
IV

Il *De Religione Gentilium*: il problema cronologico, la religione dei primordi, gli Egiziani e la tradizione ebraico-cristiana

Premessa

Prima di iniziare a trattare del *De Religione Gentilium* ritengo opportuno fare delle precisazioni e fornire delle informazioni che servano ad agevolare in qualche modo la comprensione delle caratteristiche generali di quest'opera. Il *De Religione Gentilium* è un testo di non facile lettura, non tanto perché scritto in latino e in un latino spesso criptico, quanto perché non segue, e questo a mio avviso deliberatamente, delle linee argomentative ben chiare sulle quali condurre le successive esposizioni. Già il titolo *De Religione Gentilium Errorumque apud eos causis* (La religione dei Pagani e la causa dei loro errori), che farebbe presupporre un'opera apologetica in difesa del cristianesimo contro i pagani, non trova conferma in questa direzione nelle motivazioni inserite nella prefazione *Occasio totius operis*, dove Herbert ci dice il suo intento. Partendo dalle dispute nelle varie chiese protestanti e tra protestanti e cattolici sul tema della salvezza dei pagani, Herbert vuole rintracciare, in realtà, nel labirinto dei loro errori, un filo d'Arianna che, tenendo conto dell'infinita bontà e misericordia divine, e della conseguente incongruenza e assurdità nel ritenere dannati i pagani, per non aver conosciuto il dio della tradizione ebraico-cristiana, ne giustifichi, al contrario, la salvezza. “*Non capisco come si possa definire Dio Ottimo Massimo quel Dio che ha creato e destinato alla dannazione uomini inconsapevoli e che hanno agito senza una volontà deliberata*”¹. Questo filo per Herbert sono appunto le cinque nozioni comuni mediante le quali, almeno i più perspicaci di loro sono usciti da quel labirinto. L'indagine sulla religione dei pagani ha quindi l'obiettivo di dimostrare che i cinque articoli (così chiama le nozioni comuni nel *De Religione Gentilium* probabilmente perché non più frutto di un processo epistemologico, come nel *De Veritate*, ma precetti operativi nelle

1. *De Religione Gentilium errorumque apud eos causis*, Amsteladami 1663, p.3

coscienze e nelle teologie, ed anche perché, come ho detto, Mersenne li aveva intesi come preamboli ad articoli), già chiari tra i più saggi di loro, sono presenti anche nelle teologie sacerdotali, benché corrotti con l'idolatria. L'esposizione di Herbert, inoltre, come ho detto, in quasi tutta l'opera non è mai diretta a palesare, a dichiarare apertamente le sue precise credenze e posizioni. In primo luogo perché, avvalendosi, ad eccezione della parte finale, dell'apparato filologico-erudito di Gerhard Voss, ma non della sua prospettiva teologica, deve impegnarsi per riferire tutte le citazioni da Voss senza farsi carico di quella stessa prospettiva. Herbert talvolta riporta quindi fedelmente le citazioni dal *De Theologia Gentili* di Voss indicando anche i punti dai quali sono tratte, talvolta ne omette le parti che implicherebbero una precisa presa di posizione in merito alla cronologia o alle credenze, talvolta aggiunge alle citazioni da Voss quelle da testi o autori che Voss aveva riportato per contrastarli e Herbert propone per approvarli, spesso infine modificando o trasformando il significato originario attribuito da Voss a certi concetti. Questo spiega perché, invece di asserire con precisione una teoria, Herbert preferisca talvolta proporla in modo sfumato, graduale, introducendo prima l'argomento come verosimile, in seguito affermandolo come certo, come a proposito del culto simbolico del sole tra i pagani. Anche le tesi eterodosse sulle cronologie pregiudaiche, sulla derivazione dei nomi ebraici di Dio dai pagani, non sono affermate con decisione, ma introdotte come ipotesi, magari addirittura apparentemente respinte, per poi essere confermate dai modi di articolazione delle argomentazioni successive. Le concezioni di Herbert in materia del divino non ci giungono mai da sue affermazioni dirette ma dalle citazioni che riferisce, approvandole e quindi facendole proprie, tratte da una serie di autori che hanno tutti in comune una visione naturalistica, panteistica o panenteistica della realtà, a proposito del cielo animato dallo spirito del mondo, dell'animazione celeste, del sommo Dio, di Giove, dove cita Ermete Trismegisto, Zoroastro, Orfeo, Seneca, gli stoici, Cicerone, Varrone, i platonici e i neoplatonici, ma anche aristotelici padovani come Cesare Cremonini e Fortunio Liceti ed uno dei suoi preferiti tra i più dotti, l'imperatore romano Flavio Giuliano. Anche Badaloni, nel suo già citato *Laici Credenti*, ha tentato di inquadrare, senza riferirsi, come ho già detto, alle sue caratteristiche ermetiche, il complesso intreccio della religione dei pagani di Herbert, definendola: *“una costruzione strutturale entro cui si risolvono e divengono compatibili tre forme, che hanno una qualche loro indipendenza storica, la prima in cui domina ancora la forma vera della religione consensuale; la seconda che segna la trasformazione operata dai sacerdoti della precedente vera religione spontanea in una verisimile ed anche falsa condizionata dalla credulità e dall'impostura, infine la terza già pre-*

sente anche nella seconda tuttavia confinata nella mente dei sagaciores, che trova espressione in una religione morale e civile”². Per Herbert c’è in realtà un’unica religione, quella dell’unità del divino nella natura che, oltre ad essere presupposta anticamente come *comune e vera religione dell’umanità* (così la definisce Badaloni), è presente anche nelle teologie dei nuovi pagani, cui Herbert fa spesso riferimento, e soprattutto si è trasmessa in due diverse linee di diffusione, quella dei sacerdoti che da essa sono partiti per corromperla con l’idolatria, quella dei laici più perspicaci che, o si sono trasmessi quel sapere nel corso dei secoli o vi hanno attinto attraverso un percorso soggettivo di ascesa morale, di gnosi, come quello dei testi ermetici. E questa stessa religione naturale (non è quindi una terza forma di religione) si palesa nelle divinità tutte femminili che gli antichi pagani hanno pubblicamente adorato, divinizzando nelle loro teologie virtù morali e civili, che i più perspicaci tra i laici hanno appunto appreso da loro stessi. Mi è parso inoltre necessario riportare alcune citazioni del *De Religione Gentilium* non solo nella mia personale traduzione, che è comunque sempre aggiunta o esposta in forma sintetica con i dovuti riferimenti alle pagine del testo latino, ma anche nell’originale, quello della prima edizione pubblicata postuma nel 1663, perché le due uniche (che si sappia) traduzioni integrali, entrambe in inglese, come si vedrà, non sono sempre fedeli al vero testo di Herbert. Mi riferisco sia a quella antichissima da parte di William Lewis *The Antient Religion of the Gentiles, and Causes of their Errors consider’d* London 1705, che alla più recente *Pagan Religion, A translation of De Religione Gentilium di John Anthony Butler*, Dovehouse Ottawa 1996 che, rispetto alla precedente presenta l’aggiunta di note informative che non hanno carattere esplicativo dell’opera; entrambe non solo omettono parole del testo originario importanti al fine della sua corretta comprensione (come vedremo nel brano relativo al diluvio) ma intere citazioni. In primo luogo tutte quelle che Herbert riporta nell’originale greco traducendole poi in latino, e che, soprattutto in certi casi, non rappresentano un vezzo erudito, una aggiunta ma, come vedremo, per come le ha utilizzate o tradotte, ci aiutano a comprendere meglio il suo pensiero. Di esse, inoltre, è talvolta omesso nelle traduzioni inglesi anche il testo latino, in particolare di una importantissima ed alla quale mi riferirò più volte, in quanto punto di riferimento di più di una tematica del pensiero di Herbert, dove, citando da Voss lo storico Diodoro Siculo e la traduzione libera di Voss del testo greco, Herbert scrive “*Iudaei*

2. Badaloni, op. cit., p. 46.

*referunt Mose fingi Deum qui dicitur Iao, leges sibi tradidisse*³, i Giudei riferiscono che Mosè si inventa che un Dio chiamato *Iao* gli ha trasmesso le leggi (il Decalogo), citazione, appunto, che non trova nessun corrispettivo nelle due traduzioni inglesi. Non solo, in un altro punto, relativo alla simbologia del serpente nei misteri del Dio *Sabazio* il testo latino “*atque ita terram circumeuntem solem denotabat*”⁴, è tradotto da Lewis “*so it denoted the earth moving about the sun*”⁵ e così giunse a significare la terra che si muove intorno al sole, quando sappiamo con certezza che Herbert non fece propria la teoria copernicana, e di certo non la avevano fatta propria gli antichi Egiziani dai quali deriva, come dirò, quella simbologia, descritta in seguito nella linea della vigente teoria tolemaica. Il passo herbertiano è quindi da tradursi, a mio avviso, “*giunse a significare il sole che gira intorno alla terra*” come del resto Herbert stesso afferma, quando scrive, a proposito appunto del sole “[...] *facendo la sua rivoluzione intorno alla terra si assume l’incarico di eseguire gli ordini del Dio supremo*”⁶. Butler, inoltre, sembra non essere consapevole del fatto che Herbert riprende intere citazioni da Gerhard Voss, spesso dichiarandolo esplicitamente, come fa ad esempio a proposito del nome del dio ebraico *El* rapportato al fenicio *Il* dove, a conclusione del passo che va dalla citazione di Eusebio, scrive “*Haec ex Vossio*” (queste cose da Voss), e in questa citazione integrale Herbert inserisce anche la menzione che Voss fa di un proprio incontro con Ugo Grozio⁷. Non è quindi corretto dire che Herbert si era incontrato con Grozio e con loro c’era anche Voss, come fa Butler per spiegare lo stesso riferimento a quell’incontro presente sia in Voss che in Herbert⁸. A parte i rapporti che Herbert ebbe, in effetti, con Grozio, è Voss che nel caso specifico ebbe quell’incontro, e Herbert ne parla solo perché cita integralmente da Voss. Anche Diego Lucci, nel suo articolo *Ebraismo e antichi paganesimi. Il sincretismo religioso di Herbert di Cherbury e i suoi influssi sugli studi storico-religiosi del seicento*, in *La rassegna mensile di Israel*⁹, non dà minimamente conto di questo rapporto più che stretto del *De Religione Gentilium* con il *De Theologia Gentili* di Voss e del

3. DRG, p. 16. La citazione è tratta dal capitolo XV del libro I della *Biblioteca Storica*. Voss, più che tradurla in modo letterale sintetizza il concetto di base espresso da Diodoro in relazione alle finzioni adottate dagli antichi legislatori.

4. Ivi, p. 17.

5. Lewis, *The Antient*, op. cit., p. 28 ; Cfr. anche Butler, *Pagan Religion*, op. cit., cap. III.

6. DRG, p. 20.

7. Ivi, p. 15.

8. Butler, *Pagan Religion*, op. cit., cap. III.

9. *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. LXX – n°1, gennaio-aprile 2004, pp19-35.

fatto che l'analisi filologico-erudita, condotta da Herbert sui nomi di Dio nelle Scritture, è quasi totalmente derivata dall'opera di Voss, anche se in una diversa direzione teologica. La paternità quindi della tesi secondo la quale “*riguardo all'elaborazione dei nomi di Dio, le influenze più significative sulle antiche religioni dell'area mediterranea siano state esercitate non dalla lingua egizia, bensì da radici sorte in seno ai più antichi idiomi mediorientali, come il siriano e il fenicio, e confluite nell'ebraico*”¹⁰, che Lucci attribuisce ad Herbert, spetterebbe casomai a Voss e alla sua indagine erudita, che Herbert ha utilizzato a piene mani anche se con fini diversi. Inoltre, la motivazione, vedremo poi in che senso, addotta da Herbert circa il suo iniziare dalle Scritture per indagare i nomi di Dio nell'antichità “*quia tamen a Iudaeis veteris Codicis Auctoritas primo manavit*”¹¹ è tradotta da Lucci “*perché l'autorità del Codice deriva innanzi tutto dagli antichi Giudei*”¹², trasferendo l'aggettivo *veteris*, che è proprio di *Codicis*, alla parola *Iudaeis*, in modo diverso dalla possibile traduzione letterale. Questa dovrebbe tenere anche conto del nome maiuscolo *Auctoritas* con il quale Herbert intende quello stesso principio di autorità delle Scritture che, come abbiamo visto, aveva già attaccato nelle opere precedenti, e contro il quale prenderà in qualche modo posizione anche nel *De Religione Gentilium*, sostenendo, a proposito della divinità pagana *Fides*, che i pagani intendevano questa parola in senso diverso da oggi, non avendo nessun testo, considerato *Parola di Dio (Verbum Dei)*, nel quale credere in assoluto in considerazione dell'autorità del narrante. La traduzione del testo potrebbe secondo me essere: “*poiché tuttavia il principio di autorità del vecchio Codice*¹³ *trasse dapprima origine dai Giudei*”, con una maggiore sfumatura di consapevole fideismo da parte di Herbert, su cui tornerò, rispetto alla traduzione di Lucci. Quest'ultimo sembra inoltre attribuire ad Herbert la prospettiva teologica di Voss: “*egli (Herbert) sostiene la tesi di un distinto sviluppo del monoteismo ebraico e del successivo paganesimo greco-romano*”¹⁴. Herbert innanzi tutto non dice di credere in uno specifico monoteismo ebraico, per lui tutte le religioni sono originariamente monoteistiche, dice che gli Ebrei erano creduti (*credebantur*) adorare una qualche divinità (*quoddam numen*, scritto costantemente, come preciserò in seguito, con la lettera minuscola a proposito del Dio ebraico), sconosciuta ai pagani,

10. Lucci, op. cit., pp. 32-33.

11. DRG, p. 14.

12. Lucci, op. cit. p. 32.

13. Vale a dire dei libri delle Scritture ritenuti ispirati da Dio e quindi accettati come regola di condotta e di fede, Codice, appunto.

14. Lucci, op. cit., p. 33.

salvo poi intrecciarne le rispettive teologie. Né tanto meno distingue tra i vari paganesimi, come aveva fatto Voss, che a volte parla di *pagani*, a volte di *barbari*, e per *Gentiles* intende solo i Greci-Romani. Ma Voss aveva discriminato i *Camiti* (per lui Egiziani e Fenici), perché discendenti da *Cam*, mentre Herbert non fa assolutamente proprie queste distinzioni usando costantemente il termine *Gentiles* per intendere tutti i pagani, anche quelli più antichi e più vicini alla tradizione ebraica del Vecchio testamento, e riferendo il termine *Gentiles* (*o Ethnici*) più direttamente ai Greci-Romani, solo nella parte conclusiva del *De Religione Gentilium*, ma perché affronterà per la seconda volta il tema della degenerazione idolatrica in riferimento all'area greco-romana, quella storicamente più vicina al cristianesimo. Inoltre Herbert mostra chiaramente ammirazione, al contrario di Voss, per gli Egizi e i Fenici, che per primi hanno indagato i corpi celesti, e come dirò, per primi hanno derivato dall'osservazione delle stelle la conoscenza del sommo Dio e quindi l'antica religione delle origini, anche se per primi l'hanno corrotta con l'idolatria. Lucci sembra sottintendere, al contrario, in qualche modo, la distinzione di Voss anche in Herbert quando, a proposito dell'affermazione conclusiva di quest'ultimo circa la derivazione dai pagani dei nomi di Dio nelle Scritture: "*Ut ut sit sacra ritusque Haebreorum et Gentilium in pluribus parum discrepantia fuisse satis liquet*"¹⁵ traduce "infatti (ma *Ut ut sit* in latino non significa infatti, vale a dire l'affermazione di un fatto certo, è da tradursi invece con un più possibilista "*comunque stiano le cose*"!) *pare abbastanza chiaro che i riti e i culti degli Ebrei e dei pagani si rivelavano poco differenti per molti aspetti.*"¹⁶ E, scrive in nota "*in questo passo Herbert per pagani intende evidentemente greci e romani*"¹⁷, una evidenza che, come preciserò in seguito, in Herbert non è affatto scontata e che egli non palesa minimamente. La palesa invece Lewis che nella sua traduzione inglese utilizza costantemente per tradurre il termine Pagani (in Herbert *Gentiles*), la parola *Heathen* e pochissime volte *Gentiles*, quest'ultima, come preciserò anche successivamente, per riferirsi solo ai Greci e ai Romani e, nel punto citato da Lucci, utilizza non a caso appunto, ma per sua scelta e non facendosi portavoce delle intenzioni di Herbert, il termine *Gentiles*¹⁸. E probabilmente Herbert voleva proprio prendere le distanze da questo diverso utilizzo presente in Voss del termine *pagani e gentiles*, visto che nell'indice inserisce una

15. DRG, p. 19.

16. Lucci, op. cit., p. 35.

17. Id.

18. Lewis, *The Antient*, p. 32.

voce, *Paganos* (da lui personalmente mai usata se non per citare il titolo dell'opera del teologo Collio) rimandando al termine *Gentiles*, (*Paganos*, vai alla voce "vide" *Gentiles*)¹⁹. Vedremo in ogni caso, via via, come la traduzione di Lewis con altre omissioni, aggiunte o modifiche integrali del testo latino abbia contribuito, oltre che a rendere più incomprensibile il significato dell'opera, già di per sé di non facile lettura, ad aprirla a interpretazioni difformi dal significato originario. Relativamente poi al motivo effettivo per il quale Lewis alterò il testo di Herbert, si possono fare delle supposizioni confrontando tre date, quella della successiva edizione del *De religione Gentilium* del 1700, quella della traduzione di Lewis del 1705, quella della condanna definitiva del *De religione Gentilium* da parte dell'Inquisizione nel 1707. Tenendo presente che, come indicherò in seguito, anche l'edizione latina del 1700 non è del tutto identica all'originale, ci potrebbe essere stato un tentativo di manipolare la versione originale per ammorbidire le tesi di Herbert e forse riscattarlo dalle accuse di empietà già rivoltegli, come ho accennato, dai teologi olandesi, soprattutto agli occhi dell'opinione pubblica, perché i teologi dell'Inquisizione avevano davanti il testo latino, ed anche di prospettare conseguentemente come eccessiva la condanna da parte di quest'ultimi, oppure semplicemente di diffondere un testo emendato che non rischiasse la ormai quasi certa condanna dell'originale. Quel che è certo è che Lewis dovette avere dei motivi, Butler non ha al contrario (che si sappia) nessuna motivazione e tantomeno giustificazione.

19. DRG, p. 237.

I. Attraverso la comparazione tra religioni pagane vecchie e nuove entravano in crisi le cronologie legate alla tradizione biblica: la tesi di Voss sulla corruzione idolatrica dell'unica verità Adamo-noaica e la prospettiva egiziana di Herbert, alterata da Lewis

Che tra il '30 e il '45 l'interesse di Herbert sul tema della religione dei pagani si fosse sviluppato è indubbio. Se nel *De Veritate* le religioni pagane erano assimilate a tutte le altre, nel *De Religione Laici* c'è una sezione in cui Herbert affronta il tema dell'idolatria, dei culti delle antiche religioni isolandolo rispetto ad altri argomenti²⁰. Il tema dell'esperienza individuale del divino, vera e unica fonte del *consensus gentium*, lo induceva a ricercare quella verità unica ma espressa variamente dalle singole religioni, l'atteggiamento critico nei confronti delle verità rivelate, presenti tuttavia in tutte le religioni costituiva un altro movente per ricercare una tradizione unica sia dell'unica forma di verità, sia degli aspetti della sua corruzione. Lo portava a chiarire sul terreno storico i temi e le fonti di quella verità. Se nel *De Veritate* e nel *De Religione Laici* la definizione dei cinque articoli si svolgeva da un'esperienza individuale e si precisava nell'indagine sulle varie religioni, nel *De Religione Gentilium* Herbert si trovava a chiarire storicamente l'origine della verità delle religioni, il rapporto tra di esse e le basi del *consensus*. In quegli anni andava forse leggendo le opere di Campanella interessandosi ai temi delle antiche religioni su basi ermetiche²¹. Ma si interessava anche ai motivi delle religioni dei nuovi pagani come dimostra il suo frequente richiamo, nel *De Religione Gentilium*, ai Cinesi, agli Incas, ai Peruviani e agli Indiani, sulla scorta di testi come *L'Historia des los Incas* di Garcilaso de la Vega (1539-1616) e la *Historia natural y moral de los Indios* (1589) di Joseph Acosta. Affrontava i problemi del comparativismo e si accostava ai temi delle cronologie, già accennati nel *De Religione Laici*, e proposti in quegli anni da opere come il *De Diis Syris* (1617) di John Selden e il *De Theologia Gentili* (1641) di Gerhard Voss. Dietro all'uso del *consensus* da parte dell'apologetica, dietro il riconoscimento dei principi di verità presenti in tutte le religioni, c'era, in ultima analisi, il motivo di una tradizione unica che, dal tema dell'unica rivelazione divina primordiale ad Adamo, conduceva, attra-

20. DRL, pp. 138-139.

21. Di Campanella possedeva *Astrologicorum libri sex*, Lione 1629, *Atheismus Triumphatus*, Parigi 1636, *Metaphysica*, 1638, Cfr. Fordyce and Knox, cit., pp. 92, 97 ; la *Metaphysica* è andata perduta, ivi p. 80.

verso la tradizione di Noè dell'ebraismo, alla rivelazione cristiana. Era l'interpretazione di Mersenne, che aveva riconosciuto la verità delle religioni etniche in virtù della derivazione ebraica, era la tesi ortodossa collegata al tema del monoteismo originario e che spesso si legava ai temi ermetici della *prisca theologia*. Dava conto, con il motivo di un'unica verità corrotta nelle antiche religioni delle relazioni tra i nuovi e i vecchi pagani, di certe innegabili rassomiglianze tra le religioni pagane ed i riti cristiani. Permetteva di ricondurre ad un'unica fonte la varietà dell'esperienza religiosa introdotta in Europa dalle scoperte geografiche, sia come residuo della verità rivelata, sia come prefigurazione della rivelazione cristiana²². L'opera di Gerhard Voss era partita proprio da questi presupposti; svolgendo la tesi che le mitologie pagane fossero una degenerazione della storia sacra, i miti pagani erano presentati come una trasfigurazione della primitiva rivelazione fatta ad Adamo e mantenuta viva attraverso Sem, figlio di Noè; le divinità pagane erano fatte risalire ai personaggi dell'antico Testamento, dietro i culti e i riti pagani si rintracciavano i frammenti della tradizione ebraico-cristiana. Ma questo tema, che indicava la presenza di tracce di verità in ogni religione, una volta rovesciato il rapporto di base con la rivelazione, poteva portare a un significato spregiudicato ed eterodosso della religione naturale e delle verità delle antiche religioni. Non era solo un problema cronologico, benché dietro al motivo dell'antichità dell'egiziano Ermete Trismegisto rispetto a Mosè, del rapporto Mosè-Platone, si profilassero interpretazioni eterodosse della cronologia tradizionale e tesi libertine che poggiavano spesso sulla discussione della remota antichità della Cina e delle sue tradizioni religiose²³. Dietro alla cronologia si inquadrava il problema del contenuto della verità originaria, se fosse la verità pre-cristiana dei testi dei *prisca theologi*, usati anche dagli apologisti, o la verità dai tratti pagani dei testi ermetici solitamente abbandonati dall'apologista. Se in Francesco Patrizi il motivo della superiorità di Ermete su Mosè si inquadrava sempre in un contesto cristiano, visto che, nella dedica a Gregorio XIV del *Nova de universis philosophia* diceva di Ermete: “*parla del mistero della Trinità più apertamente di Mosè*”²⁴, in Bruno la priorità storica degli Egiziani sugli Ebrei rivelava, come vera sapienza, quella egiziana, e come vera religione la loro, che contemplava il divino in tutte le cose e sapeva elevarsi fino all'unità del divino sovrastante la natura. Her-

22. Cfr. F.E.Manuel, *The eighteenth century confronts the Gods*, Harward 1959.

23. Su questi temi. P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi Vichiani*, Pisa 1969, dello stesso autore, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979.

24. Cfr. Yates, op. cit., p. 204.

bert, che aveva già affrontato il problema della rivelazione e l'interpretazione spregiudicata dei testi sacri nelle altre opere, sul terreno storico sviluppava ora i temi e i contenuti della verità originaria, utilizzando l'opera di Gerhard Voss, i suoi riferimenti, ma in un contesto del tutto diverso, in una diversa dimensione cronologica, e soprattutto in un significato nuovo dei contenuti dell'antica religione. Tutto questo è chiaro nel modo in cui sfrutta il motivo della corruzione idolatrica dell'unica verità. La corruzione e l'origine dell'idolatria erano poste usualmente dopo il diluvio universale, durante la dispersione dei figli di Noè; solo il rabbino Mosè Maimonide (1135-1204) aveva posto nel suo *De Idolatria Liber* un'origine prediluviana al tempo di Enos. Gerhard Voss, accennando nel *De Theologia Gentili* alla teoria di Maimonide, l'aveva tralasciata, perché quel vecchio mondo al quale aveva fatto riferimento il rabbino era stato completamente distrutto dal diluvio, ad eccezione di Noè e della sua famiglia, egli avrebbe pertanto preso come punto di partenza solo le vicende dei successori di Noè²⁵. Nel commento di Dionigi Voss, figlio di Gerhard, all'opera di Maimonide *De idolatria Liber*, pubblicata insieme al *De Theologia Gentili* nel 1641, Herbert trovava l'accusa di negligenza (*incuria*), rivolta da Dionigi a Maimonide per aver fatto risalire l'idolatria ad un tempo precedente il diluvio, non pensando o dimenticando di dire che aveva preso origine una seconda volta dopo il diluvio²⁶. Dionigi concordava con il padre nell'attribuzione postdiluviana dell'idolatria agli Egiziani, ritenendo fuori dubbio che fosse nata dai discendenti di Cam, motivo per il quale tutti gli scrittori all'unisono tramandavano che i primi ad adorare più dei furono gli Egiziani, discendenti appunto da Cam²⁷. Ma, tra Maimonide e i due Voss, Herbert confondeva deliberatamente le teorie; si serviva delle tesi prediluviane di Maimonide per spiegare l'origine dell'idolatria, intesa come corruzione della verità originaria²⁸, attribuendola però, come Dionigi e Gerhard agli Egizi, presupponendo quindi, di questi ultimi una loro esistenza prediluviana, come chiarisce inequivocabilmente nella sua affermazione: “*riconosciamo, senza dubbio, che gli Egiziani, per il clima quasi perennemente sereno, non hanno subito il diluvio di Deucalione ed altri cataclismi, tanto che i loro monumenti si sono conservati per un tempo lunghissimo*”, che in latino è: “*Agnoscimus quidem, ab Deucalionis diluvio, aliisque cataclismis, ob aeris quasi perpetuam serenitatem immunes esse potuisse Aegypt-*

25. Gerhard Voss, *De Theologia gentili et physiologia christiana sive de origine ac progressu idolatriae*, Amsterdam 1641, I, p. 2.

26. D. Voss, *R. Mosis Maimonidae de Idolatria liber*, Amsterdam 1641, p. 4.

27. DIL, cit., I, p. 5.

28. Cfr. la citazione da Maimonide, DRG, pp. 7-8.

*tios, adeoque monumenta illorum in bene longum tempum mansisse*²⁹. Ho riportato per intero la citazione del testo latino originario perché le uniche, che si sappia, traduzioni integrali del *De Religione Gentilium*, entrambe in lingua inglese, come ho già detto quelle di Lewis e di Butler, omettendo entrambe dal testo latino alcune parole essenziali, e in un punto dell'opera cruciale per comprenderne sia il significato sia la specifica differenza rispetto a quella di Gerhard Voss, rischiano di alterare profondamente il significato che Herbert aveva voluto dare alle sue parole. Traduce infatti, Lewis: “*it must be owned that after Deucalio's deluge, and some others, by reason of the constant serenity of the Air, The Egyptian monuments did for a long time remain entire*”³⁰, e così pure Butler: “*it must be mentioned that after Deucalion's flood, and other disasters, the Egyptian monuments, because of the constant purity of the air, remained intact for a long time*”³¹. In entrambe le traduzioni, omettendo le parole *immunes esse potuisse Aegyptios*, e traducendo *ab Deucalionis diluvio*, con *dopo il diluvio di Deucalione*, senza collegare alla particella *ab* la parola *immunes*, che in latino regge *a* o *ab* e l'ablativo quando significa *privo di, esente da*, si stravolge il significato di Herbert, quasi che egli avesse detto solo che, dopo il diluvio di *Deucalione*, i monumenti degli Egiziani sono rimasti intatti per il clima sereno. Si elimina quindi l'argomento eterodosso della remota antichità degli Egiziani, che Herbert avanza proprio per sostenere la loro priorità sia nella corruzione idolatrica che nella scoperta del Sommo Dio, come dirò a breve. È evidente che Herbert col diluvio di *Deucalione* fa implicitamente riferimento al diluvio universale, come già aveva fatto esplicitamente Gerhard Voss, per il quale le teologie pagane, riflettendo la tendenza dei vari popoli a voler attribuire tutto ai propri eroi, avevano ricondotto il biblico diluvio universale a uno particolare, come quello di *Ogige* in Attica e di *Deucalione* in Tessaglia, nei quali era appunto adombrato l'originario diluvio di *Noè*³². Per di più Herbert riferisce agli Egiziani il diluvio di un'altra tradizione teologica e di un'altra area geografica, un evento quindi a carattere universale e non locale, e che gli Egiziani non avevano subito per via del clima, fornendo in tal modo una motivazione naturalistica che, oltre a permettergli di considerarli esenti, tanto per cancellare ogni dubbio in proposito, da tutti gli altri cataclismi, esclude ogni disegno provvidenziale ed anche in qualche modo discriminatorio. Il richia-

29. DRG, p. 14.

30. Lewis, *The Antient*, cit., p. 24.

31. Butler, *Pagan Religion*, op. cit., p. 69.

32. G. Voss, DTG, cit., I, cap. XVIII.

mo ai loro monumenti ci fa inoltre intuire l'esistenza di una civiltà egiziana già consolidata e al suo splendore prima del diluvio, collocata quindi in un'antichità remotissima rispetto alle tesi teologiche fondate sulle Scritture. Quello della remota antichità degli Egizi era diventato un tema spinoso per i fautori delle tesi ortodosse in seguito alle cronologie dell'erudito Giuseppe Scaligero (1540-1609) le quali, sulla scorta dello storico egiziano Manetone (III sec.a.C.) e dello storico greco Diodoro Siculo, (ca. 90 - 27 a.C.), avevano introdotto il tema di una possibile collocazione della civiltà egiziana in una età remotissima e di una sua conseguente priorità storica rispetto a quella ebraica. Anche G. Voss l'aveva affrontato nel *De Theologia Gentili*, rendendosi bene conto della portata eversiva di queste teorie, perché i calcoli di Diodoro e Manetone si spingevano molto al di là non solo del diluvio ma anche della stessa creazione del mondo tramandata da Mosè. *“In base all'antichità dei regni dell'Egitto”*, scriveva Voss, *“si tenta di abbattere la verità del racconto Mosaico e di tutto il resto della Scrittura, perché in tal modo si sarebbe regnato prima del diluvio e addirittura molto prima del tempo indicato da Mosè per la creazione del mondo”*³³. Voss aveva quindi cercato di conciliare in qualche modo quelle cronologie con le Scritture, anche sulla base della diversa misurazione del tempo tra gli Egiziani antichi³⁴. Herbert, che non si pone il problema nei termini di Voss, non solo non le contrasta in alcun modo, ma sembra proprio volerle enunciare e tenere in ogni caso in considerazione, aggiungendo ad esse anche le cronologie dei Cinesi, pur facendo un consapevole atto di fideismo, al quale ho già accennato e sul quale tornerò di nuovo, nei confronti del principio di autorità delle Scritture, quando inizia a trattare dell'origine dei nomi di Dio nell'antichità. *“Inizierò dai Giudei”*, scrive, *“sebbene infatti sia stato insinuato un dubbio dall'insigne Giuseppe Scaligero, che sembra a favore della storia delle dinastie tramandate da Manetone, da dove risulterebbero evidenti secoli di molto anteriori ai tempi di Adamo; sebbene inoltre Diodoro Siculo e le cronologie dei Cinesi facciano menzione di cose accadute per svariate migliaia di anni prima della creazione del mondo tramandata da Mosè, poiché tuttavia il principio di autorità del vecchio Codice trasse dapprima origine dai Giudei, dedurrò soprattutto da quelli l'origine dei nomi di Dio [...]”*³⁵.

33. Ivi, cap. XXVIII.

34. Id.

35. DRG, p. 14. Le informazioni sulla storia dei Cinesi, citati da Herbert anche nel corso dell'opera, gli derivavano probabilmente anche dal testo in suo possesso *Regni Chinensis descriptio ex variis authoribus*, Leida 1639. Cfr. Fordyce-Knox, op. cit., p. 106.