

Ozio e lavoro intellettuale tra Erasmo e la *République des Lettres*

Stefano Brogi

1. Tra le molte cose che gli umanisti ereditarono dalla cultura classica va annoverata la spiccata polisemia e ambivalenza valutativa del termine *otium* (cfr. Margolin 2002; Vickers 1990). Erasmo riecheggì costantemente, anche a questo riguardo, motivi ciceroniani e senecani. Fermo restando il valore positivo del riposo in vista della ripresa dell'attività, egli esprimeva una decisa condanna dell'oziosità e del disimpegno, che si faceva particolarmente aspra quando prendeva di mira l'inerzia intellettuale e la celebrazione dell'ignoranza che scorgeva nell'*otium monasticum*: dietro un presunto primato della vita contemplativa si celava a suo giudizio un disprezzo del sapere e della conoscenza incompatibile con ogni autentica tensione spirituale e morale. Egli non condannava le persone comuni in quanto prive di istruzione, ma gli ignoranti che rifiutavano di apprendere, soprattutto quando ricoprivano funzioni per cui erano palesamente impreparati. Il sapere aveva ai suoi occhi un valore intrinseco e rendeva le persone migliori, nonostante il parere di certi commedianti che mimavano ipocritamente la semplicità degli apostoli per ragioni di potere: il bersaglio esplicito erano gli «abati indotti» che tiranneggiavano nei monasteri e i frati mendicanti che approfittavano della superstizione popolare (Erasmo 2002b, 167). Gli apostoli non furono scelti dal Cristo per la loro sapienza umana, ma non era certo per l'assenza di istruzione che potevano essere considerati un modello di vita religiosa.

Per l'umanesimo cristiano l'*otium litteratum* era un vero e proprio paradigma di vita e di crescita intellettuale: un percorso di perfezionamento personale

Brogi Stefano, University of Siena, Italy, stefano.brogi@unisi.it, 0000-0002-4971-0877

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Stefano Brogi, *Ozio e lavoro intellettuale tra Erasmo e la République des Lettres*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.55, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermari, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 471-481, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

ma anche di servizio alla chiesa e alla comunità degli uomini. Certo in Erasmo ritornava spesso il vagheggiamento e l'idealizzazione di uno spazio riparato e separato di ricerca del sapere, lontano dai tumulti delle folle e dagli affari incalzanti della vita civile: una sorta di giardino di Epicuro animato dalla conversazione dei dotti, in cui però l'immagine di Gesù si sostituiva alla statua di Priapo, come suggeriva il *Convivium religiosum* del 1522 (Erasmo 2002a, 231-309). La scena si riproponeva anche in altri *Colloqui*: una villa in campagna, immersa nella bellezza della natura e dotata di un giardino ben curato, dove un gruppo di amici potesse conversare in pace e in piena libertà, senza temere l'intervento di poteri censori. Un luogo ideale e in larga misura utopico di ricerca della verità in cui non contavano le gerarchie sociali e in cui non entrava lo spirito di controversia che stava invece dilagando nel mondo reale.

A questa rappresentazione idealizzata dell'attività intellettuale si contrapponeva però, nei resoconti dell'umanista, una ben diversa sottolineatura della fatica e degli affanni del suo lavoro. Cultore appassionato di un modello antico di intellettuale – ricalcato su Cicerone e Seneca, per un verso, e su san Girolamo, per l'altro – Erasmo fu però il primo intellettuale davvero moderno, le cui opere furono pensate e realizzate per essere diffuse grazie alle nuove imprese tipografiche, intrecciando cioè indissolubilmente scopi intellettuali e commerciali. Per lui come per i suoi editori Manuzio e Froben la stampa non fu davvero una «rivoluzione inavvertita» (Eisenstein 1995): l'uno e gli altri furono pienamente consapevoli della sua portata e delle sue potenzialità. Lo spazio concreto in cui l'umanista operava era dunque ben diverso dal verdeggiante giardino in cui i sapienti conversavano senza affanni: fu piuttosto nelle botteghe sporche d'inchiostro, in mezzo al rumore dei torchi dei tipografi, che Erasmo si adoperò instancabilmente per compiere imprese non meno faticose di quelle di Ercole, per dirla con uno dei suoi celebri *Adagia* (cfr. Crousaz 2005; Vanautgaerden 2012).

Da questa inedita postazione l'intellettuale assumeva una rinnovata funzione civile, grazie ad un imprevisto potere che gli consentiva di promuovere efficacemente la riforma della società cristiana: un potere a cui corrispondeva però, come Erasmo coglieva nitidamente, una precisa responsabilità morale. Se l'impresa che egli aveva intrapreso con Manuzio era «degnata di un animo regale», tanto più grave risultava per contro la colpa degli «stampatori disonesti» che riempivano «il mondo di libretti [...] pieni di sciocchezze, ignoranti, ingiuriosi, malfamati, rabbiosi, empi e sediziosi». Il danno prodotto da costoro era infatti ben più grave di quello che un tempo potevano causare l'ignoranza o la negligenza dei copisti: il dilagare di «sciami di nuovi libri» pieni di errori e sciocchezze rischiava di sommergere e vanificare il faticoso lavoro di umanisti e stampatori degni di questo nome (Erasmo 2013, 929).

Nonostante i pericoli intrinseci alla stessa crescita dell'industria editoriale, essa consentiva tuttavia di realizzare imprese prima impensabili e rendeva possibili inedite forme di collaborazione tra i dotti, come quella che l'autore degli *Adagia* aveva sperimentato nella bottega di Aldo Manuzio e ricordava poi con immutato entusiasmo (Erasmo 2013, 933). Il lavoro di filologi e umanisti era tuttavia ingrato, deriso dagli ignoranti e dai mezzi sapienti, per non parlare di chi

era pronto a sottolineare malignamente gli inevitabili errori senza considerare i guadagni. Erasmo non nascondeva di essere stato talora assalito dallo sconforto, chiedendosi se valesse la pena consumarsi gli occhi «su libri rovinati, coperti di muffa, [...] roscicchiati ovunque da tarme e blatte», procurarsi una vecchiaia precoce con tante notti insonni per constatare «quanto siano pochi, anche tra gli eruditi, coloro che fanno elogi onestamente e a viso aperto» (Erasmo 2013, 1607-11). A sorreggere tale dedizione vi era tuttavia il piacere di mettere in opera il proprio ingegno nel faticoso «compito di raccogliere, confrontare, spiegare e tradurre» e vi era soprattutto la coscienza dell'importanza decisiva della propria missione: restituire nella sua integrità il grande patrimonio culturale e spirituale dell'antichità per contribuire al rinnovamento morale e religioso dell'Europa.

2. Il sogno erasmiano si infranse com'è noto con l'esplosione del conflitto tra i riformatori e i loro avversari. La sua raffinata *philosophia Christi* affascinò e ispirò solo gruppi ristretti, presto soverchiati da sommovimenti ben più violenti e imponenti. La stessa industria editoriale divenne rapidamente l'arma di potenti fazioni politiche ed ecclesiastiche. Erasmo riuscì a evitare di essere personalmente travolto, ma si rese ben conto che la sua eredità intellettuale e morale era destinata a un destino difficile. Umanisti, filosofi e scienziati delle generazioni successive dovettero far fronte al rapido e aspro processo di confessionalizzazione che portò all'affermazione e al consolidamento di chiese tra loro nemiche, ma comunque annodate a nuovi poteri statali in grado di esercitare un effettivo controllo sulla vita dei propri soggetti. L'intenso processo di disciplinamento sociale e intellettuale che caratterizzò il Cinquecento e il Seicento mutò rapidamente natura e significato del ruolo pubblico dei dotti: essi divennero così protagonisti delle controversie confessionali, al servizio di istituzioni religiose che richiedevano innanzitutto fedeltà alle rispettive e contrapposte ortodossie. Il modello erasmiano di un intellettuale che rispondeva in primo luogo alle proprie intime convinzioni fu rapidamente costretto ai margini della stessa *respublica literaria*, che poté continuare a rappresentarsi come spazio collaborativo interconfessionale solo confinandosi in ambiti eruditi sempre più ristretti. Diveniva centrale la figura dell'intellettuale organico a un partito, portavoce di una chiesa o di una fazione, per il quale la ricerca personale era chiaramente subordinata alle esigenze di schieramento. Un ruolo che poteva ovviamente essere esercitato in modi assai diversi e in molti casi non certo privi di autentico spessore: per fare qualche nome a caso si può pensare a Teodoro di Beza, in campo riformato, o a Loyola e Bellarmino in campo cattolico. Personalità di questo tipo esercitarono un ruolo di potere primario e non privo di rischi: all'interno di ciascuna chiesa si scatenarono spesso laceranti battaglie interne, che produssero vinti e vincitori anche tra gli intellettuali organici (si pensi al destino dei teologi arminiani dopo il sinodo di Dordrecht o a quello dei giansenisti tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento).

Vi furono però anche intellettuali che non vollero o non seppero adeguarsi a un ruolo di questo genere: ad esempio gli «eretici italiani» di Cantimori e i loro simili che vagarono esuli per l'Europa, spesso senza riuscire ad 'accasarsi' neppure

re nei piccoli gruppi dissidenti che si organizzarono su basi micro-confessionali o quasi-confessionali come i Fratelli Polacchi, i Rimostranti, i Mennoniti, i Quaccheri, i Battisti ecc. Altri ancora, religiosamente tiepidi o miscredenti, si ritagliarono uno spazio di autonomia intellettuale tutto privato o rinchiuso all'interno di ristrette cerchie di liberi pensatori. Furono intellettuali di quest'ultimo tipo a rielaborare in forme particolarmente interessanti il tema dell'*otium litteratum*, declinandolo in modi assai diversi da quelli che abbiamo individuato in Erasmo.

Antesigano di costoro fu Niccolò Machiavelli, un contemporaneo di Erasmo che visse prima del divampare degli scontri confessionali, anche se sperimentò direttamente i pericolosi intrecci tra politica e religione ai tempi di Savonarola. Le sue sciagure seguirono il ritorno dei Medici dopo la caduta della repubblica fiorentina in cui aveva svolto un ruolo di primo piano: imprigionato e torturato, venne poi confinato a San Casciano, da dove descrisse con fine ironia la propria condizione in una celebre lettera. L'ozio a cui era costretto gli appariva un tempo vuoto, riempito con attività di poco conto e diversivi degni della gente ignorante con cui «[s']ingaglioff[ava] per tutto di giuocando a criccha, a triche-tach». E tuttavia anche in tale stato di inerzia Niccolò sapeva ritagliarsi lo spazio per un ozio di tipo ben diverso:

Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito concedentemente entro nelle antique corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum è mio, et che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni; et quelli per loro humanità mi rispondono; et non sento per 4 hore di tempo alcuna noia, sdimenticho ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottiscie la morte: tucto mi transferisco in loro (Machiavelli 2018, 2875-876).

L'*otium* forzato e solitario di Machiavelli era in realtà carico di impaziente volontà di tornare all'attività pubblica: nelle lunghe serate dell'Albergaccio egli aveva infatti prodotto «uno opusculo *De principatibus*» in cui discuteva «che cosa è principato, di quale spetie sono, come e' si acquistono, come e' si mantengono, perché e' si perdono». Un opuscolo che l'autore destinava prima di tutto ai nuovi/vecchi padroni di Firenze, perché si accorgessero «che quindici anni che io sono stato a studio all'arte dello stato, non gl'ho né dormiti né giuocati» e si decidessero nuovamente a «far[gli] voltolare un sasso» (Machiavelli 2018, 2877).

3. Per quanto denso di valore in sé stesso, il lavoro intellettuale si configurava per Niccolò come produzione di un sapere operativo e trasformativo capace di incidere nel mondo. Si possono misurare a questo riguardo analogie e differenze con un altro grande umanista degli ultimi decenni dello stesso secolo: Michel de Montaigne non si rifiutò all'impegno pubblico, anche come sindaco di Bordeaux, ma non ne fece la propria aspirazione dominante. Nel contesto delle guerre di religione egli privilegiò anzi uno spazio privato e addirittura interiore.

Anch'egli tuttavia concepiva lo studio in funzione della vita e non come accumulazione di conoscenze libresche: il «*mieux savant*» era chi sapeva esercitare la propria capacità di giudizio e di determinazione nella concretezza dell'esperienza vissuta, non certo in una dimensione puramente erudita o speculativa. Il suo «*bien penser et bien faire*» (Montaigne 2012, 252), tuttavia, era volto anzitutto alla cura e alla trasformazione di sé stesso. Senza negare affatto l'utilità di un sapere che consentisse di agire nel mondo, il progetto stesso degli *Essais* esprimeva una ricerca esistenziale che tendeva a far quasi coincidere *ars vivendi* e *ars scribendi*: di fatto Montaigne metteva alla prova sé stesso e la propria capacità di giudizio proprio dando forma al suo libro straordinario. Un libro concepito come un'opera aperta, in continuo divenire come la vita, priva di ogni aspirazione a una compiutezza che l'avrebbe ridotta a deposito ormai inerte di un sapere non più in azione. Un libro che non aveva per fine sé stesso, quasi fosse un surrogato della vita o una compensazione per una vita non vissuta: si trattava piuttosto di un tentativo di vivere di più e meglio, nella consapevolezza che la sapienza non potesse essere immagazzinata, perché tale da darsi solo nel proprio concreto esercizio. Si è parlato non a caso per Montaigne di un costante sforzo di auto-modellamento, di cura e trasformazione di sé (De Marzio 2012, 400; Brogi 2013). In questo sforzo non c'era più spazio per distinguere realmente *vita activa* e *vita contemplativa*, che si compenetravano e si rimandavano a vicenda nell'unico «mestiere» davvero importante:

Quale che io sia, voglio esserlo altrove che sulla carta. La mia arte e la mia abilità sono state impiegate a farmi valere per me stesso. I miei studi, a insegnarmi ad agire, non a scrivere. *Ho dedicato tutti i miei sforzi a formare la mia vita. Ecco il mio mestiere e la mia opera.* Sono facitore di libri meno che di ogni altra cosa. Ho desiderato il sapere per il servizio delle mie comodità presenti ed essenziali, non per farne magazzino e riserva per i miei eredi (Montaigne 2012, 1451; il corsivo è mio).

Privo di modelli predefiniti e di un *telos* preordinato, lo sforzo di auto-formazione era essenzialmente sperimentazione di tutte le possibilità inscritte nella nostra natura. Uno sforzo nel quale l'intellettuale adoperava tutte le sue risorse, mettendo alla prova un sapere chiamato a dimostrare nei fatti il proprio valore, qui e ora, senza preoccuparsi di essere utile alle generazioni future e ancor meno del loro riconoscimento. La condizione di colui che poteva fare di questo lavoro su se stesso «il [proprio] mestiere e la [propria] opera» era oggettivamente privilegiata, sul piano sociale, ma quanto all'essenziale non era poi diversa da quella di ogni uomo: per Montaigne le *bonae litterae* non garantivano alcuna posizione privilegiata per ciò che davvero contava per ciascuno, cioè imparare a vivere e a morire (Montaigne 2012, 1927-35).

4. Sulla scia del grande perigordino e del suo discepolo Charron la cultura libertina marcò ancor più chiaramente, nel Seicento, un forte ripiegamento nella sfera privata e una netta separazione dell'intellettuale dall'uomo comune. Gli eruditi resi celebri da René Pintard (1983), pur vivendo e operando nell'orbita

del potere ecclesiastico e politico, assunsero come propria divisa la *bene vivit, qui bene latuit* o *l'intus ut libet, foris ut moris est*. François La Mothe Le Vayer, nel *De la vie privée*, mise a confronto l'apologia della vita attiva di Philoponus con l'esaltazione della vita solitaria e contemplativa di Hesychius. Quest'ultimo utilizzava tutta una serie di *topoi* classici sulla saggezza, ma era sostanzialmente convinto che i veri sapienti dovessero temere l'ostilità della folla nei confronti di opinioni e stili di vita dissonanti: un'ostilità che aveva spinto «tanti grandi a tenersi il più possibile coperti e celati, prescrivendoci di fare lo stesso, per evitare questa maledvolenza» (La Mothe Le Vayer 2015, 188). Pur non negando affatto i vantaggi della conversazione con uomini eccellenti il celebre libertino metteva in guardia dal loro numero esiguo e rilevava per contro gli aspetti positivi di una vita solitaria: «Chi conosce l'arte di rientrare in sé stesso e di dedicarsi alla conversazione interiore, seguendo l'ordine che è proprio del discorso mentale, non ha mai bisogno di cercare compagnia altrove» (La Mothe Le Vayer 2017, 161-74: 171). In forma ancor più radicale, il *Theophrastus redivivus* – un testo nato nella stessa cerchia, se prestiamo fede a chi di recente l'ha attribuito a Guy Patin (cfr. Mori 2022) – contrapponeva i filosofi che cercavano il plauso degli ignoranti ai veri sapienti che volevano piacere solo a se stessi e cercavano di vivere «ignoti et obscuri» in piena tranquillità e libertà. Per il *Theophrastus* il sapiente doveva separarsi dal popolo e allontanarsi da tutte le occupazioni che avessero a che fare con esso. La felicità si poteva trovare solo «in tranquillitate» e quest'ultima «in otio et perturbationum vacatione»: un ideale di vita che consisteva nel diletto e nell'assenza di dolore, ai quali – come insegnava Aristotele – contribuivano non poco «musicam, somnum, iocos, potum» (*Theophrastus* 1983, 919).

Nei libertini eruditi si è vista spesso la massima espressione della scissione tra pubblico e privato, ma in realtà essi non rinunciarono affatto a incidere col proprio pensiero (che comunque non è separabile dalle loro 'carriere' professionali e cortigiane, come giustamente è stato richiamato: cfr. Georges 2020). Fu proprio ricorrendo massicciamente a varie forme di simulazione e dissimulazione che autori come questi, fortemente critici del quadro ideologico e religioso dominante, esercitarono un'influenza crescente – benché soprattutto postuma – nella cultura europea. Se il *Theophrastus* fu effettivamente letto da pochi, altre opere libertine ebbero nel tempo una diffusione significativa, sebbene spesso clandestina, costituendo un riferimento importante per chi non si rassegnava a un cupo conformismo.

5. Nel corso del Seicento gli intellettuali continuarono a fronteggiare il problema di sbarcare il lunario per dedicarsi ai propri studi. Le risorse disponibili erano in larga misura le stesse dei secoli precedenti: l'insegnamento universitario, per una cerchia ristretta e non certo più vivace di altre; un ruolo ecclesiastico, con le limitazioni e le difficoltà che esso comportava; il sostegno di qualche mecenate o protettore potente, che talora era legato all'assunzione di funzioni ufficiali nelle corti; una qualche attività professionale, ad esempio quelle di medico o di notaio. L'unico filosofo dell'età moderna che si mantenne grazie a un'attività manuale credo sia stato Spinoza, che rifiutò l'offerta di un insegnamento

universitario per difendere la propria *libertas philosophandi* e si fece apprezzare per la propria abilità tecnica come molatore di lenti, in piena coerenza con una prospettiva antropologica anti-dualistica che vedeva nel potenziamento della mente e del corpo il *telos* intrinseco di ogni vita umana. Spinoza restò comunque un'eccezione, anche per questo verso. In ogni caso il prestigio crescente di scienziati e filosofi naturali non si tradusse se non faticosamente in uno specifico ruolo professionale, anche se nel corso del Seicento nacquero accademie e istituzioni che godevano talvolta del sostegno pubblico (cfr. Rossi e Ferrone 1994).

Dopo la metà del Seicento in tutta Europa sembrò essersi imposto – con qualche limitata eccezione – il modello dell'uniformità religiosa sancita dal controllo del potere politico. Le fragilità del confessionalismo trionfante emersero però in piena luce, nel giro di qualche decennio, anche grazie alla nuova espansione del mercato e della produzione editoriale. Furono in particolare gli esiliati francesi, giansenisti e ugonotti, a stabilire una proficua collaborazione con l'industria libraria olandese e a invadere il mercato europeo con una grande quantità di opere anche clandestine. L'ascesa della lingua francese, a fianco e in qualche misura al posto del latino, consentì il diffondersi di questa produzione e favorì soprattutto l'emergere di un pubblico di lettori più largo, costituito dagli appartenenti ai nuovi ceti emergenti della borghesia, delle professioni e del commercio. Nella straordinaria fioritura di questa nuova *République des Lettres* – solo in parte erede della *respublica literaria* dei secoli precedenti – trovarono per la prima volta un ampio canale di diffusione le idee fortemente eterodosse di teologi radicali (ne approfittarono soprattutto antitrinitari e rimostranti) o di liberi pensatori di varia natura e nazionalità. I meccanismi censori entrarono chiaramente in crisi: l'ampia tolleranza di cui godeva l'industria libraria olandese e l'incapacità (in primo luogo della Francia) di bloccare l'importazione clandestina di testi proibiti determinò uno scenario per molti versi nuovo.

Nasceva un primo vero embrione di opinione pubblica sottratta al controllo dei poteri politici e ecclesiastici: si riapriva così lo spazio per un tipo di intellettuale 'erasmiano' che conduceva pubblicamente, con un certo grado di libertà, battaglie personali o di gruppo che si affidavano soprattutto alla capacità di convincere e conquistare i propri lettori. Entro certi limiti, almeno in qualche parte d'Europa, a dettar legge era la dinamica del mercato editoriale: chi riusciva a farsi comprare e leggere trovava spazio, indipendentemente dall'ortodossia delle idee che veicolava (entro certi limiti, ripeto, sempre soggetti al controllo degli apparati civili e ecclesiastici: ma perfino per le posizioni più radicali e apertamente antireligiose si ampliava la possibilità di ricorrere al canale clandestino, con fittizie e spesso creative indicazioni di stampa). Un ruolo di primissimo piano, per il coinvolgimento di nuove fasce di lettori e per la creazione di un nuovo clima culturale favorevole ad una larga libertà d'opinione, giocarono i nuovi periodici d'informazione culturale in lingua francese, pubblicati in Olanda da esiliati di estrazione riformata (ricordo solo, per il loro ruolo pionieristico, le «Nouvelles de la République des Lettres» di Bayle, ma si dovrebbero citare molti titoli celebri). È in questo contesto che si ricreò un legame strettissimo tra autori e librai, che in qualche caso richiamava i sodalizi erasmiani con Manuzio

e Froben. Come e più del loro predecessore e nume tutelare, Bayle e molti altri seppero coniugare abilmente le esigenze commerciali dell'impresa libraria con precise strategie culturali e propagandistiche. Si trattava anche di una necessità economica: Jean Le Clerc, ad esempio, vi trovò il modo di integrare lo stipendio di professore del Seminario Rimostrante di Amsterdam, della cui esiguità si lamentava costantemente con i corrispondenti. Bayle costituì addirittura un primo (ma ancora rarissimo) esempio di intellettuale che si guadagnava il pane con l'attività editoriale: dopo l'estromissione dall'*École Illustre* di Rotterdam, infatti, egli dipese per intero dallo stipendio assegnatogli dall'editore Reineer Leers per scrivere il monumentale *Dictionnaire historique et critique* e altre cosette (un investimento oculato, da parte del libraio, visto il successo che arrise a queste opere).

L'intreccio inscindibile tra dimensione culturale e commerciale del lavoro di scrittori e editori fu esplicitamente teorizzato dallo stesso Bayle e funzionò efficacemente come protezione nei confronti dei tentativi censori (qualcosa di simile accadrà più tardi per la tormentata pubblicazione dell'*Encyclopédie* di Diderot). Di fronte alle accuse mosse alla prima edizione del *Dictionnaire* Bayle si difese appellandosi anche a ragioni di mercato: le frivolezze o addirittura le «oscenità» contenute in tanti articoli rispondevano a suo dire all'esigenza di interessare pubblici diversi, com'era necessario per un'opera di compilazione che non si rivolgeva solo ai dotti di professione e doveva tener conto che la *République des Lettres* era ormai «divisa in classi più della Repubblica Romana» (Bayle 1740, IV, 622). Come Erasmo Bayle e i suoi simili coltivavano talora il mito dell'*otium studiosum*, ma in realtà avevano sempre «les plumes et les livres à la main»: forse non era dunque riferita solo al celebre umanista l'affermazione secondo cui l'uomo di lettere non aveva tempo per coltivare altri interessi, a cominciare da quelli amorosi (Bayle 1740, II, 390b). Ancor più che al tempo di Erasmo, in ogni caso, la stesura stessa del testo era condizionata dai ritmi del lavoro tipografico: i fogli del *Dictionnaire* di Bayle venivano stampati via via che l'autore scriveva i singoli articoli, con correzioni talora inserite direttamente in fase di composizione, mentre altre venivano rimandate ad articoli successivi, che spesso davano infatti conto delle informazioni acquisite nel frattempo. La struttura stessa del *Dictionnaire* era del resto pensata in funzione delle possibilità fornite dalla stampa: testo, note a margine, note a piè di pagina, appendici, supplementi ecc. Questa e altre opere per certi versi simili (ad esempio il Moréri e ancor prima il Calepino o la *Polyanthea*) erano destinate a crescere e trasformarsi nel tempo: nel caso di Bayle per le aggiunte postume dei materiali da lui stesso predisposti e poi per le riprese e le aggiunte di autori successivi.

Alle spalle delle nuove imprese editoriali vi erano spesso larghe reti di collaboratori e informatori che davano effettiva concretezza all'immagine della *République des Lettres* come spazio collaborativo che superava le frontiere religiose e politiche (lo testimoniano anche alcuni epistolari: Le Clerc 1987-1997; Bayle 1999-2017). La collaborazione andava però di pari passo con la competizione, che talora poteva divenire spietata per ragioni personali o confessionali: Bayle rappresentava vivacemente questa realtà mostrando come le battaglie di

carta fossero non meno sanguinose di quelle militari. Gli studiosi non esitavano a colpire i loro avversari violando ogni regola intellettuale e morale, spingendosi spregiudicatamente fino alla denigrazione e alla diffamazione. Non si trattava solo di debolezze personali: l'attitudine disputatoria e inquisitoria era una caratteristica sistemica del confessionalismo, in larga misura incompatibile con la libertà di espressione che veniva rivendicata da larga parte della *République des Lettres*. Un confronto d'idee davvero libero restava certo più un'aspirazione che un'acquisizione effettiva: eppure risultava ormai difficile giustificare censure e condanne che impedissero ai lettori di pesare le proposte e le argomentazioni in campo. L'equilibrio di potere si stava insomma spostando in qualche misura dalla parte degli intellettuali e del loro pubblico: una breccia decisiva che per certi versi l'illuminismo maturo non farà che allargare (Brogi 2020).

La condizione soggettiva di gran parte degli intellettuali restava tuttavia molto spesso precaria. L'autonomia economica di Bayle, ad esempio, fu possibile grazie al sostegno del suo editore, ma ebbe come condizione una vita estremamente frugale, al limite della povertà, e totalmente dedicata al lavoro di scrittore. Altri dovettero piegarsi a mettere più o meno esplicitamente in vendita la propria penna scrivendo 'per il pane', come Bayle stesso ebbe a dire di Aubert de Versé. Altri ancora si barcamenarono tra le esigenze del mercato e gli interessi di qualche potente protettore, cercando di sbarcare il lunario grazie ad opere spesso assai spregiudicate: è quel che avvenne ad esempio al suocero di Le Clerc, l'esule italiano Gregorio Leti, prolifico autore di libri di diversa natura e qualità, spesso a carattere storico e scandalistico, che gli valsero diffusa fama durante la vita e anche per molti decenni dopo la morte. Questo tipo di produzione si allargherà nel corso del Settecento, quando si moltiplicheranno, all'ombra delle grandi figure dell'Illuminismo, una grande quantità di 'proletari della penna' che aspireranno per lo più senza successo ad essere accolti nell'élite culturale. Mentre alcuni dei *philosophes* più celebri, nonostante la loro contestazione dei valori fondanti dell'*ancien régime*, riuscirono a farsi cooptare tra i membri privilegiati dell'establishment accademico e culturale, con i connessi vantaggi non solo economici, molto più numerosi furono gli esclusi da tali circuiti (cfr. Darnton 1990). La contrapposizione tra l'élite culturale privilegiata e la folla dei letterati d'insuccesso era destinata del resto a riprodursi anche in seguito, perfino quando – nel corso dell'Ottocento inoltrato – il mercato della lettura raggiunse finalmente dimensioni tali da consentire effettivamente ad alcune cerchie di autori e di intellettuali di trovare nel lavoro di scrittore una fonte solida di sostentamento.

Riferimenti bibliografici

- Bayle, Pierre. 1727-31. *Œuvres diverses*, 4 voll. Amsterdam: P. Husson et al.
 Bayle, Pierre. 1740. *Dictionnaire historique et critique*, 4 voll. Amsterdam: P. Brunel et al.
 Bayle, Pierre. 1999-2017. *Correspondance*, 15 voll., a cura di E. Labrousse, A. McKenna et al. Oxford, Voltaire Foundation.
 Bianchi, Lorenzo. 1988. *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*. Milano: FrancoAngeli.

- Bots, Hans, e Françoise Waquet. 2005. *La repubblica delle lettere*. Bologna: il Mulino.
- Brogi, Stefano. 2012. *Il ritorno di Erasmo. Critica, filosofia e religione nella République des Lettres*. Milano: FrancoAngeli.
- Brogi, Stefano. 2013. "Teste piene o teste ben fatte: *ars vivendi* e *ars scribendi* in Montaigne." *Prospettiva EP* 36: 1-2; 39-52.
- Brogi, Stefano. 2020. "Del buon uso delle controversie: Bayle, l'*ars disputandi* e la *République des Lettres*." *Rinascimento* 60: 353-70.
- Crousaz, Karine. 2005. *Érasme et le pouvoir de l'imprimerie*. Lausanne: Antipodes.
- Darnton, Robert. 1990. *L'intellettuale clandestino. Il mondo dei libri nella Francia dell'Illuminismo*. Milano: Garzanti.
- De Marzio, Darryl M. 2012 "The Pedagogy of Self-Fashioning: A Foucaultian Study of Montaigne's *On Educating Children*." *Studies in Philosophy and Education* 31, 4: 387-405.
- Eisenstein, Elizabeth L. 1995. *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita della civiltà moderna*. Bologna: il Mulino.
- Erasmo da Rotterdam. 2002a. *Colloquia*, a cura di C. Asso. Torino: Einaudi.
- Erasmo da Rotterdam. 2002b. *Antibarbari*, a cura di L. D'Ascia. Torino: Arago.
- Erasmo da Rotterdam. 2013. *Adagi*, a cura di E. Lelli. Milano: Bompiani.
- Fumaroli, Marc. 1993. "Otium, convivium, sermo." *Rhetorica* 11, 4: 439-43.
- Fumaroli, Marc. 2018. *La repubblica delle lettere*. Milano: Adelphi.
- Garin, Eugenio, e Mariateresa Fumagalli. 1994. *L'intellettuale tra medioevo e rinascimento*. Roma-Bari: Laterza.
- Gennai, Aldo. 2012. *L'idéal du repos dans la littérature française du XVIe siècle*. Paris: Garnier.
- Georges, Louis. 2020. "La Mothe Le Vayer, précepteur royal. Relecture d'une trajectoire sociale." *Dix-septième siècle* 289: 791-816.
- La Mothe Le Vayer, François. 2015. *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, édition critique par B. Roche. Paris: Champion.
- La Mothe Le Vayer, François. 2017. *Opuscules ou Petits traités*, édité par J.-P. Jackson. Paris: Coda.
- Le Clerc, Jean. 1987-97. *Epistolario*, 4 voll., a cura di M. e M. G. Sina. Firenze: Olschki.
- Machiavelli, Niccolò. 2018. *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli. Milano: Bompiani.
- Margolin, Jean. 2002. "Érasme et sa conception de l'*Otium litteratum*." In *L'oisiveté au temps de la Renaissance*, édité par M.-Th. Jones-Davies, 73-108. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Montaigne, Michel de. 2012. *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon. Milano: Bompiani.
- Mori, Gianluca. 2022. *Athéisme et dissimulation au XVIIe siècle. Guy Patin et le Theophrastus redivivus*. Paris: Champion.
- Paganini, Gianni. 2008. *Introduzione alle filosofie clandestine*. Roma-Bari: Laterza.
- Pintard, René. 1983 (1943). *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Genève-Paris: Slatkine.
- Ribard, Dinah. 2010. "Le travail intellectuel: travail et philosophie, XVII^e-XIX^e siècle." *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 65, 3: 715-42.
- Roche, Daniel. 1992. *La cultura dei lumi. Letterati, libri, biblioteche nel XVIII secolo*. Bologna: il Mulino.
- Rossi, Paolo, e Vincenzo Ferrone. 1994. *Lo scienziato nell'età moderna*. Roma-Bari: Laterza.

- Schneider, Robert A. 2019. *Dignified Retreat: Writers and Intellectuals in the Age of Richelieu*. Oxford: Oxford University Press.
- Theophrastus redivivus*. 1983. Edizione prima e critica a cura di G. Canziani, G. Paganini, 2 voll. Milano: FrancoAngeli.
- Vanautgaerden, Alexandre. 2012. *Érasme typographe. Humanisme et imprimerie au début du XVIe siècle*. Genève: Droz.
- Vickers, Brian. 1990. "Leisure and idleness in the Renaissance: the ambivalence of *otium*." *Renaissance Studies* 4, 1: 1-37; 4, 2: 107-54.