

Introduzione*

Arcana atheismi revelata è un libro difficile: articolato e prolixo (più di 300 pagine in-folio), saturo di allusioni polemiche, tanto denso e irto di tecnicismi quanto tortuoso e sovente contraddittorio nelle argomentazioni. Eppure quel libro – opera del teologo e filosofo olandese Frans Kuyper, fra i protagonisti principali della stagione del cosiddetto ‘secondo socinianismo’¹ – ebbe una grande circolazione in Europa per più di un secolo, nei contesti e per le ragioni più disparate. Per alcuni fu un’efficace difesa della Bibbia dagli attacchi del *Tractatus theologico-politicus*, per altri invece un libro empio che attaccava sì Spinoza, ma da posizioni inaccettabili (e anzi a loro volta sospette); a molti apparve una critica ben congegnata delle varie forme moderne

* Questo libro è l’esito di un lavoro di ricerca protrattosi per alcuni anni e condotto, a più riprese, all’interno di contesti di volta in volta diversi: sicché molte sono le persone cui esprimere il mio sincero debito di gratitudine. Al netto di tutto ciò che non va, e che è interamente a carico del sottoscritto, il mio grazie per indicazioni, suggestioni e letture è rivolto dunque (in ordine alfabetico e nella speranza di non dimenticare nessuno) a: Simonetta Bassi, Mario Biagioni, Carlo Borghero, Stefano Brogi, Claudio Buccolini, Eugenio Canone, Michele Ciliberto, Antonella Del Prete, Domenico Ferraro, Francesco Fronterotta, Gianluca Mori, Gianni Paganini, Sascha Salatowsky, Anna Lisa Schino, Emanuela Scribano, Giacinta Spinosa, Roberto Torzini, Francesco Toto, Francesco Verde.

¹ L’espressione – e la proposta interpretativa che essa veicola – risale a W.J. KÜHLER, *Het Socinianisme in Nederland*, Leiden 1912. Sul socinianismo dopo Sozzini, un quadro generale in J. TAZBIR, *Le socinianisme après la mort de Sozzini (Les Frères Polonois dans les années 1604-1660)*, in *Movimenti eretici in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII*, Firenze 1974, pp. 119-39; Z. OGONOWSKI, *Le ‘christianisme sans mystères’ selon John Toland et les sociniens*, «Archiwum Historii Filozofii ii Mysli społecznej», 12, 1966, pp. 205-33; Id., *Le rationalisme dans la doctrine des sociniens*, in *Movimenti eretici*, pp. 141-57. D’ora in poi indicheremo il libro di Cuperus (*Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata, examine Tractatus theologico-politici*, Rotterdam 1676) con AAR seguito dal numero di pagina.

di ateismo, a molti altri invece un'abile quanto maldestra operazione di travestimento libertino, sotto cui far passare un insieme di tesi francamente eversive (e in quest'ottica venivano scomodati i paragoni con le opere di Vanini, o di Campanella). A fine Seicento, in Francia, scriverà contro il suo autore il cartesiano François Lamy. In Inghilterra, il neoplatonico Henry More, che anzi intraprende una ridefinizione della propria metafisica proprio sulla scorta delle sollecitazioni ricevute da quel testo. Ancora a metà Settecento, poi, il volume di Cuperus verrà non solo citato ma anche variamente utilizzato e discusso nelle università tedesche, nella forma della dissertazione o della *disputatio accademica*².

² Sulla ricezione del libro di Cuperus, ritenuto un'opera atea, o per lo meno fortemente sospetta di ateismo, ci permettiamo di rinviare a F. BENIGNI, “*Una religione assai materiale*”. *L'Epistola altera di Henry More e alcune disputationes antisocinane in area tedesca*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2020, pp. 669-88; ID., *Il problema dell'ateismo in Franciscus Cuperus (1629-1691)*, «Bruniana & Campanelliana», 28, 2022, pp. 553-64. Gli *Arcana* rientravano non a caso in molti repertori e storie dell'ateismo fra Sei e Settecento (una lista, necessariamente sommaria, in J. VERCRUYSE, *Frans Kuyper (1629-1691) ou les ambiguïtés du christianisme libéral hollandais*, «Tijdschrift voor de studie van de Verlichting», 2, 1974, pp. 231-41, in part. 239): cfr. D.G. MORHOF, *Polyhistor sive de notitia auctorum et rerum commentarii*, Lubeck 1688, p. 74; J.F. REIMANN, *Historia universalis atheismi et atheorum*, Hildesheim 1725, pp. 484-5; G. ARNOLD, *Unpartheysche Kirche- und Ketzehistorie*, Frankfurt 1729, p. 1088; J.F. BUDDEUS, *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Utrecht 1737, pp. 126-7; S. MARÉCHAL, *Dictionnaire des athées*, Bruxelles 18332, pp. 58, 92. Di un anonimo *pamphlet* del 1685, che accusa il materialismo del sociniano di essere una forma neanche troppo velata di panteismo necessitarista, riferisce L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris 1969, pp. 268-9. J. Israel (*Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford 2002, p. 13) menziona l'*Universal Lexicon* di J.H. Zedler che inserisce Cuperus fra gli spinozisti. In generale, sul socinianismo e le sue convulse traiettorie moderne, cfr. S. MORTIMER, *Reason and Religion in the English Revolution. The Challenge of Socinianism*, Cambridge 2010; P.C. LIM, *Mystery unveiled. The Crisis of the Trinity in Early Modern England*, Oxford 2012; e *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, ed. by M. Mulsow and J. Rohls, Leiden 2005.

A cosa è dovuta questa fortuna? In parte al fatto che quel libro fu una delle prime confutazioni a stampa del *Tractatus* spinoziano, proveniente peraltro da un ambiente molto vicino a Spinoza, il gruppo dei colleganti di Amsterdam. E quest'ultima cosa spiega anche l'acutezza di alcuni affondi critici presenti nell'opera: ad esempio, nel 1676 l'*Ethica* (ossia la metafisica di Spinoza) non era stata ancora pubblicata, sicché quando Cuperus candidamente riteneva di subodorare nelle pagine del *Tractatus theologico-politicus* la deplorevole tesi panteista di una 'sostanza unica' con le sue 'modificazioni', è chiaro che parlava come uno che aveva già visto le carte, giacché quella concettualità non si trovava in nessuna delle altre opere già pubblicate da Spinoza.

A determinare però il successo – in termini di circolazione – dello scritto di Cuperus fu non solo e non tanto l'antispinozismo (che del resto occupa solo una sezione, la prima, e come si vedrà ha una funzione più che altro strumentale), quanto la cornice in cui esso era inserito, che è quella della dottrina sociniana. In breve, per i sociniani Dio, come ogni altra sostanza, è un ente esteso, corporeo, e spazialmente finito – e con questo si salvaguardava la sua distanza da un mondo che non è affatto creato 'dal nulla' (nozione assurda oltre che assente dalla Bibbia), bensì 'formato' da Dio a partire da una materia prima essa stessa eterna. Del resto, era l'insinuazione, se dici che Dio è infinito dovrà mettere in Dio anche il mondo, e quindi a quel punto l'alternativa sarà schiacciante: o un Dio finito o il panteismo. Di questo Dio finito si potrà certamente ancora dire che è 'ovunque', purché con ciò s'intenda non l'onnipresenza dell'essenza divina, ma l'onnipervasività della sua azione causale. Ossia: non più 'Dio è ovunque', bensì Dio è in un qualche luogo, distinto dal mondo, ma '*la sua potenza* arriva ovunque'.

Secondo uno schema analogo, poi, il Dio finito dei sociniani, per quanto saggio buono e giusto, non sarà né onnipotente né onnisciente – così da saltare a piè pari ogni problema di teodicea, e salvaguardare il libero arbitrio dell'uomo e il conseguente rapporto religioso.

Anche sul tema della potenza divina quindi, come sull'ubiquitarismo, si profilava una sorta di teologia 'debole', programmaticamente antropomorfica, e tuttavia in grado di tenere testa per più di un secolo alle altre opzioni ideologiche che si contendevano il campo nel panorama culturale europeo. Così l'aveva sintetizzata in due battute Spinoza nel 1662, nella forma della condanna degli «errori madornali» di «alcuni»: a) «esiste al di fuori di Dio una materia, a lui coeterna, esistente di per sé, che Dio [...] avrebbe [...] soltanto disposto in un

certo ordine»; b) «le cose sono necessarie o impossibili o contingenti per loro natura e [...] Dio le conosce anche come contingenti, e quindi ignora se esistano o meno»³. Suonava come la presa d'atto di un fenomeno intellettuale diffuso.

C'era poi nello specifico un ultimo punto, cruciale, negli *Arcana atheismi revelata*: fedele allo spirito di Fausto Sozzini, infatti, Cuperus era anche risolutamente ostile all'idea di una religione naturale. Siamo davanti a quello che si potrebbe chiamare l'«antideismo», una posizione caratteristica del primo socinianismo: come attestato dall'esistenza di molti popoli 'atei', si diceva, il lume naturale da solo non è in grado di giungere alla conoscenza di Dio, sicché a tale scopo il dato rivelato è condizione imprescindibile. Proprio questa era stata la tesi forte di Fausto Sozzini⁴, quella che segnava la differenza specifica del suo pensiero rispetto alle altre forme di eresia e non-conformismo religioso in Europa – e che era parsa a Mersenne l'anticamera dell'ateismo. Cento anni dopo, la stessa tesi la si ritrova, quasi alla lettera, nel libro dell'epigono Franciscus Cuperus: solo che ora, in un contesto segnato dalle discussioni post-cartesiane e dall'impetuosa avanzata della scien-

³ B. SPINOZA, *Pensieri metafisici*, II, 7, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano 2011, p. 583 (d'ora in poi con G faremo riferimento in nota anche all'edizione *Spinoza Opera* a cura di C. Gebhardt, Heidelberg 1925: cfr. per questa cit. t. I, p. 262). Sulla funzione riservata al pensiero sociniano lungo tutto il trattatello spinoziano rinviamo all'introduzione e alle note al testo di Emanuela Scribano a B. SPINOZA, *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, Roma-Bari 1990; e a E. SCRIBANO, *La scolastique comme répertoire et repère: le cas de l'éternité du monde et des genres de connaissance*, in *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, éd. par F. Manzini, Paris 2011, pp. 31-42, in part. 37-8; EAD., *I sociniani e la metafisica moderna. Il caso di Samuel Colliber*, in *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, a cura di L. Turco, Padova 2003, pp. 303-14. Cfr. anche F. MIGNINI, *Spinoza e i sociniani*, in *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*, a cura di M. Priarolo e E. Scribano, Siena 2005, pp. 137-78.

⁴ Cfr. F. SOZZINI, *Praelectiones theologicae*, in *Opera omnia in duos tomos distincta*, rist. anast. a cura di E. Scribano, Siena 2004, t. I, p. 538; e Id., *De Sacrae Scripturae auctoritate*, *ibid.*, p. 273. La tesi per cui «nullas notiones naturales de Deo habeamus» è bollata senza mezze misure come ateistica già in M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris 1623, pp. 235-6. Nello stesso testo di Sozzini (a p. 545) compariva anche la tesi a favore del libero arbitrio, motivata con l'impossibilità che Dio sia autore di tutti i vizi e le azioni deplorevoli degli uomini.

za moderna, questa sua prova di fedeltà all'insegnamento dei maestri non fu affatto indolore⁵.

Ma chi fu, per la precisione, questo strano ‘sociniano’?

⁵ In questo sottoscriviamo appieno la tesi espressa in A. DE GROOT, *Arcana Atheismi* (1676). Frans Kuyper contra de ongodisten van zijn eeuw, «Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis», 13, 2010, pp. 98-110, per cui il pensiero di Cuperus è assolutamente irriducibile a qualsiasi ricostruzione lineare che ponga in continuità socinianismo e illuminismo (nel segno di un fumoso concetto di ‘razionalismo’: *ibid.*, p. 105).