

# Introduzione

Julja Mehlich

Il libro *Giordano Bruno* può essere definito una delle opere principali di L. P. Karsavin per la comprensione del processo di elaborazione da parte sua di una metafisica personalistica e della teorizzazione della storia come storia del soggetto. Purtroppo la difficile reperibilità dell'edizione, uscita nel 1923 a Berlino, non ne ha permesso fino ad oggi la diffusione in un'ampia cerchia di lettori, ed è probabilmente per questo che è stata poco considerata dagli studiosi sia di Karsavin che di Bruno.

Il contenuto del libro è organizzato secondo un duplice piano di cui il primo costituisce l'esposizione della personalità, della filosofia e della vita di Bruno. Il secondo riguarda il percorso di sviluppo delle idee filosofico-religiose in Europa. Questi due piani trovano la loro unità nella concezione dell'essere storico come personale, il che significa uno sviluppo della storia come sviluppo della storia della persona, la narrazione del suo destino. Per l'interpretazione del primo piano Karsavin si serve della 'formazione storica dei concetti', o metodo dell'individualizzazione, elaborato da G. Rickert;<sup>1</sup> per quella del secondo piano della metodologia di V. Solov'ev. Rickert introduce la distinzione in «*comprensione generalizzante*» della realtà, la quale «articola per noi, in una forma determinata, la multiformità sterminata [...] del reale»<sup>2</sup>, e ci dà la rappresentazione degli oggetti osservati come «*esemplari del comune concetto di genere*», e in «*comprensione individualizzante*», legata all'interesse per l'oggetto dal punto di vista della sua peculiarità, della sua distinzione dagli altri. Poiché in effetti esiste «soltanto l'individuale», «l'unico», e non esiste

---

\* L'introduzione di Julja Mehlich, progettata per l'edizione bilingue del *Giordano Bruno* di Karsavin, è tradotta da Angela Dioletta Siclari e qui pubblicata con il consenso dell'autrice.

<sup>1</sup> RICKERT HEINRICH, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Dritte und vierte verbesserte und ergänzte Auflage. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1921.

<sup>2</sup> RICKERT H., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. Dritte umgearbeitete Auflage. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung 1924, p. 32.

nulla «che si ripeta nella realtà», e la cui conoscenza sia realizzabile, Rickert dichiara che occorre utilizzare il metodo individualizzante in senso 'stretto', dove «anche hanno luogo un determinato tipo di scelta e l'elaborazione» del materiale originario<sup>3</sup>. È necessario scegliere «l'individualità, ricca per noi di significato, che consiste di elementi assolutamente determinati»<sup>4</sup>.

L'interpretazione dell'epoca storica o dello sviluppo filosofico attraverso il prisma della visione della personalità individuale, che in sé incarna l'epoca, si sviluppa alla fine del XIX secolo in Europa e si diffonde agli inizi del XX secolo in Russia. L'editrice «Put'» pianifica una serie di monografie di pensatori russi di ispirazione religiosa, le quali «debbono dare immagini sintetiche e una valutazione globale dal punto di vista di una determinata concezione del mondo»<sup>5</sup>. Escono i libri di N. A. Berdjaev, *Aleksej Stepanovič Chomjakov* (1912), e di V. F. Èrn, *Grigorij Savvič Skovoroda. Vita e dottrina* [Žizn' i učenie] (1912). Nella prefazione Berdjaev espone le direttive metodologiche da lui utilizzate: «Quest'opera non è tanto storica, quanto sistematico-filosofica, psicologica e critica. Voglio dare un'immagine compiuta di Chomjakov, ciò che è centrale e fondamentale nella sua concezione e percezione del mondo [...] E poiché, a mio giudizio, Chomjakov è la figura centrale nello slavofilismo, il tema *Chomjakov* è insieme il tema dello slavofilismo in generale, e il tema *Chomjakov e noi* è il tema del destino dello slavofilismo»<sup>6</sup>. Si può presumere che anche in Karsavin non sia casuale il fatto che egli consideri Bruno la figura centrale dell'epoca rinascimentale.

Dopo l'uscita del libro di L. P. Karsavin su Bruno, compare ancora una monografia di Berdjaev, *Konstantin Leont'ev. Saggio di storia del pensiero religioso russo* [Očerk iz istorii russkoj religioznoj mysli], scritta ormai secondo altre prospettive metodologiche. Leont'ev «non è né tipico, né caratteristico, come sono tipici e caratteristici gli slavofili [...] egli fa parte a sé [...] è impegnato per se stesso dinanzi al volto dell'eternità»<sup>7</sup>. Escono anche i libri *I.G. Fichte* di B. V. Jakovenko, e *Abelardo* di G. P. Fedotov, il quale faceva parte anche lui, come Karsavin, della pleiade dei discepoli del noto storico medievista I. M. Grevs. Ancor prima della sua emigrazione nel 1925, Fedotov pubblica in Unione Sovietica (1924) una piccola monografia su Abelardo, in cui scrive: «Abelardo incarnò nei suoi pensieri e nella sua vita un'unica idea del suo

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> BERDJAEV NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ, *Aleksej Stepanovič Chomjakov* in: BERDJAEV N. A., *Konstantin Leont'ev. Očerk iz istorii russkoj religioznoj mysli. Aleksej Stepanovič Chomjakov*, Moskva, Act: Act Moskva: Chranitel' 2007, pp. 227.

<sup>6</sup> BERDJAEV N. A., *Aleksej Stepanovič Chomjakov*, cit., p. 226.

<sup>7</sup> BERDJAEV N. A., *Konstantin Leont'ev. Očerk iz istorii russkoj religioznoj mysli*, in BERDJAEV N. A., *Aleksej Stepanovič Chomjakov*, cit., p. 8.

ricco secolo, definita più spesso come razionalismo o 'illuminismo' [...] Abelardo lottò tutta la vita per la ragione [...] e, venendo meno alla sua idea, morì tuttavia per essa. Questo lo fece martire dell'*illuminismo*»<sup>8</sup>.

Gli scritti filosofico-biografici citati convengono in grande misura al primo piano del libro di Karsavin su Giordano Bruno; il secondo piano, ossia il corso della storia del pensiero, le indicazioni di Bruno per la filosofia della nuova epoca, è condotto da Karsavin sulla base della metodologia dell'unitotalità.

Qui è importante osservare che una più chiara individuazione dei due piani indicati è avvenuta grazie all'osservazione della traduttrice Angela Dioletta Siclari, la quale aveva avanzato l'ipotesi che il primo capitolo del libro fosse stato scritto dopo il secondo. Questo, a nostro giudizio, potrebbe spiegare la relativa autonomia del secondo capitolo. Lo schema astratto: unità-scissione-riunificazione è utilizzato da Karsavin nella sua metafisica e, evidentemente, doveva costituire la sfera problematica essenziale della sua ricerca, mentre la filosofia di Bruno doveva esserne l'esemplificazione. Karsavin individua il percorso generale dalla originaria unità del pensiero religioso-filosofico nell'epoca medioevale, con la sua insufficiente completezza di contenuto concreto-individuale, alla realizzazione nel periodo rinascimentale di questa completezza, ma con una concomitante deviazione dall'originaria unità a favore del razionalismo, di una ragione analitica che scompone. Il razionalismo unilaterale, secondo Karsavin, porta alla crisi della filosofia e dimostra la necessità del ripristino della pienezza e dell'unità del pensiero religioso-filosofico nell'unitotalità.

Il contributo del metodo individualizzante allo studio dell'essere storico e all'analisi dell'epoca rinascimentale, potrebbe essere inoltre in Karsavin un tributo alla diffusione e all'influenza del neokantismo a Berlino, dove, oltre al *Giordano Bruno*, usciva nello stesso anno la sua opera fondamentale, *La filosofia della storia*. Nell'ultimo capitolo di questo libro, il quinto, *Presente e passato nella storia. Cause e persona. Storia e natura*, Karsavin, anche senza una particolare necessità, riconsidera ancora, e dal punto di vista del neokantismo, tutto ciò che aveva esposto nello scritto su Bruno. Tale integrazione, a nostro giudizio, potrebbe confermare l'ipotesi di Angela Dioletta Siclari che il secondo capitolo del *Giordano Bruno* sia stato scritto prima, e che il primo sia stato inserito nel testo più tardi, sebbene non abbiamo trovato alcuna conferma diretta di Karsavin relativa a questa integrazione e variazione.

---

<sup>8</sup> FEDOTOV GEORGIJ PETROVIČ, *Abeljar*, in *Sobranie sočinenij v 12 t.*, t. 1 *Abeljar i stat'i 1911-1925gg.*, Moskva, Martis 1996, p. 187.

Egli unifica i due piani da noi individuati e mostra l'impossibilità di portare a compimento lo slancio eroico verso l'unità, cosa che costituisce la tragedia della singola persona di Bruno e di tutta l'epoca del Rinascimento e insieme stabilisce il posto di Bruno nella storia delle idee. Karsavin, infatti, mette in luce la contraddizione fondamentale della filosofia bruniana – la non realizzata attuazione dell'unitotalità. A suo giudizio Bruno giustamente si sforza di completare la metafisica di Cusano, introducendovi tutto «il mondo concreto-individuale», ma si distacca in parte dall'Assoluto e imbocca la via dello spirito che in sé si autoconcentra e si autoafferma, cosa che in seguito diventerà la base dell'autonomia della ragione, preannunciando la filosofia della nuova epoca.

Perché Karsavin sceglie il Nolano, benché quest'ultimo, secondo le sue osservazioni, sia più noto dal punto di vista del valore delle sue concezioni scientifiche, mentre il suo «peso specifico [...] nello sviluppo del pensiero filosofico»<sup>9</sup> può essere ridotto alla mediazione tra la scolastica e la risorta filosofia tradizionale? Prima di tutto Karsavin s'interessa a Nicola Cusano, di cui condivide le idee. Soprattutto include nella propria metafisica, come centrali, alcuni dei suoi enunciati, quali «tutto si trova contratto nel tutto»<sup>10</sup>, il «posse-est» (possest), e anche «non altro e altro» (non aliud et aliud). In questo periodo della sua produzione è ancora per molti versi uno storico. Come Nietzsche, reinterpretando la storia egli cerca le ragioni per cui la cultura europea non si è sviluppata come avrebbe potuto. E se per Nietzsche l'orientamento dello sviluppo della cultura antica è dato da Socrate, per Karsavin è proprio Bruno a incarnare l'età del Rinascimento, egli ne è la personalità centrale. Karsavin indica dove Bruno è vicino al suo maestro Cusano, dove la sua intuizione è corretta e conforme alla metafisica di quest'ultimo, ma anche dove sbaglia, cadendo in contraddizioni insolubili. L'originalità della filosofia

---

<sup>9</sup> KARSAVIN LEV PLATONVIČ, *Džiordano Bruno*, Berlin, Obelisk 1923, p. 246.

<sup>10</sup> Il Cusano, a sua volta, utilizza l'asserzione di Anassagora 'tutto in tutto' (quodlibet esse in quolibet), ed enuncia: «In ogni creatura l'universo è la creatura stessa, e così ogni cosa comprende tutte le cose, che in essa diventano in maniera concreta (contratta – Ju. M.) essa stessa» (CUSANO NICOLA, *De docta ignorantia*, in KUZANSKIJ NIKOLAJ, *Sočinenija v 2x t.*, t. 1, *Filosofskoe nasledie*, t. 80, Moskva, Mysl'1979, p. 110. – Il concetto *contractio*, tradotto da V.V. Bibichin con *konkretnoe*, deve essere letto come *stjažennoe*). – «In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte» (NIKOLAUS VON KUES, *Die wissende Unwissenheit*, in NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*, Hrsg. und eingeführt von L. Gabriel. Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré. Studien- und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Bd. I. Wien, 1964, S. 344). Più oltre il Cusano scrive: «Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum. Si igitur omnia sunt in omnibus, omnia videntur quodlibet praecedere».

di Bruno, l'integrazione del Cusano e la devianza da lui spiegano, per Karsavin, l'ulteriore percorso e la condizione della filosofia in Europa all'inizio del XX secolo.

Una importante impostazione metodologica, che trae il suo principio dalla filosofia di Solov'ev, guida l'interpretazione, da parte di Karsavin, del sistema di Bruno – si tratta della “critica dei principi astratti”, legata all'aspirazione all'unitotalità di scienza, filosofia e religione. Nella filosofia russa della fine del XIX secolo VI. Solov'ev rinviene l'idea capace di palesare l'unità essenziale del mondo, dell'uomo e di Dio, l'idea dell'unitotalità. Nell'opera *Critica dei principi astratti* questi mette in luce l'unilateralità e l'assolutizzazione dei fondamenti della scienza, della filosofia e della religione, e la conseguente loro incapacità di fondare il principio unitario, indubitabile, di verità che, come egli sostiene, rappresenta l'unitotalità di tutti i principi: «le determinazioni empirico-astratte e razionali astratte rientrano nella costituzione della verità, come suoi caratteri materiali e formali, ma non ne costituiscono l'essenza propria. Quest'ultima [...] è l'essere unitotale»<sup>11</sup>. La conoscenza dell'unitotalità non può essere realizzata autonomamente né dalla scienza, né dalla filosofia, né dalla religione, ma «come tale, è colta piuttosto che nell'esperienza sensibile e nella conoscenza razionale nel triplice atto di *fede, immaginazione e creazione* (il corsivo è mio – Ju. M.), che è il presupposto di qualsiasi conoscenza concreta. In questo modo, a fondamento della vera conoscenza c'è una percezione *mistica* (il corsivo è mio – Ju. M.) o religiosa, dalla quale soltanto il nostro pensiero logico trae la sua ragionevolezza *indubitabile*, e la nostra esperienza il significato di una realtà indubitabile»<sup>12</sup>.

Nell'analisi della filosofia di Bruno più di una volta Karsavin utilizza il concetto di “unitotalità”, mettendo in evidenza l'incapacità di Bruno di trovare la sintesi del contenuto filosofico-religioso, poiché accentua il principio razionale scientifico-filosofico. Karsavin parla anche della forza in Bruno dell'aspirazione mistica, affine a quella religiosa, all'unione con l'Assoluto. Dal punto di vista dell'unitotalità dei principi astratti, Karsavin analizza anche la filosofia del geniale scolastico Nicola Cusano, il quale, «sereno ed equilibrato, sta al confine tra la filosofia medievale e neoeuropea»<sup>13</sup>. Il suo sistema rappresenta l'unità del contenuto filosofico-religioso, ma ha bisogno di completamento. Bruno aveva avvertito in che cosa questo consistesse: «comprendere filosoficamente tutto il mondo concreto-individuale»<sup>14</sup>. Tutta-

---

<sup>11</sup> SOLOV'EV VLADIMIR SERGEEVIČ, *Kritika otvoščennych načal*, in SOLOV'EV VL. S., *Sočinenija v 2ch t.*, t. 1, *Filosofskoe nasledie*, Moskva, Mysl'1988, p. 589.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> KARSAVIN L. P., *Džiordano Bruno*, cit., p. 244.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 245.

via, secondo Karsavin, egli non supera l'unilateralità dell'attrazione verso il mondo, fondata in primo luogo sul riconoscimento da parte sua delle due verità, relative alla ragione divina e alla ragione umana, delle quali sceglie quest'ultima. Perciò il completamento del sistema di Cusano «è al di sopra delle forze del Nolano, e questi si limita a porre il problema della nuova filosofia, *predeterminandone la via* (il corsivo è mio - Ju. M.) nelle intense ricerche e nelle disarmonie del suo sistema»<sup>15</sup>.

Con la chiarificazione della metafisica e della personalità di Bruno, Karsavin spiega la propria concezione della storia che nega il progresso e la causalità, e che presenta la storia come lo sviluppo del soggetto unitotale, come il destino della persona. Egli vede la «novità del compito» nel «cogliere e mostrare l'intima, organica unità della metafisica, del carattere, dei procedimenti letterari e della vita di Bruno. [...] La metafisica di Bruno esprime la sua personalità e la sua vita. Così il Rinascimento, che si manifesta nella sua cultura, nel principio stesso dell'individualizzazione della vita e della molteplicità delle individualità rivela se stesso e in sé anche il Medioevo da lui vissuto»<sup>16</sup>. Leggendo il libro non è difficile osservare che Karsavin simpatizza per Bruno, senza per questo risparmiare critiche alla sua opera, nella quale mette in evidenza una serie di contraddizioni e che definisce nel complesso tragica, giudizio esteso da lui a tutta l'epoca. Come personalità Bruno è vicino a Karsavin, si può trovare un'affinità nel giudizio che Karsavin dà di Bruno, e in quello che S. S. Choruzij dà di Karsavin. Scrive infatti Karsavin: «Bruno sembra scivolare lungo il confine della negazione di qualsiasi fede. Se oltrepassasse questo confine la sua filosofia dovrebbe diventare realmente panteistica e riconoscere Dio totalmente immanente al mondo»<sup>17</sup>. E in Choruzij, specialista dell'opera di Karsavin, leggiamo: «L'autore coscientemente si tiene in equilibrio sul confine dell'eresia e dello gnosticismo, facendo quasi sfoggio della sua arte, non oltrepassa questo confine»<sup>18</sup>. Karsavin definisce il carattere di Bruno come «inquieto, scontroso, tumultuoso» e ne sottolinea l'acuto sentimento di libertà. Egli porta anche ad esempio la descrizione delle proprie peculiarità fatta da Bruno ai professori dell'università di Oxford nel 1583: «Io, Filoteo Giordano Bruno Nolano, dottore della più coltivata teologia, professore della più pura e innocua sapienza, [...] io, che in tutte le mie azioni manifesto una generale filantropia», «cittadino del mondo, figlio di Padre Sole e Madre Terra», «chiarezza d'idee

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>18</sup> CHORUŽIJ SERGEJ SERGEEVIČ, *Žizn' i učenje L'va Karsavina*, in KARSAVIN L. P., *Religiozno-filosofskie sočinenija*, t. 1, Moskva, Renessans, 1992, p. XXIX.

luminose”<sup>19</sup>, e osserva che anche nello stile si manifesta l’originalità di Bruno, la sua «orgogliosa coscienza di sé», come pure di tutta la sua epoca che esalta l’uomo. Choruzij, dal canto suo, parla «delle indistruttibili peculiarità della natura di Karsavin», sottolinea «i segni di arroganza e le pose [...], la passione per le formule provocatorie, tendenziose», e conclude: «Egli era un uomo amante della libertà e indocile, pronto ad opporsi a qualsiasi intima-zione, e che amava muoversi in controtendenza»<sup>20</sup>. Lega entrambi non soltanto il carattere individuale, si può dire che la particolare arroganza della personalità che caratterizza l’epoca, costituisca la fisionomia del Rinascimento italiano e russo. L’affinità di Karsavin con l’uomo del Rinascimento è stata colta anche Aron Štejmberg, che aveva fatto amicizia con lui. Questi scrive: «Lev Platonovič era un uomo singolare. La sua definizione come uomo potrebbe essere ricondotta a quel concetto di uomo che era ancora vivo nell’Accademia Fiorentina all’epoca del Rinascimento»<sup>21</sup>. È possibile che proprio le affinità che si manifestano nel suo carattere, nella lingua, nello stile, permettano a Karsavin di dare di Bruno una descrizione tanto veridica.

Occorre precisare che gli studiosi non accolgono in maniera univoca gli appellativi che caratterizzano il XX secolo in Russia come il *Secolo d’argento*, o la *Rinascita religioso-filosofica*, sebbene Nina Kaucishvili, slavista nota in Italia e in Russia, abbia confrontato P. Florenskij con Leonardo da Vinci. Lo stesso Karsavin definisce questo periodo come vicino ai secoli XII e XIII in Europa<sup>22</sup>.

### *La non realizzata intuizione dell’unità.*

Karsavin vede l’intuizione fondamentale di Bruno nel fatto che questi «muove da una percezione viva e piena della propria unità con l’Assoluto. Ma la piena unità con l’Assoluto presuppone una certa specifica coordinazione non empirica della persona con Lui, l’annullamento della separazione e della contrapposizione empirica a salvaguardia della persona vera»<sup>23</sup>. Bruno, osserva Karsavin, conosce questa condizione – i momenti “dell’eroico furore”

---

<sup>19</sup> BRUNO GIORDANO, *Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, Dedicatio n. 2, *Opera Latine conscripta*, vol. II, t. II, a cura di Francesco Fiorentino et alii, Napoli, Morano 1879 -1891, p. 76 [KARSAVIN L. P., *Džjordano Bruno*, cit., p. 7].

<sup>20</sup> CHORUŽIJ S. S., *Žizn’ i učenje L’va Karsavina*, cit., pp. XXIX e XV.

<sup>21</sup> ŠTEJMBERG ARON Z., *Druz’ja moich rannich let (1911-1928)*, Pariž, Sintaksis 1991, (Publ. di G. Nivat), in KARSAVIN L. P., *Malye sočinenija*, S.Peterburg, Aletejja 1994, p. 481.

<sup>22</sup> Si vedano gli scritti di Karsavin: *Očerki religioznoj žizni v Italii XII-XIII vekov*, S. Peterburg, 1912; *Osnovy srednevekovej religioznosti v XII i XIII vekax* [Petrograd, 1915], IN KARSAVIN L. P., *Sočinenija*, t. 2, S.Peterburg, Aletejja 1997.

<sup>23</sup> KARSAVIN L. P., *Džjordano Bruno*, cit., p. 262.

o “dell’estasi platonica”, che rivelano «l’originaria duounità di Assoluto e persona vera»<sup>24</sup>. Ma talora Bruno scambia questo peculiare accordo con l’Assoluto con la propria identificazione con esso, sforzandosi di «introdurre nel proprio io empirico la pienezza dell’infinito»<sup>25</sup>. Karsavin sottolinea: «Non si deve identificare l’Assoluto con l’io empirico: questo minaccia la sparizione dell’Assoluto dalla sfera della persona e la disgregazione e lo svuotamento della stessa persona»<sup>26</sup>. Nell’esplicazione l’uomo «può affermare soltanto la propria persona limitata»<sup>27</sup>. Ma non si deve neppure «rifiutare la persona e tutto il suo essere accidentale, poiché in esso si percepisce l’Assoluto»<sup>28</sup>. Il retto cammino verso l’unità è indicato, secondo Karsavin, dal Cusano, con la sua distinzione di «complicazione e esplicazione». Ma per la concretizzazione di questa idea il Cusano distingue anche la complicazione “relativa” o “contratta”, e la complicazione “assoluta” o Divina, Bruno «non tiene ferma la differenza reale tra l’Assoluto, l’unitotalità creaturale e il proprio io, identificando inconsciamente l’Assoluto con la complicazione contratta dell’universo e con la vera essenza del proprio io»<sup>29</sup>. Egli non capisce che l’Assoluto che esclude qualsiasi accidentalità è possibile non con la persona empirica, ma soltanto con «la vera essenza della persona» come unitotalità.

Bruno traccia con precisione il confine tra scienza e fede: «ogni cosa è uno; e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali: lasciando ne’ suoi termini la piú alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla. [...] Perché se vi monta per lume soprannaturale, non naturale [...] Questo non hanno quelli, che [...] non cercano la divinità fuor de l’infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle»<sup>30</sup>. Per Karsavin, che si attiene alla direttiva dell’unitotalità, l’unità del sistema può essere attinta dalla speculazione teologico-filosofica, cosa che fa appunto il Cusano. Ma Bruno, seguendo Telesio, Cardano e Paracelso, come scrive Karsavin, vuole essere soltanto un filosofo che «non deve rivolgersi alla deduzione del mondo da Dio», ma deve tenersi nei confini «della conoscenza di questo mondo». Karsavin puntualizza: «Se il Cusano, muovendo dalle profondità della visione di Dio, contempla Dio nel mondo, come Numero, Misura, Peso, Bruno contempla il

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>30</sup> BRUNO G., *De la causa principio et uno*, in BRUNO DŽIORDANO, *Izbrannoe*, Samara, Agni 2000, p. 293. [BRUNO GIORDANO, *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Milano, Mondadori 2000, p. 269].



mondo, elevandosi da esso e mediante esso a Dio. Per lui il mondo è unitotalità. Grazie a ciò la filosofia di Cusano riceve *un accento nuovo: il mondo e la personalità* del filosofo che conosce il mondo *vengono avvertiti con maggior pienezza e tensione*. Soltanto, la forza di questo sentimento è tale che *l'unitotalità creaturale offusca il Divino, talora quasi staccandosene*. Un tale distacco conduce però alla disgregazione dell'unitotalità creaturale, all'inspiegabilità dell'individuale che si dissolve nell'attuale, nell'infinità attuale, conduce alla tragedia del pensiero filosofico»<sup>31</sup>. Accanto a questo, osserva Karsavin, «assolutamente valida e nuova è l'inclinazione verso il mondo creaturale come unità dell'infinità attuale e potenziale, tensione piena dell'energia dell'unità con l'Assoluto»<sup>32</sup>.

Per mostrare l'inclusione della filosofia di Bruno nella filosofia contemporanea a Karsavin, questi usa la terminologia "trascendente e immanente", come pure la formula "peculiare condizione di coscienza", proprie del neokantismo, la cui critica egli condusse nel suo libro *Filosofia della storia*. Nell'ambito del problema del trascendente e dell'immanente Karsavin analizza uno degli aspetti caratteristici del sistema bruniano, per il quale questo è considerato dagli studiosi ancor oggi panteistico. In Bruno, sottolinea continuamente Karsavin, è forte l'aspirazione all'unità con l'Assoluto, «l'esigenza mistica», e «il sistema di Cusano da lui accolto sviluppa inesorabilmente la sua dialettica interna che conduce al riconoscimento di un Dio al di sopra del mondo. L'idea della trascendenza, una volta venuta alla coscienza, si manifesta non soltanto come idea, ma anche come essere»<sup>33</sup>. Karsavin osserva che nella distinzione di trascendenza e immanenza si nasconde una indubbia profondità filosofica: «Non si può pensare il concetto di trascendente senza il concetto di immanente: [...] il trascendente non può essere assolutamente trascendente, nel senso che esuli totalmente dai confini di qualsiasi esperienza, reale o possibile. [...] L'idea della trascendenza (*della cosa in sé*) non può sorgere sulla base della percezione di una certa limitatezza dell'immanente, come di un suo confine, poiché la stessa percezione di questa limitatezza, della sua idea, è possibile soltanto sulla base della percezione del trascendente. E se è reale la limitatezza di ciò che è "esperito", l'immanenza, non è possibile supporre che qualcosa di più grande che lo condiziona possa essere irreali. Di conseguenza il trascendente ci è dato come trascendente relativo, come ciò che - per usare un'espressione notoriamente inadeguata - "parzialmente" esula dai confini della nostra esperienza»<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> KARSAVIN L. P., *Džordano Bruno*, cit., p. 244.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 164.

L'ammissione della relatività del trascendente dimostra di conseguenza che «Bruno è nel vero quando afferma che per il filosofo non esiste un Dio fuori del mondo e conoscibile in qualche modo fuori di esso. [...] E se la fede lo coglie, non lo coglie nel senso di qualcosa che non si trova nella nostra coscienza, bensì nel senso di qualcosa che non si trova nel nostro intelletto [um], ma si trova o appare in quella particolare condizione della coscienza che si chiama fede»<sup>35</sup>. Per Bruno, ritiene Karsavin, «Dio esiste ed è conoscibile: Egli è dato al nostro intelletto [...] e, come principio della conoscenza, alla nostra fede». Ma più oltre Karsavin sottolinea: «Bruno [...] ritiene possibile dire: [...] Se poi Dio è contenuto totalmente nell'ambito del conoscibile, in un modo o nell'altro, ossia nella natura, allora può essere conosciuto soltanto nella natura: Dio è dunque la natura o il fondamento della natura. Ed Egli non può essere il fondamento di una natura a sé, da Lui separata, perché altrimenti non sarebbe conosciuto. Qui è la fonte della tendenza panteistica di Bruno»<sup>36</sup>. Tuttavia, secondo Karsavin, Bruno, riconoscendo il trascendente, deve necessariamente pensare anche una «parziale» trascendenza di Dio e una sua «sovranaturalità». Questa intuizione, conclude Karsavin, non permette a Bruno di essere «un puro panteista» e di «racchiudere Dio nella natura».

Karsavin non riconduce il tema del trascendente, da lui toccato in relazione alla filosofia di Bruno, al neokantismo, come sarà utilizzato successivamente tramite il platonismo, sebbene menzioni il *Plato's Ideenlehre* di P. Natorp, ma la lettura di Bruno dal punto di vista della trattazione neokantiana del trascendente in lui è possibile trovarla. Nel neokantismo "l'eroico furore", "l'estasi platonica" si convertono, da brevi momenti del *vissuto*, in un «vissuto irrazionale e anonimo», «puro atto del vissuto» (H. Rickert)<sup>37</sup> col significato di santità. Riguardo a Bruno Karsavin sottolinea che «l'autentico 'furore eroico', che mancava alla filosofia del Cusano, è una geniale intuizione, anzi, non un'intuizione ma la stessa vita e volontà. Però, questa intuizione è del tutto concreta sia per il suo orientamento verso tutto il concreto individuale, sia per la viva percezione di essa come propria-individuale»<sup>38</sup>. Poiché in Bruno l'unitotalità *Assoluta* si *confonde* o è *sostituita* dall'unitotalità *relativa* contratta, anche il vissuto dell'"eroico furore" può essere un «puro atto del vissuto» *dell'io*, orientato verso l'*unità* concreto-individuale del soggetto con *la realtà*, come si presenta nel neokantismo.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 165-166.

<sup>37</sup> RICKERT H., *Vom Begriff der Philosophie*, in «Logos», I, 1 (1910), p. 24.

<sup>38</sup> KARSAVIN L. P., *Džordano Bruno*, cit., p. 261.

*Il distacco dall'unitotalità, l'autonomia della ragione - principio della filosofia dell'epoca nuova.*

Il sistema di Bruno mostra come nel XVI secolo il mondo appariva alla conoscenza nella sua sconfinata multiformità concreto-individuale. Una tale multiformità poteva rivelarsi soltanto perché nella conoscenza se ne realizzava l'attualizzazione da parte della "Mente Creatrice" che l'aveva creata, e «nella comunione con Essa la creava anche la *piccola mente* conoscente *umana* [il corsivo è mio - Ju. M.], superiore alla ragione o intelletto, ma a questo uguagliata erroneamente dai sistemi razionalistici dei secoli XIII-XIV e XVIII-XIX»<sup>39</sup>. La possibilità di una tale identificazione è dimostrata appunto dal sistema di Bruno, che fa vedere da un lato che lo spirito *umano* è partecipe dello Spirito Assoluto nell'entusiasmo eroico, vissuto al livello superiore della conoscenza razionale dell'unitotalità del mondo, e dall'altro lato l'autonomia della ragione, identificata con la ragione individuale. Karsavin introduce il concetto di "spirito" e utilizza chiaramente lo schema hegeliano del suo sviluppo, mostrando con questo anche la direzione dello sviluppo della filosofia di Bruno. Lo sviluppo dello spirito che si esaurisce in se stesso, identificabile con la comprensione limitata-razionale della realtà, possibile soltanto nella contrapposizione del mondo alla ragione conoscitiva, conduce alla scissione e alla contrapposizione dell'intera creazione della vita. «Scendendo nella sfera della razionalità, lo spirito per ciò stesso si contrappone ormai all'Assoluto e se ne distacca. Esso si concentra o si autoafferma e nell'autoaffermazione si contrappone al mondo, anche questo da lui separato nella razionalità dall'Assoluto, e al mondo si rivolge come all'oggetto della propria conoscenza e attività»<sup>40</sup>. Si realizza la scissione di filosofia e vita e il sistema di Bruno mostra che nello sviluppo dei due orientamenti inconciliabili, dell'aspirazione a Dio e al mondo, con tutta la forza del sentimento profondo dell'unità, in Bruno prevale l'aspirazione al mondo. L'impossibilità di portare a termine questo slancio, «il distacco da Dio», costituiscono la tragedia sia della persona singola che di tutta l'epoca rinascimentale. Karsavin spiega che «il parziale distacco» dall'Assoluto significa il prevalere della scissione sull'unità originaria. La capacità analitica del pensiero di dividere e frazionare nella conoscenza del mondo provoca nell'uomo la coscienza della propria ricchezza e potenza, della propria irripetibile individualità. Ma lo spirito «dimentica che tutto questo è soltanto la fragranza dell'Uno»<sup>41</sup>. Lo spirito

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 270.

abbraccia la multiformità dell'individuale che si è svelata, precipitandolo nella cattiva infinità, nella condizione del caos primitivo, nella cui profondità già si nasconde la naturalità irrazionale. Karsavin scorge in ciò il principio dell'epoca dell'irrazionalismo, e la tragedia dell'individualismo, ma anche il principio della fine dello spirito, isolatosi nella sua autosufficienza. Più oltre egli definisce il Rinascimento epoca di "decadenza". Egli vede la grandezza di Bruno non nel fatto che questi condivide e incarna la tragedia della propria epoca, ma «nel *pathos* di chi si getta a capofitto nel mondo e vi confluisce nella coscienza della propria perenne unità di spirito con esso»<sup>42</sup>. La presa di coscienza della grandezza della ragione umana e della sua autonomia costituiscono l'essenza della tragedia della filosofia di Bruno. Ma nello stesso tempo il fatto che il nome di Bruno sia stato dimenticato, mentre le sue idee sono sopravvissute è così commentato da Karsavin: «Quasi che la storia volesse giustificare la dottrina della casualità dell'individuo, la cui essenza è l'universale»<sup>43</sup>.

La comprensione dell'unità della totalità dell'esistente si conserva in filosofia anche nella separazione dalla teologia, e si manifesta in tutta la sua potenza nella dialettica dello sviluppo del concetto nel sistema hegeliano.

### *Il ritorno all'unità del contenuto religioso-filosofico.*

Bruno, come anche Hegel, si mantiene nei confini della sola filosofia, ma se Hegel giunge al riconoscimento del carattere totalizzante del pensiero, Bruno, nonostante il suo tendere all'Assoluto, si distacca da questo e si «invischia» nell'infinità dell'essere accidentale parcellizzato, cosa che, come mostra Karsavin, è messa in luce anche dalla lingua del Nolano. Nelle sue opere filosofiche migliori - i dialoghi - salta agli occhi la mancanza di misura nell'uso di uno stile ampolloso, enfatico. Armesso, uno dei personaggi di questi dialoghi, fa questa dichiarazione: «Io non parlerò come santo profeta, come astratto divino, come assumpto apocaliptico, né quale angelicata asina di Balaamo; non ragionarò come ispirato da Bacco, né gonfiato di vento da le puttane muse di Parnaso, o come una Sibilla impregnata da Febo, o come una fatidica Cassandra, né qual ingombrato da le unghie de' piedi sin alla cima di capegli de l'entusiasmo apollinesco, né qual vate illuminato nell'oraculo o delfico tripode, né come Edipo esquisito contra gli nodi della Sfin-ge, né come un Salomone inver gli enigmi della regina Sabba, né qual Calcan-te, interprete dell'olimpico senato; né come un ispirato Merlino, o come

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.273.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.247.

uscito dall'antro di Trofonio. Ma parlerò [...] come uomo, [...] che non ho altro cervello ch' il mio, che rifiutano nella loro benevolenza persino gli ultimi dei nell'Olimpo»<sup>44</sup>. L'eccesso di esempi riportati dimostra, per Karsavin, l'aspirazione di Bruno ad abbracciare la più piena realtà, l'essere accidentale, che introduce una nuova sfumatura nella descrizione obiettiva della situazione. E nello stesso tempo queste «immagini artificiali», «la greve rozzezza delle descrizioni», «l'esagerazione» delle enumerazioni, la violazione dell'armonia stilistica attestano «la pienezza di una personalità complessa» e le «contraddizioni» di Bruno: «egli è originale, e lo è non nel senso grossolano, ma nel senso dell'espressività e del vigore della scrittura, della piena manifestazione del proprio io nella lingua»<sup>45</sup>. Le lunghe serie di elencazioni – se Bruno parla ad esempio del mondo animato, ciò include 27 denominazioni di animali ed uccelli – dimostrano da un lato il suo sforzo di rappresentare questo mondo nella più completa multiformità e pienezza, di infondere l'idea che questa elencazione può essere continuata come si vuole, all'infinito, e dall'altro l'«inabissamento» nella realtà, ma con la dimostrazione della convinzione di essere capace di ricondurre questa multiformità all'unità. L'inclinazione a rispecchiare in maniera veritiera la realtà, il dar prova di una conoscenza di essa quanto più completa possibile introduce di nuovo un contrasto nel suo stile, unendo la magniloquenza con la prosaicità scientifico-naturale: «gli animanti nati per vedere il sole, giunti al termine dell'odiosa notte, ringraziando la benignità del cielo e disponendosi a ricevere nel centro del globoso cristallo degli occhi suoi gli tanto bramati e aspettati rai»<sup>46</sup>. Dimostrando la convinzione che con un solo nome è possibile abbracciare la molteplicità concreta della realtà individuale, e tramite l'individuale, tramite le sembianze elevarsi all'unitotalità delle idee, Bruno non può tuttavia staccarsi dalla elencazione. Egli si affretta e si sforza di abbracciare tutto, ma indica persino l'idea generale con l'elencazione delle sue casuali manifestazioni. Così «egli diventa vittima dell'essere accidentale», « il grido eroico finisce in un borbottio impacciato e frettoloso»<sup>47</sup>. Karsavin sottolinea la «ricchezza di particolari», «la sensibilità per l'individuale», ciò che permet-

---

<sup>44</sup> BRUNO G., *De la causa, principio et uno*, cit., pp. 200-201. La citazione non corrisponde a quella a cui fa riferimento Karsavin, tuttavia le sue conclusioni possono essere confermate anche da questa, che le rende ancor più convincenti. [«a cui manco gli dei dell'ultima cotta e da tinello nella corte celestiale [...] si degnano cacciarmene una pagliusca di più e di vantaggio dentro, quantunque sogliano far copia de' fatti lor sin ai cavalli», BRUNO G., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, cit., pp. 183-184]

<sup>45</sup> KARSAVIN L. P., *Džordano Bruno*, p. 253.

<sup>46</sup> BRUNO G., *De la causa, principio et uno*, cit., p. 199. [BRUNO G., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, cit., p.182]

<sup>47</sup> KARSAVIN L. P., *Džordano Bruno*, pp. 258-259.

teva a Bruno «di trasformare l'alta speculazione nella divinazione del concreto»<sup>48</sup>, ma nello stesso tempo gli impediva di «superare la cattiva infinità dell'empiria». La lingua del Nolano non è soltanto la manifestazione del suo io, ma anche la manifestazione dell'unilateralità della metafisica di Bruno, «della tragedia» del Rinascimento e della sua vita, conclude Karsavin.

Oltre ai temi qui toccati, relativi alla metafisica del Nolano e diventati determinanti per lo sviluppo della filosofia della fine del XIX secolo e inizio del XX, quali l'unità di filosofia, religione e scienza, la trascendenza e l'immanenza, il razionalismo, Karsavin indica anche il prestito in Cartesio del metodo del dubbio e della teoria dei vortici di Bruno, così come in Leibniz, riguardo alla monadologia, l'accordo di necessità e libertà e l'ottimismo che ne discende. Karsavin, ci sembra evidente, è riuscito a realizzare il compito che si era prefisso all'inizio del saggio, ossia presentare «l'intima unità organica» della metafisica, del carattere, dei procedimenti letterari e della vita di Bruno.

## Bibliografia

HEINRICH RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Dritte und vierte verbesserte und ergänzte Auflage. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1921.

H. RICKERT, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. Dritte umgearbeitete Auflage. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandl. 1924

NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ BERDJAEV, *Aleksej Stepanovič Chomjakov* in NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ BERDJAEV, *Konstantin Leont'ev. Očerki iz istorii ruskoj religioznoj mysli. Aleksej Stepanovič Chomjakov*, Moskva, Act Chranitel' 2007

GEORGIJ PETROVIČ FEDOTOV, *Abeljar*, in *Sobranie sočinenij v 12 t.*, t. 1 *Abeljar i stat'i 1911-1925gg.*, Moskva, Martis 1996.

LEV PLATONovič KARSAVIN, *Džordano Bruno*, Berlin, Obelisk 1923.

NICOLA CUSANO, *De docta ignorantia*, in N. KUZANSKIJ, *Sočinenija v 2x t.*, t. 1, *Filosofskoe nasledie*, t. 80, Moskva, Mysl' 1979. NIKOLAUS VON KUES. *Die wissende Unwissenheit*, in Nikolaus von Kues. *Philosophisch-theologische Schriften*. Hrsg. und eingeführt von L. Gabriel. Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré. Studien-und Jubiläumsausgabe. Lateinisch-Deutsch. Bd. I. Wien, 1964.

VLADIMIR SERGEEVIČ SOLOV'EV, *Kritika otolečennyh načal*, in VLADIMIR SERGEEVIČ SOLOV'EV, *Sočinenija v 2ch t.*, t. 1, *Filosofskoe nasledie*, Moskva, Mysl'1988.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 260.

SERGEJ SERGEEVIČ CHORUŽIJ, *Žizn' i učenie L'va Karsavina*, in LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Religiozno-filosofskie sočinenija*, t.1, Moskva, Renessans 1992.

GIORDANO BRUNO, *Ars reminiscendi. Triginta sigilli. Sigillus sigillorum*, Dedicatio n. 2, *Opera Latine conscripta*, vol. II, t. II, a cura di Francesco Fiorentino et alii, Napoli, Morano 1879 -1891.

ARON Z. ŠTEJMBERG, *Druz'ja moich rannich let (1911-1928)*, Pariž, Sintaksis 1991, (Publ. di G. Nivat), in LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Malye sočinenija*, S. Peterburg, Aletejja 1994.

LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Očerki religioznoj žizni v Italii XII-XIII vekov*, S. Peterburg, 1912.

LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Osnovy srednevekovoij religioznosti v XII i XIII vekax* [Petrograd 1915], in LEV PLATONVIČ KARSAVIN, *Sočinenija*, t. 2, S. Peterburg, Aletejja 1997.

GIORDANO BRUNO, *De la causa principio et uno*, in BRUNO DŽ., *Izbrannoe*, Samara, Agni 2000.

G. RIKKERT (RIKKERT H.) *O ponjatii filosofii*, in G. RIKKERT, *Filosofija žizni*, Kiev, Nika-Centr 1998.

GUSTAV ANDREAS WETTER, *L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit*, «*Orientalia Christiana Periodica*», IX, 3-4, (1943).