodotto letterario nato dalla frode deliberata di un ecclesiastico. In questo modo viene ribadito, da parte di Toland, un giudizio particolarmente critico nei confronti degli ecclesiastici del suo tempo e del passato. Rimanendo su questo primo livello, lo spazio che Toland dedica nella *Life* alla questione della paternità dello scritto carolino è funzionale allo scioglimento di un nodo teologico-politico che vede governanti ed ecclesiastici uniti a causa dei vantaggi che possono ottenere dalla loro reciproca relazione.

Il discorso tolandiano non si esaurisce tuttavia qui. La lunga ricostruzione della genesi dell'*Eikon Basiliké* e dei tentativi di trovare il suo vero autore è funzionale e serve come propedeutica a una tesi ben più radicale, la messa in discussione dell'integrità e dell'autenticità del Canone neotestamentario.

When I seriously consider how all this happen'd among our selves within the compass of forty years, in a time of great Learning and Politeness, when both Parties so narrowly watch'd over one another's Actions, and what a great Revolution in Civil and Religious Affairs was partly occasion'd by the Credit of that Book, I cease to wonder any longer how so many supposititious pieces under the name of Christ, his Apostles, and other great Persons, should be publish'd and approv'd in those primitive times, when it was of so much importance to have 'em believ'd⁷⁶.

La questione che Toland pone a partire dalla paternità dell'*Eikon Basiliké* è legata anche alla influenza che un testo del genere può avere avuto. Ma il salto vero e proprio riguarda il passaggio dal libello devozionale al Nuovo Testamento. In questo insieme di testi a cui, afferma Toland, oggi è data così tanta importanza, al punto da essere posto a fondamento della fede, potrebbero esservi qualcosa di «suppositious», tanto più che allora le possibilità di ingannare erano maggiori, e che nel corso del tempo sono venuti a mancare testimoni diretti in grado di fornire informazioni vere oltre ogni dubbio. Nel corso della storia infatti, prosegue Toland, il partito più forte ha sempre fatto in modo da distruggere i documenti e le memorie della parte sconfitta⁷⁷.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 29 (tr. it. cit., pp. 100-101: «Quando io rifletto attentamente a ciò che è accaduto qui da noi nello spazio di quarant'anni, in un tempo di grande cultura e civiltà, mentre i grandi partiti si sorvegliano reciprocamente molto attentamente, e a ciò che in un momento di totale rivoluzione della vita politica e religiosa fu scatenato dalla fede tributata a quel libricino, non mi meraviglio più che si siano potuti pubblicare libri apocriefi sotto il nome di Cristo, dei suoi apostoli o di altri importanti personaggi, in quei tempi ingenui in cui era tanto importante che ad essi si prestasse fede»).

⁷⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 29-30 (tr. it. cit., pp. 100-101).

L'aver insinuato che i testi canonici potessero essere apocrifi non era passato inosservato. Al contrario, era uno dei punti della biografia miltoniana su cui più si concentrò l'attenzione dei critici, tra cui Offspring Blackhall, a cui Toland rispose in un'altra opera, l'*Amyntor*⁷⁸. Toland, in primo luogo, mette in chiaro che lui ha sì sostenuto che vi sono «a great many spurious Books» attribuiti anticamente a Cristo e agli apostoli e che alcuni di questi sono ancora considerati autentici, ma non ha affermato che tra questi debbano essere compresi anche i libri del Nuovo Testamento⁷⁹. L'accusa di Blackhall, a giudizio di Toland, consiste in una indebita generalizzazione: dal momento che Toland ha parlato di testi apocrifi attribuiti a Cristo e agli apostoli e dal momento che Blackhall non conosce altri testi di Cristo e degli apostoli se non quelli contenuti nel Nuovo Testamento, allora Toland avrebbe posto in dubbio l'autenticità del Nuovo Testamento.

In realtà, obietta Toland, nel Nuovo Testamento non vi sono scritti di Cristo, fatto questo confermato anche attraverso l'autorità di Agostino e Gerolamo. Tuttavia, per mostrare la sua buona fede, aggiunge un catalogo dei libri anticamente attribuiti a Cristo, agli apostoli e ai discepoli. Lo scopo di questo catalogo sarebbe dunque quello di mostrare l'esistenza di testi apocrifi. La sua funzione in realtà è quella di mostrare, attraverso le indicazioni e i rimandi bibliografici⁸⁰, come già tra i Padri della Chiesa tali testi fossero citati e impiegati, confermando in questo modo il giudizio già espresso nella *Life of Milton*, sulla grande incertezza con cui è possibile stabilire la paternità di questi testi già pochi anni dopo la loro comparsa. È allora evidente che lo scopo del catalogo non sia la difesa di Toland dall'accusa di aver negato l'integrità e l'autenticità del Canone del Nuovo Testamento, quanto piuttosto, in linea con quanto sostenuto nel *Christianity*⁸¹, mostrare come i Padri non possano essere considerati una fonte autorevole e affidabile in materia religiosa, dal momento che anche in relazione a questi testi non vi è accordo, come è evidente in relazione a *The Prophecy of Enoch*, che «was believ'd to be Genuin by several Fathers, who alledg it in defence of the Christian Religion»⁸². La religione cristiana è dunque fondata, e difesa, a partire da testi di incerta attribuzione.

⁷⁸ Cfr. J.A.I. Champion, *Cultura sovversiva: erudizione e polemica nell'«Amyntor canonicus» di Toland, c. 1698-1726*, in A. Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, cit., pp. 347-348; Champion, *Republican learning*, cit., pp. 104, 192-193.

⁷⁹ Cfr. J. Toland., *Amyntor: or, A Defence of Milton's Life*, London, Printed, and are to be Sold by the Booksellers of London and Westminster, 1699, pp. 11-15.

⁸⁰ Cfr. J.A.I. Champion, *Cultura sovversiva*, cit., pp. 346-347; Id., *Republican learning*, cit., pp. 194-197.

⁸¹ Non sembra sostenibile la tesi di Diego Lucci, per il quale l'*Amyntor* costituirebbe un testo più prudente rispetto al *Christianity* nel non considerare direttamente la questione del valore della Rivelazione limitandosi invece a negare la possibilità di stabilire un criterio che permetta di distinguere i testi canonici rispetto a quelli apocrifi: cfr. D. Lucci, *Scripture and Deism*, cit., pp. 87-91. Tale tesi non tiene conto, a nostro modo di vedere, che i due testi presentano, da angolature differenti – gnoseologico nel *Christianity*, erudito nell'*Amyntor* – quello che Massimo Firpo ha definito il «deismo filologico» di Toland. Laddove, infatti, il *Christianity* riduce la Rivelazione a mezzo di informazione, sottoponendola dunque a un controllo di tipo epistemico (seppur professando di supporre l'origine divina), l'*Amyntor* ne mostra il carattere storico, rilevando l'impossibilità stessa di distinguere tra Rivelazione divina e invenzione umana (e, quindi, la loro uguaglianza da un punto di vista gnoseologico). Per la definizione di Firpo: cfr. M. Firpo, *Pierre Bayle, gli eretici italiani del Cinquecento e la tradizione sociniana*, «Rivista storica italiana», LXXXV/3, 1973, p. 665.

⁸² J. Toland., *Amyntor*, cit., p. 34.

Questa tesi si mostra nella sua radicalità considerando un altro testo presente nel catalogo, *The Canons and Constitution of the Apostles*, su cui Toland decide di non soffermarsi perché «so many learned Members of the Church of England have written large Volumes to prove 'em genuin»⁸³. La questione, dunque, da filologico-erudita diviene teologica ed ecclesiologica. La Chiesa d'Inghilterra stessa, infatti, sembra accettare, per mezzo dei suoi membri, testi di dubbia autorità. Al centro di questa critica vi è, da parte di Toland, la volontà di mostrare il carattere ingannatore delle Chiese, che hanno scelto i testi canonici non tanto in virtù della loro autenticità, ma della utilità che questi ultimi potevano avere nella giustificazione delle loro pretese egemoniche.

Every one [tra i libri dei discepoli] were approv'd at som time, or by som Party: And yet I am of Opinion, that it is the easiest Task in the World (next to that of shewing the Ignorance and Superstition of the Writers) to prove them all Spurious, and fraudulently impos'd on the Credulous⁸⁴.

La citazione tolandiana contiene numerosi elementi da sottolineare. In primo luogo, i testi sono stati accettati non fin da subito e non da tutti, ma a partire da un determinato periodo storico e da una determinata porzione della Chiesa; secondariamente, vi è la caratterizzazione degli scrittori sacri come ignoranti e superstiziosi; infine, la loro accettazione non è stata il risultato di una persuasione sincera, di un assenso dato con cognizione a partire da quell'esame razionale dei testi su cui Toland ha tanto insistito sia nel *Christianity* sia nella *Letter* dedicata alla stampa, ma piuttosto di una imposizione e di una frode. La questione dell'autenticità del Canone testamentario si allarga dunque a comprendere la questione, più ampia, della accettazione del Canone stesso e delle condizioni a partire dalle quali la religione cristiana è andata storicamente imponendosi.

In the first place, by the spurious Pieces I meant, tho' not all, yet a good parcel of those Books in the Catalogue, which I am persuaded were partly forg'd by som more zealous than discreet Christians, to supply the brevity of the Apostolic Memoirs; partly by designing Men to support their privat Opinions, which they hop'd to effect by virtue of such respected Authorities; And som of 'em, I doubt, were invented by Heathens and Jews to impose on Credulity of many wel-dispos'd Persons, who greedily swallow'd any Book for Divine Revelation that contained a great many Miracles, mixt with a few good Morals, while their Adversaries laught in their Sleeves all the while, to see their Tricks succeed, and were rivetted in their ancient Prejudices by the greater Superstition of such Enthusiasts⁸⁵.

⁸³ *Op. cit.*, p. 37.

⁸⁴ *Op. cit.*, pp 38-39 («Ciascuno fu approvato in un momento, o da un partito; e tuttavia sono convinto che il compito più facile del mondo (accanto a mostrare l'ignoranza e la superstizione degli scrittori) è il mostrarli tutti spuri e imposti con la frode ai creduli»).

⁸⁵ *Op. cit.*, pp. 42-43 («In primo luogo, per scritto spuri io intendo non tutti, ma una buona parte di quei libri elencati nel catalogo che ritengo siano stati parzialmente fabbricati da alcuni cristiani più zelanti che discreti, per compensare alla brevità delle memorie apostoliche; in parte da uomini astuti per supportare le loro opinioni private, che speravano fossero accolte perché attribuite ad autorità così rispettate; e molti altri sospetto siano stati inventati dai pagani e dagli Ebrei per imporre la credulità a molte persone ben disposte, che credevano una rivelazione divina qualsiasi libro contenesse un gran numero di miracoli, mescolati a pochi buoni precetti, mentre i loro avversari li deridevano per tutto il tempo nel vedere i

È vero che qui sono in questione testi non canonici, ma tali testi rimanevano comunque al centro del dibattito teologico. Come infatti riconosce Toland stesso l'epistola di Barnaba, il *Pastore* di Erma, le lettere di Ignazio e altri testi simili sono accettati, sulla scorta dei Padri, tanto dai cattolici quanto dai protestanti, in particolare dalla Chiesa d'Inghilterra, che ha dedicato alla loro edizione notevole acribia filologica per ragioni ideologiche ed ecclesiologiche⁸⁶. La questione che Toland pone è spinosa. Se questi testi sono autentici e sono stati scritti dai compagni e dai collaboratori degli apostoli, perché non sono stati inseriti nel Canone al pari di altri testi come i vangeli di Marco e di Luca? Appellarsi ai Padri non è sufficiente, perché vi sono testi, come la seconda epistola petrina e quelle di Giacomo e di Giuda, che sono state accettate solo dopo molto tempo. Prima ancora che sui contenuti di questi testi, il nocciolo della questione verte sulle modalità storiche che hanno portato alla definizione della canonicità di certi testi rispetto ad altri⁸⁷. In questo modo, Toland si riallaccia alla questione dell'autorità in materia religiosa. Se il Canone testamentario, nella sua storicità, si presenta stratificato e, in una certa misura, arbitrario, allora il suo contenuto, la rivelazione, non può essere considerata un mezzo di informazione *a priori* affidabile in virtù del suo carattere rivelato; al contrario, prima di essere ritenuto tale non solo deve essere vagliato dalla ragione e sottoposto al criterio dell'evidenza, ma deve anche preliminarmente essere sottoposto a un rigoroso esame storico e filologico⁸⁸. La varietà delle opinioni dei Padri non è quindi un criterio valido per stabilire l'autenticità delle Scritture, dal momento che alcuni testi erano accettati parzialmente, altri erano del tutto ignoti, altri ancora prima accettati e poi rifiutati. Nella storia del Cristianesimo, tuttavia, vi era stato un momento, in Concilio di Laodicea del 360, in cui la questione era stata affrontata e stabilita.

The Council of Laodicea, which [...] is the first assembly wherein the Canon of Scripture was established, could not among so great a variety of Books as were then abroad in the World, certainly determine which were the true Monuments of the Apostles, but either by a particular Revelation from Heaven, or by crediting the Testimony of their Ancestors⁸⁹.

L'autorità del concilio, quindi, trae la propria legittimità o da una nuova rivelazione, «a particular Revelation from Heaven», o dall'autorità degli antichi. Ora, di una nuova rivelazione non si ha

loro inganni avere successo, e rimanevano nei loro antichi pregiudizi dalla superstizione maggiore di entusiasti di tal genere»).

⁸⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 43-46. Cfr. R.D. Cornwall, *The Search for the Primitive Church: The Use of Early Church Fathers in the High Church Anglican Tradition, 1680-1745*, «Anglican and Episcopal History», LIX/3, 1990, pp. 303-329; J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 53-98; Id., *Republican learning*, cit., pp. 197-201.

⁸⁷ Cfr. J. Toland, *Amyntor*, cit., pp. 48-49. Cfr. F. Schmidt, *John Toland: Critique déiste de la littérature apocryphe*, «Apocrypha», I, 1990, pp. 127-128; J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 202-203; P. Lurbe, «Those Fabulous Dragons Teeth»: *invented beginnings, lost causes and new beginning in John Toland's Amyntor (1699)*, «Études Anglaises», LXVI/2, 2013, pp. 139-140.

⁸⁸ Cfr. F. Schmidt, *John Toland*, cit., pp. 142-144.

⁸⁹ Cfr. J. Toland, *Amyntor*, cit., pp. 57-58 («Il Concilio di Laodicea, che [...] è la prima assemblea in cui il Canone della Scrittura fu stabilito, non poteva determinare con certezza quali, tra una così grande varietà di libri allora presente al mondo, fossero le vere testimonianze degli Apostoli se non attraverso una particolare rivelazione dal cielo o la testimonianza dei loro predecessori»).

testimonianza, e per quel che riguarda l'autorità degli antichi, Toland ha già mostrato il loro profondo disaccordo. In realtà, con il richiamo al Concilio di Laodicea quale momento storico in cui il Canone era stato definito Toland pone fine alla questione. Dal momento che in quella sede non si è avuta una seconda rivelazione, il Canone è un'invenzione puramente umana e, in quanto tale, non è differente rispetto alle altre opere umane. I Padri conciliari, ben lungi dall'aver agito in maniera disinteressata, erano mossi dalle medesime passioni di tutti gli uomini che si trovano in posizioni di potere. L'intera disamina è dunque funzionale alla dimostrazione del carattere storico delle Scritture, e quindi del loro carattere relativo nella determinazione del contenuto della vera religione. Tale relativizzazione completa, d'altro canto, il percorso avviato con la rilettura di *Areopagitica*, dal momento che Toland ha sottoposto all'esame storico-critico anche quello che in Milton restava un dato non ulteriormente analizzabile, vale a dire la Scrittura in quanto parola divina che interroga la coscienza del credente, e, implicitamente, indicandone il carattere superfluo nella determinazione della *vera religio*⁹⁰.

5. Il rapporto tra il singolo e la Chiesa

Le pagine finali che Toland dedica a Milton nella sua biografia mettono a frutto le lunghe discussioni intorno al ruolo del lume naturale all'interno della indagine teologica e quelle intorno al valore della Scrittura. La ricostruzione dell'ultima fase della biografia miltoniana, infatti, consente a Toland di affrontare la questione della tolleranza religiosa, declinata non tanto come regime all'interno del quale confessioni diverse 'abitano' il medesimo spazio pubblico, quanto piuttosto come modalità con cui il singolo è in grado di determinare la propria condotta in autonomia rispetto a una Chiesa. Abbiamo già accennato come Toland si sia prefisso programmaticamente di fornire al lettore un modello e un esempio, ma su questo punto assistiamo a un cortocircuito tra ricostruzione intellettuale e biografia, presentandosi quest'ultima come integrazione, superamento, eccedenza e radicalizzazione della prima.

La questione della tolleranza religiosa era stata al centro dell'ultimo intervento politico miltoniano, *Of True Religion, Haeresie, Schism, Toleration, And what best means may be us'd against the growth of Popery*, pubblicato nel 1673, pochi mesi dopo il ritiro della Dichiarazione di Indulgenza di Charles II che permetteva il culto pubblico anche ai dissenzienti (e quello privato ai cattolici) e la promulgazione del *Test Act*, che escludeva dagli incarichi pubblici quanti non si fossero conformati al culto prescritto della Chiesa nazionale⁹¹. La presentazione di questo testo permette a Toland di enunciare una delle sue tesi ricorrenti, la necessità di una pacifica e armonica convivenza tra i protestanti sia in Inghilterra sia in Europa.

⁹⁰ Cfr. A. Sabetti, *Toland e Milton*, cit., pp. 23-26.

⁹¹ R.M. Sanchez Jr., "The Worst of Superstitions": *Milton's Of True Religion and the Issue of Religious Tolerance*, «Prose Studies», IX/3, 1986, pp. 23-24.

From the Principles which our Author lays in his Book (and which, I think, are those of the first Reformers, he infers that no true Protestant can persecute any person for speculative Points of Conscience, much less not tolerat his fellow Protestants, tho in som things dissenting from his own Judgment⁹².

Si salda qui la necessità già espressa in *Areopagitica* di garantire la libertà di pensiero, requisito fondamentale all'interno della ricerca religiosa, con quella della tolleranza nei confronti degli altri cristiani, a eccezione dei cattolici. La tolleranza, infatti, nella prospettiva delineata da Toland non riguarda solo le pratiche esterne, ma anche le opinioni; tocca, in altri termini, la coscienza individuale che non può prestare il suo assenso laddove non sia anche persuasa.

Ma è proprio nella determinazione dei punti fondanti di questa tolleranza che la posizione miltoniana e quella tolandiana iniziano a divergere. A tal proposito, Milton indicava quali punti fondanti della tolleranza intra-protestante il primato della Scrittura e il principio del libero esame, mentre invece collocava gli elementi di disputa tra le questioni di secondaria importanza⁹³. In questo modo il Protestantesimo diveniva più un metodo d'indagine che un *corpus* dottrinale. Elencando infatti gli errori non mortali (e quindi le dottrine non necessarie) delle varie confessioni protestanti, erano compresi alcuni elementi che caratterizzavano le reciproche differenze: l'errore dei calvinisti è la predestinazione, quello degli arminiani l'esaltazione del libero arbitrio, quello dei sociniani l'antitrinitarismo. Questa difformità di opinioni e l'adesione all'una piuttosto che all'altra sono, agli occhi di Milton, citato da Toland, ininfluenti fintanto che restano fermi i due fondamenti della religione protestante⁹⁴. Differente invece è il senso che la teoria miltoniana della tolleranza ha nel momento in cui si considera quanto invece Toland è andato affermando nel corso della *Life*. La messa in questione dell'autenticità del Canone testamentario, infatti, elimina uno dei due presupposti teoretici della proposta miltoniana. In questo modo, la tolleranza risulta estesa a chiunque faccia uso della propria ragione nell'indagine religiosa. Inizia così a delinarsi a livello teorico quello che nella narrazione è presentato come un Milton deista.

Accanto, infatti, al recupero di questa produzione intellettuale, vi è anche la dimensione biografica, due momenti che tendono a intrecciarsi e a confondersi tra loro⁹⁵. Nell'epilogo, dedicato a tracciare il bilancio dell'intera parabola religiosa miltoniana, Toland ne ripercorre le oscillazioni, le incertezze e i mutamenti, riconoscendo però la libertà religiosa quale filo rosso.

⁹² J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., p. 44 (tr. it. cit., p. 127: «In base alle tesi sostenute dal nostro autore in quest'opera (e che, penso, erano le tesi dei primi riformatori) consegue che nessun protestante può perseguitare un uomo per le sue opinioni teoriche, né tanto meno perseguitare i suoi amici protestanti anche se si discostano dalle sue opinioni in qualche punto»).

⁹³ Cfr. J. Milton, *Of True Religion, Heresie, Schism, Toleration, And what best Means may be us'd against the Growth of Popery*, in *A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton Latin*, vol. II, cit., pp. 807-808.

⁹⁴ Cfr. J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., pp. 44-45 (tr. it. cit., p. 128).

⁹⁵ Cfr. P. Zanardi, *Filosofi e repubblicani all'origine dell'Illuminismo*, cit., p. 136.

In his early days he was a Favourer of those Protestants then opprobiously cal'd by the name of Puritans: In his middle years he was best pleas'd with the Independents and Anabaptists, as allowing of more Liberty than others, and coming nearest in his opinion to the primitive practice: but in the latter part of his Life, he was not a profest Member of any particular Sect among Christians, he frequented none of their Assemblies, nor made use of their particular Rites in his Family⁹⁶.

L'inquietudine religiosa miltoniana è interamente ricondotta alla continua ricerca della libertà di coscienza, riconosciuta come tratto caratteristico del Cristianesimo primitivo insieme all'assenza di un apparato cerimoniale uniformemente imposto. Toland, tuttavia, non si spinge oltre nel cercare di qualificare l'affiliazione religiosa di Milton, limitandosi a registrare che espresse sempre la massima reverenza per la divinità e che non era in grado di stabilire se tale scelta fosse dettata o dal riconoscimento che il papismo, inteso come modello di uniformità di culto e di dottrina, costituisse un tratto intrinseco a ogni possibile organizzazione istituzionale della Chiesa, o dalla convinzione che fosse possibile condurre la propria vita senza necessariamente aderire a una Chiesa particolare e senza seguirne i precetti⁹⁷.

He ever exprest the profoundest Reverence to the Deity as well in Deeds as Words; and would say to his Friends, that the divine Properties of Goodness, Justice, and Mercy, were the adequat Rule of human Actions, nor less the Object of Imitation for privat Advantages, than of Admiration or Respect for their own Excellence and Perfection⁹⁸.

La religione miltoniana risulta quindi molto prossima a una forma di religione naturale, dal forte nucleo etico, derivabile attraverso la considerazione degli attributi morali della divinità e la loro conseguente e adeguata imitazione. Spicca invece la assenza di ogni riferimento alla mediazione ecclesiastica tra il singolo e la divinità o a un *corpus* dottrinale magisterialmente definito.

L'agnosticismo tolandiano in merito alle ragioni di questo comportamento può essere interpretato in due modi. Un primo modo come un atteggiamento prudentiale. Toland afferma di non voler approfondire ulteriormente questo aspetto proprio perché non ha trovato nessuno in grado di sciogliere questo dilemma. In questo senso, Toland continuerebbe a seguire i propri principi di storico fedele. È possibile però che il suo atteggiamento reticente indichi invece la persuasione che sia possibile separare l'appartenenza a una Chiesa e la condotta morale.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 46 (tr. it. cit., p. 131: «In gioventù fu sostenitore dei Protestanti, allora detti in tono dispregiativo Puritani, nell'età matura si accostò agli Indipendenti e agli anabattisti, perché concedono una maggiore libertà rispetto agli altri e, a suo parere, si avvicinano di più al culto originario, ma negli ultimi anni della sua vita non appartenne a nessuna setta cristiana, non frequentò nessuna delle loro riunioni né seguì privatamente alcun culto particolare»).

⁹⁷ Cfr. *ibidem*.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 46 (tr. it. cit., pp. 130-131: «A parole e nei fatti espresso sempre la massima reverenza per la divinità, e ribadiva agli amici che gli attributi divini, bontà, giustizia, misericordia sono il vero metro delle azioni umane, non solo da imitare per il proprio interesse, ma anche da ammirare e venerare per la loro grandezza e perfezione»).

Tale tesi era stata sostenuta da due pensatori vicini a Toland sia a livello intellettuale sia a livello biografico. Nelle *Pensées* sulla cometa Pierre Bayle aveva sostenuto la possibilità che esistessero società composte da atei. Tale paradosso si reggeva da un lato sul rifiuto della tesi, allora comune, che gli atei non temendo i castighi ultraterreni costituissero un elemento di instabilità e di inaffidabilità sociale, non potendo essere vincolati attraverso giuramenti e non temendo i castighi oltremondani, e dall'altro sull'osservazione fattuale che gli uomini non vivono seguendo i principi che professano.

Louis XI a fait profession toute la vie d'une duplicité du coeur si oposée à l'esprit de la Religion Chretienne, qu'il n'y a guere de Rois que l'on pût moins témérairement soupçonner d'irreligion, que celui-là. [...]. Les Historiens de ce Roi tomberent d'accord, que ses pélerinages & ses devotions les plus ardentés, ont souvent des desseins très-éloignéés de la justice & de la pieté⁹⁹.

Che Toland potesse avere presente testi e tematiche bayliane nel corso della stesura della *Life* di Milton è possibile, anche considerato il già evidenziato dialogo in sede storiografica. Inoltre, se si considera il passo sui governanti attenti al mostrarsi religiosi ma in realtà tirannici, pare ragionevole affermare che il problema del rapporto tra pratica delle virtù e adesione ai principi di una religione fosse presente alla mente di Toland.

L'altro pensatore era Anthony Ashley Cooper, in seguito Lord Shaftesbury. Questi aveva dedicato la prima parte della sua *Inquiry concerning Virtue, or Merit* a mostrare la separabilità concettuale di religione e virtù.

Religion and Virtue, as they have near relation one to another, and are ever presum'd to reside together; so they are very rarely consider'd apart, or distinguish'd from one to another. However, since there have bin instances of some, who having great Zeal in Religion, have yet wanted even the common affection of Humanity, and have bin extremely vitious and corrupt; and since others, even amongst those who have scarcely own'd a Deity, have bin seen to practice the rules of Morality, and have act with good meaning and affection towards Mankind: I has given occasion to several to enquire how far virtue alone could go; and how far religion was either necessary to support it, or able to raise and advance it¹⁰⁰.

⁹⁹ P. Bayle, *Pensées diverses*, in Id., *Oeuvres diverses*, avec une introduction par E. Labrousse, vol. III, Olms, Hildesheim, 1966, § 152, p. 98 (tr. it. *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 286: «Luigi XI [ha] in tutta la sua vita fatto mostra di una doppiezza di cuore così opposta allo spirito della religione cristiana, da non esservi re che si possa meno temerariamente di lui sospettare di irreligione. [...]. Gli storici di quel re concordano nell'affermare che persino i suoi pellegrinaggi e le sue devozioni più ardenti spesso non erano altro che un mezzo per nascondere disegni assai lontani dalla giustizia e dalla pietà») (traduzione leggermente modificata).

¹⁰⁰ A.A. Cooper, *An Inquiry concerning virtue, in two discourses*, London: printed for A. Bell in Cornhill, 1699, pp. 3-4 («Religione e virtù, essendo in una relazione molto stretta, ed essendo ritenute risiedere insieme, sono raramente considerate separatamente, o distinte l'una dall'altra. Invece, dal momento che vi sono esempi di alcuni che mostrano un grande zelo per la religione, ma sono privi delle più comuni affezioni di umanità, e sono estremamente viziosi e corrotti; all'opposto, vi sono altri, anche tra quelli che appena si può dire abbiano una divinità, che sono stati visti praticare le regole della morale, e agire con buone intenzioni e affezioni verso l'umanità. Questo ha offerto lo spunto ad alcuni per indagare quanto lontano la virtù da sola possa andare, e quanto la religione sia necessaria per supportarla, o sia capace di svilupparla e coltivarla»).

La testimonianza di Shaftesbury, per quanto non richiamata esplicitamente, è comunque da tenere in considerazione alla luce del fatto che il testo dell'*Inquiry* fu pubblicato proprio da Toland nel 1699, mentre Shaftesbury si trovava nelle Provincie Unite¹⁰¹. Anche questo testo, comunque, presenta la medesima problematica del rapporto tra virtù e religione. L'elemento che rende fecondo la loro connessione consiste nella comune tesi dell'esistenza di principi etici slegati dalle particolari confessioni religiose ma fondati oggettivamente in un ordine razionale¹⁰².

Attraverso la problematizzazione della vita religiosa dell'ultimo Milton Toland poteva quindi da un lato allargare la questione della tolleranza intra-protestante fino a comprendere anche posizioni deiste come la propria, nella quale convivevano la condanna nei confronti della superstizione, concetto allargato al punto da comprendere ogni forma di religione storica, e l'ammirazione per il Cristianesimo primitivo, interpretato, di fatto, come una forma di religione naturale perfettamente accessibile alla ragione umana; dall'altro, nel momento in cui dal piano intellettuale si passava a quello biografico, la questione si faceva anche più radicale, con l'ammissione della possibilità di separare religione e morale, prevedendo quindi anche società prive di religione, intesa nel senso di forma istituzionale di culto, ma comunque in possesso di norme morali derivabili dalla riflessione razionale.

Il recupero da parte di Toland della vita e del pensiero di John Milton risulta ancipite. Da un lato, infatti, Toland separa Milton dal proprio tempo storico in almeno due punti. Il primo è politico. Il Milton regicida scompare dalla ricostruzione tolandiana attraverso strategie retoriche di vario tipo. In questo modo se ne 'neutralizza' il radicalismo politico, un elemento ancora particolarmente sentito da parte della cultura inglese di fine secolo. Il secondo è invece di natura religiosa e anche in questo caso consiste in una tendenza alla riduzione e all'occultamento della religiosità propria del soggetto biografico. Il Milton di Toland, così come il 'suo' Ludlow, perdono forse quello che era il loro tratto qualificante, la forte religiosità 'puritana'¹⁰³. A titolo di esempio, valga quella che è l'unica citazione della *Life* miltoniana che Toland tacitamente manipola. In *Of Reformation*, uno dei primi *anti-prelatical tracts*, la presenza delle cerimonie è ritenuta essere uno degli indizi che indicavano il progressivo ritorno della Chiesa inglese al Cattolicesimo. Nella prospettiva miltoniana, le cerimonie

¹⁰¹ Cfr. A.O. Aldridge, *Two Versions of Shaftesbury's Inquiry concerning Virtue*, «Huntington Library Quarterly», XIII/2, 1950, pp. 207-210.

¹⁰² Cfr. M.B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, cit., pp. 83-88; L. Jaffro, *Toland and the moral teaching of the gospel*, in R. Savage (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain. New Case Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 78-79; J.I. Israel, *Shaftesbury, an Early Voice of the Radical Enlightenment*, in P. Müller (ed.), *Shaping Enlightenment Politics. The Social and Political Impact of the First and Third Earls of Shaftesbury*, Peter Lang, Berlin, 2018, pp. 90-91; J.I. Israel, *The Enlightenment That Failed*, cit., pp. 140-142.

¹⁰³ Cfr. A.B. Worden, *Introduction*, cit., pp. 5-10; A. Sabetti, *Toland e Milton*, cit., pp. 44-49; A.B. Worden, *Whig history and Puritan politics*, cit., pp. 234-235; J. Brown, *Le Milton de Toland*, cit., pp. 65-66; G. Mahlberg, *The English Republican Exiles in Europe during the Restoration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, pp. 187-195.

rappresentavano il segno dell'abbandono della grazia divina¹⁰⁴. La citazione tolandiana, invece, inserisce nel testo miltoniano una delle tesi del *Christianity*, ossia che le cerimonie testimoniano l'ignoranza dei sacerdoti, che obbligano i credenti ad adorare qualcosa che nemmeno loro capiscono¹⁰⁵. Il recupero del pensiero miltoniano da parte di Toland può quindi essere considerato come guidato da esigenze teoriche ben precise.

Se si considera infatti gli elementi che emergono dalle opere che Toland dedica a Milton e al suo pensiero, gli sviluppi che questi subiscono tendono a una loro più o meno graduale evoluzione in senso deistico, riprendendo spunti già presenti nel *Christianity* e aggiungendone di nuovi. Per quel che riguarda gli elementi di continuità, si possono enumerare la difesa e la tutela della legittimità dell'uso del lume naturale all'interno dell'indagine teologica e lo scetticismo circa l'integrità del Canone testamentario. Rispetto all'opera precedente, Toland scioglie l'ambiguità sul rapporto che lega il Cristianesimo alla religione naturale. Se nell'opera precedente si era limitato alla enunciazione di una religione razionale, in *A letter* si ammette che l'esito dell'esame razionale dei contenuti della fede può giungere a un accordo (lasciando però aperta anche la possibilità che religione naturale e religione rivelata divergano). Per quel che riguarda invece il Canone, Toland affronta la questione dal lato dell'erudizione e della critica storica. Mentre nel *Christianity* la Scrittura era considerata semplicemente un mezzo di informazione, nella *Life* e nel successivo sviluppo nell'*Amyntor*, si mostra come la Scrittura abbia una storia ricostruibile criticamente, esattamente come le altre opere umane, e che tale storia mostra come sia il prodotto di manipolazioni condotte da ecclesiastici in lotta tra loro. L'elemento di novità consiste invece nella tematizzazione del distacco tra religione positiva e morale, un punto a cui Toland giunge attraverso la mediazione e la lettura di Bayle e Shaftesbury e che costituirà uno degli sviluppi ulteriori della sua riflessione sulla religione naturale e sul suo rapporto con le religioni positive.

6. Il frontespizio all'edizione di James Harrington

La pubblicazione della biografia miltoniana e dei testi a essa collegati non esauriscono le attività di Toland in quanto parte della più vasta opera di creazione del 'canone repubblicano'. Non senza un pizzico di autopromozione¹⁰⁶, in *The Life of John Milton* Toland aveva fatto riferimento sia all'edizione dei *Discourses concerning Government* di Algernon Sidney, pubblicati da Darby in quello stesso 1698, sia all'*Oceana* di James Harrington, pubblicata nel 1700 all'interno di un volume *in-folio* contenente la maggior parte delle opere di questo pensatore, che non erano più state

¹⁰⁴ Cfr. J. Milton, *Of Reformation in England*, cit., p. 251.

¹⁰⁵ Cfr. J. Toland, *The Life of John Milton*, cit., p. 11 (tr. it. cit., p. 67).

¹⁰⁶ Cfr. B. Worden, *Introduction*, cit., pp. 27-28.

ristampate dai tempi della Restaurazione¹⁰⁷. Non si tratta tuttavia di un percorso slegato. Nel corso della trattazione del recupero del pensiero miltoniano abbiamo evidenziato come Toland già in quelle opere avesse indicato i punti di disaccordo rispetto alla teoria politica ed ecclesiologica del poeta, disaccordo che era giustificato con argomenti di ascendenza harringtoniana.

La raccolta delle opere harringtoniane presentava materiale già edito, eccezion fatta per due opere, una di natura politica – *A System of Politics* – e l'altra di carattere metafisico, la cui paternità è stata oggetto di dibattito¹⁰⁸ – *The Mechanics of Nature*. Ma di particolare interesse sono anche gli elementi paratestuali che corredano il volume: il frontespizio, la dedica, la prefazione e la biografia dell'autore. Tali elementi, infatti, permettono di misurare lo scarto e le differenti esigenze che avevano animato Toland rispetto a quelle, considerate nei paragrafi precedenti, relativi al pensiero di John Milton, come anche gli elementi di continuità e di discontinuità tra Harrington e Toland stesso. Quest'ultimo già nei *pamphlets* dedicati alla polemica relativa al mantenimento di uno *standing army* in tempi di pace, questione che si era andata imponendo in seguito alla pace di Ryswick (1697), e alla corruzione parlamentare, aveva fatto uso di un linguaggio e di argomenti di evidente ascendenza harringtoniana. Occorre quindi valutare l'apporto del pensiero politico e religioso di Harrington all'interno della genesi della riflessione tolandiana intorno alla società, alla religione e al ruolo del Protestantesimo in quanto religione civile inglese.

Il recupero della biografia e del pensiero di Harrington presentava dei vantaggi rispetto al precedente sforzo storiografico. Harrington non era un regicida, né si era 'compromesso' con il Protettorato cromwelliano, ma al contrario la sua memoria trovava, pur con alcuni distinguo, estimatori anche all'interno del campo conservatore¹⁰⁹. Una prova di ciò è data dagli scritti di John Aubrey e Anthony Wood, entrambi utilizzati dall'Irlandese. Anche nel caso di Harrington, Toland non si trovava dunque a operare in un campo del tutto nuovo. Al contrario, vi erano già stati due tentativi di ricostruire la vita harringtoniana, la breve vita inedita di Aubrey e il ritratto di Wood nelle *Athenae Oxonienses* (ed è singolare che le uniche biografie che Toland stese dei *commonwealth-men* avessero dei precedenti in entrambi questi eruditi oxoniensi con cui era entrato in contatto negli ultimi anni della sua formazione, durante i quali si impegnò politicamente con i repubblicani e redigeva il *Christianity not Mysterious*). Ancora una volta, dunque, Toland si confrontava con una produzione storiografica di area conservatrice e monarchica, che però, a differenza del caso miltoniano, aveva guardato con una certa simpatia a Harrington.

¹⁰⁷ Cfr. J.R. Wigelsworth, *John Toland's Economic Imperative to Print and Financing the Harrington Edition*, cit., pp. 5-12; P. Zanardi, *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo*, cit., pp. 143-145.

¹⁰⁸ Cfr. M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment*, cit., p. 80; J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 198-202; D. Wootton, *Introduction. The Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense*, in Id. (ed.), *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford University Press, Stanford, 1994, pp. 23-26.

¹⁰⁹ Cfr. J. Toland, *The Life of James Harrington*, in Id. (ed.), *The Oceana of James Harrington*, cit., p. xxviii.

La vita che Aubrey traccia delinea un Harrington ‘scisso’ tra l’adesione a principi di governo democratici, tali da dispiacere a Charles I, e una condotta biografica opposta, devota alla persona del monarca sia prima che dopo il suo processo e la sua esecuzione¹¹⁰. Aggiungeva poi la notizia, non confermata da altre fonti, della malattia mentale che era seguita al suo arresto dopo la Restaurazione. Harrington si era infatti convinto che gli elementi che espelleva attraverso la traspirazione si trasmutassero in mosche o, in altri casi, in api. A tal proposito avrebbe anche escogitato una dimostrazione sperimentale volta a provare la fondatezza dei suoi deliri¹¹¹. La biografia di Wood è più ampia rispetto a quella di Aubrey, da cui pure dipende per numerosi ed evidenti prestiti testuali¹¹². Al pari di Aubrey, Wood insiste sullo stretto rapporto personale e di reciproca stima che si era instaurato tra il monarca e Harrington, che discorrevano frequentemente di questioni legate al governo, senza però affrontare il tema delle forme che il governo stesso avrebbe dovuto assumere. Si assiste, nella ricostruzione di Wood, al progressivo avvicinamento al monarca rispetto alla primitiva affiliazione alla causa parlamentare¹¹³. Rispetto ad Aubrey, Wood offre una interpretazione diversa della malattia mentale harringtoniana. Sebbene ne ripoti fedelmente i sintomi, pone in relazione il suo essere «a whimsical or crack’d brain’d person» con il suo «talking of models, common-wealths and government»¹¹⁴. Rispetto ad Aubrey, quindi, Wood esprime indirettamente un giudizio molto forte, e negativo, sul pensiero politico harringtoniano, accostandolo alla pazzia. Una diversa interpretazione del pensiero harringtoniano è invece presente in Toland. A tale scopo, si prenderà in considerazione l’edizione stessa delle opere di questo pensatore, concentrandoci in modo particolare sugli elementi paratestuali posti in apertura del volume e che ne fornivano, quindi, una sorta di ‘guida di lettura’. Il lettore del volume *in-folio* delle opere di James Harrington si trova davanti un frontespizio maestoso [Fig. 1], opera dell’incisore neerlandese Michael Vander Gucht. Si tratta di una rappresentazione grafica della filosofia politica harringtoniana e, anche e soprattutto, degli obiettivi politici che chi aveva commissionato e finanziato quell’opera si prefiggeva e, inoltre, quelli propri di chi quella

¹¹⁰ Cfr. J. Aubrey, *Brief Lives, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669-1696*, edited by A. Clark, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1898, pp. 288-289.

¹¹¹ Cfr. *op. cit.*, p. 292.

¹¹² Cfr. *op. cit.*, pp. 288-289; A. Wood, *Athenae Oxonienses*, cit., vol. II, pp. 588-591.

¹¹³ Cfr. *op. cit.*, pp. 588-589.

¹¹⁴ *Op. cit.*, p. 591.

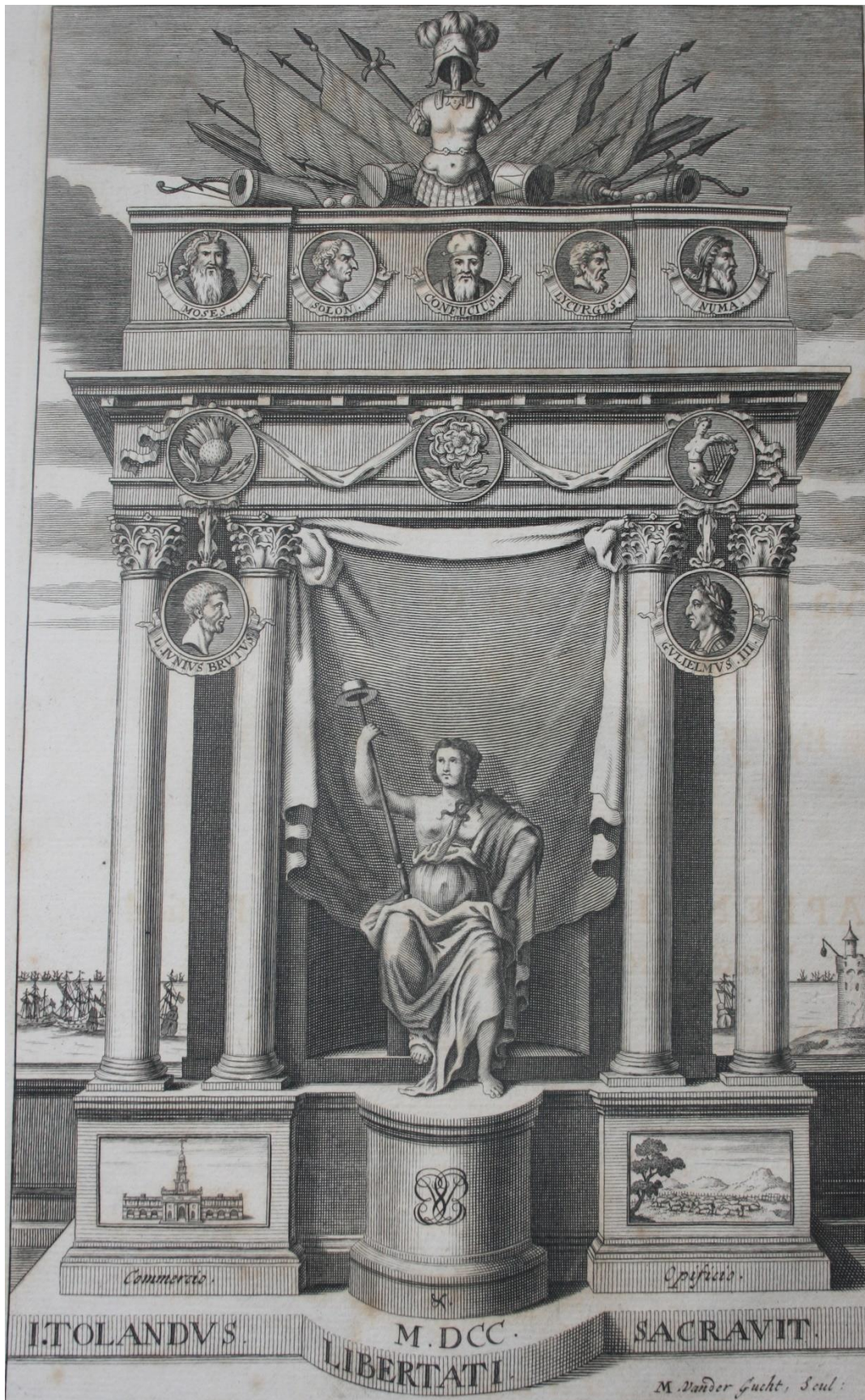


Fig. 1. Frontespizio di *The Oceana and other works of James Harrington Esq; Collected, Methodiz'd, and Review'd, with An Exact Account of his Life prefixed, by John Toland. To which is added, An Appendix, containing all the Political Tracts wrote by this Author, Omitted in Mr. Toland's Edition* (London, 1737). Desidero qui ringraziare Rachel Hammersley per avermi fornito questa riproduzione tratta dalla sua copia personale.

incisione aveva pensato, ossia Toland stesso, come si evince dalla dedica incisa nel basamento – *J. Tolandus libertati sacravit*.

Al centro si staglia l'allegoria della libertà, che tiene in mano la *vindicta*, la bacchetta cerimoniale con la quale nella Roma repubblicana erano affrancati gli schiavi. Per poter però definire chiaramente cosa Toland intenda per 'libertà', occorre andare oltre il frontespizio ed 'entrare' negli altri elementi paratestuali che corredano questa edizione e nei testi stessi harringtoniani. Il fatto che *Libertas* sia incisa nel basamento suggerisce che l'intero edificio della società e dello Stato poggiino e abbiano come propria preconditione la libertà dell'individuo che di quella comunità è membro, e della comunità nel suo complesso.

Again, If the Liberty of a man consists in the Empire of his Reason, the absence thereof would betray him to the bondage of his Passions; then the Liberty of a Commonwealth consists in the Empire of her Laws, the absence whereof would betray her to the Lust of Tyrants¹¹⁵.

L'individuo è dunque libero in quanto fa uso della propria ragione e non si fa condurre dalle proprie passioni; a un livello superiore, quello che considera non più gli uomini ma gli aggregati di uomini, la libertà consiste nella sottomissione a leggi di cui si è autori o a cui si è acconsentito a sottomettersi, e che costituiscono il quadro di riferimento all'interno del quale ha senso parlare di libertà¹¹⁶. Qui Harrington opera una distinzione politica tra legge e arbitrio che è parallela a quella psicologica tra ragione e volontà. Mentre infatti l'impero degli uomini non ha altro fondamento che la volontà del sovrano, volontà che è diretta dalle passioni ed è quindi, *ipso facto*, mal guidata, l'impero delle leggi presenta queste ultime come una sorta di razionalità cristallizzata che garantisce agli uomini l'esercizio della propria ragione particolare in ambiti tanto secolari quanto sacri, e alle società la prosperità materiale e spirituale¹¹⁷.

Si tratta di due ambiti della libertà che Harrington aveva intrecciato in un rapporto di reciproca implicazione, al punto che nella sua interezza la libertà civile comprende anche la libertà di coscienza, e, viceversa, la libertà di coscienza comprende la libertà civile¹¹⁸. L'uomo infatti è anche una creatura filosofica¹¹⁹, e la filosofia consiste nel desiderio di conoscenza delle cose umane e di quelle divine¹²⁰.

¹¹⁵ J. Harrington, *Oceana*, in J. Toland (ed.), *The Oceana of James Harrington*, cit., pp. 45 (tr. it. Id., *La repubblica di Oceana*, a cura di G. Schiavone, UTET, Torino, 2004, p. 26: «Ed ancora, se la libertà dell'uomo consiste nel potere della sua ragione, e l'assenza di questo lo farebbe cadere nella schiavitù delle sue passioni; così la libertà della repubblica consiste nel potere delle sue leggi, l'assenza delle quali farebbe cadere nell'arbitrio dei tiranni»).

¹¹⁶ Cfr. J. Toland, *The Preface*, in Id. (ed.), *The Oceana of James Harrington*, cit., p. viii. Cfr. E. Capozzi, *Costituzione, elezione, aristocrazia. La repubblica 'naturale' di James Harrington*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996, pp. 40-42.

¹¹⁷ Cfr. J. Toland, *The Dedication*, in Id. (ed.), *The Oceana of James Harrington*, cit., p. i.

¹¹⁸ Cfr. J. Harrington, *Political Aphorisms*, in J. Toland (ed.), *The Oceana of James Harrington*, cit., XXIII-XXIV, p. 516.

¹¹⁹ Cfr. J. Harrington, *A System of Politics*, cit., IV, 5, p. 499 (tr. it. cit., p. 169).

¹²⁰ Cfr. *op. cit.*, IV, 7 e 9, p. 499 (tr. it. cit., pp. 169-170).

Ne deriva quindi che la religione è un tratto indelebile dell'essere umano¹²¹, ed anzi costituisce il «natural intercourse» tra Dio e l'uomo ed è quindi, in quanto tale, incoercibile¹²². Vi è però la questione di quanta libertà di coscienza sia concessa dallo Stato ai singoli individui, questione che si intreccia con quella politica della individuazione della sede del potere sovrano. A tale scopo, Harrington distingue tra libertà di coscienza totale e libertà di coscienza parziale, collocando il discrimine nella possibilità o meno di poter essere titolari di benefici o impieghi pubblici, all'interno dei quali devono considerarsi anche quelli della Chiesa nazionale, e di chi possieda la facoltà di assegnare questi benefici¹²³. La libertà di coscienza garantisce quindi all'uomo l'uso del proprio lume naturale all'interno della sfera religiosa¹²⁴, un modello che *in nuce* si può già trovare nella Londra elogiata da Toland, che tollera tutte le religioni che non siano disgregatrici della compagine sociale o non siano immorali¹²⁵.

Stabilito dunque il duplice carattere della libertà e considerando il frontespizio a partire dal basamento, incontriamo i due elementi che costituiscono la base dell'intero edificio dello Stato – *Commercio e Opificio*. Si tratta da un lato di una conferma della «noble Discovery»¹²⁶ harringtoniana in base alla quale la *balance of property* determina la *balance of power*, vale a dire che la distribuzione della proprietà terriera costituisce l'elemento a partire dal quale è possibile stabilire la forma di governo più stabile¹²⁷. Dall'altro, tuttavia, la presenza di *Commercio* costituisce una innovazione rispetto alla teoria politica ed economica harringtoniana, che rimaneva ancorata a un regime di produzione di tipo agrario, ritenuto più stabile rispetto alla volatilità dei commerci e più in generale dell'economia monetaria, ritenuti una forma di ricchezza costruita «upon the Wing» e ricondotti a esempi eversivi tratti dalla Roma repubblicana – Spurio Cassio e Manlio Capitolino – che erano stati prevenuti solo grazie al ricorso a una magistratura eccezionale come la dittatura. È vero che Harrington aveva ammesso la possibilità di considerare all'interno della *balance of property* anche il commercio, ma si trattava di una eccezione che per di più riguardava realtà circostanziate – Genova e l'Olanda – e la cui ragione consisteva nella esiguità, quando non nell'assenza, di terra sufficiente¹²⁸.

¹²¹ Cfr. *op. cit.*, IV, 13, p. 500 (tr. it. cit., p. 170).

¹²² Cfr. *op. cit.*, IV, 15, p. 500 (tr. it. cit., p. 170). Più avanti, in un altro aforisma, Harrington collega la coercizione alla sottomissione della religione a interessi mondani, sottomissione che, di fatto, ne vanifica il carattere religioso stesso: cfr. *op. cit.*, IV, 16-17, p. 507 (tr. it. cit., p. 182). Cfr. E. Capozzi, *Costituzione*, cit., pp. 143-144.

¹²³ Cfr. J. Harrington, *A System of Politics*, cit., VI, 2, pp. 504-505 (tr. it. cit., p. 180).

¹²⁴ Questo regime è definito come «highly congruous to the nature of true Religion»: cfr. J. Toland, *The Dedication*, cit., p. iv.

¹²⁵ Cfr. *op. cit.*, pp. iii-iv.

¹²⁶ Id., *The Life of James Harrington*, cit., p. xviii.

¹²⁷ Cfr. J. Harrington, *Oceana*, cit., pp. 39-40 (tr. it. cit., pp. 16-18).

¹²⁸ Cfr. *op. cit.*, p. 40 (tr. it. cit., p. 18). È interessante osservare come nella presentazione sommaria di questa tesi nella biografia harringtoniana, Toland equipari di fatto la «balance of Land» e la «balance of Money» senza la cautela che invece aveva mostrato Harrington stesso: cfr. J. Toland, *The Life of James Harrington*, cit., p. xxii. Cfr. J.A.I. Champion, 'Mysterious politics': land, credit and Commonwealth political economy, 1656-1722, in D. Carey (ed.), *Money and*

È evidente quindi come già fin dall'inizio Toland intenda modificare l'impianto harringtoniano 'adattandolo' alle modificazioni cui era andata incontro la società inglese, esaltando i benefici tanto privati quanto pubblici che derivavano dalla prosperità economica resa possibile dal commercio e dalla finanza. Non è quindi un caso che l'opera fosse dedicata all'amministrazione (*Lord Mayor, Aldermen, Sherifs e Common Council*) della città di Londra, dove, infatti, aveva sede la *Bank of England*, quel «so sacred [...] Repository» che non sarebbe possibile trovare sotto regimi assolutistici¹²⁹.

Procedendo ancora, vi sono rappresentati da un lato una fortezza e dall'altro una flotta. La prima indica lo stretto nesso tra cittadinanza e milizia, un tema centrale nel pensiero repubblicano e che era stato in quegli anni al centro del dibattito politico con la polemica sul mantenimento di uno *standing army* anche in tempo di pace, polemica che è all'origine anche del recupero del canone repubblicano che Toland in questi anni andava (ri)pubblicando. La flotta, invece, completava il discorso dipingendo un *Commonwealth* inglese proteso verso l'esterno, e quindi in espansione, proteso alla tutela dell'interesse protestante contro le potenze cattoliche – un tema puntualmente rinvenibile nell'*Oceana*, che descriveva una repubblica destinata allo sviluppo che era, per il fatto stesso di essere uno Stato insulare, necessitato a essere militarmente potente sul mare¹³⁰.

L'architrave specifica quello che in Harrington era appena nascosto dietro il velo dell'allegoria. Vi sono rappresentati i simboli dei tre regni in cui erano all'epoca divise le isole britanniche: il cardo, la rosa e la lira – rispettivamente, la Scozia, l'Inghilterra e l'Irlanda – che Harrington cela sotto i nomi di Marpesia, Oceana e Panopea¹³¹. Dall'architrave pendono due ulteriori medaglioni, che rappresentano Lucio Giunio Bruto e William III. È uno snodo centrale per l'interpretazione globale del rapporto tra il regime monarchico e il pensiero repubblicano. Bruto, infatti, aveva cacciato i Tarquini da Roma e aveva fondato la repubblica. Allo stesso modo, William aveva liberato l'Inghilterra, la Scozia e l'Irlanda da James II e, soprattutto, dalla minaccia cattolica – un pericolo di natura tanto politica quanto religiosa, secondo appunto quello strettissimo nesso che Toland, seguendo Harrington, aveva istituito tra libertà civile e libertà religiosa.

L'accettazione dell'assetto istituzionale e del compromesso monarchico costituisce un cambiamento significativo all'interno del pensiero repubblicano. Il paragone tra William III e Bruto trasfigura la figura del monarca nel nume tutelare della libertà, che nelle sue varie articolazioni costituisce il fine ultimo della prassi politica dei repubblicani alla fine del secolo. Inoltre, tale raffigurazione del

Political Economy in the Enlightenment, Voltaire Foundation, Oxford, 2014, pp. 142-146; R. Hammersley, *Republicanism*, cit., pp. 108-111.

¹²⁹ J. Toland, *The Dedication*, cit., p. iii.

¹³⁰ Cfr. J. Harrington, *Oceana*, cit., p. 54 (tr. it. cit., p. 42). Harrington riconosce il debito verso Machiavelli (*Discorsi*, I, 6) in merito a questa distinzione.

¹³¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 34-37 (tr. it. cit., pp. 5-11); J. Toland, *The Life of James Harrington*, cit., p. xxi.

monarca segnava un mutamento nei rapporti tra il principe d'Orange e il gruppo repubblicano. Nel corso della *standing army controversy*, infatti, era stata varie volte evocata l'immagine di William come 'nuovo Cromwell', immagine nella cui formazione non era stato estraneo neppure Toland, come risulta evidente dalla *Preface* al terzo volume dei *Memoirs* di Ludlow, in cui si affermava la radicale alterità tra libertà ed esercito permanente sulla base del precedente della «Cromwellian tyranny»¹³². Questa successiva rivalutazione non è tuttavia un caso isolato, ma ricorre anche nel *Clito*, un testo poetico pubblicato nello stesso anno e che costituisce un tornante decisivo all'interno della produzione intellettuale tolandiana, unendo insieme pensiero politico, critica religiosa e metafisica (rappresentando anzi la prima attestazione di una riflessione intorno alla teoria della materia e alla cosmologia). All'interno di questo testo, vi è anche un elogio dell'assetto istituzionale del 1689.

But what in faint Ideas I conceive,
 A matchless Hero will by Facts atchieve;
 That Freedom he restor'd he will maintain,
 Encourage Merit, and leud Vice restrain.
 Our Laws, Religion, Arms, our Coin and Trade,
 All flourish under him, before decay'd;
 In this more safe, more mighty, and renown'd,
 Than if ten thousand Successors he crown'd:
 For oft a just and valiant Prince's Name
 Degenerat Sons by horrid Crimes defame.
 Her Brutus Rome had not so long ador'd,
 If he had made himself her Sov'rain Lord¹³³.

In questi pochi versi Toland condensa numerosi temi. In primo luogo, la 'armonia' tra repubblicanesimo e monarchia orangista, che rappresenta la trasposizione pratica di ciò che già nel modello harringtoniano era individuato come una possibilità, o, anche, la realizzazione concreta e ancora più efficace (e riuscita) della teoria¹³⁴. Secondariamente, il regime orangista garantisce la libertà ai suoi sudditi, e nel farlo il regime acquista anche un carattere 'etico', attraverso la promozione

¹³² Id., *Preface*, in E. Ludlow, *Memoirs of the Lieutenant General Ludlow*, vol. III, Switzerland, Printed at Vevey in the Canton of Bern [London], 1699, p. (iv). Cfr. B. Worden, *Roundhead Reputation. The English Civil Wars and the Passions of Posterity*, Penguin, London, 2001, pp. 73-80; C.-E. Levillain, *Cromwell Redivivus? William III as Military Dictator: Myth and Reality*, in E. Mijers, D. Onnekink (eds.), *Redefining William III. The Impact of the King-Stadholder in International Context*, Ashgate, Aldershot, 2007, pp. 166-176.

¹³³ J. Toland, *Clito: A Poem on the Force of Eloquence*, London, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1700, pp. 11-12 («Ma ciò che io concepisco in idee confuse / un eroe ineguagliabile lo raggiungerà nei fatti; / quella libertà che ha restaurato, la manterrà, / incoraggerà il merito, e restringerà il vizio ignorante. / Le nostre leggi, religione, armi, le nostre monete e il commercio, / tutto fiorisce sotto di lui, prima imputridivano; / In questo più saggio, più potente, più ammirato / che se avesse incoronato diecimila successori; / perché spesso il nome di un principe giusto e valente / è diffamato dai crimini di figli degeneri. / Il suo Bruto Roma non ha adorato così a lungo / se lo avesse fatto suo signore sovrano»).

¹³⁴ Cfr. Id., *The Life of James Harrington*, cit., pp. xviii-xix.

del merito e la repressione del vizio. In terzo luogo, la tutela della libertà, che costituisce l'elemento che distingue questo regime da quello precedente di James II, ha effetti positivi su commerci, armi, leggi e religione – tutti elementi rappresentati nel frontespizio dell'edizione harringtoniana. Infine, vi è però l'aspetto più problematico del paragone tra i due liberatori. La fama di Bruto si è mantenuta in Roma perché non volle farsi re. Quindi, portando alle estreme conseguenze l'analogia che Toland ha istituito, nemmeno William dovrebbe esser propriamente considerato un monarca. Ma questo non perché il vero re sia qualcun altro e William un usurpatore – tesi invece diffusa in ambienti giacobiti¹³⁵ – ma piuttosto perché all'interno della costituzione mista, che per i repubblicani era il regime proprio dell'Inghilterra, tra un monarca e un magistrato investito del potere esecutivo ogni distinzione veniva a cadere. La monarchia non era più dunque la forma di governo dell'Inghilterra, ma uno degli *estates* che componevano l'unitarietà del regime istituzionale. È tenendo presente questo spostamento che acquista senso sia l'esergo prescelto, una citazione di Cicerone tratta da Agostino, in cui la repubblica è definita come il regime finalizzato al bene comune indipendentemente dal numero dei governanti¹³⁶. L'elemento che però più interessa è costituito dai cinque medaglioni che decorano il timpano. Vi sono rappresentati cinque legislatori: Mosé, Solone, Confucio, Licurgo e Numa. La scelta dei legislatori è interessante, perché sono compresi da un lato Mosè, che conobbe attraverso una rivelazione divina le norme da dare agli ebrei, e dall'altro i legislatori antichi, che invece conobbero naturalmente i precetti della «prudenza antica» che per Harrington costituiva l'arte specifica che permetteva di fondare uno Stato sulle sue basi 'naturali'¹³⁷.

The one [i.e., il primo periodo della civiltà] [...] was the course or empire, as I may call it, of ancient prudence, first discovered unto mankind by God himself in the fabric of the commonwealth of Israel, and afterward picked out of his footsteps in nature and unanimously followed by the Greeks and Romans¹³⁸.

L'elemento che è rilevante da sottolineare è il rapporto che la prudenza antica instaura tra religione e governo e tra *regnum* e *sacerdotium*. Essendo infatti la religione una parte costitutiva della natura razionale dell'uomo, nella formazione del governo la prudenza non può trascurare questo elemento¹³⁹. Ulteriore problema è poi la definizione dell'assetto istituzionale che il legislatore dà alla religione all'interno dello Stato. In questo Harrington si assesta su una posizione nettamente erastiana,

¹³⁵ Cfr. a titolo di esempio M. Goldie, *Edmund Bohun and Jus Gentium in the Revolution Debate, 1689-1693*, «The Historical Journal», XX/3, 1977, pp. 569-586.

¹³⁶ Cfr. J. Toland, *The Preface*, cit., pp. vii-viii. Il riferimento è tratto da Cicerone, *De re publica*, III, noto a Toland attraverso Agostino, *De civitate Dei*, II, 21.

¹³⁷ Cfr. A. Sturmia, *L'immaginazione repubblicana*, cit., pp. 11-13; D. Lucci, *John Toland e la cultura ebraica*, cit., p. 159; A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 52-54.

¹³⁸ J. Harrington, *Oceana*, cit., p. 37 (tr. it. cit., p. 12: «Il primo [...] fu il corso, o il regno, come lo si vuol chiamare, dell'antica prudenza, rivelata agli uomini da Dio stesso nella formazione della repubblica d'Israele, e più tardi unanimemente seguita dai Greci e dai Romani, poiché ne scoprirono i segni nella natura»).

¹³⁹ Cfr. Id., *Political Aphorisms*, cit., XXXVII, p. 516.

affermando che le «[I]aws ecclesiastical», o qualunque cosa concerna la religione è «in the power of the magistrate», mentre invece sotto il regime della prudenza moderna è separato, individuando nel papato il momento di rottura e di separazione¹⁴⁰. La presenza quindi dei legislatori consente di inquadrare anche la religione all'interno della complessa architettura che sorregge gli Stati, costituendo uno degli elementi che caratterizzano la prudenza antica.

Questo nesso è tematizzato anche nella ricostruzione storica dei legislatori. Numa era stato il legislatore dei romani, che aveva dato loro delle leggi che aveva sostenuto essergli state consegnate dalla ninfa Egeria, e che aveva 'introdotto' in Roma la religione per mitigare i costumi di un popolo rozzo e violento¹⁴¹. Più complessa e radicale nei suoi esiti è la presenza di Mosè e di Confucio. La presenza di Mosè nel novero dei legislatori era un *topos* letterario fin da Giuseppe Flavio, e aveva trovato nuova fortuna nel corso del Rinascimento e del Seicento, all'interno del dibattito intorno alla *Res publica Hebreorum*¹⁴². La presenza di Mosè accanto agli altri modelli antichi da un lato non costituisce un problema, dal momento che già Harrington li aveva annoverati insieme in virtù della conformità della loro azione politica alla prudenza antica, dall'altro invece poteva essere interpretata in maniera più radicale. Dal momento infatti che la prudenza antica poteva rivelarsi in due modalità differenti – profeticamente o naturalmente – e che tuttavia gli esiti erano identici, vale a dire la formazione di un governo finalizzato alla realizzazione del bene comune della società, allora la rivelazione stessa poteva essere considerata superflua, essendo indistinguibile rispetto ai dettami che la retta ragione è in grado di comprendere a partire dalla osservazione e alla ricerca dei «footsteps in nature» lasciati dalla divinità¹⁴³.

La presenza di Confucio è da un lato una novità originale inserita da Toland, ma dall'altro costituisce un problema interpretativo notevole in relazione all'interpretazione che di Confucio, e quindi della Cina, Toland dava. Non si tratta solo di relativismo (anche perché, se di relativismo si trattasse, già Mosè, Numa e i greci sarebbero bastati). Ma Confucio e i mandarini cinesi sono assunti come prototipo di legislatori atei. Il problema che Toland solleva con Confucio, un tema già emerso nelle discussioni relative alle antichità della Cina nel corso del Seicento, è quindi quello, appena accennato nella conclusione della *Life* miltoniana, della possibilità che si diano forme di società prive di una religione ma non per questo prive di norme in grado di vincolare gli individui, vale a dire la possibilità che la stessa religione naturale, non in quanto teologia filosofica ma in quanto etica, fosse sufficiente

¹⁴⁰ Cfr. Id., *Oceana*, cit., p. 58 (tr. it. cit., p. 50).

¹⁴¹ Cfr. M. Silk, *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West*, «Journal of the American Academy of Religion», LXXII/4, 2004, pp. 863-896.

¹⁴² Cfr. A. Momigliano, *Un'apologia del giudaismo: il Contro Apione di Flavio Giuseppe*, in Id., *Terzo contributo allo storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. III/1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1966, pp. 513-522; E. Nelson, *The Hebrew Republic*, cit., pp. 88-91; R. Hammersley, *Republicanism*, cit., pp. 22-25.

¹⁴³ Cfr. Ead., *James Harrington*, cit., pp. 172-175.

alla sussistenza di una società. L'elemento che quindi costituiva un punto problematico era il tipo di ateismo professato da Confucio, che era un ateismo non 'negativo', tipico dei popoli primitivi, ma un ateismo 'positivo', filosoficamente fondato in una metafisica e in una morale che non comprendeva né una divinità trascendente né un ordine provvidenziale – un sistema di filosofia 'spinozista'¹⁴⁴. Purtuttavia, seppur professando la religione naturale, Confucio risultava comunque inserito nel novero dei legislatori. Questo apriva un problema che Toland avrebbe indirettamente tematizzato in *Anglia libera*, vale a dire il rapporto tra la religione naturale del singolo e la religione civile, che per Harrington ogni Stato possiede in quanto corrispettivo della coscienza nazionale e, in quanto tale, naturale quanto la religione del singolo.

7. I fondamenti razionali della società

Esattamente come era avvenuto con l'edizione delle opere miltoniane, l'impegno ecdotico di Toland ha una ricaduta sul suo pensiero filosofico, politico e religioso. L'influsso harringtoniano è particolarmente evidente nel marcare l'importante cambiamento relativo al ruolo della Chiesa nella vita dell'individuo. Se infatti nei testi precedenti Toland era rimasto particolarmente fedele alla separazione tra individuo e Chiesa nazionale, ponendo l'accento più sulla religione del singolo, frutto della propria riflessione razionale e della comunicazione con altri individui, e riconoscendo al clero un ruolo eminentemente negativo, a partire da *Anglia libera* fino alla morte Toland si dichiarò, almeno nella produzione politica più effimera e destinata a un pubblico vasto, un protestante membro della Chiesa nazionale inglese, a cui negli anni successivi sembrò riavvicinarsi. La meditazione del pensiero harringtoniano spinge invece Toland ad assegnare un valore positivo alla religione civile, collocata all'interno di una articolata visione delle modalità con cui una società è fondata e governata. Per questa ragione in questo paragrafo si ricostruirà a grandi linee la teoria politica tolandiana, mentre invece in quello successivo ci si soffermerà sul ruolo che la religione ha all'interno del pensiero politico repubblicano esposto da Toland.

Si tratta di temi messi a frutto in *Anglia libera*, un *pamphlet* pubblicato l'anno successivo delle opere harringtoniane e finalizzato alla giustificazione dell'*Act of Settlement*, la norma che il parlamento inglese aveva approvato per escludere i pretendenti al trono cattolici individuando in Sofia di Hannover (e nei suoi discendenti) l'erede designata a succedere ad Anne Stuart. Quello che *prima facie* pare essere una produzione secondaria costituisce in realtà una delle più organiche riflessioni

¹⁴⁴ Cfr. J.I. Israel, *Enlightenment Contested*, cit., pp. 640-652; T. Weststeijn, *Spinoza sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment*, «Journal of the History of Ideas», LXVIII/4, 2007, pp. 537-561; J.A.I. Champion, *Mosaica respublica: Harrington, Toland, and Moses*, in D. Wiemann, G. Mahlberg (eds.), *Perspectives on English Revolutionary Republicanism*, Ashgate, Farnham, 2014, pp. 167-168; J.I. Israel, *La querelle sur Confucius dans les Lumières européennes (1670-1730)*, «Rue Descartes», LXXXI/2, 2014, pp. 64-83.

che Toland ha portato avanti in merito alla società, ai suoi componenti e alle relazioni che questi istituiscono tra loro e la comunità, riflessione che nel medesimo testo è applicata direttamente alle vicende politiche e religiose inglesi di fine XVIII secolo. Questo doppio tratto di *Anglia libera* – il suo voler presentare le basi filosofiche di un atto parlamentare e al tempo stesso di presentare i vantaggi che tale atto avrebbe procurato – lo rende un testo bifronte, teso tra la descrizione dell'esistente e la costruzione di alternative future, teso tra filosofia e prassi.

Il tratto proprio dell'uomo che gli permette di vivere in società è la ragione. Questa, infatti, da un lato genera il desiderio di vivere insieme e di godere dei vantaggi che vengono dall'aiuto reciproco – un tratto già rilevato nella *Letter* dedicata alla stampa – e dall'altro permette di vivere in sicurezza e di neutralizzare la violenza reciproca. Per questo quindi gli uomini si accordano tra di loro sulle regole e leggi che costituiscono la misura delle azioni di ogni uomo che ha acconsentito a unirsi in società¹⁴⁵.

Tho all Men are born in the same Condition, and that, when they com to Years of Maturity, they are equally free to dispose of Themselves as Reason shall direct them; yet they find their Account so much in becoming Members of the civil Society, that every one incorporats with som Government or other, according he has Education, Choice or Opportunity¹⁴⁶.

L'unione in società ha due finalità distinte, corrispondenti alla definizione che Harrington aveva dato dell'uomo e che è, con buona approssimazione, la stessa di Toland fin dal *Christianity*. L'uomo è composto da una parte sensitiva e da una razionale. La parte sensitiva consiste nell'uomo nella sua dimensione materiale e creaturale. Considerato sotto questo aspetto, l'*appetitus societatis* è determinato dalla volontà di essere sicuri dell'integrità tanto della propria persona quanto dei propri possessi. In quanto creatura razionale, tuttavia, l'uomo è in grado di elevarsi rispetto a queste necessità legate alla mera sopravvivenza. A questo livello, l'unione di più individui è finalizzata al «Mutual Delight and Assistance» che reciprocamente gli uomini portano gli uni agli altri¹⁴⁷, assistenza che, come già è stato sottolineato sia in relazione al *Christianity* sia ad *A letter*, riguarda anche l'indagine religiosa. Si assiste quindi a un allargamento da parte di Toland delle funzioni che la ragione svolge all'interno della vita umana. Infatti, negli scritti precedenti la ragione era stata sempre considerata all'interno di un contesto individuale quale quello del suo esercizio all'interno del tentativo di delineare i tratti specifici della religione naturale rispetto a una religione positiva particolare, il Cristianesimo. Con *Anglia libera*, invece, assistiamo a un allargamento alla sfera della politica degli ambiti all'interno dei quali la ragione costituisce una fonte normativa.

¹⁴⁵ J. Toland, *Anglia libera: or the Limitation and Succession of the Crown of England Explain'd and Asserted*, London, Printed for Bernard Lintott at the Posthouse in the Middle-Temple Gate, Fleet-Street, 1701, pp. 1-2.

¹⁴⁶ *Ibidem* («Per quanto tutti gli uomini nascono nella stessa condizione, e, quando giungono agli anni della maturità, siano egualmente liberi di disporre di sé stessi come la ragione indica loro, tuttavia trovano così vantaggioso diventare membri della società civile che ognuno si associa a un governo o a un altro, in relazione alla sua educazione, scelta od opportunità»).

¹⁴⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 2.

La teoria politica tolandiana si iscrive all'incrocio tra una forma di contrattualismo di stampo lockiano e la tesi della naturalità del vivere politico di stampo repubblicano¹⁴⁸. Dal contrattualismo Toland mutua la naturale uguaglianza tra gli uomini alla nascita e il carattere razionale della scelta di unirsi in una società il cui fine consiste nel piacere e nell'aiuto reciproco da un lato e nel desiderio di sicurezza dall'altro. La naturalità della vita civile comporta invece che l'appartenenza alla comunità richieda un impegno attivo nel perseguimento del bene comune e nell'accesso ai diritti di cittadinanza. La comunità così costituita è indirizzata verso il bene comune ed è diretta da leggi il cui fine è il mantenimento della pace sociale. Il regime e le leggi a cui gli uomini acconsentono sono il risultato dell'esame razionale, e perciò libero, del contenuto delle leggi. Vi è però un elemento di continuità rispetto agli scritti precedenti, costituito dal convincimento del carattere incorrotto della ragione umana. È proprio perché la ragione umana è in grado di essere una guida sufficiente all'uomo nella direzione della propria condotta che questi è in grado di discernere i vantaggi provenienti dalla scelta della vita associata, tra cui anche la possibilità di risolvere le dispute attraverso il ricorso a un giudice terzo, che può esaminare la questione proprio perché non mosso dalle passioni che invece animano le parti in causa.

If Men were left to judge their own Cases, either they might be too partial to themselves without setting due Bounds to their Passion and Revenge, or, provided they had privat Satisfaction, might be too remiss for the benefit of the Society¹⁴⁹.

Tale comunità è una repubblica proprio in virtù del carattere razionale dell'assenso che i singoli membri della società civile danno alle regole e alle leggi che regolano la loro vita. A tal proposito, Toland prosegue nel suo tentativo di ri-semantizzazione del termine *commonwealth*, spostando l'accento non più sulla forma specifica di governo, quanto piuttosto sulle libertà che il governo tutela e sul perseguimento del bene comune – il *common weal*, appunto – quale suo fine ultimo¹⁵⁰. È del tutto evidente come all'interno di questo schema diviene un problema di natura puramente verbale quali siano i titoli delle cariche all'interno del governo. In tal senso, dunque, Toland separa il nome delle magistrature dal potere di cui sono investite, svuotandole del loro contenuto tradizionale e reinterpretandole in accordo al proprio repubblicanesimo. Così, il monarca, pur mantenendo il suo

¹⁴⁸ Cfr. M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia Politica», XII/1, 1998, p. 112; J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 120-121.

¹⁴⁹ J. Toland, *The Art of Governing by Partys*, London, Printed for Bernard Lintott at the Posthouse in the *Middle-Temple Gate, Fleet-Street*, 1701, p. 80 («Se agli uomini fosse lasciato il compito di giudicare dei loro stessi casi, potrebbe o essere troppo parziali verso sé stessi senza porre i giusti limiti alle loro passioni e alla vendetta, o, avuta soddisfazione privata, potrebbero essere troppo negligenti per il vantaggio della società»).

¹⁵⁰ Cfr. P. Lurbe, *Les avatars d'un concept: la notion de commonwealth dans la pensée de John Toland*, in L. Borot (éd.), *James Harrington and the Notion of Commonwealth*, Publication de l'Université, Montpellier, 1998, pp. 249-251.

titolo, diviene il vertice dell'esecutivo, ma il suo potere risulta limitato dal perseguimento del bene pubblico, pena il dissolvimento stesso del governo, e quindi la perdita stessa della sua legittimità¹⁵¹.

I mean by the word Commonwealth not a pure Democracy, nor any particular Form of Government; but an independent Community, where the Common Weal or Good of all indifferently is design'd and pursu'd, let the Form be what it will¹⁵².

Mentre la ragione è quindi l'elemento che discrimina le forme rette di governo, un regime arbitrario e tirannico, identificato con la monarchia assoluta, è caratterizzato dal predominio delle passioni ed è pertanto un regime disordinato e contro natura.

These are the Fundamental Principles of all free Governments; but in absolute Monarchies there are no Remedies against the worst Disorders of Human Nature. [...]; he [i.e., il sovrano] may be hurry'd by the Impetuosity of his Passions to vary every Moment; [...], but also dispense with the very Laws of God, and oppose the clearest Dictats of Nature¹⁵³.

La monarchia assoluta, assunta come modello di regime politico 'guasto', è caratterizzata attraverso due analogie tra loro collegate. La prima enfatizza il carattere arbitrario del governo assoluto. Il termine 'arbitrario' deve essere inteso nel senso di 'opposto al dettato della legge'. All'interno della monarchia assoluta viene meno il carattere universale della legge, sostituita dalla prerogativa, l'atto attraverso il quale il monarca ne sospende gli effetti sostituendola con un decreto che non ha altra origine se non la sua stessa volontà. All'interno del quadro harringtoniano che Toland ha delineato, le istituzioni e la legge costituiscono invece forme di 'reificazione' della ragione. Infatti, è quest'ultima che spinge gli uomini a dar vita a un ordine sociale retto da leggi. E anche queste ultime sono il risultato di un processo di natura razionale diviso tra una fase deliberativa e una consultiva in cui le differenti componenti del potere legislativo sono impegnate. La seconda analogia è invece di natura psicologica. La monarchia assoluta è disordinata perché è un governo non della ragione, ma delle passioni. Il tiranno non agisce secondo schemi di comportamento razionali. Al contrario, è incostante e cambia opinione e decreti in continuazione, elevando la propria volontà a legge¹⁵⁴. Ma il vero elemento di rottura è costituito dal suo opporsi alle leggi di natura. In ogni caso, entrambe le analogie consentono di individuare nella ragione il mezzo privilegiato per una fondazione della società che sia in grado di garantire una vita sociale e politica ordinata secondo leggi e di opporla al

¹⁵¹ Cfr. J. Toland, *Anglia libera*, cit., pp. 87-93; Id., *The Art of Governing by Partys*, cit., pp. 32-34. Cfr. J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 123-124.

¹⁵² J. Toland, *Anglia libera*, cit., p. 92 («Con la parola *Commonwealth* io intendo non una democrazia pura, né una qualche particolare forma di governo; ma una comunità indipendente, dove il bene comune o il bene di tutti indifferentemente progettato e perseguito, indipendentemente dalla forma che [il governo] assumerà»).

¹⁵³ *Op. cit.*, p. 6 («Questi sono i principi fondamentali di ogni governo libero; ma nelle monarchie assolute non ci sono rimedi contro i peggiori disordini della natura umana. [...]; [il sovrano] potrebbe essere spinto dall'impetuosità delle sue passioni a cambiare [giudizio] in ogni momento; [...], ma anche dispensare dalle leggi divine, e opporsi ai chiarissimi dettati della natura»).

¹⁵⁴ Cfr. Id., *The Art of Governing by Partys*, cit., p. 3.

governo arbitrario, che proprio perché fondato sul rifiuto della ragione non ha alcun criterio per poter legittimare sé stesso. Per questa ragione, l'unico modo con cui un governo arbitrario può mantenersi è da un lato attraverso il mantenimento dei suoi sudditi nell'ignoranza, dal momento che la conoscenza, in quanto prodotto della ragione, è strutturalmente legata alla libertà, e spingendoli a desiderare i beni del corpo, trascurando quelli dello spirito¹⁵⁵, e dall'altro attraverso il ricorso a un apparato coercitivo in grado di conservare il potere del principe e dei suoi cortigiani attraverso l'oppressione degli innocenti¹⁵⁶.

Il discorso tolandiano non si articola tuttavia unicamente sul piano filosofico, ma presenta una molteplicità di piani e di linguaggi tra loro interagenti. Un caso particolarmente evidente è proprio quello politico. La ragione, infatti, per la quale Toland individua poi quale luogo della sovranità il potere assembleare è di natura storica. La «Overballance of Property», che costituisce il fondamento di quella del potere, pende a favore dei *Commons*, per quanto il nome del regime precedente continui a essere impiegato a causa della lentezza con cui i nomi cambiano rispetto alla velocità invece con cui sono le cose stesse a mutare¹⁵⁷. All'interno della società, l'autorità suprema è costituita dal potere legislativo. Tale primato non è tuttavia assoluto, ma trova una limitazione nei fini che ne informano l'operare. Il potere legislativo promulga le leggi, che costituiscono i «Rules and Means which are to be the Measure and Standard of every Man's Actions»¹⁵⁸ e che traggono la loro legittimità dal consenso di cui i singoli individui hanno investito i membri dell'assemblea, consenso che ha al suo nocciolo il bene comune e che può quindi essere revocato nel momento in cui tale rapporto fiduciario viene meno. Il potere legislativo non costituisce però propriamente il governo. Questo, infatti, consiste nel potere esecutivo, vale a dire nella capacità di dare mandato esecutivo alle leggi nei momenti in cui il potere legislativo non è riunito in sessione. Questo carattere 'accessorio' del potere esecutivo, che supplisce all'assenza della suprema autorità, lo rende *ipso facto* dipendente da quest'ultima¹⁵⁹.

La centralità del potere legislativo è dovuta al concetto 'repubblicano' di libertà. La libertà non si configura come opposta rispetto alla legge. In questa accezione, si è liberi fintanto che non vi è una legge. In una prospettiva repubblicana, invece, la libertà è definita all'interno delle leggi. La legge non costituisce un vincolo esterno che limita la libertà, ma al contrario definisce l'ambito all'interno del quale si è liberi. La legge ha quindi una funzione non di opposizione alla libertà, ma al contrario

¹⁵⁵ Cfr. Id., *Anglia libera*, cit., pp. 9-10.

¹⁵⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 10-12.

¹⁵⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 19.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 2.

¹⁵⁹ Cfr. *op. cit.*, pp. 2-5.

fornisce quegli elementi che permettono di tutelare la libertà perché la legge limita l'arbitrio¹⁶⁰. Per questa ragione Toland può affermare che sono «Liberty and Laws» ad assicurare gli uomini nelle loro proprietà e di essere felici.

8. La religione civile e il ruolo del Protestantismo

Il primo riferimento che Toland fa alla religione in *Anglia libera* è all'interno della sua descrizione del funzionamento del potere arbitrario. Tra gli strumenti che il sovrano ha a disposizione per far valere la propria volontà, vi è la religione.

He has Religion prepar'd to justify, and Force to maintain him in whatsoever he dos, all his subjects entirely depending on his Pleasure, in their Wealth and the Endowments of their Mind, as well as in the use and drudgery of their Bodies¹⁶¹.

Riprendendo la distinzione tra beni della mente e beni del corpo, Toland collega la religione ai beni della mente e la forza a quelli del corpo. I sovrani assoluti hanno tra i maggiori sostegni del loro regime una forma di religione civile, il cui scopo è il mantenimento e la giustificazione del regime politico. Da un lato la proposizione di uno schema interpretativo harringtoniano considera la religione come una delle attività dell'uomo in quanto creatura spirituale, dall'altro fornisce un modello di religione civile funzionale al mantenimento di un potere privo di legittimità. Questo non significa, tuttavia, che Toland valuti negativamente ogni forma di religione civile. Al contrario, l'argomento tolandiano presuppone che la religione civile, in quanto frutto della prudenza antica, abbia una base razionale. Tuttavia, il governo tirannico si basa sulla sostituzione della ragione con la volontà. In questo senso, la religione civile di questo tipo di regime costituisce una forma patologica, punto che emergerà con maggiore chiarezza nelle successive *Letters to Serena*¹⁶². Tra gli elementi che invece costituiscono il «Genius of free Government» vi è la tolleranza per la varietà di culti¹⁶³. La caratterizzazione che Toland offre della religione in *Anglia libera* è di evidente ascendenza harringtoniana, fatto questo segnalato anche dalla ripresa dei medesimi stilemi lessicali.

Religion it self is not more natural to Man, than it is for every Government to have a national Religion, or som public and orderly Way of worshipping God, under the Allowance, Indowment, and Inspection of the civil Magistrat. It was the highest Favor of this Iland cou'd receive from Heaven to be deliver'd

¹⁶⁰ Cfr. P. Lurbe, *Les avatars d'un concept*, cit., pp. 251-252; Id., *Political liberty in John Toland's Anglia Libera*, in C. Miqueu, M. Chamie (eds.), *Locke's Political liberty: readings and misreadings*, Voltaire Foundation, Oxford, 2009, pp. 45-48.

¹⁶¹ J. Toland, *Anglia libera*, cit., p. 9 («[Il sovrano] ha la religione pronta a giustificarlo e la forza per sostenerlo in ogni cosa lui faccia, dipendendo tutti i suoi sudditi dal suo piacere, nella loro salute e nei beni della mente, così come nell'uso e nella fatica dei loro corpi»).

¹⁶² Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 176-179.

¹⁶³ Cfr. J. Toland, *Anglia libera*, cit., p. 15.

from the intolerable Yoke of the Popish Superstition, and to have the purer Worship of God imbrac'd by the Majority of the People¹⁶⁴.

Questo significa in primo luogo distinguere tre livelli distinti. A un primo livello vi è la religione dell'individuo, al secondo quello della religione civile che lo Stato, in quanto comunità di individui, stabilisce «under the Allowance, Indowment, and Inspection of the civil Magistrat», e infine, al livello più basso, vi è la superstizione, che Toland, in accordo con un diffuso pregiudizio protestante, identifica *tout court* con il Cattolicesimo¹⁶⁵. L'ecclesiologia tolandiana è dunque, come già quella harringtoniana, rigorosamente *erastian*, ponendo la Chiesa nazionale in posizione subordinata rispetto alla Stato sia in materia di sostentamento economico sia in materia disciplinare¹⁶⁶.

La religione nazionale non esercita tuttavia il monopolio sulle coscienze; al contrario, permette «a more generous Latitude». Tale *latitude* è resa possibile dalla tutela della libertà di coscienza, intesa come la libertà del credente di cercare per proprio conto, in accordo con la propria natura di creatura filosofica, i dettami della vera fede.

'Tis not more common (nor indeed more natural) for Men to vary from one another in the color of their Hair, the air of their Face, or the measure of their Stature, than it is for them to disagree in their opinions (whether relating to Religion or any other subject) by reason of their different opportunities, applications or capacities, and that things are not plac'd in the same degree of light to all sorts of People¹⁶⁷.

La Chiesa nazionale, in maniera complementare, ha invece una funzione pedagogica, dal momento che i suoi sacerdoti hanno il compito di fornire questo supporto a quanti da soli non sono in grado, per ragioni intellettuali o di altra natura, di comprendere i fondamenti della propria religione. L'esercizio della coercizione, invece, contraddice il fondamento stesso su cui poggia lo Stato (e quindi, indirettamente, anche la Chiesa stessa), ossia la libertà di coscienza e la libertà civile. Questo significa che all'interno della teoria tolandiana della religione civile convivono, come già in Harrington, sia tolleranza delle varietà di culto sia l'esigenza di una religione nazionale che fornisca quel *public leading* necessario per quanti non sono in grado di fare un buon uso della loro libertà.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, pp. 95-96 («La religione in sé stessa non è più naturale per l'uomo di quanto non sia per ogni governo avere una religione nazionale, o qualche forma pubblica e ordinata di adorare Dio, sotto l'indennità, la dotazione e l'ispezione del magistrato civile. È il più grande vantaggio che quest'isola potesse ricevere dal Cielo di essere liberata dall'intollerabile giogo della superstizione papista, e di avere una forma di culto divino più pura abbracciata dalla maggioranza del popolo»).

¹⁶⁵ Sull'anticattolicesimo inglese come categoria politico-religiosa: cfr. C. Haydon, *I love my King and my Country, but a Roman catholic I hate': anti-catholicism, xenophobia and national identity in eighteenth-century England*, in T. Claydon, I. McBride (eds.), *Protestantism and National Identity. Britain and Ireland, c. 1650-1850*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 33-52; C. Fatovic, *The Anti-Catholic Roots of Liberal and Republican Conceptions of Freedom in English Political Thought*, «Journal of the History of Ideas», LXVI/1, 2005, pp. 37-58.

¹⁶⁶ Per una definizione di *Erastianism*: cfr. E. Nelson, *The Hebrew Republic*, cit., p. 92.

¹⁶⁷ J. Toland, *The Art of Governing by Partys*, cit., p. 11 («Non è più comune (né in realtà più naturale) per gli uomini il distinguersi l'uno dall'altro nel colore dei loro capelli, nell'aspetto del loro viso, o la misura della loro statura, che il discordare nelle loro opinioni (sia quelle riguardanti la religione sia ogni altro argomento) in ragione delle loro differenti opportunità, applicazioni o capacità, e che le cose non sono poste sotto la stessa luce a tutti i generi di persone»).

[F]or they [i.e., tutti gli uomini] all naturally desire a Liberty of worshipping in that way which they believe to be the most acceptable to the Deity, and they think it the highest Injustice to be deny'd this Privilege by any Government¹⁶⁸.

Tale discorso ecclesiologico non rimane slegato rispetto alla dimensione storica e politica che i *pamphlets* tolandiani hanno. Al contrario, la teoria filtra anche attraverso la ricostruzione degli eventi che hanno contrassegnato i regni dei sovrani Stuart e cerca di fornire un modello che appare già realizzato proprio da quella Sofia di Hannover che l'*Act of Settlement* individuava come futura sovrana d'Inghilterra.

The National Religion of the Elector's Dominions is the Lutheran, tho the Calvinists and other Persuasions are perfectly easy, and enjoy a complete Liberty of Conscience; Favor and Preferments being confer'd indifferently on all good Protestants¹⁶⁹.

La storia inglese è dunque riletta alla luce del contrasto tra il tentativo di estirpare la religione protestante da parte di una dinastia cripto-cattolica e la difesa delle libertà inglesi realizzata dalla Gloriosa Rivoluzione e da confermarsi poi con la realizzazione della successione protestante¹⁷⁰. Tale difesa non può infatti dirsi un possesso sicuro. È per questa ragione che il Parlamento con l'*Act of Settlement* ha allontanato il pericolo di un «Popish Prince» che avrebbe esercitato un potere di natura arbitraria e avrebbe imposto una religione superstiziosa. Ricompare qui, in sede politica, il nesso tra tirannia e superstizione che Toland ha già esplorato a livello teorico. Ma in questa sede i riferimenti alla contemporaneità e agli eventi concreti sono trasparenti. La religione civile a cui Toland pensa in *Anglia libera* è il Protestantesimo in quanto religione civile fondata sulla libertà di coscienza.

But civil Liberty (tho an unvaluable Jewel) is not the only Blessing that generally recommends the present Settlement: It is likewise the most effectual Security of the *Reformation* everywhere, and in a more special manner of the *established Church* in this Kingdom¹⁷¹.

Questa identificazione non è però scevra di problemi. Il Protestantesimo non è un monolite, ma è solcato al suo interno da differenti sette distinte da numerosi punti in materia dottrinale, ecclesiologica e liturgica. Tali differenze, agli occhi di Toland, sono però superabili proprio in virtù dell'opposizione netta tra Protestantesimo e Cattolicesimo, tra libertà e tirannia spirituale. Le differenze interne al Protestantesimo non riguardano se non elementi di secondaria importanza, che non intaccano la

¹⁶⁸ *Op. cit.*, p. 12 («Perché tutti loro desiderano naturalmente la libertà di adorare [Dio] in quel modo che credono essere il più gradito alla divinità, e pensano sia la più grande ingiustizia che questo privilegio gli sia negato da qualsiasi governo»).

¹⁶⁹ *Id.*, *An Account of the Courts of Prussia and Hanover; Sent to a Minister of State in Holland*, London, Printed by John Darby in Bartholomew Close, 1705, p. 56 («La religione nazionale dei domini dell'elettore è quella luterana, per quanto calvinisti e quelli di altre confessioni sono perfettamente liberi e godono di una completa libertà di coscienza, dal momento che favori e promozioni sono assegnati indistintamente a tutti i buoni protestanti»)

¹⁷⁰ Cfr. *Id.*, *Anglia libera*, cit., pp. 22-27.

¹⁷¹ *Op. cit.*, p. 94 («Ma la libertà civile (sebbene sia un inestimabile gioiello) non è l'unica benedizione che in generale raccomanda il presente accordo. È allo stesso tempo la migliore sicurezza della *Riforma* ovunque, e in un più specifico modo della *Chiesa stabilita* in questo regno») (corsivi nel testo).

comune identità protestante tanto inglese quanto nordeuropea, trasponendo sul piano religioso quello schieramento che opponeva l'Inghilterra alla Francia¹⁷².

The Clergy of Rome, on condition that Princes establish their Power and extirpate Heresie, makes them arbitrary over their Subjects, and, by virtue of their influence on the Consciences of their Votarys, they maintain this unjust Power as long as Princes support their Usurpations over the Laity. Whatever occasion the Prince has for Mony, the Priests can make it the Cause of the Church, and what the unlimited Power of the former cou'd not discover, the spiritual Authority of the latter can easily produce, and make it be granted with a willing mind¹⁷³.

9. Toland, Hobbes e la libertà di coscienza

Il rapporto dei deisti con Thomas Hobbes costituisce un argomento di discussione storiografica che periodicamente emerge senza però trovare una soluzione soddisfacente. Quando nel 1959 Rosalie Colie affrontò la questione delle relazioni tra Spinoza e i deisti, ridusse invece quella con Hobbes allo spazio di una nota, in cui archiviava la questione affermando che l'incompatibilità tra Hobbes e i deisti era dovuta a tre fattori: l'ateismo, l'assolutismo politico e il pessimismo antropologico, giudizio che fu sostanzialmente accolto da Margaret Jacob e da Chiara Giuntini e, in seguito, anche da Jonathan Israel e Dmitri Levitin¹⁷⁴. Mentre la *scholarship* hobbesiana non sembra aver mostrato interesse nell'indagare i rapporti tra Hobbes e Toland – fatta salva l'eccezione di poche pagine di Jon Parkin e il recente lavoro di Eldad Carmel¹⁷⁵ – la storia intellettuale inglese ha tematizzato da più di quarant'anni tra i possibili temi di incontro proprio la discussione ecclesiologica¹⁷⁶.

Pare quindi utile cercare di effettuare un breve confronto tra la posizione tolandiana e quella hobbesiana in merito alla questione della religione civile e al rapporto che questa intrattiene con la libertà di coscienza. Il punto di partenza è costituito dalla separazione netta che Hobbes istituisce tra

¹⁷² Cfr. *op. cit.*, pp. 96-97.

¹⁷³ Id., *The Art of Governing by Partys*, cit., pp. 148-149 («Il clero di Roma, a condizione che i principi stabiliscano il loro potere ed estirpino l'eresia, li rende arbitri sui loro sudditi, e, in virtù della loro influenza sulle coscienze dei loro devoti, mantengono questo ingiusto potere finché i principi supportano la loro usurpazione sui laici. In ogni occasione il principe ha bisogno di denaro, i preti possono rendere questo bisogno la causa della Chiesa, e quello che il potere del primo non può ottenere, l'autorità spirituale degli ultimi può produrre facilmente e ottenerlo da una mente volenterosa»).

¹⁷⁴ Cfr. R.L. Colie, *Spinoza and the Early English Deists*, cit., pp. 30-31 n. 31; M.C. Jacob, *John Toland and the Newtonian Ideology*, cit., p. 232; C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, cit., pp. 360-363; J.I. Israel, *Radical Enlightenment*, cit., p. 602; D. Levitin, *Matthew Tindal's Rights of the Christian Church (1706) and the Church-State Relationship*, «The Historical Journal», LIV/3, 2011, pp. 734-737.

¹⁷⁵ Cfr. J. Parkin, *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 11 n. 23, 406; E. Carmel, *Hobbes and Early English Deism*, in L. van Apeldoorn, R. Douglass (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 208-209. Il grande limite di Parkin e di Carmel consiste nell'essersi concentrati esclusivamente sui *Two Essays*, un testo la cui falsa attribuzione a Toland è stata persuasivamente provata in R. Rappaport, *Questions of Evidence: An Anonymous Tract Attributed to John Toland*, «Journal of the History of Ideas», LVIII/2, 1997, pp. 339-348.

¹⁷⁶ Cfr. M. Goldie, *Civil Religion and the English Enlightenment*, cit., pp. 37-38; J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 248-249; D. Lucci, *Deism and Scripture*, cit., pp. 42-44. Si tratta di un punto sollevato anche da J. Parkin, *Taming the Leviathan*, cit., pp. 402-409 e da E. Carmel, "I will speake of that subject no more": the Whig legacy of Thomas Hobbes, «Intellectual History Review», XXIX/2, 2019, pp. 243-264.

coscienza privata e culto pubblico. Nel capitolo XLII del *Leviathan*, Hobbes riprende il caso di Naaman il Siro (2 Re 5, 17). Questi aveva deciso di convertirsi all'Ebraismo dopo essere stato guarito dal profeta Eliseo, ma chiedeva di essere scusato se accompagnava il suo re quando questi si recava nel tempio di Rimmon – richiesta a cui Eliseo aveva acconsentito. Hobbes interpretava questo passo alla luce della propria teoria politica, affermando che l'azione di Naaman di accompagnare il proprio signore, in quanto compiuta in obbedienza a una legge, non è, propriamente, di Naaman, ma del sovrano in quanto autore della legge¹⁷⁷. Tale separazione era possibile sulla base del divorzio di credenza e obbedienza, tra la fede interiore che è «invisible, and consequently exempted from all human jurisdiction»¹⁷⁸ e il comando imposto in virtù di una norma.

But what (may some object) if a King, or a Senate, or other Sovereign Person forbid us to beleefe in Christ? To this I answer, that such forbidding is of no effect; because Beleef, and Unbeleef never follows mens Commands. Faith is a gift of God, which Man can neither give, nor take away by promise of rewards, or menaces of torture. [...]. Profession with the tongue is but an externall thing, and no more then any other gesture whereby we signifie our obedience¹⁷⁹.

In questo modo, la credenza era limitata all'ambito della coscienza, mentre invece l'obbedienza si estendeva a tutte le manifestazioni esterne. In questo contesto, Hobbes postulava per ciascun cittadino due tipi di coscienze, la prima privata, che in quanto tale è costituita da opinioni e pensieri, e la seconda pubblica, consistente nelle leggi a cui gli uomini hanno scelto di sottomettersi liberamente attraverso il patto¹⁸⁰. Da un lato, quindi, Hobbes sottometteva alla legge tutto quello che, in quanto esprimibile, poteva avere un effetto sullo Stato e sui suoi cittadini, ma dall'altro, riconoscendo il carattere involontario della credenza, la rendeva intangibile e incoercibile, limitando l'azione del potere sovrano ai soli comportamenti e sottraendovi così le opinioni¹⁸¹.

[I]n every Common-wealth, they who have no supernaturall Revelation to the contrary, ought to obey the laws of their Sovereign, in the externall acts and profession of Religion. As for the inward thought, and beleef of men, which humane Governours can take no notice of, (for God onely knoweth the heart)

¹⁷⁷ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, edited by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1996², III, XLII, pp. 343-344 (tr. it. Id., *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 405-406).

¹⁷⁸ *Op. cit.*, III, XLII, p. 360 (tr. it. cit., p. 424).

¹⁷⁹ *Op. cit.*, III, XLII, p. 343 (tr. it. cit., p. 405): «Ma (si può obiettare), nel caso che un re, un Senato o un'altra persona sovrana ci proibisca di credere in Cristo? A ciò io rispondo che un tale divieto non ha efficacia, perché il credere e il non credere non dipendono mai dai comandi degli uomini. La fede è un dono di Dio che l'uomo non può né dare né togliere con promesse di ricompensa o con minacce di tortura. [...]. La professione verbale non è che un atto esteriore e quindi niente di più di un qualsiasi altro gesto con cui manifestiamo la nostra obbedienza».

¹⁸⁰ Cfr. *op. cit.*, II, XXIX, p. 223 (tr. it. cit., p. 264). Cfr. E. Carmel, *Hobbes and Early English Deism*, cit., pp. 215-216; F. Lessay, *Tolerance as a Dimension of Hobbes's Absolutism*, in L. van Apeldoorn, R. Douglass (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, cit., pp. 67-69; S.A. Lloyd, *Hobbes on the Duty Not to Act on Conscience*, in L. van Apeldoorn, R. Douglass (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, cit., pp. 264-266.

¹⁸¹ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., II, XXVI, p. 198 (tr. it. cit., p. 236). Cfr. J.A.I. Champion, *Godless Politics: Hobbes and Public Religion*, in W.J. Bulman, R.G. Ingram (eds.), *God in the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 44-45; E. Carmel, "I will speake of that subject no more", cit., pp. 248-249.

they are not voluntary, nor the effect of the laws but of the unrevealed will, and of the power of God, and consequently fall not under obligation¹⁸².

La sottomissione delle azioni esterne al giudizio del sovrano costituisce un elemento centrale nella teoria della sovranità di Hobbes. Dal momento, infatti, che le azioni sono una conseguenza delle opinioni che ciascuno ha intorno al bene e al male, compito del sovrano è definire quali opinioni siano lecite e quali illecite all'interno dello Stato per poter garantire quella pacifica convivenza che era stata all'origine del patto sociale stesso¹⁸³. Questo perché tra le opinioni che causano la dissoluzione dello Stato vi è anche la elevazione del proprio giudizio privato a norma di condotta – laddove nello Stato civile tale norma già esiste, ed è la legge in quanto stabilita da un sovrano a cui gli uomini hanno ceduto i loro diritti naturali¹⁸⁴. È all'interno di questa cornice teorica che si iscrive il controllo politico dell'insegnamento religioso e la riconduzione del potere sacerdotale in posizione subordinata rispetto a quello civile¹⁸⁵. Tale subordinazione si riflette anche nella disciplina del culto. Dal momento, infatti, che la sovranità è unica, unico deve essere anche il modo con cui lo Stato, in quanto *persona*, tributa a Dio. In questo senso, quello che conta non è tanto l'adesione interiore al culto, l'intimo convincimento, quanto invece il conformarsi alla prescrizione del sovrano¹⁸⁶. In tal senso, ogni trasgressione o dissidenza rispetto a tale culto si configura come un atto di disobbedienza tanto religiosa quanto civile, e per questo soggetta ai castighi stabiliti dalla legge. Tale ridefinizione del ruolo e dell'indipendenza stessa della Chiesa era del resto fondata esegeticamente. Dal momento, infatti, che Cristo stesso aveva affermato non essere il suo regno di questo mondo (*Gv* 18, 36), non è possibile stabilire una sovranità di Cristo, e, in senso lato, ecclesiastica. Al contrario, Cristo predicò la sottomissione ai poteri terreni e, con Costantino e la conversione degli imperatori al Cristianesimo, anche la determinazione della dottrina e della disciplina cristiane fu posta sotto il controllo del sovrano¹⁸⁷.

Rispetto alla posizione harringtoniana avanzata da Toland, si possono trarre due conclusioni, una positiva e una negativa. La conclusione positiva, che segnala un accordo tra Hobbes e Toland è la

¹⁸² T. Hobbes, *Leviathan*, cit., III, XL, p. 323 (tr. it. cit., pp. 383: «[I]n ogni Stato, coloro ai quali una rivelazione sovranaturale non indichi il contrario, in fatto di pratica e professione esteriore della religione, debbono obbedire alle leggi del loro sovrano. Mentre, quanto al pensiero e alla credenza interiore degli uomini, che i governi umani non possono conoscere (ché Dio solo conosce i cuori), non sono volontari, e non derivano dalle leggi, ma dalla volontà non rivelata e dal potere di Dio; e conseguentemente non cadono sotto obbligatione»).

¹⁸³ Cfr. A. Ryan, *Hobbes, Toleration, and the Inner Life*, in D. Miller, L. Siedentop (eds.), *The Nature of Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 206-207.

¹⁸⁴ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., II, XXIX, p. 223 (tr. it. cit., p. 264). Cfr. A. Ryan, *Hobbes*, cit., pp. 207-210; T.M. Bejan, *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2017, pp. 91-95.

¹⁸⁵ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., II, XVIII; III, XLII, pp. 124-125, 372-375 (tr. it. cit., pp. 149, 438-441).

¹⁸⁶ Cfr. *op. cit.*, II, XXXI, pp. 252-253 (tr. it. cit., p. 297). Cfr. A. Ryan, *Hobbes*, cit., pp. 210-211; E. Carmel, *Hobbes and Early English Deism*, cit., p. 216 n. 83.

¹⁸⁷ Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, III, XLII, pp. 372-374 (tr. it. cit., pp. 438-440). Cfr. J.A.I. Champion, *Godless Politics*, cit., pp. 55-57.

necessità di porre il clero sotto il controllo dello Stato – per quanto le motivazioni dietro tale posizione sia differente, dal momento che per Hobbes il problema è costituito dall’instabilità che il pluralismo di idee e di credenze porta con sé quando si affaccia sullo spazio pubblico, problema la cui soluzione è individuata proprio nella sottomissione del clero al potere del sovrano. In Toland, al contrario, la difesa di argomenti erastiani è condotta a partire dal presupposto della libertà. Un clero indipendente rispetto alla repubblica, che ha al suo fondamento l’accordo razionale di tutti i cittadini, costituirebbe da un lato una autorità concorrente (e su questo punto, ancora una volta, vi sarebbe in linea di massima, accordo con Hobbes) e dall’altro una violazione della libertà dei cittadini, dal momento che libertà civile e libertà di coscienza in Toland tendono a coincidere. La conclusione negativa, che marca invece un profondo disaccordo tra i due pensatori, riguarda proprio la legittima espressione della differenza di opinioni. Se infatti Hobbes risolveva il problema della necessaria diversità di opinioni attraverso la scissione tra sfera privata, intangibile e quindi libera, e sfera pubblica, regolata dalle leggi dello Stato, che costituiscono la ‘coscienza pubblica’ di tutti i cittadini, Toland rivendica proprio la sfera pubblica come luogo di elezione per l’espressione del proprio pensiero. Sia nel *Christianity* che nella *Letter* sulla stampa ha mostrato come il sapere abbia un carattere cooperativo che rende necessaria la comunicazione tra gli uomini, mentre in *Anglia libera* si pronuncia in favore di una libertà di coscienza talmente estesa da eliminare anche i castighi e le preclusioni a cui andavano incontro i *dissenters*. Si tratta di un punto in cui anche la biografia stessa di Toland offre testimonianza, sia durante il periodo oxoniense sia durante la breve visita a Dublino, terminata con una fuga precipitosa.

Del periodo oxoniense nella *Collection* postuma Desmaizeaux ha pubblicato un interessante scambio epistolare tra Toland e un suo anonimo corrispondente. In queste lettere, a Toland erano fondamentalmente rimproverate due cose: un’eccessiva manifestazione di irreligiosità, testimoniata anche da un *report* di Arthur Charlett a Thomas Tenison in cui si riportavano voci di Toland «[t]rampling on the Common Prayer book, talking against the Scriptures, commending Commonwealths, justifying the Murder of K. C. I, railing against Priests in general»¹⁸⁸, e una certa incapacità di comprendere come l’approvazione dei frequentatori delle *coffee-houses* non costituisse un risultato di cui andare fieri¹⁸⁹. Si trattava di un giudizio che pochi anni dopo esprimerà anche William Molyneux in una serie di lettere a Locke molto utili per ricostruire il breve e tormentato soggiorno dublinese di Toland¹⁹⁰. Vi è inoltre una lettera inedita, inviata a Toland da William

¹⁸⁸ LPL MS 942/110; S.R. Maitland, *Toland*, «Notes and Queries», III s., I/1, 1862, pp. 6-7.

¹⁸⁹ Cfr. J. Toland, *Letters*, cit., pp. 295-298.

¹⁹⁰ Cfr. E.S. De Beer (ed.), *The correspondence of John Locke*, vol. VI, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 132-135, 162-164, 189-191. Cfr. J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 73-78; I. Leask, ‘A Matter of Dangerous Consequence’: *Molyneux and Locke on Toland*, in A. Tomaszewska (ed.), *Between Secularization and Reform. Religion in the Enlightenment*, Brill, Leiden-Boston, 2022, pp. 219-234.

Simpson, in cui venivano espresso il biasimo tanto di John Methuen, il Lord Chancellor d'Irlanda al cui seguito Toland si era unito per recarsi a Dublino, quanto di John Freke e di Thomas Rawlins (a cui Toland avrebbe poi dedicato *The Life of John Milton*). In tale lettera si rimproverava a Toland proprio la sua incapacità di comportarsi in modo discreto e di evitare scandali¹⁹¹. Emerge quindi anche dal lato biografico quello che Toland lasciava trasparire a livello teorico, ossia la rivendicazione del diritto a esprimere le proprie opinioni all'interno dello spazio pubblico – rivendicazione che il più delle volte risultavano tuttavia dannose per il loro autore (segno, forse, della profondità di questa sua convinzione).

In conclusione, la ripresa del pensiero repubblicano da parte di Toland negli anni che concludono il XVII secolo deve tener conto, in sede di spiegazione storiografica, di alcuni elementi finora forse eccessivamente trascurati. In primo luogo, la distinzione tra committenza, editore e stampatore, su cui ci siamo cursoriamente soffermati in apertura di questo capitolo, permette di separare le ragioni che attengono a questioni di natura contingente, come la polemica intorno al mantenimento di uno *standing army* in tempo di pace o ai parlamenti 'mercenari', punti funzionali alla creazione di una piattaforma politica *country* di opposizione in grado di tenere insieme *tories* e *whigs*, rispetto a quelle di natura teoretica proprie dell'Irlandese, che già con il *Christianity* si era già segnalato quale pensatore radicale. Questo non significa tuttavia che nella sua mente si trattassero di due questioni distinte, né che egli non condividesse le ragioni politiche che lo spinsero poi effettivamente a impegnarsi in questa campagna editoriale. Si tratta invece di valutare in quale modo la riflessione intorno gli autori repubblicani, e soprattutto Milton e Harrington, che più di tutti avevano richiesto un approfondimento di tipo teoretico, approfondimento che è evidente anche dagli sforzi editoriali ed ecdotici profusi intorno a questi due pensatori.

Da questo punto di vista, l'interazione tra la filosofia della religione tolandiana e gli scritti repubblicani pare, in questa prima fase della sua riflessione, proficua, in almeno tre ambiti: l'antropologia, la necessità dell'uso del lume naturale in materia di religione, e il rapporto con il testo rivelato. Le questioni al centro del dibattito politico inglese, come la censura della stampa e la necessità di contrastare la propaganda realista che voleva fare di Charles I un 're-santo', vengono trasfigurate da Toland in questioni di natura filosofica e storico-critica intorno allo statuto della Scrittura, il valore della testimonianza dei Padri nella formazione del Canone testamentario e del ruolo e della liceità del ricorso al lume naturale per trovare le verità religiose.

Un differente discorso merita invece la questione antropologica, che collega non solo il *Christianity* agli scritti miltoniani, ma anche alla ricezione del pensiero harringtoniano. È vero che, rispetto a Milton, Harrington presenta una propria teoria della religione che lo avvicina molto al deista irlandese

¹⁹¹ Cfr. LPL MS 933/74.

– la naturalità della religione, la ragione quale via d’accesso principale alla conoscenza del divino –, ma tale antropologia trova un’applicazione anche all’interno della sfera politica. Il carattere razionale che ha sia l’impulso umano a unirsi in società, sia la legge in quanto modalità di governo priva di passioni, permette di spiegare e di trovare un criterio di legittimità per i regimi politici differenti rispetto all’autorità e che richiede come presupposto l’integrità stessa della ragione, che proprio in virtù di questo suo carattere è in grado di deliberare e scegliere secondo quanto può essere benefico per il soggetto.

Vi sono però anche delle divergenze. Rispetto al *Christianity* l’incontro con questo repubblicano modifica sensibilmente il quadro interpretativo all’interno del quale Toland pensa il rapporto tra religione e politica. Nell’opera del 1696 infatti la questione è interamente schiacciata sul versante gnoseologico. Si tratta di indagare quale sia il criterio che permette di legittimare ogni forma di conoscenza, tra cui è compresa anche la fede, e, una volta individuato, di verificare se il Cristianesimo sia conforme a tale criterio. Quello che rimane in secondo piano è da un lato il rapporto tra individuo e società, ridotto a quello tra individualità singole che possono intrattenere tra loro rapporti di reciproco arricchimento, e dall’altro quello tra religione e storia, ridotta quest’ultima unicamente a momento degenerativo rispetto alla religione naturale.

L’incontro con il pensiero harringtoniano risulta fecondo in particolare per quel che riguarda il primo dei punti da noi elencati, il rapporto tra individuo e società. In Harrington Toland trova una teoria della religione civile che è in grado di tenere insieme sia una forma di ecclesiologia organizzata dallo Stato civile sia la libertà di coscienza per chi non vuole conformarsi a tale religione stabilita. Si tratta di un tema che costituisce uno dei componenti della architettura dello Stato e che fa capolino nella riflessione tolandiana proprio a partire dal frontespizio dell’*Oceana* del 1700 per tornare poi nei *pamphlets* politici dell’anno successivo. Tale tema risulterà però messo a frutto nella riflessione filosofica all’interno del più ampio progetto costruito da Toland a partire dal 1701 con il *Parallèle* e che lo terrà occupato almeno fino al 1710, dove la questione della religione civile trova una collocazione insieme a problemi quali il rapporto tra religione e superstizione e l’uso politico di entrambe e in sede politica fino alla *Bangorian Controversy*.

Un discorso a parte merita invece l’inclusione della storia quale uno dei fattori all’interno dell’analisi del fenomeno religioso. Già il comparativismo presente nel frontespizio indica la possibilità di prendere in considerazione realtà differenti rispetto al cristiano-centrismo presente tanto nel *Christianity* quanto negli scritti miltoniani. Tuttavia, l’“immersione” del problema della religione naturale all’interno del mondo storico non pare da attribuirsi unicamente, né in maniera preponderante, all’incontro e alla lettura del lascito harringtoniano, quanto piuttosto all’incontro con la Nolana filosofia e in particolare con lo *Spaccio de la bestia trionfante*, un testo che presenta come

propria cornice narrativa proprio l'esaurirsi di un ciclo cosmico al termine del quale la religione è chiamata a rinnovarsi per uscire dalla propria crisi.

II. La maturità intellettuale (1701-1717)

3. Il progetto del *Parallèle*

1. Il *Parallèle* tra storia e storiografia

Negli anni che segnano il passaggio dal XVII al XVIII secolo assistiamo a un tornante a nostro parere decisivo all'interno della produzione intellettuale tolandiana, dovuto a due fattori. La pubblicazione degli scritti dei repubblicani, e in particolare di Harrington, gli permette di formulare una più o meno coerente filosofia politica (a cui fa da complemento un'ecclesiologia) a cui rimarrà fedele nel corso dei successivi vent'anni, pur con qualche aggiustamento legato alle contingenze del momento. Questo fatto non deve tuttavia stupire, dal momento che in Toland elaborazione filosofica e prassi politica, momento utopico e momento riformatore, tendono a influenzarsi reciprocamente¹. L'acquisto e la lettura dei testi di Giordano Bruno, dall'altro lato, forniscono a Toland sia un'ontologia sia una 'filosofia della storia' differente rispetto a quella cristiano-centrica presentata nel *Christianity not Mysterious*. Questo non significa che i risultati conseguiti nell'opera del 1696 siano abbandonati, prova ne è la terza, e ultima, edizione di quest'opera nel 1702, dopo il primo soggiorno hannoveriano e, soprattutto, dopo quelle nuove esperienze intellettuali che qui stiamo assumendo come decisive nella periodizzazione del pensiero tolandiano in merito al suo modo di affrontare il tema della religione naturale e il suo rapporto con la religione civile. La teoria della conoscenza tolandiana, centrata su osservazione e riflessione, e la distinzione tra mezzi di informazione e motivi della persuasione permangono, ma sono inseriti all'interno di una ricostruzione della religione naturale che da gnoseologica diviene anche spiegazione storica, laddove invece nella produzione precedente il Cristianesimo aveva costituito il principale, se non l'unico, termine di confronto, e le altre religioni, in particolare il Paganesimo e l'Ebraismo, erano considerate unicamente come i due primi fattori di degenerazione del Cristianesimo originario. L'analisi tolandiana mantiene quindi alcuni elementi, ma li inserisce all'interno di una spiegazione di più ampio respiro, che contempla anche l'antropologia, la psicologia e la storia quale campo largo all'interno del quale si dispiega un lungo ciclo delle religioni, e cerca di coniugare insieme ricostruzione filosofica e programmazione politica.

Lo scritto che testimonia questa transizione è il *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature, le paganisme, ou la corruption de la loy de la nature, la loy de Moyse ou le paganisme reformé, et le christianisme ou la loy de la nature retablie*. Si tratta di un testo conservatosi unicamente in una traduzione francese di mano leibniziana conservata presso la Niedersächsische

¹ F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, cit., pp. 64-68; J.G.A. Pocock, *The history of political thought: a methodological inquiry* [1962], in Id., *Political Thought and History. Essays in Theory and Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 5-10. Sullo stretto rapporto tra teoria politica ed ecclesiologia: cfr. J.A.I. Champion, *Some Forms of Religious Liberty: Political Thinking, Ecclesiology and Religious Freedom in Early Modern England*, in E. Glaser (ed.), *Religious Tolerance in the Atlantic World. Early Modern and Contemporary Perspectives*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014, pp. 41-72.

Landesbibliothek di Hannover e catalogato come LH IV, III, 11 e pubblicato parzialmente per la prima volta da Jean Baruzi nel 1909 e poi da Gaston Grua all'interno dei *Textes inédits* del filosofo tedesco². Proprio a causa di alcuni problemi filologici e, anche per questo, interpretativi, prima di addentrarci nell'analisi di questo scritto occorre ripercorrere la questione relativa alla sua datazione a cui inscindibilmente si lega anche quella della finalità dello scritto stesso – se esso debba essere considerato come l'ultimo momento di un progetto poi rimasto incompiuto a causa di fattori esterni o come un programma di lavoro a cui Toland avrebbe poi cercato di rimanere fedele nel corso del successivo decennio, quello più ricco relativamente alla sua produzione filosofica.

Baruzi riteneva il testo una delle attestazioni del «mysticisme leibnizien». Il richiamo alla legge naturale come legame e comunicazione diretta tra l'uomo e Dio era il segno di una religiosità interiore che rifuggiva ogni forma di mediazione istituzionale e rituale e affermava invece il primato di una religione fondata sulla ragione³. Grua riconosceva invece il carattere provvisorio del testo, che infatti presenta numerosi interventi che lo rendono «un brouillon, non una copie», e lo riteneva in larga parte coerente con altri testi leibniziani, seppur registrando alcune discordanze. Individuava quindi il suo autore originale in un inglese, dal momento che nel paragrafo 10 del libro I vi è un riferimento al «notre archevêque», e più precisamente in Toland. Dal momento che il libro II corrisponde in larga parte *verbatim* alla terza delle *Letters to Serena*, Grua ipotizzava un suo rapporto di dipendenza rispetto alle *Letters*, che Toland aveva pubblicato a Londra nel 1704, identificando nella terza lettera il testo a partire dal quale Leibniz avrebbe poi tratto il *Parallèle*, seppur aggiungendovi le parti dedicate alla Cina e all'Estremo Oriente: «pas une simple traduction, mais apporte des additions qui peuvent provenir des lectures de Leibniz sur la Chine et le Siam».

Il problema che sorgeva era però quello della finalità dello scritto. Il *Parallèle* presenta un progetto in quattro libri, ma ne sono conservati due. Grua prospettava alcune ipotesi: sviluppo ulteriore di quanto scritto nelle *Letters*, o semplice traduzione di queste ultime destinata a chi non conosceva l'inglese, pubblicazione che poi non aveva visto la luce a causa della morte della regina di Prussia, Sofia Carlotta, dedicataria originale dell'opera inglese, nel 1705 (ipotesi, questa, verso cui Grua mostrava però un certo scetticismo a causa della mancanza di riferimenti in merito all'interno degli epistolari di Leibniz, Sofia Carlotta e Isaac Jacquelot)⁴. Recensendo però il *De Vita, Fatis, et Scriptis Celeberrimi Viri, Joannis Tolandi, Hiberni, Commendatio* di Johann Lorentz Mosheim, che

² Cfr. E. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Olms, Hildesheim, 1966 [1^a ed. Hannover, 1889], p. 72; J. Baruzi, *Leibniz*, Bloud et Cie., Paris, 1909, pp. 352-355; J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature, le paganisme, ou la corruption de la loi de la nature, la loi de Moïse ou le paganisme réformé, et le christianisme ou la loi de la nature rétablie*, in G.W. Leibniz, *Textes inédites, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, vol. 1, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, pp. 46-61.

³ Cfr. J. Baruzi, *Leibniz*, cit., pp. 131-133.

⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 46 n. 174.

ammetteva di non aver ottenuto alcuna informazione in merito alle *Letters* dagli ambienti berlinesi in cui pure l'opera era germinata, il redattore della *Bibliothèque germanique* riportava il ricordo di Jacques Lenfant della lettura da parte di Toland di uno scritto sui pregiudizi che richiama la *Recherche* di Malebranche.

Les Lettres de M. Toland à Serena, parurent en 1704. Ce n'est que depuis la mort de la Reine de Prusse, qu'il s'est vanté qu'elles ont été écrites, et envoyées à cette Princesse. M. Mosheim soupçonne que cela n'est pas vrai, parce que s'étant informé, si on avoit ouï parler de ces Lettres à la Cour de la feuë Reine, personne n'a pû lui en dire des nouvelles. [M. Lenfant se souvient seulement, qu'étant à Charlottenbourg, M. Toland y lût devant la Reine un Discours sur les Prejugez, dont les Pensées étoient prises de la *Recherche de la Verité*, quoi que l'Auteur se flattât d'être original. Il y a bien de l'apparence que la première de ces Lettres, qui roule sur le même sujet, n'est autre chose que ce Discours]⁵.

Il recensore confermava quindi quanto detto da Mosheim, dal momento che l'unica informazione che riusciva ad aggiungere era un ricordo vecchio di vent'anni di Lenfant, che aveva assistito alla lettura di quello che molto probabilmente era consistito in un abbozzo della prima lettera a Serena e che riteneva essere stato un plagio da Malebranche. Si potrebbe quindi sostenere, volendo addurre un'ulteriore argomento a favore della ipotesi di Grua, che la scarsissima, se non inesistente, conoscenza delle *Letters to Serena* presso la corte berlinese fosse dovuta alla mancata traduzione francese delle *Letters* stesse, lacuna che forse Leibniz si era incaricato di colmare (anche perché la recensione apparsa sulla *Bibliothèque Germanique*, richiamando l'ammissione di Toland che dietro al nome fittizio di 'Serena' vi fosse Sofia Carlotta, mostrava di conoscere non tanto le *Letters* inglesi quanto piuttosto l'*Adeisidaemon* latino in cui tale pseudonimo veniva rivelato⁶). Anzi, lo stesso Grua pubblicava un frammento di una lettera successiva all'aprile 1704 non inviata in cui Leibniz ringraziava un suo non nominato interlocutore dell'invio dei fogli I-N delle *Letters*, corrispondenti alle pp. 113-192 dell'opera (e quindi da circa metà del § 17 della III lettera fino al § 16 della V lettera).

Je vous renvoye, Monsieur, en vous remerciant ce que vous m'aves communique des Lettres de M. Toland depuis pag. 113. jusqu'à pag. 192. La premiere et la seconde Lettre n'y est point, non plus qu'une partie de la troisieme qui parle de l'origine de l'idolatrie et du paganisme; il n'y a donc que la 4^{me} entiere,

⁵ [Anon.], *Recensione a Jo. Laurentii Mosheim, De Vita, Fatis, et Scriptis Jo. Tolandi Commentatio*, «Bibliothèque Germanique», VII, 1723, p. 51 («Le Lettere del sig. Toland a Serena apparvero nel 1704. Non è se non dopo la morte della regina di Prussia che si è vantato di averle scritte e inviate a questa principessa. Il sig. Mosheim sospetta che questo non sia vero, perché essendosi informato se si sia sentito parlare di queste lettere alla corte della fu regina, nessuno ha potuto dargli notizie. [Il sig. Lenfant si ricorda solamente che quanto era a Charlottenburg il sig. Toland lesse davanti alla regina un discorso sui pregiudizi i cui pensieri erano presi dalla *Ricerca della verità*, per quanto l'autore si vantasse di essere originale. Sembra proprio che la prima di queste lettere, che verte sul medesimo argomento, non sia una cosa diversa da questo discorso]»). L'aggiunta in parentesi quadra è nel testo dell'articolo. Lenfant, presente a Berlino negli stessi periodi di Toland, era uno dei redattori della *Bibliothèque Germanique*: cfr. G. Carabelli, *Tolandiana*, cit., p. 246.

⁶ Cfr. J. Toland, *Adeisidaemon, sive Titus Livius A Superstitione vindicatus. Annexae sunt ejusdem Origines Judaicae*, Hagae-Comitis, Apud Thomam Johnson, 1709, § 7, pp. 13-14 (tr. it. Id., *Adeisidaemon*, in Id., *Opere*, cit., pp. 349).

qui est contre le systeme de Spinoso, et elle est suivie d'une partie de la cinquieme faite pour prouver que mouvement est essentiel à la matiere⁷.

Questa lettera da un lato attesta l'interesse leibniziano verso l'opera che Toland andava pubblicando, ma al tempo stesso rende la datazione stessa di Grua quantomeno vacillante, dal momento che risulta complesso sostenere la filiazione del *Parallèle* dalle *Letters*, dal momento che Leibniz non possedeva la terza lettera nella sua interezza, ma solo la parte finale, mentre invece il secondo libro del *Parallèle* è una traduzione della III lettera fin dall'esordio, richiedendo quindi che il (supposto) traduttore avesse di fronte le *Letters* nella loro interezza. Anche però ammettendo che Leibniz avesse poi ottenuto una copia dell'intera opera, gli interrogativi a cui la proposta di datazione di Grua non risponde non sono trascurabili. In primo luogo, se è vero che il secondo libro del *Parallèle* corrisponde alla terza lettera a Serena, occorre spiegare perché Leibniz non abbia tradotto anche la lettera prefatoria e le prime due lettere, di cui non pare, al momento, esservi traccia nell'archivio leibniziano (assumendo che Leibniz abbia iniziato a tradurre il libro dall'inizio e poi, completata la traduzione della terza lettera si sia fermato perché con la morte della dedicataria dell'opera veniva meno l'intero progetto di renderla disponibile a un pubblico leggente il francese); inoltre, se di traduzione dell'intera opera si trattava, rimane da spiegare la ragione per cui Leibniz abbia separato il testo dal suo contesto originale per inserirlo in un'altra opera a cui ha dato un altro titolo e a cui avrebbe aggiunto anche un ulteriore discorso, ossia il libro I del *Parallèle*, ed estratti da resoconti di viaggio a lui contemporanei. Una differente datazione è stata avanzata da Tristan Dagron nel 2004 nella sua edizione di una traduzione settecentesca delle *Letters* a cui aggiungeva in appendice altri testi complementari, tra cui il *Parallèle* stesso, e poi nuovamente nel 2009 nella sua monografia dedicata a *Toland et Leibniz*. L'ipotesi di Dagron, che si basa su argomenti di natura sia paleografica sia storico-filosofici, colloca il *Parallèle* nel 1701. Tale spostamento è giustificato da un lato attraverso l'analisi delle filigrane dei fogli che conservano il testo⁸, dall'altro da una differente contestualizzazione dello scritto. L'analisi stilistica ha indotto Dagron a ritenere il *Parallèle* uno scritto composto originariamente in inglese da Toland e consegnato a Leibniz, che lo avrebbe poi tradotto in francese⁹. Per quel che riguarda il lato

⁷ G.W. Leibniz, *Textes inédites, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, cit., vol. 2, pp. 555-556; Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, II s., vol. IV, De Gruyter-Akademie Verlag, Berlin, 2021, p. 216 («Vi restituisco, signore, ringraziandovi, di quello che mi avete voluto comunicare delle Lettere del sig. Toland da p. 113 fino a p. 192. La prima e la seconda lettera mancano, come anche una parte della terza che parla dell'origine dell'idolatria e del Paganesimo; solo la quarta, che è contro il sistema di Spinoza, è intera ed è seguita da una parte della quinta, scritta per provare che il moto è essenziale alla materia»). L'*Akademie Ausgabe* delle opere leibniziane identifica il corrispondente di Leibniz con William Pulteney.

⁸ Cfr. T. Dagron, *Introduction*, in J. Toland, *Lettres à Serena*, et autres texts. Édition, introduction et notes par T. Dagron, Champion, Paris, 2005, pp. 36-37; T. Dagron, *Toland et Leibniz, L'invention du néo-spinozisme*, Vrin, Paris, 2009, p. 60.

⁹ Cfr. *op. cit.*, pp. 60-61. La prova che si tratta di una traduzione si trova a p. 273 dell'edizione del *Parallèle* pubblicata da Dagron, dove è riprodotto un passo dalla *Bibliothèque Universelle et Historique* di Jean Le Clerc che differisce dall'originale pubblicato nella rivista: cfr. J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature, le paganisme, ou la corruption de la loy de la nature, la loy de Moysse ou le paganisme reformé, et le christianisme ou la*

storico-filosofico della proposta di datazione di Dagron, essa individua nel *Parallèle* una replica indiretta alle *Annotatiunculae subitaneae* che Leibniz aveva redatto nell'estate del 1701 dopo che Toland, arrivato poco prima della metà di agosto, gli aveva consegnato una copia del *Christianity*¹⁰. La critica leibniziana a Toland si appunta in particolare sul rapporto tra *reason* e *above reason* e sulle conseguenze che il rifiuto di tale distinzione comporta. Pur convenendo che il Cristianesimo ha una dimensione pratica, diretta più a correggere la volontà che l'intelletto, Leibniz ammetteva nella predicazione di Cristo anche dottrine che sono superiori alla ragione. A differenza di Toland, quindi, riconosceva la validità delle conoscenze *above reason* attraverso la distinzione tra l'intendere, che ha come proprio oggetto le idee chiare e distinte, e il comprendere, che ha come proprio oggetto le idee adeguate. Riconoscendo l'impossibilità per l'uomo di avere idee adeguate perché anche nell'ambito naturale si dà l'infinito (di cui un intelletto finito non può avere un'idea adeguata), Leibniz poneva in dubbio il concetto di evidenza impiegato da Toland nel *Christianity*. Infatti, il legame tra persuasione ed evidenza non appariva al filosofo di Hannover scontato, e per questa ragione distingueva tra *evidentia in rebus*, propria dell'idea, ed *evidentia in personis*, che riguarda invece il credito di cui gode il testimone, distinzione che permetteva a Leibniz di rivalutare l'autorità scritturale quale fonte legittima di conoscenza¹¹.

Il *Parallèle*, dunque, costituirebbe una replica indiretta a Leibniz. Il filosofo di Hannover, nella ricostruzione offerta di Dagron, poteva concordare con Toland in merito al ruolo della ragione in quanto fondamento della persuasione. Il punto di distacco consisterebbe invece nel ruolo generale da assegnare alla ragione. Nella terminologia dello studioso francese, nel *Christianity* la ragione ha una funzione meramente 'semantica', di chiarificazione concettuale, mentre nel *Parallèle* ha quella, ben più sostantiva, di fondare il legame tra uomo e Dio e tra l'uomo e gli altri uomini¹². Il limite di questa contestualizzazione consiste, a nostro parere, nel limitare il *Parallèle* allo scambio con Leibniz nel 1701 e di ritenere il suo programma filosofico già superato con le discussioni berlinesi grazie a Sofia Carlotta e divenute poi le *Letters to Serena*¹³.

loy de la nature retablie, in Id., *Lettres à Serena*, cit., II, § 14, p. 273; J. Le Clerc, *Livres de voyage*, «Bibliothèque Universelle et Historique», X, 1688, p. 527.

¹⁰ Cfr. G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, cit., p. 32; Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, I s., vol. XX, De Gruyter-Akademie Verlag, Berlin, 2006, p. 809.

¹¹ Cfr. Id., *Annotatiunculae Subitaneae ad Librum De Christianismo Mysteriis carente*, in P. Desmaizeaux (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, cit., vol. II, Appendici, pp. 68-71 (tr. it. in O. Ottaviani, *Leibniz lettore di John Toland. Le Annotatiunculae subitaneae a Christianity not Mysterious*, «Rivista di storia della filosofia», LXXVI/2, 2021, pp. 381-384). Cfr. M.R. Antognazza, *Trinità e incarnazione. Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Vita & Pensiero, Milano, 1999, pp. 267-299; Ead., *Natural and Supernatural Mysteries: Leibniz's Annotatiunculae Subitaneae on Toland's Christianity not Mysterious*, in W. Schröder (hrsg.), *Gestalten des Deismus in Europa. Günther Gawlick zum 80 Geburtstag*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2013, pp. 29-40; O. Ottaviani, *Leibniz lettore di John Toland*, cit., pp. 345-361; T. Dagron, *Toland et Leibniz*, cit., pp. 67-76.

¹² Cfr. *op. cit.*, pp. 87-97.

¹³ Cfr. *op. cit.*, pp. 106-115.

La nostra proposta interpretativa accetta i risultati del lavoro di Dagron, ma se ne distanzia nel considerare il *Parallèle* non tanto come un semplice testo di risposta alle *Annotatiunculae* che Leibniz aveva fatto pervenire a Toland in merito al *Christianity* (e che rimaneva conchiuso all'interno di quel dibattito), ma come il punto di partenza di un più ampio progetto storico-filosofico, per quanto vada comunque riconosciuto che Dagron definisce il *Parallèle* come un progetto «vraisemblablement inachevé en 1701» ma che «jusqu'à la fin, Toland ne cessera de développer et d'enrichir» e in cui possono essere collocati anche l'*Adeisidaemon* e il *Nazarenus*¹⁴. Il pensiero religioso tolandiano subisce un notevole mutamento durante la fine del XVII secolo. Pur restando immutata la fiducia nelle capacità del lume naturale nella determinazione dei contenuti della morale e della religione naturale, termini che in Toland possono considerarsi di fatto equivalenti, muta la prospettiva storica in cui il possesso e l'esercizio di tale lume si inquadrano. Se infatti nel *Christianity not Mysterious* il *focus* è costituito unicamente dal tentativo di ridurre il Cristianesimo alla religione naturale attraverso la razionalizzazione delle sue dottrine, successivamente Toland allarga il proprio orizzonte teorico e storico a comprendere anche il Paganesimo e l'Ebraismo, presenti nell'opera del 1696 unicamente con funzioni negative, e l'Islam.

Tale mutamento è spiegabile attraverso la lettura e la meditazione di due autori fondamentali per Toland, James Harrington e Giordano Bruno. Abbiamo accennato nel capitolo precedente discutendo del frontespizio disegnato per le opere del pensatore repubblicano come la meditazione sulla *res publica Hebraeorum* e delle altre forme di religione civile avessero permesso di problematizzare il rapporto tra religione e società. La prudenza antica, traduzione politica della *recta ratio*, costituiva il terreno comune su cui avevano insistito i legislatori antichi da un lato e Mosè dall'altro. In questo modo diveniva indistinguibile quanto l'uomo poteva conseguire grazie all'esercizio della sola ragione e quanto invece richiedeva una rivelazione di origine divina e trascendente l'ordine della natura. La parificazione di queste due differenti modalità conoscitive da un lato prolungava quanto sostenuto fin dal *Christianity*, ossia la sostanziale eguaglianza tra esperienza e autorità nella loro sottomissione all'esame della ragione, e dall'altro immergeva la storia sacra all'interno della storia profana, un punto che diviene particolarmente evidente e rilevante nella trattazione che Toland dedica all'Ebraismo, che considereremo nel prossimo capitolo.

L'incontro con la Nolana filosofia fu invece un caso fortuito, avvenuto nel 1698 all'asta della biblioteca del medico giacobita Francis Bernard. In quell'occasione, Toland aveva acquistato i tre dialoghi cosmologici – *Cena delle ceneri*, *De la causa, principio, et uno* e *De l'infinito, universo, e*

¹⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 115; Id., *Toland and the Censorship of Atheism*, in M. Laerke (ed.), *The Use of Censorship in the Enlightenment*, Brill, Leiden-Boston, 2009, p. 138.

mondi – rilegati insieme allo *Spaccio de la bestia trionfante*¹⁵. Proprio la lettura di quest'ultimo dialogo aveva rinforzato in Toland la convinzione della necessità di 'politicizzare' la critica della religione tradizionale, unendo insieme, per riprendere l'espressione di Paolo Casini, «critica del cielo» e «critica della terra»¹⁶.

Questa unione era già stata tematizzata su un duplice piano nel *Clito*. In primo luogo, attraverso l'attacco diretto contro la «unerring head», che pretende, con l'esercizio della propria autorità, simboleggiata da una corona 'triplice' – evidente riferimento al triregno papale – di imporre la propria autorità sulle coscienze dei credenti, imposizione resa possibile dalla presenza di una gerarchia ecclesiastica capace di dominare i laici attraverso il ricorso a riti e favole¹⁷. Successivamente, dopo aver terminato questa critica delle istituzioni ecclesiastiche e dei misteri, Toland passava, metaforicamente, dalla terra al cielo.

From Earth I'll soar, and scale high Heaven's Walls
To pull false Gods from thence, that Men may see
There's but one, true, all-perfect Deity¹⁸.

Dato quindi lo 'spaccio' ai falsi dei, Toland ritiene suo compito ricostruire una forma di religiosità naturale, che ha una dimensione eminentemente terrena e civile, centrata sulle buone opere dirette verso il bene della propria patria e che ha come ricompensa un senso di intima soddisfazione, essendo la virtù premio a sé stessa e non promessa di un ulteriore bene a venire in un orizzonte oltremondano.

The best Repentance is to sin no more,
And to the Owners what they've lost restore.
Hell's always flaming in a Villain's Mind,
Who's self-condem'd, abhor'd of all Mankind,
And still suspicious of a Fo behind.
Virtue's its own Reward; nor Rage of Foes,
Nor Frowns of Friends can Virtue discompose¹⁹.

Ma da Bruno Toland mutua soprattutto un nuovo modo di concepire il divenire storico delle religioni secondo un ciclo di decadenza e di restaurazione. Testimone di questo mutamento è proprio il

¹⁵ Cfr G. Aquilecchia, *Nota su John Toland traduttore di Giordano Bruno* [1958], in Id., *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Manziana, 1993, pp. 147-150; S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, Le Lettere, Firenze, 1990, pp. 242-291.

¹⁶ Cfr. P. Casini, *John Toland e l'attività della materia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXII/1, 1967, p. 53.

¹⁷ Cfr. J. Toland, *Clito*, cit., pp. 14-16.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 16 («Dalla Terra volerò, e scalerò le alte mura del cielo / per cacciare i falsi dei da lassù, così che gli uomini possano vedere / che c'è una sola, vera, perfetta divinità»).

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 16-17 («Il miglior pentimento è non peccare più, / e rendere ai proprietari ciò che hanno perduto. / L'inferno brucia costantemente nella mente del colpevole; / che si condanna da solo, aborrito da tutta l'umanità, / e teme sempre di avere un nemico alle spalle. / La virtù è premio a sé stessa, e né la rabbia dei nemici, / né la disapprovazione degli amici può turbare la virtù»).

Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature, le paganisme, ou la corruption de la loy de la nature, la loy de Moyse ou le paganisme reformé, et le christianisme ou la loy de la nature retablie. Si è già accennato alla recente, e in parte convincente, contestualizzazione offerta da Dagron. Tuttavia, è forse il caso di ampliare il respiro dell'opera e considerare la sua perdurante influenza sul pensiero tolandiano, non rappresentando quindi solamente un momento della genesi delle *Letters to Serena* poi abbandonato. Al contrario, il *Parallèle* può essere considerato, punto questo già vagamente presentato anche da Dagron stesso, come il primo abbozzo di un progetto di natura sia storica che filosofica che Toland avrebbe portato avanti fino alla fine del decennio, dopo la quale la produzione filosofica tolandiana sostanzialmente si esaurisce nella pubblicazione per il pubblico inglese di opere già composte in francese e che già erano circolate in Europa. Tre prove di questa tesi sono: 1. la coincidenza delle citazioni tratte da varie opere ciceroniane che caratterizzano la presentazione della religione naturale e presenti sia nel *Parallèle* sia nel *Pantheisticon*; 2. lo *Spaccio de la bestia trionfante* di Giordano Bruno come chiave ermeneutica per comprendere la visione ciclica della storia delle religioni; 3. la continua centralità dei temi sollevati a Berlino tra il 1701 e il 1702 all'interno della riflessione tolandiana.

In primo luogo, la religione naturale che Toland delinea in questo testo condivide con il *Pantheisticon* le stesse fonti. A un rapido controllo, i tre luoghi ciceroniani che Toland cita nel *Parallèle* – *Tusculanae Disputationes*, V, ii, 5; *De Republica*, III, noto attraverso Lattanzio, *Divinae Institutiones*, VII, 8; e *De legibus*, I, xxii-xxiv, 59-62 – ricorrono all'interno del *Pantheisticon* con la medesima funzione di illustrare la filosofia dei panteisti, coincidente con la religione naturale²⁰. Ai fini della nostra più ampia proposta di periodizzazione, questa corrispondenza tra le citazioni ciceroniane può però risultare problematica. Il *Pantheisticon* è infatti un testo tardo, pubblicato nel 1720, quindi un decennio dopo quella che noi identifichiamo come l'esaurirsi della novità filosofica tolandiana. Se però si considera il poscritto di una lettera inviata a Hohendorf il 7 marzo 1712 – «Nondum est descripta Formula, sive Liturgia Philosophica, quam per proximos expediam tabellarios»²¹ – e si considera che le citazioni ciceroniane sono comprese, tranne una, all'interno della parte responsoriale del *Pantheisticon*, ossia nella parte che più ricorda la liturgia anglicana, possiamo ipotizzare che anche il nucleo di quest'opera fosse già pronto un decennio prima della sua stampa, una pratica assai frequente in Toland²².

²⁰ Cfr. Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, §§ 6-7, 16, pp. 242-243, 253; Id., *Pantheisticon, sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae, in Tres Particulas Divisa*, Cosmopoli [Londini], 1720, pp. 56, 67-68, 83-84 (tr. it. Id., *Pantheisticon*, in Id., *Opere*, cit., pp. 609, 615 e 622). Cfr. K.A. East, *The Radicalization of Cicero. John Toland and the Strategic Editing in the Early Enlightenment*, Palgrave Macmillan, Cham, 2017, pp. 210-212.

²¹ BL Add. MS 4295, f. 20r.

²² Sulle modalità con cui Toland faceva circolare le sue opere prima della pubblicazione: cfr. J.A.I. Champion, 'Manuscripts of Mine Abroad': *John Toland and the Circulation of Ideas, c. 1700-1722*, «Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr», XIV, 1999, pp. 26-36; Id., *Republican learning*, cit., pp. 46-55. L'ipotesi che il *Pantheisticon* abbia

In merito al secondo punto, il ruolo decisivo dello *Spaccio* nel mutare della prospettiva filosofica di fondo di Toland, tre sono i punti qualificanti: 1. una visione ciclica della storia delle religioni, scandita da un ritmo di decadenza e restaurazione; 2. la critica delle religioni storiche e la proposta di una ‘riforma’ che permetta di recuperare una forma di religiosità ‘naturale’ fondata sulla ragione; 3. il valore ‘civile’ della religione e dei culti intesi, machiavellianamente, come fattore positivo e coesivo per la società.

Il titolo stesso del *Parallèle* merita di essere considerato attentamente. Si tratta di una storia comparata – *parallèle* – tra quattro differenti religioni, quella naturale, il Paganesimo, l’Ebraismo e il Cristianesimo. Il succedersi di queste quattro religioni è presentato come ciclico e continuo, presentandosi ciascuna come geneticamente legata alla forma a essa precedente. Tali passaggi sono inoltre descritti assiologicamente: il passaggio dalla religione naturale al Paganesimo è infatti una degenerazione, mentre il ritorno al Cristianesimo è interpretato come una restaurazione della religione naturale (lasciamo qui indeterminato però i termini nei quali il Cristianesimo tolandiano possa essere considerato una forma di religione naturale); più ambigua è la caratterizzazione dell’Ebraismo. Da un lato, infatti, è presentato come una forma di Paganesimo, suggerendo quindi una sua negatività di fondo, dovuta all’essere il Paganesimo un momento unicamente negativo, ma dall’altro è un Paganesimo «riformato», ponendo tuttavia il problema di cosa si debba intendere con tale lemma. Ulteriore punto problematico è il rapporto tra Cristianesimo ed Ebraismo, qui non approfondito, ma indagato in seguito da Toland nel *Christianisme Judaïque et Mahometan* (tutti temi che saranno affrontati nei successivi due capitoli).

Le versioni manoscritte del *De genere, loco, et tempore mortis Jordani Brunii Nolani*, un testo inviato a Hohendorf nel 1709 e l’anno successivo anche a Leibniz, registrano una variante che mostra come questo ciclo che il *Parallèle* presenta – dalla religione originaria al Cristianesimo passando attraverso il Paganesimo e l’Ebraismo – sia in parte identico con il ciclo delle superstizioni che Toland impiega nella spiegazione dell’allegoria della ‘bestia’ dell’omonimo dialogo bruniano. Contro Kaspar Schoppe, che identificava la bestia con il papa, Toland sosteneva invece che dietro la ‘bestia’ si celasse la superstizione, e nell’esplicitare questo concetto produceva l’elenco delle differenti forme che questa aveva assunto.

Scioppium vero mentem ejus non ubique assecutum esse, vel inde constat, quod libellum *de Bestia Triumphante* ad Papam referat; cum de Papa ibi nulla facta sit mentio, et bestia haec sit multifaria illa

avuto una composizione stratificata molto lunga compare anche in O. Nicastro, M. Iofrida, *Introduzione*, in J. Toland, *Pantheisticon*, a cura di O. Nicastro e M. Iofrida, Ets, Pisa, 1996, pp. 18-23.

Superstitio, sive Gentilis sit sive Judaica, seu Christiana denique seu Mahomedica, quae credulis (ut vult) hominibus, omni loco et tempore, late dominatur²³.

La lettura che Toland fa dello *Spaccio* iscrive quindi la critica della superstizione all'interno di una cornice storica, presente del resto già in Bruno come esito della vicissitudine universale. Rispetto al programma delineato nel *Parallèle* manca però la *restitutio* finale, mancanza facilmente spiegabile nel momento in cui si considera che qui la questione riguarda la sola superstizione e non, anche, la religione naturale.

In merito alla dottrina religiosa che Toland ricava dallo *Spaccio*, la ricezione della Nolana filosofia è duplice. Da un lato vi è il momento negativo che dietro la critica della religione pagana cela invece quella del Cristianesimo, attraverso quella strategia retorica del 'parallelo' che anche Toland fa propria e che gli permette di denunciare il carattere imposturale delle religioni rivelate, e quello positivo, consistente nella presentazione di un «Système complet de Religion Naturelle»²⁴.

Having resolv'd therefore to make amends for their own past tricks and offences, and to destroy the succeeding impostures of others, they agree to act fairly for once, and to set up the intelligible, useful, necessary, and unalterable Law of Nature, against the mysterious, speculative, unpracticable, and changeable Institutions of all other kinds²⁵.

Compaiono qui le medesime caratteristiche – intellegibilità, utilità, inalterabilità – che anche Toland farà proprie nella descrizione della originaria religione naturale. La concordanza tra Toland e Bruno in merito riguarda due punti. In primo luogo, il riconoscimento del carattere razionale della religione naturale, razionalità coglibile attraverso una facoltà intellettuale particolare, la *sinderesi*. È nella *Epistola esplicatoria* del dialogo che Bruno spiega l'allegoria all'interno della quale ha costruito la cornice narrativa: Giove rappresenta l'uomo che «per mutar proposito di vita e costumi, prima vien invitato da un certo lume che siede nella specola, gaggia, o poppa de la nostra anima, che da alcuni è

²³ Id., *De genere, loco, et tempore mortis Jordani Bruni Nolani*, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek LBr. 933, f. 26r («Schoppe in realtà non sempre comprende cosa Bruno intenda quando riconduce il libro sulla bestia trionfante al papa. Infatti lì non è fatto alcun accenno al papa, e con la bestia si intende la multiforme superstizione, sia essa Gentile, Ebraica, o Cristiana, o infine Maomettana, che ampiamente in ogni luogo e tempo domina sugli uomini creduli»). Il passo in questione compare anche nella copia della lettera inviata a Hohendorf l'anno precedente e nella copia di quest'ultima fatta per il principe Eugenio di Savoia ma non nell'esemplare a stampa edito da Pierre Desmaizeaux nel 1726: cfr. ÖNB MS 10389, f. 7v; ÖNB MS 10390, ff. 382r-382v; Id., *De genere, loco, et tempore mortis Jordani Bruni Nolani*, in P. Desmaizeaux (ed.), *A Collection of several pieces of John Toland*, vol. I, cit., p. 313.

²⁴ Cfr. J. Toland, *Letters*, cit., pp. 376-381 (tr. it. in S. Bassi (a cura di), *Immagini di Giordano Bruno, 1600-1725*, Procaccini, Napoli, 1996, pp. 94-98); Id., *Lettre sur le Spaccio della bestia trionfante*, «Nova Bibliotheca Lubecensis», VII, 1756, pp. 158-162 (tr. it. in S. Bassi (a cura di), *Immagini di Giordano Bruno*, cit., pp. 99-102). Cfr. R. Sturlese, *Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno* [1986], in Ead., *Dio, universo, uomo. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze, 2020, pp. 37-39; S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 272-273.

²⁵ J. Toland, *Letters*, cit., p. 378 (tr. it. cit., p. 96: «Avendo deciso di fare ammenda dei loro passati reati e inganni, e di smascherare le imposture degli altri, convengono di comportarsi imparzialmente per una volta e di riaffermare l'intelligibile, utile, necessaria, inalterabile legge di natura, contro le misteriose, speculative, impraticabili e mutevoli istituzioni di tutti gli altri tipi»).

detto 'sinderesi', e qua forse è significato quasi sempre per Momo»²⁶. Questo recupero dei dettami della religione naturale è quindi reso possibile in virtù della ragione, che costituisce «il lume interno che in me have irradiato et irradia il divino sole intellettuale»²⁷. Il secondo elemento di concordanza è dato invece dall'articolazione della religione naturale in precetti particolari, che nel caso di Bruno sono rappresentati dalle costellazioni, mentre invece, nel caso di Toland, vi è un duplice rimando all'interno del libro I del *Parallèle* a un quarto libro, mai scritto, in cui si sarebbero trattati i precetti particolari della religione naturale²⁸.

L'ultimo elemento in favore di un contesto non solo leibniziano, ma soprattutto bruniano, per il *Parallèle* è dato dal nesso tra religione naturale e religione civile, tra virtù e governo. Nello *Spaccio* non vi è rottura tra religione naturale e religione civile. Al contrario, la legge è «figlia» della Sofia ed è grazie a essa che «gli prencipi regnano, e li regni e le repubbliche si mantengono». Questo non significa però che vi sia un unico modello di religione civile valido universalmente. Bruno è infatti attento a specificare che la legge si adatta alla «compleSSIONE e costumi di popoli e genti, per quanto il fine della legge non cambi, facendo in modo che «ne gli rei sia sempre il rimorso della coscienza con il timore della giustizia et aspettazione di quel supplicio che discaccia l'orgoglioso ardire, et introduce l'umile consentimento». Le pene della legge che Bruno elenca subito dopo sono tutte pene terrene, prive di ogni riferimento a un castigo oltremondano. Tale 'immanentizzazione' è dovuta al risvolto unicamente civile delle religioni²⁹.

Non permetta che si addrizzeno statue a poltroni nemici del stato de le repubbliche e che in pregiudicio di costumi e vita umana ne porgono paroli e sogni, ma a color che fanno templii a Dei, aumentano il culto e zelo di tale legge e religione per quale vegna accesa la magnanimità et ardore di quella gloria che seguita dal servizio della patria e del geno umano³⁰.

Toland ha ben chiaro come il dialogo bruniano avesse come obiettivo una riforma religiosa che collegava la virtù del singolo e la conservazione dello Stato, la «private Virtue» e il «public Government». Nel ricostruire la genesi di quest'opera Toland la individua in «Private Conference» tra membri della corte elisabettiana «who understood every thing else as well as the Art of Government, and who saw further than any fines (or perhaps before) into the mysteries of Priestcraft

²⁶ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Mondadori, Milano, 2000, Epistola esplicatoria, pp. 469-470.

²⁷ *Op. cit.*, Epistola esplicatoria, p. 463. Cfr. S. Ricci, *Il 'luogo del Sole'. Filosofia, legge e allegoria nello Spaccio*, in O. Catanorchi, D. Pirillo (a cura di), *Favole, metafore, storie. Seminario su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa, 2007, pp. 45-47; R. Sturlese, *Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno*, cit., pp. 42-45.

²⁸ Cfr. J. Toland, *Lettre sur le Spaccio della bestia trionfante*, cit., pp. 160-161 (tr. it. cit., pp. 100-101); Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, §§ 13, 18, pp. 250, 256.

²⁹ Cfr. G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., II, p. 538. Cfr. S. Ricci, *Il Bruno di Toland: aspetti politici*, in M. Ciliberto, N. Mann (a cura di), *Giordano Bruno, 1583-1585. The English Experience / L'esperienza inglese*, Atti del Convegno (Londra, 3-4 giugno 1994), Olschki, Firenze, 1997, pp. 104-105; S. Ricci, *Il 'luogo del Sole'*, cit., pp. 35-38.

³⁰ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., II, p. 543.

and the extravagancies of Superstition»³¹. L'interpretazione che Toland dà, quindi, dello *Spaccio* è di natura teologico-politica, permettendogli di dare una fondazione sul piano morale a quel nesso tra religione del singolo e religione civile laddove la lettura harringtoniana non gli permetteva di andare oltre il piano della analogia e che qui invece trova la sua giustificazione nel concetto di 'sinderesi', reperibile anche in altri testi noti a Toland, primo tra tutti il *De legibus* ciceroniano, il cui commento costituisce la prima delle *Letters to Serena*. Inoltre, gli fornisce un quadro di 'filosofia della storia' all'interno del quale comprendere e spiegare il succedersi delle varie religioni positive, sia quelle pagane sia quelle rivelate.

Un ultimo elemento a favore della nostra proposta è contenuto nella *Preface* alle *Letters to Serena*. Dopo aver presentato il contenuto delle prime tre lettere, quelle effettivamente indirizzate a 'Serena', Toland si scusa con il suo interlocutore per il carattere scarno del dossier, a cui rimedia aggiungendo le successive e ultime due lettere, di argomento non più morale ma metafisico, e rivelando l'esistenza di altri scritti non ancora sistemati.

I have written other letters to Serena, and concerning matters much more curious; but not having yet transcribed them fair, I send you instead of them two philosophical letters, written to gentlemen altogether unknown to you³².

Tale affermazione non è retorica né è uno dei tanti casi in cui Toland promette opere che in realtà non scrisse mai. Nel 1716 all'interno del fascicolo 11 della *Histoire Critique de la République des Lettres* Samuel Masson pubblicava le *Remarques Critiques sur le Système de Monsr. Leibnitz de l'Harmonie préétablie* solo in tempi relativamente recenti attribuite con certezza a Toland³³. Nella sua corrispondenza con Pierre Desmaizeaux, Masson, redattore di questa rivista, faceva riferimento anche a un altro testo, del medesimo autore, relativo alla teologia degli egizi:

Je vous prie, surtout, d'en donner un exemplaire à celui qui a fourni l'Article V de ce Tome XI. Ce me parôit être une personne, qui n'a pas moins d'esprit que de jugement. Aussi sa pièce a-t-elle été extrêmement goûtée. S'il étoit permis, je vous demanderoit son nom. Mais je n'ai garde d'être si indiscret, puisque vous ne voulez pas tirer le rideau. Je prendrai seulement la Liberté, de vous demander l'autre pièce de sa main, que vous m'avez promise il y a tiréz d'un an, sur la *Theologie des Egyptiens*, pour le Tome

³¹ Cfr. J. Toland, *Letters*, cit., pp. 376-377 (tr. it. cit., pp. 94-95). Cfr. S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 272, 303-306.

³² J. Toland, *Letters to Serena*, edited by I. Leask, Four Courts Press, Dublin, 2013, *The Preface*, § 14, p. 60 (tr. it. Id., *Lettere a Serena*, in Id., *Opere*, cit., p. 205: «Ho scritto a Serena altre lettere riguardanti argomenti assai più curiosi, ma non avendone ancora completato la trascrizione vi mando al loro posto due lettere filosofiche, scritte a gentiluomini a voi del tutto sconosciuti»).

³³ Cfr. A. Lamarra, *An Anonymous Criticism from Berlin to Leibniz's Philosophy: John Toland against Mathematical Abstractions*, «Studia Leibnitiana», Sonderheft XVI, 1990, pp. 89-102; S. Brown, *Two papers by John Toland. His Remarques Critiques sur le Système de M. Leibnitz... and the last of his Letters to Serena*, «I Castelli di Yale», IV, 1999, pp. 55-79; Id., *Toland's clandestine pantheism as partly revealed in his neglected Remarques critiques sur le système de M. Leibniz and partly concealed in the last of his Letters to Serena*, in G. Paganini, M. Benítez, J. Dybikowski (eds.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Champion, Paris, 2002, pp. 345-370.

XIII. J'ai une extrême impatience de la voir, bien persuadé qu'il ne peut sortir rien que de tres bon d'une si excellente main³⁴.

Di tale opera non vi è traccia né tra le carte di Desmaizeaux né tra quelle di Toland. In assenza di documenti, è comunque possibile ipotizzare che si trattasse di una rielaborazione della seconda e della terza lettera a Serena, di argomento affine. È quindi evidente che anche dopo la pubblicazione delle *Letters* i temi che erano stati sollevati nel corso dei due soggiorni berlinesi erano rimasti al centro della riflessione tolandiana, pronti a riaffiorare e a prolungarsi nelle opere successive³⁵.

La nostra ipotesi interpretativa in merito al *Parallèle* è dunque così scomponibile: 1. questo testo costituisce l'inizio di un articolato piano di lavoro a cui Toland si sarebbe mantenuto fedele fino alla fine del decennio; 2. la riflessione tolandiana intorno alla religione naturale e al suo rapporto con la religione civile prende corpo all'interno della ricostruzione del percorso storico che la religione naturale fa dalla sua primitiva degenerazione fino alla sua *restitutio* finale; 3. sebbene incompiuto all'interno dell'abbozzo preservato tra le carte leibniziane, questo piano di lavoro è ricostruibile attraverso le opere che Toland compone nell'arco del decennio e che comparvero a stampa o furono fatte circolare tra l'élite colta protestante europea; 4. l'interazione tra la riflessione sulla religione naturale e quella sulla religione civile fornisce il quadro normativo all'interno del quale Toland articola il proprio pensiero politico in merito al ruolo della Chiesa nazionale e alla questione della libertà di coscienza.

³⁴ BL Add. MS 4285, ff. 172r-172v («Vi prego, soprattutto, di dare un esemplare [della rivista] a colui che ha fornito l'articolo V di questo tomo XI. Mi sembra essere una persona che non ha meno spirito che giudizio. Inoltre, il suo pezzo è stato gustato con piacere. Se fosse permesso, vi chiederei il suo nome, ma io non vorrei temere di essere indiscreto, poiché non vorrei che voi facciate calare il sipario. Mi prenderò solamente la libertà di domandarvi l'altro pezzo di sua mano, che voi mi avete promesso ormai da un anno, sulla *Teologia degli Egizi*, per il tomo XIII. Ho una estrema impazienza di vederlo, ben persuaso che non possa uscire nulla che non sia molto buono da una sì eccellente mano»).

³⁵ Si noti come dalla corrispondenza tra Masson e Desmaizeaux emerga anche il fatto che l'ugonotto avesse nelle sue disponibilità inediti tolandiani. La già citata lettera sullo *Spaccio*, cui si è fatto riferimento nella versione pubblicata nella «Nova Bibliotheca Lubecensis» del 1756 ha una storia editoriale su cui ancora non è stata fatta chiarezza. Procedendo a ritroso da quest'ultima edizione, la prima stampa in lingua francese era stata nel *Nouveau Dictionnaire* di Jacques George de Chauffepié del 1750, per quanto la sua *princeps* sia la versione inglese pubblicata da Thomas Birch, John Lockman e John Peter Bernard nel vol. III del *General Dictionary* del 1735, mentre una versione manoscritta della lettera, differente in alcuni punti e più radicale, è conservata nel dossier bruniano che Toland aveva inviato a Hohendorf ed è ora raccolto nel ÖNB MS 10390: cfr. *A General Dictionary, Historical and Critical: in which A New and Accurate Translations of that of the Celebrated Mr. Bayle, with the Corrections and Observations printed in the late Edition at Paris, is included; and interspersed with several thousand Lives never before published*, By the Reverend Mr. John Peter Bernard; The Reverend Mr. Thomas Birch, M.A. and F.R.S. Mr. John Lockman; And other Hands. And the Articles relating to Oriental History By George Sale, Gent., Vol. III, London, Printed by James Bettenham, For J. Strahan, J. Clarke, T. Hatchet in Cornhill, J. Gray in the Poultry; J. Batley and J. Wood in Pater-Noster Row; T. Worrall, J. Shuckburgh in Fleetstreet; J. Wilcox, A. Millar, in the Strand; T. Osborne in Grays-Inn; J. Brindley in New-Bond Street; C. Corbet in Fleetstreet; C. Ward and R. Chandler at the Ship between the Temple Gates, and sold at their Shop in Scarborough, 1735, pp. 621-623; *Nouveau Dictionnaire Historique et Critique, pour servir de Supplement ou de Continuation au Dictionnaire Historique et Critique, de Mr. Pierre Bayle*, par Jacques George Chauffepié, vol. II: BO-H, A Amsterdam, Chez Z. Chatelain, H Uytwerf, F. Changuion., J. Wetstein, P. Mortier, Arkste et Merkus, M. Uytwerf, et M.M. Rey; A La Haye, Che Pierre de Hondt, 1750, pp. 455-456; S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, cit., p. 271 n. 59. Da una lettera di Jean Peter Bernard a Thomas Birch dell'8 luglio 1735 emerge come Bernard, che era incaricato proprio del supplemento alla voce *Brunus* per il *General Dictionary*, avesse consultato Desmaizeaux in merito: cfr. BL Add. MS 4301, f. 65r.

Stabilito dunque il contesto all'interno del quale il *Parallèle* può essere inteso, occorre dare ragione del capitolo. In primo luogo, si prenderà in considerazione il primo libro del *Parallèle*, dedicato alla religione naturale. Si tratta di un discorso sviluppato sotto forma di un commento ad alcuni estratti ciceroniani, una modalità compositiva utilizzata da Toland in quegli stessi anni, considerato che anche le prime due lettere a Serena presentano la medesima genesi. La spiegazione dei punti principali della religione naturale tolandiana permette anche di valutare le loro differenti e varie origini intellettuali, non limitabili né appiattibili sul solo Spinoza. Secondariamente, si analizzerà la prima lettera a Serena come complemento al libro I del *Parallèle*. Tale accostamento è reso possibile dalla comune radice ciceroniana dei due testi. Se infatti quest'ultimo presenta la *sinderesi* come la facoltà necessaria alla percezione e alla conoscenza dei dettami della religione naturale, la lettera illustra le cause che impediscono all'uomo il corretto utilizzo di questa facoltà. In terzo luogo, si considererà il rapporto tra religione naturale e religione civile, mostrando come entrambi i termini costituiscano due elementi contigui seppur dotati di finalità differenti. Infine, si esaminerà il secondo libro del *Parallèle* e la seconda e la terza delle *Letters to Serena*, dove Toland affronta la questione della degenerazione della religione naturale in superstizione e idolatria, presentando quindi il primo caso di interazione tra religione naturale e religione civile.

2. *Parallèle* I: la religione originaria

Nel paragrafo precedente si è indicato quale avrebbe dovuto essere la partizione del progetto originale del *Parallèle*. Il libro I presenta la dottrina tolandiana della religione naturale, ritenuta essere accessibile attraverso la *recta ratio*, che costituisce la «raison originale». Il testo è articolabile in tre sezioni, corrispondenti a una prima trattazione del tema, compresa tra il paragrafo 1 e il 6, un esteso commento a un frammento di Cicerone tratto dal *De re publica* noto a Toland attraverso le *Divinae Institutiones* di Lattanzio che occupa i paragrafi dal 7 al 13, una strategia compositiva reperibile anche in altri testi coevi, come le prime due lettere a Serena (che infatti traggono anch'esse spunto da passi ciceroniani³⁶) e una descrizione dell'uomo che vive seguendo i dettami della retta ragione, anch'essa intarsiata a partire da un testo ciceroniano e che occupa i paragrafi dal 15 al 18.

Il primo problema che solleva la trattazione tolandiana consiste nella determinazione di cosa Toland intenda nel definire la *recta ratio* come «originale». Lo schema che il titolo delinea sembrerebbe far propendere per una accezione semplicemente temporale, essendo stato quindi l'uomo un essere perfettamente razionale e che però nel corso della storia ha perso questa sua capacità originaria. È tuttavia possibile intendere questo «originale» anche in senso antropologico, come un tratto che

³⁶ Cfr. J. Toland, *Letters to Serena*, cit., *The Preface*, §§ 10-11, pp. 55-58 (tr. it. cit., pp. 199-201). Su Toland e il ricorso alla citazione quale tecnica compositiva: cfr. C. Giuntini, *Le fonti di Toland*, in A. Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, cit., pp. 297-299.

esprime la natura umana considerata in sé stessa e nei suoi rapporti con gli altri enti che compongono l'universo.

Dieu le tout puissant et éternel, en qui est tout et qui est tout en tout, donne à chaque partie de l'Univers les qualités convenables, et fait en sorte que leur contrariétés contribuent à l'harmonie, beauté et perfection de l'univers. L'homme, qui est le principal habitant et ornement de ce globe que nous appellon la terre, a reçu de Dieu un guide qui luy montre comment il faut se conduire dans la vie, et connoistre et honorer son auteur³⁷.

Toland inquadra la questione della religione naturale all'interno di un quadro ontologico che trae spunto dalla *Inquiry* di Shaftesbury, già impiegata da Toland in passato e che presenta fin dal suo incipit l'immagine di un universo armonico e teleologicamente orientato verso il bene e verso Dio³⁸. Tuttavia, rispetto alla sua fonte Toland opera un'«immanentizzazione» che nella quinta lettera a Serena troverà espressione in una filosofia naturale e in un'ontologia orientata al più rigido monismo materialistico, superando lo stesso Spinoza, duramente criticato proprio per aver mantenuto un residuo spiritualistico con la definizione del pensiero quale attributo della sostanza³⁹. Dio non è sostanzialmente distinto dall'universo, è anzi il tutto di cui i singoli enti sono parti e che concorrono alla perfezione del tutto in quanto dotati ciascuno di una qualità loro propria. Occorre tuttavia essere cauti. Il linguaggio che Toland qui impiega sembrerebbe infatti introdurre surrettiziamente una forma di finalismo nella costituzione degli enti. Si tratta, tuttavia, appunto di un problema di formulazione linguistica che non intacca invece il nocciolo teoretico della proposta tolandiana la cui ontologia, nella sua integrale immanenza, riconduce la totalità dell'esistente all'universo materiale, un universo che non nasce però, epicureamente, da un caos primigenio, ma il cui ordine, come ha giustamente osservato Gianluca Mori, è per Toland un dato non ulteriormente spiegabile ma razionalmente coglibile⁴⁰.

³⁷ J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, § 1, p. 237 («Dio l'onnipotente e l'eterno, in cui è tutto e che è tutto, dà a ogni parte dell'universo le qualità adeguate e fa in modo che le loro contrarietà contribuiscano all'armonia, bellezza e perfezione dell'universo. L'uomo, che è il principale abitante e ornamento di questo globo chiamato Terra, ha ricevuto da Dio una guida che gli mostra come condursi nella vita, e conoscere e onorare il suo autore»). Nel corso delle citazioni tratte dal *Parallèle* non riporteremo la particolare notazione impiegata da Dagron per marcare la differenza tra espunzioni, cancellature e integrazioni che appesantiscono e complicano la lettura della sua pur pregevole edizione.

³⁸ Cfr. A.A.C. Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue*, cit., pp. 4-7 e 13-18. Cfr. M. Iofrida, *La filosofia di John Toland*, cit., p. 76; J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 211-216; T. Stuart-Buttle, *From Moral Theology to Moral Philosophy*, cit., pp. 99-104.

³⁹ Sulla «logique de l'immanence» operante nella filosofia naturale tolandiana sull'universo: cfr. J. Seidengart, *L'infinitisme panthéiste de John Toland et ses relations avec la pensée de Giordano Bruno*, «Revue de Synthèse», IV s., CXVI/2-3, 1995, p. 326. Sui differenti monismi di Spinoza e dello spinozismo settecentesco: cfr. G. Mori, *L'ateismo dei moderni*, cit., p. 123.

⁴⁰ Cfr. J. Toland, *Letters to Serena*, cit., V, § 30, pp. 158-159 (tr. it. cit., pp. 332-334); Id., *Pantheisticon*, cit., pp. 5-6 (tr. it. cit., p. 581). Cfr. T. Dagron, *Toland et Leibniz*, cit., pp. 100-102; G. Mori, *L'ateismo dei moderni*, cit., pp. 158-160. Su Toland e l'epicureismo: cfr. P. Lurbe, *John Toland et l'épicureisme*, «Archives de Philosophie», LVII/3, 1994, pp. 560-561.

Anche l'uomo, in quanto parte dell'universo, possiede una qualità caratteristica, che Toland individua nella *recta ratio*, una facoltà che ha valore tanto gnoseologico, permettendo di conoscere Dio, quanto etico, che permette di onorare Dio, che «commande la pratique de la vertu, et defend le vice»⁴¹. Questa differenza ha un importante corollario perché permette di comprendere quella «indifference in dispute» che costituisce il tratto tipico del panteista⁴². Infatti, la discussione teologica intorno al dogma riguarda l'ambito gnoseologico, non quello etico, attraverso il quale l'uomo conosce i principi della morale. Il panteista è indifferente alle dispute teologiche in quanto costituiscono un ambito della attività della ragione che è distinto dal piano etico-pratico. La ragione tolandiana si presenta dunque come allargata nelle sue funzioni rispetto a quella del *Christianity*, che aveva come proprio scopo il mostrare la vacuità dei sistemi teologici e il raggiungimento dell'evidenza, mentre ora questa istanza, seppur conservata, è integrata dalla sinderesi, dalla capacità per la ragione umana di cogliere le distinzioni del giusto e dell'ingiusto che sono presenti in natura secondo un ordine a essa immanente. Alla luce di queste considerazioni, «originale» può essere inteso quindi anche in senso assiologico. La ragione originale permette di conoscere i dettami della religione naturale perché l'uomo è naturalmente costituito in modo da fare uso della propria ragione. Il doppio valore che Toland attribuisce alla *recta ratio*, gnoseologico ed etico, fa sì che il modello di uomo che Toland assume come espressione della vera natura umana sia l'*Adeisidaemon*, l'uomo che, per citare l'esergo ciceroniano della omonima opera del 1709, è privo di superstizione perché possiede la *religio juncta cum cognitione naturae*. Ma la distinzione tra i due termini permette di avanzare l'ipotesi che per Toland sia possibile il possesso dell'una senza quello dell'altra, in particolare che si dia la possibilità di conoscere la vera religione, che è costituita da norme di carattere sociale, senza per questo impegnarsi all'interno del problema, ben più spinoso, della indagine intorno all'essere divino che, nella prospettiva panteistica tolandiana, coincide con l'essere della natura.

Se però l'uomo è originariamente, sia in senso antropologico che storico, un essere che non solo è dotato di ragione ma che anche la esercita, Toland deve fornire una spiegazione del perché l'uomo non sia stato in grado di seguire sempre i dettami della ragione, posto che sono connaturati e universali, dal momento che Dio non è parziale e che non ha quindi dotato di ragione un numero ristretto di uomini. Per spiegare questa deviazione, Toland ricorre a una metafora solare. Come tutti gli uomini, illuminati dalla luce, possono chiudere gli occhi o distogliere lo sguardo, così si può lasciarsi guidare dai pregiudizi o da un'altra persona da cui far dipendere le nostre credenze, 'accecando' così il proprio intelletto⁴³. Sotto questo punto di vista, non vi è differenza rispetto a

⁴¹ J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, § 1, p. 237.

⁴² Cfr. Id., *Socinianism truly Stated; being An Example of fair Dealing in all Theological Controversys. To which is prefix, Indifference in Disputes: Recommended by a Pantheist to an Orthodox Friend*, London, Printed in the Year, 1705.

⁴³ Cfr. Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, § 2, pp. 238-239.

quanto già sostenuto nel *Christianity*, dove era stata rifiutata l'antropologia riformata ed era stato riaffermato il carattere incorrotto della natura umana, riconducendo a cause di ordine sociale la deviazione rispetto ai dettami della ragione.

Stabilita dunque la universalità della ragione, Toland affronta la questione dei mezzi attraverso cui questa permette agli uomini di conoscere i precetti della religione naturale. La teoria che presenta non è distante da quella già avanzata nel *Christianity*, individuando nella riflessione e nella osservazione i mezzi più sicuri attraverso cui conoscere quello che la religione insegna.

Ainsi si la religion dependoit des livres, le livre estant perdu elle se perdrait aussi, lorsqu'elle n'est point fondée en raison. Car en cas qu'elle [i.e., la religion] y [i.e., la raison] est fondée elle ne sauroit jamais perir entierement, et quoyqu'elle pourroit estre corrompue, il y auroit toujours moyen de la ressusciter lorsque la passion et les prejugs cederoient la place au calme dont on a besoin pour faire une exacte recherche⁴⁴.

Rispetto però all'opera del 1696 Toland radicalizzava la questione di quali siano i mezzi di informazione legittimi. In primo luogo, una religione fondata sui libri – come l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam – ha i piedi d'argilla, dal momento che la sua sussistenza dipende dalla trasmissione del libro. Secondariamente, queste religioni sono false proprio perché non sono fondate sulla ragione. O, meglio, il loro (eventuale) essere fondate sulla ragione rende il libro stesso inutile, perché i dettami della religione naturale sono conoscibili attraverso osservazione e riflessione e la loro bontà risulta non tanto dalla autorità che li comunica, ma dalla loro intrinseca evidenza⁴⁵. E non è certo un caso che i due esempi che Toland riporta siano riconducibili a due episodi biblici – l'uomo che da prodigo può ritornare a una condotta prudente attraverso la comparazione dei due differenti stati e quello che, in mezzo alle numerose calamità della vita, sa che si tratta di beni di fortuna e che solo la ragione permette di sopportare tutto quello che gli è capitato⁴⁶. In questo modo ogni mezzo di informazione fondato sull'autorità risulta ridondante in questioni attinenti alla religione naturale. Dal momento, infatti, che è sufficiente un atto di riflessione per poter conoscere i dettami della retta ragione, non è necessario un mezzo di informazione basato sull'autorità e non sull'esperienza.

Al contrario, la ragione è «une lumiere suffisante» sia per la conoscenza di Dio sia per la pratica della virtù nelle azioni ordinarie. La religione che Toland delinea è definita come una religione universale

⁴⁴ *Op.cit.*, I, § 3, p. 239 («Così, se la religione dependesse dai libri, essendo il libro perduto si perderebbe anch'essa, dal momento che non è fondata sulla ragione. Perché nel caso invece in cui ella vi fosse fondata, non potrebbe mai perire interamente, e sebbene corrotta vi sarebbe sempre un modo per resuscitarla se la passione e i pregiudizi cedessero il passo alla calma di cui si ha bisogno per fare una esatta ricerca»).

⁴⁵ Cfr. *op. cit.*, I, § 3, p. 239. Questo punto sembra costituire una diretta replica a quanto Leibniz aveva sottolineato nelle *Annotatiunculae*, sostenendo l'inadeguatezza della *evidentia in rebus* in favore della *evidentia in personis*, ossia nel valore dell'autorità di un testimone indipendentemente dalla evidenza del contenuto testimoniato: cfr. G.W. Leibniz, *Annotatiunculae Subitaneae ad Librum De Christianismo Mysteriis carente*, cit., p. 68 (tr. it. cit., p. 387). Cfr. M.R. Antognazza, *Trinità e incarnazione*, cit., pp. 292-294; Ead., *Natural and Supernatural Mysteries*, cit., pp. 38-40.

⁴⁶ Cfr. J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, §§ 3-4, pp. 239-240.

e cattolica. Una religione che è riconosciuta essere alla base di tutte le religioni esistenti al mondo, dei cui dettami ammettono il valore obbligante, differendo invece per quel che riguarda le dottrine speculative e per i riti, ossia per i due elementi che Toland ha riconosciuto essere estranei alla religione naturale⁴⁷. È dunque ribadita, ancora una volta, la natura pratica di tale religione, che in questo testo non pretende di farsi teologia naturale, ma anzi rimane lontana dalle «subtilités et Hypothèses» sull'origine, la struttura e la finalità dell'universo, perché concentrata sulla determinazione razionale dei doveri propri dell'uomo la cui osservanza lo rende felice e virtuoso. Si tratta però, ed è un punto da sottolineare, di una felicità e di una virtù mondana, che nascendo dalla conformità armonica tra la ragione umana e un ordine che è immanente all'universo non può che trovare il proprio ambito elettivo di azione nella più vasta appartenenza a tutti gli enti dell'universo e, nel particolare, nella vita associata di una comunità politica⁴⁸.

Il corpo centrale del primo libro del *Parallèle*, dal paragrafo 7 al 13, è interamente occupato dal commento a un passo del *De Republica* ciceroniano. A questo testo, giudicato il migliore per intendere «la nature, l'étendue et les avantages de la loy morale»⁴⁹ Toland fa seguire una serie di osservazioni e di commenti su punti del testo che, a suo giudizio, sfuggirebbero a un lettore distratto.

[1] Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, [3] quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. [6] Huic legi nec obrogari fas est neque derogari aliquid ex hac licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, [2] neque est quaerendus explanator aut interpres Sextus Aelius, nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, [5] sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; [4] cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. *op. cit.*, I, § 5, pp. 241-242.

⁴⁸ Cfr. *op. cit.*, I, § 6, p. 242.

⁴⁹ *Op. cit.*, I, § 7, p. 243.

⁵⁰ Cicerone, *Lo Stato*, in Id., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, vol. I: *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, UTET, Torino, 1974, III, xxii, 33, p. 326 (tr. it. *ivi*, p. 327: «Vi è certo una vera legge, la retta ragione conforme a natura, diffusa tra tutti, costante, eterna, che col suo comando invita al dovere, e col suo divieto distoglie dalla frode; ma essa però non comanda o vieta inutilmente agli onesti né muove i disonesti col comandare e vietare. A questa legge non è lecito apportare modifiche né toglierne alcunché né annullarla in blocco, e non possiamo esserne esonerati né dal senato né dal popolo, né dobbiamo cercare come suo interprete e commentatore Sesto Elio; essa non sarà diversa da Roma ad Atene o dall'oggi al domani, ma come unica, eterna, immutabile legge governerà tutti i popoli ed in ogni tempo, ed un solo dio sarà comune guida e capo di tutti; e chi non gli obbedirà, fuggirà se stesso e, per aver rinnegato la stessa natura umana, sconterà le più gravi pene, anche se sarà riuscito a sfuggire a quegli altri che solitamente sono considerati supplizi») citato in J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, § 7, p. 243. L'aggiunta dei numeri in parentesi quadre indica a quale passo si riferiscano le osservazioni critiche tolandiane ed è nostra. Cfr. K.A. East, *Superstitionis Malleus: John Toland, Cicero, and the War on Priestcraft in Early Enlightenment England*, «History of European Ideas», XL/7, 2014, pp. 975-979, che analizza questa citazione alla luce del *Pantheisticon* individuando due soli tratti della religione naturale tolandiana, ossia la sua identificazione tra Dio e natura e la sua razionalità.

La prima osservazione riguarda l'estensione della legge naturale. Si tratta di un commento sviluppato parassitariamente a partire dai difetti che hanno le altre leggi. Mentre infatti la legge di natura è diffusa ovunque, è immutabile ed eterna, le leggi particolari sono limitate geograficamente, hanno una origine particolare e hanno bisogno della forza e della coercizione per mantenersi. Le leggi particolari sono poi dipendenti dai costumi e dai governi e per questa ragione sono tra loro opposte, pretendendo ciascuna di essere più vera e più utile. Queste contrapposizioni creano quindi il terreno fertile per l'impostura, le dispute e anche lo scetticismo, dal momento che tutte le religioni tra loro in contrapposizione tendono a mostrare l'insussistenza e l'insufficienza delle altre, e possono quindi condurre a un peggioramento generale della religione e della civiltà, fatto questo che il progetto del *Parallèle* nella sua incompiuta totalità avrebbe voluto mostrare⁵¹.

La seconda osservazione riguarda l'autorità che può essere interprete della legge di natura. Al riguardo Toland è chiaro. La legge di natura è interprete di sé stessa. Non ha bisogno di ulteriori strumenti se non la ragione stessa, che con la legge di natura coincide. Al contrario, le leggi particolari, essendo espressione di civiltà particolari, per essere interpretate richiedono una molteplicità di strumenti. In primo luogo, la lingua in cui furono promulgate, che limita la loro comprensione alla comunità di parlanti in cui quelle leggi sono codificate. Inoltre, i costumi a cui quelle leggi fanno riferimento richiedono lo studio delle storie di quel popolo per poter così intendere chiaramente quei riferimenti che il trascorrere del tempo e il lungo mutamento delle abitudini dei popoli hanno reso difficilmente comprensibili⁵². Si tratta di un punto che permane anche nella successiva prima lettera a Serena e nell'*Adeisidaemon*, dove Toland mette in luce, rispettivamente, la lentezza con cui i costumi di un popolo cambiano, ma anche come in tale processo, pur mutando la cosa, il suo nome resti invariato causando quindi problemi di natura ermenetutica⁵³. Per tali ragioni l'interpretazione di queste leggi richiede una molteplicità di strumenti accessibili solo a una porzione limitata di persone.

Ainsi elles [i.e., le leggi particolari] produisent inevitablement des Bibliothèques entieres de livres necessaires pour les expliquer ou pour soutenir, comme Lexicons, paraphrases, Commentaires, translations, disquisitions Historiques et Cronologiques, Tropologiques, spicileges, homélies, systemes, formulaires, et milles autres qui ne sont point pour les ignorants⁵⁴.

⁵¹ Cfr. *op. cit.*, I, § 8, p. 244.

⁵² Cfr. *op. cit.*, I, § 9, p. 244.

⁵³ Cfr. *Id.*, *Letters to Serena*, cit., I, § 11, p. 70 (tr. it. cit., pp. 217-218); *Id.*, *Adeisidaemon*, cit., § 7, pp. 17-19 (tr. it. cit., pp. 350-351).

⁵⁴ *Id.*, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, § 9, p. 244 («Così queste producono inevitabilmente delle biblioteche intere di libri necessari per spiegarle o per difenderle, come lessici, parafrasi, commentari, traduzioni, disquisizioni storiche e cronologiche, tropologiche, spicilegi, omelie, sistemi, formulari, e mille altri [strumenti] che non sono in alcun modo [accessibili] agli ignoranti»).

Quest'ultimo aspetto – l'impossibilità per gli ignoranti di accedere a queste forme di sapere – è centrale perché ci permette di valutare quanto della tradizione repubblicana passi dal piano politico a quello filosofico. Negli scritti dedicati alla libertà di stampa Toland aveva insistito sul contrasto tra religione e fede cieca. In quel contesto, tuttavia, la questione era limitata alla questione contingente della decadenza del *Licensing Act* e del dibattito intorno alla necessità di rinnovarlo. Nel *Parallèle*, invece, Toland inquadra la questione all'interno di un confronto tra la religione naturale e le religioni positive. Dal momento che queste ultime necessariamente richiedono una serie di saperi accessori a cui la maggior parte degli esseri umani non può accedere e che pertanto non possono fare altro che affidarsi alla buona fede degli altri. Ma questo equivale ad accettare da un lato la passiva trasmissione dei pregiudizi secondo uno schema poi ripreso anche nella prima lettera a Serena, vero e proprio sviluppo di questa riflessione, e dall'altro le continue dispute tra i dotti che costruiscono ognuno il proprio sistema teologico nel tentativo di attribuire un senso a quello che il tempo e la consuetudine hanno costruito⁵⁵.

La terza osservazione riguarda invece il contenuto e la finalità della legge di natura. Toland ha già accennato in apertura del *Parallèle* al carattere morale di questa legge e al fatto che attraverso di essa l'uomo possa essere in armonia con il resto dell'universo e, in particolare, con gli altri uomini. L'osservanza dei precetti della legge di natura ha quindi come scopo il perfezionamento della natura umana, tanto per quel che riguarda le sue conoscenze (l'«entendement») quanto per quel che riguarda il suo agire (la «volonté»). Tale perfezionamento ha come proprio discrimine il criterio dell'utilità. Sotto la critica tolandiana cadono così alcune delle più diffuse pratiche rituali: i digiuni, il celibato e le mortificazioni corporali sono inutili perché intenderebbero colpire inclinazioni che sono proprie della natura umana; come anche altre modalità di espiatione di una colpa, come l'appartenenza a un ordine religioso, l'offerta pecuniaria, il pellegrinaggio, la preghiera. In particolare, questi due esempi manifestano di un modo completamente sbagliato di intendere la divinità, cui sono attribuiti tratti antropomorfici quali la presenza in un luogo particolare e l'essere mossa da passioni, come la compassione. Tutto questo insieme di pratiche, che non perfezionano la natura umana, è interamente ricondotto alla credenza che la divinità sia un legislatore e che quindi il giusto sia definito non già a partire dalla sua intrinseca conformità a un ordine razionale quanto piuttosto all'arbitrio di una volontà⁵⁶.

La quarta osservazione affronta il problema dell'espiatione della pena che consegue alla trasgressione di una norma della religione naturale. L'unica penitenza possibile è il cambiamento della propria condotta di vita, dato il carattere naturale delle pene che il peccato reca con sé. La violazione di una

⁵⁵ Cfr. *op. cit.*, I, § 9, pp. 244-245.

⁵⁶ Cfr. *op. cit.*, I, § 10, pp. 245-247.

norma infatti innesca degli effetti psicologici nel trasgressore, quali, per fare un esempio, la «crainte perpetuelle»⁵⁷ di essere scoperti, tali da impedirgli di vivere serenamente. Questa punizione naturale è contrapposta alle sanzioni stabilite dalle leggi positive, che da un lato possono essere evitate (se, per esempio, il crimine non è scoperto) o possono essere tali da consentire una espiazione ‘leggera’ e non commisurata all’azione compiuta. A tal proposito, Toland ricorre nuovamente a Cicerone, citando un esteso estratto dal *De legibus*:

Scelerum in hominis atque in deos impietatum nulla expiatio est. Itaque poenas luunt non tam iudiciis quae quondam nusquam erant, hodie multifariam nulla sunt, ubi sunt, tamen persaepe falsa sunt, sed ut eos agitent insectenturque furiae non ardentibus taedis, sicut in fabulis, sed angore conscientiae fraudique cruciatu. Quodsi homines ab iniuria poena, non natura arcere deberet, quatenus sollicitudo vexaret impios sublato suppliciorum metu? quorum tamen nemo tam audax umquam fuit, quin aut abnueret a se commissum esse facinus aut iusti sui doloris causam aliquam fingeret defensionemque facinoris a naturae aliquo quaeret. Quae si appellare audent impii, quo tandem studio colerunt a bonis? Quodis poena, si metus supplicii, non ipsa turpitudine deterret ab iniuriosa facinerosaque vita, nemo est iniustus, aut incauti potius habendi sunt improbi; tum autem, qui non ipso honesto movemur, un boni viri sumus, sed utilitate aliqua atque fructu, callidi sumus, non boni⁵⁸.

Il passo ciceroniano richiamato da Toland riproduce in larga parte quanto sostenuto in questa quarta osservazione, insistendo appunto sulla insufficienza del timore delle pene e sulla capacità ‘motivante’ della punizione naturale. Rispetto però alla trattazione tolandiana, il testo ciceroniano esplicita un elemento che rimaneva in ombra, vale a dire la vacuità di quelle morali ‘mercenarie’ che assumono come movente non tanto la virtù considerata in sé stessa quanto piuttosto i vantaggi che l’essere virtuosi può provocare. Tale morale, che rende non *boni*, ma *callidi*, secondo il lessico ciceroniano, permette da un lato di collegare nuovamente la riflessione tolandiana con quella di Shaftesbury, in particolare con la *Preface* che il Conte aveva premesso ai *Selected Sermons* di Benjamin Whichcote, e dall’altro di tornare a insistere sull’‘immanentizzazione’ dell’etica come correlato del monismo metafisico. In questo breve scritto, il nobile inglese aveva preso posizione contro quelle teorie

⁵⁷ *Op. cit.*, I, § 11, p. 248.

⁵⁸ Cicerone, *Le leggi*, in Id., *Opere politiche e filosofiche*, cit., I, xiv, 40-41, p. 444 (tr. it. *ivi*, p. 445: «[D]elle colpe contro gli uomini e delle impietà contro gli dèi non v’è espiazione. Così ne pagano la pena non tanto con i processi (che un tempo non esistevano neppure, oggi poi non esistono sotto molti aspetti, e colà dove vi sono, sono assai spesso fittizi), ma li perseguitano e li incalzano le furie non già con fiaccole ardenti, come nelle tragedie, ma con l’angoscia del rimorso ed il tormento della colpa. Ché se non la natura, ma la pena dovesse tenere gli uomini lontani da colpa, quale affanno tormenterebbe gli empì una volta eliminato il timore della punizione? eppure non vi fu mai tra coloro alcuno tanto audace, da non cercare di negare d’aver egli commesso una colpa o da non inventare un qualche pretesto di un suo legittimo risentimento e da non ricercare una difesa della sua colpa in qualche diritto naturale. Se a questo osano far ricorso gli empì, con quale zelo non sarà venerato dagli onesti? Ché se la punizione, il terrore del supplizio, e non già la sua bruttezza in sé stessa allontanasse dalla vita ingiusta e colpevole, nessuno più sarebbe ingiusto, o meglio individui cotali sarebbero da considerare piuttosto imprudenti, anziché disonesti; quando infatti non siamo sollecitati dall’onestà in sé considerata ad essere onesti, ma da qualche vantaggio e guadagno, potremmo essere furbi, ma non buoni»), citato in J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, § 11, p. 248.

‘mercenarie’ dell’etica, che fondavano la motivazione dell’agire morale su fattori esterni all’azione stessa, come la promessa di un bene o la minaccia di un male futuri. Alla base di tale posizione vi è indicata una forma di realismo etico che nega la dipendenza dei valori da una volontà legislatrice, sia essa umana o divina, che stabilisca cosa sia giusto e cosa sia ingiusto e, al contrario, li fonda nella natura umana e sulle sue affezioni⁵⁹. Per quel che riguarda invece il secondo punto, l’immanentizzazione della pena, l’osservazione tolandiana elimina alla radice ogni possibile richiamo a un piano della realtà trascendente in cui ogni trasgressore della legge naturale sarà punito. La pena infatti è naturale in quanto procede necessariamente dalla infrazione della legge stessa e non è data un’ulteriore realtà in cui saranno distribuiti premi e castighi⁶⁰.

La quinta osservazione è di natura teologica e riguarda Dio in quanto autore di questa legge. Il primo tratto su cui Toland insiste è l’immediatezza del contatto tra uomo e divinità. Postulare l’esistenza di una molteplicità di dèi, sia tra loro uguali che disposti secondo diversi ordini, costituisce un pregiudizio antropomorfo che modella la gerarchia celeste a partire dalla gerarchia terrestre; è supporre in Dio una mancanza che deve essere colmata da ministri e mediatori. Inoltre, è supporre una divinità distratta che ha bisogno di essere continuamente sollecitata attraverso le cerimonie. Su questo punto Toland è netto: l’idolatria ha origine proprio con la confusione tra il piano degli uomini e quello divino, che nella sua prospettiva metafisica, consiste con la totalità dell’universo.

Si les Excellences des hommes estoient attribuées à Dieu, ce seroit une folie toute toujours mais innocente; mais d’attribuer à Dieu les faiblesses humaines, c’est un egarement inexcusable. C’est la faiblesse et l’imperfection qui les obliges d’avoir des Ministres, des inquisiteurs pour les donner des connoissance, et des executeurs de leurs ordres et volonté, car ils ne sauroient estre presens partout et en meme tems dans leur Etats, ny connoistre tantes choses en vertu de leur facultés personnelles⁶¹.

⁵⁹ Cfr. A.A.C. Shaftesbury, *The Preface*, in B. Whichcote, *Selected Sermons*, London, Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan, in Pater-Noster-Row, 1698, pp. (vi)-(xiv). Cfr. M. Micheletti, *Animal capax religionis. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, Benucci, Perugia, 1984, pp. 145-148, 155-159; M.B. Gill, *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, cit., pp. 79-80; P. Müller, *Rewriting the Divine Right Theory for the Whigs: The Political Implications of Shaftesbury’s Attack on the Doctrine of Futurity in his Characteristicks*, in M. Hansen, J. Klein (eds.), *Great Expectations: Futurity in the Long Eighteenth Century*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2012, pp. 74-76; P. Müller, *Hobbes, Locke and the Consequences of Shaftesbury’s Moral Sense and Political Agitation in Early Eighteenth-Century England*, «Journal for Eighteenth-Century Studies», XXXVII/3, 2014, pp. 318-319; F.A. Uehlein, *Whichcote, Shaftesbury and Locke: Shaftesbury’s critique of Locke’s epistemology and moral philosophy*, «British Journal for the History of Philosophy», XXV/5, 2017, pp. 1038-1044.

⁶⁰ Cfr. T. Dagrón, *Toland et Leibniz*, cit., pp. 103-109. Dagrón ha osservato come questa immanentizzazione possa implicare la negazione dell’immortalità dell’anima, dal momento che svuota di senso l’orizzonte escatologico che giustificerebbe tale dottrina.

⁶¹ J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, § 12, p. 249 («Se le eccellenze degli uomini fossero attribuite a Dio, questa sarebbe sempre una follia, ma scusabile; ma attribuire a Dio le debolezze umane è un’aberrazione inescusabile. È la [loro] debolezza e la [loro] imperfezione che li obbliga ad avere dei ministri, degli inquisitori per fornirgli delle conoscenze e degli esecutori dei loro ordini e della loro volontà, dal momento che non possono essere presenti dappertutto e nello stesso momento nei loro Stati, né conoscere tante cose grazie alle loro facoltà personali»).

È questa confusione che Toland pone alla base dei sontuosi apparati cerimoniali tipici delle religioni superstiziose. L'imposizione di segni esteriori è dettata dall'impossibilità di conoscere i pensieri degli altri. Al contrario, dal momento che Dio conosce anche i pensieri, non è necessario che lo si onori con il culto esteriore, ma solo con l'obbedienza ai suoi precetti e con l'amore per la virtù. Riconosce però, *in cauda*, un valore civile alle cerimonie, che sono recuperate appunto o come segno di una buona disposizione interiore (ma anche in questo caso, la dissimulazione è un elemento da tenere in considerazione), o come accomodamento ai costumi della società in cui si vive⁶². Quest'ultima clausola, che può sembrare avere il tono della concessione, in realtà indica come per Toland anche la religione naturale possa essere dotata di un apparato cerimoniale, per quanto ridotto al minimo e non contenente «rien de cruel, d'impur, et de profane». Costituendo infatti la religione uno dei vincoli che stanno alla base della società l'adesione consuetudinaria del saggio ai riti, si configura come osservanza di uno dei precetti stessi della religione naturale.

La sesta e ultima osservazione riguarda infine l'impossibilità di essere esentati dall'osservanza dei precetti della religione naturale. Mentre infatti le norme umane possono ammettere delle eccezioni, la legge divina è inalterabile e promette un premio infinito, consistente nella virtù stessa, un punto presente già nei versi del *Clito* già richiamati in precedenza. Dato questo carattere eminentemente etico, la religione naturale che Toland teorizza non impegna dal punto di vista speculativo e quindi non prescrive nemmeno la persecuzione di chi dissente in materia di opinioni. Questo perché Toland afferma l'impossibilità pratica di esaminare i contenuti di tutte le religioni positive. Queste ultime, infatti, dovrebbero essere esaminate tutte, per non trascurarne nessuna perché si potrebbe dare il caso in cui proprio in una delle religioni che si sono trascurate nell'esame vi siano delle verità. Il problema si pone sia in dimensione sincronica che diacronica, coinvolgendo quindi sia lo studio delle civiltà tanto delle Americhe quanto dell'Asia, sia dell'antichità. Un tale problema ripropone la questione già sollevata nella seconda osservazione. Se la religione naturale nella sua semplicità deve essere comprensibile a chiunque, i mezzi per riconoscerla devono parimenti essere alla portata di tutti.

Au lieu que les moyens de discerner la véritable religion doivent estre aisés et à la portée de toute sorte des gens, depuis le laboureur jusqu'au prince, depuis le pastre jusqu'au docteur, car la religion regarde également tout le monde, et l'on n'a jamais pretendu dans aucune communion d'establir une religion particuliere pour certains ordres d'hommes⁶³.

Invece, le differenti religioni particolari presentano come segni della loro autenticità elementi – i miracoli, i profeti, i martiri – la cui validità da un lato si contestano vicendevolmente, accusandosi

⁶² Cfr. *op. cit.*, I, § 12, pp. 249-250.

⁶³ *Op. cit.*, I, § 13, p. 251 («Al contrario, i mezzi per riconoscere la vera religione devono essere semplici e alla portata di ogni tipo di persone, dal contadino al principe, dal pastore al dottore, perché la religione riguarda in egual misura tutto il mondo, e in nessuna confessione si è mai preteso di stabilire una religione particolare per certi ordini di uomini»).

reciprocamente di impostura, e dall'altro è messa in dubbio perché ritenuta un *obscurus per obscurius*, perché l'evidenza di questi segni è minore rispetto alla cosa che il segno significherebbe. Né vale come segno l'antichità, perché si tratta di un criterio relativo e problematico qualora si assumesse un punto di vista ebraico-cristiano, dal momento che il Paganesimo, come anche le religioni del lontano Oriente, esibiscono cronologie ben più lunghe (per quanto nel tempo alcune dottrine possano esser cambiate). Ma se l'argomento tratto dall'antichità non ha valore per dirimere la questione tra le varie religioni particolari, può invece averne, per quanto il ricorso a un argomento del genere sia considerato un'«honte», nel momento in cui si considera che la religione naturale è prima sia in senso temporale, coincidendo il suo inizio con quello dello stesso genere umano, sia in senso assiologico, secondo quel doppio criterio che Toland ha stabilito all'inizio di questo scritto, dal momento che l'obbligazione verso i precetti della religione naturale precede quella verso i precetti delle religioni positive⁶⁴.

Il primo libro del *Parallèle* non fornisce i singoli precetti naturali ma, come già rilevato, rimanda al quarto libro per la loro trattazione. Tuttavia, enuncia la «Règle generale» della morale, che consiste unicamente nella regola d'oro, predicata da Cristo ma già nota a Confucio e ai filosofi della Grecia già mezzo millennio prima. È però nella formulazione di questa regola generale che Toland opera un tacito scostamento rispetto al razionalismo etico di ascendenza stoica che ha mantenuto per tutta la trattazione. Riconosciuto il carattere deformante dell'amor proprio, che fa ritenere ogni uomo più importante degli altri, e che quindi fa sì che agli altri si richieda di più rispetto a quanto si pretende da sé stessi, Toland incorpora nella regola un tratto consistente nel ritenere che nella definizione di 'lecito' sia compresa anche l'utilità, di modo che la definizione di 'male' diviene 'ciò che è dannoso a me o agli altri'⁶⁵.

Da questo punto di vista, occorre forse ridimensionare l'affermazione di Lauren Jaffro, per il quale «Toland was not interested in defending the reality of virtue in a Platonic or Stoic sense», per quanto «he maintained that moral distinctions are, in a special sense, founded in nature»⁶⁶. Tale giudizio è corretto all'interno del confronto tra Toland e Shaftesbury e la sua dottrina del senso morale, ma qualche dubbio sorge nella caratterizzazione dello stoicismo tolandiano come semplicemente 'verbale' in virtù del fatto che la giustificazione del valore della morale sia da Toland declinata in termini di 'interesse' e di 'utilità', tratti riconosciuti come epicurei⁶⁷. La conclusione in forma

⁶⁴ Cfr. *op. cit.*, I, § 13, pp. 251-252.

⁶⁵ Cfr. *op. cit.*, I, § 17, pp. 254-255.

⁶⁶ L. Jaffro, *Toland and the moral teaching of the gospel*, cit., p. 77.

⁶⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 86-87. Sull'uso di 'stoicismo' e di 'epicureismo' come categorie analitiche per definire (anche) il dibattito morale settecentesco: cfr. B. Dew, *Epicurean and Stoic Enlightenments: The Return of Modern Paganism?*, «History Compass», XI/6, 2013, pp. 486-495; T. Stuart-Buttle, *From Moral Theology to Moral Philosophy*, cit., pp. 7-16.

dubitativa cui Jaffro giunge – o i doveri morali sono anche utili all'interno di un universo ordinato e sono parte di quest'ordine, o i doveri morali sono tali perché sono utili – pare debole. Nel *Parallèle* l'utilità non è un criterio che definisce i precetti, ma, al contrario, è un elemento secondario introdotto da Toland per correggere una deviazione rispetto alla norma. L'utilità è una clausola di second'ordine che permette da un lato di evitare l'influenza dell'amor proprio nella determinazione dell'agire degli uomini, influenza che potrebbe portare ad arrecare un danno agli altri, e dall'altro, come Chiara Giuntini ha evidenziato in relazione ad un altro testo tolandiano, l'*Adeisidaemon*, considerato anche da Jaffro, di declinare i valori che la ragione indica come assoluti secondo le differenti e contingenti «situazioni concrete»⁶⁸. In tal modo il criterio dell'utile risulta subordinato al mantenimento dell'ordine all'interno della società, ordine che, come affermato da Toland nell'incipit del *Parallèle*, è reso possibile dall'esercizio della ragione e dalla conoscenza che questa permette dei principi della morale. Inoltre, la possibilità di declinare l'astratto dovere razionale in accordo a situazioni concrete contingenti permette alla religione naturale di farsi metro di paragone rispetto alle manifestazioni storiche del fenomeno religioso, dal momento che a sua volta tale declinazione la storicizza. Il primo libro del *Parallèle*, in conclusione, costituisce il primo passo all'interno di un percorso storico e filosofico che si snoda diacronicamente attraverso il succedersi delle varie religioni a partire dalla primitiva religione naturale fino alla sua restaurazione per opera del Cristianesimo e sincronicamente attraverso l'uso metonimico della critica delle superstizioni pagane in luogo di quelle cristiane.

3. Il carattere sociale del pregiudizio

Il I libro del *Parallèle* fornisce la teoria della religione naturale tolandiana, modellata a partire dalla nozione stoica di 'sinderesi' che Toland mutua dalla lettura dello *Spaccio de la bestia trionfante*. Quello che il testo non fornisce è invece una spiegazione delle ragioni e delle cause che hanno corrotto la primitiva religione naturale. Il semplice richiamo alla metafora solare presente nel paragrafo 2 non è infatti sufficiente, perché si limita ad affermare la possibilità per l'uomo di distogliere il proprio sguardo dalla luce che tale religione irradia, ma non spiega il perché di questo allontanamento.

Un aiuto in questo senso può venire dalla lettura della prima lettera a Serena, dedicata appunto a *The origin and force of prejudices*. Si tratta di un testo che Toland stesso giudicava particolarmente importante, dal momento che, ancora alla fine del 1709, ossia quando il progetto del *Parallèle* risultava nelle sue linee principali concluso, in una lettera inviata a Hohendorf lo definiva come «la

⁶⁸ Cfr. C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, cit., pp. 446-447; da un punto di vista teorico: cfr. C. Vigna, *Introduzione*, cit., pp. XXIX-XXXI.

clef a tout mes autres ouvrages», inviandone una versione francese al nobile austriaco, poi inclusa nel ÖNB MS 10325, mentre in quello stesso anno ne compariva anche una traduzione neerlandese⁶⁹.

La questione è ovviamente cosa intenda Toland nel definire la prima lettera come la chiave interpretativa di tutta la sua opera, che, al 1710 e in riferimento a quanto era noto a Hohendorf, comprendeva l'*Adeisidaemon*, le *Origines Judaicae* e le varie lettere che raccolte in seguito formano le *Dissertation diverses*, ossia il già citato ÖNB MS 10325. La nostra ipotesi è la seguente. Presentando la prima lettera a Serena la spiegazione sociologica di come i pregiudizi sorgano, si diffondano e siano difficili da estirpare in una società, scopo di tale lettera è proprio fornire i principi teorici che animano la spiegazione storica della degenerazione della primitiva religione naturale – spiegazione che occupa le lettere II e III dell'opera del 1704 e, parallelamente, una delle *Dissertation* e il libro II del *Parallèle*.

Gli argomenti in favore di questa continuità è di natura sia stilistica sia di contenuto. Tanto il libro I del *Parallèle* quanto la I lettera a Serena si presentano come un commento a un passo ciceroniano, tratto questa volta dal *De legibus* (un testo che non è però assente nemmeno dal *Parallèle*).

Nam sensus nostros non parens, non nutrix, non magister, non poeta, non scaena depravat, non multitudinis consensus abducit a vero; animis omnes tenduntur insidiae, vel ab iis quos modo enumeravi, qui teneros et rudes cum acceperunt, inficiunt et flectunt, ut volunt, vel ab ea quae penitus in omni sensu implicata insidet, imitatrix boni voluptas, malorum autem mater omnium, cuius blanditiis corrupti, quae natura bona sunt, quia dulcedine hac et scabie, non cernunt satis⁷⁰.

Si tratta di un passo in cui viene spiegato come la fonte dell'errore e della deviazione rispetto alla capacità umana di cogliere il giusto e l'ingiusto – la sinderesi – sia da attribuirsi interamente a fattori di natura sociale – i genitori, le nutrici, i maestri, i poeti e il teatro – che per quanto non modifichino l'apparato sensoriale degli uomini, tuttavia, ne influenzano la capacità di intendere e di distinguere il bene dal male o, per usare le parole tolandiane, «to deprave the reason». L'uomo, quindi, è naturalmente una creatura razionale e la questione, tanto per Toland quanto per Cicerone, è di dover spiegare le modalità attraverso le quali l'uomo abbia deviato dal suo percorso⁷¹.

⁶⁹ Cfr. BL Add. MS 4465, f. 7r (già edita in F.H. Heinemann, *John Toland and the Age of Enlightenment*, «Review of English Studies», XX/78, 1944, p. 129); R.H. Vermij, *Tolands eerste brief aan Serena. Een episode uit de geschiedenis van het deïsme in Nederland*, «Documentatieblad de Achttiende Eeuw», XXI, 1989, pp. 13-22; J. van Eijnatten, *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherland*, Brill, Leiden-Boston, 2003, pp. 245-247.

⁷⁰ Cicerone, *Le leggi*, cit., I, xvii, 47, p. 450 (tr. it. cit., p. 451: «Né il padre, infatti, né la balia, né il maestro, né il poeta, né il teatro corrompono i nostri sensi, né li allontana dal vero il consenso della folla, ma all'anima si tendono ogni sorta di insidie, o da coloro, che ho menzionato or ora, che dopo averci ricevuti ancor teneri e inesperti, ci corrompono e piegano come vogliono, o da quel plagiatore del bene, ma padre di tutti i mali, il piacere, che se ne sta profondamente avvolto tra le pieghe di tutti i sensi, dalle cui blandizie corrotti gli uomini, non scorgono sufficientemente ciò che naturalmente è un bene, perché è privo di questa pruriginosa dolcezza») cit. in J. Toland, *Letters to Serena*, cit., *The Preface*, § 10, pp. 55-56 (tr. it. cit., pp. 199-200).

⁷¹ Cfr. *op. cit.*, *The Preface*, § 10, p. 56 (tr. it. cit., pp. 199-200). Cfr. J. Lagrée, *La religion naturelle*, cit., pp. 17-18; M. Graver, *Cicero and the Perverse: The Origin of Error in De Legibus I and Tusculan Disputations 3*, in W. Nicgorski

I due tratti del pregiudizio su cui Toland insiste sono la sua pervasività e la sua irrazionalità. Il carattere inerentemente sociale dell'essere umano fa sì che sia esposto all'errore fin dal momento del suo stesso concepimento, con la ricezione delle impressioni che il feto riceve dalla madre e che ne condizioneranno le scelte e il suo stesso carattere. In merito invece all'irrazionalità del pregiudizio, è una tesi che discende da quella in base alla quale queste abitudini e pregiudizi acquisiti possono essere corretti solo attraverso il costante esercizio della ragione.

The temperament we receive in the first formation, gives not only a disposition to this or that particular humour or habit; but also a visible bias to most actions of our future lives, which is not to be cured but by the utmost efforts and exercise of reason⁷².

La presentazione dei due tratti del pregiudizio ci permettono di collegare la prima lettera al *Parallèle*, in particolare alla sua tesi del carattere essenzialmente razionale dell'essere umano. La natura umana infatti è caratterizzata dal possesso e dall'esercizio della ragione, al punto che il suo pervertimento è dovuto a fattori ambientali, quali la famiglia e la società in cui si nasce. Ma questo non significa che la natura umana sia radicalmente corrotta. Al contrario – ed è un punto che Toland ha chiaro fin dal *Christianity* – non vi è alcuna necessità che conduca l'uomo al pregiudizio e a un uso scorretto della propria ragione, motivo per il quale è sempre possibile, seppur non semplice, liberarsi dai vari pregiudizi.

Hic, si uspiam, quam maxime pollet Educatio, cujus Praejudicia duplicatis viribus redeunt, si antea non salubri fuerint institutione et constanti exercitio radicitus sublata: recte siquidem ac probe instructi nunquam ad vitae usque finem vacillant, vel mente turbantur⁷³.

La questione non riguarda però solo la società in generale, ma anche quell'aspetto particolare della vita dell'individuo che è la religione. Il nuovo nato è subito sottoposto a «superstitious ceremonies» da cui, sebbene non consapevole, è subito 'infettato'. La ragione per la quale Toland insiste sul carattere formativo dei primi istanti e giorni di vita del nuovo nato è dovuta al suo voler indicare le abitudini e il costume come una 'seconda natura', che sfugge a ogni tentativo di tracciarne una genealogia, genealogia che all'interno del lessico medico fatto proprio da Toland, che parla del

(ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, pp. 113-119; K.A. East, *The Radicalization of Cicero*, cit., pp. 205-206.

⁷² J. Toland, *Letters to Serena*, cit., I, § 2, p. 65 (tr. it. cit., p. 211: «Il temperamento che riceviamo nella prima formazione non solo produce un'inclinazione verso qualche particolare umore e abitudine, ma ha anche un'influenza evidente sulla maggior parte delle azioni della nostra vita futura: influenza che può essere corretta solo con i massimi sforzi e con l'esercizio della ragione») / Id., *Lettres à Serena*, in Id., *Dissertation diverses*, Édition, introduction et notes par L. Mannarino, Champion, Paris, 2005, I, § 2, p. 103.

⁷³ Id., *Adeisidaemon*, cit., § 18, pp. 47-48 (tr. it. cit., p. 360: «Qui come non mai assume un'importanza decisiva l'educazione, i cui pregiudizi ritornano con forza raddoppiata, se prima non sono stati estirpati alla radice da abitudini salutari e dall'esercizio costante. Coloro che sono educati alla rettitudine e all'onestà non vacillano mai fino alla fine della vita, né sono turbati nell'animo»).

pregiudizio come di una infezione, significa anche ricerca (nel passato) di una eziologia e ricerca (nel futuro) di una terapia per la ragione⁷⁴.

La narrazione tolandiana della storia del pregiudizio prosegue poi scandendo le varie fasi della vita dell'individuo, attraverso l'infanzia, gli anni scolastici e l'istruzione universitaria, tutti ambienti all'interno del quale si è esposti continuamente a pregiudizi sempre nuovi, il cui minimo comun denominatore è l'appello e lo sfruttamento delle passioni e dei desideri.

Whereby it comes to pass that we swallow the poison of their errors with inexpressible pleasure, and lay a large foundation for future credulity, insensibly acquiring a disposition for hearing things rare and wonderful, to imagine we believe what we only dread or desire, to think when we are but puzzled that we are convinced, and to swallow what we cannot comprehend⁷⁵.

Ancora una volta, si tratta di un passaggio che permette a Toland di passare dal piano generale della critica al pregiudizio a quella particolare della critica alla superstizione. Infatti nel successivo paragrafo 8 Toland affronta la questione di «certain persons hired and set apart in most communities [...] to retain the rest of the people in their mistakes». La questione è quella del ruolo di una classe di sacerdoti che sono separati rispetto ai laici, e il cui compito è mantenere i fedeli nell'errore – compito che riescono a svolgere grazie a due dispositivi concettuali tra loro legati: la promessa e la minaccia di premi e castighi ultraterreni e la capacità di sfruttare la speranza e la paura che da tale possibilità di promettere e minacciare deriva. La spiegazione delle modalità con cui i sacerdoti operano si colloca quindi nel solco di quanto sostenuto in apertura della lettera I, ossia nella opposizione netta tra ragione e passioni⁷⁶.

Stabilite dunque le modalità con cui il pregiudizio e la superstizione si rafforzano e possono essere sfruttati, Toland si occupa dell'ultima questione rimasta, vale a dire la loro persistenza. Una volta che un pregiudizio si è diffuso e ha 'infettato' una società risulta terribilmente difficile da sradicare – e questo perché il tempo stesso rende difficile distinguere tra natura e costume, termini che nel contesto sociologico qui fatto proprio da Toland possono essere tradotti nei termini di ragione e di senso comune.

Thus the body of people in all places of the world do greedily imbibe whatever they are taught to imitate or to respect from their infancy, and without further evidence are ready to die for the truth of it in old age; which is to become properly martyrs to habit, but not to religion or truth, unless by mere accident.

⁷⁴ Cfr. Id., *Letters to Serena*, cit., I, § 3, pp. 65-66 (tr. it. cit., pp. 211-212) / Id., *Lettres à Serena*, cit., I, § 3, p. 104. Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 161-163.

⁷⁵ J. Toland, *Letters to Serena*, cit., I, § 6, p. 67 (tr. it. cit., p. 213: «E così accade che inghiottiamo il veleno dei loro errori con un piacere inesprimibile e poniamo una solida base per la credulità futura, assumendo insensibilmente una disposizione a udire storie rare e meravigliose, a illuderci di credere in ciò che è soltanto oggetto del nostro timore o desiderio, a pensare di essere convinti quando siamo soltanto perplessi e ad accettare ciò che non possiamo comprendere») / Id., *Lettres à Serena*, cit., I, § 6, pp. 105-106.

⁷⁶ Cfr. Id., *Letters to Serena*, cit., I, § 8, p. 68 (tr. it. cit., pp. 214-215) / Id., *Lettres à Serena*, cit., I, § 8, pp. 106-107.

Nay custom (which is not unfitly called a second nature) has impressed such a stamp on the very language of the society, that what is delivered in those words, though never so contradictory or abstruse, passes ordinary for current truth⁷⁷.

Una volta che un pregiudizio si è dunque diffuso all'interno di una società è difficile da estirpare proprio perché ha una natura parassitaria e plastica, che modifica la società stessa e il linguaggio nella quale si esprime e attraverso il quale veicola concetti e verità. Inoltre, per i suoi singoli membri risulta più semplice pensare che i propri antenati fossero nel giusto nel sostenere le medesime opinioni che i loro discendenti hanno fatto proprie, invece di ritenerli in errore. Lo stesso principio psicologico trova la sua applicazione anche sul piano sincronico. Si tende infatti a preferire la compagnia e la conversazione con quanti condividono con noi la medesima opinione, e parallelamente a odiare chi tiene un'opinione diversa dalla nostra⁷⁸.

La prima lettera a Serena si chiude con una esaltazione del saggio non molto dissimile da quella già avanzata nel *Parallèle*, dove è descritto l'«homme parfait», che è saggio, giusto, moderato, religioso, attento al bene pubblico, attraverso una estesa citazione ciceroniana⁷⁹. Nella prima lettera a Serena tale ritratto è riproposto in termini analoghi.

But though a person exempt from prejudices seems in his outward circumstances to have little advantage over others; yet the cultivating of his reason will be the chief study of his life, when on one hand he considers that nothing can equal his inward quiet and joy, seeing almost all the rest of his kind [...] agitated with innumerable doubts, tormented with perpetual fears, and not sure to find any end of their misery even in death: while, on the other hand he himself is wholly secured by a right use of his understanding against all these vain dream and terrible phantoms, [...]; not led like a beast by authority of passion, but giving law to his own actions as a free and reasonable man⁸⁰.

La situazione che Toland presenta appare a prima vista paradossale, secondo la caratterizzazione offerta da Pierre Lurbe⁸¹. La prima lettera a Serena presenta da un lato la società come l'unico

⁷⁷ Id., *Letters to Serena*, cit., I, § 11, p. 70 (tr. it. cit., pp. 216-217: «Così la massa del popolo in tutti i luoghi del mondo assorbe avidamente ciò che gli viene insegnato ad imitare o a rispettare dall'infanzia, e senza ulteriori prove è pronta a morire in nome della sua verità nella vecchiaia: il che equivale a farsi martiri di un'abitudine, non della religione o della verità, se non per puro caso. L'abitudine, anzi (definita in modo appropriato una seconda natura) ha impresso un tale marchio sullo stesso linguaggio della società che quanto viene espresso in certi termini, per quanto contraddittori o astrusi, passa di solito per verità corrente») / Id., *Lettres à Serena*, cit., I, § 12, p. 110.

⁷⁸ Cfr. Id., *Letters to Serena*, cit., I, § 11, p. 70 (tr. it. cit., pp. 216-217) / Id., *Lettres à Serena*, cit., I, § 12, p. 110.

⁷⁹ Cfr. Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature*, cit., I, §§ 15-16, p. 253. La citazione di Cicerone è tratta da *De legibus*, I, xxii-xiv, 58-62.

⁸⁰ Id., *Letters to Serena*, I, § 13, p. 71 (tr. it. cit., p. 218: «Ma per quanto una persona libera dai pregiudizi sembri poco avvantaggiata rispetto alle altre nella sua situazione esteriore, tuttavia il miglioramento delle sue capacità razionali sarà la principale occupazione della sua vita, quando da un lato considera che nulla può eguagliare la propria tranquillità e serenità interiore, vedendo quasi tutti i suoi simili [...] agitati da innumerevoli dubbi, tormentati da continue paure e niente affatto certi di trovare la fine della loro infelicità anche dopo la morte. D'altro canto egli trova nel corretto uso della propria intelligenza una sicura difesa contro tutti questi vani sogni e terribili fantasmi [...]; non si lascia trasportare come una bestia dall'autorità o dall'istinto, ma stabilisce da solo le norme del suo comportamento di uomo libero e ragionevole») / Id., *Lettres à Serena*, cit., I, § 14, p. 112.

⁸¹ Cfr. P. Lurbe, *Individuo e società in John Toland*, cit., pp. 380-381.

orizzonte all'interno del quale l'uomo vive. Una vita priva di legami sociali non è presentata come una possibilità perché il concepimento e la nascita sono essi stessi degli atti *già* sociali. E tuttavia, il saggio sembra essere del tutto distaccato dalla società grazie all'esercizio della propria ragione, che gli permette di essere libero in quanto soggetto autonomo. Il paradosso consiste nel fatto che anche il filosofo in quanto uomo è un essere sociale, e in quanto essere sociale egli stesso nasce all'interno di un ambiente in cui il pregiudizio è presente e da cui non può non essere influenzato.

Il problema che si pone è allora le modalità con cui il saggio riesce a fare uso della propria ragione e a liberarsi del pregiudizio. Nel *Parallèle*, come si è visto, è possibile in linea di principio. Se però si considerano i testi precedenti è possibile ricavare una spiegazione che sia in grado di tenere insieme sia l'appello all'uso della ragione sia la dimensione sociale. Sia nel *Christianity* che nella *Letter* sulla stampa, Toland aveva insistito con particolare forza sul carattere cooperativo dell'uomo nella propria formazione religiosa⁸². Si tratta di un recupero di quanto aveva già stabilito, a partire da altri presupposti filosofici, anche Spinoza nel *Trattato teologico-politico*. Nel capitolo V il filosofo di Amsterdam aveva infatti sostenuto l'utilità della società per l'uomo sia per quel che riguarda la parte materiale della vita sia anche per quel che riguarda i suoi aspetti intellettuali, che permettono «il perfezionamento della natura umana»⁸³. Dietro a questa tesi vi è, ovviamente, quanto sviluppato nella IV parte dell'*Etica* sull'utilità reciproca che gli uomini possono portarsi reciprocamente fintanto che sono diretti dalla ragione. Infatti, l'uomo trae beneficio da quanto si accorda con la propria natura – e tra tutte le cose, è l'uomo stesso ad accordarsi maggiormente alla natura di un altro uomo. Da questo accordo sorge il comune lavoro per migliorare la propria condizione, tanto materiale quanto spirituale⁸⁴.

Questa breve 'digressione' spinoziana ci permette quindi di chiarire il carattere paradossale della conclusione della I lettera a Serena e di specificare il suo essere la 'chiave' per la comprensione dell'opera tolandiana. In primo luogo, la razionalità costituisce il tratto distintivo dell'essere umano. In accordo con l'*incipit* stesso del *Parallèle*, è la qualità che definisce l'uomo. Non si tratta però di un possesso sicuro, perché l'uomo, in quanto animale sociale, è influenzato dalle abitudini e dalle opinioni che sono presenti all'interno della società in cui vive. L'unico modo per liberarsi da questi pregiudizi, all'interno dei quali rientra anche la superstizione, è l'esercizio della propria ragione; ma per poter esercitarla, occorre uno sforzo non solo individuale, ma anche cooperativo, grazie all'aiuto di altre persone educate anch'esse all'uso di questa facoltà. Spostando la questione dal piano degli individui a quello dello Stato, la legislazione e le istituzioni costituiscono, forme reificate di

⁸² Cfr. *op. cit.*, pp. 381-383.

⁸³ Cfr. B. Spinoza *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., V, pp. 73-74 (tr. it. cit., pp. 513-515).

⁸⁴ Cfr. Id., *Ethica*, in Id., *Opera*, herausgegeben von C. Gebhardt, vol. II, Winter, Heidelberg, 1925, parte IV, proposizione XXXV, pp. 232-234 (tr. it. Id., *Etica*, in Id., *Opere*, cit., pp. 1001-1003).

razionalità. A questo livello, compito dello Stato è dunque fornire quegli strumenti, quel *public leading*, per riprendere il lessico harringtoniano che Toland fa proprio nella produzione politica, che permettano ai suoi membri di liberarsi dai propri pregiudizi e dalle proprie superstizioni. Un tale compito non può allora essere svolto che da una Chiesa di Stato investita di una funzione pedagogica.

4. Religione, superstizione e società

La religione naturale che Toland delinea nel *Parallèle* e i meccanismi di riproduzione sociale descritti nella prima lettera a Serena pongono di fronte a una serie di problemi tra loro connessi e che Toland affronta nel più tardo *Adeisidaemon*, un'opera pubblicata a L'Aja nel 1709 insieme alle *Origines Judaicae*. Tra i temi affrontati in quest'opera, vi è il rapporto tra religione e società. Nella *Epistola* prefatoria, indirizzata ad Anthony Collins, Toland enunciava quello che, a suo dire, era un paradosso, ossia la superiorità morale dell'ateo rispetto al superstizioso e, al tempo stesso, la tollerabilità della superstizione di contro all'esclusione dell'ateismo da questa stessa tolleranza.

Ceterum, Paradoxon forte sapere videbitur, quod, etsi magis noxiam Reipublicae censeam Superstitionem quam Atheismum, illa tamen quandoque, hanc vero nunquam tolerari velim⁸⁵.

L'occasione per Toland di affrontare questo argomento è data dalla questione, assai dibattuta nella storiografia secentesca, del carattere 'superstizioso' di Tito Livio e della preferibilità dell'ateismo rispetto alla superstizione, questione che rimandava al *De superstitione* plutarco, un testo di cui Toland progettò una edizione commentata da inserire all'interno di un volume da intitolarsi *Superstition Unmask'd* di cui rimane solo il frontespizio manoscritto⁸⁶. Toland prende le mosse da Johann Gerhard Voss, che nel *De Historicis Latinis* aveva affermato la preferibilità del culto di una divinità rispetto all'ateismo⁸⁷. Al contrario, Toland ritiene tale distinzione «pessima dal punto di vista filosofico». E questo perché tra ateismo e superstizione vi è un medio costituito dalla *vera religio*,

⁸⁵ J. Toland, *Adeisidaemon*, cit., p. (xvi) (tr. it. cit., p. 343: «Per il resto assumerà forse il sapore di un paradosso la tesi per cui, sebbene ritenga la superstizione più pericolosa per lo Stato dell'ateismo, sarei disposto ad ammettere talvolta la tolleranza per la prima e mai per il secondo»).

⁸⁶ Cfr. BL Add. MS 4295, f. 71r. Il volume avrebbe dovuto comprendere la traduzione del testo plutarco, il *Discorso preliminare* che Tanneguy Le Fevre aveva pubblicato nella sua traduzione del testo plutarco (Saumur, 1666) e infine uno scritto «principally distinguishing Superstition from Religion, By Mr. Toland». Il manoscritto non è datato. In via di ipotesi si può congetturare che questo progetto sia stato steso tra il 1706 e il 1709, considerando l'*Adeisidaemon* come la fusione di *Livius Vindicatus* e di questo scritto tolandiano. Questo perché il *Livius Vindicatus*, scoperto e identificato da Carabelli quale prima stesura dell'*Adeisidaemon*, manca proprio della parte relativa alla distinzione tra superstizione e religione: cfr. G. Carabelli, *Un inedito di John Toland: il Livius Vindicatus, ovvero la prima edizione (mancata) dell'Adeisidaemon (1709)*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», XXXI, 1976, 3, pp. 309-318. Fallito il tentativo di pubblicare il *Livius* come dissertazione introduttiva di una edizione liviana curata da Thomas Hearne e pubblicata nel 1708 a Oxford, Toland avrebbe unito i due testi pubblicandoli in versione latina. Si potrebbe però anche sostenere una datazione più tarda del manoscritto, sulla base della considerazione che i testi che, a partire dalle *Letters to Serena*, Toland aveva pubblicato in lingua inglese altro non erano che adattamenti o rifacimenti di opere composte per un uditorio europeo. In questo caso, si tratterebbe di un estratto inglese tratto dall'originale latino.

⁸⁷ Cfr. J. Toland, *Adeisidaemon*, cit., § 23, pp. 67-68 (tr. it. cit., p. 366).

termine che in Toland significa «l'autentica devozione, o il culto interiore della divinità»⁸⁸. La sua presenza indica però già un problema che ritornerà in seguito nella discussione del paradosso. Ossia l'impiego del termine 'ateismo' con un significato equivoco, che può designare tanto gli atei speculativi, che negano la personalità di Dio e i suoi attributi morali, quanto gli atei pratici, che negano l'esistenza di un ordine morale indipendente dalle loro inclinazioni⁸⁹.

Piuttosto scontata appare la condanna della superstizione, che nell'*Adeisidaemon* viene considerata attraverso la lente delle sue conseguenze sociali, che tendono a disgregare il consorzio umano fin nelle sue componenti elementari, dai regni fino alle famiglie, attraverso la perturbazione degli animi.

[A]ut non omni quamvis abominando Atheismo multo funestior Reipublicae et hominum societati esset immanis illa ac dira Superstitio, quae florentissimas Civitates dissidiis et tumultibus implet, potentissima depopulatur Regna, et non raro evertit; quae liberos a parentibus, ab amicis abstrahit socios, et conjunctissima quaeque disjungit⁹⁰.

Più difficoltosa è invece la caratterizzazione dell'ateismo, che costituisce l'altro estremo. Toland fornisce una descrizione dell'ateo e delle sue opinioni richiamandosi all'esempio dei letterati cinesi, che sono i «più raffinati nel comportamento e i più onesti, o più fidati e corretti in tutte le funzioni e cariche dei buoni cittadini», e tuttavia «non riconoscono alcun Dio distinto dalla sua [i.e., del mondo] materia e struttura e rifiutano completamente ogni dottrina del futuro stato delle anime».

[N]on Deum profecto credit scelerum ultorem Atheus, non vindices inferorum exhorret flammas; nec sacra jusjurandi Religione, sed civili tantum promissorum reverentia, cohibetur. At modo vel a natura vel ab arte bene comparatus sit, non ullius necessario impellitur stimulus aut incitamentis in aliorum perniciem. Nullos proprios variantia conscientiae dictamina aut odio unquam aut armis persequetur; cum non quid alii credant, sed quid faciant, solummodo curet. Virtutum et vitiorum, turpis et honesti discrepantiam ludens agnoscit, ab ipsa utpote rerum essentia promanantem; laudisque semper internae et vituperii sibi conscius est, ob ea quae recte vel secus fecerit: quamvis nihil absolute et per se bonum aut malum fateatur, sed respectu tantum habito ad bonos aut malos usus quibus res quaequae inservit; prouti homines scilicet gaudio afficit aut dolore, vel in quantum taedet et delectat⁹¹.

⁸⁸ Cfr. *op. cit.*, § 23, p. 70 (tr. it. cit., p. 367). Cfr. K.A. East, *The Radicalization of Cicero*, cit., pp. 203-205.

⁸⁹ Cfr. G. Mori, *L'ateismo dei moderni*, cit., pp. 11-15.

⁹⁰ J. Toland, *Adeisidaemon*, cit., § 23, pp. 68-69 (tr. it. cit., p. 366): «[O] come se rispetto all'ateismo [...] non fosse più funesta per lo Stato e per il consorzio umano quella immane e crudele superstizione che riempie di conflitti e tumulti le società più fiorenti, spopola regni potentissimi e non di rado li sovverte; che separa i figli dai genitori, allontana gli amici e scioglie tutti i legami più stretti». Sull'ascendenza bruniana di tale passo: cfr. R. Sturlese, *Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno*, cit., p. 41 nota 27.

⁹¹ J. Toland, *Adeisidaemon*, cit., § 23, pp. 70-72 (tr. it. cit., p. 367): «[L]’ateo non crede in un Dio vendicatore dei criminali, non è terrorizzato dalla punizione delle fiamme infernali; non è vincolato ai giuramenti [...] se non dal rispetto civile delle promesse. Ma se soltanto è ben istruito dalla natura o dall’educazione, non è spinto da alcun impulso a danneggiare gli altri. Non perseguita nessuno con l’odio e con le armi a causa dei differenti dettami della coscienza, poiché non si cura di ciò che gli altri credono, ma di quello che fanno. È disposto a riconoscere la distinzione fra le virtù e i vizi, fra il turpe e l’onesto, in quanto deriva dall’essenza stessa delle cose; è sempre cosciente della lode e del biasimo interiori per il suo comportamento buono o cattivo. Tuttavia non riconosce nulla che sia buono o cattivo in senso assoluto, ma soltanto

L'ateismo, così come viene presentato, è incredibilmente simile alla religione naturale descritta nel *Parallèle* e si potrebbe quindi assimilare la religione naturale tolandiana a una forma di razionalismo etico. Vi è infatti la mondanizzazione della morale, cui corrisponde la negazione dell'immagine di un Dio vendicatore quale fattore centrale nella motivazione dell'agire, motivazione che Toland individua all'interno della dimensione civile e quindi immanente. Vi è l'indifferenza dell'ateo verso le opinioni speculative che gli altri membri della società sostengono, di contro alla valorizzazione della sfera della prassi concreta. Vi è, infine, l'affermazione che la virtù e il vizio hanno un fondamento nell'essenza stessa delle cose, e al tempo stesso sono declinate secondo un principio di utilità che tiene conto degli effetti che le azioni hanno sugli altri uomini. È forse questa ultima clausola che permette di spiegare la compresenza in Toland di una filosofia morale dimidiata tra 'stoicismo' ed 'epicureismo', tra etica della virtù ed etica utilitaristica. L'utile è infatti definito non in rapporto al singolo individuo, ma è iscritto all'interno di un quadro di riferimento interpersonale. Al riguardo è utile richiamare gli esordi del *Parallèle*, dove la ragione è definita come la facoltà che collega l'uomo all'universo-Dio e agli altri uomini rendendo possibile la società. Il richiamo all'utile risulta quindi iscritto all'interno di questa seconda funzione. L'utile, infatti, è tale in relazione alla società e quindi non è da intendersi come criterio 'assoluto', ma unicamente relativo all'uomo nei suoi rapporti con gli altri. Ma questo non significa in alcun modo che l'utile costituisca il riferimento primario nell'etica tolandiana, che al contrario risulta fondata in una conoscenza razionale di ciò che è iscritto nell'essenza stessa delle cose e che è fondato sulla regola d'oro, assunta da Toland quale 'regola generale' alla base dell'etica.

Date queste caratterizzazioni dell'ateismo e della superstizione, Toland inverte poi l'assiologia dei termini, creando così quel paradosso di cui già aveva parlato nella *Prefazione* dell'opera. Ateismo e superstizione costituiscono due estremi di un medesimo spettro che condividono però un tratto comune, ossia la possibilità di eludere i dettami della religione naturale – gli atei pratici sottomettendo il dovere al piacere, i superstiziosi elevando il proprio giudizio privato a norma superiore rispetto a quelle che reggono la società⁹². Si tratta tuttavia di una inversione che è accompagnata, almeno implicitamente, da un ulteriore slittamento semantico relativo a quale 'religione' sia da considerare quale metro di riferimento. Perché infatti il confronto tra ateo e superstizioso è svolto prendendo come termine di paragone la *vera religio*, cioè la religione naturale, che è difficilmente distinguibile dall'ateismo speculativo, ma la seconda parte del paradosso coinvolge ateismo e superstizione nel loro rapporto con la società; coinvolge, in altri termini, la questione della religione civile e della sua

tenendo conto degli usi positivi o negativi per i quali ogni cosa può essere impiegata, ossia in quanto reca alle persone gioia o dolore, le affligge o le allietta»).

⁹² Cfr. *op. cit.*, § 24, pp. 75-77 (tr. it. cit., pp. 368-369).

funzione. Toland ammette la tolleranza per la superstizione ma non per l'ateismo in base al principio per il quale

etsi quaedam sint Superstitiones in societate civili (ut ita loquar) tolerabiles, quas sit penitus extirpare non liceat, eas tamen ad publicum Reipublicae statum accomodare probus sataget politicus; se vero ullius tolerari conditionibus Athei neutiquam sperare debent, quum nullo conscientiae vinculo (seu formidine poenae, seu mercedis amore) sint ad opinionis professionem obstricti⁹³.

L'ateismo risulta quindi meno tollerabile rispetto alla superstizione perché alcune superstizioni possono avere una loro utilità civile, purché siano accomodate alle esigenze dello Stato dal politico onesto. Questo significa che la religione civile può avere una funzione di 'contenimento' della superstizione in vista di un orizzonte ulteriore. Toland mantiene qui il principio ciceroniano e harringtoniano che la religione civile ha un ruolo pedagogico e, anche, terapeutico dal momento che la superstizione è un vizio della vera religione⁹⁴, fatta salva la premessa ovvia che il legislatore sia però onesto (e questo apre ovviamente la questione della religione del legislatore, che, per essere in grado di scegliere quali superstizioni siano tollerabili e quali no, deve collocarsi al di fuori della superstizione per poter fornire una religione civile che possa essere socialmente utile). E questo apre, a sua volta, il problema del rapporto tra filosofia e politica, che in questo caso specifico si declina nel rapporto tra religione naturale, i cui principi sono fondati nella *recta ratio*, e religione civile, che ha come proprio fine l'utilità pubblica e il mantenimento dello Stato, sull'esempio della religione romana.

Ad vulgi captum evidenter accomodata fuit haecce Disciplina, partim ab Etruscis, partim ab Indigenis, sed potissimum a Graecis ritus mutuata: ne repugnabant, imo approbare se simulabant nobiles et docti, dum legibus et communi concordiae non videbatur obfutura sed potius salutaris, et Reipublicae moderandae, augendae, conservandae imprimis idonea⁹⁵.

La superstizione risulta quindi tollerabile perché ha una fondazione naturalistica che rimonta alla corruzione della ragione e, in quanto suo vizio, può essere 'curata' attraverso quel tipo particolare di pedagogia pubblica che è la religione civile, considerazione, quest'ultima, che coinvolge anche la questione del rapporto tra ragione e regime politico – tra il governo e il criterio che ne determina la legittimità secondo quanto esposto in *Anglia libera*. Una conferma di questa nostra spiegazione mi

⁹³ *Op. cit.*, § 24, p. 77 (tr. it. cit., p. 369): «sebbene alcune superstizioni siano tollerabili, per così dire, nella società civile, dove i politici onesti cercano di adattare alle esigenze pubbliche dello Stato, se non è possibile estirparle completamente, gli atei invece non debbono sperare di essere tollerati ad alcuna condizione, perché non sono obbligati a professare una particolare opinione da alcun vincolo della coscienza (né dal timore della punizione, né dalla speranza della ricompensa)».

⁹⁴ Cfr. BL Add. MS 4295, f. 71r. Cfr. K.A. East, *Superstitionis Malleus*, cit., pp. 979-981.

⁹⁵ J. Toland, *Adeisidaemon*, cit., § 6, p. 12 (tr. it. cit., pp. 348-349): «Tale religione, ispirata in parte dagli Etruschi, in parte dai popoli indigeni, ma soprattutto dai Greci per la parte rituale, era evidentemente adattata alle capacità del volgo: né da parte loro i nobili e i dotti vi si opponevano, anzi fingevano di approvare, poiché tale modo di procedere non appariva dannoso ma piuttosto vantaggioso per il rispetto delle leggi e la concordia comune, e soprattutto utile al governo, lo sviluppo e la conservazione dello Stato»).

pare sia rinvenibile in un testo harringtoniano compreso all'interno della raccolta tolandiana. Si tratta dell'aforisma 13 della parte IV di *A System of Politics*, dedicata alla *forma del governo*.

The spirit of a nation (whether refined or not refined) can neither be wholly saint nor atheist: not saint, because the far greater part of the people is never able in matters of religion to be their own leaders; nor atheist, because religion is every whit as indelible a character in man's nature as reason⁹⁶.

Quello che Harrington chiama «spirit of a nation» trae la propria esistenza dall'unificazione delle facoltà di una moltitudine in un unico soggetto politico. Data la sua natura composita, lo spirito della nazione non si distacca qualitativamente dalla media dei singoli spiriti individuali. Per questa ragione una nazione non può essere interamente né atea né superstiziosa. Non può essere atea perché la religione costituisce un tratto indelebile della natura umana⁹⁷; né, al tempo stesso, può essere santa, perché non tutti gli uomini sono capaci di conoscere i propri doveri né orientare le proprie coscienze. Per questa ragione, dunque, Harrington postulava l'esigenza della religione civile, che fornisse quel *public leading* necessario alla maggioranza⁹⁸.

La ripresa di questo aforisma harringtoniano da parte di Toland, dunque, ci permette di sciogliere l'apparente paradosso che Toland presenta a Collins nella *Prefazione* dell'*Adeisidaemon* e di comprendere l'articolazione teoretica del rapporto tra religione naturale e religione civile che è sottesa alla ricostruzione del ciclo storico delle religioni e alla produzione politica. La religione naturale è medio tra l'ateismo e la superstizione, consistendo il primo nella sua accezione 'pratica', come negazione di una fondazione dell'etica distinta dal principio dell'utilità, e la seconda come 'vizio' e malattia della religione, e quindi come allontanamento dai dettami della retta ragione. Al contempo, la religione civile si pone a sua volta come medio tra ateismo e superstizione, ponendosi come istituzione pedagogica e 'difensiva' – facendo qui nostro il lemma impiegato da Fukuda – perché ha come scopo fornire i mezzi per poter conoscere i principi della vera religione e al tempo stesso proteggere quei membri della società che hanno bisogno di essere diretti. Alla luce di ciò, risulta insostenibile la presentazione di un Toland 'libertino' fatta da Alfredo Sabetti, e nella cui filosofia «rimane [...] quella separazione che si è fatta sempre più profonda» tra religione dei dotti e degli uomini comuni, che sono strutturalmente superstiziosi a causa della loro ragione 'viziata'⁹⁹. Al

⁹⁶ J. Harrington, *A System of Politics*, cit., IV, 13, p. 500 (tr. it. cit., p. 170: «Lo spirito di una nazione (perfezionato o meno che sia) non può essere né del tutto religioso né del tutto ateo: non del tutto religioso, perché la stragrande parte del popolo non è mai capace in questo campo di guidarsi da sola; non del tutto ateo, perché la religione, come la ragione, è un carattere assolutamente indelebile della natura umana»).

⁹⁷ Cfr. *op. cit.*, IV, 4, p. 499 (tr. it. cit., p. 169).

⁹⁸ Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 206-208; A. Fukuda, *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Clarendon Press, Oxford, 1998, pp. 149-150; L. Borot, *Religion in Harrington's Political System: the Central Concepts and Methods of Harrington's Religious Solutions*, in D. Wiemann, G. Mahlberg (eds.), *Perspectives on English revolutionary republicanism*, Ashgate, Farnham, 2014, pp. 151-153; R. Hammersley, *James Harrington*, cit., pp. 214-216.

⁹⁹ Cfr. A. Sabetti, *Un difficile messaggio di liberazione. L'Adeisidaemon e le Origines Judaicae di John Toland*, in J. Toland, *Adeisidaemon e Origines Judaicae*, a cura di A. Sabetti, Liguori, Napoli, 1984, pp. 26-38.

contrario, pare più accettabile quanto sostenuto da Manlio Iofrida, che vede in Toland il superamento del dualismo libertino di sapiente e moltitudine in direzione di una dimensione più schiettamente illuministica, centrata sulla possibilità di ‘perfezionare’ il volgo e di ‘purificare’ il senso comune dalla superstizione¹⁰⁰.

Quale dunque il nesso tra religione naturale e religione civile – ‘Sofia’ e ‘Legge’, per riprendere il lessico bruniano noto a Toland –, posto che entrambe si situano come medi nel paradosso tolandiano? A nostro giudizio, occorre tenere presente che il loro rapporto è già implicitamente tematizzato da Toland all’interno della sua distinzione tra precetti della religione naturale e loro applicazione concreta – tra vero e utile. A tale scopo è utile richiamare un testo della terza lettera a Serena, dove Toland specifica il ruolo del legislatore.

Legislators did put the best face they could upon the matter, and, *without anxious inquiry into the truth or falsehood of things*, they approved of all that contributed to keep mankind in order, that excited them to virtue by example and rewards, that deterred them from vice by punishments and disgrace¹⁰¹.

Il legislatore condivide con il filosofo la virtù, ma rispetto a quest’ultimo, ha anche la necessità di far sì che anche l’umanità sia virtuosa. Per raggiungere questo fine ricorre però non alla ragione, ma crea una religione che promuova la virtù e distolga dal vizio senza occuparsi del fatto che gli elementi di questa religione sono veri, anche trascegliendoli a partire da credenze e riti preesistenti attraverso una «sublimazione della superstizione»¹⁰². Certamente, il fine ultimo tra religione naturale e religione civile coincide – l’esercizio della virtù –, cambiano però i modi con cui tale fine viene raggiunto. In particolare, la religione civile essendo creata dal legislatore reca su sé stessa i segni della contingenza e dei particolari contesti in cui il legislatore opera. La religione civile all’interno di questo orizzonte da un lato tende a essere temporalmente coestesa con la religione naturale, dal momento che un’umanità interamente razionale costituisce più un orizzonte regolativo che una possibilità storica, e dall’altro tende ad avere un carattere derivativo rispetto alla religione naturale, condividendo con essa il proprio fine, ma divergendo da questa per il suo carattere culturalmente determinato.

5. *Parallèle* II: il Paganesimo tra antropologia e teologia politica

La ricostruzione della teoria tolandiana della religione naturale portata avanti nel primo libro del *Parallèle* chiarifica e illustra la sua precedenza assiologica rispetto alle altre forme di religiosità. Il secondo innesta questa discussione sul piano storico, permettendo così di affermare anche la

¹⁰⁰ Cfr. M. Iofrida, *La filosofia di John Toland*, cit., pp. 77-78.

¹⁰¹ *Op. cit.*, III, § 19, p. 111 (tr. it. cit., p. 275: «I legislatori attribuivano alla religione la migliore veste possibile e, *senza la preoccupazione di indagare sulla verità o la falsità delle cose*, approvavano tutto ciò che contribuiva a mantenere l’umanità sotto controllo, ad incitarla alla virtù mediante esempi e ricompense, ad allontanarla dal vizio con la minaccia di punizioni e sventure») (corsivi nostri).

¹⁰² Cfr. M. Iofrida, *La filosofia di John Toland*, cit., pp. 73-74; S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 307-310.

precedenza storica e cronologica della religione naturale. In questo modo, la discussione da eminentemente filosofica si contamina con altre forme di sapere, come l'erudizione, la storia e la geografia, secondo un modulo descritto da Arnaldo Momigliano¹⁰³. Il modo con cui l'Occidente ha concettualizzato lo studio del fenomeno religioso è stato duplice. Da un lato la filosofia, che opera un'analisi razionale delle dottrine teologiche. Dall'altro, invece, la storia e l'erudizione permettono di costruire repertori e collezioni che registravano i differenti aspetti delle religioni e permettevano di studiarle anche in una prospettiva comparativistica. Questo non significa però che queste due modalità siano forme di indagine separate. Al contrario, «philosophical criticism operates inside historical or rather [...] antiquarian examination of religion, and reciprocally the empirical knowledge of cults and myths collected by the historians or antiquarians helps the philosophical criticism of religion»¹⁰⁴. Tale sovrapposizione è presente anche nello studio che Toland porta avanti intorno alla religione naturale. Mentre infatti il primo libro del *Parallèle* è un testo squisitamente filosofico, costruito come commentario, a partire dal secondo si assiste al passaggio a un altro registro stilistico, che è quello della dissertazione storico-erudita. Questo però non significa un brusco passaggio metodologico. Al contrario, la ricostruzione storica dello sviluppo e dell'evoluzione delle religioni è invece orientata e informata da una precisa filosofia della storia e da spiegazioni di natura antropologica e politica.

La seconda parte del *Parallèle* affronta quindi il passaggio dalla primitiva religione naturale al Paganesimo antico, il passaggio dalla riflessione filosofica alla ricostruzione storica. In altri termini, la lettura congiunta del libro I del *Parallèle*, della prima lettera a Serena e dell'*Adeisidaemon* fornisce un'unitaria trattazione teorica della questione relativa alla religione naturale e al suo declino, ma non dice nulla in merito alla cornice storica all'interno della quale Toland iscrive questa trattazione, e che invece investe il II libro del *Parallèle*, la seconda e la terza delle *Letters to Serena* e che inserisce un'ulteriore variabile all'interno dell'analisi tolandiana, vale a dire il ruolo della religione civile non più come concetto filosofico, ma come concreta entità storica.

Il libro I del *Parallèle* è costruito attraverso il commento a vari testi ciceroniani. Data questa scelta compositiva, i suoi contenuti sono presentati in forma 'filosofica' attraverso l'esame della religione naturale nei suoi fondamenti ontologici e nella sua articolazione pratica. In questo senso, si può dire che il primo libro del *Parallèle* è interamente attraversato dall'elemento assiologico che abbiamo attribuito al lemma «originale». Vi è però anche la dimensione storica, che costituisce la cornice all'interno del quale l'indagine tolandiana si è strutturata, che emerge con particolare forza nel corso del libro II, dedicato al Paganesimo e corrispondente quasi *verbatim* alla terza delle *Letters to Serena*.

¹⁰³ Cfr. A. Momigliano, *Historiography of Religion: the Western Tradition*, in Id., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1987, pp. 27-44.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 27.

Per questa ragione, la ricostruzione del Paganesimo come forma degenerata di religione naturale seguirà la trattazione offerta in questo testo inedito, per integrarla sia con materiale tratto dalla sua successiva rielaborazione sia con la seconda lettera a Serena, che della terza costituisce una sorta di trattazione preliminare.

Les anciens Persans, les premières patriarches des Hébreux, et quantité d'autres Nations et Sectes n'avoient point d'images sacrées ny statues ny lieux particuliers ou façons de culte, qui demandassent de la dépense. La facilité aisée de leur religion estoit la plus proportionnée à la simplicité de Dieu, comme l'indifférence à l'égard des lieux et des temps sont les meilleurs expressions de son pouvoir infinie et de son omniprésence¹⁰⁵.

Rispetto ai tratti con cui Toland ha delineato la religione naturale del libro I, e che qui ricompaiono, come la semplicità di Dio e i suoi due attributi di infinità e onnipotenza, con la carica di ambiguità che portano con sé¹⁰⁶, qui compare anche il culto che gli uomini tributano alla divinità. Si tratta di un culto semplice, che rispecchia la semplicità divina e nel cui dettaglio Toland non si addentra. È però rilevante sottolineare come questa novità sia però coerente con una delle caratteristiche della religione naturale elencate nel primo libro del *Parallèle* ma non ulteriormente sviluppata, vale a dire il carattere non solo morale, ma anche sociale della religione naturale. È quindi esistito un momento nella storia in cui gli uomini avevano avuto la religione naturale e inoltre in quel momento non si trattò di individui isolati, ma di interi popoli che avevano un'idea della divinità tale da renderle un culto non superstizioso, ma, al contrario, adeguato alla sua natura¹⁰⁷.

Emerge qui il problema che Toland aveva già sollevato in *Anglia libera* e che aveva ereditato da Harrington: sia l'uomo che la società hanno bisogno di una religione. Rispetto alla sua fonte, tuttavia, Toland opera una serie di innovazioni che problematizzano notevolmente il quadro. Harrington, infatti, era rimasto agnostico circa quale religione fosse naturale per l'uomo e per lo Stato, limitandosi ad affermare che era necessario che ne possedessero una (evitando così il problema dell'ateismo). Toland, al contrario, da un lato assegna alla religione naturale il compito di essere il 'collante ideologico' della società, senza il quale la società stessa non potrebbe sussistere, dal momento che la

¹⁰⁵ J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature*, cit., II, § 1, p. 256 / Id., *Letters to Serena*, cit., III, § 2, p. 92 (tr. it. cit., p. 250: «I più antichi Egiziani, Persiani e Romani, i primi patriarchi degli Ebrei, come molti altri popoli e sette, non avevano immagini sacre o statue, luoghi specifici o manifestazioni fastose di culto: la facilità della loro religione era perfettamente adeguata alla semplicità della natura divina, così come l'assenza di distinzioni spaziali e temporali costituiva la migliore espressione del potere infinito e dell'onnipresenza»). (Data la quasi completa sovrapposibilità dei testi del *Parallèle* e delle *Letters to Serena*, dove non sussistano differenze sostanziali si farà riferimento alla traduzione italiana di queste ultime).

¹⁰⁶ Onnipotenza e onnipresenza possono essere considerati come attributi divini all'interno della metafisica monista tolandiana a patto di tenere presente che l'onnipotenza discende dall'aver individuato nell'attività uno degli attributi della materia (in questo modo tutto il potere causale è esercitato dall'unica sostanza in quanto attiva); un discorso analogo vale anche per l'onnipresenza. Nel momento, infatti, in cui si sostiene che si dà un'unica sostanza e che tra gli attributi di questa unica sostanza vi è l'estensione, allora 'Dio' (termine ormai svuotato di ogni accezione personalistica) è onnipresente, dal momento che costituisce materialmente tutto ciò che esiste.

¹⁰⁷ Cfr. D. Lucci, *Scripture and Deism*, cit., pp. 98-100.

ragione con cui l'uomo conosce la virtù è la stessa che costituisce «les liens de toute la société et amitié des hommes»¹⁰⁸, e dall'altro riconosce questa religione naturale come la religione civile originaria comune ai popoli antichi, tra cui i persiani, gli ebrei e le altre nazioni. Questo, tuttavia, non significa che Toland lasci cadere l'altra accezione della religione naturale, quella assiologica. Al contrario, in chiusura della medesima terza lettera a Serena vi è un gruppo di versi, assente invece nel *Parallèle*, in cui la precedenza assiologica della religione naturale è chiaramente espressa, e permette anche di far luce sulle differenti fasi in cui gli uomini divengono superstiziosi.

Il problema che sorge nel momento in cui dalla filosofia si passa alla storia è fornire una spiegazione del come e del quanto la primitiva religione naturale è degenerata dando luogo alla superstizione. Una prima, preliminare, spiegazione era stata l'introduzione di pratiche arbitrarie. Già nel corso del primo libro del *Parallèle* Toland ha insistito proprio sulla contrapposizione tra la naturalità che hanno i dettami della *recta ratio* di contro alla contingenza e alla precarietà di quanto è arbitrario. È opportuno sottolineare però come l'argomento tolandiano renda esplicito fin da principio la maggiore implicazione politica che deriva da questo argomento. Toland ha infatti sostenuto 1. l'equivalenza metafisica tra naturale e razionale (o, meglio, ha stabilito che la razionalità costituisce il modo specificamente umano di essere parte dell'universo); e 2. l'identità tra agire secondo ragione e libertà. Il Paganesimo, nel modello che Toland presenta, è il risultato dello stratificarsi di diversi passaggi tanto antropologici (come la spiegazione della dinamica degli affetti) quanto storico-sociali (come la ricostruzione dei riti funebri egizi e il loro fraintendimento) e teologico-politici (come il ruolo svolto da principi e sacerdoti nella manipolazione delle passioni e delle credenze popolari)¹⁰⁹. A tale scopo, Toland si serve di una quartina filosofica che gli era stata molto probabilmente comunicata dal quacchero Benjamin Furly:

Natural religion was easy first and plain,
Tales made it mystery, offerings made it gain;
Sacrifices and shows were at length prepared,
The priests ate roast-meat, and the people stared¹¹⁰.

La deviazione dalla primitiva religione costituisce un atto di 'deraison' che inserisce delle pratiche arbitrarie all'interno di uno schema razionale, ma tale inserimento non è più un atto di frode deliberata, ma passa attraverso una spiegazione di natura psicologica del sorgere della

¹⁰⁸ J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature*, cit., I, § 1, p. 238.

¹⁰⁹ Cfr. J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature*, cit., II, § 1, pp. 256-257 / Id., *Letters to Serena*, cit., III, § 2, pp. 92-93 (tr. it. cit., p. 250).

¹¹⁰ Id., *Letters to Serena*, cit., III, § 22, p. 114 (tr. it. cit., p. 279): «La religione naturale era all'inizio semplice e piana, / le favole la resero misteriosa, le offerte una fonte di guadagno; / col tempo furono istituiti sacrifici e esibizioni, / i preti banchettavano e il popolo stava a guardare». Benjamin Furly aveva citato i versi, seppur in una versione leggermente modificata, in una lettera a Locke del 22 marzo 1692: cfr. E.S. De Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, vol. IV, Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 416.

superstizione¹¹¹. Tale deviazione religiosa non si esaurisce però in sé stessa, ma si allarga a comprendere anche altri ambiti della vita umana, dal momento che per Toland i primi corruttori di questa religione lo hanno fatto perché volevano limitare la libertà degli uomini, libertà che, come abbiamo visto, costituisce la base su cui è costruita la comunità politica tolandiana. La deviazione dalla originaria religione naturale si presenta quindi in due momenti distinti, che Toland andrà articolando nel corso della trattazione¹¹². Il primo momento è antropologico e comprende due elementi distinti, il secondo momento è invece quello teologico-politico, in cui a fattori naturali subentrano invece motivazioni umane¹¹³. L'abbandono della guida della ragione consiste nella preferenza accordata alle passioni quali strumento per regolare le proprie azioni. Nella quartina che Toland inserisce alla fine della terza lettera a Serena, ma assente nel *Parallèle*, la prima causa della corruzione della religione naturale è individuata in *mysteries and tales*, ossia in elementi che fanno leva non tanto sull'intelletto quanto piuttosto sulla dimensione immaginativa.

L'accento sulle favole e sulla dimensione teatrale, infatti, più che sul commercio, che era il linguaggio presente nella versione furliana della quartina, sembra indicare la volontà, da parte di Toland, di affrontare la questione dal punto di vista delle vittime dell'impostura e di quello della psicologia delle masse¹¹⁴, mentre la dimensione del commercio, del *trade*, rimanda a una dimensione non immaginativa, ma cognitiva, del calcolo prudente e attento, che è proprio delle caste sacerdotali che cercano di ottimizzare il guadagno che possono trarre dall'inganno¹¹⁵.

L'accentuazione della dimensione immaginativa, che coinvolge invece gli aspetti emotivi dell'esperienza umana, è al centro di tutta la terza lettera, dove forte è la presenza di Spinoza. La dimensione affettiva svolge infatti un ruolo centrale all'interno dell'origine e dello sviluppo della superstizione. In particolare, Toland riconosce nella speranza e nella paura le due passioni fondamentali all'origine della superstizione.

¹¹¹ Cfr. S. Berti, *La verità denudata. La teoria dell'impostura religiosa e politica nella cultura europea (1660-1730)* [1999], in Ead., *Anticristianesimo e libertà*, cit., pp. 87-91.

¹¹² Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., p. 160; D. Lucci, *Scripture and Deism*, cit., pp. 100-101.

¹¹³ Il momento storico-sociale risulta, per così dire, 'schiacciato' tra gli altri due, dal momento che non costituisce, *stricto sensu*, un momento determinante nella trasformazione della religione naturale nel Paganesimo, quanto piuttosto una dimostrazione della sociologia tolandiana quale presentata nella prima lettera a Serena.

¹¹⁴ Cfr. J. Toland, *Letters to Serena*, cit., III, § 1, p. 93: «I shall only endeavour to show by what means the reason of men became so depraved, as to think of subordinate deities, how the worship of many gods was first introduced into the world, and what induced men to pay divine honours to their fellow-creatures» (tr. it. cit., p. 249: «Cercherò soltanto di mostrare in che modo la ragione umana si sia corrotta fino al punto di concepire delle divinità subordinate, come sia stato introdotto nel mondo il culto di molti dei e quali motivi abbiano indotto gli uomini a tributare onori divini ai loro simili»).

¹¹⁵ Cfr. Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature*, cit., II, § 1, pp. 256-257 / Id., *Letters to Serena*, cit., III, § 14, pp. 104-105 (tr. it. cit., pp. 266-267).

The fluctuating of men's minds between hope and fear, is one of the chief causes of superstition: for being no way able to foresee the event of what greatly concerns them, they now hope for the best, and the next minute fear the worst, which easily leads them [...] to consult diviners and astrologers¹¹⁶.

L'origine della superstizione non è quindi da identificare nella deliberata impostura sacerdotale, ma nel rapporto dinamico tra speranza e paura. Gli esseri umani oscillano tra questi due poli e questa oscillazione determina un'insicurezza esistenziale che impedisce loro di trovare tranquillità e li spinge quindi a cercare un rimedio nei consigli di indovini e astrologi. In particolare, Toland ritiene che «the first, the most natural, the most universal»¹¹⁷ tra le varie forme di idolatria sia quella che sorge dal culto dei morti, originatasi in Egitto. Nella seconda lettera ne aveva ricostruito, attraverso Diodoro Siculo, la storia, mostrando come in origine si fosse trattato di un rito dal valore esclusivamente civile, pensato per commemorare il carattere virtuoso del defunto indicandolo così come un modello di comportamento¹¹⁸.

Il secondo elemento psicologico consiste invece in quello che possiamo definire 'pregiudizio antropologico'. Gli uomini tendono a proiettare sulla divinità quelle che ritengono essere caratteristiche proprie dei governanti. In questo modo, concepiscono il proprio rapporto con la divinità in maniera analogica rispetto a quello che regola la vita all'interno di una società politica¹¹⁹.

Il est assez vraisemblable que les hommes apprirent alors fort aisément d'avoir les memes notions de Dieu qu'ils avoient auparavant de leur princes. Et le concevant ainsi comme eux changeant, jaloux, vindicative et arbitraire, ils tachoient d'acquérir sa faveur de la manière qu'ils avoient fait leur coeur à ceux qui veulent estre crus ses lieutenants, et pretendent d'agir sur ses ordres et pour sa gloire¹²⁰.

Entrambi gli elementi che costituiscono il piano antropologico non sono elaborazione autonoma tolandiana, ma sono riconducibili alla filosofia di Spinoza. La spiegazione spinoziana della superstizione si trova in due luoghi distinti della sua opera: la *Praefatio* al *Tractatus Theologico-Politicus* e la terza parte dell'*Ethica*. La superstizione nasce dalla situazione precaria che caratterizza

¹¹⁶ *Op. cit.*, III, § 4, p. 95 (tr. it. cit., p. 254: «L'oscillazione dell'animo umano fra la speranza e la paura è una delle cause principali della superstizione: infatti, non essendo in alcun modo in grado di prevedere l'esito di ciò che a loro interessa di più, gli esseri umani ora nutrono le migliori speranze e un attimo dopo temono il peggio. Ciò li induce facilmente [...] a consultare indovini e astrologi»).

¹¹⁷ *Op. cit.*, III, § 7, p. 99 (tr. it. cit., p. 259).

¹¹⁸ Cfr. *op. cit.*, III, § 5, pp. 93-95 (tr. it. cit., pp. 250-253). Cfr. P. Lurbe, *Le traitement des passions chez John Toland, ou la passion du matérialiste*, in P.-F. Moreau, A. Thomson (éds.), *Matérialisme et passions*, ENS Édition, Lyon, 2004, pp. 54-56; K.A. East, *Superstitionis Malleus*, cit., pp. 970-971.

¹¹⁹ Cfr. P. Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, cit., pp. 74-75.

¹²⁰ J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., II, § 1, pp. 256-257 / Id., *Letters to Serena*, cit., III, § 2, p. 93 (tr. it. cit., p. 250: «Non deve dunque apparire improbabile che gli uomini abbiano imparato presto ad avere del loro Dio la stessa idea che si erano fatti dei loro sovrani terreni: e che quindi, dopo averlo rappresentato come volubile, geloso, vendicativo e arbitrario, abbiano cercato di procurarsi il suo favore con mezzi molto simili a quelli che usavano per fare la corte a loro che pretendevano di essere suoi rappresentanti e luogotenenti, anzi di essere loro stessi degli dei, o di discendere da una stirpe celeste, come usavano fare gli antichi sovrani»).

l'esistenza umana. Ma, dal momento che l'uomo non ha in suo potere tutto ciò che gli accade, oscilla tra la speranza di poter migliorare la propria condizione e il timore degli eventi avversi.

Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, et plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent; qui dum in dubio facili momento huc, atque illuc pellitur, et multo facilius, dum spe, et metu agitatus haeret¹²¹.

Tale incertezza è accompagnata da una svalutazione delle capacità e dei poteri della ragione. La *fluctuatio animi* infatti fa sì che gli uomini cerchino affannosamente un modo per acquietare il proprio animo prestando fede a quei «imaginationis deliria, somnia, et puerilis ineptia» che credono «divina»¹²².

Vi è però un ulteriore tratto della superstizione che Spinoza sottolinea, ed è la sua pervasività. Infatti, la speranza e la paura sono passioni che possono essere causate da tutti gli oggetti che colpiscono l'uomo anche accidentalmente e inoltre sono affetti 'proporzionali' – sono cioè qualitativamente distinti a seconda del loro oggetto e pertanto si danno tanti tipi di superstizione quante speranze e paure gli uomini hanno – fattore, questo, a sua volta dipendente dal numero e dal tipo di oggetti da cui gli uomini sono affetti¹²³. La superstizione, dunque, ha una origine naturale, fondata nella stessa natura umana.

Il secondo elemento che Toland mutua da Spinoza è il 'pregiudizio antropologico', quel pregiudizio, cioè, in base al quale gli uomini proiettano alcune delle loro caratteristiche su enti inanimati o addirittura sulla causa prima. Nell'*Appendix* alla parte I dell'*Ethica* Spinoza ricapitola il contenuto della propria metafisica, ma afferma anche che «non pauca adhuc restant praejudicia» che impediscono all'uomo di comprendere la necessaria concatenazione causale che regola l'interazione dei modi finiti. Tra questi pregiudizi, elenca quello «quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem

¹²¹ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., *Praefatio*, p. 5 (tr. it. cit., p. 427: «Se gli uomini potessero dirigere con fermo proposito tutte le loro vicende o se la fortuna fosse sempre benigna nei loro confronti, non sarebbero preda di alcuna superstizione. Ma spesso finiscono in situazioni così difficili da non poter formulare nessun piano d'azione e, di solito, per amore dei beni incerti della fortuna (che desiderano senza alcuna moderazione), oscillano miseramente tra la speranza e il timore: così il loro animo è, quasi sempre, totalmente incline a credere a qualunque cosa. Quando è nel dubbio, un piccolo impulso basta a spingerlo nell'una o nell'altra direzione; e ciò accade ancor più facilmente quando, agitato da speranza o timore, si arresta, irretito»).

¹²² Cfr. F. Mignini, *La dottrina spinoziana della religione*, «Studia Spinozana», XI, 1995, pp. 60-62; P. Totaro, *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze, 2009, pp. 160-162; F. Cerrato, *Stili di vita. Fonti, forme e governo nella filosofia spinoziana degli affetti*, Mimesi, Milano-Udine, 2016, pp. 84-85.

¹²³ Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, cit., parte III, proposizioni L e LVI, pp. 177-178, 184 (tr. it. cit., pp. 941-942, 949). Cfr. F. Mignini, *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2002, pp. 124-125.

dirigere, pro certo statuant»¹²⁴. Dio è dunque concepito come provvidente nei confronti degli uomini e, in generale, se ne ha un'idea fondata a partire dall'immaginazione che lo dipinge come pronto a predisporre la natura secondo i desideri degli uomini¹²⁵.

Le due cause antropologiche della superstizione proprio in quanto inscritte nei meccanismi stessi di funzionamento della psiche umana rappresentano dunque un elemento che non permette di parlare già di idolatria, intesa all'interno della trattazione tolandiana come la religione dei Gentili. O, meglio, si tratta di un elemento che per quanto sia superstizioso è comunque ancora, in una certa misura, tollerabile fintanto che mantenga un risvolto civile.

Les plus anciens monument d'erudition fon voir qu'originellement toute la superstition se rapport au culte des morts, bien que la première occasion pût estre innocente et meme louable, puisque ce n'estoit que des harangues funebres qui quelques fois estoient adressées personnellement aux defunts, ou bien au statues dediées ceremonieusement à leur mémoire¹²⁶.

La paura e la speranza che nella trattazione tolandiana acquistano particolare rilevanza sono il timore della morte e l'attesa di una vita dopo la morte. Tuttavia, i riti funebri degli Egizi costituiscono anche una di quelle forme di superstizioni 'tollerabili' che avrebbe poi tematizzato nell'*Adeisidaemon*. Il rito funebre ha al suo centro l'esame della condotta del defunto cui, se giudicato moralmente indegno, è negata la sepoltura, mentre invece se è giudicato degno ne sono pubblicamente lodate la giustizia, la pietà, la temperanza e le altre virtù¹²⁷. Dato questo sottofondo morale, è evidente come per Toland il rito funebre svolga una funzione che è civile perché è religiosa e viceversa. Questo perché la società è resa possibile e si regge sulla osservanza delle virtù, e perché la religione consiste in «purity and integrity of its morals»¹²⁸.

Si pone allora il problema della degenerazione di questo rito, il «turning a noble practice in a senseless fable»¹²⁹. Toland non si distanzia rispetto al modulo esplicativo con cui ha spiegato l'origine della superstizione. È un'incomprensione sul ruolo e la funzione del rito all'origine della credenza dell'immortalità dell'anima, che ben lungi dall'essere una dottrina filosofica risulta essere così una

¹²⁴ B. Spinoza, *Ethica*, cit., parte I, Appendix, p. 78 (tr. it. cit., p. 826: «che gli uomini suppongono comunemente che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscono in vista di un fine – anzi, stabiliscono per certo che lo stesso Dio diriga tutte le cose verso un certo qual fine»).

¹²⁵ Cfr. *op. cit.*, parte I, Appendix, p. 79 (tr. it. cit., pp. 827-828). Cfr. F. Cerrato, *Stili di vita*, cit., pp. 31-33.

¹²⁶ J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., II, § 2, p. 257 / *Id.*, *Letters to Serena*, cit., III, § 3, p. 93 (tr. it. cit., pp. 250-251: «Appare evidente dalle testimonianze più remote della cultura che ogni superstizione in origine era collegata al culto dei morti e derivava principalmente dalle usanze funebri, anche se la loro genesi poteva essere stata molto innocente o lodevole. Essa consisteva in orazioni in cui talvolta ci si rivolgeva direttamente ai defunti (come nei panegirici degli Egiziani) o in statue dedicate con molta solennità alla loro memoria»).

¹²⁷ Cfr. *Id.*, *Letters to Serena*, cit., II, § 12, p. 84 (tr. it. cit., pp. 237-238) / *Id.*, *Lettres à Serena*, cit., II, § 12, p. 133.

¹²⁸ *Id.*, *Letters to Serena*, cit., II, § 1, p. 73 (tr. it. cit., p. 220) / *Id.*, *Lettres à Serena*, cit., II, § 1, p. 117.

¹²⁹ *Id.*, *Letters to Serena*, cit., II, § 12, p. 84 (tr. it. cit., p. 238) / *Id.*, *Lettres à Serena*, cit., II, § 12, p. 133. Occorre sottolineare come la tesi della priorità egizia, sostenuta nella seconda lettera a Serena diventi nella terza il presupposto per indicare nell'Egitto il luogo di origine della superstizione e non di una *prisca sapientia* di tipo ermetico: cfr. S. Ricci, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno*, cit., pp. 299-301.

superstizione popolare sorta dalla paura della morte e dalla speranza di poter continuare a vivere, non importa in quale condizione¹³⁰.

[F]or it is no wonder that this doctrine was gladly and universally received (*though not built among the heathen on its true reasons*) since it flattered men with the hopes of what they wish above all other things whatsoever, namely, to continue their existence beyond the grave; there being but few that can bear the very thoughts of ever ceasing to live somewhere, and most people commonly choosing to be miserable, rather than not to be at all¹³¹.

Il resto della spiegazione storica è coerente con quanto stabilito nella spiegazione teorica del rafforzamento del pregiudizio offerta nella prima lettera. Una volta appresa la credenza che l'anima sia immortale in tenera età, gli uomini continuano a crederci per il resto della loro vita perché è parte della loro educazione.

Si può quindi affermare come per Toland la presenza di un culto organizzato non costituisca il discrimine netto tra la religione naturale e il suo degenerare nel Paganesimo. Al contrario, il carattere sociale della religione naturale a cui abbiamo accennato precedentemente permette di sostenere come in Toland il problema sorga nel momento in cui si prende in considerazione le finalità dei riti. È su questo punto specifico che l'analisi tolandiana della degenerazione della religione naturale in superstizione risulta interessante. Nella spiegazione dell'origine della superstizione Toland ha infatti distinto due momenti, quello antropologico e quello teologico-politico. Mentre il momento antropologico non è volontario, ma è dovuto a meccanismi propri della psicologia umana sollecitati dalle passioni e dalla ignoranza delle cause, quello teologico-politico invece lo è.

Perché la superstizione diventi una forma di religione civile con una finalità differente rispetto a quella della religione naturale occorre allora un ulteriore elemento, ricavabile prendendo in considerazione il terzo momento che scandisce la decadenza della religione naturale in superstizione e che è di natura teologico-politica. Abbiamo stabilito che in Toland non sia reperibile una teoria della origine della religione di carattere imposturale, ma psicologica. Ma fino a qui si rimane nei limiti di una considerazione antropologica che non spiega il perché il Paganesimo sia considerato *simpliciter* una forma di superstizione e di idolatria. Toland inserisce a questo punto della trattazione l'intervento umano.

Mais les flatteries des grands hommes, dans la personne de leurs predecesseurs, l'affection excessive de leur amis ou parens et l'avantage que les pretres tirent de la credulité des peuples a porté la chose bien

¹³⁰ Cfr. J. Toland, *Letters to Serena*, cit., II, § 13, p. 86 (tr. it. cit., p. 240) / Id., *Lettres à Serena*, cit., II, § 13, p. 135.

¹³¹ Id., *Letters to Serena*, cit., II, § 13, p. 86 (tr. it. cit., p. 240): «Non c'è da meravigliarsi, infatti, che questa dottrina fosse universalmente accolta con gioia (sebbene presso i pagani non fosse fondata sulle sue vere ragioni), dal momento che lusingava gli uomini con la speranza di ciò che desideravano più di ogni altra cosa, ossia di continuare la loro esistenza dopo la morte: sono infatti assai pochi quelli che possono sopportare lo stesso pensiero di cessare di vivere, e la maggior parte della gente preferisce generalmente essere infelice piuttosto che non esistere affatto».

plus loin: [...]. C'est ce qui fait que toutes les nations on eu leur dieux propres et tutelaires (deos indigetes), et de là venoient les religions particuliers des familles (sacra gentilia)¹³².

È su questo secondo piano che si rompe l'unità della primitiva religione naturale e sorge quella diversità di culti e di divinità che costituiscono il Paganesimo. Questo ha due conseguenze. Da un lato, infatti, questo significa che un certo grado di superstizione risulta quantomeno 'tollerabile' all'interno dello schema che Toland ha delineato, purché il significato dell'apparato rituale non ne risulti modificato. La credenza nell'immortalità dell'anima è una superstizione, ma risulta 'tollerabile' fintanto che non è sfruttata per dare legittimità politica alla pretesa del monarca di essere 'figlio di Dio'. Dall'altro, invece, è la volontà dei principi di essere adorati e dei sacerdoti di trarre dei vantaggi dai superstiziosi a causare il sorgere delle «religions particulieres»¹³³. È su questo punto che si innesta il passaggio verso la divinizzazione dei defunti (un punto è infatti sostenere che le anime sono immortali, un altro che alcune di esse, a causa dei benefici che hanno recato all'umanità hanno assunto uno *status* divino). Il riconoscimento del carattere straordinario di questi uomini e delle loro opere spinsero infatti a cercare un modo per perpetuarne il ricordo. Infatti, la prima idolatria nacque non dalla credenza che gli astri potessero esercitare una qualche forma di influenza sul mondo terrestre, ma, all'inverso, dalla osservazione che le stelle non si corrompevano come invece facevano i monumenti eretti per ricordare e divinizzare gli uomini¹³⁴.

Mais les hommes observant que les livres perissent par le feu, par les vers et par la pourriture, et que meme le fer, le cuivre et le marbre son sujets à la violence et aux injures du temps, ils donnerent aux etoiles (comme aux seuls monuments eternels) les noms del Heros ou de quelque chose de memorable de leur Histoire¹³⁵.

Dalla perversione dei riti funebri gli uomini, spinti dal timore della morte e dalla speranza di una vita futura, hanno trasformato dei riti civili in cerimonie. Successivamente, l'identificazione degli astri con la sede incorruttibile delle anime li ha condotti a immaginare che gli astri potessero esercitare una forma di causalità e pertanto hanno iniziato a rivolgersi a quanti, come indovini e astrologi, pretendevano di conoscere il futuro a partire dalla osservazione dei fenomeni celesti.

¹³² J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., cit., II, § 2, p. 257 / Id., *Letters to Serena*, cit., III, § 3, p. 93 (tr. it. cit., p. 251: «Ma gli adulatori dei grandi uomini nelle persone dei loro predecessori, l'affetto eccessivo di amici o parenti e il vantaggio che i sacerdoti pagani ricavavano dalla credulità degli ignoranti fecero oltrepassare ampiamente questi limiti. [...]. Questa è la vera ragione per cui, come dimostreremo a tempo debito, ogni nazione aveva le proprie divinità tutelari; e di qui hanno origine i culti particolari delle diverse famiglie»).

¹³³ Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., p. 149.

¹³⁴ Cfr. L., Nicolì, *Uomini, dèi, santi. La natura umana della divinità nell'evemerismo settecentesco*, in C. Borghero, C. Buccolini (a cura di), *La ragione e le sue vie. Saperi e procedure di prova in età moderna*, Le Lettere, Firenze, 2015, pp. 314-317.

¹³⁵ J. Toland, *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., II, § 2, p. 257 / Id., *Letters to Serena*, cit., III, § 3, p. 94 (tr. it. cit., pp. 251-252: «ma gli uomini, come ho spiegato nella Storia dell'immortalità dell'anima, osservando che i libri venivano distrutti dal fuoco, dai tarli o dalla muffa, e che il ferro, il bronzo e il marmo erano altrettanto soggetti alla distruzione e alle ingiurie del tempo, imposero agli astri, i soli monumenti duraturi, i nomi dei loro eroi o dei fatti memorabili della loro storia»).

La superstizione divenne però socialmente dannosa nel momento in cui l'idolatria divenne religione civile, quando si considera il passaggio alla dimensione teologico-politica, intendendo con questo lemma la «funzionalizzazione politica della religione»¹³⁶, vale a dire l'intreccio tra potere politico e sacerdotale. Quando cioè da strumento pedagogico si trasformò in strumento di dominio politico che opera attraverso la manipolazione delle passioni umane e, quindi, attraverso il pervertimento della ragione e il consolidarsi del rapporto tra sacerdoti e governanti.

Profecto Religionibus hisce tantopere mentes hominum tenebantur, ut haud parvi essent momenti vel ad spem vel ad metum injiciendum, prout Urbis Rectoribus commodius visum, ex quorum nutu et arbitrio pendebat omnis Sacerdotum interpretatio: et ambo quidem ex compacto res cunctas plerumque peragebant, quum sibi invicem quippe opitularentur; et de omnibus, quae publico bono forent conducibilia, in unum conspirarent¹³⁷.

È tenendo presente questo fattore che si può apprezzare la valenza politica della critica filosofica tolandiana. Se infatti è il nesso tra sacerdoti e principi a spiegare l'origine dell'idolatria, e l'idolatria costituisce la corruzione della religione naturale dissolvendo i vincoli civili che rendono possibile il sussistere di una società libera, allora, da un lato, una società idolatra si mantiene non attraverso il consenso dei suoi membri, ma sull'arbitrio dei principi e dei sacerdoti o la paura dei governanti, e, dall'altro, il modello istituzionale che si fonda sulla ragione, ossia la repubblica, è quello in cui la religione civile cerca di educare i membri della società insegnando i precetti della religione naturale¹³⁸. A tal proposito, Toland si richiama a un esempio storico particolare, la repubblica romana.

[S]ed quanto magis legum autoritate vel commerciorum frequentia gentes ullae sunt excultae, ab agrestique vita et moribus ad urbanitatem humanitatemque traductae; tanto minus credulas et Superstitiosas invenies, minusque fabellis aut observationibus istiusmodi ineptientes, anne potius insapientes dixerim¹³⁹.

La forma repubblicana, dunque, a differenza di forme di governo arbitrario, è il regime che consente di avere forme di religione civile rette, espressione della religione naturale e non inficiate dal nesso teologico-politico.

¹³⁶ J. Assmann, *Religio Duplex. Misteri egizi e Illuminismo europeo*, Morcelliana, Brescia, 2017, p. 98.

¹³⁷ J. Toland, *Adeisidaemon*, cit., § 17, pp. 44-45 (tr. it. cit., p. 359: «Insomma le menti umane erano tanto dominate da questi scrupoli religiosi che questi ultimi assumevano un ruolo importante nell'ispirare speranza o timore, secondo quanto appariva più utile ai governanti della città, dalla volontà e dall'arbitrio dei quali dipendeva ogni interpretazione dei sacerdoti. Gli uni e gli altri per lo più si accordavano per fare ogni cosa, sostenendosi a vicenda e volgendo a un unico scopo tutto ciò che risultava favorevole al bene pubblico»). Stesso discorso sulla *fluctuatio* in *op. cit.*, § 18, pp. 46-48 (tr. it. cit., pp. 359-360).

¹³⁸ Cfr. Id., *Letters to Serena*, III, § 3, p. 93 (tr. it. cit., p. 251). Cfr. K.A. East, *Superstitionis Malleus*, cit., pp. 972-973.

¹³⁹ J. Toland, *Adeisidaemon*, cit., § 11, p. 27 (tr. it. cit., p. 353: «[M]a quanto più i popoli sono civilizzati per effetto delle leggi e delle relazioni commerciali, quanto più si sono evoluti dalla vita dalle usanze contadine alla cultura degli ambienti cittadini, tanto meno risulteranno creduli e superstiziosi, tanto meno si perderanno, o direi piuttosto impazziranno, per favole e osservazioni di questo genere»).

Pour faire court, la religion des payens en tant que contraire au adjoutée à la lumière de la Raison, est telle, qu'elle ne pourroit pas avoir beaucoup d'influence sur la pratique en faveur de la vertu et de la moralité dans cette vie, ny donner quelque esperance certaine ou seureté raisonnable contre les frayeurs de la mort¹⁴⁰.

L'incursione tolandiana all'interno del Paganesimo rientra sì all'interno della storia del declino e del recupero della religione naturale, ma la diacronia che sorregge il ciclo delineato nel *Parallèle* si trasforma, sincronicamente, in critica del Cristianesimo presente. Tale critica è delineata secondo tre differenti direttrici, la prima di carattere dogmatico, la seconda di carattere cerimoniale e l'ultima di carattere politico. Prendendo in considerazione le religioni orientali, cioè delle religioni che sono superstiziose ma che non sono solo antiche, ma contemporanee¹⁴¹, dei «dernier payens»¹⁴². Toland si sofferma in particolare sulla storia di Foë (o Xaca) e su Sommono-Kodom. Entrambe hanno un chiaro intento anticristiano, dal momento che il protagonista è concepito dopo una apparizione, inizia a predicare a trent'anni, raccoglie intorno a sé dei discepoli. Un simile schema narrativo è presente per Sommono-Kodom: nato da una vergine in un tempo in cui gli uomini si aspettavano l'arrivo di un legislatore, l'esilio da infante, la predicazione e l'assunzione in cielo¹⁴³. Toland malignamente indica il parallelo tra Sommono-Kodom e Cristo sottolineando come i preti lo tengano per divinità, i filosofi non lo stimino e in mezzo tra questi due poli vi siano i sociniani.

Les anciens payens aussi attribuoient des origines fabuleuses et particulièrement celles d'estre nes de vierges a plusieurs personnes dont les vertus et actions paroissoient surpasser la force de la nature humaine, et leur faisoient croire, qu'il y avoit quelque marque de divinité qu'il ne croyoient point pouvoir venir d'une generation ordinaire¹⁴⁴.

Tutta la ricostruzione storico tolandiana è volta a mostrare la presenza anche in altri racconti di numerosi popoli dell'Estremo Oriente e dell'antichità di elementi che sono invece ritenuti tipici della narrazione evangelica. Ma tale rassegna non esaurisce l'intento polemico tolandiano, che si allarga a considerare non solo gli aspetti dogmatici, ma anche quelli legati alle cerimonie e al culto.

Ayant donné ainsi ce Rapport abregé du paganisme ancien et moderne, nous pouvons remarquer que tous les points quasi de leur superstitions et idolatries ont esté resussités dans les mêmes circonstances,

¹⁴⁰ Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., II, § 11, p. 267 / Id., *Letters to Serena*, III, § 19, p. 110 (tr. it. cit., p. 274: «In breve, Signora, la religione dei Gentili (nella misura in cui era contraria o sovrapposta alla luce della ragione) era tale da non potere avere una grande influenza sulla virtù o la mortalità in questa vita, né assicurare speranze fondate o sicurezza contro il terrore della morte»).

¹⁴¹ Cfr. Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., II, § 12, p. 268 / Id., *Letters to Serena*, cit., III, § 20, pp. 112-113 (tr. it. cit., pp. 276-278).

¹⁴² Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., cit., II, § 15, p. 275.

¹⁴³ Cfr. *op. cit.*, II, §§ 13-14, pp. 269-273.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, II, § 15, p. 274 («Gli antichi pagani attribuivano inoltre delle origini favolose e in particolare quelle di essere nati da vergini a tutte quelle persone le cui virtù e azioni sembravano sorpassare la forza della natura umana, e gli facevano credere che avessero un qualche segno di divinità che non credevano potesse in alcun modo venire da una generazione ordinaria»).

et quelques fois même de maniere plus grossiere par la pluspart des Chrestienes, dans cette partie occidentale de notre continent, et par toutes les sectes orientales. Comme autels, encens, lumieres, images, lustrations, festes, musiques, voeux, pelerinages, jeunes, celibat, habillemens, consecrations, ceremonies, divinations, sorcelleries, omens ou presages, charmes, le culte des hommes morts, des canonisations fréquentes, des mediateurs entre Dieu et les Hommes, des bons et des mauvais demons, des anges gardiens et puissances tutelaires auxquels on dedie des temples, assigne des jours de feste, et attribue des cultes particuliers, non seulement distribuant les pays entre eux mais même la guerison des maladies et la disposition de toutes choses que les hommes sont bien aises d'avoir ou de ne pas avoir¹⁴⁵.

Si tratta, a giudizio di Toland, di una forma di vero e proprio anticristianesimo dal momento che è l'opposto della predicazione originaria di Cristo, che era «simple et naturelle»¹⁴⁶, presentandosi invece come un culto superstizioso. La trattazione tolandiana investe tutti i riti pagani, al punto che il Paganesimo è qualificato *tout court* come una corruzione del lume naturale¹⁴⁷. Il Paganesimo costituisce quindi il momento della degenerazione della primitive religione naturale e, al tempo stesso, il modello di religione civile che Toland ritiene sia da evitare, dal momento che incoraggia la superstizione e, conseguentemente, non svolge quel ruolo pedagogico di insegnamento della virtù che Toland ritiene essere suo compito precipuo, a causa di un'indebita commistione tra *regnum* e *sacerdotium* intesi come poteri distinti ma che trovarono nella comune collaborazione un reciproco vantaggio¹⁴⁸.

The divine right claimed of lately by some Christian kings, and the unreserved and passive obedience pretended by their flattering clergy to be due them, if not a better expedient to support tyranny than that of the heathens, yet they were unquestionably intended for the same end and purpose¹⁴⁹.

È quindi evidente il fine dell'operazione storico-etnografica condotta da Toland nell'esame della letteratura di viaggio e della religione dei pagani. L'elemento diacronico, predominante all'interno del progetto del *Parallèle*, rivela al suo interno un nocciolo sincronico, che permette di intravedere la critica tolandiana al Cristianesimo, uno degli elementi che Toland ammirava dell'operazione

¹⁴⁵ *Op. cit.*, II, § 16, pp. 275-276 / *Id.*, *Letters to Serena*, cit., III, § 21, pp. 113 (tr. it. cit., p. 278: «Dopo aver offerto questa breve spiegazione del paganesimo antico e moderno, Serena, possiamo osservare che quasi ogni aspetto di quelle religioni superstiziose e idolatre è stato resuscitato in forme simili o ancora più grossolane, per opera di molti cristiani nella parte occidentale dell'Europa e di tutte le sette orientali: sacrifici, incenso, luci, immagini, lavacri, feste, musica, altari, pellegrinaggi, digiuni, celibato e abbigliamento dei religiosi, consacrazioni, divinazioni, stregonerie, segni, presagi, talismani, il culto di uomini e donne defunti, una continua canonizzazione di altri, mediatori fra Dio e l'uomo, demoni buoni e malvagi, geni custodi, poteri tutelari maschili e femminili ai quali dedicano templi, consacrano festività e istituiscono particolari modalità rituali, dividendo fra loro non solo tutti i luoghi, ma anche la cura delle malattie e il controllo di tutto ciò che gli uomini si compiacciono di desiderare o di godere»).

¹⁴⁶ *Op. cit.*, II, § 17, p. 278 / *Id.*, *Letters to Serena*, cit., III, § 22, p. 114 (tr. it. cit., p. 279).

¹⁴⁷ Cfr. *Id.* *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., II, § 5, p. 260 / *Id.*, *Letters to Serena*, cit., III, § 12, p. 104 (tr. it. cit., pp. 265-266).

¹⁴⁸ *Op. cit.*, III, § 14, p. 105 (tr. it. cit., p. 267).

¹⁴⁹ *Op. cit.*, III, § 11, p. 103 (tr. it. cit., p. 265: «Il diritto divino rivendicato di recente da alcuni sovrani cristiani e l'obbedienza passiva e senza riserve che il clero adulatore pretendeva fosse loro dovuta erano, se non espedienti migliori di quelli dei pagani per mantenere la tirannia, indiscutibilmente rivolti allo stesso scopo e intento»).

bruniana all'interno dello *Spaccio*, dove la critica del Paganesimo è «a parallel or allusion made to some later Superstition»¹⁵⁰. Questa operazione ha un duplice scopo all'interno della economia del discorso tolandiano. A un livello generale, conferma l'impossibilità di considerare Toland come ancora all'interno della cristianità, dal momento che questa ha non solo mantenuto, ma addirittura ripreso e rinnovato la superstizione e l'idolatria pagana; a un livello particolare, invita a problematizzare il senso con cui deve essere inteso il riferimento al 'Cristianesimo' presente nel titolo del *Parallèle*. Dal momento, infatti, che non è il Cristianesimo storico quello che è identificato con la restaurazione della religione naturale, occorrerà interrogarsi cosa Toland intenda in questo specifico senso con 'Cristianesimo', quali caratteristiche abbia in comune con la sua controparte storica e in che cosa diverga. La riflessione tolandiana intorno al rapporto tra religione naturale e religione civile rivela inoltre profondi segni del lascito repubblicano, che Toland stesso aveva contribuito a pubblicare pochi anni prima, con la riproposizione del nesso tra idolatria e tirannia. Infine, l'indagine sul passaggio dalla religione naturale al Paganesimo permette di considerare il rapporto tra religione naturale e religione civile sotto l'aspetto della 'patologia'. Il nesso teologico-politico che unisce principi e sacerdoti, infatti, produce una religione civile finalizzata non più all'educazione religiosa e morale dei cittadini, ma a fornire una legittimità fittizia a un regime politico che, in quanto arbitrario non ha altro principio che la volontà del sovrano.

¹⁵⁰ Id., *Letters*, cit., p. 379 (tr. it. cit., p. 97).

4. L'ambiguo statuto dell'Ebraismo

1. La ricomprensione dell'Ebraismo nella storia profana

L'inserimento dell'Ebraismo all'interno del medesimo ciclo storico delle religioni da un lato rende ragione e sviluppa quanto era già presente in nuce nel *Christianity*, con la riduzione della Scrittura a mezzo di informazione¹. In quella sede, infatti, Toland non aveva affrontato la questione all'interno della prospettiva storica e comparativistica che a partire dal progetto del *Parallèle* gli è propria, ma rimaneva conchiusa all'interno del problema epistemologico relativo alle fonti della conoscenza. Dall'altro, invece, si assiste ora al collasso della distinzione tra storia sacra e storia profana, tra la storia del popolo eletto, retta e diretta provvidenzialmente da Dio, e la storia dei Gentili, ora inseriti all'interno del medesimo ciclo storico e alla rivalutazione globale dell'Ebraismo, non più ridotto al carattere misterioso della legislazione mosaica e al ritualismo levitico².

È tenendo presente questo superamento che acquista senso la definizione tolandiana dell'Ebraismo come Paganesimo 'riformato' quale è reperibile nel titolo del *Parallèle*. Sembrerebbe trattarsi di una ripresa di quanto aveva sostenuto John Selden in merito al rapporto tra Ebraismo e Cristianesimo relativamente a questioni non tanto dottrinali quanto piuttosto rituali, adattandolo al problema della continuità tra Paganesimo ed Ebraismo.

Tantundem cum ratione parili plane dicendum de reliquis tunc credentibus, id est antequam inter Discipulos apertius admitterentur ut Gentiles, necdum Proselyti Justitiae in Iudaismo facti, seu sine Circumcisione, Evangelii beneficio fruerentur. Neque enim ob Christi disciplinam acceptam exuebant eorum quiquam Iudaeorum sive nomen sive Jus quod ante sic possidebant. Nec disciplina illa apud eos alia quam *Judaismus vere Reformatus* seu cum fide in Messiam, seu Christum, rite conjunctus³.

La continuità tra Ebraismo e Cristianesimo non era quindi, per Selden, di natura teologica, relativa alla legge morale, ma disciplinare, coinvolgendo la legge rituale – conferma del quale fatto è l'individuazione dello scarto tra Ebraismo e Cristianesimo nella «fide[s] in Messiam, seu Christum»⁴.

¹ Cfr. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, cit., III, iii, § 27; III, v, § 77, pp. 67, 92 (tr. it. cit., pp. 150, 178).

² Cfr. P. Lurbe, *John Toland et l'utilisation de l'histoire juive: entre l'histoire et le mythe*, in C. Grell, F. Laplanche (éds.), *La République des lettres et l'Histoire du judaïsme antique XVI^e-XVIII^e siècles*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1992, p. 159; D. Lucci, *John Toland e la cultura ebraica*, cit., p. 158. Come ha osservato acutamente Girolamo Imbruglia, la storia sacra presenta «eventi subiti dagli uomini ma non prodotti dalle loro passioni e dalla loro volontà»: cfr. G. Imbruglia, *I sacrifici e la storia della religione nella Scienza nuova di Vico*, «Archivio di storia della cultura», XXXI, 2018, pp. 243-244.

³ J. Selden, *De Synedriis, et Praefecturis Juridicis Veterum Ebraeorum*, vol. I, Londini, Typis Jacobi Flesher. Prostant apud Cornelium Bee, in vic. vulg. voc. Little Britain, 1650, pp. 224-225 («Altrettanto bisogna dire chiaramente e con pari ragione degli altri credenti, cioè prima che fossero pubblicamente ammessi tra i discepoli perché i Gentili, non ancora considerati tra i proseliti di giustizia nel giudaismo, ossia senza essere circumcisi, godessero dei benefici del Vangelo. Né infatti a causa della disciplina di Cristo nessuno tra i giudei perdeva né il nome né il diritto che prima possedevano. Né quella disciplina presso di loro era diversa rispetto a un *giudaismo veramente riformato*, ossia congiunto convenientemente con la fede nel Messia, ossia Cristo») (corsivi nostri).

⁴ Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., p. 128.

In questo senso, la ‘riforma’ che Selden intendeva consisteva nell’abbandono di pratiche rituali estranee all’Ebraismo primitivo, introdotte in un momento successivo della storia⁵. In maniera analoga, riferendosi all’Ebraismo come a una forma di ‘Paganesimo riformato’, Toland da un lato ne rimarcava la storicità e dall’altro gli attribuiva un tratto ‘riformatore’ rispetto al Paganesimo, consistente nel tentativo di restaurare la religione naturale. Non si trattava di una mossa di poco conto, tenendo in considerazione il valore normativo che aveva la storia ebraica, che, in quanto contenuta all’interno della Scrittura, era considerata vera in quanto rivelata direttamente da Dio e per questo «l’unica che aveva alle basi una *auctoritas* che non aveva bisogno di essere provata»⁶. Il confronto con la storia ebraica per Toland passa attraverso due discussioni tra loro intrecciate. La prima è quella della priorità culturale e religiosa ebraica rispetto alle altre tradizioni pagane, mentre la seconda riguarda i criteri esegetici cui ricorrere nell’interpretazione del testo sacro, in particolare tra l’allegorismo di Pierre-Daniel Huet, che nella *Demonstratio Evangelica* aveva ricondotto larga parte della mitologia pagana alla persona di Mosé, e il letteralismo di Toland, che si accostava al testo con gli strumenti della critica e della filologia.

L’indagine storico-filosofica che Toland conduce intorno all’Ebraismo, che può essere grosso modo scomposta in un graduale allontanamento dalle forme di erudizione apologetica di parte tanto cattolica, come è il caso di Pierre-Daniel Huet, espressamente criticato da Toland, quanto protestante, come John Spencer, da cui Toland attinge nella presentazione della derivazione egizia della cultura e della religione ebraica. All’interno di tale allontanamento uno spazio centrale è svolto dalla riconfigurazione della figura mosaica, che perde la sua funzione profetica per assumere invece quelle del filosofo e del legislatore, compiti che in Toland sono mantenuti distinti e la cui compresenza risulta infatti problematica. La presenza di due ruoli in Mosè, il filosofo e il legislatore, si riflettono nel duplice statuto che la religione ebraica ha all’interno della riflessione tolandiana, presentandosi ora come religione naturale incompiuta, ora come religione civile ‘catecontica’, che rimanda per la sua rimozione a un orizzonte utopico ancora da realizzarsi e che Toland descrive da un lato attraverso il richiamo alle fonti bibliche, in particolare al libro di Gioele, e dall’altro attraverso la sua spiegazione attraverso un’estesa citazione ciceroniana relativa alla distinzione tra sogno naturale e sogno profetico.

⁵ Cfr. O. Haivry, *John Selden and the Western Political Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 326, 403.

⁶ G. Ricuperati, *Alle origini della storiografia illuministica: storia sacra e storia profana nell’età della crisi della coscienza europea*, in G. Buttà (a cura di), *Il ruolo della storia e degli storici nelle civiltà*. Atti del Convegno di Macerata (12-14 settembre 1979), Società degli storici italiani, [Napoli], 1982, p. 276. Cfr. anche P. Lurbe, *John Toland et l’utilization de l’histoire juive*, cit., pp. 154-155; C. Grell, *L’histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l’âge des Lumières*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, pp. 53-56.

Il legame tra Ebraismo e Paganesimo antico era già emerso all'interno della discussione condotta nella seconda delle *Letters to Serena* in merito a quale nazione spettasse il primato dell'invenzione della dottrina dell'immortalità dell'anima⁷. In quella sede, esaminando la pretesa priorità caldaica, Toland menzionava Abramo tra le prove addotte a sostegno di tale tesi.

I know that the Jews and a world of Christians pretend that the Egyptians had all their learning from Abraham, a Chaldean by nation, though not by profession, a stranger who lived there only two years, and who probably spoke a different language. The Pentateuch makes no mention of his learning; or if he understood astronomy or any other science, why did he not take the same pains to instruct his own nation as he did the Egyptians? For the Jews were of all Eastern people the most illiterate; [...]. The Pentateuch itself makes no mention of their religion and sciences long before the law was delivered to Moses, which is an indisputable testimony of their antiquity before any nation in the world⁸.

Per Toland quindi la sapienza egizia non deriva da quella caldea, in particolare quella abramitica, data la brevità del soggiorno del patriarca in Egitto, brevità sottolineata anche dalla ipotesi che nemmeno avesse imparato la lingua del posto; inoltre nemmeno la Scrittura, che costituisce la fonte principale in merito, menziona il possesso di un sapere particolare da parte di Abramo (sollevando anche la questione del perché Abramo abbia insegnato agli Egizi ma non al suo stesso popolo, essendo quello ebraico il più ignorante di tutta l'Asia); infine, osserva forse non senza ironia, anche la Scrittura riconosce la priorità della sapienza egizia.

L'interesse metodologico tolandiano verso la storia sacra derivava dal (e capovolgeva il) particolare approccio adottato dal suo bersaglio polemico, Pierre-Daniel Huet. Questi aveva infatti sostenuto, con finalità apologetiche, la possibilità di ricondurre la storia profana alla storia sacra, cercando di mostrare l'origine ebraica e mosaica della religione dei Gentili e di ricondurre gli dèi e gli eroi della loro mitologia a Mosé e ad altre figure della storia sacra⁹.

⁷ Cfr. P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1999, pp. 172-173; Id., *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano, 2003², pp. 154-155; D. Lucci, *Scripture and Deism*, cit., pp. 94-98; Id., *Judaism and the Jews in the British Deists' Attacks on Revealed Religion*, «Hebrew Political Studies», III/2, 2008, pp. 189-190.

⁸ J. Toland, *Letters to Serena*, cit., II, § 8, pp. 80-81 (tr. it. cit., pp. 232-233: «So che gli Ebrei e una moltitudine di Cristiani pretendono che gli Egiziani ricevessero il loro sapere da Abramo, caldeo per nazionalità ma non per fede, uno straniero che visse in quei luoghi solo due anni e che probabilmente parlava un'altra lingua. Il *Pentateuco* non fa menzione di tale sapienza; e se egli conosceva l'astronomia o qualche altra scienza, perché non si è preoccupato di istruire anche il suo stesso popolo al pari degli Egiziani? Gli ebrei infatti erano i più ignoranti fra tutti i popoli orientali: [...]. Lo stesso *Pentateuco* fa menzione della loro religione e scienza molto tempo prima che la legge fosse rivelata a Mosé: e questa è una testimonianza indiscutibile della loro antichità, superiore a quella di qualsiasi nazione al mondo»).

⁹ Cfr. C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, cit., pp. 425-427; G. Ricuperati, *Alle origini della storiografia illuministica*, cit., p. 292; L. Mannarino, *Le mille favole degli antichi. Ebraismo e cultura europea nel pensiero di Pietro Giannone*, Le Lettere, Firenze, 1999, pp. 28-30; E. Rapetti, *Pierre-Daniel Huet: erudizione, filosofia, apologetica*, Vita & Pensiero, Milano, 1999, pp. 39-41; P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, cit., pp. 205-209; Id., *I segni del tempo*, cit., pp. 182-188; A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit., p. 69; I. Leask, *Speaking for Spinoza? Notes on John Toland's Origines Judaicae*, in S. Ducheyne (ed.), *Reassessing the Radical Enlightenment*, Routledge, London-New York, 2017, pp. 149-150.

[T]um decurremus ad auctores reliquos: inde alterius generis asciscemus probationes, et ostendemus Moses ipsum, ac res ab eo gestas et literis proditas, unicum fere fontem fuisse, unde universae propermodum per orbem gentes confinxerunt Deos suos, Heroas, et auctores, totamque Theologiam suam hauserunt; Phoenices dico, Aegyptios, Persas, Indos, Thraces, Germanos, Gallos, Britannos, Hispanos, ipsos etiam Americanos; praecipue vero Graecos et Romanos; quos omnes Mosem, personatum quidem, at certis tamen internoscendum indiciis, retulisse inter Deos, et divino cultu prosecutos esse reperiemus¹⁰.

Huet operava a partire da due presupposti: l'origine unica della cultura umana (come riportato dal racconto biblico) e l'identificazione di priorità assiologica e priorità cronologica (in base alla quale ciò che viene prima è più 'autentico' ed è misura veritativa di quello che viene dopo)¹¹. Tuttavia, tale argomentazione prestava il fianco a non poche obiezioni. Da un lato, infatti, rischiava di ridurre ogni religione a quella naturale¹², riducendo ogni resoconto storico alla dimensione della favola, e dall'altro tale concordismo risultava deficitario nel momento in cui emergevano discrepanze cronologiche tra storia sacra e storia profana¹³ e l'integrazione tra le due era volta, come nel caso di Toland, a mostrare il carattere retorico e immaginativo del racconto biblico, preferendo la storia profana quale *auctoritas* in quanto vagliata attraverso gli strumenti dell'*ars critica*.

Toland affronta il problema metodologico del rapporto tra fonte rivelata e fonte profana in entrambi gli scritti che dedica alla storia ebraica, le *Origines Judaicae*, pubblicate nel 1709 insieme all'*Adeisidaemon*, e il *Projet d'une dissertation sur la colonne de nuée et de feu des Israelites*, un testo composto nello stesso periodo e inviato a Hohendorf nell'ottobre del 1710 (e poi pubblicato, in versione ampliata, con il titolo di *Hodegus* nel 1720 all'interno del *Tetradymus*). Entrambe queste opere sono segnate metodologicamente da uno stretto letteralismo, che evita accuratamente ogni allegorizzazione¹⁴.

Toland affronta la questione della storia ebraica in due modi differenti. Nelle *Origines* Toland intende scrivere una storia alternativa dell'Ebraismo, la cui redazione è resa possibile dal ricorso non tanto

¹⁰ P.D. Huet, *Demonstratio Evangelica*, Parisiis, Apud Danielem Hortemels via San-Jacobeae, sub Moecenate, 1690, IV, p. 46 («[Q]uindi passiamo agli altri autori: considereremo prove di altro genere e mostreremo che lo stesso Mosé, come anche le imprese da lui compiute e tramandate nei libri, è stato quasi l'unica fonte da cui tutti i popoli sparsi per il globo crearono i propri dèi, eroi, autori e attinsero tutta la loro teologia; dico i Fenici, gli Egizi, i Persiani, gli Indi, i Traci, i Germani, i Galli, i Britannici, gli Ispani e gli Americani; e in particolare i Greci e i Romani, e scopriremo che Mosé ricapitolava tutti quegli dèi, sebbene mascherato ma tuttavia riconoscibile a causa di certi indizi, e che riceveva onori divini»).

¹¹ Cfr. P. Lurbe, *Les origines juives à la lumière de l'histoire profane*, cit., pp. 216-217.

¹² Cfr. G. Ricuperati, *Alle origini della storiografia illuminista*, cit., p. 278; S. Zoli, *Europa libertina tra Controriforma e illuminismo. L'«Oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo. Studi e ricerche*, Cappelli, Bologna, 1989, pp. 144-145.

¹³ Cfr. J. Gascoigne, 'The Wisdom of the Egyptian' and the Secularisation of History in the Age of Newton, in S. Gaukroger (ed.), *The Uses of Antiquity. The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, Springer, Dordrecht, 1991, pp. 173-175.

¹⁴ Cfr. J. Toland, *Projet d'une dissertation sur la colonne de nuée et de feu des Israëlites*, in Id., *Dissertations diverses*, cit., § 9, p. 158. Cfr. J.A.I. Champion, *Mosaica respublica*, cit., pp. 178-179.

alla fonte biblica, ma piuttosto attraverso il resoconto della Palestina che Strabone aveva offerto nel libro XVI della *Geografia*. Nel *Projet*, invece, la questione è più sfumata, presentando Toland il ricorso alle fonti storiche antiche come integrativo rispetto al resoconto veterotestamentario. Il risultato di questo doppio approccio, sostituzione e integrazione, permette a Toland di affrontare la storia ebraica naturalizzandola e spogliandola dell'elemento divino, considerando la storia del popolo eletto come la storia di qualunque altro popolo della antichità, permettendo di considerarla come una storia come tutte le altre.

[L]eurs [i.e., des Juifs] affaires ont été de tout temps intimement enchaînées et entremêlées avec celles des Égyptiens, ou des Assyriens, ou des Perses, qui étoient des nations dont les unes ne cédoient point aux Grecs dans les sciences, les autres égaloient les Romains en faits d'armes, et les unes et les autres surpassoient de beaucoup les Grecs et les Romains par leur antiquité¹⁵.

La ragione della trascuratezza della storia ebraica è dovuta a un carattere particolare della *communis opinio* intorno all'Antico Testamento, vale a dire alla convinzione che non sia altro che la raccolta di eventi incomprensibili e misteriosi, di miracoli e di prodigi. Per poter riguadagnare quindi la storia sacra alla storia profana, e quindi, nella prospettiva tolandiana, alla storia *tout court*, è necessario smitizzare la storia ebraica proprio a partire dalla critica storica e filologica degli elementi miracolosi che l'Antico Testamento tramanda¹⁶. Il problema dell'oscurità dell'Antico Testamento è quindi individuato in quel «grand nombre des circonstances et incidents historique qui se trouvent dans la relation fort défectueuse et très abrégée du Pentateuque»¹⁷. Il Pentateuco non è il testo integro e originale, ma è piuttosto un riassunto che, data la sua natura sommaria, non può che essere anche difettoso nella narrazione dei fatti storici.

Rimangono tuttavia da capire le ragioni per cui Toland ha ritenuto necessario il superamento della distinzione tra storia sacra e storia profana. È, ancora una volta, il motivo anticlericale. Gli ecclesiastici hanno reso la storia sacra una loro provincia particolare. Una prima cesura culturale è stata la Riforma, che ha reso la Scrittura fruibile a tutti. Ma tale cesura non è tuttavia stata sufficiente, dal momento che alla libera fruizione del testo non è corrisposta anche l'emancipazione dei laici dagli strumenti ermeneutici delle Chiese, che hanno continuato a fare ricorso alle confessioni di fede, ai formulari e ai sistemi teologici¹⁸.

¹⁵ J. Toland, *Projet d'une dissertation sur la colonne de nuée et de feu des Israélites*, cit., § 1, p. 147 («I loro affari sono sempre stati intimamente incatenati e intrecciati con quelli degli Egizi o degli Assiri, o dei Persiani, che erano le nazioni a cui le une non concedevano ai Greci il primato nelle scienze, le altre eguagliavano i Romani nelle armi, e le une e le altre sorpassavano di parecchio sia i Greci che i Romani per la loro antichità»).

¹⁶ *Op. cit.*, § 1, pp. 147-148. Cfr. L. Mannarino, *Le mille favole degli antichi*, cit., pp. 180-182; Ead., *Introduction*, in J. Toland, *Dissertation diverses*, cit., pp. 44-45; L. Mannarino, *L'importanza delle circostanze. Considerazioni sulla storia sacra in Spinoza, Toland e Le Clerc*, «Rivista di storia della filosofia», LXI/4, 2006, pp. 867-869.

¹⁷ J. Toland, *Projet d'une dissertation sur la colonne de nuée et de feu des Israélites*, cit., § 2, p. 148.

¹⁸ Cfr. *op. cit.*, § 1, pp. 147-148.

Lo scopo tolandiano consiste nello smitizzare la storia sacra eliminando quanto di prodigioso e di miracoloso è contenuto in essa, cercando invece di mostrare l'inattendibilità della narrazione dei miracoli, in particolare quella relativa alla colonna di fuoco che guidò gli Ebrei nel corso dell'Esodo, a cui è dedicato il *Projet*.

[J]e fait voir manifestement qu'il n'y avoit nul prodige en tout ceci, et qu'un tel feu alloit ordinairement devant les armées des autres nations orientales: non pas qu'il se mût miraculeusement de lui-même (comme nous le croyons follement), mais il étoit porté dans des machines fait exprès qui, bien qu'elles servissent toutes au même dessein, cepedant étoient nommées différemment selon ce qu'on les considéroit ou simplement ou superstitieusement¹⁹.

Occorre quindi spiegare un miracolo particolare riconducendolo all'interno dell'alveo della storia profana non tanto per mostrare la presenza di un piano provvidenziale in essa operante, quanto piuttosto per mostrare come la spiegazione storica sia stata, quando ricompresa all'interno della storia sacra, piegata e sfigurata in una spiegazione superstiziosa. Nel caso particolare della colonna di fuoco, Toland riconduce la sua presenza a un fattore contingente della geografia fisica del Medio Oriente. Mentre infatti i territori popolati presentano città, villaggi e castelli, ossia punti di riferimento che possono essere usati per orientarsi, i deserti non presentano nulla di tutto ciò, rischiando quindi chi vi si avventura di perdersi²⁰, e per questa ragione vi era il bisogno di qualcosa di visibile che permettesse di orientarsi.

Il superamento del doppio livello della narrazione, storica e superstiziosa, è reso possibile dal confronto e dalla integrazione della storia sacra con la storia profana – in questo caso attuato attraverso l'esempio tratto da Quinto Curzio, *Storia di Alessandro il Grande*, III, 3, che riportava come tra i persiani, quando l'esercito cominciava la marcia, era posto in testa il loro fuoco sacro ed eterno. Scopo di questa citazione è mostrare che «la marche des Israélites étoit fort semblable à celle des Perses, ou plutôt la même chose»²¹. Un altro esempio, tratto sempre da Curzio, riguardava l'analogia tra il padiglione del re dei persiani e la tenda del Tabernacolo eretta da Mosé²².

Il serrato parallelismo tra letteratura antica e Scrittura da un lato è finalizzato a mostrare come gli usi del popolo ebraico fossero simili, se non identici, a quelli degli altri popoli orientali, e dall'altro poggia sul presupposto, ammesso anche dai teologi, che il Pentateuco sia «un extrait peu exact et très

¹⁹ *Op. cit.*, § 3, p. 149 («Faccio vedere come non vi fosse nulla di miracoloso in tutto quello, e come un tale fuoco procedesse ordinariamente davanti agli eserciti delle altre nazioni orientali; né come si muovesse autonomamente (come invece noi follemente crediamo), ma era portato da della macchine fatte espressamente a tale scopo, e per quanto queste servissero al medesimo scopo, sono tuttavia state nominate diversamente secondo che le si consideri semplicemente o superstiziosamente»).

²⁰ Cfr. *op. cit.*, § 3, pp. 149-150.

²¹ *Op. cit.*, § 5, p. 151.

²² Cfr. *op. cit.*, § 5, pp. 151-152.

impairfait de l'histoire des Juifs»²³. Si tratta quindi di un *abrégé* in cui molti dettigli sono stati omessi – omissione spiegabile con l'abitudine degli storici di tralasciare quegli elementi che, essendo comuni alla loro epoca e quindi assunti come 'dati' quasi naturalmente, permetterebbero invece di avere un quadro più chiaro del contesto della narrazione. A tale scopo, Toland ricorre a un'ulteriore fonte, la *Ciropedia* di Senofonte, che costituisce «un parallèle exact»²⁴ della colonna di fumo e di luce che ora guidava, ora scortava gli Ebrei in fuga.

L'unique différence entre l'auteur du Pentateuque et celui de la Cyropédie consiste en ce que ce dernier décrit comment ceci se faisoit, ce que le premier ne fait point, étant accoutumé d'omettre les circonstances des choses en mille autres occasions²⁵.

Le lacune all'interno del racconto biblico sono dunque da attribuirsi a un difetto metodologico dello scrittore sacro. Tuttavia, ed è il punto che a Toland importa, questo difetto è gravido di conseguenze. Infatti, la mancata comprensione di queste lacune, spesso nascoste attraverso l'uso di dispositivi retorici, conduce a ritenere certi avvenimenti come miracolosi²⁶.

Il rendiconto che Toland presenta nel *Projet* mantiene la Scrittura su un piano di parità rispetto alla fonte profana, riconducendo la differenza tra le due non tanto a un difetto di contenuto, quanto piuttosto a differenti stili storiografici – più informativa quella profana, più allusiva quella biblica (allusività che si traduceva in uno stile metaforico e iperbolico utile a stuzzicare l'immaginazione) – che richiedono all'interprete lo sforzo di integrare insieme informazioni tratte da opere differenti²⁷. Diverso è invece l'approccio seguito nelle coeve *Origines Judaicae*, dove il rapporto tra fonte sacra e fonte profana risulta sbilanciato a tutto favore della seconda²⁸. Riferendosi infatti alla religione ebraica, a Mosé e all'origine di quel popolo, Toland rileva come quella di Strabone sia una «narrationem omnino discrepantem ab illa, quae habetur in Pentateucho»²⁹. Non si tratta quindi più

²³ *Op. cit.*, § 5, p. 152; cfr. G. Carabelli (a cura di), *John Toland e G.W. Leibniz: otto lettere*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX/4, 1974, p. 421.

²⁴ J. Toland, *Projet d'une dissertation sur la colonne de nuée et de feu des Israélites*, cit., § 6, p. 154.

²⁵ *Op. cit.*, § 7, p. 155 («L'unica differenza tra l'autore del Pentateuco e quello della *Ciropedia* consiste nel fatto che quest'ultimo descrive come questo si facesse, cosa che il primo non fa, essendo abituato a omettere le circostanze delle cose in mille altre occasioni»). Il riferimento è a Senofonte, *Ciropedia*, III, 25.

²⁶ *Op. cit.*, § 7, pp. 155-156. Cfr. D. Lucci, *John Toland e la cultura ebraica*, cit., p. 164; J.A.I. Champion, *Érudition et clandestina: le portrait de Moïse par Toland et les recherches bibliques de son temps*, «La Lettre clandestine», XX, 2012, pp. 127-128.

²⁷ Cfr. C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, cit., pp. 414-423; D. Lucci, *John Toland e la cultura ebraica*, cit., pp. 158-163; J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 176-177; L. Mannarino, *Introduction*, cit., pp. 46-48; Ead., *L'importanza delle circostanze*, cit., pp. 863-866; D. Lucci, *Scripture and Deism*, cit., pp. 103-05; Id., *Judaism and the Jews in the British Deists' Attacks on Revealed Religion*, cit., pp. 190-191; I. Richichi, *La teocrazia. Crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo*, Firenze University Press, Firenze, 2016, pp. 81-83.

²⁸ Cfr. C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, cit., pp. 430-431; P. Lurbe, *Les origines juives à la lumière de l'histoire profane: Origines Judaicae de John Toland (1709)*, «XVII-XVIII. Revue de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles», LXIV, 2007, pp. 214-223; J.A.I. Champion, *Érudition et clandestina*, cit., pp. 147-150; I. Leask, *Speaking for Spinoza?*, cit., pp. 145-146; S. Henny, *Caught in the crossfire of early modern controversy: Strabo on Moses and his corrupt successors*, «Intellectual History Review», XXVIII/1, 2018, pp. 48-50.

²⁹ J. Toland, *Origines Judaicae. Sive Strabonis de Moyse et Religione Judaica historia, Breviter Illustrata*, in Id., *Adeisidaemon*, cit., § 2, p. 105 (tr. it. Id., *Le origini degli Ebrei*, in Id., *Opere*, cit., p. 380).

di un confronto volto a integrare differenti dati storici, quanto piuttosto di una ricostruzione che corre parallela rispetto al dato rivelato correggendolo³⁰.

Toland attua il suo proposito attraverso il medesimo stratagemma retorico già ampiamente utilizzato nella *Life of John Milton* e nel *Parallèle*. Infatti, riporta *in extenso* il passo di Strabone, corrispondente a *Geografia*, XVI, 34-39, con traduzione latina a fronte³¹, quasi invitando il lettore ad affrontare direttamente il testo, senza ulteriori mediazioni. E subito dopo però afferma la necessità di operare il confronto tra le due testimonianze tra loro confliggenti.

Strabonis narrationem paucis nunc expendamus, et conferamus equidem cum ipso Pentateuco, praemissis quae expediunt aut intersperses. Strabonica Judeae descriptio cum hodierno situ et soli statu, ab omnibus juxta Peregrinantibus observatis, optime concordat; etsi immensum recedere videatur a Pentateuchi Scriptore, qui eam ut frugum feracissimam, ac lacte et melle (sive rerum omnium necessariarum copia) fluentem exhibet³².

La scelta di quale racconto ritenere veridico, se la storia sacra o la storia profana, la Bibbia o Strabone, è risolta da Toland in favore di quest'ultimo in virtù delle differenti finalità dei due testi. Scopo della Scrittura non era informare, ma eccitare gli animi e spronarli durante il viaggio che dall'Egitto avrebbe condotto gli Ebrei in Palestina dopo un lungo peregrinare in luoghi desertici e inospitali³³. Il carattere prudenziale di questa scelta permette di comprenderne le ragioni, che a giudizio di Toland sono da ricondurre non tanto alla volontà di informare gli Ebrei sulla loro futura terra, quanto piuttosto esortarli nel cammino prefigurando una sorta di 'paradiso'. In altri termini, e ancora una volta, la narrazione biblica è ricondotta da Toland all'interno dell'alveo dell'immaginazione, vale a dire, spinozianamente, all'interno del dominio delle passioni e non della ragione. In questo modo risulta così una fonte di informazione non da accogliere in virtù di una intrinseca autorevolezza dovuta al suo carattere rivelato, quanto piuttosto da vagliare attraverso il ricorso alla ragione e al suo operare raffronti tra differenti mezzi di informazione.

La riconduzione della storia sacra all'interno dell'alveo della storia profana da parte di Toland presenta almeno tre risultati. In primo luogo, mostra la continuità tra il *Christianity not Mysterious* e la produzione successiva per quel che riguarda i criteri esegetici. Come nell'opera del 1696, la Scrittura continua a essere considerata un mezzo di informazione che o ha bisogno di essere integrata con altre conoscenze o deve essere scartate in favore di altre, attraverso il confronto tra dato scritturale

³⁰ Cfr. G. Ricuperati, *Alle origini della storiografia illuministica*, cit., pp. 292-294.

³¹ Cfr. J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., §§ 7-9, pp. 120-137 (tr. it. cit., pp. 385-390).

³² *Op. cit.*, § 10, pp. 138-139 (tr. it. cit., p. 390): «[R]iassumiamo in breve il racconto di Strabone e confrontiamolo con lo stesso Pentateuco, facendo le opportune premesse e considerazioni. La descrizione della Giudea fatta da Strabone concorda perfettamente con la situazione attuale del luogo e del territorio, secondo le osservazioni compiute da tutti i viaggiatori, sebbene appaia profondamente divergente rispetto [alla relazione] dell'autore del *Pentateuco*, che la rappresenta fertilissima e percorsa da fiumi di latte e miele (cioè ricca di tutte le cose necessarie)».

³³ Cfr. *op. cit.*, § 10, p. 139 (tr. it. cit., p. 390).

e fonti profane tratte dalla storia antica. Si potrebbe, anzi, rilevare un accenno di radicalizzazione prendendo in esame le fonti prescelte da Toland, Curzio Rufo e Strabone. Lo storico di Alessandro Magno era stato da poco oggetto di una accesa disputa tra Le Clerc e Perizonius in merito al ruolo della ragione e del ricorso all'antiquaria nell'*ars critica*. Pur dissentendo nel merito, i due eruditi si erano trovati d'accordo nel considerare questo autore ignorante di geografia e di cronologia, per quanto il suo racconto fosse apprezzabile da un punto di vista retorico³⁴.

La valutazione del geografo greco era invece emersa nel corso dello scambio epistolare tra Toland e Leibniz seguito all'invio a quest'ultimo proprio delle *Origines*. Leibniz si mostra dubbioso circa i pregiudizi di Strabone, che avrebbe interpretato la figura di Mosè attraverso categorie proprie invece del pensiero greco, considerandolo un legislatore «selon les preventions et les chimeres des Grecs»³⁵ e che quindi «se trompe fort en parlant des Juif»³⁶, riportando in particolare dieci obiezioni circa la sua ricostruzione storica – l'assimilazione di popoli arabi a quello ebraico; l'origine egizia degli ebrei; l'origine egizia di Mosè e il suo ruolo sacerdotale; il panteismo di Mosé; il raggiungimento, da parte di Mosé, della regione di Gerusalemme; la conquista pacifica della Palestina; il carattere arido della Palestina; l'uso politico della religione da parte di Mosé; l'unione dei popoli vicini con quello ebraico; la posteriorità all'età mosaica della circoncisione e dei tabù alimentari³⁷ – obiezioni che in numerosi punti andavano a colpire anche l'uso che di Strabone era stato fatto da Toland.

Toland ribatteva a Leibniz che il valore di Strabone risiedeva in primo luogo nel suo essere un efficace antidoto contro le contraffazioni di Huet. Posta in secondo piano la questione delle fonti, la questione centrale rimaneva quella dell'onestà intellettuale dell'interprete – e tra lo Strabone quale presentato dal vescovo di Avranches e il 'vero' Strabone, rievocato da Toland senza mediazioni perché citato *in extenso*, risultava essere più attendibile il secondo.

Where he had his materials is another question, of which I have yet said nothing, but only shown how fraudulent Monsr. Huet had misrepresented him. Neither does Strabo, Sir (as you charge him) any where say that Moses built the Temple of Jerusalem, but only that he conducted the Jews to the where that fabrick stood in our author's time, ἀπηγαγον επι τον τοπον τωτον, οπω νυν εστι το εν τοις

³⁴ Cfr. F. Lomonaco, *Lex regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Guida, Napoli, 1990, pp. 229-235; C. Grell, *L'histoire entre érudition et philosophie*, cit., p. 162; M. Doni Garfagnini, *Jean Le Clerc e gli spazi della ragione. Percorsi di critica e di storia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004, pp. 131-136; L. Mannarino, *L'importanza delle circostanze*, cit., pp. 871-872; J.A.I. Champion, *Érudition et clandestina*, cit., pp. 144-147.

³⁵ G. Carabelli (a cura di), *John Toland e G.W. Leibniz*, cit., p. 417. Leibniz aveva già sollevato alcune di queste obiezioni in una lettera precedente: cfr. *op. cit.*, pp. 417-419.

³⁶ *Op. cit.*, p. 428. Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., p. 131; Id., *Republican learning*, cit., p. 178; S. Henny, *Caught in the crossfire of early modern controversy*, cit., p. 36.

³⁷ Cfr. G. Carabelli (a cura di), *John Toland e G.W. Leibniz*, cit., pp. 428-429.

Ἱεροσολυμοίς; and he afterwards ascribes the erecting of it, as a real citadel, tho under the pretence of a holy temple, to those tyrants who had perverted the Mosaick institutions³⁸.

In conclusione, la riunificazione di storia sacra e storia profana permette a Toland di reinserire l'Ebraismo all'interno della storia – e quindi di rendere ragione di uno dei presupposti del progetto stesso del *Parallèle*, vale a dire l'eliminazione della trascendenza quale fondamento della religione naturale comune a tutta l'umanità. Toland affronta la questione non soltanto sul piano strettamente filosofico, ma attraverso il ricorso all'erudizione e alla filologia intesi come quegli strumenti necessari per l'indagine della storia antica, e attraverso il confronto e l'integrazione di quest'ultima con la storia d'Israele, mostrando il carattere allusivo e immaginifico di quest'ultima, ridotta a storia particolare del popolo ebraico.

2. Mosè filosofo/Mosè legislatore

La riduzione della storia sacra all'interno dell'alveo della storia profana ha come suo corollario anche un atteggiamento secolarizzante, o comunque de-divinizzante, nei confronti dei personaggi legati a quelle vicende. A tale processo è sottoposto anche il legislatore del popolo ebraico, Mosè. Tale operazione avveniva all'interno della confutazione delle (fantasiose) ricostruzioni storiche, ma soprattutto allegoriche, cui Huet aveva sottoposto Mosé nella *Demonstratio Evangelica*³⁹.

Quid mirum igitur, si, fretus tantis talibusque auspiciis Huetius, nullo negotio demonstravit universam Ethnicorum Theologiam (propter similitudinem quasdam, quae in omnibus institutis et actionibus humanis necessario agnoscuntur) a Mose jugiter dimanasse; cunctosque Aegyptiorum, Phoenicum, Arabum, Persarum, Graecorum, Romanorum Deos et Heroas, fuisse unum eundemque Mosen⁴⁰.

Punto di partenza era un luogo in Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* I, 94, in cui la civiltà egizia e le sue leggi erano ricondotte all'azione di un unico legislatore, Mneve, che avrebbe finto la loro origine divina affermando di averle ricevute dal dio Hermes⁴¹. La questione era di natura filologica, dal momento che Huet, seguendo Giustino Martire e Cirillo, leggeva 'Mosé' in luogo di 'Mneve',

³⁸ *Op. cit.*, p. 421 («Dove egli abbia trovato i suoi materiali è un'altra questione, su cui io non ho ancora detto nulla, ma solo mostrato come il sig. Huet lo ha fraudolentemente deformato. Né Strabone (secondo le tue accuse) in nessun luogo dice che Mosé costruì il Tempio di Gerusalemme, ma solo che condusse gli Ebrei al luogo dove l'edificio sorgeva al tempo del nostro autore – li guidò nel posto in cui ora sorge Gerusalemme; e in seguito ascrive la sua costruzione, come vera cittadella, sebbene sotto la pretesa di un tempio sacro, a quei tiranni che pervertirono le istituzioni mosaiche»). Il testo greco è tratto da Strabone, *Geografia*, XVI, 36.

³⁹ Cfr. L. Mannarino, *Le mille favole degli antichi*, cit., pp. 33-36; J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 174-175; A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit., p. 199.

⁴⁰ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 4, pp. 109-110 (tr. it. cit., p. 382: «Cosa c'è da meravigliarsi se Huet, munito di tali e tanti auspici, ha dimostrato senza sforzo che tutta la teologia pagana derivava direttamente da Mosé (a causa di alcune analogie, quali necessariamente si presentano in tutte le istituzioni e azioni umane); e che tutti gli dèi e gli eroi egiziani, fenici, arabi, persiani, greci e romani rappresentavano tutti il medesimo Mosé?»).

⁴¹ Cfr. *op. cit.*, § 5, pp. 112-116 (tr. it. cit., pp. 383-384).

avvalorando così la propria tesi della priorità ebraica attraverso il ricorso a una filologia ‘creativa’ del cui scarso valore Toland e Leibniz concordavano⁴².

[U]bi testimonium proferens ex Bibliotheca Diodori, quo de Sacerdotibus Aegyptiis audivisse ait primum legislatorem fuisse Mnevem, pro Μνευην quod praeferunt hodiernae Diodori editiones, Justinus scripsit Μωϋσην. Unus nimirum idemque est Mnevis et Moses. Firmatur id ex nomine Monios, quod Mosi tributum esse diximus supra. Voces autem Monios et Mnevis elementorum solum ordine discrepant⁴³.

La confutazione di Toland ‘sdoppia’, per così dire, la figura mosaica, distinguendo in essa due ruoli distinti: da un lato il filosofo, il sacerdote educato nella sapienza degli egiziani, e dall’altro il legislatore, il politico e governatore di una delle suddivisioni amministrative dell’Egitto da cui avrebbe poi tratto una moltitudine promiscua fino alla Palestina. Si tratta di un punto che Toland aveva già sollevato nelle *Letters to Serena*, dove proprio argomentando a favore della precedenza della cultura egizia aveva insistito sul fatto che gli *Atti degli Apostoli*, e quindi la stessa Scrittura, avevano enfatizzato che Mosé era stato educato ed eccellea non nelle dottrine di Abramo, ma in quelle degli egiziani⁴⁴.

Da un lato, dunque, Mosé era separato rispetto alla tradizione ebraica, e collocato invece all’interno della cultura egizia, e dall’altro, e conseguentemente, il suo ruolo all’interno della storia sacra risultava modificato, de-sacralizzato. Si tratta di un punto che era già obliquamente emerso a livello iconografico alcuni anni prima. Fin dal frontespizio della edizione delle opere harringtoniane Toland aveva insistito da un lato sul carattere ‘politico’ svolto da Mosè, ma al tempo stesso, inserendolo all’interno della schiera dei legislatori antichi, aveva voluto enfatizzare la dimensione umana della sua missione, secondo un modulo storiografico tipicamente repubblicano che poteva esser fatto risalire al *Principe* machiavelliano o a modelli ellenizzanti, come in Flavio Giuseppe⁴⁵. Rispetto a questa impostazione, tuttavia, Toland allarga notevolmente la propria ricostruzione della figura mosaica, attribuendole, accanto al ruolo di legislatore, anche quello di filosofo. In entrambi i casi, Toland lavorava all’interno della tradizione storica, preferendo attribuire le proprie tesi ad autori della classicità, deformandone tuttavia il senso. È il caso del ritratto del Mosé filosofo, che è tale perché

⁴² Cfr. P.D. Huet, *Demonstratio Evangelica*, cit., IV, 2, pp. 62-63. Cfr. L. Mannarino, *Le mille favole degli antichi*, cit., pp. 37-39; E. Rapetti, *Pierre-Daniel Huet*, cit., pp. 77-79; I. Leask, *Speaking for Spinoza?*, cit., pp. 152-154.

⁴³ P.D. Huet, *Demonstratio Evangelica*, cit., IV, 4, p. 82 («Dove esponendo la testimonianza della *Biblioteca* di Diodoro, in cui dice di aver udito dei sacerdoti egizi che il primo legislatore fosse stato Mneve, ossia il Μνευην che le odierne edizioni di Diodoro preferiscono, Giustino scrive Μωϋσην. Ma senza dubbio Mneve e Mosé sono una sola e identica persona. Ciò è confermato dal nome Moni, che abbiamo detto sopra essere un tributo a Mosé. Tuttavia, Moni e Mneve differiscono solamente nell’ordine delle lettere»).

⁴⁴ Cfr. J. Toland, *Letters to Serena*, cit., II, § 8, p. 81 (tr. it. cit., p. 233).

⁴⁵ Cfr. D.C. Fouke, *Philosophy and Theology in a Burlesque Mode*, cit., pp. 229-231; P. Lurbe, *Les origines juives à la lumière de l’histoire profane*, cit., p. 228; J.A.I. Champion, *Mosaica Respublica*, cit., pp. 167-168.

sostenitore di una dottrina specifica, lo spinozismo, per quanto si tratti di un termine il cui significato in questo contesto deve essere specificato.

Mosem enimvero fuisse Pantheistam, sive, ut recentioribus loquar, Spinosistam, incunctanter affirmat in isto loco Strabo: eum namque exhibet docentem, nullum dari Numen a materia et compage mundi hujus distinctum, ipsamque Naturam, sive rerum Universitem, unicum esse et supremum Deum; cujus partes singulas Creaturas dicas, et totum, si velis, Creatorem⁴⁶.

Il Mosé che Toland presenta, e che è classificato come ‘spinozista’, è in realtà uno spinozista radicalizzato, dal momento che presenta una accentuata torsione materialista che gli fa sostenere l’identità tra divinità e materia, laddove invece Spinoza non aveva identificato la divinità con uno solo degli attributi, in questo caso l’estensione, ma si era assestato su una posizione che Gianluca Mori ha definito come «monismo neutro»⁴⁷. Questa torsione antiplatonica sembra invece essere dovuta alla peculiare interpretazione che Toland, in quei medesimi anni, dava dei dialoghi cosmologici bruniani.

Ne quid tamen dissimulem, rerum Universitatem ex sola credidit constituisse materia, et stricto quidem sensu unam esse et infinitam; ac Globos idcirco sive Terras, vel Planetas potius et Mundos, in immenso aetheris expanso circa Soles suos, vel Stellas fixas, rotari indefinites et innumerabiles. [...]. Quae de Anima mundi in libro Italico *de infinito, universo, et mundis*, aequivoce disserit, cave ne cum Platoniorum sententia confundas: cum spiritum nullum a materiae compage distinctum intelligat, sed subtiliorem tantum ac mobiliorem materiae partem, mechanice agentem⁴⁸.

Non si tratta di una filosofia nota unicamente a Mosé, ma nota anche agli scrittori antichi e ai letterati cinesi, che «mundum hunc aspectabilem aeternum et incorruptibilem credant, neque ullum agnoscant Numen ab ejusdem materia et compagine distinctum; omnemque de animarum futuro statu doctrinam, veluti fabulosam aut politice excogitatam, penitus rejiciant»⁴⁹. Mosé in quanto filosofo, dunque, conosce dottrine che sono alla base di quella della religione naturale quale delineata da Toland nel *Parallèle*⁵⁰. Infatti, in quel testo Toland era rimasto ambiguo in relazione allo statuto della divinità,

⁴⁶ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 6, p. 117 (tr. it. cit., pp. 384-385: «Strabone afferma esplicitamente in quel passo che Mosé era un panteista, ovvero, per usare una terminologia più moderna, uno spinozista: gli attribuisce infatti la dottrina secondo la quale non esiste una divinità distinta dalla materia e dalla struttura del mondo e la natura stessa, ossia la totalità delle cose, è il Dio unico e supremo. Le sue singole parti possono essere definite creature e la totalità, se si vuole, creatore»).

⁴⁷ G. Mori, *L’ateismo dei moderni*, cit., pp. 154, 157.

⁴⁸ J. Toland, *De genere*, cit., pp. 313-314 (tr. it. cit., p. 105: «Per non nascondere alcunché, Bruno credeva che tutte le cose fossero costituite della stessa materia e in senso stretto che essa fosse una e infinita; e per questo motivo, i Globi o le Terre, o i pianeti piuttosto e i mondi, nella distesa immensità ruotassero attorno ai propri Soli, o Stelle fisse, indefiniti e innumerabili. [...]. Bisogna badare a non confondere con l’opinione dei Platonici ciò che equivocamente sostiene sull’anima del mondo nel libro, scritto in italiano, *De Infinito, universo e mundi* poiché Bruno non concepisce nessuno spirito distinto dalla materia, ma solo come parte più sottile e più mobile della materia, agente in modo meccanico»).

⁴⁹ Id., *Adeisidaemon*, cit., § 24, p. 75 (tr. it. cit., p. 368: «ritengono questo mondo visibile eterno e incorruttibile, non riconoscono alcun Dio distinto dalla sua materia e struttura e rifiutano completamente ogni dottrina del futuro stato delle anime come favolosa o inventata per motivi politici»).

⁵⁰ Cfr. T. Dagnon, *Toland et Leibniz*, cit., pp. 111-113.

suggerendo però un rapporto di parte-tutto tra i singoli enti e la divinità. Nel corso delle *Origines* emerge invece chiaramente l'immanentizzazione a cui Toland, attraverso Mosé, sottopone la divinità – immanentizzazione che svolge parallelamente alla sua de-personalizzazione, eliminando in questo modo ogni possibile interpretazione provvidenziale e consapevole dell'agire divino, ridotto a una mera effettualità causale.

Si ipsamet ergo Naturam, vel Mundi materiam mechanice dispositam, et absque ulla conscia intelligentia agentem, pro Deo (uti affirmat Strabo) habuisset Moses: non minus tamen infestus foret Idolatriae hostis (quum esset onerosa, molesta, et ridicula) ac si de Numine, ut pie creditur, in omnibus conveniret cum Scriptore Pentateuchi⁵¹.

Il Mosé tolandiano è dunque per un verso un filosofo panteista e materialista. Tale caratteristica si accompagna al rifiuto di ogni forma di trascendenza, sia essa relativa all'essere divino che a quello delle singole anime, sia al rifiuto di ogni forma di provvidenzialismo. Il mondo e il suo funzionamento sono ricondotti interamente a cause meccaniche, secondo quanto Toland aveva già stabilito nella quinta lettera a Serena. Permangono tuttavia due sostanziali riserve concernenti il nesso tra Mosé e Spinoza instaurato da Toland. In primo luogo, perché anche Spinoza era rimasto intrappolato all'interno della trappola platonica, avendo separato il pensiero dall'estensione in quanto entrambi attributi della medesima sostanza⁵². Il Mosé di Toland dunque non è spinozista, *stricto sensu*, perché monista, dal momento che ci si trova di fronte a due monismi differenti. Si tratta, per riprendere ancora una volta la terminologia di Ian Leask, di «an intensified Spinozism»⁵³.

Nell'assegnare a Mosè il ruolo di filosofo, Toland si allontanava rispetto a una delle sue fonti, pure indirettamente richiamata. Nel *Trattato Teologico-Politico*, Spinoza aveva infatti sostenuto il carattere profetico, e non filosofico, della missione di Mosè. Il profeta e legislatore di Israele, infatti, aveva avuto di Dio una conoscenza conforme alla propria opinione, cioè di un ente sempre esistente talmente differente rispetto a tutti gli altri enti da non poter essere rappresentato e mosso da alcune passioni. Si tratta, tuttavia, di conoscenza immaginativa, e che quindi in quanto tale non è adeguata.

Si jam ad Mosis revelationes attendamus, eas hisce opinionones accomodatas fuisse reperiemus; nam quia credebat Dei naturam illas, quas diximus, pati conditiones, nempe, misericordiam, benignitatem etc., ideo Deus, ad hanc ejus opinionem, et sub hisce attributis ipsi revelatus fuit (vide Exodi cap. 34. vers. 6.7., ubi narratur, qua ratione Deus Mosi apparuit, et Decalogi vers. 4.5.). Deinde capite 33. vers. 18 narratur, Mosen a Deo petiisse, ut sibi liceret, eum videre; sed quoniam Oses, ut jam dictum est, nullam

⁵¹ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 15, pp. 155-156 (tr. it. cit., p. 396: «Se davvero, come sostiene Strabone, Mosé avesse identificato la divinità con la stessa natura, ossia la materia del mondo ordinata secondo leggi meccaniche e capace di agire senza l'intervento di un'intelligenza consapevole, non sarebbe stato un nemico meno accanito dell'idolatria, in quanto odiosa, dannosa e ridicola, [di quanto lo sarebbe] se la sua concezione della divinità fosse in completo accordo con quella dell'autore del Pentateuco, come credono i devoti»).

⁵² Cfr. Id., *Letters to Serena*, cit., IV, § 7, pp. 117-119 (tr. it. cit., pp. 283-284).

⁵³ I. Leask, *Speaking for Spinoza?*, cit., p. 144.

Dei imaginem in cerebro formaverat, et Deus (ut jam ostendi) non revelatur Prophetis, nisi pro dispositione eorum imaginationis, ideo Deus nulla ipsi imagine apparuit⁵⁴.

Il Mosé di Toland, dunque, se non è uno ‘spinozista’ in sede filosofica, lo è in sede politica, nel suo ruolo di legislatore del popolo ebraico. Recentemente, Gianni Paganini ha proposto di considerare le ricostruzioni relative alla figura di Mosè legislatore secondo due differenti paradigmi. Il primo è quello del Mosè libertino, che fa uso della religione in maniera strumentale, ritenendola uno strumento utile per poter controllare e governare una massa che altrimenti non sarebbe in grado di governarsi in maniera autonoma; il secondo è invece quello spinozista, che insiste meno sul tema dell’impostura⁵⁵. In comune entrambi i modelli hanno il capovolgimento del tema della elezione del popolo ebraico, caratterizzata non più come elemento distintivo della benevolenza divina, quanto piuttosto sintomo del carattere superstizioso e ribelle di quel popolo, al punto tale da aver costretto il suo legislatore a emanare leggi ancor più stringenti e minuziose. Le analogie restano però superficiali, perché i due modelli divergono invece per quel che riguarda le premesse antropologiche che giustificano il comportamento del legislatore. Se infatti per i libertini il popolo in quanto massa è irrazionale e superstizioso *naturaliter*, per Spinoza tali tratti erano storicamente e culturalmente costruiti e non costituivano, dunque, motivo di condanna⁵⁶. Rispetto al modello libertino, quello spinozista pone invece l’accento più che sulle condizioni immutabili di un popolo, sulla abilità del legislatore, che è in grado di discernere e di trascogliere quali elementi siano utili in un determinato contesto, riconoscendo il carattere contingente dell’indole dei popoli, dettato da circostanze culturali che possono essere modificate con il tempo e con l’azione umana. In tal senso, anche il concetto di ‘impostura’ risulta superato. La legislazione mosaica infatti è la soluzione alla situazione storicamente contingente di un popolo che non è in grado di governarsi razionalmente⁵⁷.

Il Mosè che Toland presenta nelle *Origines Judaicae* e nel *Projet* costituisce quindi una esemplificazione del modello spinozista delineato da Paganini, ma lo arricchisce da un lato con una rivalutazione del ruolo ‘filosofico’ svolto da Mosè e dall’altro con una contaminazione ‘harringtoniana’⁵⁸. La riduzione della storia sacra alla storia profana da un lato prosegue il tentativo

⁵⁴ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., II, pp. 39-40 (tr. it. cit., pp. 470-471: «Se ora attendiamo alle rivelazioni di Mosé, troveremo che esse furono conformi alle sue opinioni. Poiché credeva che la natura di Dio patisse la condizione che dicemmo, cioè la misericordia, la benignità ecc., Dio fu rivelato a Mosé in accordo con questa opinione e sotto questi attributi (vedi *Esodo* 34, 6-7, dove si narra in che modo Dio apparve a Mosè, e i vv. 4-5 del Decalogo). In *Esodo* 33, 18 si narra inoltre che Mosé chiese a Dio che gli fosse permesso di vederlo; ma poiché Mosé, come si è già detto, non aveva formato nel suo cervello nessuna immagine di Dio, e Dio (come già indicai) non si rivela ai profeti che in ragione della disposizione della loro immaginazione, a Mosé Dio non apparve in nessuna immagine»).

⁵⁵ Cfr. G. Paganini, *Moïse clandestin, Moïse spinoziste*, «La Lettre clandestine», XXVI, 2018, pp. 22-23.

⁵⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 23-24.

⁵⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 26-27. Ma si vedano anche J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 182-183; J. Assmann, *Religio Duplex*, cit., pp. 97-98; D. Lucci, *The Law of Nature, Mosaic Judaism, and Primitive Christianity in John Locke and the English Deists*, «Entangled Religions», VIII, 2019, pp. 10-11 (DOI: 10.13154/er.8.2019.8354).

⁵⁸ Cfr. Id., *Judaism and the Jews in the British Deists’ Attacks on Revealed Religion*, cit., p. 191.

tolandiano di de-strutturazione della Bibbia in quanto documento storico, e dall'altro costituisce il preambolo necessario per poter affrontare l'Ebraismo come fenomeno umano e non rivelato. A tal proposito, un ulteriore passaggio consiste nella ridefinizione della figura mosaica e del suo ruolo all'interno della storia ebraica. Non si trattava di una operazione che Toland conduceva *ex novo*. Già l'edizione delle opere harringtoniane aveva mostrato come tra Mosé e i legislatori antichi non vi fosse alcuna differenza, essendo anzi tutti compresi iconograficamente all'interno del frontespizio di questa raccolta su un piano di parità.

The one [i.e., il primo dei due periodi della storia politica] ending with the Liberty of Rome, which was the Course or Empire, as I may call it, of Ancient Prudence, first discovered unto mankind by God himself in the Fabric of the Commonwealth of Israel, and afterwards picked out of his Footsteps in nature and unanimously followed by the Greeks and Romans⁵⁹.

Il Mosé harringtoniano è collocato su un piano di parità con gli altri legislatori antichi perché fa uso della prudenza naturale. La distinzione, presente in Harrington, della conoscenza di tale forma di prudenza per via rivelata e per via naturale si presta però a interpretazioni più eterodosse di quelle che potevano essere le intenzioni del suo autore. Infatti, se quello che Dio ha rivelato a Mosé e quello di cui ha lasciato i segni nella natura sono identici, nulla vieta di considerare anche Mosé un legislatore in nulla differente dai suoi omologhi antichi. Si tratta allora di saggiare la ricostruzione tolandiana del ruolo svolto da Mosé considerando la sua doppia veste di sacerdote e di legislatore, doppia veste che si riflette nelle differenti finalità sottese a queste due funzioni, consistenti, rispettivamente, nella verità e nell'utilità. Si ripresenta, nella figura mosaica, il parallelismo già rilevato all'interno della relazione tra religione naturale e le sue concrete manifestazioni storiche. Tale parallelismo risulta evidente da due passaggi distinti. In primo luogo, il riconoscimento della distinzione dei due piani relativi alla verità e alla utilità.

Legislators did put the best face they could upon the matter, and, without anxious inquiry into the truth or falsehood of things, they approved if all that contributed to keep mankind in order, that excited them to virtue by example and rewards, that deterred them from vice by punishments and disgrace⁶⁰.

L'operare del legislatore risulta quindi scisso rispetto alla verità, collocandosi sul piano della utilità, pur non essendo tuttavia del tutto scollegati. Infatti, verità e utilità possono convergere, se bene

⁵⁹ J. Harrington, *Oceana*, cit., p. 37 (tr. it. cit., p. 12: «Il primo, che si concluse con la libertà di Roma, fu il corso o il regno, come lo si vuol chiamare, dell'antica prudenza, rivelata agli uomini da Dio stesso nella formazione della repubblica d'Israele, e più tardi unanimemente seguita dai Greci e dai Romani, poiché ne scoprirono i segni nella natura»).

⁶⁰ J. Toland, *Letters to Serena*, cit., III, § 19, p. 111 (tr. it. cit., p. 275: «I legislatori attribuivano alla religione la migliore veste possibile e, senza la preoccupazione di indagare sulla verità o la falsità delle cose, approvavano tutto ciò che contribuiva a mantenere l'umanità sotto controllo, a incitarla alla virtù mediante esempi e ricompense, ad allontanarla dal vizio con la minaccia di punizioni e sventure»).

indirizzate dal legislatore, verso il medesimo fine, consistente nell'esercizio della virtù, che permette anche di mantenere una comunità ordinata, e nella prevenzione del vizio, da sopprimere ed evitare⁶¹.

Fateris (Auguste dulcissime) me recte omnino affirmare, in *Adeisidaemone meo*, nobiliores fere omnes et doctiores Romanos, Cultum sacrum, a Numa Pompilio traditum, vel tradi creditum, pro politico habuisse Comento; et, ut cum Cicerone loquar, *eos persuasos fuisse totam de Diis immortalibus opinionem, fictam esse ab hominibus sapientibus Reipublicae causa*: Ut quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret⁶².

La ripresa ciceroniana in apertura delle *Origines* rinforza quanto già sostenuto nelle *Letters*. La religione civile è un'utile finzione che ha come scopo il sopperire a una mancanza di razionalità⁶³. I sapienti e i filosofi non hanno bisogno della guida della religione perché la loro ragione permette di conoscere i doveri sia verso sé stessi sia verso gli altri, rendendo così possibile la conservazione della società. Il problema sorge invece in relazione a quanti non sono in grado di fare un uso corretto della propria ragione e che quindi hanno bisogno di una sorta di 'supplenza', individuata da Toland, sulla scorta di Cicerone (ma non solo), nella religione civile, intesa come opera di un legislatore che è in grado di realizzare quella convergenza di fini tra la verità della ragione e l'utilità sociale.

A tale riguardo, emerge qui il debito di Toland nei confronti di due delle sue fonti privilegiate, Spinoza e il già menzionato Harrington. Nel *Tractatus Theologico-Politicus*, il filosofo di Amsterdam aveva sottolineato proprio come la legge, intesa come comando, tragga la propria ragion d'essere nella debolezza della moltitudine, che non essendo in grado di ordinarsi autonomamente ha bisogno di essere ordinata dall'esterno⁶⁴. Il popolo ebraico nel momento in cui Mosé lo trasse dalla terra d'Egitto era «di animo ribelle» e per questo richiese a Dio un aiuto esterno per conservarlo⁶⁵.

Attamen, quoniam verus finis legum paucis tantum patere solet, et per plurimum homines ad eum percipiendum fere inepti sunt, et nihil minus quam ex ratione vivunt, ideo legislatores, ut omnes aequae constringerent, alium finem, longe diversum ab eo, qui ex legum natura necessario sequitur, sapienter statuerunt, nempe legum propugnatoribus promittendo id, quod vulgo maxime amat, et contra iis, qui

⁶¹ Cfr. J.A.I. Champion, *Legislators, impostors, and the politic origin of religion: English theories of 'imposture' from Stubbe to Toland*, in S. Berti, F. Charles-Daubert, R.H. Popkin (eds.), *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe. Studies on the Traité des Trois Imposteurs*, Kluwer, Dordrecht, 1996, pp. 340-342.

⁶² J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 1, pp. 101-102 (tr. it. cit., p. 379: «Hai riconosciuto, carissimo Auguste, l'esattezza dell'asserzione contenuta nel mio *Adeisidaemon* secondo la quale i Romani più illustri e più dotti consideravano il culto sacro tramandato da Numa Pompilio, o attribuito a lui, come un'invenzione politica e, per usare i termini di Cicerone, erano convinti che "tutte le credenze relative agli dei immortali fossero state elaborate da persone sapienti per il bene dello Stato, affinché coloro che non potevano essere indotti a compiere i loro doveri dalla ragione fossero persuasi dalla devozione"»). La citazione ciceroniana è tratta da *De Natura Deorum*, I, xlii, 118.

⁶³ Cfr. K.A. East, *Superstitionis Malleus*, cit., pp. 980-981.

⁶⁴ Cfr. S. Visentin, *La libertà del popolo ebraico. Antropologia, storia e politica nel Trattato teologico politico di Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia», LXXV/3, 2020, pp. 487-488.

⁶⁵ Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., III, p. 53 (tr. it. cit., p. 488). Cfr. R. Caporali, *Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)*, «Etica & Politica», XVI/1, 2014, pp. 80-82.

eas violarent, minitendo id, quod maxime timet; sicque conati sunt vulgum, tanquam equum freno, quoad fieri potest, cohibere⁶⁶.

Il compito della legge è dunque quello di supplire a una carenza di razionalità, carenza che Spinoza riteneva presente negli Ebrei, popolo giudicato come dotato di un «puerili[s] captu[s]»⁶⁷. Tale preoccupazione, non limitata unicamente agli Ebrei, era presente anche in Harrington nell'*Oceana*. Il Lord Arconte, dopo aver stabilito i nuovi ordini che avrebbero dovuto regolare lo Stato, decide di ritirarsi a vita privata. Tale vicenda è prontamente paragonata a quella di Licurgo che, dopo aver dato le leggi a Sparta, fece giurare a tutti che le avrebbero rispettate fino al suo ritorno. Giunto a Delfi per interrogare l'Oracolo in merito alle sue leggi e avendone ottenuto un giudizio favorevole, lo mandò a Sparta e si fece morire in modo da mantenere i suoi concittadini vincolati al loro giuramento⁶⁸.

Wherefore Lycurgus seeing in effect, that his Orders were good, fell into deep Contemplation how he might render them, so far as could be effected by human Providence, inalterable and immortal. To which end he assembl'd the People, and remonstrated to them, That for ought he could perceive, their Policy was already such, and so well establish'd, as was sufficient to intail upon them and theirs all that Virtue and Felicity whereof human Life is capable: [...]. Being arriv'd at Delphos, he sacrific'd to Apollo, and afterwards inquir'd if the Policy which he had establish'd, was good and sufficient for a virtuous and a happy Life? By the way, it has bin a Maxim with Legislators not to give checks to the present Superstition, but to make the best use of it, as that which is always the most powerful with the People⁶⁹.

Il legislatore, dunque, deve essere in grado di fare un buon uso della superstizione, perché può essere piegata per il bene dello Stato se ben indirizzata. In questo modo è possibile garantire il controllo di quella parte del popolo che non può essere diretta dalla ragione, ma che ha invece bisogno di una guida esterna. Nemmeno l'opera di Mosé sembra sfuggire a questo schema interpretativo, soprattutto nel momento in cui si considera la parte che a Toland maggiormente interessa della storia ebraica, vale a dire la sua religione.

La ripresa tolandiana del tema del legislatore e del suo operare si inserisce dunque all'interno di differenti concettualizzazioni. Toland ha ben chiara la necessità che sia imposto un ordine che sia in

⁶⁶ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., IV, pp. 58-59 (tr. it. cit., pp. 494-495: «E tuttavia, poiché il fine delle leggi è evidente soltanto a pochi, e poiché numerosissimi uomini sono quasi incapaci di coglierlo e vivono di tutto tranne che della ragione, i legislatori, per costringere tutti allo stesso modo, stabilirono sapientemente un altro fine, ben diverso da quello che consegue necessariamente dalla natura delle leggi: ai propugnatori delle leggi promisero ciò che il volgo soprattutto ama; ai loro violatori, invece, ciò che il volgo soprattutto teme. Così, per quanto fu loro possibile, si sforzarono di contenere il volgo come si tiene un cavallo con il morso»).

⁶⁷ *Op. cit.*, III, p. 45 (tr. it. cit., p. 477).

⁶⁸ Cfr. J. Harrington, *Oceana*, cit., pp. 211-212 (tr. it. cit., pp. 295-297).

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 211 (tr. it. cit., p. 295-296: «Perciò Licurgo, vedendo che in realtà i suoi ordinamenti erano buoni, cadde in profonda contemplazione su come avrebbe potuto renderli inalterabili e immortali, per quanto ciò vada al di là dell'umana provvidenza. A tal fine, riunì i cittadini e dimostrò loro che, da quanto poteva comprendere, la sua politica era già tale, e così ben istituita, che sarebbe stato sufficiente riversare su essi stessi e sui loro congiunti quella virtù e felicità di cui è capace la vita umana. [...]. Arrivato a Delfi, sacrificò ad Apollo, ed in seguito chiese se la politica da lui stabilita fosse buona e sufficiente per una vita virtuosa e felice. (È stata una massima per il legislatore di non frenare la superstizione corrente, ma di servirsi d'essa nel modo più utile, in quanto questa è sempre la più potente per il popolo)»).

grado di controllare un popolo che non ha gli strumenti razionali per guidarsi autonomamente attraverso l'esercizio della propria ragione. Tuttavia, riprendendo motivi già presenti nelle *Letters to Serena*, il perfezionamento umano, il superamento del costume e dell'abitudine quali orizzonti che definiscono integralmente l'esistenza umana, è possibile nel momento in cui all'elemento passivo e passionale è invece preferito quello attivo del pieno esercizio della ragione. È tenendo presente questa dinamica che il Mosé di Toland è uno 'spinozista', secondo la appropriata tassonomia proposta da Paganini. Nella ricostruzione dell'agire mosaico l'enfasi è infatti posta non tanto sulle corruzioni volontarie e imposturali della religione, quanto piuttosto sugli aspetti psicologici e culturali che determinano il necessario operare del legislatore⁷⁰.

3. L'Ebraismo tra religione naturale, religione civile e superstizione

La questione del doppio ruolo svolto da Mosé nella ricostruzione storica offerta da Toland nelle opere composte alla fine del primo decennio del '700 non si limita a una valutazione politica del suo operato. Al contrario, tale discussione risulta propedeutica alla indagine tolandiana intorno all'Ebraismo all'interno del progetto delineato nel *Parallèle*. La riunificazione della storia sacra e della storia profana e la de-sacralizzazione della figura mosaica costituiscono le necessarie premesse per l'inserimento dell'Ebraismo in quanto religione storica all'interno del ciclo di decadenza e rinascita in cui Toland iscrive la storia religiosa dell'umanità. Da questo punto di vista, il discorso relativo alla funzione duplice di Mosé da un lato si riflette nel doppio statuto che Toland riconosce all'Ebraismo, di religione naturale e di religione civile, situandolo quindi ancipitamente ora sul piano della verità, ora sul piano dell'utilità, e dall'altro interseca storia politica e storia religiosa, presentando i mutamenti costituzionali come anche, *ipso facto*, mutamenti religiosi. Rispetto, tuttavia, ai metodi esegetici, Toland non si accontenta più di fare ricorso alle fonti antiche, ma attinge anche all'erudizione e alla filosofia del XVII secolo. Laddove, infatti, erano stati Strabone e Curzio Rufo gli strumenti con cui decostruire l'autorità della storia sacra mostrandone i limiti e le omissioni, l'indagine religiosa tolandiana si fa forte dell'apporto dell'ebraistica seicentesca, in particolare il *De legibus Hebreorum ritualibus* del cantabrigense John Spencer (1685), proseguendo all'interno del confronto con lo Spinoza del *Tractatus Theologico-Politicus*. Toland presenta l'Ebraismo come una religione che nel corso della sua storia ha mutato statuto e contenuto per tre volte, dando luogo a una spirale regressiva che se da un lato è interpretata attraverso gli strumenti ermeneutici approntati nel corso della analisi intorno al Paganesimo, dall'altro fornisce una rappresentazione di fatto positiva dell'Ebraismo primitivo e dà luogo, in conclusione, all'apertura di un orizzonte utopico di restaurazione della religione naturale.

⁷⁰ Cfr. D. Lucci, *Scripture and Deism*, cit., pp. 93-94, 100-101.

Punto di partenza è il Mosé filosofo di Strabone e di Tacito, che prescrive un culto semplice e conforme alla semplicità della natura divina, che può essere concepita attraverso la mente e non ha quindi bisogno di alcuna rappresentazione esteriore. Si tratta di quello che Pierre Lurbe ha definito come il «secondo tempo» del ragionamento tolandiano, che dopo aver storicizzato l'Ebraismo lo rimitizza attraverso l'identificazione tra religione mosaica e religione naturale⁷¹.

Nec unicum tantum Numen praetendebat Moses Strabonicus, sed ejusmodi cultum ac sacrificandi modum tradere pollicebatur, quae neque sumptibus, neque divinis afflatibus, neque ullis absurdis actionibus cultores distraheret. At haec (inquires) non bene consentire videntur cum operosis, innumeris, et sumtuosissimis Judeorum Sacrificiis et Ceremoniis, quibus aliarum gentium ritus longe superarunt⁷².

La storia della religione ebraica si presenta dunque come contraddittoria. Da un lato vi è infatti la religione filosofica di Mosé, con un apparato rituale molto scarno, quasi inesistente, e dall'altro vi è invece l'Ebraismo in quanto religione cerimoniale, in misura ancora maggiore rispetto agli altri popoli pagani, la cui religione è quanto di più distante rispetto alla semplicità della religione naturale. Tale contraddittorietà è risolvibile attraverso la scansione della storia ebraica in tre periodi, corrispondenti ad altrettante forme di religiosità.

La prima fase dell'Ebraismo è coincidente, a giudizio di Toland, con la religione naturale stessa. Si tratta di una fase primitiva della storia ebraica, coincidente con la parentesi che va dalla fuoriuscita dall'Egitto fino all'adorazione del vitello d'oro ai piedi del Sinai, ossia fino alla (ri)caduta nell'idolatria.

Nullus autem est dissensus, si in mente revocare velis non semper eundem fuisse Judaeorum cultum: nam, ante Vitulum aureum stolidè adoratum, Festum unicum apud eos erat Sabbathum, sive septima quaeque Dies in hominum et jumentorum levamen: et (ut uno verbo dicam) sola Naturae lex, decem comprehensa praeceptis, absque omni rituum apparatu (Patre aut Primogenito in unaquaque familia Sacerdotis vice fungente) sollemniter illis demandata est, ac duabus lapideis Fabulis [...] inscriptae⁷³.

⁷¹ Cfr. J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 15, pp. 154-157 (tr. it. cit., p. 396). Cfr. P. Lurbe, *John Toland et l'utilisation de l'histoire juive*, cit., pp. 161-162; cfr anche S. Berti, *Radici ebraiche del deismo anticristiano. Il caso inglese*, in P. Alatri, S. Grassi (a cura di), *La questione ebraica dall'Illuminismo all'Impero (1700-1815)*, Atti del convegno della Società italiana di studi sul secolo XVIII (Roma, 25-26 maggio 1992), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994, pp. 42-43; A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit., pp. 200, 204.

⁷² J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 16, pp. 157-158 (tr. it. cit., pp. 396-397): «Non soltanto il Mosé di Strabone sosteneva l'esistenza di un unico Dio, ma assicurava di prescrivere un culto e un modo di sacrificare che non impegnasse i fedeli in cerimonie sontuose, ispirazioni divine e altre azioni assurde. Ma questo, potrai dire, non sembra conciliarsi bene con i sacrifici e i cerimoniali elaborati, innumerevoli e fastosi degli Ebrei, che superarono di gran lunga i riti degli altri popoli»).

⁷³ *Op. cit.*, § 16, pp. 158-159 (tr. it. cit., p. 397): «Non vi è nessun contrasto, se ti soffermi a ricordare che il culto degli Ebrei non fu sempre il medesimo: infatti, prima della stupida adorazione del vitello d'oro, per loro l'unica festività era il sabato, ossia il settimo giorno, destinato al riposo degli uomini e degli animali; e, per dirla in breve, a loro fu solennemente affidata la sola legge di natura, racchiusa in dieci precetti, senza alcun apparato rituale – era il padre o il primogenito in ogni famiglia che assumeva la funzione di sacerdote – e scritta su due tavole di marmo». Che il Decalogo potesse essere considerato come un gruppo di precetti conoscibili attraverso la sola ragione e non per decreto divino era stato obliquamente e ambiguamente accennato anche da Spinoza: cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., I, p. 18 (tr. it. cit., p. 442).

La religione naturale che Mosé prescrive agli Ebrei con il Decalogo è simile alla primitiva religione dei patriarchi menzionata nel *Parallèle* e nelle *Letters to Serena*. Si tratta di un culto semplice, in quanto conforme alla natura divina, consistente nel riposo settimanale e amministrato dal capofamiglia o dal primogenito. Tale religione, che Mosé promulga non tanto nella sua veste di legislatore, ma di filosofo panteista, ha però una durata molto breve, terminando con l'adorazione del vitello d'oro, che costituisce la prima cesura all'interno della storia ebraica⁷⁴.

Tale evento costituiva infatti una sorta di 'ritorno in Egitto', una «minaccia di un ritorno, non fisico-spaziale, ma metaforico»⁷⁵, diretto verso quei culti idolatrici che anche gli Ebrei avevano praticato in un contesto di profonda prostrazione culturale, morale e religiosa⁷⁶. Ma già questa brevissima parentesi storica aveva avuto un merito, avendo come proprio presupposto l'unificazione della moltitudine che aveva seguito Mosé in un unico popolo – unificazione che si attua proprio grazie alla religione, che costituisce così, come del resto già chiarito nel *Parallèle*, il fondamento della comunità sociale e politica creando vincoli tra i suoi membri obbligandoli reciprocamente⁷⁷. A un differente livello interpretativo, quindi, Toland superava ulteriormente l'esclusivismo ebraico, negandogli una consistenza storica precedente l'Esodo stesso, e quindi l'elezione garantita dal patto con Abramo.

Quod et mixti pariter essent Judaei, satis probant frequentes eorum leges de Servis et Peregrinis; eae presertim quae tempus et modum praescribunt, quibus Peregrini Civitate donandi, atque manumittendi et circumscribendi Servi: [...]. Caecutiunt itaque, qui Iudaeos omnes indubitatos esse Abrahami vel Jacobi posteros (absque ulla Sanguinis corruptione) pertinaciter asserunt. Inter omnes etiam constat, Aegyptiorum Servitia non unius duntaxat fuisse gentis, sed promiscuam ex omnibus circa finitimis colluviem⁷⁸.

La religione, anche la religione naturale, costituisce dunque un vincolo costituente che fonda la comunità su pochi e semplici doveri che gli uomini possono conoscere attraverso l'esercizio della retta ragione. È l'osservanza di tali doveri, e non un precedente vincolo di sangue, a costituire il terreno comune che rende possibile la comunità sociale e politica degli Ebrei.

⁷⁴ Cfr. P.C. Bori, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia anti-giudaica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2022², p. 10; R. Evangelista, *Droit de nature et forme politique. Moïse entre Spinoza et Toland*, in P.-F. Moreau, A. Sangiacomo, L. Simonutti (éds.), *Spinoza en Angleterre. Sciences et réflexions sur les sciences*, Brepols, Turnhout, 2022, pp. 181-191.

⁷⁵ L. Campos Boralevi, *L'Esodo come paradigma politico*, in Ead., S. Lagi (a cura di), *Viaggio e politica*, V Giornata di studio "Figure dello spazio, politica e società", Firenze, 23/24 febbraio 2006, Firenze University Press, Firenze, 2009, p. 7; cfr. anche M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985, pp. 33-40; P.C. Bori, *Il vitello d'oro*, cit., p. 42.

⁷⁶ Cfr. J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 12, p. 143 (tr. it. cit., p. 392).

⁷⁷ Cfr. P. Lurbe, *Les origines juives à la lumière de l'histoire profane*, cit., pp. 225-227; I. Leask, *Speaking for Spinoza?*, cit., p. 147.

⁷⁸ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 13, pp. 146-147 (tr. it. cit., pp. 392-393): «Che anche gli Ebrei fossero di origine mista lo dimostrano bene le numerose leggi sui servi e gli stranieri; esse prescrivono soprattutto i tempi e i modi di concedere la cittadinanza agli stranieri e di liberare e circoncidere i servi. [...] Sono quindi ciechi coloro che sostengono ostinatamente che tutti gli Ebrei sono discendenti indiscutibili di Abramo o di Giacobbe, senza alcuna contaminazione di sangue. Tutti sanno che gli schiavi degli Egiziani non appartenevano a un solo popolo, ma erano una massa promiscua proveniente da tutti i paesi vicini»).

Tuttavia, nella ricostruzione tolandiana, tale momento fondativo è solamente un'esperienza di brevissima durata. L'adorazione del vitello d'oro è infatti assunta come un tornante decisivo nella storia religiosa ebraica. Essa indica un cambiamento nella funzione di Mosé, da sacerdote-filosofo a legislatore. Infatti, nella prima veste aveva cercato di ricondurre gli Ebrei alla primitiva religione naturale – ed è opportuno ricordare come tra le cause dell'Esodo Strabone, nel lungo estratto citato da Toland, menzioni proprio il culto egizio degli animali, giudicato superstizioso⁷⁹ –; ma questo tentativo era fallito proprio perché non aveva tenuto conto delle condizioni particolari del popolo ebraico, né dei pregiudizi profondamente radicati e determinati dalla loro storia. Sotto questo punto di vista, il Mosé filosofo di Toland risulta quindi essere ingenuo, perché non ha saputo tenere conto delle dinamiche che regolano una società, esposte da Toland stesso nella prima delle *Letters to Serena*⁸⁰. Ma dopo questo primo fallimento si assiste a un mutamento di paradigma, presentando infatti poi Toland l'azione non più del Mosé sacerdote, ma del Mosé legislatore, che, sempre in accordo con quanto sostenuto sia nelle *Letters* che nelle *Origines*, in quanto legislatore non ha come scopo del proprio agire la verità, ma l'utilità del popolo su cui governa. Sotto questo aspetto, dunque, l'Ebraismo successivo all'adorazione del vitello d'oro costituisce una religione differente rispetto a quella del semplice Decalogo, allontanandosi dalla religione naturale e differendo da questa per la finalità in vista della quale la Legge è promulgata.

Postea [i.e., dopo l'adorazione del vitello d'oro], cum animum in Idolatriam summe propensum multis indiciis prodidissent, Deum introducit Ezechiel Propheta sic de iis loquentem; *eo quod Jura mea non facerent, et Statuta mea spernerent, ac Sabbatha mea profanarent, denique quod oculi ipsorum stercoreos Patrum suorum Deos sequerentur, Ego etiam dederam ipsis statuta non bona* (nec fine scilicet nec natura sua) *et Jura per quae non vivere possent*: cum, ex adverso, nulla neque singularis neque communis vivendi modus absque Naturae legibus instituti possit⁸¹.

Il riferimento a Ezechiele e alla promulgazione di «*statuta non bona*» e a «*Jura per quae non vivere possent*» getta luce sui due principali interlocutori di Toland, vale a dire Spinoza e John Spencer, uno dei maggiori ebraisti della generazione precedente. Il filosofo di Amsterdam aveva fatto riferimento a questi versetti biblici all'interno della disamina delle cause relative alla continua inosservanza della Legge da parte degli Ebrei. Una di queste era proprio la separazione dei Leviti dal resto delle tribù di Israele e la loro investitura sacerdotale. Già tale scelta era indicativa del carattere vendicativo di Dio,

⁷⁹ Cfr. *op. cit.*, § 7, pp. 120-123 (tr. it. cit., p. 388). Cfr. J. Assmann, *Mosé l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano, 2007, pp. 142-145; Id., *Religio Duplex*, cit., pp. 102-103.

⁸⁰ Sull'insegnamento di Mosé: cfr. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, cit., pp. 55-61.

⁸¹ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 16, pp. 159-160 (tr. it. cit., p. 397): «In seguito, quando molti segni avevano rivelato la propensione degli animi verso l'idolatria, il profeta Ezechiele attribuisce a Dio questo discorso relativo agli Ebrei (c. 20. 24,25): «Poiché essi non hanno rispettato le mie leggi e hanno disprezzato i miei decreti e profanato il mio Sabato, e poiché i loro occhi hanno seguito gli dèi immondi dei loro padri, *io ho dato loro delle istituzioni non buone*» né per finalità né per natura «*e leggi sotto le quali non possono vivere*»: mentre al contrario non si può istituire nessun modo di vivere per i singoli e per la società al di fuori delle leggi di natura»).

che aveva così voluto costantemente ricordare alle altre tribù la loro antica colpa e al tempo stesso aveva minato alla radice la condizione di perfetta uguaglianza che vigeva nel primo Stato mosaico⁸².

Et sane hoc verum est, quod, si Deus eorum imperium constantius voluisset, aliter etiam jura et leges condidisset, aliamque rationem id administrandi instituisset: quare quid aliud dicere possumus, nisi quod Deum suum iratum habuerint, non tantum, ut Jeremias cap. 32. vers. 31. ait, ab urbe condita, sed jam inde a legibus conditis. Quod Ezechiël cap. 20. vers. 25. etiam testatur, inquit, *ego etiam dedi ipsis statuta non bona, et jura, quibus non viverent, eo quod imputavi ipsos muneribus suis remittendo omnem aperturam vulvae* (id est primogenitum), *ut eos vastarem, ut scirent, quod ego sum Jehova*. Quae verba, et causa vastationis imperii, ut recte intelligantur, notandum, quod primum intentum fuit totum sacrum ministerium primogenitis tradere, non Levitis (vide Numer. cap. 8 vers. 17.), sed postquam omnes praeter Levitas, vitulum adoraverunt, repudiati et impurati sunt primogeniti, et Levitae eorum loco electi (Deuteron. cap. 10 vers. 8.)⁸³.

Nella ricostruzione di Spinoza, riecheggiata da Toland, la legge degli Ebrei che Mosé gli diede dopo l'adorazione del vitello non era buona, ma era finalizzata al ricordo della colpa. La spogliazione del diritto sacerdotale dei primogeniti a sua volta riverbera in Toland nella sua caratterizzazione della primitiva religione naturale mosaica, in cui era il primogenito in ogni famiglia a svolgere il ruolo di sacerdote⁸⁴. Il recupero spinoziano, dunque, è funzionale a Toland per individuare un momento di cesura all'interno della storia ebraica, ma non illumina invece per quel che riguarda il nesso tra Paganesimo ed Ebraismo, ossia l'essere il secondo una forma 'riformata' del primo, né per quel che riguarda il contenuto dell'opera del legislatore, in questo caso dell'Ebraismo in quanto religione civile promulgata da Mosé con la finalità di mantenere il popolo ebraico in ordine e di impedirne il ritorno all'idolatria.

Questi due punti trovano una spiegazione prendendo in considerazione un'opera mai citata esplicitamente da Toland nel corso delle *Origines*, per quanto il suo autore sia richiamato in chiusura con una nota di biasimo, rimproverandolo Toland di non aver ben compreso il passo di Strabone da cui l'Irlandese aveva preso le mosse⁸⁵: John Spencer. Questi nel *De Legibus Hebraeorum Ritualibus*

⁸² Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., XVII, pp. 217-219 (tr. it. cit., pp. 697-700). Cfr. R. Caporali, *Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)*, cit., p. 86.

⁸³ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., XVII, pp. 217-218 (tr. it. cit., pp. 697-698): «Ed è certamente vero che, se Dio avesse voluto lo Stato degli Ebrei più stabile, avrebbe dovuto fondare diversamente il diritto e le leggi e istituire un modo diverso di amministrarlo. Pertanto, che cos'altro possiamo dire se non che gli Ebrei subirono l'ira del loro Dio, non soltanto, come dice *Geremia* 32, 32, dalla fondazione della città, ma già a partire dalla fondazione delle leggi? Il che è attestato anche da *Ezechiele* 20, 25, quando afferma: *E diedi persino ad essi statuti non buoni e leggi per cui non potessero vivere. E li ho resi immondi con le loro stesse oblazioni, rigettando ogni apertura della vulva* (cioè il primogenito) *per devastarli, affinché sapessero che io sono Jehova*. Per comprendere correttamente queste parole e la ragione della distruzione dello Stato, si deve notare che il primo intento fu quello di assegnare il sacro ministero non ai Leviti, bensì ai primogeniti (vedi *Numeri*, 8, 17). Ma dopo che tutti, ad eccezione dei Leviti, adorarono il vitello, furono ripudiati e resi immondi i primogeniti, e scelti al loro posto i Leviti (*Deuteronomio* 10, 8)».

⁸⁴ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 16, p. 158 (tr. it. cit., p. 397).

⁸⁵ Cfr. *op. cit.*, § 25, pp. 197-199 (tr. it. cit., pp. 409-410).

(1685) aveva provato a dimostrare tre tesi: 1. che la Legge aveva un fondamento razionale, non agendo Dio in maniera arbitraria⁸⁶; 2. che tale fondamento razionale consisteva nell'evitare che gli Ebrei ritornassero all'idolatria; 3. che la realizzazione di tale scopo era stata resa possibile dall'incorporazione all'interno della Legge di riti, cerimonie e segni della religione egizia.

In Prolegomenis id inprimis operam dedi, ut leges Mosaicas non sine ratione, quanquam mutabili et temporaria, datas evincerem; et rationem illam multis nominibus dignam esse, ut in ea pervestiganda Lector sedulam operam studiumque poneret. Ut autem haec sententia firmiore stat pede, et Lectorem argumenti tam obscuri studiosum auxilio aliquali prosequar; mihi probandam jam sumo, Deum leges et ritus Mosaicos, ob duas praecipue rationes, primariam et secundariam instituisse.

Primaria erat, ut Israelitis suis, idolatriae peste correptis, medelam adhiberet, et eorum curvos in Ethnicismum animos in rectum dirigeret, Lege illa rituali, utpote instrumento in usum illum sapienter accomodato.

Secundaria erat, ut leges et ritus per Mosem traditi rebus quibusdam Evangelicis et officibus moralibus, tanquam in imagine repraesentandis, inservirent. Nam in Judaeorum ritibus et ceremoniis tot mysteria statum Evangelicum spectantia latuerunt, ut gens illa non minus regnum propheticum quam sacerdotale videretur.

Quo vero Legis illius rationi (quam dixi) primaria sua constet veritas, duo mihi incumbunt probanda:

Primo: Israelitas, in Aegypto et recens Aegypto egressos, gentem fuisse idolis addictissimam.

Secundo: Legem primario ad idolatriam inhibendam a Deo promulgatam⁸⁷.

Uno dei presupposti da cui Spencer era partito era simile a quello di Spinoza (e poi anche di Toland) del carattere quasi ferino e primitivo degli Ebrei dopo la fuga dall'Egitto, come anche della loro inclinazione verso l'idolatria, che avevano praticato negli anni della loro schiavitù⁸⁸. Una delle prove

⁸⁶ Cfr. J. Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus, et earum Rationes, Libri Tres*, Cantabrigiae, Ex Officina Joan. Hayes, Celeberrimae Academiae Typographi. Impensis Richardi Chiswel, Bibliopolae, an insigne Rosae Coronatae in Coemeterio Divi Pauli Londini, 1685, Prolegomena, 1, pp. 1-4.

⁸⁷ *Op. cit.*, I, 1, p. 21 («Nei Prolegomeni ho cercato soprattutto di mostrare questo, di dimostrare che le leggi di Mosé non sono state date senza una ragione, per quanto siano mutabili e temporanee; e che quella ragione è degna di molte lodi, perché il lettore dedicasse il suo accurato studio nell'investigarle. Ma perché questa affermazione sia fondata con più certezza e offra allo studioso lettore un qualche aiuto in argomenti tanto oscuri, mi assumo l'onere di provare che Dio ha istituito la legge e i riti mosaici per due ragioni particolari, una primaria e l'altra secondaria.

La primaria era di ricorrere a un rimedio per i suoi israeliti, presi dalla peste della idolatria, e di dirigere i loro animi piegati dal Paganesimo al bene [usando] quella legge rituale come strumento accomodato sapientemente a quell'uso.

La secondaria era che le leggi e i riti conservati attraverso Mosé servissero per le cose evangeliche e per i doveri morali, rappresentati come in un'immagine. Infatti, nei riti e nelle cerimonie degli Ebrei sono celati tanti misteri che rimandano allo stato evangelico, perché a quel popolo apparisse un segno non meno profetico che sacerdotale.

In realtà quindi la verità primaria consiste nella ragione di quella legge (secondo quanto ho detto prima), rimangono due cose da provare:

Primo: che gli Israeliti, in Egitto e subito dopo l'uscita dall'Egitto, furono un popolo assai dedito all'idolatria.

Secondo: la legge fu promulgata da Dio soprattutto per fermare l'idolatria»).

⁸⁸ Cfr. *op. cit.*, I, 1, p. 22. Cfr. J. Gascoigne, 'The Wisdom of the Egyptians' and the Secularisation of History in the Age of Newton, cit., pp. 175-176; F. Parente, *Spencer, Maimonides, and the History of Religion*, in C.R. Ligota, J.-L. Quantin (eds.), *History of Scholarship. A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 280-281; J. Assmann, *Mosé l'egizio*, cit., pp. 108-112; D. Levitin, *John Spencer's De Legibus Hebraeorum (1683-1685) and 'Enlightened' Sacred History: a New Interpretation*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXXVI, 2013, pp. 58-60.

che Spencer adduceva tra le ragioni primarie della Legge vi era proprio che l'adorazione del vitello d'oro altro non fosse che un «cultus illius formam et exemplar ab Aegypto mutuat[us]»⁸⁹.

La distinzione di Spencer tra la ragione primaria della legge e quella secondaria era da Toland lasciata cadere, sia perché esulava dai fini della sua ricerca, che voleva essere una indagine sulla storia della religione ebraica, da affrontare con gli strumenti della filologia e della critica e non della teologia, sia perché, probabilmente, non era interessato a rivelare quei misteri contenuti e celati nella Legge che avrebbero prefigurato quelli rivelati nei Vangeli, trattandosi di argomenti teologicamente connotati⁹⁰ lontani dai suoi interessi, per non dire del tutto opposti, avendo egli dedicato il *Christianity* a mostrare come nei Vangeli non vi fossero affatto dei misteri.

Il fine primario è invece filosoficamente interessante all'interno della ricostruzione tolandiana e deve essere inserito all'interno del più ampio discorso che Toland fa intorno al legislatore e al suo *modus operandi*. Il legislatore agisce in vista di un fine, consistente nell'ordine dello Stato e nel tentativo di rendere i cittadini virtuosi, anche attraverso il ricorso a credenze e pratiche superstiziose che li tengano lontani dall'idolatria, tenendo conto non tanto della loro verità, ma della loro utilità. Si trattava, del resto, di un motivo presente anche in Spencer, che aveva giustificato la presenza di riti e tradizioni religiose egizie all'interno della Legge.

Deus interim ut superstitioni quovis pacto iretur obviam ritus non paucos, multorum annorum et gentium usu coonestatos, quos ineptias noverat esse tollerabiles, aut ad mysterium aliquod adumbrandum aptos, in sacrorum suorum numerum adoptavit. Cum enim rudes Israelitae per patrum suorum vestigia eundi cupidine toti flagrant, et animos, Gentium, Aegypti praecipue, moribus affixos gererent; modo Deus ritus antiquos omnes inhibuisset, in eos proculdubio et Gentium sacra impetu et desiderio calidior fuissent ruituri⁹¹.

Dio, dunque, a giudizio di Spencer, aveva introdotto nella Legge quegli elementi, quelle *tollerabiles ineptiae*, che potevano avere una qualche utilità sia nel contenimento dell'idolatria sia nella prefigurazione dei misteri cristiani, compiendo così entrambi i fini che Spencer ritiene propri della Legge⁹². Si tratta, ancora una volta, di un ulteriore punto di contatto tra Spencer e Toland. Vi è la priorità egizia, il riconoscimento del carattere 'spurio' della religione ebraica e, passando dal dato

⁸⁹ J. Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus*, cit., I, 1, 1, p. 23.

⁹⁰ Cfr. F. Parente, *Spencer*, cit., pp. 296-299; J. Assmann, *Mosé l'egizio*, cit., pp. 119-123; D. Levitin, *John Spencer's De Legibus Hebraeorum (1683-1685) and 'Enlightened' Sacred History*, cit., pp. 73-80.

⁹¹ J. Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus*, cit., III, Praefatio, p. 520 («Dio, intanto, per essere venuto incontro alla superstizione con un patto, adattò non pochi riti, elevati dall'uso di molti anni e delle Genti, e che sapeva essere inezie tollerabili, o adatti per adombrare qualche mistero, tra il numero dei suoi riti sacri. Infatti, desiderando ardentemente i rudi Israeliti di tornare nei luoghi dei loro padri e avendo gli animi avvinti dai costumi delle Genti, in particolare degli Egizi, così Dio impose tutti quei riti antichi, tra quelli senza dubbio che sarebbero stati distrutti dalla sacra ispirazione dei Gentili e dal più caldo desiderio»).

⁹² Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 155-156; A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit., pp. 70-71; F. Parente, *Spencer*, cit., pp. 292-294.

storico-erudito a quello latamente filosofico, una concezione del legislatore come mosso da un fine particolare, in questo caso l'utilità collettiva come principio cardine del proprio agire e, ancor più importante, un approccio maggiormente sfumato circa il ruolo della superstizione all'interno dello Stato. Questo perché per quanto si tratti appunto di *ineptiae*, tuttavia sempre di superstizioni si tratta – e questo crea un problema soprattutto all'interno del discorso tolandiano.

In primo luogo, e lo abbiamo già sottolineato, vi è un passaggio dall'Ebraismo come religione naturale all'Ebraismo come religione civile, e questo comporta un passaggio dal piano della verità a quello dell'utilità (per quanto si possano ancora, a questo stadio, considerare come due elementi distinti ma indirizzati comunque al medesimo fine, ossia l'insegnamento della virtù). Il secondo consiste nel tipo di religione civile che Mosé promulga per gli Ebrei. Si tratta di due ulteriori elementi. Il primo consiste nel fatto che la Legge, come riporta Ezechiele, consiste di statuti e leggi, assumendo un valore prescrittivo eteronomo, i cui obblighi scaturiscono non più, come nella religione naturale, dall'esercizio della propria ragione, ma dalla volontà legislatrice del profeta, che costringe gli Ebrei a sottomettersi attraverso strumenti coercitivi, attuando così un regime non di *public leading*, ma di *public driving*, per riprendere un registro linguistico harringtoniano che Toland ha presente, per quanto nel prosieguo del testo Toland riconosca anche nell'Ebraismo una forma di pluralismo religioso attraverso la figura del profeta. Si tratta però di una trasformazione obbligata, dal momento che tiene conto della particolare condizione in cui versava il popolo ebraico dopo l'uscita dall'Egitto. Non potendo gli Ebrei fare un corretto uso della propria ragione a causa del loro carattere primitivo derivato dalla loro prolungata schiavitù e idolatria, Mosé aveva cercato di evitare che almeno non vi ricadessero. L'Ebraismo in quanto religione civile assume dunque una funzione 'catecontica', che cerca di contenere gli Ebrei mantenendoli lontani dalla idolatria, fine che si realizza, in parte, incorporando pratiche idolatriche mutandone però significato e cercando così di garantire la sicurezza dello Stato, secondo quanto Toland stesso aveva stabilito nell'*Adeisidaemon* laddove aveva parlato della preferibilità della superstizione rispetto all'ateismo. Questo significa che la religione civile degli Ebrei, per quanto incorpori anche la religione naturale all'interno del Decalogo, non costituisce un modello politicamente accettabile perché ha un fine differente rispetto alla promozione e al miglioramento della razionalità umana, essendo piuttosto diretta a impedirne la decadenza e il ritorno all'idolatria. In altre parole, Toland sembra rimproverare al 'secondo' Ebraismo un certo immobilismo, non avendo saputo cogliere la necessità di superare la Legge, liberandosi così anche dai residui dell'idolatria⁹³.

⁹³ Cfr. J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 17, pp. 161-162 (tr. it. cit., pp. 397-398). Cfr. P.C. Bori, *Il vitello d'oro*, cit., pp. 46-51.

Il secondo elemento è invece il più importante, perché costituisce il dispositivo ermeneutico che permette di spiegare l'ulteriore degenerazione dell'Ebraismo da religione civile 'catecontica' a religione civile tirannica, cioè a una forma di Paganesimo. Si tratta della elezione dei Leviti a classe sacerdotale divisa *radicitus* dal resto delle tribù di Israele e della loro successiva assunzione anche del potere politico⁹⁴. Si tratta di una radicalizzazione del dispositivo teorico con cui Toland ha spiegato il sorgere del Paganesimo come corruzione della primitiva religione naturale. Mentre questa prima transizione era resa possibile dall'esistenza di due ordini differenti e distinti, i principi e i sacerdoti, la degenerazione dell'Ebraismo avviene nel momento in cui uno dei due ordini, i sacerdoti, assume su di sé le funzioni dell'altro (il principato). Tuttavia, e occorre sottolinearlo, i semi di tale processo erano insiti nella legislazione mosaica stessa, quando separò i Leviti dalle altre tribù, creando così questo dualismo.

Sed missis iis, quae apud Judaeos invexit temporis progressu aut omisit Superstitio, pauca disseramus de ista Tyrannide, quam ex eodem cum Superstitione fonte, e Principatus nimirum et Sacerdotii in uno homine conjunctione, ut plurimum dimanasse observat Strabo: nam ubicunque hoc accidere contigit, omnia quae tali homini placuerint, aut e re sua videri poterint, apud subditos proculdubio inaudiri debent Lex et Religio⁹⁵.

Il saldarsi di potere politico e di potere religioso genera dunque i due gemelli tirannide e superstizione. Come già aveva rilevato in *Anglia Libera*, si tratta della peggiore condizione per i sudditi, dal momento che la religione, che dovrebbe avere un contenuto razionale, risulta completamente corrotta, ridotta a essere espressione della volontà di un tiranno che è costitutivamente volubile. Per questa ragione è in questa fase storica dell'Ebraismo che si assiste all'introduzione di «superstitiose invectos» quali, secondo gli esempi di Strabone, i tabù alimentari e la circoncisione⁹⁶. Questo Ebraismo introduce però un elemento differente rispetto alla precedente caratterizzazione dell'idolatria come unione e concordia tra due poteri, quello spirituale e quello temporale. In questo caso, infatti, si tratta di un'occupazione di un potere rispetto all'altro – di sacerdoti che si elevano a principi⁹⁷.

Questa periodizzazione della storia ebraica trova, ancora una volta, giustificazione nel ricorso a Spinoza e a Harrington. Il primo aveva infatti distinto due Stati ebraici, corrispondenti a prima e a dopo l'esilio babilonese. Solo il primo poteva essere detto a buon diritto una teocrazia, per quanto in

⁹⁴ Cfr. R. Evangelista, *Droit de nature et forme politique*, cit., p. 188.

⁹⁵ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 22, pp. 188-189 (tr. it. cit., pp. 406-407: «Ma tralasciando le usanze che la superstizione ha prodotto o eliminato nel corso del tempo fra gli Ebrei, parliamo brevemente di quella tirannide, che secondo le osservazioni di Strabone è derivata dalla stessa fonte della superstizione, ossia dall'unione del governo e del sacerdozio in una stessa persona. Dovunque questo si verifica, infatti, tutto ciò che piace a tale persona, o sembra tornare a suo vantaggio, deve senza dubbio assumere per i sudditi il valore di legge e di credenza religiosa»).

⁹⁶ Cfr. *op. cit.*, § 18, pp. 163-164 (tr. it. cit., p. 398).

⁹⁷ Cfr. *op. cit.*, § 22, p. 189 (tr. it. cit., p. 407).

realtà la realizzazione della completa uguaglianza tra i suoi membri, dovuta al trasferimento del diritto a Dio da parte di tutti, rendesse questo regime assai prossimo a una democrazia.

At Moses nullum talem successorem elegit, sed imperium ita administrandum successoribus reliquit, ut nec popolare, nec aristocraticum, nec monarchicum, sed Theocraticum vocari potuerit. Nam jus interpretandi, et Dei responsa communicandi penes unum, et jus et potestas imperium administrandi secundum leges jam explicatas, et jam communicate responsa, penes alium erat⁹⁸.

Mosé aveva quindi costituito uno Stato in cui il potere era frazionato. Al livello più alto, vi era la distinzione tra il potere di dare responsi e quello di richiederne, corrispondente a quella tra potere religioso e potere civile. Inoltre, vi era la struttura federale dell'antico Israele, che divideva il potere politico tra le tribù, che erano libere di unirsi tra loro in vista di operazioni militari comuni, ma che rimanevano tra loro politicamente autonome in tempo di pace⁹⁹. Tale situazione era però destinata a mutare nel tempo, al punto che Spinoza aveva poi affermato che il secondo Stato fu «primi vix umbra» perché «Pontifices jus etiam principatus usurpaverunt», causando così la fine dello Stato mosaico così come era stato progettato dal suo fondatore¹⁰⁰. Anche Harrington aveva insistito sul carattere deteriore dell'Ebraismo post-esilico, identificando le ragioni della trasformazione dello Stato ebraico in un'oligarchia nella modifica dei modi di trasmissione del potere dall'elezione all'investitura carismatica, in questo modo usurpando il potere che apparteneva al popolo tutto, per quanto la sua ricostruzione si assestasse su questioni di carattere meramente politico, senza affrontare la questione religiosa¹⁰¹.

La storia religiosa ebraica risulta quindi tripartita nella ricostruzione tolandiana. La sua prima, brevissima, fase consistette nella ripubblicazione della primitiva religione naturale, in tutto simile a quella dei patriarchi e dei popoli più antichi. Tuttavia, il carattere superstizioso degli Ebrei, dovuto alla lunga permanenza in Egitto, rendeva tale religione difficile da seguire. Per questa ragione si assistette a un ritorno all'idolatria, espresso attraverso l'adorazione di una divinità egizia personificata nel vitello d'oro. Tale cesura segna il passaggio dall'Ebraismo come religione naturale all'Ebraismo come legge rituale. Mosé avrebbe fornito agli Ebrei un sistema di riti e di cerimonie di origine egizia che li tenesse lontano dal ricadere nell'idolatria. Tale religione civile, tuttavia, introduceva anche la divisione tra i Leviti, investiti da Mosé del ruolo sacerdotale, e le altre tribù di Israele. In questo modo,

⁹⁸ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., XVII, pp. 207-208 (tr. it. cit., pp. 684-685: «Mosé, tuttavia, non elesse affatto un successore di questo tipo, ma predispose che i suoi successori amministrassero uno Stato che si può chiamare teocrazia, e non popolare o aristocratico o monarchico. Il diritto di interpretare le leggi e di comunicare i responsi divini fu infatti di una persona; il diritto e il potere di amministrare lo Stato secondo le leggi già rivelate e i responsi già comunicati, fu invece di un'altra persona»).

⁹⁹ Cfr. *op. cit.*, XVII, pp. 209-211 (tr. it. cit., pp. 686-689).

¹⁰⁰ Cfr. *op. cit.*, XVII, pp. 215, 220-221 (tr. it. cit., pp. 694, 701-702).

¹⁰¹ Cfr. J. Harrington, *The Prerogative of Popular Government*, in J. Toland (ed.), *The Oceana of James Harrington*, cit., II, 4, pp. 355-358. Cfr. E. Nelson, *The Hebrew Republic*, cit., pp. 119-120.

si presentava nuovamente quella distinzione tra sacerdote e governante che per Toland aveva contraddistinto i regimi idolatrici e pagani; inoltre, tale distinzione aveva subito un'ulteriore evoluzione all'interno della storia ebraica, in particolare quando, dopo il ritorno dall'esilio, il potere politico fu usurpato da quello sacerdotale. In tal modo, si assisteva a un ulteriore processo degenerativo, consistente nel passaggio da una legislazione fondata su una ragione utilitaristica quale era quella mosaico-spenceriana recepita da Toland a una fondata unicamente sulla volontà del governante, e quindi arbitraria, da cui avevano origine anche pratiche contrarie alla religione naturale nella misura in cui non recavano alcun reale beneficio agli uomini che si sottomettevano al loro dettato¹⁰².

As to the rites he [i.e., Strabone] affirms were introduc'd after the time of Moses, perhaps he's mistaken in those you specify: but in my de Republica Mosaica I shall unanswerably prove that many things, both rites and precepts, in that abridgment we call the Pentateuch, are longer posterior to Moses¹⁰³.

Un ostacolo a questa nostra interpretazione e che bisogna considerare pare essere un passo di Toland stesso, laddove afferma che i tabù alimentari e la circoncisione sono pratiche tardive e assenti dalla primitiva legislazione mosaica. Tale passaggio è stato assunto in sede storiografica per giustificare un'interpretazione dicotomica della storia dell'Ebraismo all'interno del pensiero tolandiano, divisa tra ripubblicazione della religione naturale e sua corruzione nel momento in cui i sacerdoti si impadronirono del potere politico, eliminando così quella parte di Ebraismo che nel corso della trattazione si è definito come religione civile 'catecontica'¹⁰⁴. Una tale interpretazione non tiene tuttavia conto di una citazione dal libro di Giosuè fatta da Toland nelle *Origines*.

Quare Joshua proximus Moses Successor, et iisdem (ut vere notat Strabo) persistens Institutis, sic eos alloquitur: *timete nunc Jehovam, eumque integre et fideliter colite; atque amovete Deos, quos Majores vestri coluerunt in regione trans flumen (utpote Euphratem) ac in Aegypto, et colite Jehovam. Quod si malum vobis videtur Jehovam colere, eligite vobis hodie quos colatis, sive Deos quos coluerunt Majores vestri qui habitabant trans flumen, sive Deos Emoraeorum in quorum terra nunc habitatis: ego vero et familia mea coluemus Jehova*¹⁰⁵.

¹⁰² Cfr. J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., §§ 16-18, pp. 159-164 (tr. it. cit., pp. 396-397).

¹⁰³ G. Carabelli (a cura di), *John Toland e G.W. Leibniz*, cit., p. 421 («Per quel che riguarda i riti, egli afferma che furono introdotti dopo il tempo di Mosé, forse si sbaglia in quelli che tu specifichi: ma nel mio De Republica Mosaica io proverò definitivamente come molte cose, sia i riti che le cerimonie, in quell'abregé che noi chiamiamo Pentateuco, sono di molto posteriori a Mosé»).

¹⁰⁴ Cfr. A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit., p. 220; D. Lucci, *Judaism and the Jews in the British Deists' Attacks on Revealed Religion*, cit., p. 192; T. Dagron, *Toland et Leibniz*, cit., p. 113; I. Richichi, *La teocrazia*, cit., pp. 86-87; S. Henny, *Caught in the crossfire of early modern controversy*, cit., pp. 38-40.

¹⁰⁵ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 12, pp. 143-144 (tr. it. cit., p. 392: «Per questo Giosuè, successore diretto di Mosé, deciso a conservare le stesse istituzioni (come osserva giustamente Strabone), si rivolge loro in questi termini: "Abbate timore di Jehova e veneratelo completamente e fedelmente; abbandonate le divinità che i vostri antenati hanno venerato nella regione al di là del fiume" ossia dell'Eufrate "e in Egitto, e venerate Jehova. Se vi sembra male venerare Jehova, sceglietevi oggi chi volete adorare, le divinità che adoravano i vostri antenati che abitavano oltre il fiume, o le divinità degli Emorei sulla terra dei quali abitate oggi: ma io e la mia famiglia adoreremo Jehova" (*Gios. 24. 14,15*)»).

Il richiamo a questo passo sembra infatti alludere al fatto che già l'immediato successore di Mosé dovette far fronte contro le tentazioni del ritorno all'idolatria presenti tra le tribù di Israele. In questo senso, è quindi possibile affermare che per Toland l'inclinazione verso l'idolatria non fosse un fenomeno tardivo, quanto piuttosto una costante tendenza che la Legge aveva provato a risolvere attraverso una forma di *public driving*. Nell'assolvere alla sua funzione, l'Ebraismo in quanto religione civile cercava di realizzare lo scopo che Mosé gli aveva assegnato, vale a dire il trattenerne gli Ebrei dall'idolatria. Tuttavia, in questo modo si perdeva di vista il fine ultimo della religione civile rettammente intesa, vale a dire l'insegnamento della virtù. Inoltre, la parallela separazione tra Leviti e il resto di Israele poneva già in quel momento le premesse per la futura degenerazione dell'Ebraismo posteriore in tirannia e superstizione.

La disamina tolandiana dell'Ebraismo storico non esaurisce tuttavia il suo interesse per questa religione né per le potenzialità che vi vede insite. Un punto su cui Toland insiste con particolare forza è il valore del sogno profetico all'interno dell'Ebraismo, affrontato, ancora una volta, in continuo dialogo con le fonti pagane, prendendo in considerazione sia Strabone sia Cicerone, che aveva dedicato all'argomento numerose pagine del *De Divinatione* qui ampiamente richiamate da Toland¹⁰⁶, e che declina anche come una primitiva occorrenza di una forma di pluralismo religioso. L'interesse verso questo argomento ci pare spiegabile da un lato con il tentativo, operante in tutta la ricostruzione tolandiana, di ricondurre l'Ebraismo nell'alveo della storia profana, depurandolo degli elementi sovrannaturali e 'naturalizzando' tutte le sue storie eliminando l'elemento profetico, dall'altro lato, tuttavia, il ricorso al sogno permette a Toland anche di uscire dall'orizzonte storico e di proiettare l'Ebraismo su un piano utopico di restaurazione della religione naturale che la sua stessa ricostruzione aveva mostrato non essersi (ancora) realizzata nella storia.

Punto di partenza è, ancora una volta, Strabone. Questi, nella sua ricostruzione, aveva attribuito agli Ebrei la credenza che i sogni potessero avere un significato e un valore profetico – al pari degli altri popoli pagani che avevano fatto dell'oneirocritica un'arte –, credenza che Mosé aveva regolamentato invece di estinguerla del tutto riconoscendovi una qualche forma di utilità.

Non Conjectores ergo ex professo instituit, non peculiarem hanc Sacerdotibus demandavit curam, non regulas condidit obscuras, mysticas, et paucis obvias; sed cum ejusmodi persuasionem ex animis suorum eximere penitus non valeret, spectatae Virtutis et probatae Sapientiae Viris omnino credendum injunxit:

¹⁰⁶ Sull'uso di questo dialogo ciceroniano nella critica deista di primo Settecento: cfr. K.A. East, *Deconstructing divination. Superstition, anticlericalism and Cicero's De Divinatione in Enlightenment England, c. 1700-1730*, in R. Evans (ed.), *Prophets and Profits. Ancient Divination and Its Reception*, Routledge, London-New York, 2018, pp. 183-198.

quia tale, bono publico et privato semper studentes, omnia in utilitatem consuletium (sive somniassent ipsi necne) interpretaturos non dubitavit¹⁰⁷.

L'interprete dei sogni, o il profeta¹⁰⁸, è dunque una figura distinta da quella del sacerdote ed è caratterizzata da due tratti specifici: il possesso della virtù e l'interesse verso il bene pubblico e privato (e quindi il suo non essere mosso da interessi egoistici). Toland, inoltre, collega questa capacità di 'sognare per sé e per gli altri' solo ai giusti e ai sapienti, ossia a persone 'oneste ed esperte' negli affari pubblici. La ragione di questa scelta va ricercata nella superiorità morale di questi interpreti che, proprio perché giusti, sono anche incorruttibili¹⁰⁹. Questa azione pedagogica sembra configurarsi come una forma di *public leading*, fornendo il loro consiglio in maniera da fornire un indirizzo nella condotta di quanti non hanno le risorse intellettuali per compiere una scelta consapevole e virtuosa¹¹⁰. Dal momento, infatti, che non tutti hanno la facoltà di sognare, si affidano a un aiuto esterno – perché se è vero che questi interpreti non sono membri della classe sacerdotale, sono comunque tollerati secondo la legge di Mosé, punto su cui anche Harrington aveva insistito. Nell'*Oceana*, infatti, la terza parte del sesto ordinamento, riguardante la religione, consiste nella spiegazione del rapporto tra religione nazionale e libertà di coscienza. In quella sede, Harrington riconosceva la fallibilità della prima e quindi la possibilità della seconda, portando come esempio proprio Israele, in cui «National religion was always part of their Civil Laws» ma che comunque «gave to her Prophets the upper hand of all her Orders»¹¹¹.

La questione per Toland è più ampia e non si esaurisce né alla questione meramente politica della libertà di coscienza, né a quella antropologica della distinzione tra sapienti e popolo, ma riguarda la natura del sogno. Toland cerca infatti di mostrare il carattere insussistente della distinzione tra sogno naturale e sogno profetico sia in sede storico-erudita sia in sede filosofica. Per quel che riguarda il primo aspetto, due sono i passaggi rilevanti. In primo luogo, vi è l'affermazione che tutte le civiltà antiche avevano attribuito al sogno un valore divinatorio.

Divinatio per Somnia inter plerasque gentes maxime involuit. Dormiebant tum sacerdotres, tum qui eos consultum ibant, in Templis [...] et aliis locis sacris, Responsum ex Somnis capturi, et Pellibus

¹⁰⁷ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 18, pp. 166-167 (tr. it. cit., p. 399: «Non stabili dunque degli interpreti ufficiali, non attribui questo particolare compito ai sacerdoti, non impose regole oscure, mistiche e comprensibili solo a pochi; ma poiché non riusciva a estirpare del tutto una simile convinzione dagli animi dei suoi, ordinò di prestare fede a uomini di virtù ineccepibile e di provata saggezza, essendo certo che costoro, sempre rivolti al bene pubblico e privato, avrebbero dato interpretazioni favorevoli al bene di chi li consultava, sia che avessero sognato oppure no»).

¹⁰⁸ Tale identità è di origini biblica (*Dt*, 13, 1-3).

¹⁰⁹ Cfr. *op. cit.*, § 19, pp. 169-170 (tr. it. cit., pp. 400-401).

¹¹⁰ Cfr. J. Harrington, *Political Aphorisms*, cit., XL, p. 517.

¹¹¹ Cfr. Id., *Oceana*, cit., p. 89 (tr. it. cit., p. 103). Cfr. R. Beiner, *James Harrington on the Hebrew Commonwealth*, «The Review of Politics», LXXVI/4, 2014, pp. 183-184.

victimarum incubantes; [...]. Abrahamus item Judaeorum Patriarcha, cum Deum [...] consulere vellet, post mactatas Pecudes sopore gravi oppressus optatum accepit Responsum¹¹².

Secondariamente, vi è l'affermazione che non vi sono attestazioni documentarie che provino che gli Ebrei abbiano mai attribuito tali sogni all'intervento divino¹¹³. La presenza nei loro racconti dei 'profeti' è quindi spiegabile con il riferimento a un comune patrimonio di superstizioni e di pregiudizi condivisi da tutti i popoli antichi e, passando dal piano storico a quello filosofico, alla preminenza di spiegazioni del funzionamento della realtà attraverso meccanismi immaginativi rispetto a quelli razionali. Questo perché il sogno non è altro che una rappresentazione fantasmatica che, in quanto tale, non ha nulla a che fare con la comunicazione divina. È su questo punto che si innesta il recupero della discussione ciceroniana presente nel *De Divinatione* per mostrare come il riferimento alla capacità di sognare non sia sufficiente per garantire il carattere divino del sogno, ma anzi, come provano le fonti sacre e profane (Geremia, Demostene, Cicerone), sia proprio il tratto più facilmente simulabile¹¹⁴. Il filosofo di Arpino aveva insistito sulla indistinguibilità tra caso e presagio, partendo dal presupposto che ogni attività, ripetuta con frequenza nel tempo, statisticamente produrrà il risultato voluto¹¹⁵.

Quis enim est (ut inquit Tullius) qui totum diem jaculans, non aliquando collimet? Totas noctes Somniamus, neque ulla fere est qua non dormiamus; et miriamur aliquando id, quod somniamus, evadere. Quid est tam incertum quam Talorum jactus? tamen nemo est, quin saepe jactans Venereum aliquando jaciat, nonnumquam etiam iterum ac tertium: num igitur, ut inepti, Veneris id fieri impulsu malumus, quam casu dicere?¹¹⁶

La ripresa di Cicerone è funzionale all'interno della trattazione tolandiana sulla visione profetica perché gli permette di riprendere e di radicalizzare la trattazione spinoziana. Nel *Tractatus Theologico-Politicus* il *munus* profetico era stato ridotto a tre elementi: la potenza immaginativa del profeta, il possesso di un segno che validasse e desse certezza morale alla visione, e la rettitudine morale del profeta¹¹⁷. Nelle *Origines*, concordemente, Toland ha cura, attraverso Cicerone, di

¹¹² J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 20, pp. 173-174, 176-177 (tr. it. cit., pp. 402-403: «La divinazione per mezzo dei sogni ha assunto un valore enorme per la maggior parte dei popoli. Tanto i sacerdoti quanto coloro che si recavano a consultarli dormivano nei templi [...] e in altri luoghi sacri, allo scopo di trarre un responso dai sogni e riposavano sulle pelli delle vittime. [...] Anche Abramo, patriarca degli Ebrei, quando volle consultarsi con Dio [...], dopo aver ucciso le pecore fu colto da un sonno profondo e ottenne una risposta»).

¹¹³ Cfr. *op. cit.*, § 18, p. 164 (tr. it. cit., p. 399).

¹¹⁴ Cfr. *op. cit.*, §§ 18-19, pp. 167, 170-172 (tr. it. cit., pp. 399-401).

¹¹⁵ Cfr. K.A. East, *Superstitionis Malleus*, cit., pp. 973-974.

¹¹⁶ J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 21, p. 178 (tr. it. cit., p. 403: «“Chi infatti lancia il giavellotto per tutto il giorno e qualche volta non ottiene un buon tiro?” dice Tullio. “Noi sogniamo per tutta la notte, e non ve n'è quasi nessuna in cui non dormiamo: e ci meravigliamo che talvolta accada quello che sogniamo. Che cosa vi è di più incerto del lancio dei dadi? e tuttavia non c'è nessuno che lanciandoli parecchie volte non ottenga talvolta il tratto di Venere, e talvolta lo ripeta due o tre volte: dovremmo forse attribuirlo all'intervento di Venere anziché al caso, come gli stolti?”»). Il passo è tratto da Cicerone, *De Divinatione*, II, lix, 121.

¹¹⁷ Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., II, p. 31 (tr. it. cit., p. 460).

mostrare che i sogni non hanno origine divina. Da un lato, infatti, si farebbe agire Dio invano, perché molti non ricordano i sogni, altri non sanno interpretarli, altri ancora non credono che abbiano un significato particolare – Dio, dunque, manderebbe segni e visioni a chi non è in grado di coglierli o che non li ritiene comunque degni di attenzione. Dall’altro, sarebbe invece forse accordare una preferenza per le visioni avute nel corso della veglia – ma in quest’altro caso non è possibile stabilire un criterio che permetta di distinguere le visioni divine da quelle naturali che sono causate dai moti che colpiscono e animano il corpo umano¹¹⁸. In questo modo la distinzione tra sogno naturale e sogno profetico risulta superata in favore di una naturalizzazione del fenomeno, naturalizzazione che nell’orizzonte tolandiano elimina la distinzione essenzialistica tra saggi e popolo, tra sognatori e no, spostandola sul piano della cognizione dei virtù e degli obblighi morali e sociali rispetto a quella immaginativa di poter avere visioni.

Questa incapacità di distinguere tra visione profetica e rivelazione naturale conduce quindi all’assorbimento della prima all’interno della seconda, secondo quel processo di neutralizzazione con cui Toland interpreta il fenomeno religioso, dal miracolo alla storia sacra al sogno. La questione allora diviene la separazione tra chi sogna e chi no, dal momento che Toland presenta sì una situazione in cui saggi e popolo sono separati, ma all’interno della sua filosofia tale divisione non è rigida, ma mutevole a seconda delle differenti contingenze storiche. In tal senso, Toland ha presente una situazione, senz’altro utopica, in cui la capacità di sognare sarà comune a tutto il popolo ebraico.

[S]ed porro confirmatum videbis a Joele, qui cum dies praediceret venturos, in quibus omnes Israelitae essent aequaliter beati et edocti, *effundam* (ait Deus ex ipsius ore) *spiritum meum super omnem carnem, sive omnis generis homines, et Prophetizabunt Filii vestri et Filiae vestrae*. At quo pacto hoc futurum est? *Seniores vestri Somnia somniabunt, juvenes vestri Visiones videbunt: quinetiam super servos et servas effundere Spiritum suum* promisit, ut nullum postea, quoad munus Propheticum, restaret ordinum discrimination; quod ego interpretor ac si dixisset, donum ipsum Propheticum penitus tunc inter Judaeos cessaturum, et non pluris eos Justorum et Prudentium Visiones et Somnia facturos, quam senum aut infantium, imo quam imaginationes servorum et servarum, quibus communis rationis usus a ceteri fere hominibus denegatur¹¹⁹.

¹¹⁸ Cfr. J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 21, pp. 179-184 (tr. it. cit., pp. 404-405). La discussione riguarda Cicerone, *De Divinatione*, II, lx-lxii, 124-128.

¹¹⁹ *Op. cit.*, § 19, pp. 172-173 (tr. it. cit., p. 401: «[N]e troveremo un’illustrazione, anzi una conferma in Gioele, allorché predicava il giorno in cui tutti gli Israeliti sarebbero stati egualmente felici e sapienti: “Spargerò” dice Dio per bocca di quest’ultimo “il mio spirito su di ogni carne”, cioè su ogni sorta di persone, “e i vostri figli e le vostre figlie avranno il dono della profezia” (c. 2. 28,29). Ma a quale condizione avverrà questo? “I vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni”; anzi Egli promette “di diffondere il suo spirito sopra i servi e le serve”, affinché non rimanga alcuna discriminazione fra le classi riguardo al dono profetico. Io lo interpreto come se dicesse che allora lo stesso dono profetico sarebbe cessato fra gli Ebrei, e che le persone giuste e prudenti non avrebbero avuto più sogni e visioni rispetto ai fanciulli e ai vecchi, anzi più delle fantasie dei servi e delle serve, ai quali è negata, secondo l’opinione di quasi tutte le altre persone, la capacità di fare uso delle comuni facoltà razionali.»).

Il richiamo a *Gioele 2, 28-29*, versetti che avevano una forte risonanza all'interno del variegato mondo del *dissent* inglese, soprattutto quacchero¹²⁰, permette a Toland di descrivere un mondo idealizzato e utopico che segna per il superamento dell'Ebraismo stesso attraverso la realizzazione del progetto originario di Mosé di una comunità retta unicamente dalla sola religione naturale. Infatti, l'interpretazione del testo biblico si concentra su due punti specifici: la fine della distinzione tra i giusti da un lato e i fanciulli e vecchi, i servi e le serve dall'altro, e il riconoscimento per ciascuno del pieno godimento e utilizzo delle proprie facoltà razionali di cui sono in possesso in quanto esseri umani. Questo da un lato significa la fine della necessità che al popolo sia data una qualche forma di direzione morale e religiosa, venendo meno la distinzione tra chi guida e chi è guidato – in altri termini, il venir meno della necessità del *public leading* (e del *public driving*); dall'altro che tale fine è dovuta al recupero delle capacità razionali da parte tutti i membri della società, e in particolare nell'ambito della vita religiosa e morale. In altri termini, la fine del *public leading*, cioè della funzione che è, harringtonianamente, precipua di quelle forme di religione civile che riconoscono comunque uno spazio autonomo per la libertà di coscienza, coincide, ed è seguito, dal recupero dell'autonomia morale dei cittadini, autonomia morale consistente nella determinazione razionale dei propri doveri – che altro non è che la conoscenza dei precetti della religione naturale.

In conclusione, l'Ebraismo in quanto religione storica costituisce una sorta di 'occasione mancata', a fronte del tentativo, rivelatosi poi velleitario, di Mosé di restaurare la primitiva religione naturale, troppo filosofica per un popolo che era stato schiavo in terra d'Egitto, dove ne aveva assimilato i riti e le cerimonie superstiziose. Proprio l'incapacità mosaica di comprendere la natura del suo popolo lo aveva poi spinto, dopo l'adorazione del vitello d'oro, a promulgare una seconda legislazione, che aveva fornito agli Ebrei dei riti e delle cerimonie di origine egizia ma ri-funzionalizzati, ammettendo un minimo di idolatria per evitare il ritorno di una forma peggiore di superstizione. Tuttavia, anche tale espediente si era rivelato insufficiente e inefficace, dal momento che introduceva la separazione tra sacerdoti e laici, riproponendo quella dualità che Toland aveva individuato come una delle componenti del Paganesimo antico. Era però mantenuta un'apertura utopica attraverso il richiamo a Gioele, che, nell'esegesi tolandiana, configura un futuro stato in cui tutti saranno in grado di fare uso della propria ragione, restaurando così la primitiva religione naturale. In questo modo, Toland è in grado di collegare questo orizzonte utopico con la religione che, a suo giudizio, ha invece restaurato la religione naturale, vale a dire il Cristianesimo.

¹²⁰ Cfr. S. Villani, «Io effonderò il mio spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno». *Lo spirito profetico delle prime donne quacchere*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XVII, 2005, pp. 275-284.

5. Il Cristianesimo tra restaurazione della religione naturale e riforma

1. Cristo e la restaurazione della religione naturale

Il Cristianesimo costituisce l'ultima tappa del processo storico che conduce alla restaurazione della primitiva religione naturale e parallelamente anche l'ultimo modello di religione civile con cui Toland si confronta, dal momento che l'Islam, come avremo modo di vedere, è considerato unicamente in sede filosofica, mostrandone la continuità con il Cristianesimo, ma non politica¹. A tale scopo, il capitolo affronterà in primo luogo la ridefinizione tolandiana del concetto stesso di 'Cristianesimo' in modo tale da costituirlo come la forma restaurata di religione naturale presagita nel *Parallèle*; secondariamente, dal momento che ogni forma di religione conserva alcuni tratti di quella a essa immediatamente precedente, si considererà l'elemento ebraico che il progetto originario del Cristianesimo aveva cercato di mantenere. Trattandosi, come già nel caso del trapasso dal Paganesimo all'Ebraismo, non dell'elemento dottrinale della religione, che in quanto 'naturale' costituisce una costante sovrastorica, ma di quello disciplinare; nel caso del Cristianesimo, dunque, si tratterà di ricostruire l'ecclesiologia delle prime comunità cristiane mostrandone gli elementi di continuità con l'organizzazione della *Respublica Hebraeorum*. Infine, si considererà l'aderenza del modello tolandiano con la sua produzione politica relativa al rapporto tra la Chiesa d'Inghilterra e la società, passando così dalla discussione filosofica in senso stretto a una forma di riflessione ibrida, che elabora un modello normativamente valido e prova a realizzarlo nella storia attraverso l'incontro con la politica nella formulazione di una teoria della tolleranza. Occorre tuttavia preliminarmente uscire da un'ambiguità di fondo. Il recupero del Cristianesimo in quanto religione naturale non sembra permettere in alcun modo un'interpretazione cristianizzante della filosofia tolandiana. Al contrario, il nesso tra religione naturale e Cristianesimo assorbe il secondo termine all'interno del primo, facendo venire meno ogni richiamo sia alla trascendenza sia al dogma.

Il primo elemento a farne le spese è proprio la figura di Cristo. Già in quella straordinaria guida di lettura allo *Spaccio* bruniano che sono i *marginalia* alla copia tolandiana conservata oggi a Vienna², l'unico punto di disaccordo tra autore e lettore era proprio la valutazione della figura di Cristo. Non si tratta di un dettaglio trascurabile, dal momento che nell'economia del *Parallèle* il quarto libro doveva essere dedicato ai precetti particolari della religione naturale mentre nelle varie epistole dedicate alla «propaganda bruniana» Toland aveva indicato nel dialogo bruniano un «système

¹ Toland afferma la sua lontananza dall'«esclavage absolue» e dalla «foi implicite» che costituiscono i pilastri della teologia politica islamica: cfr. J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahométan*, in Id., *Dissertations diverses*, cit., I, p. 62.

² Cfr. R. Sturlese, *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze, 1987, p. 65; Ead., *Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno*, cit., pp. 33-37.

complete de religion naturelle»³. Vi è quindi una stretta continuità tra questi testi che invita a considerare attentamente l'unico punto di disaccordo, che occorre nel terzo dialogo, quando ci si appresta a considerare le costellazioni dell'emisfero australe, tra cui vi è anche Orione.

Questo [i.e., Orione], perché sa far de meraviglie, e (come Nettuno sa) può caminar sopra l'onde del mare senza infossarsi, senza bagnarsi gli piedi; e con questo conseguentemente potrà far molte altre belle gentilezze: mandiamolo tra gli uomini; e facciamo che gli done ad intendere tutto quello che ne pare e piace, facendogli vedere che il bianco è nero, *che l'intelletto umano, dove li par meglio vedere, è una cecità; e ciò che secondo la ragione pare eccellente, buono et ottimo; è vile, scelerato et estremamente malo*; che la natura è una puttana bagassa, *che la legge naturale è una ribaldaria*; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce⁴.

Che dietro Orione si celi in realtà la figura di Cristo è evidente fin dalle prime due caratteristiche attribuite all'eroe greco: saper compiere miracoli e saper camminare sulle acque. Toland, infatti, annota sulla sua copia «Falsissima in Christum satyra, sub Orionis persona»⁵. Occorre però chiarire dove sia il dissenso, dal momento che la negazione della realtà del miracolo era una tesi che anche Toland avrebbe potuto sottoscrivere senza particolari riserve. La *satyra* è *falsissima* in virtù di quello che Momo attribuisce a Orione, ossia la capacità di generare un completo sovvertimento nell'ambito della conoscenza e della morale, facendo ritenere falso ciò che l'intelletto indica come vero e, soprattutto, il sovvertimento della morale naturale, in cui è l'intelletto, ossia la ragione, a determinare cosa sia bene e cosa invece sia male⁶. Quello che Toland contesta a Bruno è l'aver attribuito a Cristo quel generale capovolgimento che nella Nolana filosofia era uno dei segni della crisi, quando invece nella sua prospettiva Cristo costituisce una tappa positiva all'interno della storia umana.

Tra i due vi è invece accordo nel momento in cui si considera non tanto cosa Cristo abbia insegnato, quanto quale fosse la sua natura. Sempre all'interno dello *Spaccio*, un'altra delle allegorie di Cristo era il centauro Chirone, che per il suo essere metà uomo e metà bestia simboleggiava la compresenza di due nature all'interno di una singola ipostasi.

Or che vogliamo far di quest'uomo insertato a bestia, o di questa bestia inceppata ad uomo? in cui una persona è fatta di due nature: e due sustanze concorreno in una ipostatica unione? Qua due cose vengono in unione a far una terza entità: e di questo non è dubio alcuno. [...]. Voglio dire se essendo a l'essere

³ Cfr. J. Toland, *Lettre sur le Spaccio della bestia trionfante*, cit., p. 162 (tr. it. cit., p. 101). Cfr. R. Sturlese, *Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno*, cit., pp. 44-45.

⁴ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., III, pp. 650-651 (corsivi nostri).

⁵ R. Sturlese, *Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno*, cit., p. 52.

⁶ Cfr. *op. cit.*, pp. 45-47; E. Scapparone, «*Efficacissimus Dei filius*». *Sul Cristo mago di Bruno*, in F. Meroi (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), Olschki, Firenze, 2007, pp. 432-433.

umano aggiunto l'esser cavallino, vien prodotto un divo degno de la sedia celeste, o pur una bestia degna di esser messa in un armento e stalla?⁷

Su questo punto, il commento di Toland è neutro, limitandosi a registrare la presenza della satira bruniana, ma non la qualifica – segno di una probabile adesione di fondo alla tesi antitrinitaria che anima il confronto tra Cristo e Chirone, tutta giocata sulla impossibilità di definire adeguatamente quest'essere, paradossale a causa della sproporzione tra finito e infinito⁸: «Duae, quae dicuntur in Christo naturae, divina nempe et humana, irridentur»⁹. Tale scarto tra l'acquiescenza, se non l'adesione, alla tesi antitrinitaria, e l'indignazione per la presentazione di un Cristo sovvertitore della morale naturale, da un lato marcano la distanza di Toland da certa irreligiosità tardo-rinascimentale, e dall'altro segnalano una differente concezione del magistero morale di Cristo che passa attraverso la lettura e la meditazione di quanto Spinoza aveva affermato nel *Tractatus Theologico-Politicus*. La caratterizzazione spinoziana di Cristo si assesta su un piano di ambiguità. Da un lato vi è la questione cristologica della personalità di Cristo nel suo rapporto con Dio, questione che nell'ontologia spinoziana nemmeno si pone data l'impassibilità dell'unica sostanza e dato lo scarto incolumabile che sussiste tra il finito e l'infinito, e dall'altro vi è però il magistero morale di Cristo, che esercita sul filosofo di Amsterdam un certo fascino.

Denique, ut de tertio etiam capite mentem meam clarius aperiā, dico ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in Mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nem nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum fit¹⁰.

Il «Cristo secondo la carne» non è, per Spinoza, filosoficamente interessante, anzi costituisce (e su questo punto Spinoza non si distanzia molto da Bruno) un cortocircuito della ragione, riconosciuto prima in maniera ambigua nel *Tractatus*, dove afferma di non comprendere cosa le differenti Chiese intendano affermare o negare intorno a Cristo, sospendendo così il suo giudizio; e poi, nella dimensione privata della lettera, confessa a Oldenburg di ritenerle delle assurdità e dei paradossi

⁷ G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, cit., III, pp. 664-665.

⁸ Cfr. E. Scapparone, «*Efficacissimus Dei filius*», cit., pp. 428-430.

⁹ R. Sturlese, *Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno*, cit., p. 52.

¹⁰ B. Spinoza, *Epistolae*, in Id., *Opera*, herausgeben von C. Gebhardt, vol. IV, Winter, Heidelberg, 1925, LXXIII, p. 308 (tr. it. Id., *Epistolario*, in Id., *Opere*, cit., p. 1302: «Infine, per esprimermi apertamente anche su terzo punto, affermo che per la salvezza non è affatto necessario conoscere Cristo secondo la carne; ma si devono nutrire ben altri pensieri verso quell'eterno figlio di Dio, cioè verso l'eterna sapienza di Dio che si manifestò in tutte le cose, e soprattutto nella mente umana, e più in tutto in Gesù Cristo. Senza di essa nessuno può raggiungere lo stato di beatitudine, giacché essa sola insegna il vero e il falso, il bene e il male»).

logici, concetto quest'ultimo espresso attraverso la metafora del cerchio che assume la natura del quadrato¹¹.

Questo però non esaurisce la questione, dal momento che quello che a Spinoza interessa è l'«eterna sapienza di Dio» che si manifesta nella mente umana e in particolare in quella di Cristo, l'unico in grado di comunicare con Dio non attraverso sogni e visioni, ossia attraverso l'immaginazione, che costituisce il grado più basso della conoscenza umana, ma immediatamente, da mente a mente¹². Cristo costituisce quindi un modello di razionalità realizzata che non ha bisogno di aiuti esterni per poter conoscere il bene e il male.

Et quamvis clare intelligamus, Deum posse immediate se hominibus communicare; nam nullis mediis corporeis adhibitis, menti nostrae suam essentiam communicat; attamen ut homo aliquis sola mente aliqua perciperet, quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non contineantur, nec ab iis deduci possunt, ejus mens praestantior necessario, atque humana longe excellentior esse deberet. Quare non credo ullum aium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis, aut visionibus, sed immediate revelata sunt¹³.

La possibilità della comunicazione tra Dio e uomo è resa possibile dal contenimento obiettivo dell'idea di Dio all'interno della mente umana. Intendendo in maniera chiara e distinta questa *idea Dei*, l'uomo può conoscere quelle nozioni che insegnano il bene e il male e la condotta che bisogna tenere¹⁴. A più riprese, nel corso del *Tractatus*, Spinoza fa riferimento a queste eterne sentenze «inscrutte anche nella nostra mente»¹⁵ che costituiscono la *lex divina*, che «riguarda soltanto il sommo bene, cioè la vera cognizione e l'amore di Dio»¹⁶. Proprio perché basata sulle nozioni comuni e non sull'immaginazione e sulle nozioni particolari del popolo ebraico, la predicazione di Cristo risulta

¹¹ Cfr. Id., *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., I, p. 21 (tr. it. cit., p. 446); Id., *Epistolae*, cit., LXXIII; p. 309 (tr. it. cit., p. 1303). Cfr. P. Totaro, *Temi del Gesù storico nell'esegesi radicale di Spinoza*, in A. Del Prete, S. Ricci (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze, 2014, pp. 219-220.

¹² Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., I, p. 21 (tr. it. cit., p. 446). Cfr. Y.Y. Melamed, "Christus secundum spiritum": Spinoza, Jesus, and the Infinite Intellect, in N. Stahl (ed.), *Jesus among the Jews. Representation and Thought*, Routledge, London, 2012, pp. 140-142; A. Tosel, *La figure du Christ dans le T.T. P. et la vérité de la religion*, «Teoria», XXXII/2, 2012, pp. 85-90; A. Sangiacomo, *Locke and Spinoza on the epistemic and motivational weaknesses of reason: the Reasonableness of Christianity and the Theological-Political Treatise*, «Intellectual History Review», XXVI/4, 2016, pp. 487-488.

¹³ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., I, pp. 20-21 (tr. it. cit., pp. 445-446: «E sebbene comprendiamo chiaramente che Dio si possa rivelare agli uomini immediatamente (giacché comunica la sua essenza alla nostra mente senza predisporre alcun mezzo corporeo), tuttavia, affinché un uomo possa percepire con la sola mente qualcosa che non è contenuto nei fondamenti primi della nostra capacità di comprendere, né da essi può esser dedotto, egli dovrà possedere necessariamente una mente ben più prestante e ben più eccellente dell'umana. Perciò, non credo che alcuno sia mai pervenuto a tanta perfezione sopra gli altri, se non Cristo, al quale furono rivelati immediatamente, senza parole o visioni, i precetti divini che conducono gli uomini alla salvezza»).

¹⁴ Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., I, p. 16 (tr. it. cit., pp. 439-440). Cfr. P. Totaro, *Temi del Gesù storico nell'esegesi radicale di Spinoza*, cit., pp. 220-222.

¹⁵ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., I, p. 27 (tr. it. cit., p. 455). Cfr. P. Totaro, *Instrumenta mentis*, cit., pp. 162-163; G. Licata, "The Law Inscribed in the Mind". *On the Meaning of a Biblical Image in Spinoza's Theological-Political Treatise*, in A. Del Prete, A.L. Schino, P. Totaro (eds.), *The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought*, Brill, Leiden-Boston, 2022, pp. 210-212.

¹⁶ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., IV, p. 59 (tr. it. cit., p. 495).

universale e consistente in dottrine morali, riassunte nel discorso della montagna¹⁷. Il Cristo spinoziano, dunque, costituisce un modello umano di razionalità realizzata che permette agli uomini di conoscere i propri doveri direttamente, grazie al ricorso alla sola ragione¹⁸.

Toland fa propria la concettualizzazione spinoziana del Cristo in un testo, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, pubblicato postumo da Desmaizeaux ma datato da Lauren Jaffro intorno al 1704¹⁹, quindi in un momento mediano tra il *Parallèle* e gli scritti inviati a Hohendorf e a Eugenio di Savoia alla fine del decennio. Da un lato Toland insiste sulla continuità tra Cristianesimo e religione naturale considerando entrambi come una forma di razionalismo etico essendo anche il Cristianesimo «an institution designed to rectify our morals»²⁰, e dall'altro accentua il carattere umano di Cristo, che per quanto non sia (più) il bersaglio di una pungente satira irreligiosa rimane un modello per l'umanità non nel suo essere divino, ma nel suo ruolo di maestro.

When Jesus Christ, the most resplendent sun of sanctity, justice, and knowledge, begun to disperse those thick clouds of ignorance which from the Jews and Gentiles had much obscur'd the perfect truth, he engag'd his principal followers in the noble task of rescuing men from the tyranny of custom, fraud, and force: and (instead of superstitious practices, introduc'd by the foolish, and improv'd by the crafty; instead of unintelligible theories, calculated as much for the authority of some, as for the subjection of others) he fixt the true notion of one God, and declar'd how he becomes propitious to rebellious man; he taught repentance and remission of sins; he injoin'd faith in himself as the Messiah and deliverer; he brought life and immortality to light, and settl'd morality upon its just and natural foundation²¹.

Tornano i motivi spinoziani del Cristo come modello di uomo ragionevole, contrapposto invece al costume inteso come elemento consuetudinario assunto e mantenuto nel tempo in maniera irriflessa, così come la doppia dinamica temporale pregiudizio-impostura che aveva contraddistinto la descrizione della degenerazione della primitiva religione naturale. Rimangono, tuttavia, degli elementi di voluta ambiguità, come il riferimento all'unico Dio – riferimento che già nelle *Origines Judaicae* era stato giudicato coerente tanto col teismo quanto con l'ateismo²² – o al carattere

¹⁷ Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., IV, pp. 64-65; XI, p. 156 (tr. it. cit., pp. 501-503, 619). Cfr. P. Totaro, *Instrumenta mentis*, cit., pp. 159-160; Y.Y. Melamed, "Christum secundum spiritum", cit., pp. 145-147; G. Licata, "The Law Inscribed in the Mind", cit., p. 205.

¹⁸ Cfr. A. Tosel, *La figure du Christ dans le T.T. P. et la vérité de la religion*, cit., pp. 82-85.

¹⁹ Cfr. L. Jaffro, *L'ecclésiologie de John Toland*, cit., pp. 27-44.

²⁰ J. Toland, *Letters to Serena*, cit., III, § 21, p. 113 (tr. it. cit., p. 278).

²¹ Id., *The Primitive Constitution of the Christian Church*, in P. Desmaizeaux (ed.), *A Collection of several pieces*, vol. II, cit., II, § 1, p. 130 («Quando Gesù Cristo, il più splendente sole di santità, giustizia e conoscenza iniziò a dissipare quelle spesse nubi di ignoranza che a causa degli Ebrei e dei Gentili avevano oscurato notevolmente la perfetta verità, impegnò i suoi principali seguaci nella nobile impresa di salvare gli uomini dalla tirannia del costume, della frode e della violenza; e (invece di pratiche superstiziose, introdotte dalla follia, e migliorate da astuti inganni; invece delle teorie inintelligibili, pensate tanto per l'autorità di qualcuno quanto per la sottomissione degli altri) restaurò la nozione del Dio unico, e dichiarò come era divenuto favorevole all'uomo ribelle; insegnò il pentimento e la remissione dei peccati; comandò di ritenerlo il Messia e liberatore; rese note la vita e l'immortalità, e pose la morale sulle sue giuste e naturali fondamenta»).

²² Cfr. J. Toland, *Origines Judaicae*, cit., § 15, p. 155 (tr. it. cit., p. 396).

messianico di Cristo. Tale ambiguità è però rimossa nel momento in cui si considera un altro testo composto pochi anni dopo, il *Christianisme Judaïque et Mahométan* (1710), dove, discutendo della identificazione tra il Vangelo dei Maomettani e quello di Barnaba, Toland lo ricollegava anche alla setta protocristiana degli ebioniti, cristiani ebraizzanti che negavano la divinità di Cristo.

Cet *Évangile*, en un mot, est l'ancien système des ébionites ou Nazaréens, et tant qu'il fait Christ un pur homme (quoique non pas comme eux le fils de Joseph) et convient presque en toutes choses avec le plan des nos Unitaires modernes: si l'on excepte l'histoire de sa mort et de sa resurrection, qui est fort différemment rapport de nos *Évangiles*, mais parfaitement conforme à la tradition des Mahométans, qui soutiennent qu'un autre fut crucifié en sa place et que Jésus, s'étant écoulé des mains des Juifs, prêcha ensuite à ses disciples et fut enfin enlevé au ciel²³.

Archiviata anche qui ogni discussione cristologica, gli elementi che sono quindi da tenere presenti all'interno del Cristianesimo sono da un lato il pentimento e la remissione dei peccati, che già nel *Parallèle* erano parte della morale mondana che quel testo presentava, eliminando ogni riferimento a una remissione *post mortem* e insistendo, invece, sul carattere terreno del rimorso quale unico rimedio, e dall'altro, e ancor più importante, la riconduzione della morale alle sue fondamenta naturali. In questo modo, alla morale era dato un fondamento normativo che non faceva riferimento a un orizzonte trascendente che la giustificasse, ma uno che era immanente alla natura stessa. Si tratta del completo rovesciamento della prospettiva lockiana quale delineata nella *Reasonableness of Christianity*. In quest'opera, spesso accostata al pensiero tolandiano, John Locke aveva sostenuto la messianicità di Cristo e l'aveva individuata proprio nel suo portare a compimento e perfezionamento la religione naturale aggiungendo, attraverso la rivelazione del carattere oltremondano delle pene e delle ricompense (e quindi della vita eterna), quella motivazione a essere virtuosi che la religione naturale era incapace di fornire²⁴.

[T]his seemed to others so little consistent with the Justice or Goodness of the Great and Infinite God, that they thought there was no Redemption necessary, and consequently that there was none, rather that admit of it upon a Supposition so derogatory to the Honour and Attributes of that Infinite Being; and so

²³ Id., *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., V pp. 70-71 («Questo Vangelo, in breve, è l'antico Sistema degli Ebioniti, dal momento che considera Cristo un puro uomo (ma non lo considera, come facevano loro, figlio di Giuseppe) e concorda su quasi tutte le cose con il piano dei nostri unitariani moderni; se si eccettua la storia della sua morte e resurrezione, che è riportata in maniera molto diversa nei nostri Vangeli, ma perfettamente in conforme alla tradizione dei maomettani, che sostengono che un altro fu crocifisso al suo posto e Gesù, essendo sfuggito dalle mani dei Giudei, predicò insieme ai suoi discepoli e fu infine assunto in cielo») / Id., *Nazarenus*, cit., I, V, p. 144 (tr. it. Id., *Nazareno*, cit., p. 448).

²⁴ Cfr. J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, cit., XIV, pp. 147-159 (tr. it. Id., *La ragionevolezza del cristianesimo*, in Id., *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, UTET, Torino, 2000, pp. 409-418). Cfr. G. Brykman, *Les deux Christianismes de Locke et de Toland*, cit., pp. 289-290; J. Higgins-Biddle, *Introduction*, cit., pp. xxx-xxxvii; L. Jaffro, *La normativité morale de l'écriture chez Spinoza*, cit., pp. 424-49; A. Sangiacomo, *Locke and Spinoza on the epistemic and motivational weaknesses of reason*, cit., pp. 479-484; D. Lucci, *John Locke's Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 77-96.

made Jesus Christ nothing but the Restorer and Preacher of pure Natural Religion; thereby doing violence to the whole tenor of the New Testament²⁵.

Da questo punto di vista, Toland presenta l'azione di Cristo non più come un intervento esterno all'ambito naturale, ma come un perfezionamento interno alla natura stessa, ed eliminando ogni riferimento a un orizzonte oltremondano in cui sarebbero stati distribuiti castighi e ricompense (un elemento che Toland, sulla scia di Shaftesbury, riteneva corruttore della morale).

Stabilita dunque la naturalità della religione predicata da Cristo, occorre considerare se tale religione coincida con quella presentata nel *Parallèle* e negli altri scritti che ne completano il progetto filosofico. La prima caratteristica, più di forma che di contenuto, è il carattere pubblico dell'insegnamento di Cristo e degli apostoli, che hanno predicato una religione tanto per il saggio quanto per l'incolto, non accogliendo una distinzione antropologica, ma solamente intellettuale e contingente tra *élites* e popolo.

When it came immediately out of their hands, it was no less plain and pure than useful and necessary; and, as being the concern of every man, it was equally understood by every body, as it was in reality promiscuously offer'd to all sorts and degrees of men. Christ did not institute one Religion for the learned, and another to the vulgar²⁶.

Questa caratteristica permette di spiegare la superiorità del Cristianesimo rispetto alle altre forme di religione fin qui considerate – il Paganesimo e l'Ebraismo – e alla filosofia. Il Paganesimo è infatti una religione il cui tratto saliente è la presenza di misteri che ripropongono la distinzione tra iniziati e non-iniziati, ed è fondata sull'impostura; l'Ebraismo è invece una religione imperfetta a causa del suo apparato cerimoniale; la filosofia, infine, è un sistema di dottrine incomprensibili create dal linguaggio specialistico dei filosofi, di contro alla semplicità originaria del Cristianesimo²⁷. Tale semplicità consiste nella comprensibilità. In altri termini, il Cristianesimo è una religione che ha un fine eminentemente pratico, consistente nell'insegnare agli uomini i loro doveri verso sé stessi e verso gli altri²⁸. Nella misura in cui raggiunge questo scopo, è utile. Ma perché questa utilità si manifesti, ossia perché l'insegnamento evangelico sia efficace, occorre che sia compreso – e per essere

²⁵ J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, cit., I, p. 5 (tr. it. cit., p. 286: «[Q]uesto è sembrato agli altri poco conforme alla giustizia o alla bontà del grande e infinito Dio, che pensarono non fosse necessaria una redenzione e che, di conseguenza, non vi fosse redenzione alcuna, piuttosto di ammetterla in base ad una ipotesi così indegna dell'onore e degli attributi di quell'Essere infinito. Essi fecero così di Gesù Cristo nient'altro che il restauratore e il predicatore della pura religione naturale, facendo in questo modo violenza al significato complessivo del Nuovo Testamento»).

²⁶ J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., II, § 3, p. 131 («Quando uscì dalle loro mani, non era meno semplice e pura che utile e necessaria; e, essendo un affare di qualunque uomo, era egualmente comprensibile da ciascuno; essendo in realtà indiscriminatamente predicata a ogni genere e ordine di persone. Cristo non istituì una religione per il dotto e un'altra per l'ignorante»).

²⁷ Cfr. *op. cit.*, II, § 3, pp. 132-133.

²⁸ Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 219-221; L. Jaffro, *La normativité morale de l'écriture chez Spinoza*, cit., pp. 430-431.

compreso deve essere inteso da quante più persone possibile²⁹. In questo modo, Toland fornisce una prima caratterizzazione del ‘suo’ Cristianesimo.

[W]hereas nothing can be wiser, plainer, truer, and consequently more divine, than what Christ and his Apostles have propos'd about the means of reconciling God to the sinners; of purifying the mind, and rectifying the manners; of illuminating the understanding, guiding the conscience, and directing particular duties; of confirming the hopes of recompence to the good, and denouncing the dread of punishment to the bad; of propagating mutual love, forbearance, and peace among mankind; of cementing, maintaining, and supporting civil society³⁰.

Il Cristianesimo è, nella caratterizzazione che qui Toland ne offre, una religione mondana, priva di ogni riferimento alla trascendenza e all'immortalità dell'anima quale presupposto metafisico della redistribuzione dei premi e dei castighi. Inoltre, tale religione ha una dimensione eminentemente pratica, attraverso la riforma dei costumi e l'insegnamento dei «particular duties» che sono propri dell'uomo – e non bisogna dimenticare come il quarto libro del *Parallèle*, mai composto ma che avrebbe dovuto trattare del Cristianesimo in quanto restaurazione della religione naturale, avrebbe dovuto contenere i «precepts particuliers» della religione naturale³¹ – e che hanno come fine ultimo il mantenimento e il rafforzamento della società civile.

Per rafforzare la propria tesi della contiguità, per non dire dell'identità tra Cristianesimo e religione naturale, Toland fa ricorso strumentalmente a quattro Padri della Chiesa – Giustino Martire, Clemente Alessandrino, Lattanzio e Minucio Felice – per mostrare le quattro caratteristiche principali del Cristianesimo. Queste quattro proprietà sono la razionalità, l'universalità, la naturalità e la semplicità rituale³². Relativamente alla razionalità, Toland fa uso di una lunga citazione da Giustino Martire (*Prima apologia*), dove viene posta l'equivalenza tra vivere secondo ragione ed essere cristiani³³. Tale torsione gli permette di recuperare quei pensatori pagani come Socrate ed Eraclito, ma anche i patriarchi, come Abramo, e i profeti, come Elia, che, essendo vissuti prima della nascita di Cristo, non potevano certamente essere detti cristiani, ma che, anzi, spesso erano stati considerati degli atei in quanto contrari alla religione superstiziosa delle società in cui erano vissuti. In questo modo Toland

²⁹ Cfr. J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., II, § 4, pp. 133-134. Cfr. L. Jaffro, *Toland and the moral teaching of the gospel*, cit., pp. 82-83.

³⁰ J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., II, § 4, p. 134 («Laddove nulla può essere più saggio, più chiaro, più vero, e conseguentemente più divino di quello che Cristo e i suoi apostoli hanno proposto intorno ai mezzi con cui riconciliare Dio con i peccatori, purificare la mente, rettificare i modi, illuminare l'intelletto, guidare la coscienza, condurre ai doveri particolari, confermare le speranze di ricompensa del bene e denunciare il terrore della punizione per il male, propagare l'amore reciproco, il perdono e la pace tra gli uomini, rafforzare, mantenere e supportare la società civile»).

³¹ Cfr. Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., I, §§ 13, 18, pp. 250, 256.

³² Cfr. F. Berno, *Per una Chiesa latitudinaria. Note su Gesù e le origini Cristiane in The Primitive Constitution of the Christian Church di John Toland*, «Humanitas», LXXVI/Suppl. 1, 2021, pp. 455-456.

³³ Cfr. J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., II, § 8, pp. 138-139. Il riferimento è a Giustino Martire, *Prima Apologia*, 46.3.

pone contrastivamente da un lato il dato rivelato, ormai superfluo in quanto ridondante, e il dato razionale, che costituisce il metro di valutazione e di paragone delle vite e delle azioni degli uomini. Toland fa quindi propria la «latitudinarian doctrine» di Giustino, declinandola come osservanza alla religione naturale³⁴.

If we do not agree with our Author [i.e., Giustino Martire] that Socrates, and such others, were properly Christians, yet if we believe (as we cannot but do) that Jesus Christ taught a reasonable Doctrine, it seems to be safer for us to follow those latitudinarian notions of Justin, than the more narrow, rigid, and damnatory decrees of others; since they are things, and not names, that determine worth, and that truth is the same, whether it be partly or wholly discover'd: besides that the obligations under the Gospel and the Law of Nature differing but as from less to more, there might in some sense, according to the measure of their knowledge, be found true Christians in the world, (and the holy Patriarchs we take to be such) before *the fulness of grace and truth* was reveal'd by Christ, from whom all that now offer a reasonable worship, bear the denomination of Christians³⁵.

Il primo elemento di continuità è dunque la razionalità. Cristo ha predicato una dottrina ragionevole e, dal momento che la verità, sia essa scoperta parzialmente o per intero, è sempre la medesima, i filosofi antichi e i patriarchi possono essere detti cristiani in quanto, come già mostrato nelle *Letters to Serena* e qui ulteriormente ribadito, ebbero conoscenza dei precetti della religione naturale. La rivendicazione del carattere razionale del Cristianesimo permette dunque a Toland da un lato di ricondurlo alla religione naturale e dall'altro di considerare questa caratteristica come contigua a quella successiva, l'universalità.

Tale tratto era tematizzato riprendendo un passo dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino, in cui è riportata una riflessione dell'apostolo Pietro relativa alle differenze tra pagani, Ebrei e cristiani in cui l'apostolo riconosceva la differenza rituale tra i pagani e gli Ebrei, i cui culti erano ormai antiquati, da un lato e i cristiani, che avevano ricevuto il Nuovo Testamento inteso appunto come nuova legge sacrificale, per quanto più 'spirituale' rispetto alle altre dall'altro; tuttavia, a fronte di questa diversità, l'apostolo registrava l'identità della divinità adorata³⁶. E, sempre dalla medesima fonte, proseguiva cucendo insieme due luoghi distinti e osservando che i profeti tra gli Ebrei e i saggi tra i Gentili rappresentarono modi con cui la divinità si era fatta conoscere precedentemente alla predicazione di

³⁴ Cfr. *ibidem*. Il riferimento è a Giustino Martire, *Prima Apologia*, 5.63-6.1.

³⁵ *Op. cit.*, II, § 8, p. 139 («Se noi non concordiamo con il nostro autore che Socrate, e gli altri, erano propriamente cristiani, e se crediamo (e non possiamo non farlo) che Gesù Cristo insegnò una dottrina ragionevole, sembra più sicuro per noi seguire quelle nozioni latitudinarie di Giustino, anziché i più stretti, rigidi e censori decreti degli altri; dal momento infatti che sono le cose, e non le parole, che determinano la dignità, e che la verità è sempre la stessa, che sia scoperta del tutto o solo in parte; accanto al fatto che le obbligazioni sotto il Vangelo e sotto la legge di natura differiscono solo dal meno al più, in un certo senso ci possono essere, secondo il grado della loro conoscenza, dei veri cristiani nel mondo (e noi consideriamo tali i patriarchi) prima che la pienezza di grazia e verità fosse rivelata da Cristo, dal quale tutto quello che oggi offre un culto ragionevole reca il nome di cristiano»).

³⁶ Cfr. *op. cit.*, II, § 10, pp. 141-142. Il riferimento è a Clemente Alessandrino, *Stromata*, VI, v, 41, 6-7.

Cristo³⁷. Occorre, soprattutto per quel che concerne la seconda e la terza citazione, tener presente quanto Toland ha affermato in altri scritti rispetto alla sola *Primitive Constitution*. In primo luogo, vi è una differente valutazione della ‘filosofia’ in quanto *corpus* dottrinale. In questo testo, come abbiamo avuto modo di richiamare, la filosofia è contrapposta alla semplicità del Vangelo in quanto prodotto del linguaggio specialistico dei filosofi che può aggravare, attraverso il tentativo di allegorizzare o di razionalizzare le credenze popolari, la superstizione (è il caso, per fare un esempio, di quanto hanno fatto i filosofi con la dottrina dell’immortalità dell’anima³⁸). È però evidente che nel richiamare la filosofia attraverso Clemente Alessandrino Toland abbia in mente un’altra categoria, vale a dire quei filosofi che si sono impegnati contro la superstizione e il Paganesimo, anche correndo rischi personali³⁹, tra i quali è annoverato anche Socrate, che Toland in questo testo rivaluta nel ruolo di proto-cristiano proprio in quanto filosofo. Secondariamente, il riferimento ai profeti va inteso in relazione a quanto Toland avrebbe poi scritto pochi anni dopo nelle *Origines Judaicae*. Il profeta costituisce un tramite tra Dio e gli altri uomini alternativo rispetto alla Legge perché rispetto agli altri uomini è in grado di fare uso della sua retta ragione. Attraverso questo *collage* Toland riesce quindi a mostrare come la religione naturale sia stata effettivamente un tratto costante nella storia religiosa dell’umanità, per quanto limitata a quanti erano abbastanza educati da fare uso della propria ragione. La terza caratteristica del Cristianesimo che Toland richiama è la sua naturalità. Si tratta di un punto che Toland sviluppa a partire dal dialogo, non privo di asperità, con Firmiano Lattanzio. Questi nel settimo libro delle *Divinae Institutiones* (un testo giudicato a «childish declamation against the Philosophers, and pitiful plagiarism from Cicero»⁴⁰) aveva affermato da un lato che la verità si poteva trovare dispersa nelle varie dottrine dei filosofi (un punto su cui Toland avrebbe anche potuto concordare), ma dall’altro che solo la rivelazione permetteva di unificare queste verità particolari nell’unica Verità. Ed è su quest’ultimo punto che si consumava il distacco, articolato in tre passaggi distinti. In primo luogo, queste verità particolari non possono comprendere il dato rivelato per essere note ai filosofi; per questa ragione, deve allora trattarsi di verità note attraverso il lume naturale, che Toland identifica con «all practical and moral virtue»⁴¹. Secondariamente, Toland nega la necessità della rivelazione per la raccolta e la sistematizzazione di queste verità particolari. Sostenendo una visione progressiva e cumulativa della conoscenza umana, l’Irlandese non vede alcuna contraddizione nell’affermare che, scoperte due o tre verità, se ne possa scoprire una quarta, e così all’infinito. Infine, da una situazione di fatto non è possibile derivarne una di principio. L’assenza di una raccolta

³⁷ Cfr. *ibidem*. I riferimenti sono a Clemente Alessandrino, *Stromata*, VI, v, 42, 3 e VI, vi, 44, 1.

³⁸ Cfr. Id., *Letters to Serena*, cit., II, § 13, pp. 86-87 (tr. it. cit., pp. 240-241) / Id., *Lettres à Serena*, cit., II, 13, p. 136.

³⁹ Cfr. Id., *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature*, cit., II, § 10, p. 265 / Id., *Letters to Serena*, cit., III, § 18, pp. 108-109 (tr. it. cit., pp. 271-273).

⁴⁰ Id., *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., II, § 11, p. 142.

⁴¹ *Op. cit.*, II, § 11, p. 143.

completa di tutte le verità particolari – assenza che per Lattanzio giustificava la necessità della rivelazione – non implica che tale raccolta sia possibile in futuro⁴². L'insieme delle obiezioni tolandiane permette quindi di specificare ulteriormente il senso in cui il Cristianesimo sia 'naturale': da un lato a causa del suo carattere eminentemente morale e dall'altro dalla inutilità della rivelazione per la conoscenza dei suoi contenuti.

L'ultimo tratto del Cristianesimo che Toland presenta è la semplicità rituale, descritta commentando un passo dell'*Octavius* di Minucio Felice. L'apologeta cristiano aveva posto l'accento sulla semplicità del culto a partire dal dato scritturale che l'unica immagine di Dio è l'uomo e che Dio, in quanto infinito e onnipotente, non può essere adeguatamente contenuto in un tempio. Di fronte a questi limiti, l'unica soluzione pareva essere un culto solamente mentale. Un analogo discorso riguardava i sacrifici: data la natura teleologicamente orientata del creato, concepito come a disposizione dell'uomo, il concetto stesso di sacrificio era capovolto in un gesto di rifiuto e di ingratitudine verso quanto Dio aveva disposto per l'uomo; in quest'ottica, l'unico sacrificio possibile rimaneva l'esercizio delle virtù e dei doveri insegnati da Dio. Tali tratti sono però compatibili anche con la religione naturale tolandiana, dal momento che l'infinità divina può essere intesa sia in senso trascendente sia in senso immanente, secondo la visione infinitistica e materialistica che è propria di Toland, e che la riduzione del sacrificio al comportamento in accordo ai precetti della morale richiama quel verso del *Clito* secondo il quale «Repentance is to sin no more»⁴³.

Il Cristianesimo che Toland delinea è in primo luogo un Cristianesimo 'spinoziano' sia cristologicamente sia contenutisticamente. Il distacco da Bruno, che costituisce una delle fonti privilegiate da Toland sia nella determinazione della 'filosofia della storia' che è sottesa al progetto del *Parallèle*, sia nella articolazione tra senso assiologico e realizzazione storica della religione naturale attraverso la distinzione tra la Sofia celeste e la Legge, è parallelo alla ripresa, a tratti semplificatoria, di quanto Spinoza era andato affermando tanto nel *Tractatus Theologico-Politicus* quanto nell'epistolario. Ne emerge un Cristo maestro di virtù (e in quanto tale degno di rispetto e non delle canzonature presenti nello *Spaccio*), ma un maestro umano, che rappresenta un modello di razionalità che può essere realizzata anche dagli altri uomini. Dal punto di vista dottrinale, invece, Toland riduce, attraverso un confronto e un continuo richiamo (pretestuoso) con i Padri, dipinti in altre opere, come il *Christianity* e l'*Amyntor*, come una turba incapace di andare d'accordo con sé stessa e per ciò stesso impiegabili con dubbio profitto, il Cristianesimo alla religione naturale. I quattro tratti che lo definiscono sono infatti la razionalità delle sue dottrine – razionalità che è anche

⁴² Cfr. *op. cit.*, II, § 11, pp. 142-144. Il riferimento è a Lattanzio, *Divinae Institutiones*, VII, 7, 4-5.

⁴³ Id., *Clito*, cit., p. 18; Id., *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., § 12, pp. 144-146. Il riferimento è a Minucio Felice, *Octavius*, XXXII, 1-3.

semplicità, evitando così la distinzione tra religione dei dotti e religione delle masse; la sua universalità, declinata in senso sovrastorico a indicare una verità accessibile a chiunque; la sua naturalità, intesa come indipendenza del suo contenuto morale dalla rivelazione – indipendenza che nella prospettiva tolandiana può tramutarsi in superfluità del dato rivelato; e infine la sua semplicità cultuale, che da un lato richiama il culto dei patriarchi presentato nelle *Letters to Serena* e della primitiva religione mosaica nelle *Origines Judaicae*, e dall'altro riduce il Cristianesimo a una religione consistente nella pratica delle virtù, virtù che, come testimonia la critica a Lattanzio, hanno un fondamento naturale e non rivelato. Il Cristianesimo tolandiano risulta quindi ben lontano da quello della Chiesa d'Inghilterra, codificato nei XXXIX articoli di fede, presentandosi al contrario come la restaurazione postrema della religione naturale, culmine e compimento di un lunghissimo ciclo storico di decadenza e di rinascita.

2. Il «plan originel du Christianisme»

Il Cristianesimo, ricondotto così ai suoi fondamenti naturali, è poi sostanziato da Toland attraverso l'articolazione dei precetti particolari della religione naturale. Questa specificazione passa, ancora una volta, attraverso la rilettura dei rapporti tra Ebraismo e Cristianesimo, rilettura che è mediata, nuovamente, dal magistero seldeniano. Il grande ebraista inglese aveva infatti osservato come i primi cristiani fossero o di origine ebraica, o, se pagani, fossero comunque assimilati agli Ebrei, dal momento che dovevano essere sottoposti ai medesimi riti e cerimonie tipiche della iniziazione ebraica, come la circoncisione⁴⁴. Toland sposta la continuità dal piano rituale a quello morale, con un'operazione inversa rispetto a quanto aveva fatto relativamente al rapporto tra Paganesimo ed Ebraismo. Cristo non avrebbe mai avuto intenzione di abolire la Legge – impresa eversiva dal momento che nell'Ebraismo legge religiosa e legge politica sono *unum et idem* –, ma si sarebbe limitato a purificarla di quegli elementi a essa estranei che Toland aveva considerato una delle cifre caratteristiche delle degenerazioni dell'Ebraismo post-mosaico. La Legge si configura dunque come un tratto eterno e la cui osservanza ostinata è assunta come una spiegazione della persistenza dell'Ebraismo dopo la perdita dello Stato.

Si, sans avoir recours aux miracles ou à des promesses tirées du Vieux Testament (ce qui est la même chose), l'on puisse démontrer, par la constitution intrinsèque du gouvernement ou de la religion des Juifs, comment, après le renversement total de leur état durant 1600 ans et la dispersion de leur nation par toute la terre habitable, n'étant ni favorisés ni supportés d'aucun puissance mais opposés plutôt au

⁴⁴ Cfr. J. Selden, *De Synedriis*, cit., I, 8, pp. 206-207. Cfr. J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken*, cit., pp. 128-129.

mépris et à la haine de tout le monde, ils se sont conservés un peuple distinct avec tous leur anciens rites, excepté un fort petit nombre qu'on devoit nécessairement pratiquer dans l'enceinte de la Judée⁴⁵.

Non è quindi concepibile il superamento dell'Ebraismo in qualcosa di differente da sé stesso, se non appunto la religione naturale, che dell'Ebraismo costituisce il nucleo originario⁴⁶. La predicazione di Cristo, dunque, in quanto universale deve anche tenere conto della perpetuità (politica) della Legge. È alla luce di quest'interpretazione del valore della Legge che Toland reinterpreta e riscrive la storia del dissidio tra Giacomo e Paolo in merito al ruolo della fede e delle opere, dissidio che ha origine proprio dal problema del rapporto tra i convertiti ebrei e quelli pagani nelle prime comunità cristiane. Il primo segno di dissenso interno al Cristianesimo nella trattazione tolandiana è quello tra Paolo e Barnaba, riportato in *Atti*, 15, 36-38 e che Toland collega alla disputa tra l'apostolo delle Genti e Pietro relativa all'obbligo, per i Gentili convertiti, di essere circumcisi e di seguire la legislazione levitica, punto su cui Pietro, come riporta l'epistola a Giacomo contenuta nelle apocriefe Pseudo-Clementine, non intendeva derogare⁴⁷. Si tratta di un punto centrale nella polemica che oppone gli Ebioniti, o Nazareni, a Paolo, definito «un Apostat de la Loi»⁴⁸. Da un lato vi è quindi questa setta protocristiana, sovente ricordata anche dai Padri, che sosteneva l'umanità di Cristo e la necessità di coniugare il messaggio di rinnovamento etico presente nella sua predicazione con l'osservanza della legislazione levitica⁴⁹. Dall'altro invece vi è Paolo, che riconosce e ammette di predicare un Vangelo differente rispetto a quello predicato a Gerusalemme dagli apostoli, un Vangelo indirizzato unicamente ai Gentili, e di farlo in virtù di una rivelazione particolare indirizzata unicamente a lui (*Galati*, 1, 11-19) e che però non riguarda gli Ebrei convertiti, al punto che anche per Paolo sono tenuti a rispettare la Legge, come dimostrerebbe il richiamo ad *Atti*, 21, 20-26⁵⁰.

Il dissidio tra Paolo e gli altri apostoli, Pietro e Giacomo su tutti, non è ricondotto a una divisione dottrinale tra un'ortodossia e un'eterodossia, quanto piuttosto a due modalità parallele di predicazione

⁴⁵ J. Toland, *Deux problèmes historiques, theologiques et politiques*, in Id., *Dissertations diverses*, cit., p. 167 («Se, senza fare ricorso ai miracoli o alle promesse tratte dall'Antico Testamento (che sarebbe la stessa cosa), si può dimostrare, per la costituzione intrinseca del governo o della religione degli Ebrei, come, dopo il capovolgimento totale del loro Stato durante 1600 anni e la dispersione del loro popolo per tutta la terra abitabile, non essendo né favoriti né supportati da alcuna potenza ma piuttosto esposti al disprezzo e all'odio di tutto il mondo, si siano conservati un popolo distinto dagli altri con tutti i loro riti antichi, eccetto un numero assai piccolo che dovrebbero necessariamente praticare entro i confini della Giudea») / Id., *Nazarenus*, cit., pp. 236-237 (tr. it. cit., pp. 563-564); Id., *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., XII, pp. 83-84 / Id., *Nazarenus*, cit., I, XII, pp. 160-161 (tr. it. cit., pp. 467-471).

⁴⁶ Cfr. S. Berti, *Radici ebraiche del deismo anticristiano*, cit., pp. 46-47.

⁴⁷ Cfr. J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., VIII, pp. 73-75 / Id., *Nazarenus*, cit., I, VIII, pp. 149-150 (tr. it. cit., pp. 453-455).

⁴⁸ Id., *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., IX, p. 75 / Id., *Nazarenus*, cit., I, IX, p. 150 (tr. it. cit., p. 456). Si tratta di una citazione da Eusebio, *Storia ecclesiastica*, III, xxvii.

⁴⁹ Cfr. Id., *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., IX, pp. 75-78 / Id., *Nazarenus*, cit., I, IX, pp. 150-154 (tr. it. cit., pp. 455-460). Cfr. L. Mannarino, *Toland, Giannone e il «progetto originario del cristianesimo»*, in A. Santucci (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, cit., pp. 426-428.

⁵⁰ Cfr. J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., X-XI, pp. 78-83 / Id., *Nazarenus*, cit., I, X-XI, pp. 154-160 (tr. it. cit., pp. 461-467).

del Cristianesimo, distinte in relazione al loro destinatario. Il «plan originale du Christianisme»⁵¹ non prevedeva infatti il contrasto tra la fede e le opere, ma ne specificava invece le differenti funzioni. Le ‘opere’ menzionate nell’epistola di Giacomo consistono nell’osservanza dei precetti della Legge levitica, mentre invece la ‘fede’ costituisce il Cristianesimo *tout court*, inteso nel suo senso di predicazione della legge morale – definizioni che dovevano essere state condivise anche da Paolo, che si era servito delle medesime espressioni. L’insistenza di Giacomo sulle opere è spiegabile tenendo presente il suo uditorio di riferimento, composto da ebrei convertiti che erano quindi tenuti all’osservanza perpetua della Legge; mentre invece quella paolina sulla fede con la sua predicazione rivolta ai Gentili⁵².

Il n’y a pas ici aucune dispensation à l’égard de la Loi accordée aux Juifs qui croient, mais seulement les Gentiles christianisés, étant exempts des observations légales, sont obligés à suivre les préceptes noachiques, ces choses n’étant pas censées indifférentes, mais très nécessaires et sans lesquelles aucun commerce ou conversation supportable ne pouvoit pas subsister entre ceux-ci et les autres⁵³.

La predicazione di Cristo, il suo contenuto eminentemente etico è da un lato ricondotto a una forma di precettistica morale precedente, i sette precetti che Dio avrebbe data a Noè e ai suoi figli dopo il Diluvio, e dall’altro è individuata quale terreno comune a queste due forme di Cristianesimo. In questo modo, Toland scioglie l’ambiguità sottesa all’ammissione di una pluralità di cristianesimi. Vi è un terreno comune, tanto più necessario perché fonda la possibilità di una comunità religiosamente eterogenea, su cui tanto gli Ebrei che i cristiani possono convenire senza costringere all’abbandono delle proprie leggi⁵⁴.

Ainsi les Chrétiens juifs étoient toujours obligés d’observer la Loi de Moïse, et les Chrétiens gentils seulement les precepts de Noé: car la loi morale étoit alors, avoit été auparavant et sera à jamais d’une obligation indispensable à tous les hommes, veu que ce seroit la plus grand absurdité et impiété de soutenir le contraire, puisque c’est une règle catholique et éternelle sans laquelle le genre humain ne sçauroit subsister pour une heure en paix et félicité. Elle est le lien fondamental de la société partout, où

⁵¹ Id., *Christianisme Judaïque et Mahoméтан*, cit., XIII, p. 88 / Id., *Nazarenus*, cit., I, XIV, p. 170 (tr. it. cit., p. 479).

⁵² Cfr. Id., *Christianisme Judaïque et Mahoméтан*, cit., XIV, pp. 89-90 / Id., *Nazarenus*, cit., I, XVI, pp. 176-177 (tr. it. cit., pp. 487-488). Cfr. L. Mannarino, *Toland*, cit., pp. 428-431; D. Lucci, *Scripture and Deism*, cit., pp. 123-126; P. Lurbe, *John Toland’s Nazarenus and the Original Plan of Christianity*, in F. Stanley Jones (ed.), *The Rediscovery of Jewish Christianity. From Toland to Baur*, Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 59-61.

⁵³ J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahoméтан*, cit., XI, p. 84 («Non vi è alcuna dispensa riguardo alla Legge per gli Ebrei che credono, ma i Gentili cristianizzati, essendo esentati dall’osservanza legale, sono solamente obbligati a seguire i precetti noachici; queste cose non sono considerate tra quelle indifferenti, ma tra quelle più necessarie e senza le quali non può sussistere alcuna forma di commercio o di conversazione sopportabile tra questi e gli altri») / Id., *Nazarenus*, I, XII, p. 163 (tr. it. cit., p. 471).

⁵⁴ Cfr. C. Giuntini, *Panteismo e ideologia repubblicana*, cit., pp. 408-412; P. Lurbe, *John Toland’s Nazarenus and the Original Plan of Christianity*, cit., pp. 56-57.

il y a ou il n'y a point de Révélation: et c'est la seule chose également approuvée par les Révélations les plus contraires, ou par quelque autre parti ou division parmi les hommes⁵⁵.

La ripresa tolandiana dei precetti noachici costituisce una seconda occorrenza di quella rimittizzazione della storia e della religione ebraica, per quanto in questo caso si tratti non di un elemento direttamente biblico, ma rabbinico, sebbene mediato da una molteplicità di fonti⁵⁶. Da un lato vi era infatti l'imponente lavoro di Selden, il *De Jure Naturali et Gentium juxta Disciplinam Ebraeorum* (1640)⁵⁷, e dall'altro l'accento, in realtà piuttosto rapido, a Spinoza. Ma è soprattutto da quest'ultimo che Toland attinge, in particolare attraverso la critica che il filosofo di Amsterdam aveva fatto a Maimonide, che aveva considerato i precetti noachici validi per la salvezza solo se ne era riconosciuto il carattere rivelato. Si trattava di un giudizio che arrivava alla fine di una argomentazione relativa al valore dei racconti storici. Alla semplice e passiva ricezione della lettera, Spinoza faceva valere la ben più sostanziale questione dell'adeguamento della propria condotta all'insegnamento morale veicolato dal testo sacro, e che lo rendono 'sacro' nel senso spinoziano del termine⁵⁸.

Quare si quis historias S. Scripturae legeris, eique in omnibus fidem habuerit, nec tamen ad doctrinam, quam ipsa iisdem docere intendit, attenderit, nec vitam emendaverit, perinde ipsi est, ac si Alcoranum, aut Poëtarum fabulas Scenicas, aut saltem communia Chronica ea attentione, qua vulgus solet, legisset; et contra, uti diximus, is, qui eas plane ignorat, et nihilominus salutare habet opiniones, veramque vivendi rationem, is absolute beatus est, et revera Christi Spiritum in se habet. At Judaei contra plane

⁵⁵ J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., XIV, p. 90 («In tal modo, i cristiani ebraizzanti erano sempre obbligati a osservare la Legge di Mosé, e i cristiani pagani solamente i precetti di Noè; perché la legge morale era allora, era stata in precedenza e sarà per sempre un'obbligazione ineliminabile per tutti gli uomini, essendo la più grande assurdità ed empietà il sostenere il contrario, poiché è una regola cattolica ed eterna senza la quale il genere umano non saprebbe sopravvivere per un'ora in pace e felicità. È il legame fondamentale della società ovunque vi sia, o non vi sia, una rivelazione, ed è la sola cosa ugualmente approvata dalle rivelazioni le più contrarie tra loro, o da qualsiasi altro partito o divisione tra gli uomini») / Id., *Nazarenus*, cit., I, XVII, p. 179 (tr. it. cit., p. 490).

⁵⁶ Per questa ragione appare forse eccessivamente affrettato il giudizio di Jonathan Israel, per il quale «the entire corpus of Talmudic and rabbinic literature [not only was] 'useless', but it acted as a 'perennial and distorting': influence»: cfr. J.I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Clarendon Press, Oxford, 1985, p. 232. I testi a cui infatti lo storico fa riferimento, infatti, fanno riferimento ai riti ebraici legati all'Antico Testamento e all'origine egizia del sapere di Abramo; il giudizio di inutilità che Toland pronuncia in merito alla letteratura talmudica e rabbinica è relativo all'impossibilità di ricostruire i riti e la lingua ebraica antica attraverso di questi. Ma da questo singolo elemento inferire un tale giudizio di condanna pare eccessivo, anche considerato il ruolo centrale svolto dalla reinterpretazione dei precetti di Noè all'interno del tentativo tolandiano di mostrare la pluralità di cristianesimi esistente *ab origine*. Sul carattere talmudico del diritto noaico: cfr. L. Campos Boralevi, *Mitzvoth Beneh Noah: il diritto noaico nel dibattito seicentesco sulla tolleranza*, in H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti (a cura di), *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, vol. II: Secolo XVII, Olschki, Firenze, 2001, pp. 478-479; L. Simonutti, *Spinoza e Maometto nel Settecento deista*, in C. Altini (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. I: *Tra Seicento e Settecento*, Edizioni della Normale, Pisa, 2020, pp. 108-110.

⁵⁷ Cfr. L. Campos Boralevi, *Mitzvoth Beneh Noah*, cit., p. 494; A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, cit., pp. 47-49; J.P. Rosenblatt, *John Selden's De Jure Naturali... Juxta Disciplinam Ebraeorum and Religious Toleration*, in A.P. Coudert, J.S. Shoulson (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, pp. 104-105; E. Nelson, *The Hebrew Republic*, cit., pp. 114-117.

⁵⁸ Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cit., XII, p. 160 (tr. it. cit., p. 624).

sentiunt; statuunt enim veras opiniones, veramque vivendi rationem nihil prodesse ad beatitudinem, quamdiu homines eas ex solo lumine naturali amplectuntur, et non ut documenta Mosi prophetice revelata⁵⁹.

Spinoza, dunque, contrapponeva la fede nelle storie alla comprensione di quei precetti morali incarnati in massimo grado dall'esempio di vita di Cristo. A tal proposito, tra gli ebrei che sostenevano l'insufficienza del lume naturale era citato Maimonide, il quale aveva allargato la questione comprendendo anche quanti si erano attenuti ai precetti noachici, che sarebbero stati annoverati tra i pii e i sapienti solo se ne avessero riconosciuto il carattere rivelato, e non semplicemente razionale⁶⁰. Analogamente, l'identificazione della primitiva religione naturale con i precetti noachici permetteva a Toland di rivendicarne il carattere razionale, universale ed eterno⁶¹. Inoltre, tali precetti erano ritenuti precedere cronologicamente la rivelazione e la legislazione mosaiche, fornendo quindi una fondazione migliore e più adeguata alla religione naturale rispetto al solo Decalogo, come invece avveniva nelle *Origines Judaicae*, dal momento che si trattava di un momento della storia precedente alla separazione degli Ebrei dai Gentili causata dall'«elezione» dei primi.

Rimane, però, la questione della fine della concordia tra le due forme del Cristianesimo censite dal Toland. Si pone, nuovamente, il problema della corruzione della religione naturale e del Cristianesimo originario. Rispetto al *Christianity*, Toland discolpa gli Ebrei e addossa tutta la colpa al Cristianesimo paolino. Questi cristiani «nuovi» avrebbero provato un insopprimibile odio verso i Nazareni, a cui pure dovevano il Vangelo⁶². Toland ricostruisce i differenti gradi di degradazione a cui il Cristianesimo era andato incontro. In primo luogo, vi era la sproporzione numerica tra Ebrei e Gentili; secondariamente, l'incomprensione di una religione semplice e ragionevole aveva condotto all'adozione dei misteri tipici del Paganesimo, delle dottrine dei filosofi e dei riti dei sacerdoti (e, aggiunge Toland, anche il culto dei morti e, conseguentemente, la divinizzazione di Cristo)⁶³.

⁵⁹ *Op. cit.*, V, p. 79 (tr. it. cit., p. 521: «Pertanto, chi, avendoli letti tutti, avrà fede in tutti i racconti storici della Sacra Scrittura, ma non considererà la dottrina che essa vuole insegnare, né correggerà la sua vita, sarà simile a chi avrà letto il Corano, le commedie dei poeti, o almeno le comuni cronache, con la stessa attenzione con cui è solito farlo il volgo. E a sua volta, come dicemmo, chi li ignora del tutto e nondimeno possiede opinioni salutari e una vera regola di vita, costui è senz'altro beato e ha in sé lo spirito di Cristo. Ma i Giudei la pensano in modo del tutto diverso: ritengono che le vere opinioni e la regola di vita non giovino in nulla alla beatitudine, finché gli uomini le accolgono per il solo lume naturale, e non invece come dottrine profeticamente rivelate a Mosé»).

⁶⁰ Cfr. *op. cit.*, V, pp. 79-80 (tr. it. cit., pp. 521-522). Cfr. L. Campos Boralevi, *Mitzvoth Beneh Noah*, cit., pp. 480-484.

⁶¹ Cfr. P. Lurbe, *Le Christianisme au miroir de l'islam dans le Nazarenus de John Toland*, «Dix-huitième siècle», XXVII, 1995, pp. 345-346; D. Lucci, *Deism, freethinking and toleration in Enlightenment England*, «History of European Ideas», XLIII/4, 2017, pp. 348-349.

⁶² Cfr. J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., XIII, pp. 87-89 / Id., *Nazarenus*, cit., I, XIV, pp. 169-173 (tr. it. cit., pp. 476-482). Nel *Nazarenus* Toland approfondisce la questione aggiungendo un capitolo supplementare, il XV.

⁶³ Cfr. Id., *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., XVI, pp. 93-95. Cfr. D. Lucci, *Cristianesimo e islam secondo John Toland. Cristianesimo originale, concezioni islamiche e tolleranza religiosa nel "Nazarenus" (1718)*, «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», CXVI, 2005, pp. 361-362.

Stabilita così la comune radice ai due tipi di Cristianesimo e il loro successivo allontanamento, Toland considera la contiguità tra Cristianesimo e Islam – anzi, la riduzione di quest’ultimo a una setta cristiana originatasi dal Cristianesimo ebionita. Tale continuità si fonda in primo luogo sull’adozione, da parte dei maomettani, di un Vangelo che Toland ritiene essere il Vangelo di Barnaba – e qui Toland torna nuovamente a sollevare la questione del Canone testamentario e dei libri apocrifi. Non più, tuttavia, con l’intenzione polemica che era presente nell’*Amyntor*, di mostrare l’inattendibilità della Scrittura in quanto fonte di conoscenza – inattendibilità dovuta all’arbitrarietà con cui il Canone biblico era stato formato – ma con l’intenzione di allargare la definizione stessa di ‘Cristianesimo’ in modo da abbracciare anche tradizioni che storicamente erano state considerate estranee, come è il caso dell’Islam, e la cui riconduzione nell’alveo del Cristianesimo è resa possibile dalla identificazione del loro ‘Vangelo’ con uno di quelli censiti nei cataloghi dei Padri ma scartati proprio perché considerati apocrifi⁶⁴.

Il secondo passo della dimostrazione consiste nel mostrare l’identità tra questo Vangelo e quello dei maomettani. Il primo elemento che Toland considera è la presenza nella storia di una serie di rivelazioni, fatte da altrettanti uomini (identificati con Adamo, Noè, Abramo, Mosé, Cristo e infine Maometto), che gradualmente si avvicinano alla predicazione di una e medesima religione⁶⁵.

Cependant votre admiration cessera s’il vous plait de considérer que les Mahométans croient, comme un article fundamental, qu’il y a eu six personnes éminentes qui ont été les auteurs de nouvelles institutions, se surpassant graduellement l’une l’autre en perfection, quoiqu’en substance fût toujours une seule et même religion⁶⁶.

Il raccordo tra Cristianesimo e Islam è reso possibile dalla promessa gesuana dell’invio del *paraclito* presente nel *Vangelo di Giovanni* (16, 7). In realtà ci si troverebbe di fronte a un’interpolazione che legge appunto ‘paraclito’ in luogo di ‘periclito’, termine che in lingua araba designerebbe proprio Maometto. In questo modo, già nei Vangeli sarebbe presente, a giudizio dei Maomettani, la promessa dell’invio di un ulteriore profeta. Oltre a questa discrepanza filologica, vi è poi la quantità di informazioni che i Maomettani hanno intorno a Cristo e alla sua predicazione. Si tratta di conoscenze che non sono presenti nel Corano ma che sono invece simili a quelle contenute in altri testi considerati

⁶⁴ Cfr. J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., II, pp. 63-65 / Id., *Nazarenus*, cit., I, II, pp. 136-138 (tr. it. cit., pp. 439-442). Cfr. F. Schmidt, *John Toland*, cit., pp. 136-140; P. Lurbe, *Le Christianisme au miroir de l’islam dans le Nazarenus de John Toland*, cit., pp. 340-343; D. Lucci, *Cristianesimo e islam secondo John Toland*, cit., pp. 357-358; P. Lurbe, *John Toland’s Nazarenus and the Original Plan of Christianity*, cit., pp. 53-56.

⁶⁵ Cfr. D. Lucci, *Scripture and Deism*, cit., pp. 116-118.

⁶⁶ J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., III, p. 66 («Tuttavia, il vostro stupore cesserà se vorrete considerare che i Maomettani credono come un articolo fondamentale che vi sono state sei persone eminenti che sono state autrici di nuove istituzioni, che si sorpassarono l’una rispetto all’altra in perfezione, sebbene in sostanza fossero sempre la sola e la stessa religione»). / Id., *Nazarenus*, cit., I, III, p. 139 (tr. it. cit., p. 442).

apocrifi. A partire da questi elementi, Toland può così inferire l'esistenza di un Vangelo dei Maomettani⁶⁷.

L'ultimo, straordinario, passo che Toland compie è l'identificazione del Vangelo di Barnaba con il Vangelo degli Ebioniti, sulla base di due dati, ossia la natura umana di Cristo e il suo non esser stato crocifisso. Ben lungi dall'essere una questione eccentrica, l'Irlandese mostra come invece si fosse trattato di un tema ampiamente dibattuto all'interno delle prime sette cristiane⁶⁸. In questo modo, Toland riassume l'Islam all'interno del Cristianesimo mostrandolo come l'evoluzione di uno dei cristianesimi primitivi, con cui condivide questi tratti di fondo. I Maomettani, dunque, hanno un proprio Vangelo, dal quale hanno tratto le loro conoscenze relative a Cristo e che può, anzi, essere di aiuto agli altri cristiani dal momento che, per quanto il Vangelo di Barnaba possa essere considerato apocrifo, è comunque un mezzo di informazione che riporta le tradizioni e i costumi dell'epoca paleocristiana nella quale è stato composto⁶⁹.

Il comune fondamento delle tre religioni monoteistiche – Ebraismo, Cristianesimo e Islam – è infine individuato da Toland nei precetti noachici, intesi non come comandamenti rivelati da Dio, ma come norme conoscibili attraverso la retta ragione. E per quanto sia stato opportunamente rilevato che tale comune fondamento costituisca la base per la tolleranza tra le differenti religioni, attraverso il riconoscimento della unità senza uniformità (di culto)⁷⁰, occorre tuttavia considerare come in Toland il problema del Cristianesimo non si esaurisca nella sua riconduzione alla primitiva religione naturale, ma si articoli anche in una riflessione sul carattere istituzionale della religione e sul suo ruolo nella società. In altri termini, l'ecclesiologia, la riflessione condotta intorno alla Chiesa come istituzione presente e operante nella società, costituisce il tramite attraverso il quale la riflessione filosofica si apre ai problemi contingenti che la politica pone e le cui soluzioni non possono che essere a loro volta dettate dalle differenti situazioni concrete. È su questo piano ibrido che occorre considerare l'interscambio tra i principi normativi che la filosofia offre e la situazione contingente che a questi principi oppone la resistenza di un principio di realtà.

⁶⁷ Cfr. Id., *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., IV, pp. 67-68 / Id., *Nazarenus*, cit., I, IV, pp. 140-143 (tr. it. cit., pp. 444-446). Cfr. P. Lurbe, *Le Christianisme au miroir de l'islam dans le Nazarenus de John Toland*, cit., pp. 337-339.

⁶⁸ Cfr. J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., V-VI, pp. 69-72 / Id., *Nazarenus*, cit., I, V-VI, pp. 143-146 (tr. it. cit., pp. 446-450). Cfr. P. Lurbe, *Le Christianisme au miroir de l'islam dans le Nazarenus de John Toland*, cit., pp. 434-436.

⁶⁹ Cfr. J. Toland, *Christianisme Judaïque et Mahométan*, cit., VII, p. 73 / Id., *Nazarenus*, cit., I, VII, pp. 147-148 (tr. it. cit., pp. 452-453). Cfr. D. Lucci, *Cristianesimo e islam secondo John Toland*, cit., pp. 365-368.

⁷⁰ Cfr. S. Zurbuchen, *Republicanism and Toleration*, cit., pp. 61-64; L. Simonutti, *Spinoza e Maometto nel Settecento deista*, cit., pp. 106-107.

3. L'organizzazione repubblicana della Chiesa

La inscindibilità tra religione naturale e ruolo sociale della religione fa sì che Toland presenti le comunità cristiane come dotate di un'organizzazione loro propria. Tuttavia, al tempo stesso, Toland opera quella che Laurent Jaffro ha definito «réduction nominaliste de l'Écclesie»⁷¹. In altri termini, prima di affrontare la questione dell'organizzazione della Chiesa, è necessario dare una definizione di cosa sia 'Chiesa'.

The original word, which we translate Church, is *Ecclesia*, and denotes in the Greek laws and writers, any Assembly of men call'd together, as by a public cryer, to hear an oration; answerable to the Latin word *Concio* for the same thing, from *concieo*, to summon or bring together. And hence it came to signify numbers of men, that assemble at known and stated times, such as the meetings of towns and corporations, as the *Ecclesiae* of Athens, or Lacedemon, and other Republicks⁷².

Questa definizione minimalista di 'Chiesa' permette di eliminare ogni riferimento a una sua fondazione 'trascendente' in quanto istituto di diritto divino e separata *radicitus* dallo Stato, dotata di «proper rites, officers, laws, and government»⁷³ da un lato e dall'altro ne riafferma il carattere interamente mondano, ponendo l'accento sul fatto che la Chiesa altro non sia che un'assemblea composta di uomini radunati per un fine determinato. Ma da un punto di vista formale tra l'assemblea dei fedeli e una di mercanti non vi è differenza, dal momento che quello che costituisce la Chiesa è l'incontro di più persone in un luogo e un tempo stabiliti. Il termine 'Chiesa', dunque, non designa una società investita di un carisma particolare ma semplicemente un'assemblea, perché con tale termine nel contesto storico dell'Impero Romano si indicavano ogni genere di assemblee⁷⁴.

⁷¹ L. Jaffro, *L'ecclésiologie de John Toland*, cit., p. 65.

⁷² J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., III, § 1, pp. 146-147 («La parola originale che noi traduciamo come 'Chiesa' è *Ecclesia*, e secondo le leggi greche e gli scrittori antichi denota qualunque assemblea di uomini radunati insieme da un pubblico banditore per sentire un'orazione, e traducibile con la parola latina *Concio*, da *concieo*, che significa convocare o riunire insieme. E da questo viene a significare un numero di uomini che si radunano in tempi e luoghi stabiliti, come le riunioni di consigli cittadini o delle corporazioni, come le *Ecclesiae* di Atene o di Lacedemone o di altre repubbliche»).

Si tratta, molto probabilmente, di uno dei pochi 'prestiti' hobbesiani riconoscibili in Toland. Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., III, XXXIX, p. 320: «Church (when not taken for a House) signifieth the same that *Ecclesia* signified in the Grecian Common-wealths; that is to say, a Congregation, or an Assembly of Citizens, called forth, to hear the Magistrate speak unto them; and which in the Common-wealth of Rome was called *Concio*, as he that spake was called *Ecclesiastes*, and *Concionator*. And when they were called forth by lawfull Authority, it was *Ecclesia legitima*, a *Lawfull Church*, *έννομος Εκκλησία*. But when they were excited by tumultuous, and seditious clamor, then it was a confused Church, *Εκκλησία συγκεχυμένη*» (tr. it. cit., p. 379: «Chiesa (quando non è intesa come casa) significa la stessa cosa che *Ecclesia* significava negli Stati greci, cioè una congregazione o assemblea di cittadini convocati per ascoltare un discorso del magistrato; discorso che, nello Stato di Roma, era chiamato *Concio*, come colui che parlava veniva chiamato *Ecclesiastes* o *Concionator*. Quando erano convocati da un'autorità legittima, si trattava di una *Ecclesia legitima* – di una *Chiesa legittima*, *έννομος Εκκλησία* –; mentre quando venivano eccitati da un clamore tumultuoso e sedizioso, si trattava di una Chiesa confusa, *Εκκλησία συγκεχυμένη*). Sulla differenze concezioni di Chiesa e del suo rapporto con il potere statale, in cui centrale nella caratterizzazione hobbesiana è il concetto di 'convocazione': cfr. L. Jaffro, *L'ecclésiologie de John Toland*, cit., pp. 85-87.

⁷³ J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., III, § 1, p. 146.

⁷⁴ Cfr. *op. cit.*, III, § 2, pp. 147-148. Cfr. F. Berio, *Per una Chiesa latitudinaria*, cit., p. 452.

Data dunque questa definizione di ‘Chiesa’, Toland prosegue attraverso una serie di progressive negazioni, indicando quegli elementi che sono estranei alla sua definizione e quindi espungendoli, secondo una modalità già impiegata nella ‘ratiologia negativa’ del *Christianity*. Un passaggio rilevante è costituito dalla discussione relativa alla separazione tra sacerdoti e laici, separazione che nelle altre forme di religione considerate da Toland costituisce uno dei germi della decadenza, dal momento che la Chiesa designa le assemblee dei cristiani, intendendo con questo termine tutti quelli che hanno ricevuto e seguono la dottrina di Cristo.

But the abuse of this word has occasion'd a world of extravagant notions and distinctions, neither warranted by Scripture nor Reason. The Clergy call themselves the Church, by which they mean a certain body, polity, and government; and tho' you shou'd never so strictly conform your self to the Doctrine of Christ, yet if you oppose the Clergy, you are said to oppose the Church, which makes their blind admirers imagine that you oppose Christianity⁷⁵.

In queste righe, che hanno il sapore autobiografico, Toland mostra le ragioni per le quali il clero non può essere considerato la Chiesa *simpliciter*. In primo luogo, vi è la separazione rispetto ai laici a cui si è poc'anzi accennato, ma vi è, secondariamente, il superamento del Cristianesimo in quanto etica in favore di un Cristianesimo in quanto disciplinamento delle coscienze, piegate così a una disciplina eteronoma, e, infine, la riproposizione della cecità intellettuale e religiosa quale unico attributo possibile per i laici sotto questo regime ecclesiastico. La questione della disciplina è centrale perché costituisce un elemento estraneo rispetto al quadro concettuale che Toland ha cercato di delineare precedentemente, ossia l'identificazione tra religione naturale e Cristianesimo, identificazione che proiettava quest'ultimo su un piano sovrastorico che poteva anche prescindere dall'evento contingente della predicazione di Cristo quale cesura periodizzante. Se la disciplina costituisse infatti il tratto caratteristico del Cristianesimo e chi non si conformasse un nemico del Cristianesimo, se non addirittura della religione *tout court*, si aprirebbe il problema di quanti Toland ha invece compreso all'interno del Cristianesimo, vale a dire i Patriarchi, ma anche i filosofi antichi⁷⁶. Il criterio disciplinare non costituisce dunque un sentiero praticabile nella definizione della Chiesa – e si tratta di un dato da sottolineare, dal momento che costituisce un tornante nella definizione di quale sia la funzione della Chiesa. Le questioni disciplinari, infatti, rientrano all'interno dell'ambito delle *cose indifferenti*, la cui determinazione può da un lato essere delegata senza problemi nel caso in cui

⁷⁵ J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., III, § 5, pp. 151-152 («Ma l'abuso di questa parola ha creato un mondo di nozioni stravaganti e distinzioni, assenti sia nella Scrittura sia nella ragione. Il clero ha chiamato sé stesso ‘Chiesa’, intendendo un certo corpo, costituzione o governo; e sebbene tu non dovresti mai conformarti così strettamente alla dottrina di Cristo, tuttavia se ti opponi al clero sei considerato un oppositore della Chiesa, fatto questo che fa sì che i loro ciechi ammiratori immaginino che ti opponi al cristianesimo»).

⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

un'assemblea sia troppo numerosa per poter essere condotta in modo ordinato, e dall'altro non coinvolge la coscienza individuale e non tocca quindi il nucleo della religione cristiana⁷⁷.

But as to points of Doctrine and persuasion, decreeing Articles of Faith, or determining Controversies about such (which is the proper business of the Churches in question) no body can be another's representative or believe for him, no more than be sav'd or dam'd for him; every person being to stand or fall by his own conviction, having his proper judgment of discretion to determine for himself according to the light of his conscience⁷⁸.

La Chiesa, per come Toland l'ha fino a questo punto caratterizzata, si presenta come un guscio vuoto. Da un lato, infatti, non ha alcun ruolo nella definizione della dottrina, che è già data, disponibile a chiunque voglia e sia in grado di fare uso della propria ragione per conoscere i principi della religione naturale, predicati da Cristo e restaurati nella loro primitiva purezza⁷⁹. Dall'altro, invece, la componente disciplinare non costituisce un elemento che definisce l'appartenenza alla Chiesa (essendo quest'ultima determinata dall'accettazione della predicazione di Cristo) e d'altra parte la sua presenza costituisce un *adiaphoron*, un elemento per sua natura neutro e che può essere o meno presente. La questione ecclesiologica si riduce dunque alla questione del ruolo sacerdotale all'interno della Chiesa, dal momento che Toland ha contestato non tanto la loro presenza, quando la loro rigida separazione rispetto ai laici.

In the Argument of this Writing I deny'd that there was instituted in the Church a peculiar Order of Priests (tho' Christian Priests I do allow) no Priests, I say, whose office it is to instruct people alone, and successively to appoint those of their own function, whether by the hand of one presiding Bishop, or of several equal Presbyters⁸⁰.

Toland affronta la questione da due punti distinti, prima scritturistico, attraverso l'esegesi di due luoghi neotestamentari, e poi più distintamente politico, riprendendo l'ecclesiologia harringtoniana. Il primo passo biblico è *Giovanni*, 10, 1-16, la parabola del buon pastore. Tale parabola, afferma Toland, è generalmente interpretata in senso esclusivista: la porta del recinto sarebbero i sacerdoti, che quindi costituirebbero gli unici e necessari mediatori tra Dio e i laici. Ma se questa fosse l'esegesi

⁷⁷ Cfr. *op. cit.*, IV, §§ 2-3, pp. 156-158.

⁷⁸ *Op. cit.*, IV, § 3, p. 157 («Ma per quel che riguarda punti di dottrina e persuasione, il decretare articoli di fede o determinare le controversie relative a essi (che è la funzione propria delle Chiese in questione) nessuno può essere il rappresentante di qualcun altro né ritenersi tale non più di sostenere che il primo si salva o è dannato nel secondo, ogni persona salvandosi o dannandosi a causa delle proprie convinzioni, esercitando il proprio giudizio nel determinare per sé stesso su tali questioni secondo la luce della propria coscienza»).

⁷⁹ Laddove le assemblee cercarono di attribuirsi il diritto di decidere i punti di dottrina, tali decisioni da un lato non rispecchiarono un confronto tra ragioni, ma tra schieramenti tra loro opposti in cui il vincitore fu tale solo in virtù della mera maggioranza numerica, e dall'altro diedero origine a scismi e divisioni, in cui una parte cercò di prevalere sulle altre legandosi al potere politico: cfr. *op. cit.*, IV, § 6, pp. 159-161.

⁸⁰ *Op. cit.*, VI, § 1, p. 177 («Nell'argomento di questo scritto, ho negato che sia stato istituito nella Chiesa un peculiare ordine di preti (per quanto io ammetta che ci siano preti cristiani) – nessun prete, dico, il cui ufficio sia solamente di istruire le persone e successivamente di nominare quelli che avrebbero la medesima funzione, sia attraverso le mani di un vescovo ordinante sia attraverso quelle di alcuni presbiteri»).

corretta, allora tutti gli altri sacerdoti cristiani che non facessero parte di quella Chiesa particolare che così interpreta il Vangelo sarebbero degli impostori. In realtà la porta è Cristo in quanto il vero Messia. Ma Cristo è anche il pastore che possiede due greggi, che rappresentano, rispettivamente, il popolo ebraico e i Gentili. Si ripresenta qui in sede esegetica la medesima tesi presentata in sede storica relativa al progetto originario del Cristianesimo, vale a dire due distinte forme, l'una per gli Ebrei e l'altra per i Gentili, unificate dalla medesima sorgente, ossia Cristo⁸¹. Tuttavia, anche ammettendo che la porta stia a significare il sacerdote, l'oggetto della parabola è la funzione del sacerdote, non il modo della sua ordinazione. È Cristo stesso, infatti, a insistere sul fatto che il pastore esiste e opera in funzione del gregge (*Gv*, 10, 9 e 10, 11), e che chi invece sfrutta il gregge per altri fini, come l'arricchimento o l'autoaffermazione personale, è un mercenario (*Gv*, 10, 10 e 10, 13)⁸². Il secondo luogo scritturale è tratto dalla paolina *Epistola ai Romani*, 10, 15. Si tratta di un passo relativo all'universalità della missione apostolica di cui Paolo si sente investito. Se da un lato ritorna l'affermazione dell'unicità della predicazione di Cristo, che annulla la distinzione tra giudeo e greco (*Rm*, 10, 12), dall'altro vi è il riconoscimento della necessità dell'annuncio del Vangelo, annuncio che richiede qualcuno che sia incaricato di insegnarlo. Toland scompone la questione in due passaggi distinti. In primo luogo, i maestri, ricoprendo un incarico pubblico, devono aver preventivamente essere stati autorizzati a svolgere la loro funzione secondo le norme e le consuetudini della società in cui vivono. Secondariamente, rileva come il contesto paolino faccia riferimento a «matters of fact» consistenti nell'abolizione della legge mosaica e della sua sostituzione con il Vangelo. Si tratta dunque dell'insegnamento di qualcosa di nuovo. Mentre invece, osserva Toland, non ha più senso nel XVIII secolo, quando la religione cristiana «is already receiv'd and establish'd» e chiunque può apprenderne i fondamenti attraverso la lettura della Bibbia⁸³. Dal commento all'*Epistola ai Romani* Toland trae due punti che ritorneranno anche nella trattazione politica sull'ordinazione e sul ruolo del sacerdote: innanzitutto, la valenza pedagogica della Chiesa, chiamata a insegnare e a ripetere quello che Cristo ha predicato; inoltre, tale pedagogia era incanalata in forme storicamente determinate della società romana del I secolo.

La predicazione costituisce infatti una necessità iniziale a cui Cristo aveva cercato di porre un rimedio attraverso l'istituzione di maestri itineranti in modo da poter raggiungere più persone possibile. In questo caso, proseguiva Toland, la loro nomina era stata diretta, avendo ricevuto il loro mandato da

⁸¹ Cfr. *op. cit.*, VI, § 2, pp. 179-181. Poco condivisibile appare il giudizio di Francesco Berno, per il quale l'accesso ai Gentili è concesso «seppur in seconda istanza». Per quanto corretto se inteso temporalmente, nel senso di una priorità ebraica nella predicazione gesuana, è riduttivo se si considera quello che Toland stesso ha definito come l'*original plan of Christianity*: cfr. F. Berno, *Per una Chiesa latitudinaria*, cit., pp. 452-453.

⁸² Cfr. J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., VI, § 3, pp. 181-183.

⁸³ Cfr. *op. cit.*, VI, § 4, pp. 183-184.

Cristo stesso⁸⁴. Tuttavia, si trattava di una nomina particolare, dovuta a un intervento dell'«autorità originaria»⁸⁵ che è totalmente altro rispetto al processo di evoluzione successivo del Cristianesimo e che crea un problema analogo a quello dell'autorità mosaica, presentando da un lato una forma di religiosità razionale e naturale (laddove i due termini tendono a sovrapporsi sinonimicamente) ma dall'altro rompe questa stessa naturalità attraverso il richiamo a un'autorità che è scaturigine del mutamento religioso, per quanto nel movimento generale del pensiero tolandiano venga meno l'elemento trascendente e divino e la stessa «questione teologico-politica»⁸⁶ consistente nell'apertura della storia alla trascendenza – fattore del tutto assente all'interno del processo di immanentizzazione che il fenomeno religioso subisce in Toland.

Da un lato vi è quindi l'istituzione originaria degli apostoli e dall'altro la necessità di un ulteriore intervento che tenga conto del ruolo corrosivo della storia e delle consuetudini umane. È su questo piano che la predicazione viene sostituita con l'insegnamento e la funzione sacerdotale trova una sua collocazione.

But as it was not enough thus to spread and settle their Religion in the world, where it might soon be corrupted or forgotten, they always declar'd it a main duty of Christians to instruct and exhort one another. Yet lest thro' the wickedness of some, the negligence of others, and the peculiar occupations of all, this should not be so exactly perform'd, they did, in every place, chuse out of their converts fit and able persons to put people in mind of their Religion, and that as much as by example of their own lives, as by the reasonableness and evidence of their Discourses⁸⁷.

La Chiesa ha una funzione pedagogica, consistente nell'insegnamento della dottrina predicata da Cristo, senza l'aggiunta di nuove dottrine né con l'investitura di un potere coercitivo nei confronti di chi non l'accetta. Tale funzione è svolta da vescovi e presbiteri. Si tratta, ancora una volta, di due termini che avevano assunto storicamente due accezioni differenti – accezioni che implicavano anche ecclesiologie differenti, dal momento che il vescovo rappresentava un modello di Chiesa organizzata gerarchicamente, mentre il presbitero un modello organizzato democraticamente. Toland sovverte questa distinzione richiamando nuovamente l'etimologia come strumento metodologico. Prima riconduce vescovo e presbitero al loro significato originario, ossia, rispettivamente, di *controllore* e di *anziano*; poi, individua la loro distinzione nei differenti significati che queste parole hanno. Il

⁸⁴ Cfr. J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., VII, § 1, pp. 185-186.

⁸⁵ F. Berno, *Per una Chiesa latitudinaria*, cit., p. 453.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., VII, § 2, p. 187 («Ma, dal momento che non era abbastanza diffondere e stabilire la loro religione nel mondo, dove poteva essere presto corrotta o dimenticata, dissero sempre che era uno dei principali doveri di un cristiano istruire ed esortarsi l'un l'altro. Per paura che a causa della malvagità degli uni, della negligenza degli altri e delle occupazioni particolari di tutti questo non fosse continuato perfettamente, in ogni posto scelsero tra i loro convertiti persone adatte e capaci di far ricordare alle persone la propria religione, e che facessero ciò tanto con l'esempio delle loro vite quanto con la ragionevolezza e l'evidenza dei loro discorsi»).

vescovo è tale perché esercita una funzione di controllo rispetto all'insieme dei fedeli, mentre l'anziano è tale in virtù della sua età, che porta con sé le qualità di riverenza e autorità⁸⁸. In questo modo Toland può così affrontare la questione dell'ordinazione da un punto unitario, individuando come problema specifico di ogni ecclesiologia quello della trasmissione del *munus* sacerdotale.

Tale problema è affrontato chiamando in causa la riflessione che Harrington aveva condotto in merito in *The Prerogative of Popular Government*. In tale scritto il pensatore repubblicano aveva accuratamente distinto le due possibili modalità di trasmissione del potere. La prima è la chirotonia, vale a dire l'elezione peralzata di mano.

Chirotonia, being a word that properly signifies *the Suffrage of the People*, wherever it is properly used implies Power; wherefore though the Senate decree by Suffrage as well as the People, yet there being no more in a Decree of the Senate than Authority, the Senate is never said to *Chirotonize*, or very seldom and improperly, this word being peculiar unto the People⁸⁹.

La chirotonia, dunque, da un lato è una pratica politica, prima che religiosa, e dall'altro è storicamente la forma di suffragio tipica dei regimi popolari, tra cui vi è anche lo Stato mosaico. Mosé, infatti, aveva stabilito che ogni attribuzione di una carica politica o religiosa fosse sanzionata dal voto popolare⁹⁰. L'altra forma di trasmissione del potere è la *chirotesia*, ossia la designazione attraverso l'imposizione delle mani da parte di un'autorità. Si tratta di una modalità di designazione che Harrington riconduce alle forme di governo monarchico o aristocratico, dal momento che presuppone la separazione tra chi è autorizzato a imporre le mani e chi invece no⁹¹.

Il discorso harringtoniano relativo alla trasmissione del potere è propedeutico alla discussione ecclesiologica. Tra gli esempi che Harrington fa di designazione attraverso la chirotonia, vi è infatti anche la scelta di Mattia come nuovo apostolo. Nella ricostruzione harringtoniana, si era trattato di un'elezione in cui la comunità cristiana primitiva era stata chiamata a scegliere attraverso il voto il sostituto di Giuda (*At* 1, 15-26). Tale elezione era dovuta alla necessità di continuare a predicare il messaggio cristiano, continuazione che richiedeva la presenza di un governo della Chiesa. Infatti, da questo esempio trae cinque conclusioni: la chirotonia come forma originaria di ordinazione; il carattere superfluo della chirotesia; l'ordinamento popolare della Chiesa primitiva; l'identità tra

⁸⁸ Cfr. *op. cit.*, VII, § 3, pp. 188-191.

⁸⁹ J. Harrington, *The Prerogative of Popular Government*, cit., II, 3, p. 340 («*Chirotonia* è una parola che propriamente significa il suffragio del popolo e dove è usata propriamente implica potere; infatti, per quanto il senato decreti attraverso il suffragio come fa il popolo, tuttavia non essendovi in un decreto del senato nulla oltre l'autorità, il senato non è mai detto *chirotonizzare*, se non molto raramente e impropriamente, essendo questa parola riferita in maniera peculiare al popolo»).

⁹⁰ Cfr. *op. cit.*, II, 3, pp. 342-345. Cfr. E. Nelson, *The Hebrew Republic*, cit., pp. 117-118.

⁹¹ Cfr. J. Harrington, *The Prerogative of Popular Government*, cit., II, 1; II, 4, pp. 327, 355-357. Cfr. R. Hammersley, *James Harrington*, cit., pp. 195-200.

questo ordinamento e quello descritto nell'*Oceana*; l'identità di ordinazione e di elezione⁹². Sono due le conclusioni normative rilevanti. In primo luogo, dal resoconto neotestamentario Harrington desume l'ordinamento popolare della Chiesa primitiva, modellato a partire da quello della *res publica Hebraeorum*⁹³; secondariamente, tale ordinamento è il medesimo descritto nell'*Oceana* in virtù dell'idea che ordinamento ecclesiastico e civile debbano corrispondere. Inoltre, il ricorso anche a fonti storiche pagane nella descrizione dei processi di *chirotonia* e di *chirotesia* getta una luce particolare sull'intera discussione, obliterando la dimensione carismatica in favore di quella, più distaccata, di natura procedurale. La selezione del clero è infatti ricondotta alla sua dimensione elettiva e popolare, mentre scompare invece la dimensione sacrale che invece la *chirotesia* implica. In questo modo, la questione del sacerdozio diviene non più religiosa, ma politica, trovando la sua fonte non più nel mandato divino, ma nella disposizione della prudenza umana, comune tanto a Mosé quanto ai legislatori antichi.

Have I not also discovered already the original Right of Ordination, whether in civil or religious Orders? This will be scandalous. How! derive Ordination as it is in the Church of Christ, or as it was in the Church of the Jews, from the Religion, or rather Superstition of the Heathens! I meddle not with their Religion, nor yet with their Superstition, but with their Ordination, which was neither, but a part of their Policy. And why is not Ordination in the Churches or Commonwealths of Christ, as well a political thing as it was in the Churches or Commonwealths of the Jews, or of the Heathen? Why is not Election of Officers in the Church as well a political thing, as Election of Officers in the State?⁹⁴

La discussione harringtoniana relativa all'ordinazione ha come suo esito ultimo la formulazione di un'ecclesiologia civile, che riconduce il ministero sacerdotale a una delle funzioni dello Stato. Non è più quindi una questione che riguarda la religione, ma la costituzione dello Stato. In tal modo, il Cristianesimo risulta istituzionalizzato in una religione civile i cui sacerdoti non sono distinguibili, per quel che riguarda l'origine della loro autorità, dagli altri funzionari dello Stato, essendo entrambi eletti al loro ufficio attraverso il suffragio popolare.

⁹² Cfr. J. Harrington, *The Prerogative of Popular Government*, cit., II, 5, pp. 363-364. Cfr. L. Borot, *L'interprétation républicaine de la Bible chez James Harrington*, in G. Canziani, Y.C. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Atti del Convegno internazionale di studi, Milano (18-20 novembre 1991), Parigi (6-8 dicembre 1991), Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 649-650.

⁹³ Cfr. *op. cit.*, pp. 652-655; L. Jaffro, *L'ecclésiologie de John Toland*, cit., pp. 94-98.

⁹⁴ J. Harrington, *The Prerogative of Popular Government*, cit., II, 3, p. 343 («Non ho forse già scoperto il diritto originario di ordinazione, siano gli ordini civili o religiosi? Questo sarà scandaloso. Come! derivare l'ordinazione, sia oggi nella Chiesa di Cristo, sia ieri in quella degli Ebrei, dalla religione, o piuttosto dalla superstizione dei Gentili! Io non mi interessò della loro religione, e nemmeno della loro superstizione, ma della loro ordinazione, che non fu nessuna di queste due cose, ma una parte della loro politica. E perché l'ordinazione nella Chiesa o nella Repubblica di Cristo non è un affare politico come era nelle Chiese o nelle Repubbliche degli Ebrei o dei Gentili? Perché l'elezione dei funzionari non è una questione politica nella Chiesa così come lo è nello Stato?»).

La discussione tolandiana intorno alla ordinazione segue pedissequamente quella harringtoniana. Il sacerdote è colui che è «set apart for the common good of the society»⁹⁵ attraverso l'ordinazione. La ricostruzione del procedimento di selezione e di ordinazione ha al suo centro il medesimo esempio – la sostituzione di Giuda con Mattia e la nomina dei primi sette diaconi⁹⁶. La scelta dei sacerdoti è quindi ridotta e posta sul medesimo piano della scelta prima di funzionari pubblici e poi di chi è in possesso di una particolare forma di sapere.

If they be allow'd not only to chuse their Mayors and Aldermen, but also their Lawyers and Physicians, of whose professions they are such incompetent judges, with much greater reason may they elect their Ecclesiastick Teachers, in whom no essential quality is requir'd, that every Christian is not bound to possess⁹⁷.

Lo scopo di questi paragoni è da un lato mostrare il carattere civile e mondano della selezione dei sacerdoti, e dall'altro di insistere sull'assenza di una qualità particolare e caratteristica che definisce il sacerdote in quanto distinto rispetto ai laici. Al contrario, il sacerdote non si differenzia in qualità morali, dal momento che tutti i cristiani devono possederle in egual misura, ma solamente in relazione alla funzione che esercita nella società, essendo la sua una professione al pari delle altre e di cui sono incaricati perché svolgano una funzione ministeriale finalizzata all'insegnamento della virtù che i laici, in quanto occupati nei loro lavori quotidiani, non possono approfondire⁹⁸. In questo senso, non vi è quindi una differenza sostanziale tra elezione dei magistrati e ordinazione dei sacerdoti, e tale omogeneità è resa evidente anche dal comune modo con cui entrambi sono investiti della loro funzione, che Toland riconduce alle stesse modalità impiegate nelle repubbliche antiche⁹⁹. È su questo punto che si innesta la critica tolandiana alla *chirotesia*, intesa come investitura di un carisma particolare e per questo definita da Toland come «a certain sacred, unknown, invisible, yet indelible Character, as unintelligibly stamp'd on the soul at the imposition of the Bishops hand in Ordination»¹⁰⁰. L'obiezione mossa non è però, si badi, di natura ecclesiologica, ma morale. Il riconoscimento di questa investitura carismatica, infatti, implica anche il riconoscimento di una gerarchia ecclesiastica separata rispetto ai laici. Ma in questo modo l'accento sull'essere cristiani risulta spostato dalla sua componente etica originaria, consistente nella predicazione di Cristo, a quella disciplinare, consistente nella sottomissione e nella obbedienza dei laici nei confronti dei sacerdoti, in altri termini

⁹⁵ J. Toland, *The Primitive Constitution of the Christian Church*, cit., VII, § 5, p. 193.

⁹⁶ Cfr. *op. cit.*, VII, § 5, p. 194.

⁹⁷ *Op. cit.*, VII, § 6, p. 195 («Se è concesso di scegliere non solo i loro sindaci e aldermanni, ma anche i loro avvocati e medici, delle cui professioni sono giudici così incompetenti, a maggior ragione possono eleggere i loro insegnanti ecclesiastici, nei quali nessuna qualità essenziale è richiesta se non quella che ogni cristiano è tenuto a possedere»).

⁹⁸ Cfr. *op. cit.*, VII, § 6, pp. 195-197.

⁹⁹ Cfr. *op. cit.*, VII, § 8, pp. 197-200.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, VII, § 8, p. 199.

in quella che Toland ha definito come ‘tirannia spirituale’¹⁰¹. Si tratta di un tornante argomentativo su cui occorre insistere particolarmente. Riducendo infatti la questione ecclesiologica a una questione morale, Toland sta anche fornendo un criterio per giudicare della bontà di una religione istituzionalizzata. Dal momento infatti che è la morale a fornire la misura e le norme che stabiliscono quale sia il fine della religione (e la dottrina tolandiana della religione naturale consiste proprio nell’immanentizzazione del fenomeno religioso), ogni forma istituzionale deviante rispetto a questa misura si allontana necessariamente dai suoi presupposti normativi, corrompendosi e degenerando in quelle forme tiranniche che Toland indaga storicamente attraverso la ricostruzione delle varie religioni – dal Paganesimo al Cristianesimo stesso passando per l’Ebraismo.

4. Protestantismo, tolleranza, democrazia

Stabilito dunque il quadro ecclesiologico in cui si articola la riflessione tolandiana, occorre considerare in quale modo si sia declinato politicamente in alcuni dei *pamphlet* che Toland ha dedicato ai numerosi problemi religiosi che attraversarono l’Inghilterra nel primo ventennio del Settecento, problemi che riguardavano il rapporto tra la Chiesa nazionale e il variegato mondo del *Dissent*, particolarmente intenso in relazione al problema della conformità occasionale (problema che a sua volta implicava quello del rapporto tra tolleranza religiosa e libertà civile), e tra la Chiesa nazionale e lo Stato, sfociato con la controversia di Bangor (1717)¹⁰². Il nesso tra filosofia e politica si fa qui particolarmente stretto, dal momento che il valore della prima consiste nella ricostruzione di un modello che Toland assume come normativo in quanto fondato sulla morale evangelica, e quindi sulla religione naturale.

I am as much as any man for *Occasional Conformity*, among Churches not differing in essential; which was evidently the practice of the primitive Church most properly so call’d, and founded upon unanswerable grounds. *Toleration* also (in Scripture, among other names, call’d *Long-suffering* and *Forbearance*) is no less plainly a duty of the *Gospel*, than it is self-evident according to the Law of Nature: so that they who persecute others in their reputation, rights, properties, or persons for merely speculative opinions, or for things in their own nature indifferent, are so farr equally deusted both of Humanity and Christianity¹⁰³.

¹⁰¹ Cfr. *op. cit.*, VII, § 7, pp. 197-198.

¹⁰² Cfr. Dybikowski J., *John Toland’s Letter concerning toleration to the Dissenting Ministers*, «Enlightenment & Dissent», XVIII, 1999, p. 68; T. Dagron, *John Toland et l’hétérodoxie: de la conformité occasionale aux panthéisme*, «Historia Philosophica», II, 2004, pp. 85-87; B.S. Sirota, *The Occasional Conformity Controversy, Moderation, and the Anglican Critique of Modernity, 1700-1714*, «The Historical Journal», LVII/1, 2014, pp. 81-105; J. Hone, *The Paper Chase. The Printer, the Spymaster, and the Hunt for the Rebel Pamphleteers*, Chatto & Windus, London, 2020, pp. 61-71; A. Walsh, *The Decline of Comprehension in the Church of England*, cit., pp. 709-714.

¹⁰³ J. Toland, *Nazarenus*, cit., I, XII, p. 161 (tr. it. cit., p. 469): «Io sono completamente favorevole al conformismo occasionale tra le Chiese che non differiscono nei punti essenziali: pratica che era evidentemente quella della Chiesa primitiva intesa nel senso più proprio, e fondata su motivi inconfutabili. Anche la tolleranza (chiamata fra l’altro nella Scrittura sopportazione e indulgenza) è un dovere tanto espressamente indicato nel *Vangelo*, quanto per sé evidente

In tal senso, il Protestantismo a cui Toland si riferisce non è più un fenomeno storico definito, ma è quel Protestantismo che era stato tematizzato in *The Life of John Milton*, ossia una religione con al suo centro la libertà di poter far uso del proprio lume naturale, e quindi una religione plurale e che permette a Toland di poter elevarla a fattore coesivo di tutte le potenze antifrancesi nel corso della guerra di successione spagnola e di definire sé stesso come «a low churchman at home, occasional conformist abroad»¹⁰⁴.

But we Britons being firmly persuaded, that the Protestant Religion is preferable to all others in spiritual as well as temporal regards, the most conformable to Scripture, and the most agreeable to Reason, have made it an essential part of our Constitution, adding the sanction of the law to the conviction of our minds¹⁰⁵.

Tuttavia, vi sono due clausole. La prima limita il carattere palingenetico della Riforma, che costituisce un evento storico non concluso, ma ancora aperto; la seconda invece fornisce la giustificazione epistemologica per il pluralismo insisto nella Chiesa d'Inghilterra. Dal momento, infatti, che non tutti gli uomini hanno «the same degrees of Application, Capacity, Light, or Knowledge» non si è di fronte a un'entità omogenea, ma a un'istituzione che presenta al suo interno marcate differenze di natura disciplinare¹⁰⁶.

Le uniche differenze che Toland affronta nel *Memorial of the State of England* (1705) sono di natura disciplinare, dal momento che l'origine scritturale della dottrina è un punto accettato da tutti i protestanti. La prima differenza riguarda proprio il rapporto tra religione e Stato. Da un lato vi sono quanti ritengono che la disciplina sia dipendente dalle differenze usanze e consuetudini locali. Questo gruppo, che Toland riconosce come sostenitori dell'erastianismo, sottomettono interamente il governo della Chiesa a quello dello Stato, dal momento che i membri della prima sono membri anche del secondo e che essendo la componente disciplinare culturalmente e socialmente determinata non ha origine divina e pertanto può essere regolamentata dal magistrato. Dall'altro lato, invece, vi sono quanti ritengono che anche la parte concernente la disciplina sia contenuta nelle Scritture, e per questo separano il governo della Chiesa dal governo dello Stato. Quest'ultimo, al contrario, deve costringere

secondo la legge di natura. Così coloro che perseguitano gli altri nella reputazione, nei diritti, nelle proprietà o nella persona a causa di opinioni puramente speculative, o per cose per loro natura indifferenti, sono ugualmente privi di umanità e di spirito cristiano»).

¹⁰⁴ Id., *Letters to Serena*, cit., *The Preface*, § 16, p. 63 (tr. it. cit., p. 209).

¹⁰⁵ Id., *The State Anatomy of Great Britain*, London: Printed for John Philips, and Sold by J. Brotherton at the Black Bull in Cornhill, and J. Roberts, at the Oxford-Arms in Warwick-Lane, 1717, p. 20 («Ma noi britannici, essendo fermamente persuasi che la religione protestante è preferibile a tutte le altre in ambito tanto spirituale che temporale, la più conforme alle Scritture e la più concorde con la ragione, l'abbiamo resa una parte della nostra costituzione, aggiungendo la sanzione della legge alla convinzione delle nostre menti»).

¹⁰⁶ Cfr. Id., *The Memorial of the State of England, In Vindication of the Queen, the Church, and the Administration: design'd To rectify the mutual Mistakes of Protestants, And to unite their Affections in Defence of our Religion and Liberty*, London: Printed and sold by the Booksellers of London and Westminster, 1705, p. 6.

i suoi singoli membri ad aderire alla purezza della dottrina, al cui mantenimento concorre anche il mantenimento uniforme dei riti e delle cerimonie¹⁰⁷.

La seconda differenza disciplinare concerne invece l'organizzazione della Chiesa. Si tratta di un punto su cui la frammentazione emerge con particolare evidenza, dal momento che ogni setta presenta una propria ecclesiologia. Accanto ai sostenitori dell'*establishment* anglicano trovano così spazio i presbiteriani, che ritenevano che con la Riforma fosse stata abolita la gerarchia per sostituirla con un sistema costruito 'dal basso', in cui tutti i ministri fossero uguali. L'uniformità di quanti si opponevano a una struttura gerarchica dei vescovi, tuttavia, si frammentava nel momento in cui si dovevano considerare le differenti modalità con cui storicamente queste sette avevano affrontato la questione della disciplina ecclesiastica. I presbiteriani mantennero il valore dell'ordinazione attraverso l'imposizione delle mani e diedero ai sinodi un'importanza e un ruolo pari a quello che precedentemente era stato dei vescovi. Gli indipendenti, al contrario, ritennero che le singole Chiese avessero il diritto di scegliere i propri pastori, che non sarebbero stati soggetti ad alcun sinodo¹⁰⁸. Tuttavia, osservava Toland, la storia religiosa inglese mostrava come l'episcopato fosse stato mantenuto per legge, così come si continuò a provare a costringere i *dissenters* a conformarsi alla disciplina prescritta dalla Chiesa stabilita, un comportamento definito «unreasonable and tyrannical», dal momento che richiama un modo di procedere considerato come tipicamente cattolico, ma di cui Toland individuava le ragioni da un lato nella convinzione che la pluralità delle religioni potesse costituire un fattore di disgregazione dello Stato, e dall'altro in motivi opportunistici, come la riduzione della platea di quanti potevano legittimamente aspirare a un beneficio ecclesiastico o favorire la restaurazione del Cattolicesimo fomentando le divisioni tra i protestanti¹⁰⁹.

Stabilite così le differenze che hanno contrassegnato la storia della Chiesa d'Inghilterra, Toland ne delinea i compiti per il presente. In primo luogo, quella di mediare tra le differenti espressioni del Protestantismo inglese. Questo ruolo le viene dal suo essere parte della costituzione dello Stato. Già questo punto è rilevante, perché Toland, sulla scorta di quanto ha già mostrato in *Anglia Libera*, si mostra d'accordo con quelli che poco sopra ha definito erastiani. Questo riconoscimento non significa tuttavia che la Chiesa d'Inghilterra sia il modello a cui Toland aspira. Al contrario, come subito dopo chiarisce, deve ancora fare progressi nella riforma, in modo da essere uno dei baluardi della causa protestante in Europa¹¹⁰.

La questione, dunque, da affrontare è il rapporto tra la Chiesa stabilita e il variegato mondo del *dissent*, da intendersi come appartenenti entrambi alla più vasta categoria del Protestantismo, che

¹⁰⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 7-8.

¹⁰⁸ Cfr. *op. cit.*, p. 8.

¹⁰⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 9.

¹¹⁰ Cfr. *op. cit.*, pp. 14-15.

costituisce a giudizio di Toland la forma di Cristianesimo che più può aspirare ad assomigliare al modello evangelico. Esclusa la possibilità di creare un'unità attraverso l'uniformità in virtù del carattere 'papistico' (e quindi tirannico) della coercizione in materia religiosa, il problema è allora quello di definire una proposta politica di tolleranza tra le varie confessioni cristiane.

L'argomento a favore della tolleranza ha al suo centro il rifiuto della coercizione come mezzo per assicurare l'uniformità dottrinale. Compito del magistrato è preservare la pace all'interno dello Stato tutelando i singoli sudditi dalla violenza. Il magistrato deve quindi punire quegli atti che possono causare un'offesa o un danno, ma le opinioni e le speculazioni, tuttavia, non causano un danno. Il magistrato allora potrà punire solamente le azioni, prescindendo dalle intenzioni che animano gli agenti, ma si tratterà dal sanzionare le opinioni, perché non ha gli strumenti per 'entrare nelle menti' dei cittadini e non è quindi in grado di stabilire se l'accettazione di una dottrina o il suo rifiuto siano dovuti alla piena adesione o al contrario a un'incapacità dell'intelletto di comprendere. Per questa ragione è indifferente, per il magistrato, la disposizione d'animo del suo suddito fintanto che non reca danno agli altri cittadini¹¹¹.

[W]e must consider that no Argument can be drawn for Compulsion in matters of Religion, from the Power of the Magistrate to punish Offenders in the State, for the Business of the Magistrate being to take care of the Publick Quiet, and to preserve every Subject from Violence and Fraud, he takes notice of Actions which confessedly tend to the disturbance or subversion of the Society, and to the injuring of any Man in his Person or Possessions; but he has nothing to do with what either does no harm in these respects to any body, or that wholly consists in Speculation and Opinion¹¹².

Alla base di questo ragionamento c'è una doppia 'opacità epistemica'. Per un verso, gli uomini hanno differenti capacità e opportunità di conoscere, fatto questo che è di ostacolo a una completa uniformità dottrinale che non sia fondata sulla fede cieca, ma sulla persuasione interiore; per l'altro, il magistrato non ha i mezzi per conoscere le opinioni dei cittadini e per questo non gli è possibile stabilire con certezza l'onestà o l'ipocrisia di una professione di fede. Per questa ragione l'azione della politica è strutturalmente limitata alla prevenzione e alla soppressione di quanto può essere nocivo alla società. In ambito religioso, questo significa che l'ambito della tolleranza non è quello delle dottrine, cioè del vero, ma quello della disciplina, ossia a quell'ambito che appartiene alla consuetudine e che è connesso con il piano dell'utile, al punto che è sottomesso alla legislazione nel momento in cui si pone in contrasto rispetto a istanze di ordine superiore¹¹³.

¹¹¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 43-44.

¹¹² *Op. cit.*, p. 43 («Dobbiamo considerare che nessun argomento a favore della coercizione in materia di religione può essere dedotto a partire dal potere del magistrato di punire i rei nello Stato, perché essendo l'ufficio del magistrato l'aver cura della pubblica quiete e di preservare ogni suddito dalla violenza e dalla frode, egli si occupa delle azioni che chiaramente tendono al disturbo o alla sovversione della società e al danneggiamento di chiunque nella sua persona o nei suoi averi; ma non si occupa di quello che non reca un danno, e che consiste interamente in speculazioni e opinioni»).

¹¹³ Cfr. *op. cit.*, pp. 44-45. Cfr. J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 127-128.

Toland torna sulla questione della tolleranza in una lettera che invia nel 1707 ad alcuni ministri dissenzienti e in seguito anche a Thomas Tenison, arcivescovo di Canterbury¹¹⁴, e poi pubblicata all'interno di *The Second Part of the State Anatomy* nel 1717¹¹⁵. In questa lettera, Toland presenta la propria proposta di tolleranza religiosa a vari ministri, formulandola secondo tre presupposti e tre domande. I presupposti sono di natura definatoria, riguardando le nozioni di 'consenso', 'libertà' e 'tolleranza'. La questione del consenso è esaurita nella richiesta di discutere la lettera all'interno delle congregazioni senza la necessità che vi sia unanimità, dal momento che è impossibile che tutti si possano trovare d'accordo su tutto¹¹⁶.

Il secondo presupposto traccia una distinzione tra libertà e licenza¹¹⁷, intendendo con la prima unicamente quelle opinioni speculative o quelle pratiche indifferenti che non recano un danno alla società, ripresentando quindi il medesimo argomento tratto dall'utilità: «Liberty I don't mean Licentiousness, but Forbearance; and this only in such Actions as are in their own Nature indifferent, or in such opinions as are merely Speculative; and which do not necessarily lead to any Practice destructive of Society»¹¹⁸.

Il terzo punto che Toland preliminarmente intende chiarire è il valore derivativo della tolleranza. Tolleranza non significa né è sinonimo di indifferenza né di approvazione. Toland ha cura di chiarire che la Verità esiste, e che, miltonianamente, è in grado di imporsi sull'errore quando sono posti a confronto¹¹⁹. Riprendendo il medesimo argomento svolto nel *Memorial*, Toland afferma l'opacità della coscienza e la sua conseguente esclusione dagli ambiti su cui il magistrato può fare valere la propria autorità attraverso strumenti coercitivi¹²⁰. Al contrario, prosegue Toland, la convinzione è qualcosa che si può ottenere attraverso «Arguments, Exhortations, and Exemplary Living, by Inward Conviction, and by such gentle tho' Serious Reproof, as may express more Love than Anger, and

¹¹⁴ L'invio della lettera a Tenison è giustificato da Toland stesso in una lettera inviata all'arcivescovo il 2 maggio 1707. Questi aveva richiamato l'attenzione di un tale Dubourdieu (dall'epistola tolandiana è difficile stabilire di quale Dubourdieu si tratti, essendo questa una famiglia ugonotta in cui nel corso di due generazioni si possono contare cinque sacerdoti della Chiesa d'Inghilterra: cfr. V. Larminie, *Dubourdieu, Jean*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. XVII: Drysdale-Elkins, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 18b-20a; G. Treasure, *Dubourdieu, Jean Armand*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, cit., pp. 20a-20b) su un passo di *The Dissenters Vindicated* in cui Daniel Defoe affermava di possedere l'originale di una lettera di Toland ai ministri di varie sette dissenzienti in cui aveva chiesto di pronunciarsi in merito alla tolleranza: cfr. [D. Defoe], *The Dissenters Vindicated; or A Short View of the Present State of the Protestant Religion in Britain*, London, 1707, p. 34. Protestando di essere stato volutamente travisato, Toland inviava a Tenison copia di questa lettera, affermando anche di essere ancora in possesso dell'originale: cfr. LPL MS 930/229; J. Toland, *Letters*, cit., pp. 371-373.

¹¹⁵ Cfr. LPL MS 933/8; J. Toland, *The Second Part of the State Anatomy*, London: Printed for John Phillips; and Sold by J. Brotherton and P. Meadow, at the Black Bull in Cornhill, and J. Roberts in Warwick-Lane, 1717, pp. 51-60. La lettera è ristampata anche in J. Dybikowski, *John Toland's Letter concerning toleration to the Dissenting Ministers*, cit., pp. 59-66.

¹¹⁶ Cfr. LPL MS 933/8.

¹¹⁷ Medesima distinzione in J. Toland, *Pantheisticon*, cit., p. 67 (tr. it. cit., p. 615).

¹¹⁸ LPL MS 933/8.

¹¹⁹ LPL MS 933/8. Cfr. J. Milton, *Areopagitica*, cit., p. 441 (tr. it. cit., pp. 75-77).

¹²⁰ Cfr. J. Dybikowski, *John Toland's Letter concerning toleration to the Dissenting Ministers*, cit., pp. 73-75.

indicate a Warmer Concern for the Happiness of another, than Victory or our own Reputation»¹²¹. Questi tre presupposti, pur essendo calati all'interno di un contesto squisitamente politico-religioso – un questionario inviato a differenti sette protestanti per cercare di arrivare a una proposta comune –, recano su sé stessi le evidenti tracce della riflessione filosofica tolandiana. Il primo presupposto, la varietà di opinioni, ripropone la questione del carattere deformante del costume, ma anche dell'importanza dell'educazione individuale su cui aveva insistito in apertura del *Christianity* e delle differenti vie attraverso cui la ragione individuale giunge alla verità. La distinzione tra libertà e licenza da un lato richiama la richiesta che la stampa sia lasciata libera e dall'altro la distinzione del piano delle opinioni da quello delle azioni e la necessità di punire unicamente quest'ultime laddove siano dannose per il consorzio umano. Infine, la distinzione tra verità e tolleranza permette di riaffermare, per Toland, una preferenza verso una dottrina particolare, che in ambito religioso consiste nella religione naturale e che, essendo stata proclamata metro e misura di ogni altra manifestazione storica del fenomeno religioso, è vincente rispetto a queste singole determinazioni in quanto assiologicamente superiore.

Dati questi tre presupposti, Toland pone ai suoi interlocutori tre interrogativi. Il primo riguarda la tolleranza verso chiunque sostenga dottrine meramente speculative, non dannose né distruttive per la società e che pertanto coinvolgono unicamente l'ambito incoercibile della coscienza, e azioni e riti che sono indifferenti e che non costituiscono un peccato. Il secondo concerne il comportamento delle sette nell'eventualità che divengano politicamente egemoni e le impegnerebbe, in caso di risposta affermativa al quesito, a mantenere la medesima tolleranza di cui avevano goduto quando erano minoranza. Infine, l'ultimo chiama in causa la regola d'oro chiedendo se tale regola è ritenuta essere la base etico-giuridica per evitare la coercizione anche in materie speculative.

Non è assente da questo ordine di problemi la ricezione e la rielaborazione di tematiche lockiane. In particolare, tre sono i punti di contatto più evidenti. In primo luogo, l'identificazione delle competenze del magistrato in quei *bona civilia* che Locke identificava in *vita, libertas e corporis integritas et indolentia*. L'azione del magistrato risulta quindi interamente esaurita dalla regolamentazione e dalla tutela della vita umana nei limiti di un orizzonte interamente mondano che è definito dal patto con cui è stabilita la società politica – azione che è resa possibile dall'esercizio legittimo della forza, ma che non si estende alla cura dell'anima, che invece rimane esclusa dall'ambito del potere civile¹²². Secondariamente, l'incoercibilità della coscienza. Lo strumento con

¹²¹ LPL MS 933/8.

¹²² Cfr. J. Locke, *Epistola de Tolerantia / A Letter on Toleration*, edited by R. Klibansky and J.W. Gouch, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 66 (tr. it. Id., *Lettera sulla tolleranza*, in Id., *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, UTET, Torino, 1977, p. 135). Cfr. J. Dybikowski, *John Toland's Letter concerning toleration to the Dissenting Ministers*, cit., pp. 73-74.

cui il magistrato è in grado di far rispettare le leggi è la coercizione. Tuttavia, la professione di fede deve essere sincera, e quindi non può sorgere da una costrizione esterna, che non può forzare all'assenso¹²³. Infine, l'opacità epistemica che è propria del magistrato. Su questo punto specifico vi è però una differenza circa l'oggetto di tale opacità. Se infatti per Toland riguarda l'impossibilità, per il magistrato, di conoscere i pensieri dei propri sottoposti, per Locke invece concerne l'incapacità, da parte del magistrato, di essere certo che la propria religione sia quella vera. In questo senso, il magistrato non si trova in una situazione migliore rispetto a quella del suddito, dal momento che la differenza tra i due consiste nell'autorità e non nella conoscenza – e quindi nemmeno il magistrato può sapere la via migliore per andare al cielo, considerato che all'interno dell'orizzonte ancora cristiano di Locke fine della religione è assicurare la salvezza del credente¹²⁴.

La questione della tolleranza religiosa continua a essere un tema politicamente interessante per Toland quando, nel 1717, scoppia la controversia di Bangor. In quell'anno, Benjamin Hoadly, vescovo di Bangor, pronuncia il 31 marzo, alla presenza di re George I, un sermone intorno a *The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ*. Nel corso di questo sermone, il prelado aveva da un lato ridotto la religione a virtù e integrità verso sé stessi e a carità e beneficenza verso il prossimo e dall'altro aveva identificato la Chiesa con il Regno di Cristo, definito unicamente come il novero dei fedeli che credono nella messianicità di Cristo con sincerità¹²⁵. Queste due tesi permettevano a Hoadly di formulare una versione potentemente erastiana della Chiesa in quanto istituzione terrena e mondana. Dato il carattere spirituale del regno di Cristo, infatti, non vi è alcuna autorità umana che possa rivendicare il potere di alterarne le leggi. Ogni aggiunta di natura dottrinale e disciplinare ha valore in quanto ordinate dal sovrano, ma ne sono prive se considerate dalla prospettiva del regno di Dio. Anzi, dal momento che il dominio di Cristo non richiede altro che la conoscenza e l'imitazione della natura divina, l'identificazione di un dominio spirituale distinto e autonomo rispetto a quello temporale e l'organizzazione gerarchica di questo dominio costituiscono un elemento estraneo al regno di Dio, così come ogni tentativo di esercitare un controllo coercitivo sulle coscienze risulta illegittimo a partire dalla constatazione che un assenso estorto con la forza non costituisce un sincero atto di fede¹²⁶. In questo modo, Hoadly riconduceva la Chiesa all'interno delle istituzioni poste sotto il controllo del governo.

¹²³ Cfr. J. Locke, *Epistola de Tolerantia*, cit., p. 68 (tr. it. cit., p. 136).

¹²⁴ Cfr. *op. cit.*, pp. 92-98 (tr. it. cit., pp. 149-153). Cfr. G.A.J. Rogers, *Locke and the latitude-men: ignorance as a ground of toleration*, in R. Kroll, R. Ashcraft, P. Zagorin (eds.), *Philosophy*, cit., pp. 245-247; S. Black, *Toleration and the Sceptical Inquirer*, «Canadian Journal of Philosophy», XXVIII/4, 1998, pp. 487-490. F. Fontenelle Loque, *John Locke and the Grounds for Toleration*, Springer, Cham, 2022, pp. 36-38.

¹²⁵ Cfr. B. Hoadly, *The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ. A sermon preach'd before the King, at the Royal Chapel at St. James's, on Sunday March 31, 1717*, in M. Goldie (ed.), *The Reception of Locke's Politics*, vol. 5: *The Church, Dissent and Religious Toleration, 1689-1773*, Pickering & Chatto, London, 1999, pp. 146-148.

¹²⁶ Cfr. B. Hoadly, *The Nature of the Kingdom*, cit., pp. 148-152. Cfr. R.E. Sullivan, *The Transformation of Anglican Political Theology*, in G.J. Schochet (ed.), *Politics*, cit., pp. 52-53.

Toland si inseriva all'interno del dibattito provocato da questo sermone, con le cui tesi di fondo concordava, affermando con approvazione che in Gran Bretagna «[t]he same Prince who is the head of the State, is also the head of our Church»¹²⁷ e che questa era una delle ragioni della prosperità dei suoi abitanti¹²⁸. Rispetto alla precedente produzione in merito, Toland accentuava ed esplicitava attraverso precise scelte teoriche e lessicali la sua dipendenza da Harrington. Riconosceva un ruolo alla Chiesa d'Inghilterra tra le varie sette protestanti non tanto in virtù di una sua superiorità dottrinale, ma semplicemente in ragione del suo essere tra le varie confessioni protestanti praticate quella seguita dalla maggioranza, costituendo così, harringtonianamente, la coscienza nazionale che dà vita alla religione nazionale¹²⁹. Si osservi, anzi, che a rigore la stessa religione nazionale altro non era che il risultato di un atto della libertà di coscienza della maggioranza dei suoi cittadini unito al riconoscimento¹³⁰, da parte di questa stessa maggioranza, della necessità di essere guidati in materia religiosa – di avere quindi una forma di *public leading*, cedendo quindi parte di questa libertà¹³¹. L'ammissione dell'esistenza di una Chiesa stabilita per legge, quindi, risulta nella trattazione tolandiana svuotata di contenuto. Da un lato, essa costituisce una delle tante anime del Protestantesimo e la cui egemonia in Inghilterra è ridotta al mero fattore demografico dell'essere la confessione particolare della maggioranza. Dall'altro, la sua differenza rispetto alle altre sette è data da un riconoscimento pubblico che nelle intenzioni tolandiane si riduce al solo finanziamento statale, finanziamento che trova rispondenza già nel dettato harringtoniano¹³². Si trattava di una notevole limitazione, perché in questo modo la Chiesa stabilita è ridotta a essere semplicemente una parte del governo, dipendente da quest'ultimo per il riconoscimento del proprio ruolo pubblico così come per il suo sostentamento. Inoltre, questa sua riduzione non la rende immune rispetto alle decisioni della politica. Toland, infatti, ha cura di indicare a più riprese come una delle misure più urgenti da intraprendere sia quella delle università, che da un lato costituiscono l'istituzione deputata alla formazione del clero (e per questa ragione devono essere attentamente sorvegliate) ma dall'altro dovrebbero aggiornare i propri *curricula* introducendo quegli insegnamenti tecnici in grado di

¹²⁷ J. Toland, *The State Anatomy of Great Britain*, cit., p. 19.

¹²⁸ Per quanto la pubblicazione di *The State Anatomy* avesse preceduto di qualche mese il sermone di Hoadly, le tesi di quest'ultimo erano già note attraverso un altro sermone – *A preservative against the principles and practices of the Nonjurors* (1716) – e costituivano già elemento di dibattito: cfr. A. Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy*, cit., pp. 22-23.

¹²⁹ Cfr. J. Toland, *The State Anatomy of Great Britain*, cit., p. 28 (tr. it. parz. Id., *Anatomia dello stato di Gran Bretagna*, in E. Nuzzo, *La superiorità degli stati liberi*, cit., p. 306). Cfr. J. Harrington, *Oceana*, cit., p. 58 (tr. it. cit., p. 50). Cfr. A. Sturmia, *L'immaginazione repubblicana*, cit., pp. 128-129; S. Zurbuchen, *Republicanism and Toleration*, cit., pp. 54-55; R. Beiner, *Civil religion and anticlericalism in James Harrington*, «European Journal of Political Theory», XIII/4, 2014, pp. 394-395.

¹³⁰ Cfr. J. Harrington, *Political Aphorisms*, cit., XLI, p. 517.

¹³¹ Cfr. *ibidem*, XXXIX; Id., *A System of Politics*, cit., VI, 12, p. 506 (tr. it. cit., p. 181).

¹³² Cfr. J. Toland, *The State Anatomy of Great Britain*, cit., pp. 29-30.

formare quel ceto professionale di cui la Gran Bretagna aveva bisogno per poter progredire economicamente e tecnologicamente¹³³.

Riconosciuto il carattere preminente della Chiesa stabilita, Toland torna ad affrontare la questione della tolleranza. Pur riprendendo la distinzione già introdotta il decennio precedente tra libertà e licenza così come quella tra tolleranza e indifferenza, inserisce un'ulteriore specificazione, distinguendo la libertà di coscienza in parziale e totale. La libertà parziale consiste semplicemente nella libertà di culto, senza però che siano eliminate le penalità stabilite per legge per chi non è membro della Chiesa stabilita; la libertà totale, invece, consiste nella possibilità di seguire la propria religione senza per questo essere penalizzato nella possibilità di partecipare attivamente alla vita dello Stato¹³⁴. La preferenza tolandiana per la seconda è evidente, anche alla luce della citazione tratta dal *Nazarenus* riportata in apertura di questo paragrafo e in cui la limitazione dei diritti *religionis causa* è ritenuta l'opposto tanto del Cristianesimo quanto della religione naturale. Occorre, tuttavia, segnalare una tensione tra Toland e la sua fonte, Harrington. Per quest'ultimo, infatti, la libertà di coscienza totale è prerogativa dei regimi democratici, non di quello misto, che per Toland coincide con l'assetto dato all'Inghilterra (e poi, dopo il 1707, alla Gran Bretagna) dopo la Gloriosa Rivoluzione; inoltre, la struttura ecclesiale descritta da Toland in Harrington riecheggia la descrizione della democrazia.

Democracy being nothing but entire Liberty; and Liberty of Conscience without Civil Liberty, or Civil Liberty without Liberty of Conscience being but Liberty by halves, must admit of Liberty of Conscience both as to the perfection of its present being, and as to its future security: As to the perfection of its present being, for the Reasons already shewn, or that she do not enjoy Liberty by halves; and for future security, because this excludes absolute Monarchy, which cannot stand with Liberty of Conscience in the whole, and regulated Monarchy, which cannot stand safely with it in any part¹³⁵.

In questo modo, il radicalismo religioso tolandiano, centrato sulla riduzione del Cristianesimo alla dimensione della religione naturale e, sul versante ecclesiologico, sulla 'repubblicizzazione' della

¹³³ Cfr. Id., *A Memorial Presented to a Minister of State*, cit., p. 248; Id., *The State Anatomy of Great Britain*, cit., pp. 69-79. Cfr. J. Gascoigne, *Church and State allied: the failure of Parliamentary reform of the universities, 1688-1800*, in A.L. Beier, D. Cannadine, J.M. Rosenheim (eds.), *The First modern society. Essays in English History in Honour of Lawrence Stone*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 408-409; J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., p. 148; A. Starkie, *The Church of England and the Bangorian Controversy*, cit., p. 25.

¹³⁴ Cfr. J. Toland, *The State Anatomy of Great Britain*, cit., pp. 27-28 (tr. it. cit., pp. 305-306). Cfr. J. Harrington, *A System of Politics*, cit., VI, §§ 2-3, p. 505-506 (tr. it. cit., p. 180). Cfr. J.A.I. Champion, *Republican learning*, cit., pp. 146-147; R. Beiner, *Civil religion and anticlericalism in James Harrington*, cit., p. 395.

¹³⁵ J. Harrington, *A System of Politics*, cit., VI, 9, p. 506 (tr. it. cit., p.181: «La democrazia – non essendo altro che una condizione di completa libertà (e la libertà di coscienza senza quella civile, o la civile senza quella religiosa non essendo altro che libertà dimezzate) – deve ammettere la libertà di coscienza per assicurarsi sia una compiuta realizzazione nel presente, sia una condizione di sicurezza nel futuro: quanto alla propria compiuta realizzazione nel presente, per le ragioni già mostrate, ossia che essa è incompatibile con una libertà dimezzata; quanto alla sicurezza nel futuro, perché ciò esclude sia che si vada verso la monarchia assoluta, la quale non può sussistere con l'esercizio di una libertà di coscienza totale, sia che si vada verso la monarchia regolata, la quale non può sussistere con sicurezza neppure con il suo esercizio parziale»).

Chiesa, si rovescia in radicalismo politico. A fronte di una continua e professata fedeltà tanto al compromesso monarchico¹³⁶ quanto alla Chiesa d'Inghilterra, tale adesione si svela nel suo carattere strumentale e progettuale. Il superamento del Cristianesimo storico e il recupero della religione naturale risultano così accompagnati e paralleli al tentativo di costruire una comunità di individui democratica in cui il fattore religioso non costituisce più un criterio impiegato per escludere il nonconformismo dall'appartenenza alla comunità politica, trovando una differente fondazione per il vincolo che tenga insieme la società, vincolo non più dato dall'appello alla trascendenza né dalla manipolazione delle passioni da parte di governanti e sacerdoti, ma bensì dal riconoscimento di un ordine razionale di doveri verso i propri simili che struttura la società e la rende possibile.

Emerge quindi, in filigrana la continuità tanto politica, da *Anglia libera* a *The State Anatomy*, quanto religiosa attraverso il progetto del *Parallèle*, del pensiero tolandiano. Il confronto continuo tra religione naturale e religione civile, quest'ultima declinata secondo varie forme storiche cui corrispondono altrettante tipologie differenti secondo il mutare dei rapporti tra i detentori del potere, secondo la presenza e la diffusione di pregiudizi e di superstizioni, e secondo le differenti finalità che le società hanno attribuito alla religione. È da tale confronto che sorge il cortocircuito politico-religioso che conduce Toland a identificare la restaurazione della religione naturale con l'instaurazione di un regime compiutamente repubblicano, che in quanto tale non può che essere anche democratico.

¹³⁶ Cfr. P. Carrive, *Les convictions politiques de Toland*, cit., pp. 240-244.

Conclusioni

La presente ricerca si era assunta il compito di indagare il nesso tra il deismo tolandiano e il recupero del pensiero repubblicano assumendo come punto d'accesso privilegiato il ruolo svolto dalla religione naturale e dalla religione civile e dal loro rapporto nella società. In particolare, si era assunta come ipotesi di lavoro la continuità tra la riflessione filosofica e quella politica, con la prima in una posizione preminente rispetto alla seconda, preminenza che può essere interpretata attraverso i concetti di 'verità' e di 'utilità', dove il primo termine, proprio della filosofia, fornisce quei precetti normativamente vincolanti che la seconda, in cui si esplica in senso proprio l'azione politica, cerca di articolare all'interno di un mondo, quello della storia, segnato dalla contingenza e dalla presenza di meccanismi di riproduzione sociale che generano pregiudizi e superstizioni. Tale difficoltoso passaggio è reso tuttavia possibile dal carattere ancipite della religione naturale tolandiana, che in quanto prodotto della ragione si trova in una posizione sovrastorica e costituisce proprio il metro valutativo di ogni altra forma di religione, ma in quanto anche inserita all'interno di un ciclo di decadenza e recupero è già parte della storia, partecipazione che rende sensato il confronto con le altre forme di religione storicamente attestate. È su questo confronto che si innesta la fenomenologia della religione civile che Toland porta avanti all'interno di quello che si è definito come il 'progetto del *Parallèle*' e che ha tra le sue premesse il recupero della tradizione repubblicana inglese, in particolare la ricezione e l'appropriazione della filosofia della religione e della politica di John Milton e di James Harrington, in particolare il primato della coscienza individuale, declinato come rivendicazione del ricorso al lume naturale anche in materia religiosa, e la connessione tra società politica e religione nella loro inscindibilità, tutti temi e problemi che emergono a partire dai *pamphlets* pubblicati nel corso degli ultimi, tormentati anni del regno di William III d'Orange e da *Anglia libera* fino alla controversia di Bangor, l'ultima controversia ecclesiologica – e quindi anche politica – nella quale Toland si impegna.

La partizione cronologica del lavoro ha seguito la produzione tolandiana dai suoi esordi nel 1696 con il *Christianity not Mysterious* fino al 1710, anno in cui inizia un ritrarsi di Toland rispetto alle questioni filosofiche che lo hanno interessato nel corso del decennio precedente, con l'eccezione dell'intervento nella controversia di Bangor nel 1717, dove però gli argomenti addotti in favore della libertà di coscienza e della tolleranza religiosa mantengono, finanche nelle scelte lessicali, quell'*imprinting* harringtoniano già presente nei *pamphlets* pubblicati negli anni precedenti. Un momento di cesura è costituito da un lato dal lavoro che Toland conduce sui testi dei repubblicani inglesi del periodo dell'Interregno, lavoro che è di natura sia ecdotica sia interpretativa, trattandosi della necessità di recuperare un pensiero ormai vecchio di cinquant'anni e di adattarlo a mutate

esigenze politiche, religiose e sociali, e dall'altro dalla scoperta, recupero e 'popolarizzazione' della Nolana filosofia, che fornisce a Toland una filosofia della storia all'interno della quale inserire e spiegare l'evoluzione religiosa dell'umanità. Gli ultimi anni della vita di Toland passano o nella riproposizione di opere composte in altri contesti, come il *Nazarenus*, gli scritti raccolti nel *Tetradymus* o lo stesso *Pantheisticon*, testi su cui sarebbe pure auspicabile un approfondimento filologico prima ancora che filosofico, o nella ripresa degli antichi interessi intorno ai druidi, attestati fin dal soggiorno oxoniense e che sono risistemati più o meno a partire dal 1716 e sulla cui genesi l'epistolario tolandiano, sia quello edito sia, soprattutto, quello ancora manoscritto conservato alla British Library getta un po' di luce, in particolare sul *milieu* intellettuale a cui l'opera sarebbe stata destinata, proseguendo così parte del lavoro di Champion intorno alla persona pubblica di Toland e quello di Alan Harrison intorno all'epistolario, di cui sarebbe forse opportuno provvedere all'inventario e alla pubblicazione.

Si è deciso di cominciare dal *Christianity* perché l'opera prima di Toland presenta da un lato una serie di elementi e acquisizioni che rimangono costanti nel corso dei decenni, come un concetto di ragione come confronto tra idee acquisite attraverso l'esperienza, l'evidenza razionale come unico criterio di conoscenza valido, la riduzione della Scrittura a mezzo di informazione, la critica del miracolo e un profondo anticlericalismo, e dall'altro costituisce un sentiero interrotto, dal momento che l'impalcatura stessa dell'opera impedisce di pensare al ruolo della religione nella società e al ruolo sociale della religione che caratterizzano invece la produzione successiva. Manca, inoltre, una chiara visione del divenire storico delle religioni, dal momento che l'opera è tutta giocata sul confronto epistemologico tra il modello di ragione che Toland delinea nella prima parte e le sue applicazioni al Cristianesimo, limitando la questione all'ultimo capitolo della terza parte, dove ciò che Cristianesimo non era – Ebraismo, Paganesimo e filosofia – ha unicamente valore negativo. Un discorso analogo può esser fatto valere in merito a quale religione Toland abbia in mente per il *Christianity*. Pur lasciando intravedere che la religione ha una componente etica, l'opera prima di Toland si ripiega in una religione della ragione che si esaurisce nella messa a punto di un modello gnoseologico ed epistemologico attraverso cui vagliare il Cristianesimo.

È per questa ragione che è parso decisivo il recupero dei repubblicani inglesi, in particolare di John Milton e James Harrington. Il lavoro sull'autore di *Paradise Lost* permette a Toland di continuare a sviluppare alcuni elementi già tematizzati nel *Christianity*, come la questione dell'uso della ragione individuale e dell'autorità del Canone scritturale, radicalizzandoli, ma anche di ridefinire la categoria stessa di 'Protestantesimo' e di separare la morale dall'appartenenza a una struttura ecclesiastica. In un certo senso, la continuità con l'opera precedente consiste proprio nella valorizzazione della coscienza e della ragione individuali di fronte a un'autorità esterna. Permangono tuttavia gli stessi

limiti che avevano caratterizzato il *Christianity*. Il cortocircuito tra biografia e filosofia che costituisce la trama della narrazione della vita miltoniana presenta, nella tematizzazione del rapporto tra l'individuo e la Chiesa, la separazione tra condotta virtuosa ed appartenenza a una forma organizzata e istituzionale di culto. In questo Milton, dietro al quale sembrano stagliarsi le riflessioni di Pierre Bayle e di Shaftesbury, si ritrova dunque una forma di religiosità individuale che ha fatto del ricorso al lume naturale il suo unico elemento distintivo. Il recupero del pensiero harringtoniano costituisce invece il rovescio della medaglia. Da questo pensatore Toland mutua il proprio lessico politico, così come una teoria della società. Pur partendo da un presupposto comune con Milton, il carattere fondativo della libertà, Harrington sviluppava un'elaborata filosofia politica, riassunta da Toland nel frontespizio della sua edizione delle opere harringtoniane, che da un lato riconduceva l'istituzione della società attraverso principi razionali e non volontaristici – la prudenza antica – e dall'altro introduceva la religione come elemento architettonico della società, riconoscendola come ineludibile, naturale vincolo civile. Si tratta di due punti che ritornano nella riflessione politica tolandiana negli anni in cui in Inghilterra si definivano i nuovi equilibri dinastici attraverso l'*Act of Settlement* e la successione protestante. È in questo contesto che Toland articola la propria visione politica in cui una religione nazionale e la completa libertà di coscienza possono convivere, non più riducendo la seconda al foro interno, come invece aveva teorizzato Hobbes, ma affermandola anche all'interno dello spazio pubblico, attraverso l'eliminazione delle misure repressive del *Clarendon Code*.

L'altro elemento di cesura è la scoperta di Giordano Bruno, e in particolare dello *Spaccio de la bestia trionfante*, acquistato nel 1698, proprio nel corso della ripubblicazione degli scritti dei repubblicani. Quest'opera, che costituisce agli occhi di Toland un sistema completo di religione naturale, gli permette di formulare una filosofia della storia in cui le varie religioni storicamente attestate e la religione naturale stessa sono inserite all'interno del medesimo ciclo di decadenza e rinascita. La comprensione della religione naturale all'interno del moto storico è una scelta gravida di conseguenze. Da un lato infatti la religione naturale è ricondotta da Toland a una forma di razionalismo etico, i cui doveri sono conoscibili attraverso la ragione e che è costituito da un precetto generale – la 'regola d'oro' – e da precetti particolari che Toland ricostruisce in maniera non sistematica attraverso il ricorso a una molteplicità di fonti, come Cicerone, ma anche alcuni Padri della Chiesa, e che sono conoscibili attraverso la *recta ratio*, e dall'altro la sua 'immersione' nella storia rende possibile il confronto tra il modello normativo costituito da tale religione e le altre religioni attraverso lo studio comparato della storia profana e di quella sacra.

Il confronto tra la religione naturale e il Paganesimo, l'Ebraismo e il Cristianesimo permette a Toland di articolare tre tipi di religione civile individuando come tratto distintivo le loro differenti finalità. Il Paganesimo, essendo il punto di massima decadenza rispetto alla religione originaria, costituisce il

modello deterioro di religione civile – anzi, si potrebbe dire che sia una religione in-civile. Questo perché da un lato ha alla base la superstizione, sorta a partire dal culto dei morti (culto da cui si sviluppa sia la credenza nell'immortalità delle anime sia quella nell'esistenza di spiriti in grado di agire nel mondo), e dall'altro di tale superstizione se ne è fatto un uso politico da parte tanto dei sacerdoti, che così legittimano la propria posizione sociale e il loro potere sui laici, quanto dei governanti, che così mascherano la mancanza di un principio di legittimità del proprio regime politico, basato altrimenti sul solo arbitrio della loro volontà. In quest'ottica, il Paganesimo come religione civile altro non è che il tentativo di fornire una forma di legittimazione politica differente rispetto alla libera adesione dei singoli cittadini alla comunità statale, adesione che è libera in quanto mediata razionalmente e quindi in assenza di coercizione.

L'Ebraismo costituisce la tappa mediana nel ciclo storico delle religioni, rivendicando un nocciolo razionale consistente nella ripubblicazione mosaica della religione naturale attraverso il Decalogo ma al tempo stesso presentando, attraverso la ricostruzione dell'erratico operare mosaico, quegli elementi storici e sociali che costituiscono la 'resistenza' al piano operare della ragione. L'Ebraismo si configura dunque come una forma di religione 'ibrida', inceppata tra la Legge, termine necessario proprio per evitare una ricaduta in quella idolatria egizia da cui era sorto volendosene liberare, e l'aspirazione a un popolo di 'sognatori', di individui in grado di far uso della propria ragione e di conoscere così i dettami della religione naturale, condizione che comporta il superamento della Legge stessa. La religione civile ebraica ha dunque una finalità che si è definito come 'catecontica', trovando il suo scopo precipuo nel mantenimento di Israele lontano dalla superstizione. Ma nel farlo assume al suo interno parte della superstizione stessa, cercando di addomesticarla e di neutralizzarla – ed è sotto questo punto di vista che va inteso il riferimento a *Ezechiele* (20, 24-25) alle «leggi non buone» e a quelle «istituzioni» sotto le quali non sarebbe stato possibile vivere – e così riproduce quella scissione tra potere civile e potere religioso attraverso l'elezione dei Leviti a tribù sacerdotale. L'operare di Mosè in quanto legislatore e la Legge stessa hanno un fondamento razionale – punto che permette di separare l'Ebraismo rispetto al Paganesimo proprio perché il secondo ha un fondamento volontaristico. La ragione del legislatore si trasfigura nell'harringtoniana sapienza antica che, come si è visto, prevede al suo interno una dualità tra religione nazionale e libertà di coscienza, tra sacerdote e 'sognatore'.

Tale dualità si ripresenta nel Cristianesimo, che costituisce l'ultima fase della parabola storica della religione naturale, presentandosi come la sua restaurazione. In tale contesto, esplose l'ambiguità tanto filosofica quanto biografica di Toland, che ridefinisce il Cristianesimo stesso, e in particolare il Protestantismo, a partire da quella rivalutazione e da quella rilettura del lascito di Milton già considerate nel capitolo secondo. La riconduzione del Cristianesimo alla religione naturale, ossia a

un sistema etico accessibile attraverso il ricorso alla sola ragione da un lato separa la dottrina dalla disciplina ecclesiastica, rendendo la prima imm modificabile in quanto espressione della ragione e assegnando la seconda al regno della contingenza storico-politica, e dall'altro depotenzia il concetto stesso di religione civile privandolo della coercizione. Da un certo punto di vista, si assiste quasi a una divaricazione tra la religione civile intesa nella funzione pedagogica, di trasmissione e insegnamento della predicazione cristiana, e la religione nazionale, intesa harringtonianamente come religione della maggioranza. Tale divaricazione ha come esito il riconoscimento del Protestantismo come religione civile 'plurale', dove il pluralismo è normativamente individuato già nel Cristianesimo delle origini, con la ricostruzione del «plan originel du Christianisme» che lega insieme Ebraismo, Cristianesimo e Islam, e si sostanzia nell'esercizio della libertà di coscienza garantita dallo Stato come lo è anche la religione nazionale in quanto espressione della libertà di coscienza della maggioranza. Tale esito non è privo di risvolti politici, dal momento che l'indagine ecclesiologica tolandiana altro non è che prosecuzione e trasposizione della critica politica. Laddove infatti il Paganesimo, che costituisce il punto di maggior decadenza, e quindi il più distante rispetto alla religione naturale, si presentava come superstizioso e tirannico, il Cristianesimo, nella sua trasparente razionalità, non può che essere la religione 'repubblicana' per eccellenza. Al punto che Toland forza il dettato harringtoniano in senso democratico. Il riconoscimento della completa libertà di coscienza, infatti, rimuove quelle penalità che i regimi monarchici, aristocratici e misti prevedono per quanti non si conformano alla religione nazionale. Ma nel 'Cristianesimo' tolandiano la presenza di tali penalità costituisce l'infrazione del principio che la coscienza è opaca allo sguardo del magistrato e quindi la mancata adesione a dottrine che non si capiscono o di cui non si è persuasi non può costituire un elemento valido per la privazione di un diritto all'interno della società politica. Lo Stato quindi da un lato si astiene dall'intervenire ma dall'altro costituisce il garante della libertà di coscienza, assumendo su di sé il compito di 'neutralizzare' il conflitto religioso al suo interno. La soluzione che Toland prospetta in sede di riflessione politica ai problemi della società inglese nel trapasso dalla tarda età Stuartiana alla prima età augustea, nell'età della crisi della coscienza europea e del manifestarsi dei primi germi di Illuminismo da un lato fa quindi tesoro del lascito repubblicano, ma lo reinterpreta e lo rifonda a partire da una costruzione filosofica consistente nella riduzione della religione a una morale razionalistica e nella mondanizzazione di quest'ultima.

Bibliografia

Letteratura primaria

Manoscritti

Hanover

Niedersächsische Landesbibliothek, Leibnizs Briefwechsel 933.

London

British Library, Additional Manuscript 4285.

British Library, Additional Manuscript 4295.

British Library, Additional Manuscript 4301.

British Library, Additional Manuscript 4465.

Lambeth Palace Library, Manuscript 930.

Lambeth Palace Library, Manuscript 933.

Lambeth Palace Library, Manuscript 942.

Wien

Österreichische Nationalbibliothek, Manuscript 10389.

Österreichische Nationalbibliothek, Manuscript 10390.

Opere di John Toland

- *Adeisidaemon, sive Titus Livius a Superstitione Vindicatus. Annexae sunt ejusdem Origines Judaicae*, Hagae-Comitis, Apud Thomam Johnson, 1709 (tr. it. *Adeisidaemon*, in Toland J., *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino, 2002, pp. 337-376).
- *A letter to a member of Parliament, shewing that a restraint on the press is inconsistent with the protestant religion, and dangerous to the liberties of the nation*, London, Printed by J. Darby, and sold by Andr. Bell at the Cross-Keys and Bible in Cornhill, 1698.
- *A Memorial Presented to a Minister of State, Soon after his Majesty King George's accession to the Crown*, in Desmaizeaux P. (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, vol. II, London, Printed for J. Peele, at *Locke's Head* in *Pater-noster Row*, 1726, pp. 239-257.
- *Amyntor: or, A Defence of Milton's Life*, London, Printed, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1699.

- *An Account of the Courts of Prussia and Hanover; Sent to a Minister of State in Holland*, London, Printed by John Darby in Bartholomew Close, 1705.
- *Anglia libera: or the Limitation and Succession of the Crown of England Explain'd and Asserted*, London, Printed for Bernard Lintott at the Posthouse in the *Middle-Temple Gate, Fleet-Street*, 1701.
- *Another Memorial for The Most Honourable Earl of ****, in Desmaizeaux P. (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, vol. II, London, Printed for J. Peele, at *Locke's Head in Pater-noster Row*, 1726, pp. 220-238.
- *Christianisme Judaïque et Mahometan*, in Toland J., *Dissertations diverses*, Édition, introduction et note par L. Mannarino, Champion, Paris, 2005, pp. 61-99.
- *Christianity not Mysterious*, text, associated works and critical essays, edited by P. McGuinness, A. Harrison and R. Kearney, The Lilliput Press, Dublin, 1997 (tr. it. *Il cristianesimo senza misteri*, in Toland J., *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino, 2002, pp. 93-187).
- *Clito, or a Poem on the Force of Eloquence*, London, Printed, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1700.
- *De genere, loco, et tempore mortis Jordani Bruni Nolani*, in Desmaizeaux P. (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, vol. I, London, Printed for J. Peele, at *Locke's Head in Pater-noster Row*, 1726, pp. 304-315.
- *Deux problèmes historiques, theologiques et politiques*, in Toland J., *Dissertations diverses*, Édition, introduction et note par L. Mannarino, Champion, Paris, 2005, pp. 167-168.
- *John Toland e G.W. Leibniz: otto lettere*, a cura di G. Carabelli, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX/4, 1974, pp. 412-431.
- *Letters*, in Desmaizeaux P. (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, vol. II, London, Printed for J. Peele, at *Locke's Head in Pater-noster Row*, 1726, pp. 292-495.
- *Letters to Serena*, edited by I. Leask, Four Courts Press, Dublin, 2013 (tr. it. *Lettere a Serena*, in Toland J., *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino, 2002, pp. 189-335).
- *Lettre sur le Spaccio della bestia trionfante*, «Nova Bibliotheca Lubecensis», VII, 1756, pp. 158-162.
- *Lettres à Serena*, in Toland J., *Dissertations diverses*, Édition, introduction et note par L. Mannarino, Champion, Paris, 2005, pp. 101-144.
- *Nazarenus*, edited by J.A.I. Champion, Voltaire Foundation, Oxford, 1999 (tr. it. *Nazareno*, in Toland J., *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino, 2002, pp. 411-574).

- *Origines Judaicae. Sive Strabonis de Moyse et Religione Judaicae historia, Breviter Illustrata*, in Toland J., *Adeisidaemon, sive Titus Livius a Superstitione Vindicatus. Annexae sunt ejusdem Origines Judaicae*, Hagae-Comitis, Apud Thomam Johnson, 1709, pp. 100-199 (tr. it. *Le origini degli Ebrei*, in Toland J., *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino, 2002, pp. 377-410).
- *Pantheisticon, sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae, in Tres Particulas Divisa*, Cosmopoli [Londini], 1720 (tr. it. *Pantheisticon*, in Toland J., *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino, 2002, pp. 575-625).
- *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature, le paganisme, ou la corruption de la loy de la nature, la loy de Moyse ou le paganisme reformé, et le christianisme ou la loy de la nature retablie*, in Leibniz G.W., *Textes inédites, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, vol. 1, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, pp. 46-61.
- *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature, le paganisme, ou la corruption de la loy de la nature, la loy de Moyse ou le paganisme reformé, et le christianisme ou la loy de la nature retablie*, in Toland J., *Lettres à Serena, et autres textes*. Édition, introduction et notes par T. Dagrón, Champion, Paris, 2004, pp. 237-278.
- *Preface*, in Ludlow E., *Memoirs of the Lieutenant General Ludlow*, vol. III, Switzerland, Printed at Vevey in the Canton of Bern [London], 1699, pp. (i)-(iv).
- *Projet d'une dissertation sur la colombe de nuée et de feu des Israélites*, in Toland J., *Dissertations diverses*, Édition, introduction et note par L. Mannarino, Champion, Paris, 2005, pp. 145-158.
- *Socinianism truly Stated; being An Example of fair Dealing in all Theological Controversys. To which is prefix, Indifference in Disputes: Recommended by a Pantheist to an Orthodox Friend*, London, Printed in the Year, 1705.
- *The Art of Governing by Partys*, London, Printed for Bernard Lintott at the Posthouse in the Middle-Temple Gate, Fleet-Street, 1701.
- *The Life of James Harrington*, in Toland J. (ed.), *The Oceana of James Harrington, and his other works*, London, Printed, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1700, pp. xiii-xliv.
- *The Life of John Milton*, in *A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton, Both English and Latin*, vol. I, Amsterdam [London], 1698, pp. 5-48 (tr. it. *La vita di Milton*, a cura di A. Sabetti, Liguori, Napoli, 1988).

- *The Memorial of the State of England, In Vindication of the Queen, the Church, and the Administration: design'd To rectify the mutual Mistakes of Protestants, And to unite their Affections in Defence of our Religion and Liberty*, London: Printed and sold by the Booksellers of London and Westminster, 1705.
- *The Primitive Constitution of the Christian Church*, in Desmaizeaux P. (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, vol. II, London, Printed for J. Peele, at *Locke's Head* in *Pater-noster Row*, 1726, pp. 120-200.
- *The Second Part of the State Anatomy*, London: Printed for John Philips; and Sold by J. Brotherton at the Black Bull in Cornhill, and J. Roberts, at the Oxford-Arms in Warwick-Lane, 1717.
- *The State Anatomy of Great Britain*, London: Printed for John Philips, and Sold by J. Brotherton at the Black Bull in Cornhill, and J. Roberts, at the Oxford-Arms in Warwick-Lane, 1717 (tr. it. parziale *Anatomia dello stato di Gran Bretagna*, in Nuzzo E., *La superiorità degli stati liberi. I repubblicani inglesi (1649-1722)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1984, pp. 295-307).

Altre fonti primarie

A General Dictionary, Historical and Critical: in which A New and Accurate Translation of that of the Celebrated Mr. Bayle, with the Corrections and Observations printed in the late Edition at Paris, is included; and interspersed with several thousand Lives never before published, By the Reverend Mr. John Peter Bernard; The Reverend Mr. Thomas Birch, M.A. and F.R.S. Mr. John Lockman; And other Hands. And the Articles relating to Oriental History By George Sale, Gent., Vol. III, London, Printed by James Bettenham, For J. Strahan, J. Clarke, T. Hatchet in Cornhill, J. Gray in the Poultry; J. Batley and J. Wood in Pater-Noster Row; T. Worrall, J. Shuckburgh in Fleetstreet; J. Wilcox, A. Millar, in the Strand; T. Osborne in Grays-Inn; J. Brindley in New-Bond Street; C. Corbet in Fleetstreet; C. Ward and R. Chandler at the Ship between the Temple Gates, and sold at their Shop in Scarborough, 1735.

[Anon.], *Recensione a Jo. Laurentii Mosheim, De Vita, Fatis, et Scriptis Jo. Tolandi Commentatio*, «Bibliothèque Germanique», VII, 1723, pp. 24-61.

- *Remarks on The life of John Milton, as publish'd by J.T., With a character of the author and his party. In a letter to a member of Parliament*, London, 1699.

Aubrey J., *Brief Lives, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669-1696*, edited by A. Clark, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1898.

Bassi S. (a cura di), *Immagini di Giordano Bruno, 1600-1725*, Procaccini, Napoli, 1996.

- Bayle P., *Dictionnaire historique et critique*, vol. III, A Rotterdam, chez Reinier Leers, 1697.
- *Pensée diverses*, in Bayle P., *Oeuvres diverses*, avec une introduction par E. Labrousse, vol. III, Olms, Hildesheim, 1966, pp. 3-160 (tr. it. *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari, 1979).
- Beer E.S. (ed.), *The Correspondence of John Locke*, voll. IV-VI, Clarendon Press, Oxford, 1979-1981.
- Bruno G., *Spaccio de la bestia trionfante*, in Bruno G., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Mondadori, Milano, 2000, pp. 455-670.
- Camden W., *Britannia*, Newly Translated into English with large Addition and Improvements, Collins, London, 1695.
- Cicerone, *Le leggi*, in Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, vol. I: *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, UTET, Torino, 1974, pp. 411-573.
- *Lo Stato*, in Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, vol. I: *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, UTET, Torino, 1974, pp. 155-409.
- [Defoe D.], *The Dissenters Vindicated; or A Short View of the Present State of the Protestant Religion in Britain*, London, 1707.
- Gunther R.T., *Early Science in Oxford*, vol. XIV: *Life and Letters of Edward Lhwyd*, Dawson, London, 1968.
- Harrington J., *A System of Politics*, in Toland J. (ed.), *The Oceana of James Harrington, and his other works*, London, Printed, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1700, pp. 496-514 (tr. it. parz. *Un sistema di politica delineato in brevi e semplici aforismi*, in Nuzzo E. (a cura di), *La superiorità degli stati liberi. I repubblicani inglesi (1649-1722)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1984, pp. 161-194).
- *Oceana*, in Toland J. (ed.), *The Oceana of James Harrington, and his other works*, London, Printed, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1700, pp. 33-228 (tr. it. *Oceana*, a cura di G. Schiavone, UTET, Torino, 2004).
 - *Pian Piano. Or, Intercourse between H. Ferne, Dr. in Divinity and J. Harrington, esq. Upon occasion of the Doctors Censure of the Commonwealth of Oceana*, London, Printed for Nath. Brook, at the Angel in Cornhill, 1656.
 - *Political Aphorisms*, in Toland J. (ed.), *The Oceana of James Harrington, and his other works*, London, Printed, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1700, pp. 515-523.

- *The Prerogative of Popular Government*, in Toland J. (ed.), *The Oceana of James Harrington, and his other works*, London, Printed, and are to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1700, pp. 229-382.
- Hoadly B., *The Nature of the Kingdom, or Church, of Christ. A sermon preach'd before the King, at the Royal Chapel at St. James's, on Sunday March 31, 1717*, in Goldie M. (ed.), *The Reception of Locke's Politics*, vol. 5: The Church, Dissent and Religious Toleration, 1689-1773, Pickering & Chatto, London, 1999, pp. 143-155.
- Hobbes T., *Leviathan*, edited by R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1996² (tr. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 2011).
- Huet P.-D., *Demonstratio Evangelica*, Parisiis, Apud Danielelem Hortemels via San-Jacobeae, sub Moecenate, 1690.
- Le Clerc J., *Livres de voyage*, «Bibliothèque Universelle et Historique», X, 1688, pp. 516-536.
- Leibniz G.W., *Annotationes Subitanae ad Librum de Christianismo Mysteriis carente*, in Desmaizeaux P. (ed.), *A Collection of several pieces of Mr. John Toland*, vol. II, London, Printed for J. Peele, at *Locke's Head* in *Pater-noster Row*, 1726, pp. 60-76.
- *Sämtliche Schriften und Briefe*, I s., vol. XX, De Gruyter-Akademie Verlag, Berlin, 2006.
 - *Sämtliche Schriften und Briefe*, II s., vol. IV, De Gruyter-Akademie Verlag, Berlin, 2021.
 - *Textes inédites, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par G. Grua, 2 voll., Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
- [Leigh G.], *A Letter from Edinburgh to Dr. Sherlock*, London, Printed for J. Roberts in Warwick-lane, A. Dodd without Temple-Bar, and J. Fox in Westminster Hall, 1718.
- Locke J., *Epistola de Tolerantia / A Letter on Toleration*, edited by R. Klibansky and J.W. Gouch, Clarendon Press, Oxford, 1968 (tr. it. *Lettera sulla tolleranza*, in Locke J., *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, UTET, Torino, 1977, pp. 131-183).
- *The Reasonableness of Christianity*, Edited with an Introduction and Notes by J. Higgins-Biddle, Oxford University Press, Oxford, 1999 (tr. it. *La ragionevolezza del cristianesimo*, in Locke J., *Scritti etico-religiosi*, a cura di M. Sina, UTET, Torino, 2000, pp. 279-429).
- Milton J., *Areopagitica: A Speech for the Liberty of Unlicens'd Printing, To the Parliament of England*, in *A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton, Both English and Latin*, vol. I, Amsterdam [London], 1698, pp. 423-442 (tr. it. *Areopagitica. Discorso per la libertà di stampa*, a cura di G. Giorello, Laterza, Roma-Bari, 1987).
- *Of Reformation in England, and the Causes that hitherto have hindred it. In two Books. Written to a Friend*, in *A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous*

Works of John Milton, Both English and Latin, vol. I, Amsterdam [London], 1698, pp. 249-274.

- *Of True Religion, Heresie, Schism, Toleration, And what best Means may be us'd against the Growth of Popery*, in *A Complete Collection of the Historical, Political, and Miscellaneous Works of John Milton, Both English and Latin*, vol. II, Amsterdam [London], 1698, pp. 807-812.

Nouveau Dictionnaire Historique et Critique, pour server de Supplement ou de Continuation au Dictionnaire Historique et Critique, de Mr. Pierre Bayle, par Jacques George Chauffepié, t. II: BO-H, A Amsterdam, Chez Z. Chatelain, H Uytwerf, F. Changuion, J. Wetstein, P. Mortier, Arkste et Merkus, M. Uytwerf, et M.M. Rey; A La Haye, Chez Pierre de Hondt, 1750.

Phillips E., *The Life of Mr. John Milton*, in Darbishire H. (ed.), *The early lives of John Milton*, Constable & Co., London, 1932, pp. 49-82.

Selden J., *De Synedris, et Praefecturis Juridicis Veterum Ebraeorum*, vol. I, Londini, Typis Jacobi Flesher. Prostant apud Cornelium Bee, in vic. vulg. voc. Little Britain, 1650.

Shaftesbury A.A.C., *An Inquiry concerning virtue, in two discourses*, London, printed for A. Bell in Cornhill, 1699.

- *Introduction*, in Whichcote B., *Selected Sermons*, London, Printed for Awnsham and John Churchill at the Black Swann, in Pater-Noster-Row, 1698, pp. (i)-(xvii).

Sidney A., *Discourses concerning Government*, London, Printed, and to be sold by the Booksellers of London and Westminster, 1698.

[Skinner C.], *The Life of Mr. John Milton*, Darbishire H. (ed.), *The early lives of John Milton*, Constable & Co., London, 1932, pp. 17-34.

Spencer J., *De Legibus Hebraeorum Ritualibus, et earum Rationes, Libri Tres*, Cantabridgiae, Ex Officina Joan. Hayes, Celeberrimae Academiae Typographi. Impensis Richardi Chiswel, Bibliopolae, an insigne Rosae Coronatae in Coemeterio Divi Pauli Londini, 1685.

Spinoza B., *Epistolae*, in Spinoza B., *Opera*, herausgeben von C. Gebhardt, vol. IV, Winter, Heidelberg, 1925, pp. 1-336 (tr. it. *Epistolario*, in Spinoza B., *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Mondadori, Milano, 2007, pp. 1219-1522).

- *Ethica*, in Spinoza B., *Opera*, herausgeben von C. Gebhardt, vol. II, Winter, Heidelberg, 1925 (tr. it. *Etica*, in Spinoza B., *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Mondadori, Milano, 2007, pp. 753-1086).

- *Tractatus Theologico-Politicus*, in Spinoza B., *Opera*, herausgeben von C. Gebhardt, vol. III, Winter, Heidelberg, 1925, pp. 1-267 (tr. it. *Trattato teologico-politico*, in Spinoza B., *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Mondadori, Milano, 2007, 401-752).

Tillotson J., *The Works of the Most Reverend Dr. John Tillotson*, London: Printed for B. Aylmer, at the Three Pigeons against the Royal Exchange in Cornhill. And W. Rogers, at the Sun against St. Dunstan's Church in Fleet street, 1696.

Winstanley W., *The lives of the most famous English poets, or The honour of Parnassus; in a brief essay of the works and writings of above two hundreds of them, from the time of K. William the Conqueror, to the reign of His present Majesty King James II*, London, printed by H. Clark, for Samuel Manship, at the sign of the Black Bull in Cornhill, 1687.

Wood A., *Athenae Oxonienses. An Exact History of all the Writers and Bishops Who have had their Education in the most Ancient and Famous University of Oxford, From The Fifteenth Year of King Henry the Seventh, A.D. 1500, to the Author's Death in November 1695. Representing The Birth, Fortune, Preferment, and Death of all those Authors and Prelates, the great Accidents of their Lives, and the Fate and Character of their Writings. To which are added, The Fasti, or Annals, of the said University*, 2 voll., London: Printed for R. Knaplock, D. Midwinter, and J. Tonson, 1721.

Letteratura secondaria

Abel O., *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques*, Michalon, Paris, 2017.

Aldridge A.O., *Two Versions of Shaftesbury's Inquiry concerning Virtue*, «Huntington Library Quarterly», XIII/2, 1950, pp. 207-214.

Antognazza M.R., *Natural and Supernatural Mysteries. Leibniz's Annotatiunculæ subitaneæ on Toland's Christianity not Mysterious*, in Schröder W. (hrsg.), *Gestalten des Deismus in Europa. Günter Gawlick zum 80. Geburtstag*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2013, pp. 29-40.

- *Trinità e incarnazione. Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Vita & Pensiero, Milano, 1999.

Aquilecchia G., *Nota su John Toland traduttore di Giordano Bruno*, in Aquilecchia G., *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli, Manziana, 1993, pp. 143-150 [ed. or. in Praz M. (a cura di), *English Miscellany*, vol. IX, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1958, pp. 77-86].

Ashcraft R., *Latitudinarianism and toleration: historical myth versus political history*, Kroll R., Ashcraft R., Zagorin P. (eds.), *Philosophy, science, and religion in England, 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 151-177.

- Assmann J., *Mosé l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano, 2007.
- *Religio Duplex. Misteri egizi e Illuminismo europeo*, Morcelliana, Brescia, 2017.
- Baruzi J., *Leibniz*, Bloud et Cie., Paris, 1909.
- Beiner R., *Civil religion and anticlericalism in James Harrington*, «European Journal of Political Theory», XIII/4, 2014, pp. 388-407.
- *James Harrington on the Hebrew Commonwealth*, «The Review of Politics», LXXVI/4, 2014, pp. 169-193.
- Beiser F.C., *The Sovereignty of Reason. The defense of rationality in the early English Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Bejan T.M., *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2017.
- Berno F., *Per una Chiesa latitudinaria. Note su Gesù e le origini cristiane in The Primitive Constitution of the Christian Church di John Toland*, «Humanitas», LXXVI/Suppl. 1, 2021, pp. 451-457.
- Berti S., *Alle origini dell'incredulità*, in Berti S., *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'Illuminismo radicale europeo*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 1-27 [ed. or. *At the Roots of Unbelief*, «Journal of the History of Ideas», LVI/4, 1995, pp. 555-575].
- *Introduzione*, in Berti S., *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'Illuminismo radicale europeo*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. IX-XXXII.
 - *La verità denudata. La teoria dell'impostura religiosa e politica nella cultura europea (1660-1730)*, in Berti S., *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'Illuminismo radicale europeo*, il Mulino, Bologna, 2012, pp. 75-91 [ed. or. *Unmasking the Truth: The Theme of Imposture in Early Modern European Culture, 1660-1730*, in Force J.E., Katz D.S. (eds.), *Everything Connects. In Conference with Richard H. Popkin. Essays in his Honour*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, pp. 21-36].
 - *Radici ebraiche del deismo anticristiano. Il caso inglese*, in Alatri P., Grassi S. (a cura di), *La questione ebraica dall'Illuminismo all'Impero (1700-1815)*, Atti del convegno della Società italiana di studi sul secolo XVIII (Roma, 25-26 maggio 1992), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1994, pp. 37-50.
 - *Repubblicanesimo e illuminismo radicale nella storiografia di Franco Venturi*, in Albertone M. (a cura di), *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, Bibliopolis, Napoli, 2006, pp. 155-186.
- Biddle J.C., *Locke's Critique of Innate Principles and Toland's Deism*, «Journal of the History of Ideas», XXXVII/3, 1976, pp. 411-422.

- Black S., *Toleration and the Skeptical Inquirer*, «Canadian Journal of Philosophy», XXVIII/4, 1998, pp. 473-504.
- Bodemann E., *Die Leibniz-Handschriften der Königlischen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, Olms, Hildesheim, 1966.
- Bonanate U., *Charles Blount. Libertinismo e deismo nel Seicento inglese*, La Nuova Italia, Firenze, 1972.
- Bonnet P., *La «Monarchie Universelle» de Louis XIV: une notion clé de la pensée politique, de Campanella à Montesquieu*, «Littératures classiques», LXXVI/3, 2011, pp. 133-146.
- Bori P.C., *Il vitello d'oro. Le radici della controversia anti giudaica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2022².
- Borot L., *L'interprétation républicaine de la Bible chez James Harrington*, in Canziani G., Zarka Y.C. (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Atti del Convegno internazionale di studi, Milano (18-20 novembre 1991), Parigi (6-8 dicembre 1991), Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 641-659.
- *Religion in Harrington's Political System: the Central Concepts and Methods of Harrington's Religious Solutions*, in Wiemann D., Mahlberg G. (eds.), *Perspectives on English Revolutionary Republicanism*, Ashgate, Farnham, 2014, pp. 149-164.
- Brooke C., *Philosophic Pride. Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*, Princeton University Press, Princeton, 2012.
- Brown J., *Le Milton de Toland*, «e-rea», I/2, 2003, pp. 64-70.
- Brown S., *Toland's clandestine pantheism as partly revealed in his neglected Remarques critiques sur le systeme de M. Leibniz and partly concealed in the last of his Letters to Serena*, in Paganini G, Benítez M. and Dybikowski J. (eds.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Champion, Paris, 2002, pp. 345-370.
- *Two papers by John Toland. His Remarques Critiques sur le Systême de M. Leibnitz... and the last of his Letters to Serena*, «I Castelli di Yale», IV, 1999, pp. 55-79.
- Brykman G., *Les deux Christianismes de Locke et de Toland*, «Revue de Synthèse», IV s., CXVI/2-3, 1995, pp. 281-301.
- Byrne P., *Natural Religion and the Nature of Religion. The Legacy of Deism*, Routledge, London-New York, 1989.
- Campos Boralevi L., *L'Esodo come paradigma politico*, in Campos Boralevi L., Lagi S. (a cura di), *Viaggio e politica*, V Giornata di studio "Figure dello spazio, politica e società, Firenze, 23/24 febbraio 2006, Firenze University Press, Firenze, 2009, pp. 1-15.

- *Mitzvoth Beneh Noah: il diritto noaico nel dibattito seicentesco sulla tolleranza*, in Méchoulan H., Popkin R.H., Ricuperati G., Simonutti L. (a cura di), *La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, vol. II: Secolo XVII, Olschki, Firenze, 2001, pp. 473-494.

Caporali R., *Immagini di Mosé (in Machiavelli e Spinoza)*, «Etica & Politica», XVI/1, 2014, pp. 67-91.

Capozzi E., *Costituzione, elezione, aristocrazia. La repubblica 'naturale' di James Harrington*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996.

Carabelli G., *Blictri: una parola per Arlecchino*, in Santucci A. (a cura di), *Eredità dell'Illuminismo. Studi sulla cultura europea fra Settecento e Ottocento*, il Mulino, Bologna, 1979, pp. 231-257.

 - *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722)*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.
 - *Un inedito di John Toland: il Livius Vindicatus, ovvero la prima edizione (mancata) dell'Adeisidaemon (1709)*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXXI/3, 1976, pp. 309-318.

Carmel E., *Hobbes and Early English Deism*, in van Apeldoorn L., Douglass R. (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 202-218.

 - *"I will speake of that subject no more": the Whig legacy of Thomas Hobbes*, «Intellectual History Review», XXIX/2, 2019, pp. 243-264.

Carrive P., *Les convictions politiques de Toland*, «Revue de Synthèse», IV s., CXVI/2-3, 1995, pp. 231-257.

Casini P., *John Toland e l'attività della materia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXII/1, 1967, pp. 24-53.

Cerrato F., *Stili di vita. Fonti, forme e governo nella filosofia spinoziana degli affetti*, Mimesis, Milano-Udine, 2016.

Champion J.A.I., *Cultura sovversiva: Erudizione e polemica nell'«Amyntor canonicus» di Toland, c. 1698-1726*, in Santucci A. (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. 1: *Fonti e connessioni continentali. John Toland e il deismo*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 343-370.

 - *Deism*, in Popkin R.H. (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1999, pp. 437-445.
 - *Érudition et clandestina: le portrait de Moïse par Toland et les recherches bibliques de son temps*, «La Lettre clandestine», XX, 2012, pp. 111-153.

- *Godless Politics: Hobbes and Public Religion*, in Bulman W.J., Ingram R.G. (eds.), *God in the Enlightenment*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 42-62.
- *Introduction*, in Toland J., *Nazarenus*, edited by J.A.I. Champion, Voltaire Foundation, Oxford, 1999, pp. 1-106.
- *Legislators, Impostors, and the Politic Origins of Religion: English Theories of 'Imposture' from Stubbe to Toland*, in Berti S., Charles-Daubert F., Popkin R.H. (eds.), *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe: Studies on the Traité Des Trois Imposteurs*, Kluwer, Dordrecht, 1996, pp. 333-356.
- *"Manuscripts of Mine Abroad": John Toland and the Circulation of Ideas, c.1700-1722*, «Eighteenth-Century Ireland», XIV, 1999, pp. 9-36.
- *Mosaica respublica: Harrington, Toland, and Moses*, in Wiemann D., Mahlberg G. (eds.), *Perspectives on English Revolutionary Republicanism*, Ashgate, Farnham, 2014, pp. 165-182.
- *'Mysterious Politicks': land, credit and Commonwealth political economy, 1656-1722*, in Carey D. (ed.), *Money and Political Economy in the Enlightenment*, Voltaire Foundation, Oxford, 2014, pp. 117-162.
- *"Religion's Safe, with Priestcraft is the War": Augustan Anticlericalism and the Legacy of the English Revolution, 1660-1720*, «The European Legacy», V/4, 2000, pp. 547-561.
- *Republican learning. John Toland and the crisis of Christian culture, 1670-1722*, Manchester University Press, Manchester-New York, 2003.
- *Some Forms of Religious Liberty: Political Thinking, Ecclesiology and Religious Freedom in Early Modern England*, in Glaser E. (ed.), *Religious Tolerance in the Atlantic World. Early Modern and Contemporary Perspectives*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014, pp. 41-72.
- *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies, 1660-1730*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Clark J.C.D., *English Society, 1660-1832. Religion, ideology and politics during the ancien regime*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000².

Coffey J., *A ticklish business: defining heresy and orthodoxy in the Puritan revolution*, in Loewenstein D., Marshall J. (eds.), *Heresy, Literature and Politics in Early Modern English Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 108-136.

Colie R.L., *Spinoza and the Early English Deists*, «Journal of the History of Ideas», XX/1, 1959, pp. 23-46.

Congiunti L., *John Toland. Le ragioni della Reason*, in Baccarini E. (a cura di), *Passione dell'originario. Fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa. Studi in onore di Armando Rigobello*, Studium, Roma, 2000, pp. 65-96.

- Cornwall R.D., *The Search for the Primitive Church: The Use of Early Church Fathers in the High Church Anglican Tradition, 1680-1745*, «Anglican and Episcopal History», LIX/3, 1990, pp. 303-329.
- Crimmins T., *Universal and Profane: The Historiographical Consequences of Natural Religion*, «History and Theory», LIX/2, 2020, pp. 227-254.
- Dagron T., *Introduction*, in Toland J., *Lettres à Serena*, et autres textes, Édition, introduction et notes par T. Dagron, Champion, Paris, 2004, pp. 9-60.
- *John Toland et l'hétérodoxie: de la conformité occasionale aux panthéisme*, «Historia Philosophica», II, 2004, pp. 79-96.
 - *Toland and Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Vrin, Paris, 2009.
 - *Toland and the Censorship of Atheism*, in Laerke M. (ed.), *The Use of Censorship in the Enlightenment*, Brill, Leiden-Boston, 2009, pp. 137-153.
- Daniel S.H., *John Toland. His Methods, Manner, and Mind*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montreal, 1984.
- Delpiano P., *Dal Rinascimento ai Lumi: per un profilo biografico di Frances Amelia Yates*, in Ricuperati G. (a cura di), *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici del Novecento*, Olschki, Firenze, 2000, pp. 1-56.
- Dew B., *Epicurean and Stoic Enlightenments: The Return of Modern Paganism?*, «History Compass», XI/6, 2013, pp. 486-495.
- Dybikowski J., *John Toland's Letter concerning toleration to the Dissenting Ministers*, «Enlightenment & Dissent», XVIII, 1999, pp. 57-83.
- Doni Garfagnini G., *Jean Le Clerc e gli spazi della ragione. Percorsi di critica e di storia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004.
- Duddy T., *Toland, Berkeley, and the Irrational Hypothesis*, «Eighteenth-Century Ireland», XIV, 1999, pp. 49-61.
- East K.A., *Deconstructing divination. Superstition, anticlericalism and Cicero's De Divinatione in Enlightenment England, c. 1700-1730*, in Evans R. (ed.), *Prophets and Profits. Ancient Divination and Its Reception*, Routledge, London-New York, 2017, pp. 183-198.
- *Superstitionis Malleus: John Toland, Cicero, and the War on Priestcraft in Early Enlightenment England*, «History of European Ideas», XL/7, 2014, pp. 965-983.
 - *The Radicalization of Cicero. John Toland and the Strategic Editing in the Early Enlightenment*, Palgrave Macmillan, Cham, 2017.

- Evangelista R., *Droit de nature et forme politique. Moïse entre Spinoza et Toland*, in Moreau P.-F., Sangiacomo A., Simonutti L. (éds.), *Spinoza en Angleterre. Sciences et réflexions sur les sciences*, Brepols, Turnhout, 2022, pp. 181-191.
- Evans R.R., *Pantheisticon. The career of John Toland*, Peter Lang, New York, 1991.
- Fatovic C., *The Anti-Catholic Roots of Liberal and Republican Conceptions of Freedom in English Political Thought*, «Journal of the History of Ideas», LXVI/1, 2005, pp. 37-58.
- Firpo M., *Il rapporto tra socinianesimo e primo deismo inglese negli studi di uno storico polacco*, «Critica storica», X, 1973, pp. 243-297.
- *Pierre Bayle, gli eretici italiani del Cinquecento e la tradizione sociniana*, «Rivista storica italiana», LXXXV/3, 1973, pp. 616-666.
- Fontenelle Loque F., *John Locke and the Grounds for Toleration*, Springer, Cham, 2022.
- Force J.E., *The Newtonians and Deism*, in Force J.E., Popkin R.H. (eds.), *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1990, pp. 43-73.
- Fouke D.C., *Philosophy and Theology in a Burlesque Mode. John Toland and "The Way of Paradox"*, Prometheus Books, New York, 2007.
- Fukuda A., *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Gascoigne J., *Church and State allied: the failure of Parliamentary reform of the universities, 1688-1800*, in Beier A.L., Cannadine D., Rosenheim J.M. (eds.), *The First modern society. Essays in English History in Honour of Lawrence Stone*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 401-429.
- *'The Wisdom of the Egyptian' and the Secularization of History in the Age of Newton*, in Gaukroger S. (ed.), *The Uses of Antiquity. The Scientific Revolution and the Classical Tradition*, Springer, Dordrecht, 1991, pp. 171-212.
- Geuna M., *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia Politica», XII/1, 1998, pp. 101-132.
- Gill M.B., *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Giuntini C., *Le fonti di Toland*, in Santucci A. (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. 1: *Fonti e connessioni continentali. John Toland e il deismo*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 295-315.
- *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland (1670-1722)*, il Mulino, Bologna, 1979.

- Goldie M., *Civil Religion and the English Enlightenment*, in Schochet G.J. (ed.), *Politics, Politeness and Patriotism. Seminar on "Politics and politeness: British political thought in the age of Walpole"*, Folger Institute, Washington, 1993, pp. 31-46.
- *Edmund Bohun and Jus Gentium in the Revolution Debate, 1689-1693*, «The Historical Journal», XX/3, 1977, pp. 569-586.
 - *Priestcraft and the birth of Whiggism*, in Phillipson N., Skinner Q. (eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 209-231.
 - *The Roots of True Whiggism, 1688-1694*, «History of Political Thought», I/2, 1980, pp. 195-236.
- Graver M., *Cicero and the Perverse. The Origins of Error in De Legibus 1 and Tusculan Disputations 3*, in Nicgorski W. (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012, pp. 113-132.
- Greig M., *Heresy hunt: Gilbert Burnet and the convocation controversy*, «The Historical Journal», XXXVII/3, 1994, pp. 569-592.
- Grell C., *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connoissance historique à l'âge des Lumières*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- Haigh C., *The Church of England, the Nonconformists and Reason: Another Restoration Controversy*, «Journal of Ecclesiastical History», LXIX/3, 2018, pp. 531-556.
- Haivry O., *John Selden and the Western Political Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.
- Hammersley R., *James Harrington. An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- *Republicanism. An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2020.
 - *Rethinking the Political Thought of James Harrington: Royalism, Republicanism and Democracy*, «History of European Ideas», XXXIX/3, 2012, pp. 354-370.
 - *The English Republican Tradition and Eighteenth-Century France. Between the Ancients and the Moderns*, Manchester University Press, Manchester, 2010.
 - *The Harringtonian Legacy in Britain and France*, in Mahlberg G., Wiemann D. (eds.), *European Contexts for English Republicanism*, Ashgate, Farnham, 2013, pp. 197-210.
- Hankins J., *Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic*, «Political Theory», XXXVIII/4, 2010, pp. 452-482.
- Harrison P., *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

- Haydon C., *'I love my King and my Country, but a Roman catholic I hate': anti-catholicism, xenophobia and national identity in eighteenth-century England*, in Claydon T., McBride I. (eds.), *Protestantism and National Identity. Britain and Ireland, c. 1650-1850*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 33-52.
- Heinemann F.H., *John Toland and the Age of Enlightenment*, «Review of English Studies», XX/78, 1944, pp. 125-146.
- Henny S., *Caught in the crossfire of early modern controversy: Strabo on Moses and his corrupt successors*, «Intellectual History Review», XXVIII/1, 2018, pp. 35-59.
- Higgins-Biddle J., *Introduction*, in Locke J., *The Reasonableness of Christianity*, Edited with an Introduction and Notes by J. Higgins-Biddle, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. xv-cxv.
- Hill C., *Freethinking and libertinism: the legacy of the English Revolution*, Lund R.D. (ed.), *The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writings and Cultural Response, 1660-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 54-70.
- *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Temple Smith, London, 1972.
- Hone J., *John Darby and the Whig Canon*, «The Historical Journal», LXIV/5, 2021, pp. 1257-1280.
- *The Paper Chase. The Printer, the Spymaster, and the Hunt for the Rebel Pamphleteers*, Chatto & Windus, London, 2020.
- Horwitz H.G., *Comprehension in Later Seventeenth Century: A Postscript*, «Church History», XXXIV/3, 1965, pp. 342-348.
- Hudson W., *Atheism and Deism Demythologized*, in Hudson W., Lucci D., Wigelsworth J.R. (eds.), *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Ashgate, Burlington (VR), 2014, pp. 13-23.
- *Enlightenment and Modernity: the English Deists and Reform*, Pickering & Chatto, London, 2009.
 - *The English Deists. Studies in Early Enlightenment*, Pickering & Chatto, London, 2009.
- Imbruglia G., *I sacrifici e la storia della religione nella Scienza nuova di Vico*, «Archivio di storia della cultura», XXXI, 2018, pp. 231-249.
- Iofrida M., *La filosofia di John Toland. Spinozismo, scienza e religione nella cultura europea tra '600 e '700*, Franco Angeli, Milano, Milano, 1983.
- Israel J.I., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

- *La querelle sur Confucius dans les Lumières européennes (1670-1730)*, «Rue Descartes», LXXXI/2, 2014, pp. 64-83.
- *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- *Shaftesbury, an Early Voice of the Radical Enlightenment*, in Müller P. (ed.), *Shaping Enlightenment Politics. The Social and Political Impact of the First and the Third Earls of Shaftesbury*, Peter Lang, Berlin, 2018, pp. 89-97.
- *The Enlightenment That Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

Jacob M.C., *John Toland and the Newtonian Ideology*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXXII, 1969, pp. 307-331.

- *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Cornell University Press, Ithaca, 1976.
- *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Allen & Unwin, London, 1981.

Jaffro L., *L'ecclésiologie de John Toland*, in Toland J., *La constitution primitive de l'église chrétienne*, Texte anglais et traduction manuscrite précédés de *L'ecclésiologie de John Toland* par L. Jaffro, Champion, Paris, 2003, pp. 13-138.

- *La normativité morale de l'écriture chez Spinoza, Locke et Toland*, in Simonutti L. (ed.), *Religious obedience and political resistance in the early modern world: Jewish, Christian and Islamic philosophers addressing the Bible*, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 413-433.
- *Qu'est-ce qu'être déiste? Suivi d'un appendice sur la fausse attribution à Humphrey Prideaux de A Letter to the Deists (1696)*, «La Lettre clandestine», XXI, 2013, pp. 273-289.
- *Toland and the moral teaching of the gospel*, in Savage R. (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain. New Case Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2012, pp. 77-89.

Lacey A., *The Cult of King Charles the Martyr*, The Boydell Press, Woodbridge, 2003.

Lagrée J., *La religion naturelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.

Lamarra A., *An Anonymous Criticism from Berlin to Leibniz's Philosophy: John Toland against Mathematical Abstractions*, «Studia Leibnitiana», Sonderheft XVI, 1990, pp. 89-102.

Lancaster J.A.T., *From matters of faith to matters of fact: the problem of priestcraft in early modern England*, «Intellectual History Review», XXVIII/1, 2018, pp. 145-165.

Lanzillo M.L., *Tolleranza*, il Mulino, Bologna, 2001.

Larminie V., *Dubourdieu, Jean*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. XVII: Drysdale-Elkins, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 18b-20a.

- Leask I., *'A Matter of Dangerous Consequence': Molyneaux and Locke on Toland*, in Tomaszewska A. (ed.), *Between Secularization and Reform. Religion in the Enlightenment*, Brill, Leiden-Boston, 2022, pp. 219-234.
- *Personation and Immanent Understanding: On Toland's Apperaring Lockean*, «British Journal for the History of Philosophy», XVIII/2, 2010, pp. 231-256.
 - *Speaking for Spinoza? Notes on John Toland's Origines Judaicae*, in Ducheyne S. (ed.), *Reassessing the Radical Enlightenment*, Routledge, London-New York, 2017, pp. 143-159.
 - *The Undivulged Event in Toland's Christianity Not Mysterious*, in Hudson W., Lucci D., Wigelsworth J.R. (eds.), *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain, 1610-1800*, Ashgate, Burlington (VR), 2014, pp. 63-80.
 - *Toland, Spinoza, and the Naturalization of Scripture*, in Anderson B.A., Kearney J. (eds.), *Ireland and the Reception of the Bible. Social and Cultural Perspectives*, Bloomsbury, London, 2018, pp. 227-241.
- Lenci M., *Il sacerdozio universale e l'idea democratica moderna. Da Lutero a Locke e la tradizione del rational dissent*, in Bassi S. (a cura di), *Costellazioni concettuali tra Cinquecento e Settecento. Filosofia, religione, politica*, Olschki, Firenze, 2019, pp. 1-15.
- Lessay F., *Tolerance as a Dimension of Hobbes's Absolutism*, in van Apeldoorn L., Douglass R. (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 63-78.
- Levillain C.-E., *Cromwell Redivivus? William III as Military Dictator: Myth versus Reality*, in Mijers E., Onnekink D. (eds.), *Redefining William III. The Impact of the King-Stadholder in International Context*, Ashgate, Aldershot, 2007, pp. 159-176.
- Levitin D., *John Spencer's De Legibus Hebraeorum (1683-1685) and 'Enlightened' Sacred History: a New Interpretation*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LXXVI, 2013, pp. 49-92.
- *Matthew Tindal's Rights of the Christian Church (1706) and the Church-State Relationship*, «The Historical Journal», LIV/3, 2011, pp. 717-740.
- Licata G., *"The Law Inscribed in the Mind". On the Meaning of a Biblical Image in Spinoza's Theological Political Treatise*, in Del Prete A., Schino A.L., Totaro P. (eds.), *The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought*, Brill, Leiden-Boston, 2022, pp. 196-214.
- Lindenbaum P., *Rematerializing Milton*, «Publishing History», XLI/1, 1997, pp. 5-22.
- Lloyd S.A., *Hobbes on the Duty Not to Act on Conscience*, in van Apeldoorn L., Douglass R. (eds.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2018, pp. 256-272.

- Lomonaco F. *Lex regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Guida, Napoli, 1990.
- Lucci D., *Cristianesimo e islam secondo John Toland. Cristianesimo originale, concezioni islamiche e tolleranza religiosa nel "Nazarenus" (1718)*, «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», CXVI, 2005, pp. 349-370.
- *Deism, freethinking and toleration in Enlightenment England*, «History of European Ideas», XLIII/4, 2017, pp. 345-358.
 - *From Unitarianism to Deism: Matthew Tindal, John Toland, and the Trinitarian Controversy*, «Études Épistémè», XXXV, 2019, DOI: 10.4000/episteme.4223.
 - *John Locke's Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021.
 - *John Toland e la cultura ebraica*, «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», CXII, 2001, pp. 157-172.
 - *Judaism and the Jews in the British Deists' Attacks on Revealed Religion*, «Hebraic Political Studies», III/2, 2008, pp. 177-214.
 - *Scripture and Deism. The Biblical Criticism of the Eighteenth-Century British Deists*, Peter Lang, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a. M.-New York-Oxford-Wien, 2008.
 - *The Law of Nature, Mosaic Judaism, and Primitive Christianity in John Locke and the English Deists*, «Entangled Religion», VIII, 2019, DOI: 10.13154/er.8.2019.8354.
- Lurbe P., *A Dublin auto-da-fe: the public burning of John Toland's Christianity not Mysterious, 11 september 1697*, in Fernandes I. (ed.), *Publish or Perish: The Practice of Censorship in the British Isles in the Early Modern Period*, Vernon Press, Wilmington, 2020, pp. 149-160.
- *De James Harrington à Jacques Harrington: Océana dans les Nouvelles de la République des Lettres (1700)*, in Gracianette B., Miqueu C., Terrel J. (éds.), *Harrington et le républicanisme à l'âge classique*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2014, pp. 117-130.
 - *Individuo e società in John Toland*, in Santucci A. (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, vol. 1: *Fonti e connessioni continentali. John Toland e il deismo*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 371-389.
 - *John Toland et l'épicureisme*, «Archives de Philosophie», LVII/3, 1994, pp. 559-577.
 - *John Toland et l'utilisation de l'histoire juive: entre l'histoire et le mythe*, in Grell C., Laplanche F. (éds.), *La République des lettres et l'Histoire du judaïsme antique XVI^e-XVIII^e siècles*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1992, pp. 149-162.

- *John Toland's Nazarenus and the Original Plan of Christianity*, in Stanley Jones F. (ed.), *The Rediscovery of Jewish Christianity. From Toland to Baur*, Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 45-66.
- *Le Christianisme au miroir de l'islam dans le Nazarenus de John Toland*, «Dix-huitième siècle», XXVII, 1995, pp. 335-347.
- *Les avatars d'un concept: la notion de commonwealth dans la pensée de John Toland*, in Borot L. (éd.), *James Harrington and the Notion of Commonwealth*, Publication de l'Université, Montpellier, 1998, pp. 237-262.
- *Les origines juives à la lumière de l'histoire profane: Origines Judaicae de John Toland (1709)*, «XVII-XVIII. Revue de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles», LXIV/1, 2007, pp. 213-230.
- *Le traitement des passions chez John Toland, ou la passion d'un matérialiste*, in Moreau P.-F., Thomson A. (éds.), *Matérialisme et passions*, ENS Éditions, Lyon, 2014, pp. 53-65.
- *Lost in [French] Translation: Sidney's Elusive Republicanism*, in Mahlberg G., Wiemann D. (eds.), *European Contexts for English Republicanism*, Ashgate, Farnham, 2013, pp. 211-223.
- *Political liberty in John Toland's Anglia Libera*, in Miqueu C., Chamie M. (eds.), *Locke's political liberty: readings and misreadings*, Voltaire Foundation, Oxford, 2009, pp. 35-49.
- *The Intricacies and Ambiguities of Philosophical Dialogue. The Locke-Toland Case*, in Cope K.L., Ahrens R. (eds.), *Talking Forward, Talking Back. Critical Dialogues with the Enlightenment*, AMS Press, New York, 2001, pp. 241-263.
- *"Those Fabulous Dragons Teeth": invented beginnings, lost causes and new beginning in John Toland's Amyntor (1699)*, «Études Anglaises», LXVI/2, 2013, pp. 134-146.

Mahlberg G., *Reading and translating Algernon Sidney's Discourses in early modern Germany*, «History of European Ideas», XLVIII/6, 2022, pp. 713-730.

- *The English Republican Exiles in Europe during the Restoration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.
- *The Republican Discourse on Religious Liberty during the Exclusion Crisis*, «History of European Ideas», XXXVIII/3, 2012, pp. 352-369.

Maitland S.R., *Toland*, «Notes and Queries», III s., I/1, 1862, pp. 6-7.

Mannarino L., *Introduction*, in Toland J., *Dissertations diverses*, Édition, introduction et notes par L. Mannarino, Champion, Paris, 2005, pp. 7-55.

- *Le mille favole degli antichi. Ebraismo e cultura europea nel pensiero di Pietro Giannone*, Le Lettere, Firenze, 1999.

- *L'importanza delle circostanze. Considerazioni sulla storia sacra in Spinoza, Toland, Le Clerc*, «Rivista di storia della filosofia», LXI/4, 2006, pp. 863-890.
 - *Toland, Giannone e il «progetto originario del cristianesimo»*, in Santucci A. (a cura di), *Filosofica e cultura nel Settecento britannico*, vol. I: *Fonti e connessioni continentali. John Toland e il deismo*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 415-434.
- Marko J.S., *Measuring the Distance between Locke and Toland. Reason, Revelation, and Rejection during the Locke-Stillingfleet Debate*, Pickwick Publications, Eugene (OR), 2017.
- Melamed Y.Y., “*Christus secundum spiritum*”: *Spinoza, Jesus, and the Infinite Intellect*, in Stahl N. (ed.), *Jesus among the Jews. Representation and Thought*, Routledge, London, 2012, pp. 140-151.
- Micheletti M., *Animal capax religionis. Da Benjamin Wichcote a Shaftesbury*, Benucci, Perugia, 1984.
- Mignini F., *La teoria spinoziana della religione*, «Studia Spinozana», XI, 1995, pp. 53-80.
- *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2002.
- Momigliano A., *Historiography of Religion: The Western Tradition*, in Momigliano A., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1987, pp. 27-44 [ed. or. in *The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, Macmillan, New York, 1987, pp. 383-390].
- *Un'apologia del giudaismo: il Contro Apione di Flavio Giuseppe*, in Momigliano A., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. III/1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1966, pp. 513-522 [ed. or. in «La Rassegna mensile di Israel», II s., VI/1-2, 1931, pp. 33-41].
- Mori G., *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma, 2016.
- Müller P., *Hobbes, Locke and the Consequences of Shaftesbury's Moral Sense and Political Agitation in Early Eighteenth-Century England*, «Journal for Eighteenth-Century Studies», XXXVII/3, 2014, pp. 315-330.
- *Rewriting the Divine Right Theory for the Whigs: The Political Implications of Shaftesbury's Attack on the Doctrine of Futurity in his Characteristicks*, in Hansen M., Klein J. (eds.), *Great Expectations: Futurity in the Long Eighteenth Century*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2012, pp. 67-88.
- Nelson E., *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 2010.

- Nicastro O., Iofrida M., *Introduzione*, in Toland J., *Pantheisticon*, a cura di O. Nicastro e M. Iofrida, Ets, Pisa, 1996, pp. 15-124.
- Nicolì L., *Uomini, dèi, santi. La natura umana della divinità nell'evemerismo settecentesco*, in Borghero C., Buccolini C. (a cura di), *La ragione e le sue vie. Saperi e procedure di prova in età moderna*, Le Lettere, Firenze, 2015, pp. 303-331.
- Nuovo V., *Rec. a Republican learning. John Toland and the crisis of Christian culture, 1696–1722. By Justin Champion*, «Journal of Ecclesiastical History», LV/2, 2004, pp. 420-421.
- Ottaviani O., *Leibniz lettore di John Toland. Le Annotatiunculæ subitaneæ a Christianity Not Mysterious*, «Rivista di storia della filosofia», LXXVI/2, 2021, pp. 345-388.
- Paganini G., *Analisi della fede e critica della ragione in Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze, 1980.
- *Moïse clandestin, Moïse spinoziste*, «La Lettre Clandestine», XXVI, 2018, pp. 21-32.
- Pailin D.A., *Attitudes to other religions. Comparative religion in seventeenth- and eighteenth-century Britain*, Manchester University Press, Manchester, 1984.
- *The Confused and Confusing Story of Natural Religion*, «Religion», XXIV, 1994, pp. 199-212.
- Parente F., *Spencer, Maimonides, and the History of Religion*, in Ligota C.R., Quantin J.-L. (eds.), *History of Scholarship. A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 277-304.
- Parkin J., *Taming the Leviathan. The Reception of the Political and Religious Ideas of Thomas Hobbes in England, 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Pfanner D., *Tra scetticismo e libertinismo. Charles Blount (1654-1693) e la cultura del libero pensiero nell'Inghilterra degli ultimi Stuart*, Vivarium, Napoli, 2004.
- Pocock J.G.A., *Cudworth, Brucker, and Hume: The Paradox of the Natural History of Religion*, in Schochet G.J. (ed.), *Politics, politeness and patriotism. Seminar on "Politics and politeness: British political thought in the age of Walpole"*, Folger Institute, Washington, 1993, pp. 59-71.
- *Settecento protestante? L'Illuminismo riconsiderato*, «Quaderni storici», n.s., XXXII/94/1, 1997, pp. 315-337.
 - *Post-Puritan England and the Problem of the Enlightenment*, in Zagorin P. (ed.), *Culture and Politics from Puritanism to Enlightenment*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1980, pp. 91-111.

- *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2003².
- *The history of political thought: a methodological inquiry*, in Pocock J.G.A., *Political Thought and History. Essays in Theory and Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 3-19 [ed. or. in Laslett P., Runciman W.G. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 2nd series, Blackwell, Oxford, 1962, pp. 183-202].
- *Virtues, rights, and manners. A model for historians of political thought*, in Id., *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 37-50 [ed. or. in «Political Theory», IX/3, 1981, pp. 353-368].
- *Within the margins: the definition of orthodoxy*, in Lund R.D. (ed.), *The Margins of Orthodoxy. Heterodox Writings and Cultural Response, 1660-1750*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 33-53.

Rapetti E., *Pierre-Daniel Huet: erudizione, filosofia, apologetica*, Vita & Pensiero, Milano, 1999.

Rappaport R., *Questions of Evidence: An Anonymous Tract Attributed to John Toland*, «Journal of the History of Ideas», LVIII/2, 1997, pp. 339-348.

Ricci S., *Il Bruno di Toland: aspetti politici*, in Ciliberto M., Mann N. (a cura di), *Giordano Bruno, 1583-1585. The English Experience / L'esperienza inglese*, Atti del Convegno (Londra, 3-4 giugno 1994), Olschki, Firenze, 1997, pp. 101-116.

- *Il 'luogo del Sole'. Filosofia, legge e allegoria nello Spaccio*, in Catanorchi O., Pirillo D. (a cura di), *Favole, metafore storie. Seminario su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale, Pisa, 2007, pp. 19-48.
- *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, Le Lettere, Firenze, 1990.

Richichi I., *La teocrazia. Crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo*, Firenze University Press, Firenze, 2016.

Ricuperati G., *Alle origini della storiografia illuministica: storia sacra e storia profana nell'età della crisi della coscienza europea*, in Buttà G. (a cura di), *Il ruolo della storia e degli storici nella civiltà*, Atti del Convegno di Macerata (12-14 settembre 1979), Società degli storici italiani, [Napoli], 1982, pp. 275-386.

Riley Parker W., *Milton on king James the Second*, «Modern Language Quarterly», III, 1942, pp. 41-44.

Robbins C., *The Eighteenth-Century Commonwealthman. Studies in the Transmission, Development, and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Liberty Fund, Indianapolis, 2004.

- Rogers G.A.J., *Locke and the latitude-men: ignorance as a ground of toleration*, in Kroll R., Ashcraft R., Zagorin P. (eds.), *Philosophy, science, and religion in England, 1640-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 230-252.
- Rosenblatt J.P., *John Selden's De Jure Naturali... Juxta Disciplina Ebraeorum and Religious Toleration*, in Coudert A.P., Shoulson J.S. (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, pp. 102-124.
- Rossi P., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1999.
- *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano, 2003².
- Ryan A., *Hobbes, Toleration, and the Inner Life*, in Miller D., Siedentop L. (eds.), *The Nature of Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 197-218.
- Sabetti A., *Toland e Milton: una «filosofia» per la libertà*, in Toland J., *La vita di John Milton*, introduzione di A. Sabetti, traduzione e note di I. Cappiello, Liguori, Napoli, 1988, pp. 9-51.
- *Un difficile messaggio di liberazione: l'Adeisidaemon e le Origines Judaicae*, in Toland J., *Adeisidaemon e Origines Judaicae*, con saggio introduttivo e cura di A. Sabetti, Liguori, tr. it. di I. Cappiello, Napoli, 1984, pp. 7-54.
- Sanchez Jr. R.B., *"The Worst of Superstitions": Milton's Of True Religion and the Issue of Religious Tolerance*, «Prose Studies», IX/3, 1986, pp. 21-38.
- Sangiaco A., *Locke and Spinoza on the epistemic and motivational weaknesses of reason: the Reasonableness of Christianity and the Theological-Political Treatise*, «Intellectual History Review», XXVI/4, 2016, pp. 477-495.
- Schmidt F., *John Toland: Critique déiste de la littérature apocryphe*, «Apocrypha», I, 1990, pp. 119-145.
- Scapparone E., *«Efficacissimus Dei filius». Sul Cristo mago di Bruno*, in Meroi F. (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), Olschki, Firenze, 2007, pp. 417-444.
- Seidengart J., *L'infinitisme panthéiste de John Toland et ses relations avec la pensée de Giordano Bruno*, «Revue de Synthèse», IV s., CXVI/2-3, 1995, pp. 315-343.
- Sensabaugh G.F., *Adaptations of Areopagitica*, «Huntington Library Quarterly», XIII/2, 1950, pp. 201-205.
- *Areopagitica Adapted*, «Modern Language Notes», LXI/3, 1946, pp. 166-169.
 - *Milton in the Revolution Settlement*, «Huntington Library Quarterly», IX/2, 1946, pp. 175-208.

- Silk M., *Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West*, «Journal of the Academy of Religion», LXXII/4, 2004, pp. 863-896.
- Simonutti L., *Spinoza e Maometto nel Settecento deista*, in Altini C. (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. I: *Tra Seicento e Settecento*, Edizioni della Normale, Pisa, 2020, pp. 97-113.
- Sina M., *L'avvento della ragione. 'Reason' e 'above Reason' dal razionalismo teologico al deismo*, Vita & Pensiero, Milano, 1976.
- Sirluck E., *Areopagitica and a forgotten licensing controversy*, «Review of English Studies», n.s., XI/43, 1960, pp. 260-274.
- Sirota B.S., *The Christian Monitors. The Church of England and the Age of Benevolence, 1680-1730*, Yale University Press, New Haven-London, 2014.
- *The Occasional Conformity Controversy, Moderation, and the Anglican Critique of Modernity, 1700-1714*, «The Historical Journal», LVII/1, 2014, pp. 81-105.
- Starkie A., *The Church of England and the Bangorian Controversy, 1716-1721*, The Boydell Press, Woodbridge, 2007.
- Stuart-Buttle T., *From Moral Theology to Moral Philosophy. Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*, Oxford University Press, Oxford, 2019.
- Sturlese R., *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno*, Olschki, Firenze, 1987.
- *Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno*, in Sturlese R., *Dio, uomo, natura. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Pisa-Firenze, 2020, pp. 33-52 [ed. or. in «Giornale critico della filosofia italiana», VI s., LXV, 1986, pp. 27-41].
- Sturmia A., *L'immaginazione repubblicana. Sparta e Israele nel dibattito filosofico-politico dell'età di Cromwell*, Le Lettere, Firenze, 1991.
- Sullivan R.E., *John Toland and the Deist Controversy. A Study in Adaptation*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1982.
- *The Transformation of Anglican Political Theology*, in Schochet G.J. (ed.), *Politics, politeness and patriotism. Seminar on "Politics and politeness: British political thought in the age of Walpole"*, Folger Institute, Washington, 1993, pp. 47-58.
- Sutcliffe A., *Judaism and Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Tanigawa T., *La théorie monarcomaque et le droit de resistance. Bayle, Jurieu et Arnauld*, «Studi Filosofici», XLI, 2019, pp. 67-88.

- Tomasoni F., *Dai platonici di Cambridge a John Toland (1670-1722)*, in Riconda G., Ravera M., Ciancio C., Cuozzo G.L. (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia, 2009, pp. 423-448.
- Tortarolo E., Paganini G., *Introduzione*, in Paganini G., Tortarolo E. (a cura di), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storico e filosofica*, Atti del Convegno di Vercelli (24-25 giugno 2001), Bruno Mondadori, Milano, 2004, pp. 1-8.
- Tosel A., *La figure du Christ dans le T.T. P. et la verité de la religion*, «Teoria», XXXII/2, 2012, pp. 71-133.
- Totaro P., *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze, 2009.
- *Temi del Gesù storico nell'esegesi radicale di Spinoza*, in Del Prete A., Ricci S. (a cura di), *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, Le Lettere, Firenze, 2014, pp. 206-222.
- Townend G.M., *Religious Radicalism and Conservatism in the Whig Party under George I: The Repeal of the Occasional Conformity and Schism Acts*, «Parliamentary History», VII/1, 1988, pp. 24-44.
- Treasure G., *Dubourdieu, Jean Armand*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, vol. XVII: Drysdale-Elkins, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 20a-20b.
- Uehlein F.A., *Whichcote, Shaftesbury and Locke: Shaftesbury's critique of Locke's epistemology and moral philosophy*, «British Journal for the History of Philosophy», XXV/5, 2017, pp. 1031-1048.
- Van Eijnatten J., *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherland*, Brill, Leiden-Boston, 2003.
- Venturi F., *Saggi sull'Europa Illuminista. I. Alberto Radicati di Passerano*, Einaudi, Torino, 1954.
- *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1970.
- Vermij R.H., *Tolands eerste brief aan Serena. Een episode uit de geschiedenis van het deïsme in Nederland*, «Documentatieblad de Achttiende Eeuw», XXI, 1989, pp. 13-22.
- Vigna C., *Introduzione. Sulla Regola d'oro*, in Vigna C., Zanardo S. (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita & Pensiero, 2005, pp. XXVII-XLVIII.
- Villani S., «*Io effonderò il mio spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno*». *Lo spirito profetico delle prime donne quacchere*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XVII, 2005, pp. 275-284.
- Viola F., *Religione civile: uso e abuso di un concetto*, «Rivista di filosofia del diritto», II/Suppl., 2013, pp. 103-120.
- Visentin S., *La libertà del popolo ebraico. Antropologia, storia e politica nel Trattato teologico politico di Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia», LXXV/3, 2020, pp. 485-503.

- von Maltzahn N., *The Whig Milton, 1677-1700*, in Armitage D., Himy A., Skinner Q. (eds.), *Milton and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 229-253.
- Walsh A., *Civil Religion and the Enlightenment in England, 1707-1800*, The Boydell Press, Woodbridge, 2020.
- *The Decline of Comprehension in the Church of England, 1689-1750*, «Journal of British Studies», LXI/3, 2022, pp. 702-727.
- Walzer M., *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985.
- Weisheimer J.C., *Eighteenth-Century Hermeneutics. Philosophy of Interpretation in England from Locke to Burke*, Yale University Press, New Haven, 1993.
- Weststeijn T., *Spinoza sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment*, «Journal of the History of Ideas», LXVIII/4, 2007, pp. 537-561.
- Whiting G.W., *A Late Seventeenth Century Milton Plagiarism*, «Studies in Philology», XXXI/1, 1934, pp. 37-50.
- Wigelsworth J.R., *Deism in Enlightenment England. Theology, politics, and Newtonian public science*, Manchester University Press, Manchester-New York, 2009.
- *John Toland's economic imperative to print and financing the Harrington edition: a brief assessment*, «Journal of the Printing Historical Society», n.s., IX, 2006, pp. 5-12.
- Wootton D., *Introduction. The Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense*, in Wootton D., *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, Stanford University Press, Stanford, 1994, pp. 1-41.
- Worden A.B., *Introduction*, in Ludlow E., *A Voyce from the Watch Tower, Part Five: 1660-1662*, edited by A.B. Worden, Royal Historical Society, London, 1978, pp. 1-80.
- *Roundhead Reputation. The English Civil Wars and the Passions of Posterity*, Penguin, London, 2001.
 - *Whig history and puritan politics: the Memoris of Edmund Ludlow revisited*, «Historical Research», LXXV/188, 2002, pp. 209-237.
- Zanardi P., *Filosofi e repubblicani alle origini dell'Illuminismo: Shaftesbury e il suo circolo*, Sapere, Padova, 2000.
- Zoli S., *Europa libertina tra Controriforma e illuminismo. L'«Oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo. Studi e ricerche*, Cappelli, Bologna, 1989.
- Zurbuchen S., *Republicanism and Toleration*, in van Gelderen M., Skinner Q. (eds.), *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. II: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 47-71.