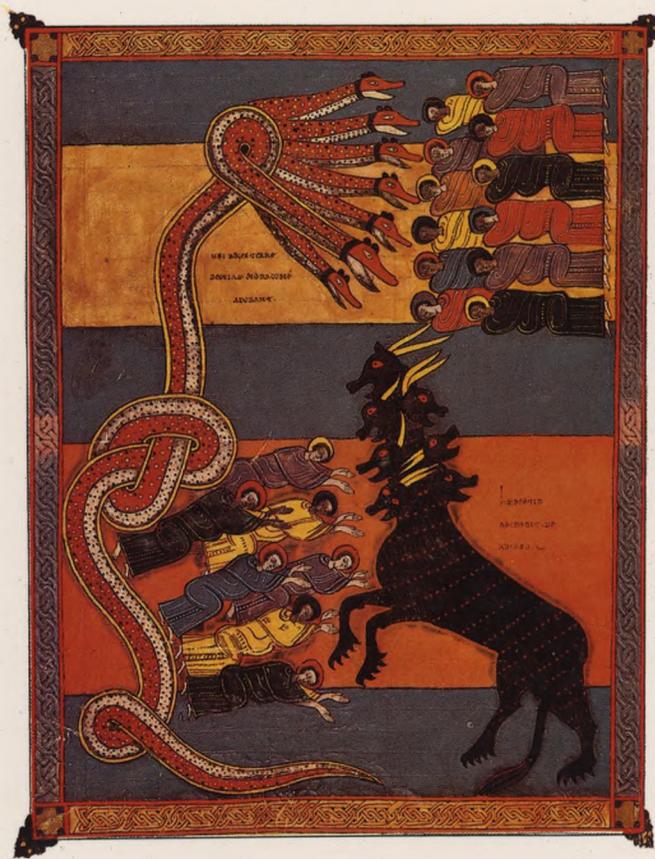


# ⓪ Sagrado e o Profano



HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1986

## DIO, SOVRANO, STATO IN FRANCIA TRA LA FINE DEL CINQUECENTO E LA PRIMA META' DEL SEICENTO

Se si è evocato il volto demoniaco dello Stato, si sarebbe potuto parlare a buon diritto anche di quello divino, benché a prima vista possa apparire meno evidente. Certo, di fronte al Dio di giustizia e di misericordia, così premuroso nei riguardi dell'uomo, il criterio inesorabile della forza e dell'interesse sembrava erigere, e di fatto erigeva, una logica di segno contrario, impersonale e come senza scrupoli. In pratica però i percorsi della sensibilità politica e della problematica ideologica non erano sempre così contrapposti e dei falsopiani avrebbero permesso delle transizioni e dei compromessi, addirittura dei connubi. Anche perché nell'Europa della prima modernità le situazioni differivano assai da un paese all'altro. Là dove non v'erano più — se mai vi erano stati — veri monarchi, come in Italia, si era potuto percepire più agevolmente il gioco di un potere pressoché spoglio di considerazioni diverse da quelle delle sue proprie e strette esigenze: mantenersi e se possibile accrescersi. In un mondo in cui, attraverso diuturne lotte, ciascuno si era imposto nella precisa misura in cui aveva potuto eliminare i propri avversari e conciliarsi nuovi sostegni, si era più rapidamente delineata ed affinata una pratica politica ispirata alla consacrazione del fatto compiuto ed insieme sempre tesa verso nuovi possibili assetti. In quel contesto — caratteristico della penisola italiana — bastava che una famiglia principesca si estinguesse perché le fortune e l'ordinamento dello Stato potessero mutare, si trattasse dello scontro fra Angioini ed Aragonesi o dell'alternarsi degli Sforza ai Visconti. Anche là dove non signoreggiavano veri e propri principi e dove un

\* École des Hauts Études en Sciences Sociales de Paris.

regime sostanzialmente stabile sotto certi aspetti si era imposto, era pur assai diverso che dominassero i Medici invece degli Albizzi come a Firenze o una fazione piuttosto che un'altra come ad esempio a Genova. Persino nella Repubblica di Venezia, all'interno della stabilità istituzionale, gruppi di patrizi si opponevano ad altri ed il potere poteva cambiar mani.

Verano tuttavia mondi politici differenti: da quello travagliato di una Spagna ancora suddivisa in Stati contrapposti ed a priori non inclini all'unità a quello non meno agitato dell'impero germanico e della Francia nel corso del Tre e del Quattrocento. In quest'ultimo paese, però, il giuoco ruotava ormai intorno ad un ben preciso e solido asse portante, che nessuna peripezia aveva mai messo davvero in forse. Le vicende della vicina Inghilterra, ed in particolare quelle della seconda metà del secolo XV, con la lotta senza quartiere fra le case pretendenti al trono, mettevano per contrasto maggiormente in risalto la sostanziale stabilità e continuità del potere regale francese. All'inizio del Seicento Jerome Bignon evocava la convinzione radicata nel suo paese: che il re non morisse mai, per il fatto che in modo del tutto 'naturale', e cioè indiscusso, gliene succedeva sempre un altro in tutto simile (1). Si trattava certo di una esplicitazione tardivamente ideologica, nutrita tuttavia ormai da una plurisecolare tradizione. Non stupisce quindi che lo stesso autore si fosse profuso nell'epistola dedicatoria della sua opera in una professione di illimitata fiducia nell'istituzione monarchica: «C'est par vous, sire, que nous vivons et jouissons de noz commoditez; c'est à vous que nous devons nostre repos, nostre liberté et nos vies» (2). In un simile quadro, anche se i rapporti interni fra i vari membri della stirpe reale erano stati in genere tutt'altro che idillici, la questione del potere non poteva non porsi in termini completamente diversi da quelli propri ai vari Stati della penisola italiana. Non solo la continuità dinastica era fuori discussione perfino quando si passava da un ramo all'altro della stirpe (e di questi cambiamenti in Francia ve ne furono ben tre fra la prima metà del Trecento e la seconda metà del Cinquecento), ma la legittimità non dava adito a dubbi. Il problema centrale non era mai di sapere chi si sarebbe imposto sul trono ma di quali persone si sarebbe circondato, di quali metodi di governo avrebbe fatto uso, in quali imprese si sarebbe lanciato.

(1) J. Bignon, *De Vexcellence des roys et du royanme de France*, Parigi, 1610, III, p. 266.

(2) *Ibidem*, fol. Ili verso.

In un suo denso lavoro sulla figura del re portoghese nell'opera di un umanista della metà del Cinquecento, Davide Bigalli ha finemente analizzato le diverse valenze che poteva assumere la funzione di un monarca europeo <sup>(3)</sup>. Ci sembra che questo indirizzo di studi richieda di essere proseguito ed incentivato giacché, appunto, la questione del potere e della fisionomia dello Stato si articola in forme diverse da un organismo politico all'altro e, all'interno di ciascuno, per i vari gruppi sociali che lo compongono. Nelle pagine che seguono non ci si propone soltanto di esaminare almeno sommariamente un caso particolare, ma di mostrare appunto come al di là dei divari anche vistosi si possano ritrovare poi degli analoghi problemi di fondo. E' risaputo che, a partire all'incirca dal 1500, mentre i rapporti fra i vari paesi europei si intensificano e s'intrecciano in una sorta di gioco globale, le loro diverse culture politiche vedono infittirsi gli scambi ed i contatti. Se questo si verifica in particolare fra due aree così vicine e coimplicate come quelle italiana e francese, gli scarti fra l'una e l'altra non si colmano affatto rapidamente e su certi piani in certo qual modo sembrano addirittura accentuarsi per l'incidenza di congiunture relativamente inattese. Tuttavia non solo è di grande interesse mettere in evidenza i contrapposti paesaggi che appaiono sui due versanti, ma non lo è meno misurare il cammino e identificare i percorsi in capo ai quali si è raggiunta in qualche modo una similarità di approdi malgrado le tanto diverse posizioni di partenza. Anche se il vocabolario corrispondente — e considerato poi canonico — non era ancora del tutto maturato in Italia verso il 1500, è innegabile che nella Penisola era emersa nel corso dei due secoli precedenti una organica percezione dei rapporti politici di potere. Essa si ispirava ad una visione della società e ad una logica che parevano — e senza dubbio erano — in rottura con le premesse cristiane più o meno ammesse in altri paesi e considerate pressoché imprescindibili in particolare in Francia. D'altra parte la figura del sovrano non solo era considerata decisiva fuori della Penisola per le funzioni che assolveva sul piano del potere effettivo, ma non era meno cruciale per il modo di concepire e di realizzare l'azione politica. Un profilo del monarca francese, per quanto rapido, potrà servire a nostro parere sia a sottolineare i dislivelli ed i contrasti ideologico-culturali preesistenti sia ad adombrare in modo

<sup>(3)</sup> D. Bigalli, *Immagini del principe. Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1985: cf. in particolare le pp. 84, 92, 95-96, 99, 104, 113, 115, 117, 119, 122.

sufficiente la sua sempre maggiore convergenza verso gli esiti della riflessione politica affermatasi soprattutto in Italia. In altri termini non a torto si potrà indagare se la logica della ragion di Stato non abbia permeato e finalmente in qualche modo disgregato rediticio biblicocristiano del monarca come immagine e ministro di Dio.

\* \*

AH'indomani dell'attentato che era costato la vita ad Enrico III, rivolgendosi al signore di Montholon, Enrico di Navarra qualificava sé stesso in questi termini: «Moy, vostre roy légitime et naturel par les lois de la France» (4). Come il Borbone sperimentò a sue spese nel corso degli anni immediatamente successivi, vi erano delle situazioni eccezionali in cui questa regale legittimità non bastava ad unire sotto lo scettro proprio tutti i sudditi. Non era d'altronde accaduto proprio a lui stesso di recente, sia pur in una circostanza particolare, di trovarsi in uno stato quasi di insubordinazione? Infatti quando, sotto la pressione dei Guisa, Enrico III aveva revocato con un suo editto delle precedenti disposizioni a favore dei Protestanti francesi, Enrico di Navarra aveva affermato che in quei frangenti essi dovevano obbedire in primo luogo a lui, nella sua veste di protettore della loro confessione (5). Eppure egli non aveva lesinato — e prima e dopo — nelle più aperte dichiarazioni di obbedienza al re. Era addirittura giunto a proclamarsi convinto che il suo preciso dovere era di non far cosa alcuna contro il sovrano («sans raison et de gaieté de coeur», precisava), giacché altrimenti Dio stesso non gli avrebbe più accordato la sua benedizione (6).

E' ben noto che in quel periodo la Francia si trovava nella fase più drammatica delle sue contese religiose interne, che avevano sembrato scuoterne l'unità e mettere a repentaglio l'autorità dei suoi monarchi. Lo stesso Jean Bodin, così convinto assertore di quest'ultima, non aveva ammesso che la disobbe-

(4) Henri IV, *Recueil des lettres missives*, t. II, Parigi, 1843, p. 4(2 Agosto 1589), ed. Berger de Xivrey.

(5) «Je vous prie, au nom de Dieu, et je vous enjoins néanmoins, comme protecteur des dictes Eglises, et en oultre tenant le lieu que je tiens en ce Royaume (la fonction du Roy mon seigneur cessant parmi ces troubles entre nous), de ne faillir de tenir preste — dedans le VI<sup>e</sup> du mois prochain — la somme de vingt mille escus sol», lettera ai Consoli e al concistoro di Nîmes (12 novembre 1587), *ibidem*, p. 314.

(6) *Ibidem*, p. 451 (4 Marzo 1589).

dienza al sovrano era lecita «en chose qui soit contre la loy de Dieu ou de nature» (7) ? Per quanto poi Fautore della *République* annullasse di fatto questa prerogativa dei sudditi, imponendo a ciascuno di non prendere nessuna iniziativa concreta contro il sovrano, uno spiraglio quanto mai pericoloso sembrava in tal modo aperto alla sedizione. Si trattava di un punto tanto più delicato in quanto pressoché nessuno osava affermare che occorresse obbedire piuttosto al re che a Dio. Innegabilmente proprio Dio pareva costituire il pomo della discordia e la sua radice, sia i cattolici che i protestanti pretendendo di richiarmarsi legittimamente a Lui. Le vicende di cui fu protagonista Enrico di Navarra dovevano costituire una grande lezione per il paese ed insieme un'implicita sconfessione proprio di Dio — o almeno dell'evidentemente abusivo ricorso a Lui. Una volta succeduto a Enrico III, il principe ugonotto non tarderà infatti a dissociare la causa religiosa da quella dello Stato, a gridare che non del sopravvento di una confessione sull'altra si trattava ma piuttosto della dipendenza o dell'indipendenza nazionale e della lotta fra il partito dei Francesi e quello degli Spagnuoli. Comunque, quello che sembrava più indiscutibile — l'obbedienza dovuta dai sudditi al loro sovrano — si era urtato al peso ed allo scoglio delle credenze, in particolare alla possibilità che ci fosse un dissidio fra la volontà del re e quella divina. Il fantasma di Dio era riuscito in tal modo a turbare il fondamento stesso dello Stato e della vita associata. Che fosse non solo opportuno ma necessario esorcizzarlo pareva evidente, ma di mezzi appropriati allo scopo non v'era gran copia. Come aggirare infatti l'ostacolo della divinità, come impedire e debellare l'appello al suo verbo indiscusso?

Le guerre francesi di religione si placarono solo in parte, e solo per un periodo di tempo, con la conversione di Enrico di Navarra, la sua successiva coronazione e soprattutto con la vittoria delle sue armi. Dopo la sua morte la lotta riprese e si protrasse per parecchi anni: quello che Enrico IV non aveva compiuto, il cardinale di Richelieu seppe portarlo a termine sconfiggendo definitivamente gli Ugonotti. Certo le dispute politiche costituirono, con la loro vivacità, un elemento non trascurabile del grande conflitto. Esse avrebbero potuto durare quasi all'infinito, ciascuno avendo — in buona fede o meno — abbondanza di argomenti nel proprio arsenale teologico-politico. La sola soluzione ideologica era già stata tratteggiata, dopo Jean Bodin, per esempio da François Le Jay nel suo scritto

(7) *Les six livres de la république*, Parigi, 1577, 1. II, cap. 5, p. 259.

*De la dignité des rois et princes souverains*, uscito a Tours nel 1589. «On doit aux rois et aux princes — precisava nella prefazione — tout honneur<sup>^</sup>obéissance et' subiection, sans qu'il y ait vice ny occasion valable pour laquelle il soit licite de s'eslever contre eux ou mespriser leurs dignitez, leurs personnes ou commandemens» (8). Per lui il sovrano poteva essere non solo eretico, ma perfino infedele: non era questo per il suddito motivo legittimo per ribellarglisi o rifiutarlo (9). A maggior ragione le ingiurie, i torti o le ingiustizie inflitte dal principe in pubblico o in privato non costituivano un valido pretesto per sottrarsi alla sua obbedienza e tanto meno «usurper la puissance d'y rémédier ou de les venger par leurs mains» (10). L'autore non si limitava del resto a quest'ordine di considerazioni giacché faceva del monarca la ragione stessa della società: «Portant honneur et crainte à son roy on accomplit aysément le devoir qu'on doit aux hommes; mais il n'est possible de bien vivre entre les hommes sans craindre et honorer son roy» (11). Su di una falsariga che lascia trasparire la sua parentela con la fenomenologia dei rapporti tra il fedele e Dio, Jean Savaron dirà più tardi che per il suddito costituisce una corona di gloria il fatto di essere interamente acquisito al servizio del suo signore (12).

Soprattutto nel contesto della sensibilità e della mentalità francesi fra la seconda metà del Cinquecento e la prima metà del secolo successivo, non si poteva superare l'ostacolo costituito da Dio che aggirandolo — come un grande massiccio cui le acque dovevano scorrere attorno per proseguire nel loro corso. Ma in questo processo di aggiramento esse potevano altresì utilmente erodere la montagna, portandone con sé parecchi

(8) *Oh. cit.*, p. 10.

(9) *Ibidem*, Vili, fol. 139 verso: «Pour l'hérésie ou l'infidélité des princes il n'y a subiect ny cause légitime de s'eslever contre eux ou les reietter».

(10) *Ibidem*, V, fol. 77.

O<sup>1</sup>) *Ibidem*, fol. 16 verso.

X<sup>12</sup>) *De la souveraineté du roy*, Parigi, 1620, p. 6. Naturalmente sarebbe assai facile allineare numerose altre prese di posizione analoghe in merito. Ci limitiamo a citare quelle di Hyppolite Raulin che, riprendendo un luogo abbastanza comune, scrive che l'obbedienza «est le lien et ciment inséparable de la société humaine, c'est l'esprit vital qui fait respirer ensemble tant de milliers de peuples, lesquels autrement ne pourroient subsister» (*Panégyre orthodoxe mystérieux et prophétique sur l'antiquité, dignité, noblesse et splendeur des fleurs de lys*, Parigi, 1626, I, p. 4). Cf. altresì Pierre Blanchot, che qualifica l'obbedienza di «vraye marque d'une bonne âme et le caractère d'une bonne conscience; c'est la mère de la paix» (*Le diurnal des roy s et conseillers d'Etat*, Lione, 1635, X, p. 73).

materiali che avrebbero servito alla buona causa del monarca. E' questo un fenomeno che si manifesta nettamente soprattutto al di là della pubblicazione della *République* bodiniana e senza una sua sostanziale influenza. Il linguaggio di Bodin infatti rifugge a tale proposito da assonanze religiose, come se Fautore preferisse far a meno di metalli che non gli paressero adatti ad una buona lega. I termini di riferimento ch'egli predilige sono tre: i sudditi, il sovrano e le leggi di natura. La monarchia migliore è quella in cui il re obbedisce alle leggi di natura nella misura in cui desidera che i sudditi si sottomettano a lui <sup>(13)</sup>. Bodin pone tanto più apertamente il problema in questi termini in quanto, a suo parere, «tutte le leggi di natura ci guidano alla monarchia» <sup>(14)</sup>; v'è un solo Dio ed un unico sole, aggiunge, quasi che per lui la legge cardine sia quella reperibile nel cosmo come insieme, mentre le sue applicazioni riguardano tanto la divinità quanto i singoli uomini.

Certo neppure Bodin si sottrasse al fascino della maestà ed alle seduzioni del suo concetto: ma in pratica non vi si diffuse oltremodo. Il titolo reale comporta — riconosce con sobrietà — appunto la maestà e la potenza sovrana <sup>(15)</sup>. Lo spettacolo dell'omaggio di tutta una comunità e di tutta una società al suo capo lo colma di soddisfazione, ma lo registra sostanzialmente con misura <sup>(16)</sup>: i valori che esso evoca ai suoi occhi sono del tutto laici e racchiusi nella cerchia dei rapporti fra uomini. Il vocabolario dello stesso Enrico di Navarra, anche se non denota particolare originalità, era già più variegato. In modo del tutto naturale egli si rivolge ad esempio ad Enrico III «suppliant vostre majesté me continuer l'honneur de vostre bonne grâce» <sup>(17)</sup>. Sempre all'indirizzo del sovrano lo pregava in quello stesso torno di tempo di credere che non desiderava altro che «luy tesmoigner l'affection et fidélité que j'ay à son service, aux despens de ma vye et de tous mes moyens» <sup>(18)</sup>. Che la maestà fosse e significasse potenza e dignità della persona reale, che il diritto di sovranità le fosse connesso come vera

<sup>(13)</sup> *Les six livres de la république, ed. cit.*, t. II, c. 3, pp. 238-239; cf. *ibidem*, p. 234.

<sup>(14)</sup> *Ibidem*, t. VI, c. 4, p. 695.

<sup>(15)</sup> *Ibidem*, t. II, c. 3, p. 240.

<sup>(16)</sup> *Ibidem*, c. 1, p. 227: «Il ne peut estre eslevé en plus haut degré d'honneur, de puissance et de gloire que de voir un nombre infini de princes et grands seigneurs, un peuple innumérable de toutes sortes et qualitez d'hommes, se geter à ses pieds et faire hommage à sa maiesté, veu que l'honneur, la gloire et la puissance des Princes ne gist qu'en l'obéissance, hommage et service des sugets».

<sup>(17)</sup> *Recueil.... cit.*, t. II, p. 28 (1.° Aprile 1585).

<sup>(18)</sup> *Ibidem*, p. 20 (metà Marzo 1585).

prerogativa della corona, sembrava a tutti abbastanza evidente. Ma gli sviluppi e le implicazioni della sua realtà, il suo essere medesimo ingeneravano prese di posizione differenti. Misurato ma teso a coglierne Tessere, Pierre Grégoire scrive nel suo *De republica*: «Quid autem sit illa maiestas non potest facile exprimi, proprietatem rei dare sensibus insinuando: est enim quippiam latens, quod reddit praeter naturam propriam mirabile quippiam unde veneratio singularis et honor nascitur, nec quale illud sit possunt ipsi admirantes notare aperte» (19). Alquanto più lirico, ma altresì meno concreto, è André Duchesne che contemporaneamente afferma: «J'appelle majesté un honneur planté es âmes des autres, qui a son origine de la grandeur et magnitude.... Et peut-on dire qu'elle est fille de l'honneur et du respect» (20). Quest'ultima parte della definizione sarà ripresa più tardi da Daniel de Priezac nei suoi *Discours politiques* (21). Il Priezac è tuttavia più facondo, qualificandola «gloire éclatante des lumières de toutes les vertus, qui par reflexion se respandent sur une face auguste» (22). Egli mostra pure di saper toccare anche altre corde di indubbio interesse, descrivendola come «douce et vénérable gravité qui marche entre l'amour et l'admiration et qui, meslant la vénération à la crainte, en fait naistre une espèce de religion et de culte civil» (23).

In questo modo il movimento che era inizialmente ascensionale, dagli uomini verso il monarca, accentuava il suo duplice ritmo ed il suo più complesso significato: questa maestà si palesava analoga a quella divina. Ci si trova naturalmente di fronte anche ad affermazioni non scevre di una dose di retorica, come quella di Hyppolite Raulin, secondo il quale il re di Francia «est seul en maiesté et en perpétuelle hérédité de la part de Dieu de pouvoir faire ce que nul autre prince en tout le monde ne peut» (24). Si tratta in ogni modo di retorica meditata ed esplicitamente diretta a situare la maestà del re in un campo non solo politico ma anche morale ed a suo modo sacro. André Duchesne scrive ad esempio che essa «tire l'excellence de sa première origine d'une grandeur intérieure, c'est-à-dire

(19) *Ob. cit.*, Lione, 1609, Vili, 3, p. 251.

(20) *Les antiquitez et recherches de la grandeur et maiesté des roys de France*, Parigi, 1609, II, 1, p. 340

(21) Egli la chiama infatti «...noble file de l'honneur et de la révérence, que le génie tutélaire des Estats a voulu allier» *ob. cit.*, Parigi, 1652, p. 143.

(22) *Ibidem.*

(23) *Ibidem.*

(24) *Panégyre... cit.*, V, p. 24.

des premières et plus belles vertus d'une âme royale» (25). Per il già citato Priezac essa costituisce il supremo potere che anche inerme è sempre armato e rappresenta il sostegno più stabile dello Stato, poiché si estolle al di sopra delle leggi che impone a tutti e non riceve da nessuno (26). Anche al di fuori dell'ambiente franceses Giacomo Bornitius aveva sottolineato che la maestà politica, in quanto autorità più alta, era assoluta, «nullius hominis imperio aut legibus civilibus obstricta» (27). Ma a questo non si limitava l'eccellenza della regalità francese. Secondo Daniel Drouin, infatti, «Dieu distribue ses plus riches dons à ceux qui sont en telle dignité, pour les faire craindre et admirer au peuple» (28). Come ribadiva il Priezac, «les roys n'ont point de plus puissant instrument de leur domination que la maiesté et... c'est elle qui par une secrète vénération sousmet à soy les volentez des peuples» (29). Né a suo parere ci poteva essere confronto fra la maestà del monarca e quella di una repubblica, per l'incarnazione fisica di essa che egli realizzava (30). In questa viva e vigorosa dimensione della sua dignità, insomma, riposava non solo la gloria del suo scettro ma altresì «la force et la protection de l'empire» (31).

Ci occorrerà di tornare fra poco su questa proiezione della regalità nella sfera del divino e del numinoso. Ma sin da ora, ovviamente, va rilevato quanto abominio venisse fatto ridondare su chi si fosse azzardato a fare il minimo gesto offensivo nella sua direzione. E' questo il campo della lesa maestà a proposito della quale già Bodin aveva scritto che non ne è colpevole solo un regicida, ma colui che ha complottato o solo consigliato e persino immaginato in tal senso (32). Basandosi sull'autorità della Bibbia, e sul caso preciso di Nabucodonosor, l'autore della *République* insisteva sul fatto che in questa materia perfino un pensiero costituiva un reato oggettivo degno della pena di morte anche se fosse sopravvenuto il pentimento (33). In questo ordine di idee Pierre Constant, nel suo scritto *De Vexcellence et dignité des rois*, metteva sullo stesso piano il crimine di lesa maestà divina e quello di lesa maestà umana,

(25) *Les antiquitez...*, II, 1, p. 340.

(26) *Discours... cit.*, p. 143.

(27) *De maiestate politica et summo imperio eiusque functionibus*, Lipsia, 1610, 8, p. 49.

(28) *Le miroir des rebelles traissant de Vexcellence de la maiesté royale*, Tours, 1612, III, fol. 12 verso.

(29) *Discours... cit.*, p. 146.

(30) *Ibidem*, p. 153.

(31) *Ibidem*, p. 155.

(32) *Les six livres de la république, ed. cit.*, 1. II, c. 5, p. 257.

(33) *Ibidem*.

precisando che a causa della sua enormità quest'ultimo si trasmetteva anche agli eredi <sup>(34)</sup>. Dal canto suo Louis Roland qualificava qualunque reo di violenza o gesto contro il monarca come parricida di primo grado <sup>(35)</sup>. La persona e l'onore del sovrano erano una cosa sacra, anche se egli avesse commesso un gran numero di crudeltà ed impietà; era preferibile esporsi alla morte e subirla piuttosto che attentar loro in qualche modo <sup>(36)</sup>. Persino un atteggiamento sprezzante nei riguardi del re costituiva una delle più perniciose 'eresie' <sup>(37)</sup>.

La maestà dei re di Francia era considerata così alta in quanto erano i primi monarchi della cristianità per religione, per valore, per potere come per pietà, giustizia, clemenza ed onore: questo significava in particolare che non erano da ritenersi in alcun modo sottomessi politicamente né al papa né all'imperatore. Claude Villette specificava che, fra i signori di questo mondo, oltre ad essere i più grandi, erano pure gli unici a dipendere direttamente da Dio <sup>(38)</sup>. Questi infatti, secondo il Bedé, li aveva costituiti in una dignità immediatamente al di sotto della propria, incaricandoli della messa in opera delle sue divine disposizioni <sup>(39)</sup>. Pierre Constant non era certo il solo a ritenere che essi rappresentavano il principale strumento attraverso il quale Iddio faceva regnare la giustizia sulla terra <sup>(40)</sup>. Se, a detta pressoché di tutti, la loro regale autorità era assoluta e per così dire infinita, «encor qu'ils puissent tout, toutefois il n'y a que les choses iustes et louables qui leur sont permises» <sup>(41)</sup>. Del resto i re dovevano in ogni modo far osservare le leggi, sotto pena di venir disprezzati dagli stessi sudditi <sup>(42)</sup>.

Tutta questa ideologia monarchica tendeva a bloccare ogni possibile teoria che attribuisse un qualche potere al popolo preso nel suo insieme. Come gli Ugonotti si erano serviti delle leggi divine per proclamarle superiori a quelle umane e per riservare quindi ai fedeli la facoltà di non obbedire alle seconde qualora fossero risultate in contrasto con le prime, così i cattolici, facendo del re il principale ministro della divinità, ten-

<sup>(34)</sup> Ob. *cit.*, Parigi, 1598, p. 24.

<sup>(35)</sup> *De la dignité du roy*, Parigi, 1623, 7, p. 34.

<sup>(36)</sup> Cf. J. Bédin, *Les six livres de la république*, ed. *cit.*, I, II, c. 5, pp. 253, 256 e 259.

<sup>(37)</sup> Jean Bedé, *Le droit des roys*, Frankenthal, 1611, X, p. 108.

<sup>(38)</sup> *Les raisons de Voffice et cérémonies qui se font en VEglise catholique*, Parigi, 1611, p. 229.

<sup>(39)</sup> *Le droit... cit.*, II, p. 11.

<sup>(40)</sup> *De Vexcellence... cit.*, p. 6.

<sup>(41)</sup> A. Duchesne, *Les antiquitez... cit.*, IV, p. 149.

<sup>(42)</sup> D. Drouin, *Le miroir... cit.*, V, fol. 27 verso.

devano ad escludere che questo contrasto fosse possibile. Era naturale quindi che si proclamasse a spada tratta il dovere del suddito di obbedire in ogni circostanza al sovrano come pure il potere assoluto di quest'ultimo. Nello stesso ordine d'idee si tendeva ad escludere che il monarca fosse mai stato eletto dal popolo e si affermava invece che era sempre stato designato da Dio. Questo era il motivo per cui tanto gli Ugonotti quanto i cattolici non parlavano meno della divinità che del re, la funzione e la natura del secondo venendo regolarmente agganciate all'interpretazione che si dava della condotta e degli intenti della prima. In un certo senso si potrebbe parlare di un complesso deformante di natura teologico-religiosa, che del resto colpiva in quel periodo una gran parte dell'Europa. In questo contesto era del tutto comprensibile che nella sua polemica anticalvinista il canonico e teologo Jean Baricave scrivesse: «Il est bien vray que *c'est Dieu qui institue les rois, qui les crée et leur donne les royaumes* [come sostenevano i suoi avversari], mais il est faux que *ce soit le peuple qui les établisse*, au moins au royaume de France, ni leur mette le sceptre en main ni par ses suffrages approuve leur élection» (43).

Naturalmente, per cercare di mediare le opposte posizioni e soprattutto per offrire una prospettiva che riscuotesse il consenso e l'adesione di tutti, s'imboccarono spesso delle vie ove la sovranità assoluta e la maestà del re si coniugavano non meno con la sua luogotenenza divina che con l'imprescindibile rinvio al benessere del proprio popolo. Così ad esempio il Le Bret sostiene che la giustizia e la pace costituiscono lo scopo principale che i monarchi si devono proporre «en toutes leurs actions, à l'exemple de Dieu mesme lorsqu'il dit: cogito cogitationes pacis et non afflictionis» (44). Rivolgendosi direttamente a Luigi XIII, Juvigny lo apostrofa in questi termini: «La France n'est point à vous, vous estes à la France car la France dort souz vostre soin, vostre travail est son repos, vostre salut sa félicité et vostre règne ses délices» (45). Daniel Drouin tende certo a ribadire che «ceste puissance absolue ne c'est seulement acquise par les armes mais par le consentement du peuple», non essendoci mai stata a suo parere una nazione che non abbia voluto un sovrano per assicurarle la giustizia e la protezio-

(43) *La défense de la monarchie française et autres monarchies*, Tolosa, 1614, p. 273.

(44) Cardin Le Bret, *De la souveraineté, du roy*, Parigi, 1632, I, 1, p. 8.

(45) Samson de Saint-Germain Juvigny, *Traité d'estat contenant les points principaux pour la conservation des monarchies*, Parigi, 1618, p. 12.

ne <sup>(46)</sup>. Ma, tiene a precisare Pierre de Lancre, è necessario che le garanzie siano mutue e reciproche «et qu'un prince qui veut et désire prendre et tirer assurance de son peuple, la luy redonne tout aussy tost, luy donnant cette perpétuelle confiance que tout ira sans cholère, sans passion et selon les loix» <sup>(47)</sup>. Dal canto suo, rivolto al giovane Luigi XIII, Pierre de La Mare gli fa eco su di un tono ancor più diretto: «Pour estre aymé il faut aymer et le suiet ne se peut assurer de l'amour de son roy sinon qu'il cognoisse en luy ce qui est digne d'un vray prince, à sçavoir qu'il pourvoye et regarde au bien et repos du peuple, pour lequel il est ordonné» <sup>(48)</sup>. E' difficile non citare a questo punto una metafora allora tanto corrente, ma che un consigliere dello stesso sovrano adopera in modo suggestivo in proposito: «Le prince souverain doit se comporter envers ses subjects comme le soleil fait envers les hommes, lequel par une douce force les eschauffant les fait investir, boire et manger sans qu'il quitte la route et le chemin que Dieu luy a tracé» <sup>(49)</sup>.

Il principe dunque non è altro che un ministro di Dio, inviato per la salvezza degli uomini allo scopo di distribuire loro i beni e le grazie che ha ricevuto dalla divinità <sup>(50)</sup>. Secondo lo stesso autore il monarca francese non dovrebbe ordinar nulla che non sia stato esaminato dal suo Consiglio, visto dal cancelliere, firmato dal segretario e munito del gran sigillo <sup>(51)</sup>. Era questo l'iter divenuto normale per le decisioni reali in un paese dove fin allora l'assolutismo non era ancora stato effettivamente messo in pratica, anche se vi si era rivendicata la maestà e la indiscutibile sovranità del re. La sua sacra dignità era concepita spesso come quella di un capo rispetto alle membra di un grande corpo. Non contraddiceva a questa visione quella più rigida del Priezac, secondo il quale Dio ha posto il monarca come sua immagine «en un tel endroit et avec une telle liaison qu'elle ne sçauroit sortir de sa place que tout l'Estat ne se renverse sur les fondemens qui le portent» <sup>(52)</sup>. Si trattava pur sempre di due convergenti visuali sullo stesso oggetto. La regalità infatti poteva essere considerata con il Priezac come un

<sup>(46)</sup> *Le miroir... cit.*, II, fol. 8 verso.

<sup>(47)</sup> *Le livre des princes*, Parigi, 1617, p. 439.

<sup>(48)</sup> *Discours sur la iustice et science roy alle*, Parigi, 1618, p. 41.

<sup>(49)</sup> *Le diurnal... cit.*, 9, pp. 62-63.

<sup>(50)</sup> Cf. Régnauld Dorléans, *Les observations de diverses choses remarquées sur V'Etat, couronne et peuple de France*, Vannes, 1597, I, p. 3.

(si) *Ibidem*, XI, p. 83.

<sup>(52)</sup> *Discours... cit.*, p. 123.

«superbe et admirable ouvrage que Dieu mesme a desseigné, que la Nature a eslevé et que là Raison a consommé pour le salut des Peuples» (53). Se anche si fosse ammesso, come aveva fatto lo Chappuys, che la signoria iniziale era stata devoluta al re per il tramite del popolo, rimaneva il fatto che Dio si era servito del popolo come causa seconda per questa designazione ma che, una volta effettuata questa, era irreversibile proprio perché di indiscutibile origine divina (54). Lo stesso Chappuys d'altronde aveva scoperto ch'era un diritto di natura «que les roys ne soyent tenez rendre raison à aucuns de ce qu'ils disent et qu'ils font» (55). L'operazione ideologica consistente nella accentuazione della somiglianza e della funzione divine del monarca, svoltasi in modo parallelo all'evoluzione effettiva del potere reale francese, senza isolarlo affatto dal suo popolo lo innalzava sufficientemente sopra di esso da farne una sorta di Dio in terra. Egli così non era più soltanto colui al quale tutto il popolo in generale e ciascuno in particolare rendeva omaggio, come aveva voluto Bodin (56). Il sovrano diventava un demiurgo che, attraverso le leggi da lui prodotte, comunicava al proprio Stato «ces mouvements secrets et animez qui le conduisent à sa perfection» (57). Senza confronto più auguste delle leggi di una repubblica, per la loro più eccelsa origine, quelle di un monarca si irradiavano da lui come raggi di un sole e rivoli di una feconda sorgente (58). Questa larga svolta della concezione della regalità era senza dubbio anche il risultato ideologico dell'azione politico-religiosa della Controriforma in Francia. Il Dio cattolico aveva partita vinta su quello calvinista, almeno nella misura in cui il partito progressivamente vittorioso aveva interpretato il fantasma della divinità secondo i propri interessi, nel corso della lotta fra le due confessioni. Al termine di questo processo il potere regio armonico ed equilibrato della tradizione appariva senza alcun dubbio ormai ridimensionato in senso autoritario.

(53) *Ibidem*, p. 124.

(54) «Dieu est dit pareillement établir le roy pource qu'il confirme tellement la puissance de la domination déferée au roy qui a esté estably [inizialmente dal popolo] qu'il n'y a plus de moyen que le peuple la puisse rompre ou ravaller»; cf. Gabriel Chappuys, *Citadelle de la royauté*, Parigi, 1604, 29, fol. 52 verso.

(55) *Ibidem*, 39, fol. 67.

(56) *Les six livres de la république*, ed. cit., 1. II, c. 1, p. 229.

(57) Priezac, *Discours... cit.*, p. 109.

(58) *Ibidem*.

\*  
\* \*

Che al re cristianissimo venissero attribuite anche fisicamente delle prerogative sacrali non era certo una novità: basti pensare alla sua taumaturgica ed antica proprietà di guarire gli scrofolosi. Più che al classico studio di Marc Bloch <sup>(59)</sup>, ci sembra tuttavia opportuno rinviare a quello del Kantorowicz <sup>(60)</sup>, che ha messo pertinentemente in rilievo la duplice e complessa personalità del monarca francese. Lo storico americano ha illustrato come la nozione di corpo mistico si fosse trasferita fin dal Medioevo- dalla sfera delle entità spirituali a quella delle entità politiche. Così in Francia essa veniva applicata ad esempio tanto al regno quanto al Parlamento ed alla monarchia <sup>(61)</sup>. Era allora già corrente presentare il re corno sposo oltre che capo dello Stato <sup>(62)</sup>. Questo filone non s'interuppe nel Cinquecento ed anzi fra la seconda metà di questo secolo e la prima metà del successivo non fece che ampliarsi. Riteniamo opportuno rievocarlo qui non tanto per sottolineare una sopravvivenza quanto per indicare che i suoi sviluppi si saldavano all'approfondimento dell'ideologia monarchica della Controriforma francese. Ancora una volta si tratta dell'insieme dei nessi tra la figura del sovrano e quella della divinità. Ma oltre a quanto si è detto sul dovere di obbedienza dei sudditi, sul concetto di maestà e sul ruolo del popolo-, vari altri aspetti andranno analizzati soprattutto per quanto riguarda la sacralità del re. Comunque sin dal 1400 circa, come ha rilevato il Kantorowicz, la nozione di corpo mistico applicata al monarca francese dava adito a parecchie sfumature e ben lo mostra la frase di Gerson: «Vivat [rex] corporaliter, vivat politice et civiliter, vivat spirituali ter et indesinenter» <sup>(63)</sup>.

Una delle principali tesi sostenute da Jean Bodin consisteva nell'affermare che la natura dello Stato dipendeva dalla qualità e dal tipo del potere proprio del suo capo. Questo non lo aveva dispensato tuttavia dal tratteggiare non solo la monarchia preferibile ma anche il profilo del sovrano ideale <sup>(64)</sup>. Nelle generazioni successive il realismo bodiniano- cedette abbas-

<sup>(59)</sup> *Les rois thaumaturges*, Parigi, 1923.

<sup>(60)</sup> Ernst H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957.

<sup>(61)</sup> *Ibidem*, V, p. 220 e nota 77, p. 249.

<sup>(62)</sup> *Ibidem*, pp. 221-222.

<sup>(63)</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>(64)</sup> Cf. *Les six livres de la république*, ed. cit., 1. II, c. 3, pp. 239 e 246-247.

tanza largamente il posto ad un irrealismo voluto, che cercava appunto di non scindere lo stato concreto da quello vagheggiato per situare il re su di una piattaforma autonoma indipendente dalle contingenze. Senza che si dimentichi affatto di celebrare questo o quel monarca, si tende sempre di più ad ipostatizzarne la figura come se quello che più contava fosse di erigerne l'eminente immagine facendola campeggiare e sovrastare su qualsiasi altra realtà politico-sociale. Naturalmente questa operazione poté venir condotta, analogamente a quanto si è rilevato fin qui, proprio ricercando tutte le saldature possibili tra la sfera regale e quella sacrale o divina. Così ad esempio il Savaron affermava che Dio aveva accordato al re l'autorità suprema, subordinata solo alla sua, alla condizione ch'egli non ne cedesse la pur minima parte e non alienasse il dominio della corona <sup>(65)</sup>. In altri termini il sovrano poteva essere veramente tale solo nella misura in cui si comportava in modo autocratico. Sviluppando il suo pensiero l'autore precisava in seguito che il re assurgeva alla sua vera e propria sfera nel momento in cui giurava di preservare lo Stato ed i sudditi: tale supremo giuramento lo dispensava dall'osservarne qualsiasi altro avesse potuto fare in contrasto con esso, in quanto essi sarebbero risultati illegittimi e nulli <sup>(66)</sup>. Così per quanto le funzioni e gli scopi delazione regale fossero terreni, la natura di chi li esercitava e li perseguiva era sovrumana non solo in quanto agli uomini non doveva rendere conto ma in quanto operava in base all'impegno preso con chi solo stava sopra di lui.

Un gran numero di scrittori politici francesi di questo periodo si aggira intorno al problema della personalità del monarca e, al di là dei tratti sovente simili, la caratterizza con accenti propri. Così Pierre Rebuffi è fra i pochi che insiste sulla Paffinità che esiste fra il re di Francia e Cristo <sup>(67)</sup>. Ma d'altro canto egli non manca affatto di ravvicinarlo a Dio: secondo lui, infatti, la volontà regia si regola sempre in linea di massima sui dettami della ragione proprio perché è in certo qual modo sempre unita con la divinità <sup>(68)</sup>. Inoltre i monarchi cristianissimi non eccellono solo nel sapere acquisito ma sono altresì ripieni «scientiae... divinitus infusae» ed è per questo che i loro sudditi mostrano loro tanta riverenza <sup>(69)</sup>. Il Rebuffi

<sup>(65)</sup> *De la souveraineté... cit.*, p. 3.

<sup>(66)</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>(67)</sup> *De christianissimi atque invictissimi régis Franciae munibus*, Lione, 1587, p. 3.

<sup>(68)</sup> «... semper praesumitur regulata cum dictamine rationis, cum sit quodammodo unita cum ipso Deo», *ibidem*, p. 5.

<sup>(69)</sup> *Ibidem*, p. 7.

aggiunge che, in virtù della loro consacrazione divina, anche la loro volontà è sempre conforme con quella della divinità ed ogni loro richiesta viene da essa regolarmente esaudita <sup>(70)</sup>. Mentre per François Le Jay il vero onore ed il vero timore di Dio passano attraverso il timore e l'onore che si tributano al re <sup>(71)</sup> il Dorsléans considera la sacra persona di quest'ultimo come «apochante du divin mistère de prestrise» <sup>(72)</sup>. Qualcosa di simile al Dorsléans scrive Pierre Constant, che tuttavia accentua l'aspetto sacrale del monarca. Il potere e la dignità di quest'ultimo, a suo parere, partecipano della divinità; è perciò un dovere dei sudditi tributargli «un honneur divin» <sup>(73)</sup>. D'altra parte la presenza del divino nel sovrano non può rimanere senza efficacia, anche se opera «avec un certain et secret pouvoir» <sup>(74)</sup> e gli infonde un sacro bagliore che splendendo rapisce i buoni e lascia interdetti i cattivi <sup>(75)</sup>. Anche per il Constant, come per tanti altri, senza la persona regale i rispettivi organismi statali «sarebbero come corpi senz'anima, senza moto e senza funzioni»: ma egli specifica che quest'azione si estrinseca mediante «il divino raggio della loro sacra maestà» <sup>(76)</sup>.

Non ci sembra illecito accostare queste prese di posizione degli ultimi anni del Cinquecento a quelle assunte contemporaneamente dal monarca stesso. A prima vista il linguaggio di Enrico IV appare più sobrio o per lo meno più controllato di quello degli autori appena citati. In realtà però il suo rapporto con Dio non è vissuto in modo meno stretto, anche se ciò non può stupire in chi aveva avuto una così prolungata esperienza calvinista. Significativo^ ci appare innanzitutto — anche se forse non del tutto scevro di retorica — quanto egli scrive ai cittadini di Orléans il 22 maggio 1589, quando il suo predecessore Enrico III è tuttora in vita. Il solo fatto — afferma — che colui al quale appartiene lo scettro fosse contro di loro spiega perché Dio non ha sempre benedetto le armi degli Ugonotti, «pour monstrier aux peuples qu'il n'a rien si cher que de conserver la

<sup>(70)</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>(71)</sup> *De la dignité des rois et princes souverains*, Tours, 1589, I, p. 15.

<sup>(72)</sup> *Les observations... cit.*, VI, p. 134.

<sup>(73)</sup> *De Vexcellence... cit.*, p. 61. Citiamo in proposito almeno l'affermazione di Jean Dartis a proposito di Luigi XIII: «Vous honorez et révèrons comme Dieu en terre», in *Harangue et très humble remontrance au roy pour VUniversité de Paris*, Parigi, 1621, p. 10.

<sup>(74)</sup> *De Vexcellence... cit.*, p. 11.

<sup>(75)</sup> *Ibidem*, p. 9; cf. anche p. 7: «De là vient qu'un roy nous ravit et estonne par son aspect quand nous l'envisageons».

<sup>(76)</sup> *Ibidem*, p. 20.

majesté des roys, image de la sienne» (77). Per quanto fosse allora ugonotto egli stesso, Enrico di Navarra si piegava mentalmente in tal modo alla visione sacrale del monarca. Non stupisce comunque che, una volta succeduto ad Enrico III, egli attribuisca la corona alla provvidenza divina che lo aveva chiamato al suo posto' (78) o che interpreti un'importante vittoria come una benedizione ed un'approvazione da parte di Dio del suo buon diritto (79). Scrivendo il 16 Luglio 1590 alle autorità ed ai cittadini di Parigi promette di comportarsi con loro, se si ravvisano, come Dio stesso, accogliendoli cioè sotto l'ala della propria grazia quando vorranno ricorrervi (80). Costantemente egli dà atto a Dio di assisterlo nel pieno della guerra civile per la salvaguardia dello Stato francese (81), ma nello stesso tempo non esita ad ordinare a nome di Dio, oltre che della comune patria, a dei sudditi ancora riottosi di sottomettersi a lui (82). Tutte queste espressioni, come parecchie altre simili, non esulavano magari dal linguaggio corrente e non palesavano una particolare originalità del nuovo sovrano. Esse denotavano comunque che non v'era discrepanza tra le affermazioni dei teorici della monarchia e la sensibilità del suo detentore alle prese con le prove più dure del suo regale ministero.

Dopo aver inneggiato, nella dedica al Delfino, alla sacra stirpe dei re francesi, André Duchesne esaltava la loro ineffabile maestà, il carattere divino impresso sul loro volto dal dito del Creatore ed i doni speciali che Egli aveva loro elargito (83). Certe sue affermazioni possono apparire magari artificiose come quella che, per quanto si possa innalzare fino al cielo la gloria di questi principi, non si sarà ancora fatto abbastanza rispetto alle meraviglie delle loro virtù (84 \* \* \* \* \*). Ma, dietro gli orpelli dello stile ornato, non è difficile scorgere l'emergenza di una vera e propria mistica regale. Evocando ad esempio le imprese dei sovrani, egli vede sprigionarsi da esse «una sorgente di raggi

(77) *Recueil... cit.*, t. II, p. 491.

(78) *Ibidem*, t. Ili, 1846, p. 4 (lettera al signore di Montholon del 2 Agosto 1589).

(79) *Ibidem*, p. 171 (lettera al maresciallo di La Noue del 14 Marzo 1590).

(80) *Ibidem*, p. 217.

(81) *Ibidem*, t. IV, Parigi, 1848, p. 120 (22 Marzo 1594; lettera circolare), 127 (lettera del 26 Marzo 1594 a Elisabetta di Inghilterra), p. 130 (lettera del 31 Marzo 1594 al signore di Bourdeille), p. 133 (lettera del 1.º Aprile 1594 alle autorità ed agli abitanti di Troyes).

(82) *Ibidem*, p. 134 (lettera del 1.º Aprile 1594 alle autorità e agli abitanti di Tours).

(83) *Les antiquitez... cit.*, I, pp. 1-3.

(84) *Ibidem*, p. 1.

ammirabili» «et une fécondité de hautes habitudes dont Dieu les a comblez et dont le Ciel et la Terre s'estonnent» (85). Le prerogative stesse della monarchia francese gli appaiono di una grandezza e di un'altezza abbacinanti, al punto che chiunque le rimira non le può percepire in modo adeguato ed ammutolisce al loro profilarsi (86). I sovrani si estollono alla stessa stregua del firmamento sulle contrade terrene, mentre colui che ne contempla solo l'ombra «ne remarque que merveilles, il ne void qu'ébahissemens, il ne ressent que ravissement» (87). E' quindi del tutto naturale per lui definirli divinità terrestri e miracoli della natura (88): «quiconque a dit qu'ils estoient des dieux en terre et les enfans du Père très haut, il a dit la vérité» (89). Questi principi insomma stanno alla divinità così come il raggio sta al sole: «comme rayons ils en sortent et tiennent de sa splendeur, de sa beauté et de sa subtilité» (90). Come non sarà dunque il loro potere il capolavoro delle mani divine e l'immagine proporzionata della grandezza immensa della sublime Maestà (91)?

Questi accenti ovviamente non piacevano affatto agli esponenti della sensibilità politica protestante nonché dei suoi interessi concreti. Se ne ha un chiarissimo esempio nella *Monarchie aristodémocratique* di Louis de Mayerne Turquet, uscita a Parigi nel 1611, all'indomani della tragica scomparsa di Enrico IV. L'autore non esita a sottolineare la sua insofferenza per l'abuso del termine 'maestà', che in senso proprio spetterebbe soltanto a Dio (92). Non manca d'altronde nessuna delle occasioni che gli si presentano per parlare dei peccati dei re, che era il modo considerato ideologicamente più efficace non solo per richiamarne l'umana fragilità ma per controbattere ogni tentativo di innalzarli al livello divino. Il Mayerne Turquet precisa che il fallo di un re è molto più grave di quello di un uomo ordinario e pretende che Dio infierisce in varie occasioni su tutto il popolo a causa delle trasgressioni del suo sovrano (93). Sarebbe quanto mai ingiustificato, in certo senso, sottovalutare queste prese di posizione ed altre analoghe per il solo fatto che il partito protestante francese si stava a poco a poco

(85) *Ibidem*, p. 4.

(86) *Ibidem*, p. 5.

(87) *Ibidem*, pp. 3 e 6.

(88) *Ibidem*, pp. 5 e 8.

(89) *Ibidem*, IV, p. 124.

(90) *Ibidem*, *ibidem*.

(91) *Ibidem*, p. 126.

(92) *Ob. cit.*, I, VII, p. 448.

(93) *Ibidem*, pp. 443-444.

avviando alla sconfitta. Ma il loro innegabile valore mitico o teorico, senz'altro degno di essere messo in evidenza, non può far dimenticare appunto in quale direzione andava la tendenza generale dell'opinione e della cultura politica. Sarà se mai da osservare fin da ora che vi sarà una chiara analogia fra questi punti di vista del partito ugonotto e quelli propri di vari esponenti gesuiti dei decenni successivi. Lo scontro continuava cioè a situarsi fra coloro che volevano far primeggiare una più severa visione di Dio, sempre concepito come nettamente trascendente e quanto mai superiore al livello degli uomini, e quanti facevano di tutto per avvicinarlo alla realtà regale innalzando appunto questa quasi fino a Lui.

Questi ultimi, naturalmente, non mancavano di far ricorso all'arsenale simbolico offerto dall'araldica e dal cerimoniale delle incoronazioni regie. Ancora il Duchesne, ad esempio, pretendeva che l'olio di cui sono unti in quest'occasione i re di Francia è più divino di quello delle altre analoghe cerimonie «et comme envoyée de la divine bonté mesme» (94). Ciò comportava a suo parere che tanto essi quanto i loro sudditi fossero protetti in modo tutto particolare dalla divinità. Qualcosa di simile sosteneva il Villette: il re cristianissimo, essendo l'unico unto con l'olio inviato proprio da Dio, riceveva lo Spirito Santo in modo più abbondante di qualsiasi altro principe terreno (95). Questo canonico della chiesa parigina di Saint Marcel insisteva nello stesso senso precisando che soltanto ai sovrani francesi era stata data la santa ampolla (96) e che quindi essi avevano «la vertu de Dieu en main» (97). Le implicazioni e le conseguenze politiche di questa impostazione erano del tutto chiare. Da un lato la consacrazione dello Spirito Santo faceva sì che il cuore dei sudditi ne fosse toccato al punto da tributare al monarca la dovuta obbedienza in modo genuino, dall'altro non erano affatto il regno ed il popolo che si davano al re ma Dio che gli dava il trono (98). Continuando in quest'ordine d'idee l'autore aggiunge, in una prospettiva mistica spontanea, che la Francia vive delle grazie effuse dalla divinità sul sovrano ("). Questi, a sua volta, fa tutt'uno con il paese di cui è divenuto sposo e perciò non può non amarlo: in virtù della consacra-

(9\*) *Les antiquitez... cit.*, IV, p. 170.

(95) *Les raisons... cit.*, p. 209.

(96) *Ibidem*, p. 211.

(97) *Ibidem*, p. 212.

(98) *Ibidem*.

(99) *Ibidem*, p. 234.

zione, e attraverso il simbolo dell'anello, l'uno è incorporato nell'altro <sup>(100)</sup>.

Anche senza accoglierle in modo sistematico, un gran numero di prospettive analoghe o convergenti s'incontrano da uno scrittore all'altro della prima metà del Seicento francese. Così il Drouin ritiene che la liberalità divina provvede di virtù eroiche coloro che sono eletti al principato <sup>(101)</sup>; rappresentando la somma maestà, questi sono come dei piccoli dèi sulla terra e Dio stesso si compiace che vengano paragonati a Lui <sup>(102)</sup>. Opinioni simili esprimono Pierre de Lancre, Pierre de La Mare, Samson de Saint-Germain Juvigny, Jean Savaron. Quest'ultimo afferma ad esempio che il monarca è come un Dio corporeo e che la sovranità è la più sacra delle cose sacre <sup>(103)</sup>. Louis Roland non esita a sostenere che le virtù regali, perfetto dono celeste, costituiscono delle grazie che si trasmettono di padre in figlio «comme par droict héréditaire» <sup>(104)</sup>. Per Hyppolite Raulin non solo il suddito deve vedere nel principe un angelo ma considerarlo come «personne saerée-sainte» <sup>(105)</sup>. Non meno arditi appaiono gli asserti di Claude Vaure, un teologo per il quale è ateo ed insensato chi non ammette che i re sono degli dèi terrestri, investiti del governo dal Dio celeste <sup>(106)</sup>. A suo parere la divinità ha trasmesso loro una parte degli attributi che la rendono venerabile ed adorabile, alfine che in essi gli uomini leggano come in un libro vivente i precetti divini ed apprendano la via della gloria <sup>(107)</sup>. Non molto diversamente per Jacques de Cassan i monarchi rappresentano sulla terra il modello dell'eterno governo che Dio esercita in cielo <sup>(108)</sup>. Ma il vero ritratto della deità è impresso in particolare nei sovrani francesi, posti nella sfera più alta delle grandezze regali <sup>(109)</sup>.

Mano a mano che gli scritti politici si succedono, i motivi già evocati vengono ripresi ed altre sfumature vi si aggiungono, accentuando la sacralità dei monarchi innalzati, secondo il Le

<sup>(100)</sup> *Ibidem*, pp. 233-234.

<sup>(101)</sup> *Le miroir... cit.*, Ili, fol. 12 verso.

<sup>(102)</sup> *ibidem*, fol. 15 e 16.

<sup>(103)</sup> £, *la souveraineté... cit.*, pp. 3 e 5.

<sup>(104)</sup> *De la dignité... cit.*, 5, p. 26.

<sup>(105)</sup> *Panégyre... cit.*, I, p. 15.

<sup>(106)</sup> *jjestât chrestien ou maximes politiques tirées de VEscrature contre les faulses raisons d'Estat des Libertins politiques de ce siècle*, Parigi, 1626, pp. 1 e 11.

<sup>(107)</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

<sup>(108)</sup> *La recherche des droicts du roy et de la couronne de France*, Parigi, 1632, I, p. 1.

<sup>(109)</sup> *Ibidem*, p. 2.

Bret, «en une condition toute divine» (110). Per Joseph Filère è del tutto ovvio che i re di Francia non soltanto uguagliano ma superino la gloria dei discendenti di Davide (111). Questo gesuita non esita a fare addirittura delle promesse per l'aldilà. Se i sudditi del cristianissimo, egli scrive, si mostreranno degni di lui, anche in Cielo potranno avere la precedenza fra i beati, questa prerogativa derivando loro dall'aver servito un tale re (112). Il Priezac non dubita affatto che Dio concentri i propri raggi sulle fronti regali e li chiami a condividere la sua potenza ed il titolo di Signore (113). Infatti Egli non si limita a far risplendere il loro volto, ma ne illumina la mente, mette i propri giudizi sulle loro labbra (114). I monarchi insomma hanno l'onore di prestar la propria mano alla divinità e di essere come i suoi soci nel governo del mondo (115). Essi sono ormai tanto vicini ad essa che praticamente nulla più li separa: «ils ne voyent que luy seul [Dio] au dessus de leurs testes couronnées, et entre son throsne et celuy sur lequel ils sont assis on ne trouve point de milieu» (116). A questo punto la mistica regale si dispiega in pieno: «La source de la majesté des roys est si haute, son essence si cachée et sa force si divine qu'il ne faut pas trouver estrange qu'à la façon des choses célestes elle se fasse révéler des hommes sans qu'il leur soit permis de la connoistre» (117). Si è ormai sul terreno dell'ineffabile: solo il parlarne può ferirla ed è meglio ascoltarne i segreti movimenti piuttosto che cercar di esprimerli (118). Con un religioso silenzio si dovranno riverire le orme impresse dalla mano divina sulla fronte del sovrano (119).

\*  
\* \*

Proiettare e situare in una sfera tanto eccelsa la figura del sovrano significava senza dubbio, da parte della maggioranza cattolica, non solo controbattere l'ideologia protestante

(110) *De la souveraineté... cit.*, I, p. 32.

(111) *La dévotion à Saint Louys*, Lione, 1641, p. 172.

(112) *Ibidem*, p. 175.

C<sup>113</sup>) *Discours... cit.*, pp. 120-121; cf. p. 123.

(114) *Ibidem*, p. 126.

C<sup>115</sup>) *Ibidem*, p. 140; cf. 141: Dio «a mis samajesté sur leur front, sa force en leurs bras, ses pensées en leurs coeurs, ses lumières en leur esprit».

(116) *Ibidem*, p. 141.

(117) *Ibidem*, p. 142.

(118) *Ibidem*.

(u\*) *Ibidem*.

ma conculcare l'effettiva presenza ed il concreto peso degli Ugonotti nel paese. Tuttavia questo contrasto profondo che travagliava il corpo politico della Francia non escludeva affatto che attraverso di esso si esprimessero, più o meno linearmente, altre tendenze ed altre tensioni. Non va dimenticato infatti che i protestanti erano già vigorosamente insorti nella seconda metà del Cinquecento francese contro quanti sembravano fondare la primazia del principe su quelle posizioni che venivano comunemente ricondotte al machiavellismo. Gli Ugonotti rifiutavano con forza ogni tentativo di far riconoscere i diritti di una logica e di una pratica politica sganciate dalla morale cristiana e valide nella loro autonomia. Né si può dire che i cattolici, così immersi com'erano nella dimensione della polemica religiosa, fossero sufficientemente preparati sul piano mentale e disposti sul terreno etico ad avvalersi delle armi ideologiche offerte dai machiavellici. Ci sembra perciò di poter affermare che la divinizzazione del principe era parsa loro come una via più ortodossa ed accettabile, oltre che efficace, per combattere le posizioni del partito avverso. Benché senza dubbio non vi fosse una deliberata intenzione di giungere a quel risultato, tale processo sacralizzante portò altresì a poco a poco con sé un tipo di riconoscimento dei diritti del principe, del suo modo di essere e di comportarsi, che sfociava nell'accettazione della logica della ragion di Stato. Certo l'omonima opera di Giovanni Botero era stata pubblicata fin dal 1589 e perseguiva appunto lo scopo di modellare una ragion di Stato cristiana. Per quanto l'opera venisse tradotta in francese già prima della fine del Cinquecento, l'ambiente politico-culturale della Francia si rivelò restio a farne propri su vasta scala i percorsi ideologici. Occorse almeno qualche decennio perché una sorta di acclimatazione si realizzasse ed essa si verificò in rapporto abbastanza stretto con il processo analizzato fin qui di sacralizzazione del monarca. Si assisté in tal modo ad un'interazione innegabile, ma non molto lucida, fra lo svilupparsi delle qualità divine del principe e l'ammissione delle regole più o meno machiavelliche connesse al suo governo. Sul piano delle strutture mentali comunque simile interazione stupisce tanto meno in quanto si trattava di due modi di affermare il potere eminente ed incontrollato del sovrano.

Come punto di riferimento non ci sembra inopportuno riportare i termini nei quali i membri dei tre 'stati' francesi — clero, nobiltà e borghesia — affermavano nel 1467 a Tours la loro disposizione a «servir, ayder, conforter et secourir le roy et toute la chose publique du Royaume et n'y espargner

corps ne biens» (120). Oltre un secolo dopo i due concetti di bene pubblico e di servizio del re si trovano ancora saldamente congiunti, per esempio nel vocabolario politico di Enrico IV (121). Tanto meno stupisce che questo sovrano impieghi normalmente il termine di 'corona' associandolo sia a Stato sia al bene dei sudditi (122). Vari anni dopo Jean Savaron menziona ancora «la supériorité [sovrana] et le domaine estants si estroitement attachez à la Corone qu'ils ne peuvent estre emportez par le courant du temps et prescription quelconque» (123). Così nel linguaggio politico francese circolava tutto un gruppo di concetti più o meno sinonimi di Stato, consacrati dall'uso quotidiano ed ufficiale, il cui impiego finiva per continuare a fare argine ed ostacolo appunto al termine di État.

E' vero che fin dall'inizio del Cinquecento Claude de Seyssel parlava correntemente di 'matières d'État', 'affaires d'État' e 'maniement d'États' (124); ma, per quanto simili espressioni ed altre analoghe venissero riprese in seguito, il loro sopravvenuto sapore machiavelliano aveva contribuito a limitarne la diffusione. In un'ottica convergente si può notare già che, come Seyssel aveva detto «tout noble prince doit plus estimer la perte de l'honneur que celle des biens», Enrico IV scriveva al Connestabile del regno: «...affin de pouvoir avec honneur prendre tels conseils que nous jugerons estre à propos pour le salut de l'État, car tous ceulx qui se prennent par nécessité engendrent plustost un mespris qu'ils ne prouficient au public» (125). Così alla fine del secolo l'etica dell'onore e dei valori spirituali affini sembrava ancora affermare la sua netta superiorità su quella della necessità e della ragion di Stato — anche se, come si vedrà, la situazione ideologica e politica era di fatto

(120) Théodore Godefroy, *Le cérémonial de France*, Parigi, 1619, p. 11.

(121) Così scrivendo al Parlamento di Normandia egli parla di «chastement des ennemys de l'État et du bien public» (*Recueil... cit.*, t. Ili, p. 81, 9 Novembre 1589) mentre rivolgendosi al duca di Montmorency perora «pour le bien public et pour mon service», (*ibidem*, t. IV, p. 549, 28 Marzo 1596).

(122) *ibidem*, t. III, p. 265 (lettera al duca di Montmorency dell'8 Ottobre 1590) e t. IV, p. 688 (lettera al conte di Essex del 5 Febbraio 1597) ove si parla del «bien de ma couronne et de mes subjects, que je tiens estre de présent inséparables et désire joindre et lier ensemble d'intérests et plus estroitement que jamais».

(123) È *la souveraineté... cit.*, pp. 10-11. Subito dopo l'autore sottolinea ancora che «la souveraineté et domaine ne se peuvent séparer de la corone et de la république en tout et en partie», *ibidem*, p. li.

(124) Claude de Seyssel, *La monarchie de France*, Parigi, 1961, testo edito da Jacques Poujol, pp. 192, 197 e 204.

(125) *Recueil... cit.*, t. IV, p. 715 (21 Marzo 1597).

ben più complessa. Ad arricchirla appunto era intervenuto il concetto di sovranità che più di uno scrittore, sulla scia di Jean Bodin, tendeva ad identificare con lo Stato o a considerare come non dissociabile da esso. Così Charles Loyseau sosteneva aristotelicamente nel suo *Traité des seigneuries*: «La souveraineté est la forme qui donne l'estre à FÉtat, voire mesme FÉtat et la souveraité prise in concreto sont synonymes» <sup>(126)</sup>. Il Savaron dal canto suo la considerava come un sancta sanctorum: «c'est le Palladium de la France qui conserve FÉtat en bon arroy, en perpétue le progrez et en arreste la déchéance» <sup>(127)</sup>. Le definizioni che s'incontrano di Stato in sé e per sé non sono comunque molto frequenti. Citeremo quella di Philippe de Béthune del 1633: «Estât n'est autre chose qu'un ordre par le moyen duquel sont gouvernez plusieurs mesnages et communautez, ayant pour but le bien de tous en général; mais nous pouvons aussi appeller Estât ces mesnages et communautez rassemblez sous mesme gouvernement» <sup>(128)</sup>. Si può dire così che lungo tutto il Cinquecento, ed anche nei primi decenni del secolo successivo, aveva avuto ben scarsa eco l'opinione del Seyssel secondo il quale «les États sont des 'corps mystiques' qui à l'image des corps physiques naissent, progressent, dégèrent et meurent» <sup>(129)</sup>.

Maggiore fortuna ebbe il nesso tra regalità e realtà dello Stato. Ancora una volta lo si può cogliere chiaramente nelle carte di Enrico IV. Scrivendo nel 1585 al signore di Matignon a proposito dei suoi rapporti con Enrico III, egli afferma che quest'ultimo non avrà difficoltà a riconoscere «la sincérité de mes intentions à son très humble service et au bien de son Estât» <sup>(130)</sup>. In modo del tutto analogo quattro anni dopo egli assicurava le autorità di Bordeaux in questi termini: «Je n'ay jamais eu aultre but que de servir à mon roy et à son Estât» <sup>(131)</sup>. A proposito della morte del maresciallo di Biron dirà più tardi al signore di Beauvoir: «Il a atteint la fin où aspirent tous coeurs généreux, qui est de mourir avec honneur aux yeux et pour le service de son roy et de cest Estât» <sup>(132)</sup>. Va sottolineato infatti che il Borbone aveva istituito almeno

<sup>(126)</sup> *ob. cit.*, Parigi, 1608, II, p. 25.

<sup>(127)</sup> *De i. a. souveraineté... cit.*, p. 5.

<sup>(128)</sup> *Le conseiller d'État ou recueil des plus générales considérations servant au maniment des affaires publiques*, Parigi, 1633, I, p. 3.

<sup>(129)</sup> Citiamo dall'introduzione di J. Poujol all'edizione de *La monarchie de France*, p. 34.

<sup>(130)</sup> *Recueil... cit.*, t. II, p. 7 (9 Febbraio 1585).

<sup>(131)</sup> *Ibidem*, p. 485 (17 Maggio 1589).

<sup>(132)</sup> *Ibidem*, t. III, p. 645.

fin dal 1585 un ulteriore nesso quanto mai profondo fra la nozione di Stato e quella di Francia <sup>(133)</sup>. Rivolgendosi ai tre 'stati' del regno nel 1589 egli si proclama «vray serviteur de mon roy, vray François» <sup>(134)</sup>. E' naturale quindi che, in concomitanza con questi concetti, non manchi nel suo carteggio il termine tradizionale — ma ora particolarmente sentito — di patria. Nel Maggio del 1585 egli confessa al maresciallo di Biron: «J'ay toujours pensée, mon Cousin, que nous devons donner nostre interest particulier au service de nostre prince et bien de nostre patrie» <sup>(135)</sup>. Patria e Stato vanno di pari passo nel suo spirito e gli fanno proclamare che li antepone a qualsiasi altro valore oltre che al suo particolare interesse <sup>(136)</sup>. All'indirizzo dei tre 'stati' del regno il Borbone parla in modo vibrante: «Je vous appelle comme François. Je vous somme que vous ayés pitié de cest Estât, de vous mesmes, .... de moy» <sup>(137)</sup>. Quando evoca alle autorità di Bordeaux la necessità di opporsi alla calata su Parigi delle truppe di Alessandro Farnese Enrico IV parla di «ceste injure faicte à toute la nation, bien et repos de cest Estât» <sup>(138)</sup>. Ma già alcuni anni prima, quando non era ancora succeduto ad Enrico III, asseriva che, al di là di ogni opinione religiosa, si trattava «de la défense de l'Estat contre l'usurpation de l'estranger» <sup>(139)</sup>.

Francia e re fanno così tutt'uno con Stato, anche se quest'ultimo appare più un termine politico che una nozione dal contenuto e dal valore autonomi <sup>(140)</sup>. In realtà le cose sono ben diverse, come emerge con chiarezza in alcuni momenti cruciali: quello della conversione e quello della pace con la Spagna. A proposito della decisione di farsi cattolico Enrico IV scrive al duca di Matignon verso la fine del 1590: «Je ne la

<sup>(133)</sup> Contro i Liguers egli scrive nel Marzo del 1585: «...pour ruiner tant la maison de France que l'Estat et les lois fondamentales d'iceluy, sous prétexte de religion»: *ibidem*, t. II, p. 20 (al signore di Segur).

<sup>(134)</sup> *Ibidem*, p. 457 (4 Marzo 1589).

<sup>(135)</sup> *Ibidem*, p. 60 (metà Maggio 1585); cf. ad esempio *ibidem*, pp. 489-490 (22 Maggio 1589, ai cittadini d'Orléans).

<sup>(136)</sup> cf. *Recueil... cit.*, t. II, p. 444 (lettera ai tre 'stati' del 4 Marzo 1589) e t. IV, p. 773 (lettera del 4 Giugno 1597 al signor de la Guinemanderie).

<sup>(137)</sup> *Ibidem*, t. II, p. 450 (4 Marzo 1589); cf. *ibidem*, p. 456.

<sup>(138)</sup> *Ibidem*, t. II, p. 249 (7 Settembre 1590).

<sup>(139)</sup> *Ibidem*, t. II, p. 130 (lettera a diversi principi della fine di Agosto 1585).

<sup>(140)</sup> il 21 Luglio 1594 egli scriveva al signore di Bourdeille: «...à l'endoict de mes subjects, lesquels ne peuvent souffrir aucune ruine qui ne retombe sur moy, comme redondant à l'affoiblissement de l'Estat», *ibidem*, t. VI, p. 191.

veux point faire que par raison, et par ce qu'il faut, pour mon salut et le bien de mon Estât» (141). Non si poteva davvero chiedere a questo monarca dalla tanto prolungata ascendenza ugonotta di appellarsi esplicitamente alla ragion di Stato: ma essa era presente in modo trasparente in questa affermazione. In una maniera non meno chiara essa si imponeva alla sua coscienza politica quando si trattò di concludere la pace con Filippo II, a Vervins, lasciando praticamente cadere i lunghi legami precedenti con il fronte protestante costituito dalle Provincie Unite e dall'Inghilterra di Elisabetta. Riguardo appunto ai trattati con queste potenze egli scrisse al connestabile di Francia: «...la foy promise par nos traictez, laquelle ne m'oblige point de suivre leurs volonteiz au dommage de mon Estât, la conservation duquel me doibt par raison et par nature estre plus chère que toutes aultre amitez et considérations...» (142). Più o meno pudicamente la ragion di Stato cercava di celarsi ancora fra le pieghe mentali della riflessione regale, ma essa vi si era pure più che saldamente insinuata ed introdotta. In un modo non meno indiretto o sinuoso essa si manifesterà nel pensiero degli scrittori politici francesi della prima metà del Seicento, non senza che si possa negare che le decisioni di Enrico IV abbiano rappresentato un avallo propiziatorio al suo prender piede.

Non che le oscillazioni ideologiche fossero tutte venute meno e che non vi fossero incertezze od anche contrasti fra una presa di posizione e l'altra. Il coagulo tuttavia venne costituito ancora una volta dalla riflessione sul sovrano. Secondo il Gravelle, ad esempio, in materia di governo dello Stato e di convivenza civile il principe vede normalmente più chiaro di ogni altro e quindi può imporre legittimamente le sue scelte (143). Analogamente per il Drouin al re è lecito non solo imporre le leggi ma farne di nuove secondo le occorrenze e le necessità dello Stato (144). Del resto, come ricorda il Vaure, le massime per reggere i popoli ai re le ha date Dio stesso (145).

(141) *Ibidem*, t. III, p. 316.

(142) *ibidem*, t. IV, p. 973 (4 Maggio 1598).

(143) «Quand le fait qui s'offrirait touche au gouvernement de l'Etat et à l'establissement et tranquillité de la chose publique, alors le Prince — qui voit en cela volontiers plus clair que tous et y apporte, s'il est homme de bien, plus d'affection, ayant un singulier intérêt que le país soit mis en paix et assurance — peut faire ainsi qu'il voit estre meilleur selon son advis et faut que les subiects en un royaume entier tel qu'est le nostre se rangent à sa volonté, laquelle en cela est légitime»; cf. *Politiques royales*, Lionne, 1596, X, pp. 99-100.

(144) D. Drouin, *Le miroir... cit.*, V, fol. 23 verso.

(145) Cl. Vaure, *U estât chrestien... cit.*, p. 149.

Questo autore continua ad opporre la ragion di Stato machiavellica alla religione e sottolinea che il re non può infrangere la proprie promesse né i propri giuramenti <sup>(146)</sup>. Nella Scrittura stessa egli rinviene già, tuttavia, dei precetti politici dalle notevoli conseguenze. Così il re è del tutto autorizzato a comportarsi come Dio con quanti gli si ribellino: a richiamarli a varie riprese e con dolcezza dapprima, ma se poi si ostinano a farli oggetto della sua vendetta <sup>(147)</sup>. Se dunque ci fossero di quelli (e l'allusione agli Ugonotti è trasparente) che sono così perfidi nella loro rivolta da asserragliarsi addirittura in piazzeforti, la mano del carnefice non maneggerà mai abbastanza rudemente il coltello e le corde per punirli nel modo più giusto <sup>(148)</sup>. Insomma è più che ammesso distruggere una città insorta per dare la tranquillità a cento altre, come incidere un membro per la salute di tutto il corpo, «bref faire mourir pour vivre, brusler peu de matière pour empescher le feu et l'incendie de la totale monarchie sont les effects de la iustice qu'un prince iustement irrité à la suite de Dieu peut exercer contre ses subjectz rebellez, et le tout en conscience» <sup>(149\*)</sup>.

Queste ultime parole sottolineavano quanto fosse esibita e presente l'esigenza che le decisioni politiche fossero del tutto difendibili sul piano della morale cristiana ufficiale: le parole che le precedevano indicavano uno dei valichi attraverso i quali approdare all'assolutismo ed alla ragion di Stato. Ci resta ora da vedere come per questa strada venne aperta sempre più una breccia nell'etica che si voleva difendere. L'immaginazione degli scrittori politici vi si esercitò e non tardò a sfociare sul terreno che apparve più consono alla situazione francese ed all'immagine contemporaneamente elaborata del sovrano. L'essenziale in un certo senso era passare da un versante all'altro e cioè dalla esaltazione della sacralità regale alla specificazione delle condizioni umane in cui poteva oggettivarsi e prendere corpo. Ma era un valico assai agevole da attraversare: quanto più eccelso ed indiscusso era il monarca, tanto meno esigenti ci si doveva mostrare sui suoi comportamenti. «Le salut du prince, scriveva il Juvigny, est le salut de l'État» <sup>(150)</sup>. Bastava dunque identificare cosa era lecito ed ammissibile per un monarca in funzione del suo ruolo di reggitore dello Stato. Si potrà constatare allora che pressoché tutto quello che un

<sup>(146)</sup> *Ibidem*, pp. 185, 253 e 334.

<sup>(147)</sup> *Ibidem*, p. 139; cf. p. 143.

<sup>(148)</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>(149)</sup> *Ibidem*, pp. 146-147.

<sup>(150)</sup> Samson de Saint-Germain Juvigny, *Traité d'estât... cit.*,

Machiavelli aveva proposto dissociandosi coscientemente dall'etica ecclesiastica lo si poteva, volendo, introdurre proprio grazie a queiretica stessa. Con qualche decennio di ritardo si ricalcavano le orme di Giovanni Botero aggirando, per il bisogno della causa, degli ostacoli ideologici che in precedenza non erano parsi sormontabili e percorrendo delle vie prima considerate non praticabili.

Un primo sentiero che venne battuto fu quello della riputazione del principe. Non era evidente ch'egli doveva assicurarsi un'opinione favorevole e fare il possibile per salvaguardare la propria stima? Quindi, cominciava a dedurne il Marnix, è giusto ch'egli metta in valore le sue doti e le sue qualità<sup>(151)</sup>. Questo, tuttavia, poteva non bastare: sulla stessa falsariga logica lo scrittore aggiungeva allora che il principe doveva dissimulare le proprie imperfezioni; in considerazione del suo ruolo non doveva infatti evitar gli scandali<sup>(152)</sup>? Ma intanto la dissimulazione veniva ostensibilmente legittimata e considerata appunto il migliore rimedio per ovviare ai suoi difetti<sup>(153)</sup>. Una volta imboccata questa strada, la si poteva percorrere senza tema. Al sovrano cioè era lecito altresì dissimulare nei confronti dei suoi provati ministri e servitori, consiglieri o ambasciatori<sup>(154)</sup>. Dissimulare diveniva la grande regola della sua condotta, si trattasse di offese che non si potessero rintuzzare sul momento, di congiure scoperte o di simultanee difficoltà<sup>(155)</sup>. Dissimulare egli doveva con il popolo, con tutti gli Stati confinanti e quando si trovasse in qualche imbarazzo: insomma «un prince peut feindre ou dissimuler pour quelque légitime sujet»<sup>(156)</sup>. Messosi su questa china, il Marnix si permise di andare ancora più in là. In base alla constatazione che le vere amicizie fra Stati sono ben rare e che lo Stato riguarda il monarca più della sua stessa persona, considerò come cosa normale che esso si regolasse in base alla necessità o all'interesse<sup>(157)</sup>. Quasi senza colpo ferire si prendeva atto così dei due concetti cruciali della ragion di Stato, pur avendo inizialmente garantito che «la vraye raison d'Etat ne répugne point à la religion»<sup>(158)</sup>.

<sup>(151)</sup> Jean de Marnix, *Résolutions politiques et maximes d'Estat*, Parigi, 1620, VII, 5, pp. 271-272.

<sup>(152)</sup> *Ibidem*, p.267.

(iss) *ibidem*, p.269.

<sup>(154)</sup> *Ibidem*, 13, p. 319 e 15,p. 324.

<sup>(155)</sup> *Ibidem*, 8, pp. 278 e 282;9, p. 286.

(iss) *Ibidem*, 6, p. 274; 10, p. 293; 11, p. 301; 14, p. 322.

<sup>(157)</sup> «Les princes se tiennent ordinairement du costé qui leur est plus nécessaire ou plus avantageux», *ibidem*, 7, p. 275.

<sup>(158)</sup> *Ibidem*, I, 5, p. 18.

Il Marnix non rimase solo, ma la sua opera è interessante perché anteriore all'assunzione del Richelieu alla carica di primo ministro. Con la sua politica spregiudicata il grande cardinale incoraggiò in modo diretto o indiretto altre prese di posizione in questo senso. Jean de Silhon, che pubblica la sua opera nel 1631, osserva che ormai l'uso dell'inganno è entrato nella pratica di governo e quindi l'ingenuità è divenuta più vergognosa della malafede di coloro che sanno servirsene <sup>(159)</sup>. Siccome i sovrani devono assolutamente procurare il bene dei loro sudditi, peccano ed offendono la propria dignità quelli che lasciano ledere un qualche diritto del proprio Stato <sup>(160)</sup>. In materia di Stati i principi devono vigilare con diffidenza ad evitare sorprese: ma possono anche, in coscienza, conservare ciò che un predecessore avesse usurpato, quando il possesso ne fosse divenuto pacifico ed incontrastato <sup>(161)</sup>. In Dio stesso l'atto di conservare le creature non è altrettanto nobile che quello di crearle? Lo stesso accade nel caso del principe <sup>(162)</sup>. Quanto alla malafede, per quanto a parole la si condanni, in politica non è ripudiata altro che quando raggiunge un cattivo risultato <sup>(163)</sup>. Per non essere ingannati bisogna comportarsi in modo sufficientemente accorto da evitarlo <sup>(164)</sup>.

Di appena due anni posteriore è l'opera di Philippe de Béthune, che riprende ed amplia le tesi già enunciate dal Marnix: a cominciare dalla dissimulazione delle debolezze principesche per finire a quella dei regali pensieri <sup>(165)</sup>. Se la diffidenza è indispensabile al sovrano, la calcolata spietatezza non lo è meno: quando, ad esempio, occorre farne morire molti bisogna che li elimini d'un sol colpo per attirarsi meno odio <sup>(166)</sup>. Gli è persino lecito far ricadere le colpe su di un ministro e farlo cadere in disgrazia per rigettare su di lui l'odiosità di cui rischiasse di divenire oggetto, «ne se pouvant d'ailleurs descharger d'envie et en une nécessité» <sup>(167)</sup>. Al re è consentito il ricorso a qualsiasi mezzo per spingere i sudditi a fare il loro dovere, compresa la forza — che di per sé «n'est point mauvaise

(159) *Le ministre d'Etat avec le véritable usage de la politique moderne*, Parigi, 1631, XI, p. 109.

<sup>(160)</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>(161)</sup> *Ibidem*, pp. 102 e 108.

<sup>(162)</sup> *Ibidem*, XII, p. 116; cf. p. 118.

<sup>(163)</sup> *Ibidem*, XI, pp. 109-110.

<sup>(164)</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>(165)</sup> *Le conseiller... cit.*, II, 8, p. 401; 9, pp. 406 e 422.

<sup>(166)</sup> *ibidem*, II, 8, p. 400 e 11, p. 420.

<sup>(167)</sup> *Ibidem*, 11, p. 420.

si Ton en use bien» (168). Siccome poi gli altri principi si comportano in base all'interesse, egli non si fiderà né d'amicizia, né d'alleanza, né di alcun altro impegno «si l'interest n'y est ioint» (169). L'autore dà per scontato che l'inganno è moneta corrente in politica e quando la necessità lo esiga i sovrani potranno considerar giusto tutto quello che serve «pour gagner quelque advantage et parvenir à leur dessin» (170). La sicurezza dello Stato li autorizza a discostarsi dalla pratica normale della giustizia, sia pur con rammarico, ed a passar sopra le leggi (171).

Oltre a queste prese di posizione di fondo, che non mettono più in dubbio i diritti della ragion di Stato, il Bèthune non risparmia i precetti politici più adatti a differenti situazioni. Egli esamina se e quando convenga mettersi in guerra contro dei regimi repubblicani o contro i propri sudditi (172), quali scelte siano più utili secondo le varie congiunture e quanto sia proficuo il segreto (173). In nome del dovere regale e del raggiungimento del «salut du peuple», «la fraude, la finesse et la tromperie — si elles sont sans vice et meschanceté — peuvent estre permises au prince pour le bien public, pour sa défense et conservation et non pour offenser personne» (174). Quella del Bèthune è una ragion di Stato moralizzata, che si vorrebbe difensiva e non offensiva, conservatrice e non vorace, tesa a riequilibrare comunque i pericoli incombenti e le insidie altrui (175). L'azione di un monarca pressoché divino come quello francese doveva rimanere legittima: questi scrittori avevano quindi dispiegato i loro argomenti per circonferarla di legittimità, pur permettendole una disinvoltura almeno pari a quella degli altri monarchi. Direttamente o indirettamente in nome di Dio, ma ormai anche della politica: non è essa infatti «qui assure les fondemens du throsne des roys, qui préside à leurs conseils

(ies) *ibidem*, I, 22, p. 121.

(169) *Ibidem*, II, 7, p. 390.

(170) *Ibidem*, 8, pp. 401-403.

(171) *Ibidem*, pp. 403-404. «Toutes ces choses sont de soy iniustes, mais cette iniustice est contrepesée par la nécessité et utilité publique. La nécessité — comme Ton dit — n'a poin de loy et le prince réduit à ce poinct doit sçavoir non seulement commander selon les loix mais aussi commander aux loix mesmes».

(172) *Ibidem*, 7, pp. 392-394.

(173) *Ibidem*, pp. 395 e 397-398.

(174) *Ibidem*, p. 399.

(175) «Les méchans auroient trop d'avantage si par finesse on ne pouvoit repousser leurs finesesses. Il est permis de défendre un Estât avec les mesmes armes avec lesquelles on l'attaque... Il n'est pas permis de tourner le dos à l'honnesteté et à la iustice, mais bien quelquefois d'aller alentour et les costoyer», *ibidem*, pp. 399-400.

et qui imprime dans le coeur des sujets cet amour et ce respect sans lequel leur couronne perdrait tout son éclat?»<sup>(176)</sup>. L'alleanza del trono e dell'altare era ideologicamente consumata in nome dello Stato<sup>(177)</sup>.

(176) Priezac, *Discours... cit.*, prefazione non numerata.

(177) In proposito citiamo almeno Etienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à Vépoque de Richelieu*, Atene, 1966; W. F. Church, *Richelieu and Reason of State*, Princeton, 1972; Howell A. Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, Londra, 1983 e *Uimage du souverain dans les lettres françaises des guerres de religion à la révocation de Védit de Nantes*, Parigi, 1985.