

II.

Il trattato sull'uomo, la sua mortalità e immortalità

È nel suo trattato *Sull'uomo, sulla sua mortalità o immortalità* che Radiščev affronta, con una metodologia personale, argomenti di gnoseologia, psicologia, antropologia e metafisica, passando in rassegna le posizioni più note e discusse nella sua epoca, sia dei filosofi materialisti che degli spiritualisti, secondo la sua stessa precisazione. E non come base per lo sviluppo di una propria teoria ma come supporto alla soluzione di un problema per lui primario: se nell'uomo ci sia un'anima che presenti una qualche autonomia dal corpo e possa perciò dirsi immortale, dal momento che la morte e dissoluzione del corpo è verità indiscutibile perché soggetta a esperienza. Il libro, scritto in Siberia tra il 1792 e il 1796, fu pubblicato soltanto dopo la morte dell'autore, senza la sua revisione, e non è neppure certo che fosse destinato alle stampe, e sicuramente non in quella veste. E tuttavia, nonostante il carattere di incompiutezza, questo libro è importante non soltanto per stabilire il maturare degli interessi intellettuali dell'autore, ma anche perché nella trama della sua costruzione si colgono le tracce di relazioni e influenze culturali di un passato non tanto lontano e forse non ultima ragione di una tanto severa condanna. In una breve introduzione, l'autore si rivolge agli amici [*K moim družjam*] dal

lontano esilio dichiarando che proprio questa separazione, senza speranza di ricongiungimento, lo porta a riflettere sul mistero che accompagna la morte, per scoprire, per quanto possibile, se a questa possa seguire una qualche forma conservativa che permetta un nuovo incontro e una nuova duratura vicinanza. È evidente la connessione con il Fedone platonico e soprattutto con quello a lui più vicino di Mendelssohn, anche alla luce dell'esposizione degli ultimi due capitoli; la lunga, e ritenuta probabilmente definitiva, separazione da amici e familiari vuole richiamare la situazione di Socrate nel colloquio sull'immortalità con i più intimi discepoli, prima dell'esecuzione della condanna a morte. Pur considerando perciò un artificio il ricorso a una motivazione personalissima per giustificare l'introduzione a una argomentazione di natura filosofica con intenti non specialistici, bisogna riconoscere che anche il *Viaggio da Pietrobrgo a Mosca* e *La vita di Ušakov* presentano la caratteristica comune di far scaturire la problematica teorica da una situazione concreta.

Nel caso specifico del trattato *Sull'uomo* l'esperienza è posta alla base del procedimento dimostrativo, come voleva la scienza moderna che fondava le sue certezze sull'induzione e la sperimentazione. Del modello scientifico, però, Radiščev, esaminando i progressi più recenti nella conoscenza dell'uomo e della natura, rivelerà limiti e insicurezza, dimostrando come a questo tipo di conoscenza fosse preclusa la sfera della metafisica.

Lo scritto segue, sotteso al ricco apparato informativo, un disegno preciso, anche se non sempre immediatamente rilevabile, perché oscurato dalla varietà e complessità delle problematiche e dalla premessa dell'autore stesso che dichiara di voler mettere a confronto due diverse tesi, quella della mortalità e quella dell'immortalità, perché il lettore scelga tra le due quella che gli

appaia la più convincente. In realtà, già con questa premessa egli indicava la conclusione che si accingeva a documentare, ossia che né per la prima tesi, né per la seconda si potevano avere prove razionali determinanti, diversamente non ci sarebbe stato bisogno di una scelta. Il suo intento andava, però, oltre questo risultato, per mostrare che se è vero che la risposta al problema, senza dubbio più importante per l'uomo, non si ottiene in un contesto scientifico, è anche vero che la ragione ha una fonte diversa di certezza, che scaturisce dall'interiorità personale e dal sentimento di sé, e che emerge sul piano pratico della valutazione come impossibilità di ammettere che uno stesso destino accomuni virtuosi e malvagi.

È questa la conclusione, nel secondo libro del trattato, della lunga analisi delle conoscenze *scientifiche*, che sembrerebbero inchiodare l'uomo alla condizione di una materialità nel cui perire e rinascere indefinito, nel *tutto scorre*, si perderebbe ogni valore e di conseguenza ogni punto di riferimento obiettivo per la scelta di vita. Dall'*impossibilità* di accettare una tale condizione ha inizio il nuovo percorso esplorativo della ragione, non sulla via sicura ma astratta, e pertanto inconcludente, della dimostrazione, bensì sui sentieri rischiosi delle ipotesi e delle probabilità, con una guida, però, ben più valida, ossia il sentimento inalienabile del bene e del valore inviolabile della virtù. Il problema dell'immortalità dell'anima è così strettamente connesso alla sfera morale. La differenza radicale tra il virtuoso e il malvagio mostra infatti come nel perire e rinascere del tutto qualcosa si salva, perché la distinzione tocca l'essenza dell'uomo e la sua destinazione.

Radiščev si riallaccia, nel terzo libro, alle idee del Fedone di Mendelssohn, seguendolo da presso nell'utilizzazione del pensiero di Leibniz, dopo aver concluso che la via della scienza non solo non dà risposte alla questione

dell'immortalità, ma addirittura non ha nulla a che fare con quel problema perché neppure può chiarire che cosa sia l'anima, ed è lo stesso percorso che il Socrate platonico rivelava a Cebete di aver compiuto prima di abbandonare la via della scienza della natura, in quanto assolutamente inadeguata a quello scopo¹.

Il disegno, che la critica non ha messo in luce o ha scarsamente esplorato, costituisce l'originalità del trattato di Radiščev *Sull'uomo*, distinguendolo dagli altri studi sull'immortalità dell'anima che apparvero in Russia nella seconda metà del XVIII secolo. Le citazioni da Mendelssohn, Leibniz, Bonnet, Locke, Bayle, come pure i riferimenti a Spinoza, Hobbes, Platone, Cicerone, Seneca, espliciti o occulti, si rinvengono, infatti, anche in un buon numero di questi scritti, facendo parte di un comune bagaglio culturale. L'interpretazione secondo cui l'autore del trattato *Sull'uomo* propenderebbe o addirittura si risolverebbe per la mortalità dell'anima, denunciando la propria concezione materialistica, si fondava sui primi due libri in cui vengono trattate le tesi sulla mortalità. Si tralasciava così il risultato più importante dell'analisi che metteva in crisi proprio il tipo di conoscenza che aveva condotto a quella conclusione. Poteva trarre in inganno la dichiarata neutralità dell'autore nell'esposizione delle due tesi opposte soltanto una lettura affrettata, che si lasciasse guidare dalla ricerca dei prestiti che compaiono nel testo e che costituiscono un'abitudine diffusa nell'epoca. Non poco, però, influì il già ricordato pre-

1 Nel *Fedone* platonico Socrate, per rispondere ai dubbi di Cebete sull'immortalità dell'anima confessa di essersi molto interessato, in età giovanile, alla scienza della natura, perché pensava potesse spiegargli la causa del generarsi e del perire di ogni cosa (96a-b); inizialmente gli era sembrato che Anassagora potesse impartirgli quell'insegnamento (97d-e). Purtroppo, però, le sue speranze andarono deluse, perché Anassagora, invece di chiarire la *ragione* delle cose si fermava alla loro struttura e costituzione (98b-e). La conclusione di Socrate è che la maggior parte degli uomini si appaga di questa spiegazione, senza comprendere la ragione divina che lega nel bene ogni cosa al suo fine (99b-c).

supposto ideologico che, secondo l'ampio studio di Pustarnakov sulla filosofia universitaria in Russia e sui problemi della storiografia, contraddistinse l'orientamento della critica, soprattutto a partire dagli anni 1940-1950, per un'interpretazione materialistica non limitata al solo Radiščev, ma estesa anche alla sfera più larga degli esponenti della filosofia universitaria².

Alcune citazioni occulte, tuttavia, suggeriscono qualche riflessione sul loro significato nel quadro complessivo del pensiero dell'autore; in particolare il riferimento a Lessing, mai direttamente nominato, assieme ai richiami espliciti a Herder e Mendelssohn, contribuisce a precisare il carattere della maturazione della sua coscienza sociopolitica, definibile non un superamento della visione precedente, ma un ampliamento di orizzonti. Se, infatti, nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* per il suo codice di moralità e di buona politica egli desumeva gli esempi da una realtà concreta e vicina quale era la propria patria, nel suo trattato *Sull'uomo* egli cambia il punto di vista per guardare all'uomo in sé, nella sua realtà fisica e mentale, indipendentemente dalla sua collocazione storica. E se leggendo il *Viaggio* Caterina II poteva definire l'autore un *deista* per l'atteggiamento acconfessionale e per la rivendicazione della libertà di pensiero anche in ambito religioso, la sua ultima opera di ampio respiro non permette un tale giudizio. Dio, infatti, non è l'architetto, creatore *estrinseco* di una natura che ne attesta la grandezza, ma della natura è la radice vivente e immanente e l'uomo ne avverte in sé la presenza possente. Tuttavia Radiščev, forse anche con una certa inconseguenza, non si considera un panteista, il divino *nell'uomo* non è l'uomo; interrogandosi sulla natura, egli scopre che da essa non può uscire per coglierne il fondamento, non c'è per la ragione salto possibile tra due dimensioni; ma sa anche che in *qualche modo*

2 PUSTARNAKOV 2003 pp. 11-52.

qualcosa del fondamento trasparente, concedendosi alla stessa natura del pensiero.

La distanza di Radiščev dalle altre pubblicazioni sull'immortalità dell'anima che apparvero in Russia nella seconda metà del Settecento sta proprio in questa diversità di prospettiva. Radiščev non muove dall'esistenza di Dio per dedurre l'immortalità dell'anima, egli dice piuttosto: non mi è possibile pensare che la distinzione tra il malvagio e il giusto non abbia alcun significato, soltanto l'ipotesi di una vita oltre quella terrena può dar ragione del valore di questa distinzione; e sebbene la possibilità di una vita ulteriore implichi l'esistenza di Dio, la certezza dell'immortalità non ne discende direttamente, perché l'uomo può conoscere ciò che è implicito nella propria natura, ma non i disegni divini.

Del mutamento di prospettiva di Radiščev è una prima spia l'unica citazione di Spinoza agli inizi dello scritto, che evoca nel lettore la crisi di Mendelssohn alle rivelazioni di Jacobi, relative allo spinozismo di Lessing³. Il pensiero di Spinoza, infatti, era passato ai posteri con la duplice, quanto contraddittoria qualifica di panteismo e ateismo, perciò Mendelssohn, sconvolto e incredulo, cercava di scagionare l'amico defunto, dicendolo piuttosto un deista. Radiščev nella sua citazione rivendica a Spinoza la profonda religiosità, seb-

3 La lettera con cui Jacobi espone a Mendelssohn il suo colloquio con Lessing è del 4 Novembre 1783. In questa lettera non soltanto si apprende la condivisione da parte di Lessing del panteismo e del determinismo spinoziani, ma anche il giudizio di Jacobi nei confronti di Leibniz: «Übrigens kenne ich kein Lehrgebäude, das so sehr als das Leibnizische mit dem Spinozismus übereinkäme;[...] Ich getraue mir aus dem Spinoza Leibnizens ganze Seelenlehre darzulegen... Im Grunde haben beide von der Freiheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorie. [Del resto, non conosco nessuna costruzione teorica – egli afferma – che sia così d'accordo collo spinozismo come quella del Leibniz [...] Io oso spiegare a partire da Spinoza l'intera teoria del Leibniz sull'anima... In fondo tutti e due hanno anche la stessa teoria della libertà, e solo un'illusione distingue le loro teorie», JACOBI 1912, p. 72; trad. it. MORFINO 1998,2 p. 88.

bene non si soffermi sul suo pensiero per lasciare intendere quanto e in quali termini lo conosca. Tuttavia una cosa è chiara, nella sua affermazione secondo cui per Spinoza Dio si percepisce già nella corporeità, non c'è alcuna interpretazione panteistica del filosofo olandese, perché la *natura naturans* non è Dio, ma la *potenza* divina o forza vitale che opera mediante un complesso di forze organiche. Radiščev si avvale in questo, evidentemente, dell'interpretazione di Herder che dalla dottrina spinoziana aveva eliminato il parallelismo psicofisico, considerandolo un *refuso* del cartesianesimo, e aveva ipotizzato come mediazione tra pensiero ed estensione le *forze organiche*; da queste, a suo giudizio, il sistema spinoziano avrebbe ottenuto «una più bella unità [*eine schönere Einheit*]», qualora l'autore avesse potuto vivere ancora quel tanto che gli avrebbe concesso di conoscere le più importanti scoperte della scienza. E avendo Spinoza sostenuto l'infinità degli attributi che poggiano sull'essenza divina, Herder precisava che questa si manifesta attraverso un'infinità di forze e definiva Dio stesso forza originaria [*Urkraft*] di tutte le forze, che non esisterebbero senza di lui⁴.

Radiščev, pur senza accogliere la definizione di Dio come «forza originaria», riconosce che la prima manifestazione all'uomo della divinità avviene proprio attraverso le forze naturali organiche. La *correzione* di Spinoza da par-

4 Il problema discusso tra Teofrone e Filolao riguarda appunto la distinzione tra pensiero ed estensione che Spinoza da un lato rimprovera a Cartesio, e dall'altro sembra conservare sotto la denominazione di *attributi* che non hanno nulla in comune tra di loro. I due dialoganti giungono alla conclusione che se Spinoza fosse vissuto più a lungo, tanto da vedere i progressi delle scienze, vi avrebbe trovato quell'elemento mediatore tra spirito e materia, invano da lui cercato, ossia le *forze organiche* («*organische Kräfte*»). Dunque, diceva Filolao «wir lassen das unpassende Wort *Eigenschaft* (Attribut) weg und setzen dafür, daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen, d.i. *organisch offenbare* [lasciamo da parte la parola attributo e poniamo che la divinità si rivela in infinite forze, in infiniti modi, ossia organicamente]», HERDER 1787, p. 41; Herder-MORFINO 1998, p. 184

te di Herder gli era certamente nota, e ne condivideva la convinzione nell'animazione della materia mediante forze *meccaniche* e *organiche*, come emerge dalla critica all'antropomorfismo di Locke (o del suo interprete) nel secondo libro, che richiama le parole di Teofrone nel secondo dialogo di Herder: «Nella materia che noi chiamiamo morta, da ogni punto tendono niente di meno e di inferiore che forze divine: siamo attornati dall'onnipotenza, nuotiamo in un oceano di potenza»⁵.

Tuttavia, seguendo con la sua analisi, da prospettive neoplatoniche, il lento manifestarsi della sensibilità in tutta la natura fino alla coscienza dell'uomo, in una graduale ascesa, Radiščev non abbandona la distinzione tra spirito e materia, né l'ipotesi di una sostanza unica sconosciuta e inconoscibile più volte avanzata, e riguardo all'anima si attiene più da vicino a Leibniz secondo l'interpretazione di Mendelssohn. Non soltanto non condivide una visione panteistica, ma neppure deterministica, ricordiamo comunque che Herder nel secondo dialogo del suo già citato *Dio. Alcuni dialoghi* confuta l'idea di uno Spinoza panteista e nel terzo respinge quella di uno Spinoza, e anche di un Leibniz, determinista⁶.

5 «In der Materie, die wir todt nennen, streben auf jedem Punkt nicht minder und nicht kleinere göttliche Kräfte: wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ocean der Macht», HERDER 1787, p. 44; Herder-MORFINO 1998, p. 187; il testo di Radiščev: «Да будет сила в каждой точке пространства! и се действие началось. Притяжение и отражение простерлися из среды своей действием, явился образ и протяженность, вещественность прияла существо. Удел ли был в силах сих силы всемогущия, или новые созданы, тот знает, кто их явил [Ci sia una forza in ogni punto dello spazio! Ed ecco, ebbe inizio l'azione. Con l'azione attrazione e repulsione si propagarono dal loro centro, comparvero la forma e l'estensione, la materia ricevette l'essere. Se in queste forze ci fosse una parte della Forza onnipotente o se esse siano state create nuove, lo sa Colui che le ha fatte comparire.]», RADIŠČEV 1949 II, p. 324. L'ultima frase denuncia la non adesione di Radiščev al panteismo, oltre che la volontà di restare sul piano dell'ipotesi senza inoltrarsi nel campo della metafisica.

6 «Daß er kein Atheist sei, erscheint auf allen Blättern; die Idee von Gott ist ihm die erste und letzte, ja die einzige aller Ideen, an die er Welt- und Naturkenntniß, das Bewußtsein sein selbst und aller Dinge um ihn her, seine Ethik und Politik knüpft. Ohne den

Il riferimento di Radiščev a Lessing è indiretto e quindi più complesso, non tanto per le citazioni, che all'apparenza si risolvono in una soltanto e occulta, ma al contrario, proprio per la mancanza di citazioni, mentre è noto che la conoscenza dell'autore come favolista esopico e drammaturgo risale in Russia alla metà degli anni sessanta, sebbene i drammi dell'età matura siano stati tradotti molto più tardi⁷. Pure, non pare potesse rimanergli ignoto il

Begriff Gottes ist seine Seele nichts, vermag nichts, auch nicht sich selbst zu denken [Che non sia un ateo appare a ogni pagina: l'idea di Dio è per lui la prima e l'ultima, vorrei dire addirittura l'unica di tutte le idee, per il fatto che riconduce ad essa la conoscenza del mondo e della natura, la conoscenza di sé e delle cose attorno a sé, la sua concezione etica e politica. Senza il concetto di Dio la sua anima è nulla, non può nulla, nemmeno pensare se stessa]», HERDER 1787, p. 33; Herder-MORFINO 1998, p. 177. Riguardo alla necessità Filolao accosta Spinoza a Leibniz : non una necessità quale quella fisica si confà a Dio, ma una necessità morale, nel senso che la natura divina è buona e volta solo al bene: «Gott muß das Beste, nicht durch eine schwache Willkür, sondern seiner Natur nach, ohne langsame Vergleichung mit dem Schlechtern, das an sich ein Nichts ist, vollständig einsehen und wirken. Auch im System des Spinoza ist von einem physischen, d.i. blinden äußern Zwange gar nicht die Rede; gegen ihn streitet er aus vollen Kräften. Sittengesetze von außen aber kennt Gott nicht. An die dachte auch Leibniz nicht, da er das Wort "moralische Nothwendigkeit" wählte [Dio deve conoscere ed esercitare il meglio non attraverso un debole arbitrio, bensì secondo la sua natura, senza il lento confronto con ciò che è peggiore, che per lui è nulla.. Anche nel sistema di Spinoza il discorso non riguarda la cieca necessità fisica esteriore. Contro di essa egli lottò con tutte le sue forze. Dio invece non conosce leggi morali esterne. A esse neppure Leibniz pensava, tanto è vero che egli scelse il termine "necessità morale"]», HERDER 1787, p. 65; Herder-MORFINO 1998, p. 205.

- 7 La prima commedia di Lessing, *Der junge Gelehrte*, del 1746, fu tradotta e pubblicata a S. Pietroburgo nel 1765 dal futuro presidente dell'Accademia delle scienze (negli anni 1801-1813), Andrej Andreevič Nartorv, con il titolo *Molodoj učenyj* [Il giovane dotto], mentre le favole di argomento moraleggiante cominciarono a uscire sui periodici russi già nel 1760, e nel 1785 comparvero anche nella rivista di Novikov: *Detskie čtenija dlja serdca i razum* [Letture per l'infanzia per il cuore e la ragione]. Rostislav Danilevskij, autore del saggio da cui traiamo queste notizie e a cui rimandiamo per la bibliografia sull'argomento, osserva: «К басням Лессинга неоднократно обращались затем многие русские журналы, делая среди них выбор то с полемическими, то с педагогическими целями [dopo di ciò, molti giornali russi si volsero ripetutamente alle favole di Lessing, facendone una scelta con finalità sia polemiche che pedagogiche]», DANILEVSKIJ 1967 p. 284. Se ne evince che già da allora Lessing non venne accolto senza riserve, mentre da Karamzin, dalle pagine del «Moskovskij žurnal» (1792), veniva portato ad esempio di una critica costruttiva contro F. O. Tumanskij. Ma la fama in Russia fu raggiunta, secondo Danilevskij da Lessing dopo la sua morte (1781), soltanto nell'ultimo quarto del

dramma *Nathan il saggio* [*Nathan der Weise*] uscito nel 1779, espressione di grande tolleranza nei riguardi delle religioni, come pure, tra gli scritti teorici, *l'Educazione del genere umano* [*Erziehung des Menschengeschlechts*], uscito nel 1780, l'anno prima della sua morte, e soprattutto il *Dialoghi per massoni* [*Ernst und Falk – Gespräche für Freymäurer*], di cui i primi tre uscirono già nel 1778 e suscitavano tanta risonanza tra i massoni. Radiščev probabilmente aveva delle riserve riguardo al pensiero complessivo di Lessing. Se ne condivideva il principio della tolleranza religiosa, avvertiva molte perplessità nei confronti dell'intolleranza delle religioni stesse, come si evince nel *Viaggio*, in particolare in *Podberez'e*, dall'espressione: «Felici se non vedremo un novello Maometto; l'ora dello smarrimento è ancora lontana»⁸. Pur riconoscendo che la religione, là dove promuove l'uso della ragione e l'eliminazione dei pregiudizi, svolge una funzione educatrice dell'uomo, come nel caso di Lutero, riteneva, però, che questa *educazione* non si sviluppasse secondo un processo graduale e continuo, ma presentasse arresti e involuzioni, come mette bene in luce

XVIII secolo che vide la traduzione dello scritto di Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789) da parte di Andrej Mejer (S.Pietroburgo 1783). Alla critica di conservatorismo e inerzia con cui Federico II nel suo scritto sulla letteratura bollava la contemporanea letteratura tedesca lodando quella francese: FEDERICO II 1780, Jerusalem opponeva lo spirito nuovo di cui erano pervase le opere del defunto Lessing, la cui prima raccolta cominciò a uscire ad opera del fratello Karl Gotthelf nel 1783. Una conoscenza più ampia dei suoi scritti si diffuse quindi anche in Russia, con la traduzione di Vasilij Alekseevič Lëvšin di *Miss Sara Sampson* (1785) e *dell'Emilia Gallotti* di Nikolaj Michajlovič Karamzin (Mosca 1788), quest'ultima corredata di una introduzione e una dedica «*K čitatelju* [Al lettore]» in cui il traduttore sottolineava il carattere sentimentale della *pièce* «*философа, проникшего взором своим в глубины сердца человеческого* [di un filosofo che con il suo sguardo penetra nella profondità del cuore umano]», DANILEVSKIJ 1967 p. 298. La citazione fa comprendere bene come Lessing venisse accolto nel clima sentimentalistico del periodo perché stimato conoscitore del cuore umano, più che per le sue teorie estetiche. La prima traduzione russa di passi della *Hamburgische Dramaturgie*, infatti, è quella di S. P. Ševyrev e uscì a Mosca su «*Molva*» 1833 č. 5, n.58, pp. 230-232: DANILEVSKIJ 1967 p. 306.

8 «Блаженны, если не узрим новаго Магомета; час заблуждения еще отдалится», RADIŠČEV 2017-I,1 p. 261.

sempre in *Podberez'e*.

In una lettera a Kutuzov del 7 novembre 1790 Lopuchin mostrava come anche la conoscenza dei *Dialoghi per massoni*, di Lessing, uscito un decennio prima, fosse diffusa tra gli affiliati della massoneria, che costituivano una parte non esigua anche del ceto medio. Egli scriveva all'amico, evidentemente in relazione alla repressione che si stava realizzando da parte del governo di cui fu vittima lo stesso Novikov: «D'altro canto, in molte cose bisogna scusare l'ignoranza che fa giudicare male la massoneria a causa, generalmente, dei molti abusi da parte di coloro che ne portano il nome e non conoscono né possono conoscere il vero. La verità di cui non si può fare un cattivo uso, non è una istituzione nel mondo. Ma guardano così alle cose soltanto i più avveduti, mentre la maggior parte ora vede, ora vaneggia. La babilonia nell'attività della massoneria si è tanto diffusa in Europa, che Falck dice proprio a proposito "*wer nimmt nicht auf und wer ist nicht aufgenommen ?* [chi non inizia e chi non è iniziato?]" E dunque è forse una cosa rara che ci siano tanti imbrogliatori in una così grande quantità di uomini? Ma questo certamente non riguarda la cosa che essi utilizzano per il male; questi sono in particolare gli illuminati che sono apparsi ultimamente, per quanto ho potuto vedere dai giornali e dai libri. Grazie a Dio sembra che qui non ce ne siano. A Mosca, a quanto pare, si può dire con certezza che non ce ne sono»⁹.

⁹ «Впрочем, надобно во многом извинить невежество, заключающее дурно о масонстве, вообще по причине многих злоупотреблений от носящих имя онаго и не знающих и не могущих знать истиннаго. Правда, из чего не можно сделать злоупотребления, нет такого установления в мире. Но так смотрят на вещи только они благоразумнейшие; большая же часть, что видят что и бредят. Вавилонская работа в масонстве так ныне распространилась в Европе, что очень кстати говорит Falck: "*wer nimmt nicht auf und wer ist nicht aufgenommen?*" И так, диковинка – ли, что много бездельников из такого множества людей. Но сие, конечно, не относится на вещь, которую они во зло употребляют, особливо сии новопоявившиеся в мире иллюминаты, сколько-то я видел из журналов и книг. Здесь, однако-жь, кажется, их нет, слава Богу! В Москве же, кажется, можно уверительно

Interessante qui non è l'autodifesa di Lopuchin, che sapeva la sua corrispondenza controllata¹⁰, ma piuttosto la certezza che l'allusione all'opera di Lessing sarebbe stata colta immediatamente dal suo interlocutore, e forse anche l'idea recondita che gli stessi censori non vi avrebbero attribuito una particolare importanza, vista la notorietà dello scritto. Di lì a non molto anche Herder avrebbe pubblicato i suoi due dialoghi sulla massoneria, riallacciandosi al secondo di Lessing, e attestando così la profonda riflessione su questa istituzione da parte di intellettuali che vi si iscrissero avvertendone l'importanza, ma ne colsero dall'interno anche i difetti, sperimentando la distanza tra l'ideale e il reale, e Lessing era certamente uno di questi¹¹. Nella lettera citata

сказать, что нет. Я давно наведываюсь, дабы остеречь от их знакомства своих приятелей, особливо масонов», BARSKOV 1915 p. 27.

- 10 Il controllo della corrispondenza tra massoni era capillare e A. M. Kutuzov era particolarmente importante per la funzione di intermediariato da lui svolta. Egli fu uno dei fondatori nel 1775 della loggia Astrea e nel 1780 risultava membro della loggia Harmonia. Nel 1787, a Berlino, dove si era recato con l'intento-copertura di studiare l'alchimia, fece da tramite tra i rosacroce russi e i loro dirigenti berlinesi; raggiunti i gradi superiori, era entrato nel direttorio del grado teoretico e «находился в постоянной связи с одним из главных мировых масонов того времени Дю-Боском [si trovava in costante relazione con uno dei principali massoni internazionali di quel tempo, Du Bosk]», PLATONOV 2000 p. 36. L'autore, da cui abbiamo tratto queste notizie, osserva fra l'altro, che «именно среди розенкрейцеров можно увидеть самое большое количество шарлатанов и обманщиков предлагавших в качестве платы за реальные политические услуги, измену и предательство, некие высшие знания, якобы позволявшие управлять людьми и получать золото в неограниченных количествах [proprio tra i rosacroce si può individuare la più grande quantità di ciarlatani e imbroglioni che offrivano come pagamento per concreti favori politici, inganno e tradimento, conoscenze superiori che avrebbero dovuto permettere di pilotare le persone e ottenere oro in quantità illimitata]», PLATONOV 2000, p. 36. Personalità importante nel contesto massonico era anche Ivan Vladimirovič Lopuchin che nell'ultimo ventennio del XVIII sec. aveva raggiunto il grado *teoretico* diventando il coordinatore di tutte le attività delle logge massoniche sul territorio russo: «через него проходила вся масонская переписка как между отдельными ложами, так и между российскими масонами и заграничными центрами вольных каменщиков [attraverso di lui passava tutta la corrispondenza, sia delle singole logge, che dei massoni russi e dei centri esteri dei liberi muratori]», PLATONOV 2000 p. 45.
- 11 Lo scritto di Lessing *Ernst und Falk – Gespräche für Freymäurer* è composto di cinque dialoghi; i primi tre uscirono a Göttingen nel 1778, il IV e V a Francoforte a insaputa dell'autore nel 1780 e successivamente nel 1781 dopo la sua morte. I due dialoghi di

Lopuchin sembra d'accordo con la linea essenziale del dialogo, ossia che il vero scopo di questa società iniziatica è sconosciuto alla massa e anche a molti massoni e che la segretezza da un lato è necessaria, data l'ignoranza degli uomini, incapaci di cogliere il senso vero dei principi e delle opere della libera muratoria, dall'altro è rischiosa perché può occultare menzogne ed egoismi. Tuttavia, il significato delle parole di Falk nel contesto della lettera è distorto rispetto a quello che l'autore dei *Dialoghi* intendeva esprimere, ossia che qualsiasi forma storica di massoneria resta sempre al di sotto dell'ideale; diversamente per Lopuchin il «tutti possono dare l'iniziazione e tutti possono essere iniziati» diventa la riduzione dell'istituzione a una *Babele* di orientamenti e interessi personali o politici.

Nel trattato *Sull'uomo* di Radiščev non si trova alcun accenno a questo argomento, mentre il riferimento alla massoneria si coglie, come si è visto, nel suo saggio *Conversazione su chi è il vero figlio della patria*, dove si esprime contro il progetto avanzato da Johann Georgij Schwarz [Švarc] del *regno di Platone*, opponendogli l'opera illuminata dei saggi monarchi, e dalle sue argomen-

Herder si intitolano rispettivamente: *Gespräch über einde unsichtbar – sichtbare Gesellschaft* [Dialogo su una società invisibile-visibile], e *Fama Fraternitatis oder Über den Zweck der Freimäreei, wie sie von aussen erscheint – Salomo's Siegelring. Eine Fortsetzung des voringen Gespräch* [Fama fraternitatis o sullo scopo della libera muratoria, come essa appare all'esterno - L'anello con sigillo di Salomone. Una continuazione del precedente dialogo] (1793-1797). Le idee dei due autori, sebbene entrambi considerassero la massoneria importante per lo sviluppo morale della società, divergono riguardo al giudizio sul valore dei simboli e della segretezza, che per Lessing costituiscono una necessità storica, perché non tutti possono comprendere i fini più alti della massoneria, per Herder il simbolismo, portatore di un significato recondito, è in sé superficiale e astratto e la segretezza, pur essendo necessaria per difendersi dagli attacchi degli oppositori, è un elemento negativo, in quanto talvolta nasconde la menzogna, l'inganno, l'opportunismo. Se Lessing aveva pensato che solo la società libera massonica possedesse gli strumenti per una rigenerazione morale, Herder, fedele alla sua visione ottimistica, riteneva, invece, che l'umanità, servendosi *anche* della massoneria si muoveva verso un progressivo perfezionamento essendo capace di correggersi e di elevarsi: v. LESSING – HERDER 2014.

tazioni si deduce che non è lontano dall'opinione di Lessing, secondo cui il vero bene nei confronti della società è quello di «rendere superflue le opere buone» dei massoni mediante l'instaurazione di un ordinamento sociale giusto¹². Ciò è particolarmente evidente negli ultimi suoi scritti di carattere giuridico e nell'impegno che egli mise nel fare accettare le proposte legislative più avanzate alla commissione voluta da Alessandro I, suscitando le ire di Zavadovskij e dello stesso Voroncov. Comunque, al di là delle citazioni più o meno palesi nel trattato *Sull'uomo* relative a Lessing, Goethe e Herder, che della riflessione sul senso e la finalità di una massoneria *illuminata* furono rappresentanti autorevoli, è indubbia la vicinanza alla nuova sensibilità che essi portavano nel loro illuminismo e l'attestazione di questa vicinanza va cercata non tanto nelle citazioni, quanto nel pensiero complessivo di Radiščev, precedente e successivo alla condanna.

Nella seconda parte di *Podberëze*, ancora nel *Viaggio*, si può rilevare la fiducia dell'autore nella funzione educativa che può svolgere uno scrittore capace di illustrare la reale condizione umana oscillante tra la verità e l'errore. Ricordando come l'evoluzione dei popoli dalla superstizione alla ragione andasse realizzandosi attraverso progressi e regressi, egli osservava: «Se i nostri discendenti saranno soggetti all'errore, se abbandonando la natura inseguiranno chimere, sarebbe allora molto utile l'opera di uno scrittore che ci mostrasse, prendendo in esame i passati avvenimenti, il cammino della ragione

12 Alla fine del I dialogo Falk dice a Ernest: «Geschwind sage ich dir nur noch: die wahren Taten der Freimaur zielen dahin, um größtenteils alles, was man gemeiniglich gute Taten zu nennen pflegt, entbehrlich zu machen [Ti dico rapidamente ancora una cosa: le vere azioni dei massoni mirano a rendere inutili in massima parte tutte quelle che generalmente vengono definite buone azioni]», LESSING - HERDER 2014, intendendo per vera opera della massoneria il disegno più alto, difficilmente intuibile dalla maggior parte degli uomini e comprensibile qualora venisse svelato, perché non riguarda il presente più o meno vicino, ma la condizione di maturazione delle società all'interno della grande società umana.

umana, quando, squarciate le tenebre dei pregiudizi, cominciò a inseguire la verità fino alle sue più alte vette e quando, stanca, per così dire, della sua veglia, cominciò di nuovo a fare cattivo uso delle proprie forze, a languire e a perdersi nelle nebbie dei pregiudizi e della superstizione. L'opera di questo scrittore non sarà inutile poiché, svelando il procedere dei nostri pensieri verso la verità e l'errore, allontanerà almeno alcuni da un funesto sentiero e sbarcherà la strada all'ignoranza. Beato lo scrittore se con la sua opera avrà potuto illuminare anche un solo uomo e avrà seminato la virtù anche in un solo cuore»¹³.

Natura e ragione sono qui intesi come i due binari che segnano la via del progresso dell'umanità nel sapere e nella virtù morale, e nel far emergere tale verità è indicato il fine dell'educazione. Questo compito egli assegnava al libro, al proprio come pure a tutti quelli che promuovevano la conoscenza della natura umana seguendo i principi della ragione, e non è escluso che la stessa funzione attribuisse successivamente anche al suo trattato *Sull'uomo*. Era un compito che nell'ambiente degli *Illuminati* si affidava agli intellettuali: scrivere libri, diffondere il valore dell'autonomia della ragione contro il pregiudizio, la superstizione, la consuetudine che in tutti i campi ancorano il pensiero alla ristretta cerchia delle tradizioni. Nel nuovo contesto, non più genericamente illuministico, l'afflato universalistico trovava il suo fondamento e la sua giustificazione in una natura intesa come realtà vivente e divina, con

13 «Если потомкам нашим предлежит заблуждение, если оставя естественность гоняться будут за мечтаниями, то весьма полезной бы был труд писателя, показавшаго нам из прежних деяний, шествие разума человеческого, когда сотрясший мглу предубеждений он начал преследовать истину до выпренности ея, и когда утомленный так сказать своим бодрствованием, растлевать начинал паки свои силы, томиться и низпускаться в туманы предразсудков и суеврия. Труд сего писателя бесполезен nebude: ибо обнажая шествие наших мыслей к истине и заблуждению, устранил хотя некоторых от пагубных стези и заградит полет невежества, блажен писатель, если творением своим мог просветить хотя единого, блажен если в едином хотя сердце посеял добродетель», RADIŠČEV 2017-I,1 p. 261.

la conseguenza di un necessario trascendimento degli interessi strettamente legati a un determinato strato sociale o anche a un determinato popolo, per privilegiare quella superiore *comunanza* che costituisce l'umanità nel suo complesso e nel suo reale valore. In questo consisteva la vera radicalizzazione di un pensiero che si faceva, per necessaria coerenza, anche orientamento politico e sociale, e che ritrovava la verità religiosa nel superamento di tutte le confessioni o, il che è suppergiù la stessa cosa, nel tollerarle tutte. Proprio in questo consisteva la difficoltà di comprendere l'ampiezza del disegno massonico (di una massoneria, naturalmente, ideale), di cui parlava Falk nel dialogo di Lessing. E questo era il motivo dell'adesione alla massoneria di quegli intellettuali convinti che solo un sapere che muovesse dalla conoscenza della natura umana, nella sua inscindibilità da quella più ampia e comune a tutti gli esseri, avrebbe potuto unire gli uomini in una uguaglianza sostanziale. Naturalmente non mancavano ragioni a chi vide in questa massoneria *radicale* un trascendimento degli interessi puramente nazionali e concreti nel perseguire un bene più ampio e ideale, per *tutta* l'umanità. Vi si vide, però, anche il rifiuto dell'amor di patria e della religione tradizionale, come dimostrano i provvedimenti di Caterina II e la riprovazione da parte di coloro che pur affiliati alla massoneria si distinguevano per l'adesione fedele alla religione ortodossa, e nei tentativi di intrecciare connessioni tra le logge delle diverse nazioni si vide un superamento dell'ideale della *repubblica dei dotti* per un fine, non sovranazionale, ma antinazionalistico dunque eversivo e puramente politico¹⁴.

¹⁴Questo giudizio negativo, estesosi alla stessa visione cosmopolitica, più generale e meno compromessa con il sistema politico, è giunto fino ai nostri giorni. Non a caso O. A. Platonov nel titolo del suo libro sulla storia della massoneria russa introduce il termine «corona di spine», interpretando ancor oggi tutto il sistema massonico, nel suo maggiore o minore internazionalismo, come un'opposizione non soltanto a una determinata forma di governo, ma a tutto il paese, una sorta di cancellazione dell'amore per la

Sipovskij, biografo di Karamzin, pur senza aderire a quei giudizi negativi formulati dagli stessi massoni nei confronti del cosmopolitismo, che caratterizzava la linea aconfessionale della massoneria e che furono rivolti allo stesso Radiščev, mette in luce la divisione nel campo massonico. E poiché Karamzin ebbe indubbi contatti con l'ambiente culturale cosmopolita e radicale, il biografo sottolinea la limitatezza delle influenze che ne avrebbe riportate e ripercorrendo le fasi della sua produzione letteraria, dall'interessamento a Shakespeare con la traduzione del *Giulio Cesare*, all'abbandono di Shakespeare per accostarsi a Lessing con la traduzione dell'*Emilia Gallotti*, conclude riferendone l'uscita dalla massoneria alla vigilia della partenza per il viaggio in Europa occidentale, senza tener conto del fatto che quel viaggio era finanziato proprio dalla massoneria. Egli sostiene che il *Giulio Cesare* non rispondeva agli interessi religiosi dei massoni, mentre «s'incontrava forse soltanto con le convinzioni politiche di alcuni di essi: gli ideali repubblicani erano espressi con forza in questa tragedia»¹⁵.

propria terra e per le proprie radici russe. Riguardo poi al XVIII secolo, in cui colloca gli inizi della massoneria russa afferma: «Масоны стремились не только уничтожить Русскую Церковь и русскую государство, но и духовно перестроить русского человека, сделав из него космополита. [I massoni aspiravano non soltanto a distruggere la Chiesa russa e lo Stato russo, ma anche a ricostruire da un punto di vista spirituale l'uomo russo, facendone un cosmopolita]», PLATONOV 2000, p. 6. Da un punto di vista politico, poi, essi sarebbero stati asserviti alle diverse potenze europee che tramite loro avrebbero cercato di condizionare la politica estera della Russia; in particolare, egli fa risalire l'influenza tedesca nel paese al 1738, «моментом вступления в масонство прусского короля Фридриха II, сделавшего ложу оружием политического влияния на русское государство [momento dell'entrata nella massoneria del re di Prussia Federico II, che fece della loggia uno strumento di influenza politica sullo Stato russo]», PLATONOV 2000, p. 14. Egli non estende un giudizio tanto negativo ai grandi esponenti della letteratura russa, come Puškin e Karamzin, che soltanto per breve tempo sarebbero stati iscritti a una loggia massonica, mentre di Radiščev dichiara senza riserve che fu un martinista, sulla base di documenti dell'Osobyj Archiv SSSR: PLATONOV 2000 p. 38.

15 «Сходилось разве только с политическими убеждениями некоторых из них: республиканские идеалы были в этой трагедии сильно выражены», СИПОВСКИЈ 1899, p. 116. Nel 1787 Karamzin, dopo aver tradotto il *Giulio Cesare*, su suggerimento dell'amico

Lo storico dava quindi atto di tendenze opposte nella cerchia di Novikov, caratterizzate da un lato da interessi prevalentemente religiosi e conservatori, e dall'altro da esigenze universalistiche e radicali. La preoccupazione di Sipovskij di attribuire gli interessi politici riformisti soltanto a una piccola parte dei rosacroci era in realtà diffusa e ripresa anche dalla critica successiva, per il fatto che gli indirizzi e i legami internazionali erano, come si è detto, intesi e denunciati come una sorta di tradimento della patria, la cui identità veniva fatta coincidere con il cristianesimo ortodosso. Lo dimostra bene la lettera a Kutuzov di Lopuchin, il quale vedeva nella condanna di Radiščev anche una possibile conseguenza positiva «per la sua anima», un richiamo del condannato al cristianesimo che aveva abbandonato per percorrere altre vie, sebbene egli escludesse che potesse essere un martinista, come voleva l'accusa, e non tanto per una difesa del solo Radiščev, quanto piuttosto degli stessi rosacroce che si erano avvicinati a questa dottrina, e che egli evidentemente non riteneva troppo lontana dal cristianesimo, come fa pensare la considerazione, nella sua lettera, che se Radiščev fosse stato un martinista non si sarebbe comportato così come si era comportato. Nella lettera successiva dell'ottobre dello stesso anno allo stesso Kutuzov esprimeva infatti il sospetto che l'amico potesse essere *capitato* tra gli illuminati¹⁶. È noto, però, che gli illu-

Aleksandr Andreevič Petrov, inizia a tradurre l'*Emilia Gallotti* di Lessing. L'influenza sulle scelte di traduzione di Karamzin da parte di A. A. Petrov (1760?-1793), formatosi al Seminario dei traduttori, collaboratore della rivista *Utrennij Svet* di Novikov, e segretario personale di Gavriil Romanovič Deržavin, è testimoniata dallo stesso Karamzin: «Верный вкус друга моего (отличавший с великою тонкостью посредственное от изящного, изящное от превосходного, выгодное от природного, ложныя дарования от истинных) был для меня светильником в Искусстве и Поэзии [Il gusto sicuro del mio amico (che con grande finezza distingueva il mediocre dal bello, il bello dal sublime, l'artificioso dal naturale, i falsi talenti dai veri) è stato per me una fiaccola nell'Arte e nella Poesia]», СИРОВСКИЈ 1899, p. 115.

16 «Полезно будет душе его, яко могущее ему поспособствовать увидеть свои заблуждения, обратиться на путь христианский [Sarà utile alla sua anima, perché potrebbe aiutarlo a riconoscere i suoi errori, a ritornare sulla via del cristianesimo]». La lettera di I. V.

minati penetrarono nelle logge anche attraverso il martinismo. Louis Claude de Saint Martin, che qualcuno annovera tra i mistici, è in realtà un teosofo di ascendenze neoplatoniche, per cui alcuni aspetti del suo pensiero potevano essere accolti anche in ambito cristiano, come pure nel settore della metafisica naturalistica e razionalistica. Il suo libro *Degli errori e della verità*, il cui scopo, secondo quanto lui stesso sostiene nell'introduzione, voleva essere quello di mostrare la via sicura da seguire nella ricerca della verità intorno ai problemi fondamentali in cui l'uomo si dibatte da sempre, cadendo continuamente in errore, non tratta soltanto di metafisica, ma anche della vita pratica e dell'organizzazione sociale e politica¹⁷.

Occorre inoltre tener presente che la collaborazione di Karamzin con Novikov, anche volendo credere a un'effettiva sua dissociazione dalla massoneria prima della partenza, non si concluse con il viaggio in Occidente, ma soltanto con la repressione governativa che, oltre a imprigionare Novikov, costrinse coloro che non ne erano stati travolti alla cessazione di ogni attività pubblica e al prudente ritiro nei propri possedimenti. Dopo il *Giulio Cesare* Karamzin non tradusse altro del tragediografo inglese. Questo induce il suo

Lopuchin del 30 settembre 1790, già da noi citata in precedenza, è riportata in BARSKOV 1915 p. 15; anche la seconda lettera del 7 ottobre 1790 è riportata in BARSKOV 1915 pp. 15-16. Lopuchin cercava di difendere i martinisti, pur fingendo di non conoscerli e fingeva di non sapere che attraverso di essi gli illuminati si erano infiltrati nelle logge. In effetti il libro di Louis Claude de Saint Martin, *Des erreurs et de la vérité, ou les Hommes rappelés au Principe universel de la Science* uscì anonimo («par un Ph. Inconnu»), nel 1775 e si diffuse rapidamente anche in Russia e in russo venne tradotto da Petr Ivanovič Strachov nel 1785.

¹⁷ Così l'autore nell'introduzione giustifica il proprio libro: «L'ouvrage que j'offre aux hommes n'est point un recueil de conjectures, ce n'est point un système que je leur présente, je crois leur faire un don plus utile. Ce n'est pas néanmoins la science même que je viens leur apporter : je sais trop que ce n'est pas de l'homme que l'homme doit l'attendre : c'est seulement un rayon de leur propre flambeau que je ranime devant eux, afin qu'il les éclaire sur les idées fausses qu'on leur a données de la Vérité, de même que sur les armes faibles et dangereuses que des mains mal sûres ont employées pour la défendre», SAINT-MARTIN 1961 p. 4.

biografo, a due riflessioni: in primo luogo egli osserva che «l'inclinazione per Shakespeare fu l'unico punto d'incontro di Karamzin con lo *Sturm un Drang*», di cui un' importante veicolo fu il suo amico Jacob Michael Reinhold Lenz che visse a Mosca negli ultimi anni della sua vita. In secondo luogo sostiene che Karamzin non comprese Shakespeare nel suo complesso e non era allora, *prima* del viaggio in Occidente, maturo per una conoscenza dei massimi esponenti di quel movimento¹⁸. In questo modo Sipovskij probabilmente intendeva eliminare qualsiasi ombra di finalità politica su questo viaggio. Tenendo conto di tutto ciò non può più stupire il silenzio, nella ricostruzione della biografia e in generale del pensiero di Radiščev, riguardo al suo

18 «Интересно, что больше ничего из Шекспира Карамзин не перевел, а взялся за Лессинга [È interessante il fatto che Karamzin non tradusse più nulla di Shakespeare, e si volse a Lessing]», СИПОВСКИЈ 1899 p. 98. «Это преклонение перед Шекспиром было единственной точкой соприкосновения Карамзина с германским "Sturm und Drang"ом, один из талантливейших вожакон котораго был в свое время Ленц [...]. Очевидно, восторженное отношение к английскому драматургу было привито в Карамзину этим "бурным юношей", который, однако, больше ни в чем не смог приобщить Карамзина к новейшим движениям немецкой литературы. В самом деле, ни в стихотворение "Поэзия" не попало имен величайших поэтов Германии, современных Карамзину, ни в ранних произведениях его не найти никакого влияния современности; это – еще одно доказательство в пользу нашего мнения, что Шекспир во всем объеме не был доступен Карамзину, юноша не дорос еще до тех писателей, которые были богами "Sturm und Drang" [Questa inclinazione per Shakespeare fu l'unico punto d'incontro di Karamzin con lo *Sturm un Drang* tedesco, di cui uno dei più validi veicoli fu a suo tempo Lenz [...]. Evidentemente l'atteggiamento entusiastico nei confronti del drammaturgo inglese fu inculcato a Karamzin da questo "giovane impetuoso", il quale, tuttavia, non poté più di tanto coinvolgere Karamzin nelle più recenti correnti della letteratura tedesca. In effetti non si trovano nomi dei maggiori poeti della Germania contemporanei a Karamzin nei versi "Poesia", né si rinviene alcuna influenza della contemporaneità nelle sue opere più antiche; questa è ancora una conferma della nostra idea che Shakespeare non era accessibile nella sua pienezza a Karamzin, il giovane non era ancora maturo per quegli scrittori che costituivano le divinità dello *Sturm und Drang*], СИПОВСКИЈ 1899 p. 99. Proseguendo nel suo studio su Karamzin, egli infatti ne rileva una linea di maturazione dal 1791, quando pubblica sul «Moskovskij Žurnal» un passo relativo al Lacoonte dal suo *Lettere di un viaggiatore russo*, in cui le idee su poesia e pittura richiamano quelle di Lessing, passo che espungerà nell'edizione del suo libro del 1797, restando fedele al solo traduttore di Virgilio: СИПОВСКИЈ 1899 pp. 344-345. Riguardo agli interessi recenti per la conoscenza di Shakespeare in Russia: ZACHAROV 2009, KUZ'MINA 2016.

rapporto con questo filone della cultura tedesca la cui presenza nell'ambiente colto e a lui vicino è innegabile. Tale silenzio è abbastanza diffuso nella critica, e le sue ragioni furono espresse in maniera lapidaria da Zapadov, il quale, deprecando il fatto che da parte di qualche storico e biografo questo pensatore fosse stato rappresentato come un *banale* liberale [*zaurjadnym liberalom*], criticava in particolare Leonid Borisovič Svetlov, nel cui giudizio vedeva l'espressione di un *attivo sentimentalismo* rivoluzionario (*aktivnogo revoljucionogo sentimentalizma*), mentre, al contrario, il suo pensiero doveva essere visto nella prospettiva della formazione del realismo russo¹⁹. Sembra così che la presenza di Herder, di Goethe, di Lessing nella riflessione di Radiščev debba essere ricondotta a una serie di casi isolati di citazioni, che le fonti del suo pensiero risalgano essenzialmente agli anni di frequentazione dell'università di Lipsia, dove, fuori dei corsi istituzionali, aveva studiato Helvetius, e che il pensiero filosofico in Russia sia nato all'improvviso con lo schellinghianesimo dei *Ljubomudrye*. Eppure proprio a Lipsia Radiščev aveva certamente sentito parlare di Lessing da Christian Garve, che nel 1766 insegnava all'università di quella città in qualità di *junker Magister*, accolto in casa sua da Gellert a cui sarebbe succeduto nella cattedra, e che nel 1769 recensì il *Laokoon*²⁰. Il libro suscitò alla sua uscita un grande interesse espresso, oltre che dalle diverse recensioni, anche da studi successivi sull'arte e sulle distinzioni delle arti, e gli studenti russi che studiavano con Gellert e

19 ZAPADOV 1950 pp. 13-14.

20 Il *Laokoon oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie* fu pubblicato nel 1766 e la recensione di Garve apparve in «Allgemeine deutsche Bibliothek» di Berlino e Stettino. Non fu la sola, ma la più importante, secondo L. Quattrocchi, che scrive: «Garve, dal canto suo, si dilungò in un'ampia, attenta, acuta esposizione del *Laokoon*, certo la migliore che allora e anche per vasto tratto in seguito ne sia stata scritta, e poco osò addentrarsi in rilievi critici», QUATTROCCHI 1994, p. 137. Anche Herder nel primo dei suoi *Kritische Wälder* (Riga 1769) espresse il suo apprezzamento per l'opera di Lessing.

poi con Garve non potevano ignorare il pensiero di Lessing.

In realtà, la vicinanza di Radiščev alla nuova sensibilità e alle nuove idee è rinvenibile, al di là delle citazioni dirette, già nel carattere stesso della sua costruzione letteraria dell'ultimo ventennio del Settecento. La documentano non soltanto le idee *sociali* e di tolleranza espresse nel *Viaggio*, o il pensiero filosofico che emerge nel trattato *Sull'uomo*, ma la stessa biografia dell'amico morto a Lipsia (*Vita di Fëdor Vasil'evič Ušakov*) scritta diciotto anni dopo la sua morte, e definita da Caterina II un libro superfluo dedicato a un personaggio del tutto irrilevante. Nell'ottica della sovrana, infatti, l'opera avrebbe dovuto collocarsi nel filone dei memoriali, ma le mancava l'elemento più importante che del memoriale doveva costituire la ragione, ossia il rilievo sociale e politico del soggetto, fondato sulle azioni meritevoli nei confronti della patria e dello Stato. Radiščev, invece, nel suo scritto muoveva dall'idea che l'amicizia è ciò che, indipendentemente da qualsiasi impresa gloriosa o riconoscimento sociale, illumina una persona virtuosa e la rende degna di attenzione. Nasceva così un nuovo polo di interesse e un nuovo soggetto della narrazione: l'uomo comune, che nella sua vita senza gloria porta il sentimento della virtù, della ragionevolezza, dell'amore per il sapere.

Non si può ignorare l'analogia con la pubblicazione di Lessing della biografia e degli scritti, modesti nella quantità, del giovane amico, Karl Wilhelm Jerusalem, morto suicida²¹. Analogamente all'opera di Lessing, Radiščev nella seconda parte del libro su Ušakov pubblicava gli appunti di ca-

²¹ JERUSALEM 1776. Il giovane Jerusalem (1747-1772), figlio del pastore protestante Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, aveva studiato giurisprudenza a Lipsia, aveva conosciuto e aveva stretto amicizia con Goethe e Lessing, e al suo suicidio si ispirò Goethe con il *Werther*, suscitando la reazione polemica di Lessing che gli rimproverava di averne attribuito il suicidio a un atto di debolezza. Con la pubblicazione dei suoi scritti egli volle mostrare come quell'atto fosse, invece, il frutto di una mente temprata e capace di affrontare problemi filosofici, senza lasciarsi travolgere dal sentimento.

rattere filosofico dell'amico che glieli aveva affidati, mentre nella prima parte metteva in luce la funzione formativa che questi aveva svolto nei confronti suoi e dei suoi compagni durante gli anni di università a Lipsia, con l'esempio, i consigli, l'orientamento nella scelta delle letture e nelle discipline da seguire, e con la fermezza nel rivendicare il valore della dignità della vita e la legittimità del suicidio quando questa dignità viene a mancare.

Anche Karamzin ricordava in un'ode il proprio debito formativo nei confronti di Aleksandr Andreevič Petrov, cui lo legava una profonda amicizia e un sentimento di riconoscenza per quell'intuito sicuro relativo ai valori culturali che gli aveva partecipato²². Al di là della particolarità dei soggetti i tre autori mostrano un intento comune, quello di proporre la generosità riservata, eppure colma di intelligenza, sensibilità e rettitudine della vera amicizia²³.

22 Aleksandr Andreevič Petrov (1763-1793) fece i suoi studi all'università di Mosca, e presso il pensionato studentesco del prof. J. M. Schaden (1731-1797), dove probabilmente conobbe Karamzin. Collaborò con traduzioni alla rivista di Novikov «Utrennij svet», e fu redattore del «Dietskoe čtenie». Su raccomandazione di Karamzin divenne segretario personale di Gavriil Romanovič Deržavin, assunto nella sua cancelleria, nel 1791 si trasferì a Pietroburgo, dove morì nel 1793. Nel I libro dell'almanacco «Aglaja» uscì nel 1794 l'elegia di Karamzin *Cvetok na grob moego Agatona* [Un fiore sulla tomba del mio Agatone]. Karamzin con il nome *Agatone*, titolo del romanzo di Christian Martin Wieland (1733-1813), ricordava l'amico cui poteva rivelare tutte le sue più care speranze e i suoi dubbi nascosti, e con cui discuteva su Ossian, Shakespeare, Bonnet. Il libro di Wieland, *Geshichte des Agathon*, uscì in prima ed. nel 1766, la seconda ed., corredata di aggiunte e correzioni è del 1773, e l'ed. definitiva del 1794.

23 La critica ha rilevato una diffusione nell'ambito della letteratura di massa di questo genere di biografie-autobiografie e Natal'ja Kočetkova ne fa emergere anche i caratteri diversificanti, prendendo ad esempio gli scritti di Fonvizin: *Žizn' grafa Nikity Ivanoviča Panina* [La vita del conte Nikita Ivanovič Panin] (1784); di Radiščev: *Žizn' Fëdorova Vasil'eviča Ušakova* [La vita di Fëdor Vasil'evič Ušakov] (1789), e di Karamzin: *Cvetok na grob moego Agatona* (1793). Fonvizin era il segretario, ma anche un amico di Panin, eppure, osserva la studiosa, «писатель говорил о Панине не как о частном человеке, а как о государственном деятеле. В опубликованном тексте почти ничего не говорится о личных взаимоотношениях двух друзей [Lo scrittore, però, non parlò di Panin come di un individuo privato, ma come un uomo di Stato. Nel testo pubblicato quasi nulla si dice dei reciproci rapporti personali dei due amici]». Proprio in questo differirebbe la *Vita di Ušakov*: «Если Фонвизин стремился изъять из повествование все личное, частное, то Радищев именно это и подчеркивает [Se Fonvizin cercava di eliminare dalla narrazione

La figura di Petrov è interessante nel nostro contesto per un altro motivo, egli rappresenta uno di quei molteplici e spesso sotterranei rivoli in cui si raccolgono e scorrono idee e influssi culturali²⁴. Lo stesso si può dire del poeta Jacob Lenz che si trasferì a Mosca nel 1781 ed entrò in amicizia con Petrov e Karamzin, con i quali condivise il suo patrimonio di sapere e di relazioni²⁵. A Mosca Lenz entrò in contatto con Novikov e con i membri della *Compagnia tipografica*. Non soltanto le pubblicazioni, ma anche i circoli culturali hanno grande importanza per la diffusione delle idee e Semennikov sottolinea la relazione che esisteva tra quelli moscoviti e Pietroburghesi, cui afferiva anche Radiščev²⁶. Nella ricostruzione del suo pensiero, dunque, non vanno ignorate

tutto l'elemento personale, privato, Radiščev invece sottolineava proprio questo]» sebbene nell'amico egli rilevasse anche i tratti del cittadino esemplare [образцового гражданина] КОЏЕТКОВА 1994, p. 232. Lo scritto di Radiščev si collocherebbe perciò in una posizione intermedia tra quello di Fonvizin e di Karamzin, nel quale prevarrebbe l'elemento sentimentale.

24 Scrive Natal'ja Kočetkova: «Общение с Петровым – это период формирования личности Карамзина [La relazione con Petrov rappresenta il periodo della formazione della personalità di Karamzin]», КОЏЕТКОВА 1994 p. 233.

25 Jacob Michael Reinhold Lenz (1751-1792), figlio del pastore protestante Christian David Lenz, nacque in Livonia, allora provincia dell'impero russo. Dopo aveva studiato teologia a Tartu, e morale e metafisica a Königsberg con Kant, di cui apprezzò le lezioni, si era recato a Strasburgo come istitutore, e qui era stato accolto nel circolo culturale del filosofo Johann Daniel Salzmann (*Société de philosophie et de belles lettres*) dove conobbe Herder, Johann Kaspar Lavater e Johann Wolfgang Goethe, che seguì a Weimar, ma la sua malattia (schizofrenia secondo i biografi), all'origine delle sue stranezze, fu la causa della rottura con Goethe e dell'abbandono di Weimar. A Pietroburgo dove si recò nel 1781 sperando di ottenere un posto di insegnante presso il Corpo dei cadetti (v. LEHMANN-CARLI 1996 p. 144), conobbe Johann Georg Schwarz [Švarc] che lo condusse a Mosca dove fu ospitato dalla famiglia dello storico G. F. Miller fino alla morte di questi (1783), poi condivise l'abitazione con Karamzin e Petrov. Oltre all'impiego di istitutore in due scuole private, egli entrò a far parte del *Družeskoe učenoje obščestvo* (1782) cominciò a collaborare con la *Tipografičeskaja kompanija* (1784) e pianificò la creazione di una società letteraria. G. Lehmann-Carli sostiene: «Его связь с новым Страсбургским литературным обществом, где Ленц был соучредителем, несомненна [Il suo legame con la nuova società letteraria di Strasburgo, dove Lenz era cofondatore, è indubbio]», LEHMANN-CARLI 1996 p. 145.

26 «Весьма ценным является указание В. П. Семенникова на связь, которая существовала в это время между литературными кружками Москвы и Петербурга, между "Собранием

le correnti culturali che in forma più o meno sotterranea sono confluite nella sua riflessione, hanno contribuito a formare il suo gusto e hanno offerto vie di uscita ai problemi che lo inquietavano²⁷.

университетских питомцев” в древней столице и “Обществом друзей словесных наук” в новой; членом этого общества был Радищев [Molto importante è l’indicazione di V. P. Semennikov relativa al legame esistente a quel tempo tra i circoli letterari di Mosca e di Pietroburgo, tra “L’associazione degli studenti universitari” della vecchia capitale, e “La società degli amici delle scienze letterarie” nella nuova; membro di questa società era Radiščev]», BARSKOV 1938, p. 471.

²⁷ Su questa via delle influenze e dei canali di informazioni non va sottovalutata la figura di Zinov’ev, ben noto a Radiščev perché era stato suo compagno di studi a Lipsia insieme a Kutuzov. Dopo la proibizione delle società segrete da parte di Caterina II, Zinov’ev divenne l’intermediario tra le logge russe e quelle estere. Nel 1783 rimase sei mesi nel ducato di Braunschweig, quindi, con lettere di presentazione del duca visitò una serie di logge massoniche italiane e francesi (Genova, Torino, Roma, Milano, Napoli, Lione): PLATONOV 2000 p. 46. È assai probabile che Vasilij Nikolaevič Zinov’ev costituisca una fonte importante per Radiščev relativa non soltanto a Saint-Martin, ma anche ai giuristi italiani e alle loro opere.

1. Il trattato di Radiščev tra scienza e filosofia: l'uomo

L'epigrafe posta agli inizi di questa opera di Radiščev non si può ignorare. Essa costituisce una sorta di filo rosso che percorre i quattro libri del trattato *Sull'uomo*, non soltanto gli ultimi due che aprono alla vita futura, ma anche i primi che espongono, secondo lo schema proposto dall'autore, tesi materialistiche, e nel tentativo di determinare l'origine dell'uomo si rivolgono al passato, ossia a un tempo che precede la nascita. Leibniz è collocato dall'autore all'inizio del suo scritto non per la notorietà che godette anche in Russia, o per il fatto che con la filosofia del leibniziano Wolff ne vennero divulgate le idee anche nell'insegnamento universitario, ma per quell'idea espressa nell'immagine della monade-anima, che abbracciando in sé tutto l'universo conserva tracce del passato e del futuro nell'attualità²⁸. E sebbene di Leibniz Radiščev non condivide il complesso sistematico, tuttavia ne accoglie l'idea di fondo, ossia la stretta, *sostanziale* connessione tra fisico e psiche, tra sensibilità e ragione, che rende indefinibile e labile il confine tra la materia e lo spirito, e

28 «Il faut sçavoir que la notion parfaite de chaque substance, quoyque indivisible, enveloppe l'infini et exprime tousjours tout son passé et tout son avenir, en sorte que Dieu ou celui qui la connoit exactement, y voit tout cela des à present», LEIBNIZ 1880,1, p. 475. Lo stesso Pietro il Grande consultò Leibniz a proposito della creazione dell'Accademia di S.Pietroburgo, sebbene la notizia non sia univoca. La fondazione dell'Accademia delle scienze a Pietroburgo avvenne circa otto anni dopo la morte di Leibniz e poco prima della morte dello stesso sovrano (1724) e in seguito a molte perplessità e ipotesi. Nel 1711 a Torgsu Pietro il Grande invitò Leibniz a colloquio e lo nominò Consigliere segreto. Il filosofo che vedeva in Pietro lo strumento della Provvidenza per l'unione dei popoli europei e la formazione di una cultura universale, pare gli consigliasse la fondazione di università in primo luogo a Mosca, poi ad Astrachan, Kiev e Pietroburgo. Alla fondazione dell'Accademia Pietro fu esortato dal suo medico Lavrencij Bljumentrost, che a questo scopo allacciò una corrispondenza con Christian Wolf, a cui si rivolse lo stesso Pietro nel 1720. Wolf consigliò al sovrano di aprire invece dell'Accademia una università. Alla fine si optò per una organizzazione insieme università e accademia, un «ibrido», secondo l'espressione di Pustarnakov che ricostruisce le tappe di questa vicenda: PUSTARNAKOV 2003, pp. 53-55.

in cui affiora anche la vicinanza del filosofo tedesco a Spinoza.

Il detto di Leibniz, ripreso in forme personali all'interno del proprio discorso da parte di Herder e di Mendelssohn²⁹, fu utilizzato anche nell'ambito dell'utopia letteraria, quando Louis-Sébastien Mercier lo pose come epigrafe del suo libro: *L'An deux mille quatre cent quarante, Rêve s'il en fût jamais; suivi de l'Homme en fer, songe*³⁰. L'autore narra di essersi addormentato e aver sognato

29 Nel primo dialogo del *Fedone*, il Socrate di Mendelssohn, introduce il concetto di mutamento, come una serie di stadi intermedi tra due determinazioni opposte, per spiegare come l'azione delle forze non cessi mai: «so müssen die stets wirksamen Kräfte der Natur schon vorher an dieser Veränderung gearbeitet, und den vorhergehenden Zustand gleichsam mit dem zukünftigen beschwängert haben [allora le forze sempre attive della natura devono già prima aver lavorato a questo mutamento e aver reso lo stato precedente, per così dire, gravido di quello futuro]», MENDELSSOHN 1929, I, p. 62; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 108. In Herder il richiamo a Leibniz è meno letterale, Nella prima parte delle *Ideen*, libro V, c. VI, par. 4 scrive: «Ich kann mir also auch nicht vorstellen, daß, da wir eine Mittelgattung von zwei Klassen und gewissermaßen die Teilnehmer beider sind, der künftige Zustand von dem jetzigen so fern und ihm so ganz unmitteilbar sein sollte, als das Tier im Menschen gern glauben möchte [Io non posso immaginarmi che, essendo noi una specie intermedia tra due classi e in un certo senso partecipando ad entrambe, lo stato futuro sia così remoto da quello presente e del tutto incomunicabile]», HERDER 1965, I, l.V, p. 193; HERDER-VERRA 1971, p. 155; a Leibniz Herder si richiama esplicitamente nel par. successivo: “Der Ausdruck Leibniz’, daß die Seele ein Spiegel des Weltalls sei, enthält vielleicht eine tiefere Wahrheit, als die man aus ihm zu entwickeln pfleget [L’espressione di Leibniz, secondo cui l’anima è uno specchio dell’universo, contiene forse una verità più profonda di quanto di solito non se ne sappia trarre]», HERDER 1965, I, l.V, p. 195; HERDER-VERRA 1971, p. 156.

30 Il libro uscì a Parigi in un unico volume nel 1771, poi in versione definitiva, rivista e aumentata, in tre volumi nel 1786, e ancora nel 1801 nell’edizione di Bresson et Carteret. Apparve citato e descritto con l’epigrafe di Leibniz in DE BACHAUMONT 1784, t. V, p. 297. Louis-Sébastien Mercier (1730-1814) è citato in una lettera dell’1/12 marzo 1791 da Berlino di A. M. Kutuzov a N. N. Trubeckoj, che gli aveva chiesto in precedenza notizie dei *martinisti*, chi fossero e quale fosse l’origine della loro denominazione. La sua risposta è in sostanza che si tratta di una favola, la cui fonte sarebbe proprio il Mercier: «он первый составил сию секту в книге своей «Tableau de Paris»; однако-же сей автор описал их яко добросердечных и миролюбивых сумасбродов, ни съ которой стороны не опасных ни правлению, ни частным сочленам общества [...] Основанием сей секты вложил он известную книгу “Des Erreurs et de la Verité” и сочинитель оныя назначил он кого-то Saint-Martin [lui per primo scrisse di questa setta nel suo libro «Ritratto di Parigi»; tuttavia questo autore li raffigurò come dei benevoli e pacifici stravaganti, in nessun caso dannosi né al governo né ai singoli membri di una società [...] A fondamento di questa setta egli pose il noto libro “Sugli errori e sulla Verità” e dichiarò autore di questo libro

di essersi svegliato all'età di settecento anni, in una Parigi completamente mutata, governata secondo ragione. Un'utopia storico-politica, dunque, mentre il futuro a cui si volge Radiščev riguarda la sopravvivenza oltre la morte, e il passato che si accinge a esplorare in questo primo libro, cercando il segno di una qualche forma di preesistenza dell'uomo, è anch'esso metastorico, pertiene all'anima e alla sua eternità.

La distanza di Radiščev dall'interpretazione del detto di Leibniz nel senso di una previsione degli eventi futuri è già evidente nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* dove nella stazione di *Bronnicy* il protagonista ha una sorta di allucinazione, una voce soprannaturale lo mette in guardia sull'inopportunità di cercare lumi sul proprio futuro: «O folle! Perché vuoi conoscere il mistero che io ho occultato ai mortali dietro l'impenetrabile velo dell'ignoto? Perché o temerario brami conoscere ciò che solo il pensiero eterno può comprendere? [...] Sappi che la felicità nota in anticipo perde la sua dolcezza per la lunga attesa, che il fascino di una gioia immediata, quando trova le forze esauste, non può produrre nell'anima quel piacevole turbamento che accompagna una gioia inaspettata, Sappi che la disgrazia nota in anticipo toglie prima del tempo la serenità e avvelena le gioie di cui si potrebbe godere se se ne ignorasse la fine»³¹. La concezione di Leibniz, secondo cui il principio sostanziale della

un certo Saint-Martin]», BARSKOV 1915, p. 97. Quanto Kutuzov fosse sincero in questa sua comunicazione non è possibile precisare, ma insospettisce il fatto che gli fosse così ignoto Saint-Martin; è più facile pensare che, sapendo la propria corrispondenza controllata in un periodo in cui ormai la massoneria era proibita e lui stesso in pericolo, si sia attenuto alla risposta meno compromettente.

31 «Безумный! по что желаеш познати тайну, которую я сокрыл от смертных непроницаемым покровом неизвестности? По что, о дерзновенный! познати жаждеш то, что едина мысль предвечная постигать может?, Ведай, что предъзнанное блаженство, теряет свою сладость долговременным ожиданием, что прелестность настоящего веселия, нашед утомленные силы, немощна произвести в душе, столь приятного дрожания, какое веселие получает от нечаянности. Ведай что предъзнанная гибель, отнимает безвременно спокойствие, отравляет утехи, ими же наслаждался бы, если бы скончания их

monade, ossia l'anima razionale, contiene in sé, sebbene in maniera confusa l'infinito, e insieme tutto il suo passato e tutto il suo futuro e per la sua funzione rappresentativa è lo specchio dell'universo, dava spazio all'idea che da quella oscurità potesse trapelare qualcosa del futuro nel presente. Leibniz lo esplicita, dicendo che in ogni sostanza-anima ci sono tracce del suo passato e del suo futuro, ma la molteplicità infinita di queste percezioni ne impedisce il riconoscimento, così come capita nel chiasso, dove è impossibile distinguere le molte voci singolarmente³². Il processo, l'attività appercettiva come essenza del tutto e in cui tutto è compreso con maggiore o minore chiarezza, o lo svolgimento secondo una direttiva non lineare, ma soggetta a involuzioni più o meno evidenti, lascerebbe nella coscienza, secondo Leibniz, tracce di un passato più o meno lontano, ma anche di un futuro *possibile*, ancora non giunto all'esistenza.

Un riferimento al pensiero leibniziano è, nel primo libro del trattato di Radiščev, l'invito a cercare nella propria interiorità, nella struttura soggettiva, sensitiva, percettiva, immaginativa, «da ciò che siamo [*iz togo, čto my est'*]», una possibile indicazione dello stato futuro³³. Di seguito, però, sono anche in-

непредузнал», RADIŠČEV 2017-I,1, pp. 267-268.

32 «Il y a en chaque substance des traces de tout ce qui luy est arrivé et de tout ce qui luy arriverà. Mais cette multitude infinie de perceptions nous empeche de les distinguer, comme lorsque j'entends un grand bruit confus de tout un peuple, je ne distingue point une voix de l'autre. [...] L'estat present de chaque substance est une suite naturelle de son estat precedent, mais il n'y a qu'une intelligence infinie qui puisse voir sette suite, car elle enveloppe l'univers, dans les ames aussi bien que dans chaque portion de la matiere», LEIBNIZ 1880,3, p. 521.

33 «Обратим взор наш на человека; рассмотрим самих себя; проникнем оком любопытным во внутренность нашу и потщимся из того, что мы есть, определить или, по крайней мере, угадать, что мы будем или быть можем; а если найдем, что бытие наше, или, лучше сказать, наша единственность, сие столь чувствую мое я продлится за предел дней наших на мгновение хотя едино, то воскликнем в радовании сердечном: мы будем паки совокупны; мы можем быть блаженны [Volgiamo il nostro sguardo all'uomo, esaminiamo noi stessi, penetriamo con occhio indagatore nella nostra interiorità e da ciò che siamo cerchiamo di determinare, o per lo meno di indovinare cosa saremo o potremmo essere; e se

dicati i limiti di questa possibile speranza con l'espressione ironica, riferita forse non direttamente a Leibniz, quanto piuttosto ai seguaci e adulteratori del suo pensiero: «Ma prima che io predica all'uomo (qual novello profeta) che cosa sarà o potrebbe essere alla dissoluzione del corpo, dirò cos'era prima della nascita»³⁴. Neppure per Leibniz, infatti, l'uomo può aver conoscenza chiara del futuro che è aperto solo a Dio³⁵; le profezie, oltre ad essere rare, sono sempre confuse, e Radiščev dal suo esame dell'uomo otterrà delle ipotesi, al più plausibili, non la sicurezza, soltanto la probabilità *consolatoria*.

Riguardo, poi, alla ricerca dei segni del passato sulla base dell'esperienza della propria realtà individuale, risalendo dai fatti alle cause, egli non riuscirà a cogliere alcun inizio creazionale e neppure un'attestazione convincente di preesistenza, ma soltanto una serie di quadri ipotetici illustrati da teorie scientifiche la cui validità non è neppure certo che regga alla prova del tempo. Leibniz offriva sì una visione estensiva, ma assai lontana da quella che avrebbe dovuto appartenere al penetrante occhio divino. Anche l'adesione dichiarata al platonismo da parte del filosofo tedesco non si esprimeva in un in-

dovessimo trovare che la nostra natura o, per meglio dire, la nostra unicità, questo *io* tanto sensibile, perdurerà anche solo un attimo oltre il limite dei nostri giorni, allora con gioia sincera esclameremmo: saremo di nuovo riuniti; potremo essere felici]», RADIŠČEV 1949, I, p. 273-274.

34 «Прежде нежели (как будто новый некий провидец) я прорекнул человеку, что он будет или быть может по разрушении тела его, я скажу, что человек был до его рождения», RADIŠČEV 1949, I p. 274.

35 Nella sua risposta alle obiezioni di Bayle, Leibniz si esprime chiaramente a questo proposito: «on entend icy par traces des marques qui peuvent être immatérielles comme sont les rapports, les expressions, les représentations, les effets par lesquels on peut connaître quelque cause passée, ou les causes par lesquelles on peut connaître quelque effet futur. Et puisqu'il y a une grandissime quantité de variétés dans le present etat de l'ame qui connoît beaucoup de choses à la fois et en sent encore infiniment d'avantage, et que ces presente varietés sont un effet de celles d'un état précédente une cause de celles d'un état futur, on a crû les pouvoir appeller des traces du passé et du futur, dans lesquelles un esprit assez penetrant pourroit reconnoître l'un et l'autre; mais notre penetration ne sauroit aller si loin», LEIBNIZ 1880,4, pp. 551-552. Su psicologia e metafisica nella percezione del futuro in Leibniz v. PARMENTIER 2011 pp. 221-233.

natismo concettuale definito e chiaro, sebbene nello stesso tempo venisse a dar ragione dell'attività dell'anima³⁶.

E se all'uomo è, o può essere nota la ragion sufficiente dei fenomeni, il senso e la ragion necessaria di questi è palese solo a Dio, che nella più piccola sostanza è in grado di leggere tutto l'universo. Per cui cercare la ragion necessaria della realtà è lo stesso che cercare di conoscere Dio. L'assunzione da parte di Radiščev del motto di Leibniz è indice di un preciso orientamento metafisico già a partire dal primo libro, sebbene l'autore in esso si proponga di illustrare i presupposti di chi sostiene la mortalità dell'anima. Con la domanda, solo in apparenza retorica: «Cosa eri tu, o essere partecipe dell'onnipotenza e dell'onniscienza nei tuoi anni di veglia?»³⁷, l'autore introduce l'idea di un *inizio senza inizio* dell'essere creaturale, rifiutando, o almeno mettendo in dubbio il principio della creazione dal nulla.

Il tema della mortalità o immortalità dell'uomo si configura, dunque, agli esordi dello scritto, come un tentativo di legittimazione di una problematica considerata, invece, da posizioni materialistiche, obsoleta e ingiustificata, perché la questione del tempo in rapporto all'eternità, del relativo rispetto all'assoluto, del finito nei confronti dell'infinito avrebbe dovuto e potuto, secondo scienziati e filosofi appartenenti a quell'orientamento, essere risolta sul piano scientifico, fondandosi sull'esperienza. Per questo i primi due libri del trattato *Sull'uomo*, che secondo l'autore dovevano sviluppare la tesi della mortalità dell'anima, non muovono dall'anima, ma dall'uomo e dalla sua cor-

36 «Car si quelques événements peuvent être prévus avant toute épreuve qu'on en ait faite, il est manifeste que nous y contribuons en quelque chose de notre part», LEIBNIZ 1921 pp. 10-11. Più oltre si legge: «il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en apercevoir», LEIBNIZ 1921, p. 36.

37 «Что был ты, существо, всесилию и всеведению сопричастное», RADIŠČEV 1949 I, p. 274.

poreità. Per stabilire in che misura l'anima sia partecipe del destino del corpo occorre, infatti, conoscerne la natura, e per *arrivare* all'anima non c'è altro mezzo che passare per il corpo, servendosi degli strumenti conoscitivi di cui la natura ha dotato l'uomo, ossia della percezione, della rappresentazione e dell'argomentazione. Radiščev intende verificare la validità di quel punto di partenza indicato dai materialisti, escludendo ogni concessione alla teoresi, alla metafisica e alla teologia, attenendosi all'esperienza, perché questa, come attestavano le più recenti e rivoluzionarie scoperte scientifiche del suo tempo, sembrava offrire il massimo della realtà e concretezza.

Lasciando da parte, perciò, «preconcetti e pregiudizi», ma anche le diverse concezioni metafisiche, egli si rivolge direttamente alla natura per trovare la traccia dell'esistenza prenatale dell'uomo. Date le premesse, non può spingersi più in là del momento del concepimento e della formazione dell'embrione, ed essendo questo un argomento non ancora del tutto chiarito per le difficoltà della sperimentazione sul corpo umano, si avvale, per analogia, anche degli studi sugli animali, e sulle piante. Dalle scienze naturali egli trae non soltanto notizie sulla fecondazione, ma anche sul processo della formazione e maturazione degli organi preposti all'attività del corpo e da cui si sviluppa il pensiero. Proprio dal pensiero questo percorso cominciava a divergere dagli indirizzi tradizionali di una metafisica che lo assegnava all'anima, quindi a una sostanza immateriale, e all'epoca legare il pensiero direttamente alla materia era ancora una questione rischiosa sotto diversi punti di vista anche per gli scienziati.

L'attenzione alla scienza da prospettive filosofiche fa parte di un clima comune all'epoca. Le scoperte nell'ambito della fisica, della chimica e della biologia, supportate dalla messa a punto di strumenti sempre più perfetti,

avevano condotto a una visione nuova della materia e dei corpi organici, con implicazioni notevoli nella sfera filosofica. Lo stesso Leibniz, per avallare la sua idea secondo cui l'animale e tutti gli altri esseri non hanno un vero inizio né una vera fine (idea che Radišev condivide, ritrovandola anche in Mendelssohn) era ricorso all'autorità di scienziati come Swammmerdam, Leuwenhoek, e Malpighi «qui sont - dichiarava - des plus excellens observateurs de notre temps»³⁸.

Negli anni 1737-1738 Herman Boerhaave, in un'epoca non troppo lontana da Radišev, ripubblicava una serie di scritti del celebre entomologo Jan Swammmerdam, che non solo aveva scoperto i globuli rossi del sangue, ma aveva studiato e individuato la struttura del cervello e del midollo spinale e osservato le fasi dello sviluppo embrionale, stabilendo che nei suoi diversi gradi non sono ripercorsi, come alcuni pensavano, momenti evolutivi di specie diverse. E nel 1729 ne era stata riedita l'opera del 1672, *Miraculum naturae sive uteri muliebris fabrica*. Nel 1722 era uscita *Arcana Naturae, ope Exactissimorum Microscopiorum Detecta*, raccolta in quattro volumi degli scritti di Antoni van Leuwenhoek, famoso per il perfezionamento del microscopio con cui scoprì nei liquidi "animaletti", dando inizio alla batteriologia e a una conoscenza più argomentata del processo della fecondazione³⁹. In precedenza, nel 1686, la Royal Society aveva pubblicato l'*Opera omnia* di Marcello Malpighi con le sue

38 LEIBNIZ 1880,2, p. 480; nello stesso luogo Leibniz distingue tra il destino degli spiriti tra cui computa anche le anime razionali umane, e le anime dei vari enti organici, e rifiutando la teoria della metempsicosi si richiama alle scoperte degli scienziati di cui sopra, dicendo che essi «m'ont fait admettre plus aisément, que l'animal et toute autre substance organisée ne commence point, lorsque nous le croyons, et que sa generation apparente n'est qu'un developpement, et une espece d'augmentation». Teoria ripresa da Charles Bonnet nel suo scritto del 1762 *Considérations sur les corps organisés* e implicitamente da Radišev nel suo trattato con la domanda sul che cosa fosse l'uomo prima dell'incarnazione: RADIŠEV 1949 I, p. 274.

39 La sua fama non sfuggì neppure a Pietro il Grande, che ne visitò lo studio.

ricerche embriologiche sull'uovo di pollo e nel 1697 ne era apparsa l'*Opera postuma*.

Il trattato *Sull'uomo* di Radiščev mostra, specialmente nel primo libro, un'attenzione particolare alle teorie legate alla fecondazione, all'embriologia e alla formazione degli organi della sensazione e del pensiero e naturalmente alle implicazioni filosofiche da quelle teorie dipendenti⁴⁰. Argomenti vagliati sulla base di letture, probabile frutto iniziale di una naturale curiosità, che in questo contesto vengono utilizzate per svolgere il tema dell'uomo, della sua origine e composizione, ma che, nell'intenzione non esplicitata dell'autore, avrebbero dovuto rispondere a un'esigenza di natura metafisica, mettendo in crisi l'idea di una creazione dal nulla, cosa che è andata ad alimentare l'interpretazione di un Radiščev ateo e materialista. Non mancano nell'esposizione gli accenni alle discussioni e alle polemiche tra i diversi scienziati, fomentate spesso non da principi scientifici, quanto da timori di carattere appunto teologico.

⁴⁰ In Russia l'interesse a questi problemi non riguardava naturalmente il solo Radiščev, ricordiamo Karamzin che nel suo viaggio in Europa si recò in Svizzera a trovare Lavater, famoso per la sua fisiognomica, e Charle Bonnet, a Ginevra, tra il novembre del 1789 e il gennaio del 1790, e racconta di come si fosse impegnato a tradurne la *Contemplation de la nature*, e la *Palingénésie*, che non riuscì a portare a termine: KARAMZIN 1983, pp. 221-223. Ricordiamo anche il caso di Afanasij Avvakumovič Kaverzniev, che frequentò l'università di Lipsia dal 1772, l'anno successivo al termine degli studi di Radiščev in questa stessa università, al 1775, e vi discusse la tesi sulla mutazione degli animali. Kaverzniev proveniva dal governatorato di Smolensk nel cui seminario aveva studiato. La sua tesi, stesa in tedesco, venne tradotta in russo dall'insegnante di tedesco dello stesso Seminario, e pubblicata a S.Pietroburgo anonima nel 1778 (KAVERZNIEV 1775), fu riedita poi a Mosca nel 1787 sempre anonima. Il carattere della trattazione fu ritenuto evidentemente rischioso per l'autore che non soltanto non venne mai citato, ma non ebbe alcun accesso alla ricerca scientifica e fu dimenticato. L'argomentazione dello scritto si fondava sull'evoluzione delle specie animali, compreso l'uomo, da un ceppo unico, e le trasformazioni erano ricondotte a cause alimentari e ambientali nel corso di generazioni. Il nome dell'autore fu fatto soltanto nel 1937, e successivamente è stato collocato tra i precursori di Darwin: BERMAN 1966, p. 69; v. anche ŠKURINOV 1992.

Sulla chimica Radiščev si sofferma in particolare nel II libro per trattare della materia e degli elementi ritenuti suoi costituenti, delle loro combinazioni e del movimento che ne è causa e conseguenza. L'affermarsi della chimica, che costituì anche un suo interesse pratico⁴¹, non aveva ancora determinato il completo abbandono di quei principi su cui l'alchimia fondava i nessi e le trasformazioni delle diverse sostanze. Il superamento dell'idea che la reazione avvenisse in base alla somiglianza o addirittura alla simpatia e antipatia tra i reagenti avvenne, infatti, gradatamente tra il '600 e il '700 e secondo schemi differenti. Da un lato con il ricorso all'affinità e all'analogia dei costituenti delle sostanze reagenti tra di loro, quindi con il mantenimento del principio qualitativo della concezione alchemica, ma riconducendo l'entità della reazione

41 Nello scritto *Opisanie moego vladenija* [La descrizione della mia proprietà] (RADIŠČEV 2017- II,2, pp. 171-200), descrivendo le caratteristiche e la composizione del terreno e il tipo di produzione ad esso adeguato, Radiščev dimostra di aver tradotto nella pratica le sue conoscenze di chimica. Riguardo all'alchimia, l'interesse era molto diffuso anche nell'ambito della massoneria ed era unito a quello per la medicina. Georgij Vladimirovič Vernadskij (1887-1973) informa che i dirigenti del circolo di Novikov cercarono di dare una formazione medica ai loro seguaci, e mandarono a studiare all'estero alcuni di essi. Lo stesso Radiščev aveva frequentato a Lipsia, su consiglio dell'amico Ušakov, i corsi di medicina e di chimica. Si legge nella sua biografia: «Сверх сего Алек. Ник. пристрастился к медицине и, постоянно в течение пяти лет учась ей, мог бы выдержать экзамен докторский, но, следуя своему назначению, не искал сего звания; однако ж во все течение жизни своей практиковал медицину с довольным успехом [Aleksandr Nikolaevič si era appassionato soprattutto alla medicina, e avendola studiata costantemente per cinque anni, avrebbe potuto sostenere l'esame di dottore, ma seguendo la sua destinazione non ambì a questo titolo; tuttavia praticò la medicina in tutto il corso della sua vita con risultati soddisfacenti]», BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959,2, p. 40. Altri, come Kutuzov, cui Radiščev dedicò il suo *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, giunsero alla medicina attraverso l'alchimia: VERNADSKIJ 1999, p. 280. Sempre Vernadskij riporta su questo argomento alcune idee dalla pubblicazione massonica *Amor proximi*: «Истинная медицина есть сердце истинной философии [La vera medicina è il cuore della vera filosofia]», e ancora: «Никто не может быть истинным медиком, не сделавшись прежде истинным философом. Ибо из истинной только философии почерпается познание макрокосма, без основательного познания коих нельзя быть и врачом [Nessuno può essere un vero medico se prima non è un vero filosofo. Poiché soltanto dalla vera filosofia si ottiene la conoscenza del macrocosmo, senza la cui basilare conoscenza non si può essere neppure medico]» VERNADSKIJ 1999, p. 281.

ne a un fattore quantitativo, ossia al *grado* di somiglianza e di compenetrazione delle proprietà delle sostanze⁴². Dall'altro con l'adesione a una concezione corpuscolare e a un meccanicismo di varia tipologia: alcuni studiosi, infatti, attribuivano la reattività delle sostanze alla forma delle particelle che le costituivano⁴³; altri alla forza di attrazione, secondo l'ipotesi, da Newton stesso avanzata, che la forza gravitazionale, che determina il movimento dei corpi celesti, potesse agire anche sui corpi minimi. Nel suo trattato Radiščev fa emergere questa situazione problematica, certo non ai fini di una storia della chimica, ma per precisare l'aspetto sfuggente del concetto di sostanza, toccando, così, il settore filosofico.

42 È il caso di Georg Ernst Stahl (1660-1734) che, contro il meccanicismo, si attenne alla teoria dell'affinità che giustificava la reattività con alcune determinate sostanze e non con altre e, riprendendo l'ipotesi del flogisto del medico-chimico e alchimista Johann Joachim Becher (1635-1682), avanzò l'idea che questa sostanza fosse presente in tutti i fenomeni di combustione, ritenuti allora processi di decomposizione. Questa sostanza, mai trovata perché inesistente, permise di spiegare il problema dell'aumento di peso del metallo nel fenomeno della calcinazione, aumento inspiegabile perché si riteneva la calcinazione un processo analogo alla combustione, che invece nel legno vedeva diminuire il materiale combusto. Tuttavia Stahl non si allontanò da una visione puramente qualitativa del fenomeno della reazione, l'aumento e la diminuzione di peso del materiale nella combustione gli parve un aspetto inessenziale del fenomeno. Allo stesso modo lo intende Radiščev in una nota del II libro del trattato *Sull'uomo*, facendone però la base dei colori («Поелику же флогистон есть основание цветов, то и луч солнечный его содержит в летучем состоянии [E poiché il flogisto è la base dei colori, anche il raggio del sole lo contiene allo stato volatile]»), RADIŠČEV 1949, II, p. 319. Fu Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794), a introdurre il principio quantitativo nell'analisi del fenomeno chimico come elemento metodologicamente irrinunciabile, cosa considerata una vera rivoluzione nell'ambito di questa scienza.

43 George Louis Leclerc de Buffon nella sua *Histoire naturelle* (1765) attribuisce alla forma delle particelle il carattere peculiare della reazione chimica, ritenendo che se su ampia scala, come nel caso della gravitazione celeste, la forma non influenza l'attrazione, nell'ambito delle particelle elementari non può essere ignorata. Ma già prima di lui Robert Boyle (1627-1691), criticando la concezione qualitativa e quindi statica degli elementi su cui si basava la chimica tradizionale, proponeva una teoria corpuscolare dinamica, sostenendo che quasi tutte le cosiddette qualità della materia, e di conseguenza quasi tutti i fenomeni naturali, dipendono dal movimento e dalla struttura delle particelle costituenti i corpi.

Tuttavia, il tentativo di ricomprendere la reazione chimica nell'ambito della gravitazione universale doveva condurre al riconoscimento della specificità dei due fenomeni, chimico e fisico, segnandone la distinzione, come si può cogliere anche nelle riflessioni e nei dubbi di Radiščev riguardo alle trasformazioni chimiche ricondotte ai principi della coesione e del movimento, e quindi alla distinzione tra sostanze motrici e mosse nel secondo libro del suo trattato *Sull'uomo*⁴⁴. L'attrazione indicava la forza che teneva unite le particelle sia dei liquidi che dei solidi, mentre l'affinità riguardava la peculiarità dell'unione chimica derivante dal rapporto *specifico* tra le sostanze la cui reazione non poteva avvenire a distanza, ma soltanto per contatto degli elementi⁴⁵.

44 « И если не дерзновенно будет оные определить, то скажем, что огонь, а, может быть, воздух и вода суть начала движущие, а земля, или твердейшая из стихий, разумея все ее роды, есть движимое. Я не утверждаю, что вода, воздух и огонь, в самом их стихийном состоянии, суть вещества, движение производящие сами по себе, или суть токмо, так сказать, орудие другого вещества, деятельность им сообщающего; но они суть то самое, что в телах движение производит, что всякое сложение и разрушение без них существовать не могут, и что они гораздо более места занимают, нежели твердая стихия земля. [...] Но опыты являют нам, что есть вещества, движение производящие, или входящие в состав тел органических и других, кои, кажется, к веществам, стихиями называемым, не принадлежат. Например: свет, хотя он есть огню совокупен; сила электрическая[...] сила магнитная; *стихия соли*[...] Наблюдая их прилежно, найдешь, что они истинную имеют силу или *энергию*; но что она есть? [se non sarà temerario determinarli, diremo allora che il fuoco, e forse anche l'aria e l'acqua sono elementi motori, mentre la terra, ovvero il più solido degli elementi, intendendo tutti i suoi generi, è un elemento mosso. Non sostengo che l'acqua, l'aria e il fuoco, proprio nel loro stato elementare, siano sostanze che producono movimento autonomamente o siano solo, per così dire, strumento di un'altra sostanza che trasmette loro l'azione; ma che essi sono quella stessa cosa che produce il movimento nei corpi, che ogni formazione e dissoluzione non possa esistere senza di essi e che essi occupano assai più posto dell'elemento solido terra[...] Ma gli esperimenti ci rivelano che ci sono sostanze che producono movimento o che rientrano nella struttura dei corpi organici e di altri, le quali, a quanto pare, non appartengono alle sostanze chiamate elementi. Ad esempio la luce, sebbene essa sia unita al fuoco; la forza elettrica[...], la forza magnetica; l'elemento del sale[...]. Esaminandoli accuratamente, troverai che essi hanno una forza vera o *energia*; ma che cosa è questa energia?», RADIŠČEV 1949, II, pp. 330-331.

45 Ruggiero Giuseppe Boscovich (1711-1787) sottolineò la differenza tra attrazione e affinità sulla base della distanza e indipendentemente dalle proprietà dei corpi nel caso dell'attrazione, e sulla base del contatto di essi nel caso dell'affinità. Nel 1775 il chimico

Il trattato *Sull'uomo* porta all'attenzione il fatto che le nuove teorie fisiche, accompagnandosi alle scoperte più recenti della chimica, venivano a confutare la concezione tradizionale di una materia inerte e amorfa e l'idea del numero definito di *elementi primi* suoi costituenti. La visione di una materia viva, composta di forze aggreganti e disgreganti, sostituiva ai tradizionali *elementi primi* una molteplicità di sostanze solo in parte note, prodotto delle trasformazioni chimiche e alimentava la discussione su quelle proprietà che la metafisica tradizionale attribuiva alla materia (estensione, impenetrabilità, inerzia ecc.), e su cui Radiščev si sofferma dubbioso per argomentare la sua ipotesi di una sostanza unica, sconosciuta e inconoscibile e pertanto indefinibile.

All'originalità e al valore delle scoperte si univa forse la più importante novità di tutta la riflessione del periodo, ossia il principio metodologico newtoniano, fondato sull'induzione e sul rigore del ragionamento matematico. In un primo tempo il procedimento induttivo, esteso a tutto il sapere, aveva avvicinato i diversi rami della cultura, coinvolgendo in uno stesso ambito di riflessione la scienza e la filosofia, ma col ricorso alla logica matematica si apriva una via specifica e autonoma per la scienza. In questa divaricazione di percorsi Radiščev, che nel procedimento induttivo aveva posto la condizione della concretezza conoscitiva, coglie un esito comune ai due settori di ricerca,

svedese Torbern Olof Bergman (1735-1784) pubblicò in *Nova Acta Regiae Societatis Scientiarum Upsaliensis* la tavola delle affinità elettive, inclusa nella *De attractionibus electivis Disquisitio*, in cui sosteneva che le reazioni chimiche avvengono in base alla natura delle sostanze reagenti, alle loro affinità elettive, e quindi alle relazioni che si stabiliscono tra di loro. La tavola del Bergman ampliava quella di Étienne-François Geoffroy (1672-1731), *Table des différents Rapports observés entre différentes substances*, presentata all'Académie Royale de Paris nel 1718. La teoria dell'affinità chimica influenzò Maupertuis, che su di essa e sulla teoria gravitazionale newtoniana fondò la sua concezione epigenetica, v. MAUPERTUIS 2014, pp. XII-XIII. Lavoisier e Laplace furono convinti sostenitori delle affinità specifiche delle sostanze da cui dipendeva la reazione.

un comune limite: l'intangibilità della realtà in quanto tale. Se il calcolo matematico poteva apportare una certa autorevolezza alle scienze sperimentali che si occupavano dei fenomeni, non conferiva loro il diritto di pronunciarsi sulla natura delle sostanze e l'induzione, che costituiva il metodo ineliminabile nella sperimentazione, non dava alcuna certezza alle asserzioni della mortalità o dell'immortalità dell'anima.

La ricchezza del materiale presentato da Radiščev nell'esplorazione dello sviluppo delle conoscenze scientifiche spesso oscura la linearità del percorso che conduce a questo esito, nonostante l'autore l'abbia affermato senza ambiguità, ed è uno dei motivi della maniera affrettata con cui la critica ha analizzato questo non facile testo. Se si ignora, infatti, la ragione sottesa all'analisi dei vari saperi con cui Radiščev giunge ad un risultato che sembra contraddire il punto di partenza, si consegna lo scritto ad una lettura banalmente riduttiva, a un giudizio di eclettismo destinato a interessare soltanto lo storico, come del resto è avvenuto. Anche un critico non fuorviato da preconcetti ideologici, come Špet, non soltanto rifiuta al trattato *Sull'uomo* il valore di un testo scientifico (cosa che del resto non voleva essere), attribuendogli un carattere divulgativo e *soltanto* qualora avesse raggiunto una forma compiuta, ma è incline ad accogliere anche per quest'opera l'autogiustificazione relativa al *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* che l'autore dette durante il processo, ossia un tentativo di presentarsi al pubblico come *scrittore*⁴⁶. Sulle intenzioni di Ra-

46 «Радищев же мог бы повторить об этом сочинении признание, какое он сделал о своем Путешествии, когда он “признался, извиняясь, что намерен был тодько показать публике, что и он — писатель”. Для правильной оценки Радищева эту характеристику необходимо иметь в виду. [...] Как произведение писателя, обращающегося к широкой публике, оно — будь оно закончено и своевременно выпущено в свет — могло бы иметь свое, даже философское, значение и влияние [Radiščev riguardo a quest'opera potrebbe ripetere la giustificazione che diede per il suo Viaggio, quando “riconobbe, scusandosi, che la sua intenzione era di mostrare al pubblico che anche lui era uno scrittore”. Per una corretta valutazione di Radiščev è necessario tener presente questa caratteristica [...]] Come op-

diščev naturalmente si potrebbe discutere all'infinito senza giungere a conclusioni certe, tuttavia, tra tutte le motivazioni che possono averlo mosso alla compilazione sia del *Viaggio* che del trattato *Sull'uomo* la meno probabile ci pare quella frivola da lui stesso avanzata per difendersi dalle accuse di Caterina e salvaguardare i suoi amici, sospetti collaboratori.

Il tema dell'immortalità dell'anima era abbondantemente trattato sia in ambito filosofico che scientifico, trovando ampio spazio, come si è già visto, anche in Russia, ed era tanto più sentito, quanto più lontana dall'immagine tradizionale appariva la realtà messa in luce dalle scoperte della scienza, anche se gli schemi che contrapponevano la materia allo spirito non si deteriorarono di colpo, ma gradatamente, in relazione al procedere di queste scoperte e alle discussioni suscitate in ambito teologico e filosofico. Nella prima metà del Settecento da più parti si discusse la questione se la materia potesse essere dotata di pensiero, o per la sua stessa struttura (secondo la tesi dei materialisti) o per volontà del Creatore⁴⁷. Il dualismo venne superato con la riduzione della sostanza a principio di forza, e «la forza non si distrugge», proclamavano scienziati e filosofi. Se questo da un lato suggeriva l'immagine di una natura autonoma, che assoggettava l'uomo alla stessa legge del nascere e perire, comune a tutti gli esseri, per altro verso alcuni proprio in questo dinamismo vitale trovavano la ragione per sostenerne l'immortalità; immortalità non del corpo ma della mente. Riemergeva così anche quel problema dell'identità personale che aveva caratterizzato il neoplatonismo. In ogni caso, però, quale

era di uno scrittore che si rivolge a un ampio pubblico, essa, qualora fosse stata ultimata e tempestivamente pubblicata, avrebbe potuto avere persino un suo valore filosofico e una sua influenza», Špet 1989, p. 78.

⁴⁷ L'idea era penetrata anche in ambito divulgativo in Russia, come si può vedere in «VEČERNJAJA ZARJA» 1782, 4, p. 74, dove si prende in esame il concetto di «*oduševlennaja materija*» [materia animata] da una posizione metafisico-spiritualista.

che fosse il destino assegnato all'uomo, le conclusioni, per il loro carattere *definitorio*, uscivano dai sentieri della scienza per imboccare di nuovo quello della metafisica.

Il trattato *Sull'uomo* ripercorre a suo modo e consapevolmente le fasi fondamentali di questo sviluppo del pensiero; leggere perciò quest'opera seguendo lo schema, indicato peraltro dallo stesso autore, delle ragioni dei materialisti nei primi due libri e degli spiritualisti negli altri due, sposta l'attenzione sulle citazioni, tralasciando il disegno sotteso che ne costituisce le ragioni e riconduce a unità i quattro libri del trattato. La dimostrazione delle due opposte tesi è condotta con metodologie diverse. Nel caso del riconoscimento della mortalità dell'anima l'autore segue l'uomo di scienza che muove dall'osservazione della realtà, resa oggettiva dalla sperimentazione e dal calcolo, per giungere a delle conclusioni che non dovrebbero trascendere i confini della verificabilità scientifica, sebbene già intraprenda il suo percorso dotato di concetti come anima, Dio, infinito, il cui significato oltrepassa quei limiti, sottraendosi proprio a quel tipo di verifica, come ben dimostrava il barone d'Holbach, ma ne attesta anche l'imprescindibilità dal punto di vista umano. L'opzione *consolatoria*, a cui l'autore si affida per difendere l'immortalità (dunque un tema squisitamente metafisico), appare perciò quasi un atto di fede che collide con quella visione del reale obiettiva a cui lo stesso autore aveva dichiarato agli inizi del suo lavoro di voler aderire senza ricorrere a ipotesi fantasiose. Nello stesso tempo, però, proprio perché il vivere impone all'uomo di giudicare in relazione alla propria umanità, l'opzione risulta fondata su un sentire illuminato da un'intima ragione.

Nel procedere generale della natura che implica *somiglianze e dissomi-*

glianze tra gli enti del regno minerale, vegetale e animale⁴⁸, Radiščev sottolinea la tensione ascendente che culmina nella più perfetta tra le creature terrestri: l'uomo, il cui fisico appare conformato proprio per il pensiero⁴⁹. La statura eretta che lo allontana dal suolo, la struttura dei suoi organi perfettamente adeguata al compito di ciascuno, il cervello, strumento del pensiero, in rapporto armonico col cranio, e infine il linguaggio, non soltanto prodotto ma anche impulso all'evoluzione dell'intelligenza, tutto questo fornisce all'uomo la condizione migliore per sviluppare la dimensione spirituale. E dal pensiero espresso nel linguaggio, che nasce e progredisce muovendo dalla visione, rappresentazione e definizione della relazione tra le cose, procedono civiltà e cultura in tutte le loro forme, come splendido prodotto, istintuale e cosciente, della integrazione della dimensione fisica e psichica, individuale e collettiva, che da una originaria elementarità si va continuamente sviluppando e perfezionando.

In queste considerazioni il nesso con Herder è evidente e confermato dai richiami espliciti al suo pensiero e da citazioni talora letterali dalle sue opere⁵⁰. L'idea della perfetta convergenza della struttura fisica umana con la coscienza e la spiritualità, è sviluppata da questo filosofo soprattutto nel libro IV della parte I delle *Idee sulla filosofia della storia dell'Umanità*, dove l'analisi morfologica del corpo umano, paragonato a quello animale sfocia nella conclusione che l'uomo è creato per l'Umanità, la cui vetta somma è la religione, ossia la coscienza dell'esistenza di un Dio creatore e l'amore per Lui. Nascebbe così nell'uomo la speranza dell'immortalità. Già nel secondo e nel terzo

48 RADIŠČEV 1949, I, pp. 281 e 283-284.

49 RADIŠČEV 1949, I, p. 286.

50 Le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, parte I e II, di Herder, uscirono a Riga e a Lipsia negli anni 1784-1785 e probabilmente Radiščev, che ne riporta in traduzione passi piuttosto ampi, conosceva l'opera nell'edizione originale.

libro della prima parte della stessa opera Herder conduce un'analisi fisiologica delle piante e degli animali, rifacendosi a Linneo e a Haller per mostrare l'ascesa della natura dagli organismi più semplici a quelli dotati di una maggiore sensibilità, fino all'uomo, nel quale la disposizione al linguaggio, dono divino, impulso allo sviluppo del pensiero, all'uso consapevole della libertà, della comunicazione, della creatività nelle arti, lo rende la creatura più perfetta ed elevata nella natura⁵¹.

Anche nell'opera di Herder l'ampiezza delle citazioni attesta l'attenzione dell'autore alle scienze naturali, dalla botanica all'anatomia, alla fisiologia e alla medicina, dal Guy de la Brosse sulle scimmie, al Buffon, di cui contesta

51 «Der unsterbliche Haller hat die verschiedenen Kräfte, die sich im Tierkörper physiologisch äußern, nämlich die Elastizität der Faser, die Reizbarkeit des Muskels, endlich die Empfindung des Nervengebäudes, mit einer Genauigkeit unterschieden, die im ganzen nicht nur unwiderlegbar bleiben, sondern noch die reichste Anwendung, auch bei andern als menschlichen Körpern, zur physiologischen Seelenlehre gewähren dürfte. Nun lasse ich's dahingestellt sein, ob nicht diese drei allerdings so verschiedenen Erscheinungen im Grunde ein und dieselbe Kraft sein könnten, die sich in der Faser anders, anders im Muskel, anders im Nervengebäude offenbaret [L'immortale Haller ha distinto con molta esattezza le diverse forze, fisiologicamente operanti nel corpo animale, cioè l'elasticità dei vasi, l'irritabilità dei muscoli e la sensibilità del sistema nervoso. Forse però queste tre manifestazioni della vita, spesso tra loro così vicine, non sono altro che il risultato di un'unica forza che variamente si manifesta nei vasi, nei muscoli e nel sistema nervoso]», HERDER 1965, I, l. III, c. II. p. 83; HERDER-VERRA 1971, pp. 85-86. E nel libro IV, in particolare in relazione alle diverse funzioni del cervello, che non sono attribuibili alle singole parti di esso: «Nun zeigen alle bisherigen Erfahrungen, die der gelehrteste Physiolog aller Nationen, Haller, gesammelt, wie wenig sich das *unteilbare Werk der Ideenbildung* in einzelnen materiellen Teilen des Gehirns materiell und zerstreut aufsuchen lasse; ja mich dünkt, wenn alle diese Erfahrungen auch nicht vorhanden wären, hätte man aus der Beschaffenheit[122] der Ideenbildung selbst darauf kommen müssen [Ora tutte le esperienze sinora compiute dal più dotto fisiologo di tutte le nazioni, Haller, mostrano come l'officina invisibile delle idee non si lasci scoprire materialmente e isolatamente in singole parti del cervello e, anzi, a me pare che se anche non ci fossero tutte queste esperienze, si sarebbe dovuto giungere alle stesse conclusioni, muovendo dalla natura del processo di formazione delle idee]», HERDER 1965, I, l.IV pp. 121-122; HERDER-VERRA 1971, pp. 99-100. A proposito di ALBRECHT VON HALLER ricordiamo la sua opera: *Primae lineae physiologiae*, Gottinga 1757; e la più ampia, in 8 voll., *Elementa physiologiae corporis humani*, Losanna 1757-1766.

il rifiuto di vedere in quegli animali l'omogeneità dell'organizzazione della natura interna ed esterna, a Peter Camper, a Edvard Tyson, e a Johann Friedrich Blumenbach per l'anatomia del capo, a Heinrich August Wrisberg e Thomas Willis, sulla struttura del cervello umano e animale in rapporto al cranio, al teologo August Friedrich Wilihelm Sacks riguardo ai limiti dell'avanzamento del pensiero in chi è privo dalla nascita di alcuni sensi importanti come l'udito, a James Burnett lord Monboddo riguardo al linguaggio, invenzione umana e origine della civiltà. Riguardo poi al Bonnet, sostiene che avrebbe preteso di dimostrare, senza prove valide, la rinascita del morente in una nuova creatura, mentre, essendogli preclusa la penetrazione dell'essenza interna delle forze e quindi della natura stessa, l'uomo può fare appello, fondandosi sull'analogia, soltanto alla *speranza* dell'immortalità, senza poter attingere alcuna certezza. Lo sviluppo del discorso di Radiščev è analogo. Egli esamina tutti i fattori che concorrono al progresso della mente, dal clima, all'educazione, alle circostanze, sottolineando nell'apprendimento la libertà, in quanto l'istinto e le inclinazioni dell'uomo, teso «a inventare i modi per la propria conservazione», sono subordinate alla ragione⁵². Ed è la ragione che gli permette di conoscere la distinzione tra bene e male e l'esistenza di Dio⁵³. La ragione è dunque dono divino che la passione giovanile può rinvigorire portando l'uomo al più alto grado di somiglianza con l'Ente supremo o offuscare e perdere per intemperanza⁵⁴. Anche lui cita gli esperimenti di Haller per la localizzazione nel cervello delle diverse facoltà mentali, come la memoria, l'immaginazione, il giudizio⁵⁵, cita il Buffon riguardo alla

52 RADIŠČEV 1949, I, p. 305.

53 RADIŠČEV 1949, I, p. 296.

54 RADIŠČEV 1949, I, p. 311.

55 RADIŠČEV 1949, I, p. 286; ma evidentemente ne conosceva anche la ricerca sulle fibre

somiglianza e dissomiglianza tra l'uomo e la scimmia, cita Lavater e Camper e lo stesso Herder riguardo alla fisiognomica che considera una materia del tutto astratta e inattendibile, e cita Bonnet riguardo all'embriologia e alla concezione preformistica che non condivide⁵⁶. Herder è presente in questo primo libro *Sull'uomo* anche con i contenuti del libro V delle *Idee*, dove utilizza la convergenza della struttura fisica con la forza intellettuale per condurre l'essere umano fino alle *soglie* dell'eternità, basandosi sulla convinzione, condivisa da Radiščev, che nulla in natura si distrugge. Non si distruggono gli organismi con i loro organi, i quali si disgregano soltanto nei loro elementi che, a loro volta, entrano in nuovi composti; né si distruggono le forze⁵⁷ che operano attraverso gli organi, perché in esse si manifesta «la stessa forza divina *immanente*» e sarebbe assurdo pensare che la natura così perfettamente costituita, nell'istante in cui cessa una sua combinazione, «non soltanto si allontanasse improvvisamente dalla sapienza e dalla cura, per via delle quali soltanto è una natura divina, ma anche si rivoltasse *contro se stessa*, per annullare con la sua intera onnipotenza (giacché non ci vorrebbe nulla di

nervose e il liquido nervino e la distinzione tra movimenti involontari, legati all'irritabilità delle fibre muscolari, reagenti allo stimolo esterno e movimenti volontari dipendenti dalla capacità delle fibre nervose, caratterizzate dalla sensibilità, di trasmettere al cervello lo stimolo attraverso l'umore nervino: RADIŠČEV 1949, I, p. 277, 293, 294. Ma in una lettera a Voroncov da Ilimsk del 1792, a proposito di Linneo confessa: «à peine sais-je encore la manière de classifier, que je me crois presque un Linné, dont, à ma honte, je dois le dire, je ne connais que le nom», RADIŠČEV 1907, II, p. 465.

56 Nel IV libro, dopo aver esposto la teoria preformistica del Bonnet e averne rilevato le incongruenze, conclude: «Мне кажется, что все таковые системы суть плод стихотворческого более воображения, нежели остроумного размышления. [A me pare che tutti i sistemi di questo genere siano frutto più d'immaginazione poetica che di acuta riflessione]», RADIŠČEV 1949, IV, p. 395.

57 Scrive Herder: «Keine Kraft kann untergehen; denn was hieße es: eine Kraft gehe unter? Wir haben in der Natur davon kein Beispiel, ja in unsrer Seele nicht einmal einen Begriff [Nessuna forza può scomparire; perché che cosa significherebbe che una forza scompaia? Noi non ne abbiamo alcun esempio in natura, e neppure nella nostra anima possiamo concepire una cosa del genere]», HERDER 1965, I, l.V,c.I, p. 166; HERDER-VERRA 1971, p. 131.

meno) anche soltanto una parte della sua connessione vivente in cui essa stessa vive *eternamente operante*»⁵⁸. La presenza di Herder, ben documentata nei minimi particolari da I. I. Lapšin nella sua introduzione al trattato *Sull'uomo* nella raccolta del 1907, è facilmente individuabile in tutto lo scritto⁵⁹. Del resto Radiščev stesso durante gli interrogatori ammette esplicitamente di aver letto Herder e di essersi servito di quelle letture per la sua *Storia della censura del Viaggio da Pietroburgo a Mosca*⁶⁰; ma evidentemente non si arrestò al solo tema della censura e proseguì nella lettura durante i suoi anni di esilio.

Radiščev nel primo libro del suo trattato mostra anche di avere una buona conoscenza delle teorie dell'epigenesi e della preformazione, che sfruttavano la concezione dinamica della natura, espressa da Leibniz nelle sue comunicazioni alle Accademie delle Scienze e nella *Monadologia*, e che proprio verso la metà del XVIII secolo subirono una sorta di trasformazione anche in relazione alla concezione newtoniana di una materia dotata di forze di attrazione e repulsione, con cui Newton superava il dualismo meccanicistico cartesiano. Nel secolo precedente l'epigenetica considerava la formazione dell'embrione soltanto come risultato dell'accoppiamento, per il concorso degli

58 «So wäre es Unsinn, von der Natur zu glauben, daß in dem Augenblick, da eine Kombination derselben, d.i. ein äußerlicher Zustand, aufhört, sie nicht nur plötzlich von der Weisheit und Sorgfalt abließe, dadurch sie allein göttliche Natur ist, sondern dieselbe auch gegen sich kehrte, um mit ihrer ganzen Allmacht (denn minder gehörte dazu nicht) nur einen Teil ihres lebendigen Zusammenhanges, in dem sie selbst *ewig-tätig* lebet, zu vernichten. Was der Allbelebende ins Leben rief, lebet; was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhange ewig», HERDER 1965, I, I.V, c.I, p. 166; HERDER-VERRA 1971, pp. 131-132.

59 LAPŠIN 1907, pp. VII-XXXII.

60 Nella stazione di posta chiamata *Toržok* Il protagonista viaggiatore incontra un uomo che si reca a presentare una petizione che gli permetta di stampare nella propria tipografia senza l'obbligo di passare per la censura. È qui il ricorso allo scritto di Herder del 1780 *Von Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung* [Sull'influsso del governo sulle scienze e delle scienze sul governo], di cui per bocca del postulante l'autore dà un brese sunto; v. anche RADIŠČEV 2017-I,1, pp. 289-290.

umori seminali maschili e femminili indifferenziati. La formazione dell'embrione, osservata nell'uovo o nell'utero delle femmine di animali, era vista come un processo di comparsa successiva delle diverse parti del corpo⁶¹ secondo le leggi del moto da parte di coloro che si rifacevano alla teoria cartesiana per la quale tutti i fenomeni naturali dipendono dal movimento impresso alla materia altrimenti inerte; da altri, invece, era collegata a un vitalismo e organicismo che traeva in parte le sue origini dalle dottrine rinascimentali. Nella visione dei sostenitori dell'epigenesi, tuttavia, la causalità era ancora una condizione determinante e in particolar modo riguardo alle specie inferiori come gli insetti e gli infusori, per i quali si parlava non di generazione sessuata, ma spontanea, attraverso il meccanismo di un incontro casuale di particelle organiche che venivano a trovarsi nell'ambiente. La teoria della preformazione sosteneva, al contrario, che l'embrione era già presente nell'uovo prima della fecondazione, dalla quale sarebbe dipeso soltanto l'accrescimento.

Maupertuis fu un critico tenace delle teorie preformiste, che non potevano spiegare né la nascita di mostruosità, né le somiglianze, talora rilevanti con uno o entrambi i genitori. Nel sostenere la formazione naturale del feto mediante l'aggregazione di particelle derivanti dai liquidi seminali maschili e

⁶¹ William Harvey (1578-1657), uno dei più importanti sostenitori della teoria epigenetica, che espone nello scritto *Exercitationes de generatione animalium* (Londini, Typis Du-Gardianis, Impensis O Pulleyne) del 1651, ritiene che gli organi del pulcino si formino uno dopo l'altro, ossia che l'organismo tutto si costituisca per aggiunta di parti. All'atto del concepimento l'embrione avrebbe, secondo Harvey, una struttura ovoidale indifferenziata (non come volevano gli ovisti preformisti, per i quali l'uovo conteneva già l'embrione formato), da cui gradatamente, per l'incontro casuale di molecole organiche contenute nei fluidi seminali dei due genitori, si svilupperebbero i diversi organi. La teoria epigenetica fu formulata già nell'antichità da Aristotele nel *De generazione animalium*, e ripresa da Cartesio, ma successivamente, e soprattutto in ambiente germanico, assunse una caratterizzazione vitalistica contro il meccanicismo cartesiano.

femminili, egli si rifaceva ai principi della fisica newtoniana di attrazione e repulsione e alla teoria delle affinità chimiche. Su questa base poteva anche spiegare l'apparire di caratteri ereditari nella prole, come pure le divergenze dalla linea della normalità, dovute a una scarsa o una eccessiva affinità tra le particelle⁶².

È facile comprendere come la teoria epigenetica, già ideata da Aristotele nel *De generazione animalium*, si prestasse al sostegno di una metafisica naturalistica e anche materialistica, mentre la teoria preformistica potesse piuttosto supportare una visione creazionistica. L'anatomista olandese Jan Swammerdam verso la seconda metà del XVII secolo con la sua dottrina della preesistenza dei geni nei *semi* chiusi l'uno dentro l'altro, offriva la possibilità di ricondurre tutti gli uomini alla creazione diretta da parte di Dio, perché la molteplicità di semi era tutta presente nell'ovaio di Eva, o nello spermatozoo di Adamo⁶³. Così Bonnet, che aderiva alla teoria preformistica, sosteneva che

62 Nel 1744 in un museo parigino era stato esposto un bambino negro affetto da albinismo. La cosa suscitò scalpore e Maupertuis ne diede una spiegazione appoggiandosi appunto alla teoria di Newton, suscitando grande interesse, presero origine da qui i suoi scritti pubblicati anonimi: *Dissertation physique à l'occasion du Nègre blanc* (1744) e *Vénus physique, contenant deux dissertations, l'une sur l'origine des hommes et des animaux, et l'autre sur l'origine des noirs* (1745). Focher, da cui abbiamo tratto queste indicazioni, commenta: «Con quest'opera polemica [...] Maupertuis credè una cesura nel dibattito scientifico e filosofico sulla generazione e lo sviluppo del vivente, e aprì nuove prospettive nella cultura illuministica, prefigurando vagamente, ma con sorprendente intuito, concetti biologici e meccanismi molecolari che saranno alla base di Charles Darwin (1809-1882), della genetica di Gregor Mendel (1822-1884) e del mutazionismo di Hugo de Vries (1848-1935)», MAUPERTUIS 2014, 1, p. XIII.

63 Jan Swammerdam, *Historia insectorum generalis*, 1669. Fu, però, Reinier de Graaf, col suo *De mulierum organis generationi inservientibus tractatus novus* (1672) a dare un decisivo apporto alla teoria con la scoperta della trasformazione nell'ovaio femminile di quelli che saranno chiamati follicoli di Graaf, e che Marcello Malpighi avrebbe chiamato *corpi lutei*. Malpighi con la sua *Dissertatio epistolica de formatione pulli in ovo* (Londra, 1673) diede notizia di aver scorto l'abbozzo del pulcino nel sacco o follicolo. La teoria del preformismo diede vita a due scuole: l'*ovismo*, che collocava l'embrione preformato nell'ovulo femminile, il quale con l'accoppiamento veniva vivificato dallo spermatozoo maschile. E il *vermismo*, secondo cui l'uovo svolgeva soltanto la funzione nutritiva dello

l'individuo non è altro che il frutto dell'evoluzione di ciò che già esisteva al momento della creazione.

Radiščev nel primo libro critica proprio queste posizioni⁶⁴, come pure l'idea in esse implicita di una preesistenza dell'anima alla nascita, propendendo per l'ipotesi che il seme nasca direttamente nella donna, e per analogia con le diverse proprietà dell'uomo, quali la sensibilità e il pensiero, che si formano gradatamente e si perfezionano attraverso l'uso degli organi, pensava che anche la vita, contenuta nel seme, si diffondesse mediante gli organi. In questa scelta giocava un ruolo fondamentale la sua concezione di una materia vivente, un insieme di forze che non muoiono con il disgregarsi dei corpi, forze che veicolano la vita agli organi cui sono preposte e operano attraverso di essi in maniera analoga, oppure discriminante. Così si avrebbero, accanto alle somiglianze, le differenze tra le varie specie, tra gli individui di una stessa specie e tra organo e organo. Pure, non sembra abbandonare un residuo di meccanicismo, quando avanza l'ipotesi sostitutiva della presenza di un embrione già formato nel seme, di una particella che staccatasi da questo nel momento della disgregazione dei corpi, torni ad aggregarsi al suo principio, ossia a un altro organo-seme, formato dalla forza vitale corrispettiva che è l'anima⁶⁵, e quando sostiene che l'umore maschile ha la funzione di un impulso,

spermatozoo, vero portatore dell'embrione. Il preformismo si diffuse soprattutto grazie alla scoperta del naturalista olandese, Antoni van Leeuwenhoek (1632-1723), creatore di una tipologia di microscopi più potenti, di una gran quantità di "animaculi" vivi nello sperma maschile. Cosa che lo condusse, dopo attente osservazioni del comportamento di questi pseudo animaletti nell'utero, a concludere che la formazione del feto è opera del seme maschile. Nelle sue *Considérations sur les corps organisés*, del 1762 Charles Bonnet (1720-1793), sostenitore della teoria preformista, dichiarava a proposito dell'embrione che non si trattava di un vero prodotto, ma soltanto di una *evoluzione* di ciò che era già in natura.

64 RADIŠČEV 1949, I, pp. 277-278.

65 Muovendo dall'ipotesi che il seme sia l'organo stabilito per l'attività dell'anima «орган, для действия души определенный», e che la forza esista nell'organo e quindi l'anima nel

sebbene aggiunga che questo impulso non può essere *solamente di natura meccanica*⁶⁶. Dunque, si può ipotizzare che anche il seme sia animato, sebbene non nel senso voluto da alcuni che, come si è detto sopra, vi vedono un embrione già formato. Sarebbe bastato ricorrere all'entelechia aristotelica, cui ricorrerà Leibniz per distinguere l'anima umana da quella degli altri esseri viventi, ma Radiščev voleva presentare i vari aspetti dell'orientamento materialistico-meccanicistico, per poi concludere che tutte queste erano solo congetture e che *forse* si può essere sicuri soltanto di ciò che trasmettono i sensi, sebbene anche questa certezza risulterà falsa alla luce delle riflessioni successive.

Di tutto questo discorso resta comunque rivelativa dell'interesse dell'autore la riflessione con cui stabilisce che il carattere *essenziale* dell'anima umana è la coscienza, l'io, e dove questa coscienza manca non ha senso parlare di anima. Egli denuncia così l'orientamento del suo pensiero verso una visione di una realtà ascendente, che trova un fondamento anche nella sua analisi della bellezza. L'uomo, egli fa osservare infatti, non ha artigli, ma mani che gli permettono di dedicarsi alle tecniche e alle arti, dunque la natura non ne ha fatto un predatore, sebbene l'uso di armi lo renda più pericoloso degli stessi predatori. E se gli animali si prendono cura del proprio corpo con la pulizia del piumaggio o della propria pelliccia, il corpo umano ha un'armo-

seme «в органе и душа в семени», egli conclude : «как из опытов знаем, что по разрушении каждая частица отходит к своей стихии или началу, да паки в сложение прейдет, то сила жизни не отойдет ли к своему началу или стихии; и поелику стихия каждая одинакова, то частица оной может пребывать семени совокупна [siccome dall'esperienza sappiamo che dopo la decomposizione ogni particella passa al suo elemento o principio e si trasformerà di nuovo in un composto, allora forse anche la forza della vita passerà al suo principio o elemento; e in quanto ogni elemento è semplice, allora la particella di quella [della vita, ossia l'anima] può restare congiunta al seme]», RADIŠČEV 1949, I, p. 280.

66 RADIŠČEV 1949, I, p. 276.

nia naturale apprezzabile immediatamente nella sua nudità⁶⁷.

Se qui l'influsso herderiano è evidente, il risalto dato da Radiščev alla bellezza e armonia del corpo umano nella sua nudità e il successivo richiamo alla statua del Laocoonte e ai sentimenti che suscita sono una citazione occulta di Lessing. Nell'opera omonima che costituì il suo primo importante saggio di estetica, Lessing, infatti, esprime la sua ammirazione per la bellezza del corpo umano, così come si presenta nella nudità statuaria, contro quei critici che privilegiavano la dignità del personaggio esibito da Virgilio nell'Eneide in tutto il decoro delle vesti sacerdotali: «Una veste, – egli scrive nel suo *Laokoon* – un'opera di mano servile ha forse altrettanta bellezza di un'opera dell'eterna sapienza, di un corpo organizzato?»⁶⁸.

Il riferimento a Lessing da parte di Radiščev, sebbene questo autore non sia mai direttamente citato nei suoi scritti, è provato anche dalle considerazioni successive, relative alle rappresentazioni teatrali e alla forza dei sentimenti che sono in grado di ispirare, per cui il teatro può svolgere una grande opera educatrice, come si evince dalla sua esclamazione di rammarico per il fatto che l'esilio lo priva di un bene che si augura possa almeno essere usufruito dai figli: «Intrattenimento dei miei giorni giovanili, cui il mio cuore era tanto

67 Dopo aver riprovato l'uso dei selvaggi, ma in generale da parte dell'uomo di tutti i tempi di abbellire il corpo, egli osserva: «Когда он изящнейшие черты изобразить хочет, он изображает нагость. Облеки в одежду Медицейскую Венеру, она ничто иное будет, как развратная жеманка Европейских столиц; левая рука ее целомудреннее всех вообразимых одежд [quando egli vuole raffigurare i caratteri più leggiadri, raffigura la nudità. Rivesti la Venere Medicea, non sarà altro che una donna dissoluta delle capitali europee; il suo braccio sinistro è più pudico di tutti gli abiti immaginabili]», RADIŠČEV 1949, I, p. 291.

68 «Hat ein Gewand, das Werk sklavischer Hände, eben so viel Schönheit als das Werk der ewigen Weisheit, ein organisierter Körper?», LESSING 1970 Band 6, V, p. 49. Radiščev non solleva qui la questione estetica della distinzione tra poesia e scultura e dei loro diversi procedimenti, ma prende lo spunto dalla bellezza e armonia fisica per condannare la pratica orrenda delle mutilazioni inflitte dalle autorità ai trasgressori delle leggi: RADIŠČEV 1949, I, pp. 291-292.

legato, dal quale mai fui traviato e dal quale mi separai sempre più e più fortificato! Sii la consolazione dei miei figlioli! Che essi vi si leghino, più che ad altri svaghi! Sii per loro un'occupazione seria e non una perdita di tempo prezioso!»⁶⁹. Il teatro dunque non è inteso come semplice svago, ma come «una occupazione seria» perché ottemperando al motto “conosci te stesso” porta lo spettatore a scoprire la sua natura umana. In questo senso si esprimeva, appunto, Lessing a proposito della poesia: «Per quanto anche Omero innalzi i suoi eroi al di sopra dell'umana natura, essi però le sono saldamente fedeli quando si giunge al sentimento del dolore e dell'offesa, e alla manifestazione di questi sentimenti con grida o con lacrime o ingiurie. Nelle loro azioni essi sono creature di una specie superiore; ma nei loro sentimenti sono uomini veri»⁷⁰.

Del resto, se era del tutto improbabile che a Radiščev, così abbondante nelle citazioni di Herder, e così attento lettore di Mendelssohn, fosse ignoto Lessing, bisogna anche precisare che egli non si richiama alla polemica intorno alla distinzione tra poesia e scultura, tema fondamentale del *Lacoonte*, bensì al discorso sul sentimento che pure ne emerge e che, va ricordato, è a suo

69 «Увеселение юных дней моих! к которому сердце мое столь было прилеплено, в коем никогда не почерпал развратности, от коего отходил всегда паче и паче удобренный, будь утешением чад моих! Да прилепятся они к тебе более других утех! Будь им истинным упражнением, а не тратою драгоценного времени!» , RADIŠČEV 1949, I, p. 293. L'esclamazione di Radiščev conclude una serie di considerazioni relative alla partecipazione emotiva dello spettatore al dramma che viene rappresentato sulla scena e la cui validità e grandezza artistica egli ritiene consista proprio nella capacità di trasmettere e far rivivere la drammaticità dell'azione, in altri termini, nel suscitare i sentimenti. Non a caso egli cita grandi autori tragici come Voltaire, Racine, Shakespeare, Molière. Lo riconoscono anche i suoi figli biografi: egli amava molto il teatro e lo frequentava.

70 “So weit auch Homer sonst seine Helden über die menschliche Natur erhebt, so treu bleiben sie ihr doch stets, wenn es auf das Gefühl der Schmerzen und Beleidigungen, wenn es auf die Äußerung dieses Gefühls durch Schreien, oder durch Tränen, oder durch Scheltworte ankömmt. Nach ihren Taten sind es Geschöpfe höherer Art; nach ihren Empfindungen wahre Menschen», LESSING 1970, I, p. 13.

giudizio spesso più veritiero della ragione. A Lessing lo avvicinava certamente l'inclinazione religiosa adogmatica e aconfessionale e la critica alle ipocrisie e alla corruzione della società, ma non ne condivideva il determinismo che portava il pensatore tedesco a vedere uno sviluppo educativo lineare dell'umanità, che formulò con chiarezza nell'introduzione ai *Saggi filosofici* [*Philosophische Aufsätze*] di Karl Wilhelm Jerusalem, da lui pubblicato nel 1776⁷¹.

Anche questa pubblicazione da parte di Lessing degli scritti del giovane amico Jerusalem, figlio del pastore e teologo Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem e morto suicida, può suggerire un raffronto con Radiščev, che pubblicò quasi contemporaneamente il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* e *La vita di Fëdor Vasil'evič Ušakov*, l'amico e compagno di Lipsia, morto, a quanto pare, non suicida, ma invocando il suicidio perché gli fossero risparmiate le sofferenze della sua grave malattia. Il suicidio di Karl Wilhelm Jerusalem ispirò a Goethe *I dolori del giovane Werther* [*Die Leiden des jungen Werthers*]. Lessing aveva visto nel suicidio del giovane Jerusalem un atto consapevole e meditato, e si era affrettato a pubblicarne gli scritti per mostrare come non si fosse trattato di una debolezza, di un abbandono alla malinconia. Analogamente, Radiščev giustifica il suicidio, e nella *Vita di Ušakov* mette in luce la piena legittimità della richiesta di un veleno da parte dell'amico sofferente, sottolineando il coraggio di chi con chiara coscienza decide di togliersi la vita; nella seconda parte dello scritto pubblica gli appunti filosofici di Ušakov con lo stesso scopo di Lessing, ossia mostrare le lucide capacità razionali del suicida o, in questo

⁷¹ *I dolori del giovane Werther*, ispirato al suicidio di Jerusalem, aveva colpito profondamente Lessing. Il suo nome cominciò a comparire anche sui periodici che uscivano in lingua tedesca in Russia, come il «St.-Petersburgisches Journal», e le sue commedie, a detta della critica, venivano recitate dagli studenti sia in tedesco che nella traduzione russa di Nartov.

caso, dell'aspirante suicida⁷².

Le pagine conclusive del primo libro sono dedicate alla conoscenza, allo sviluppo delle forze intellettive e ai diversi tipi di errore che ne derivano. Radiščev muove dalla tesi secondo cui l'uomo non può andare oltre le nozioni che ricava dai sensi nel loro rapporto con la natura esterna e interna e della elaborazione dei dati che ne fa la ragione. Ogni trascendimento della realtà naturale è, di conseguenza, un ricorso alla probabilità, quando non costruzione fantastica o sogno⁷³.

La teoria della conoscenza è sviluppata secondo gli schemi, abbastanza diffusi, di un empirismo scarsamente elaborato e non privo di ingenuità, a cominciare dall'assunto non dimostrato che la natura delle cose è affatto indipendente dalla capacità di conoscerle da parte dell'uomo. Alla sensazione è riconosciuto un carattere di passività in quanto subordinata all'oggetto stimolante, e nello stesso tempo di attività in quanto percezione del mutamento che l'impressione delle cose opera sulla forza conoscitiva [*v sile poznanija*] del soggetto. Alla percezione sensibile si accompagna l'attività del giudizio o ragionamento, ossia l'esperienza razionale [*opyt razumnyj*], che è la conoscenza del mutamento che la relazione tra le cose, definita ragione [*razum*], opera sul soggetto. Il ricordo è una condizione fondamentale dell'esperienza sensibile e del ragionamento; riguardo alla sensibilità fornirebbe la rappresentazione [*predstavlenie*], riguardo alla ragione le idee [*mysli*]. La conoscenza delle cose avverrebbe non soltanto mediante l'esperienza diretta, ma anche con il solo

72 *Žitie Fedora Vasileviča Ušakova*, scritto nel 1788, fu pubblicato anonimo nel 1789 nella tipografia imperiale di S. Pietroburgo. Il giovane era morto nel 1770, dunque 18 anni prima. È legittimo chiedersi quale sia stato il movente di questa pubblicazione in quell'anno e in concomitanza con l'opera maggiore. Non si potrà dare una risposta chiara se non si indagherà più a fondo sui rapporti di Radiščev con la massoneria e in particolare con gli *illuminati*.

73 RADIŠČEV 1949, I, pp. 278-280.

ragionamento [*rassuždenie*], nel quale la forza conoscitiva è definita mente [*um*] o intelletto [*rassudok*].

Le cause dell'errore, poi, dipenderebbero tutte dall'uomo, sebbene non tutte possano essere considerate soggettive, infatti le conoscenze si trasmettono alla società con l'informazione e l'educazione e tramite questa di nuovo agli individui. Radiščev non si allontana dalle tesi classiche, né per quanto concerne gli errori della sensibilità, né riguardo al giudizio argomentativo, per cui l'intelletto che opera mediante sillogismi può muovere da premesse scorrette e approdare a conclusioni sbagliate. L'intelletto, egli afferma, si fonda su due leggi, quella dell'uguaglianza [*uravnenie*] e quella della somiglianza o analogia [*schodstvennost'*], che ampliano a dismisura le nostre possibilità conoscitive, ma anche le nostre possibilità di errore⁷⁴. Naturalmente la forza razionale è unitaria, unica in tutte le sue attività e denominazioni, e su di essa l'uomo, senza abbandonare i confini della natura, ha costruito le diverse scienze⁷⁵. Su questa forza, sul suo sviluppo e sulla sua portata agiscono, come riteneva Herder, cause esterne, come il clima, e interne, come l'alimentazione, ma anche l'educazione e le abitudini, con effetti periodici, rilevabili specialmente negli individui, oppure invisibili e diffusi, che vanno a modificare le caratteristiche di interi popoli. Lo si può notare nella fantasia e nelle arti che con la loro diversità, connessa con la natura dei luoghi abitati, con le attività specifiche e con il clima, caratterizzano la cultura delle diverse popolazioni. L'educazione, infine, agisce molto lentamente e spesso è opera di generazioni, ma non procede gradualmente con continuità, ci sono arresti e retrocessioni⁷⁶. Tuttavia, riconoscendo un'energia autonoma nell'uomo (come

74 RADIŠČEV 1949, I, pp. 300-301.

75 RADIŠČEV 1949, I, p. 299.

76 RADIŠČEV 1949, I, p. 303, 304, 307-308.

pure nell'animale), in grado di contrastare le forze esterne, Radiščev ritiene che la capacità intellettuale si presenti con forza diversa nei singoli, cosicché la differenza tra uomo e uomo non dipenderebbe solo dall'ambiente esterno, ma dalla natura stessa di ciascun individuo, sebbene questa differenza sia sempre di ordine quantitativo e non sostanziale⁷⁷.

La conclusione ottimistica del I libro è che la morte, terminate tutte le sofferenze, fisiche psichiche, è trasformazione e rinascita, ma resta il problema dell'identità, che non è data dal composto fisico, bensì dalla coscienza, l'io, e non è possibile sapere se questa, una volta disgregatosi il fisico, possa conservarsi senza il supporto degli organi⁷⁸. Era un problema, si è visto, dibattuto, perché l'io non è altro che l'unità del sentire e del pensare cui già Aristotele aveva attribuito un carattere formale (*entelechia*), e Leibniz, dopo essersi dibattuto nello stesso problema, pur definendo l'anima umana superiore a quella animale, distinguendola con il termine spirito, finirà per salvare anche l'anima naturale assieme ai corpi organici⁷⁹.

77 RADIŠČEV 1949, I, p. 306.

78 Вообрази себе на одно мгновение, что ты уже мертв, что тело твое разрушилось. Ты говоришь, что душа твоя жива. Но она лишена чувств, следовательно лишена орудий мысли, следовательно она не то, что была в живом твоём состоянии. И если состояние её изменилось, то вероятно ли, что она ощущать и мыслить может, чувств лишённа? А если душа будет в другом положении, то следует, что ты в душе своей будешь не тот человек, который был до смерти [Immagina per un attimo di essere già morto e che il tuo corpo sia distrutto. Tu sostieni che la tua anima è viva. Ma essa è priva dei sensi, di conseguenza, è priva degli organi del pensiero, dunque non è più ciò che era quando ancora vivevi. E se il suo stato si è modificato, è forse credibile che essa, privata dei sensi, possa percepire e pensare? Se poi l'anima si troverà in una condizione diversa, ne consegue che tu nella tua anima non sarai l'uomo che eri prima della morte]», RADIŠČEV 1949, II, p. 341.

79 Si veda l'evoluzione della posizione di Leibniz: LEIBNIZ 1880, p. 473 e LEIBNIZ 1880, 2, p. 480.

2. Una questione metafisica: la materia

La lettura del secondo libro dello scritto *Sull'uomo* è certamente la più difficile, anche per comune attestazione dei critici. La difficoltà immediatamente rilevata è l'assenza di una chiara linea di sviluppo, che permetta di individuare la posizione dell'autore di fronte alle diverse tematiche di volta in volta proposte. In realtà, come si è detto, nella dichiarazione di Radiščev di voler cercare la soluzione del suo fondamentale e unico problema, l'immortalità dell'anima, con il solo bagaglio dell'esperienza e degli strumenti da questa offerti, c'è già un'unità argomentativa che potrebbe guidare il lettore. La ricerca, però, nelle intenzioni dell'autore stesso non dovrebbe avere un carattere autonomo, ma dovrebbe avvalersi del pensiero di filosofi giunti, a proposito dell'anima, a risultati opposti. Di qui l'esigenza di collocare le idee esposte nel contesto ideologico da cui si presume siano desunte, per coglierne le eventuali assimilazioni o ricusazioni.

Le difficoltà di lettura sorgono da questa ambiguità che impedisce una precisa attribuzione di paternità alle conclusioni prospettate. Perché è vero che l'autore intende farsi portavoce di teorie materialistiche per sondarne la veridicità, ma è altrettanto vero che in queste teorie egli individua ciò che è condivisibile, ciò che al vaglio della ragione appare improbabile o assurdo, e ciò che all'unità della coscienza risulta inaccettabile, e non è sempre facile al lettore conservare l'orientamento tra queste diverse prospettive. E tuttavia bisogna almeno tener presente che l'autore muove da una posizione di critica, e non da una adesione da vagliare. Rispetto agli altri libri, questo secondo ha un carattere più meditativo e problematico, e le incertezze dell'autore riguar-

dano spesso la sostanza puramente scientifica di alcuni temi ampiamente dibattuti da posizioni opposte e non definitivamente risolti.

L'argomento principale qui sviluppato è la materia, ma l'analisi che ne viene fatta denuncia subito, ivi sottesa, l'istanza metafisica, da cui la stessa ricerca scientifica dell'epoca non è immune, come dimostrano le ipotesi di Newton relative allo spazio, sensorio divino, pretesto di tante polemiche; istanza che Radiščev fin dall'inizio mette in luce, cercando di precisare a che grado di certezza i limiti del conoscere umano permettono di giungere, in una ricerca che già s'impone una metodologia restrittiva: la sola adesione all'esperienza. E mentre all'osservazione empirica ciò che appare dubbia è la effettiva sostanzialità della dimensione spirituale, di fronte alla comune certezza relativa agli enti corporei, a una riflessione ulteriore anche su questa certezza si diffonde il dubbio, non appena se ne analizza il fondamento: in che consiste la materia che costituisce i corpi? Essa, come tale, è ignota all'uomo⁸⁰. Se ne conoscono le proprietà – ma è poi vero, o non bisogna invece rivedere queste nozioni comuni?

80 «Доселе почитали быть в природе два рода возможных существ. Все, к первому роду относящиеся, называют тела, а общее, или отвлеченное о них понятие, назвали вещество, материя. Вещество есть само в себе неизвестно человеку; но некоторые его качества подлежат его чувствам, и на познании оных лежит все его о веществе мудрование. К другому роду относящиеся существа чувствам нашим не подлежат, но некоторые феномены в мире были поводом, что оные почли не действием вещественности, но существ другого рода, коих качества казались быть качествам вещественности противоречащими. Таковые существа назвали духи [Finora si è ritenuto che in natura ci fossero due generi di sostanze possibili. Chiamiamo corpi tutti quelli che appartengono al primo genere, mentre chiamiamo sostanza, materia, il concetto generale o astratto ad essi relativo. La materia di per sé è sconosciuta all'uomo, ma alcune sue proprietà sono soggette ai suoi sensi e tutto il suo sapere a proposito della sostanza poggia sulla loro acquisizione. Gli enti appartenenti all'altro genere non sono percepibili ai nostri sensi, ma alcuni fenomeni del mondo hanno dato motivo di ritenerli non effetti della materia, bensì di sostanze di altro genere, le cui qualità sembrerebbero opposte a quelle della materia]», RADIŠČEV 1949, II, pp., 314-315.

Il tema gnoseologico, introdotto nel primo libro secondo lo schema empiristico, sebbene in maniera piuttosto generica, viene ripreso e sviluppato nel secondo, in cui l'autore, muovendo dalla definizione comune delle *proprietà* della materia, porta la sua attenzione sul valore cognitivo dei concetti astratti e universali. Nel ricercare le fonti del suo empirismo la critica ha indicato Locke, che aveva posto il fondamento del conoscere nella sensazione e nella riflessione⁸¹. Lockiano in effetti è nel trattato *Sull'uomo* il soggettivismo dell'impostazione iniziale della conoscenza che, pur traendo la sua concretezza dalla sensazione, non tocca l'essenza del reale. Locke, infatti, distingue le essenze reali, ossia i principi costitutivi di ogni cosa, noti solo a Dio creatore, e le essenze nominali, frutto dell'azione astrattiva e compositiva della nostra mente che organizza le idee delle qualità percepibili sensibilmente dando nomi alle cose, ossia elencando e ordinando le cose per generi e specie. Le essenze nominali, create dalla mente umana, non sono, però, a suo giudizio, del

81 Nel I libro Radiščev introduce il discorso sul processo del conoscere con la sg. considerazione: «Человек имеет силу быть о вещах сведому. Следует, что он имеет *силу познания*, которая может существовать и тогда, когда человек не познает. Следует, что бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе. [L'uomo ha la capacità di conoscere le cose. Ne consegue che egli ha *la capacità della conoscenza*, la quale può essere presente anche quando l'uomo non conosce nulla. Ne consegue che l'essere delle cose è indipendente dalla capacità di conoscerle e sussiste di per sé]», RADIŠČEV 1949, I, p. 298; il tema della conoscenza è sviluppato nel I libro nelle pp. 289-300. A questo tema W. J. S'GRAVESANDE dedica il c. XV (*Examen Quaestionis an Mens semper cogitet*) della sua *Introductio ad Philosophiam, Metaphisicam et Logicam continens*, dove si legge: «Mentem vocamus rem, quae habet cogitandi facultatem; sublata hac facultate, tollitur Mens: sed inde non sequitur, semper actu Mentem cogitare: hoc non necessario natura facultatis exigit [Chiamiamo mente la cosa che ha la facoltà di pensare; eliminata questa facoltà si annulla anche la mente; ma da ciò non consegue che la mente pensi sempre; la natura della facoltà non lo esige necessariamente]», GRAVESANDE 1737, p. 53. Certamente lockiana è la dichiarazione che l'anima ha la capacità di conoscere anche quando è inattiva. Locke, infatti, nel primo capitolo del secondo libro, par. 10 sostiene che sebbene l'attività più propria dell'anima sia il pensare, non è necessario supporre che essa pensi di continuo: «So even if thinking is an activity that is uniquely appropriate to the soul, that doesn't require us to suppose that the soul is always thinking, always in action», LOCKE 1690, L. II, c. I, 10, p. 123.

tutto arbitrarie, in quanto si fondano sulle qualità percepibili delle cose, di cui non riguardano l'essenza interna, reale, che resta all'uomo sconosciuta⁸². Lockiana sembrerebbe anche la natura *psico-logica* delle operazioni con cui l'intelletto unifica e coordina le rappresentazioni e i dati della percezione, costruendo le idee generali. Il supporto lockiano, però, non è utilizzato da Radiščev per avallare la gnoseologia empiristica come l'unica in grado di ottenere la verità, ma per dimostrare i limiti insuperabili di quel conoscere, nonostante esso appaia come il più adeguato e produttivo sul piano scientifico⁸³.

La critica, tuttavia, non riscontrando riferimenti precisi alle opere del filosofo inglese ha espresso dubbi su una consultazione diretta dei suoi testi da parte di Radiščev, e il critico Lapšin, nell'introduzione alle opere dello scrittore, indica in esse, come motivi lockiani, gli aspetti più generali del pensiero del filosofo inglese, assunti ormai nell'ampia fascia degli orientamenti e dei

82 «We don't know the real essences of things, and so we *can't* use real essences as the basis on which to rank and sort of things and so to name them (for what sorting is for is naming). The nearest our faculties will let us get to knowing and distinguishing substances is a collection of the perceptible ideas [here= qualities] that we observe in them. And even if we collect these as caerefully and precisely as we possibly can, that collection won't be anywhere near to the true internal constitution from which those qualities flow [...] The workmanship of the all-wise and powerful God in making the great fabric of the universe and every part of it outstrips the capacity and comprehension of the most enquiring and intelligent man», LOCKE 1690, l. III, c. VI, 9, p. 588.

83 Degli stessi elementi tradizionali, sostiene Radiščev, non è chiara la composizione, e i componenti cosiddetti *elementari*, sfuggono alla nostra conoscenza: «Химия доказует, что начала первенственных веществ суть весьма различных свойств, и хотя она еще держится древнего деления стихий, но то, что мы называем земля, вода, огонь, воздух, суть сложности. Стихийной земли никто еще не видал, и надежда некоторых видеть ее в алмазе исчезла с того времени, как опыты доказали, что он сгарает и взлетается. Кто возжигал огонь стихийный? [la chimica dimostra che i principi delle materie prime sono proprietà assai diverse, e che sebbene essa si regga ancora sulla vecchia suddivisione degli elementi, tuttavia ciò che chiamiamo terra, acqua, fuoco, aria, sono composti. Nessuno ha visto ancora la terra nella sua struttura elementare, e la speranza di taluni di vederla nel diamante è svanita fin dal momento in cui gli esperimenti hanno dimostrato che esso brucia ed evapora. Chi ha acceso il fuoco elementare?]», RADIŠČEV 1949, II, p. 318.

sistemi filosofici su base empiristica⁸⁴. Del resto è innegabile che la filosofia di Locke abbia profondamente influenzato tutto il pensiero dell'epoca, fino a Kant, offrendo al discorso filosofico, sia contemporaneo che successivo, non soltanto una struttura su cui edificare teorie personali, ma anche molte ragioni di riflessione e critica, basti pensare a Leibniz e al suo *Nuovo saggio sull'intelletto*. Perciò è irrilevante che Radiščev abbia conosciuto gli scritti di Locke attraverso una lettura diretta, o mediata; egli ne accoglie quelle idee fondamentali, entrate nel patrimonio culturale comune, che provano l'impossibilità da parte del pensiero umano, data la sua struttura, di pervenire a certezze metafisiche.

Nello stesso tempo egli mostra anche di essere al corrente delle oscurità di quel pensiero, evidenziate dalla critica di Hume e di Berkeley. Valga come esempio la citazione di Locke nel contesto delle argomentazioni del materialismo assoluto, che la critica ha ascritto a d'Holbach, verso la fine di questo secondo libro: «Se non credi a me leggi Locke. Egli ti stupirà per il fatto che tutte le tue idee, anche le più astratte hanno la loro origine nei sensi»⁸⁵. Qui l'autore pone una nota esplicativa, per evitare che si pensi a una contraddizione

84 In realtà Lapšin, perseguendo l'attribuzione dei molti e diversi motivi presenti in questa parte del testo di Radiščev, perde il senso unitario dell'argomentazione dell'autore, risolvendola in una molteplicità di influenze e prestiti di varia e contrastante natura.

d'Holbach e Gassendi, Lucrezio, Priestley, Maupertuis, Lamettrie sono accostati nella sua ricostruzione a Cartesio, Montaigne, Locke, senza tener conto di quanto gli elementi individuati circolassero in realtà in contesti diversi, facendo parte di un patrimonio culturale divenuto comune. Riguardo all'influenza di Locke, egli si riferisce in maniera del tutto generica alla gnoseologia da cui sarebbero stati tratti i due principi fondamentali, sensazione e riflessione: «В вопросе о происхождении знания Радищев близок к Локку (опыт и рассуждение – sensation и reflexion – источники познания [Riguardo al problema dell'origine della conoscenza Radiščev è vicino a Locke (esperienza e ragionamento – sensazione e riflessione – sono le fonti della conoscenza)]», LAPŠIN 1907, I, pp. IX.

85 «Если ты мне не веришь, прочти Локка. Он удивит тебя, что все мысли твои, и самые отвлеченнейшие, в чувствах твоих имеют свое начало. Как же душа твоя без них может приобрести понятия, как мыслить?», RADIŠČEV 1949, II, p. 338.

con quanto da lui detto in precedenza, infatti, in questa esortazione alla lettura di Locke, potrebbe leggersi la negazione di qualsiasi attività autonoma dell'intelletto, nella direzione dell'interpretazione che dà Hume dell'empirismo lockiano. Radiščev invece ritiene che per Locke le idee astratte siano un prodotto dell'intelletto e su questo baserà la sua critica alla pretesa del valore conoscitivo della realtà mediante i concetti⁸⁶. Sebbene le idee generali, che svolgono una funzione organizzativa dei dati empirici e sono perciò «invenzioni», siano considerate da Locke, frutto di «ragione e necessità»⁸⁷.

Radiščev indica proprio nelle idee generali di spazio e di tempo e nella generalissima [*obščaešee*] idea di essere, la distanza dalla realtà, attestata, come sembrerebbe invece, dalla sensazione-percezione. La realtà materiale e

86 «Здесь противоречия нет против сказанного выше, где говорится, что отвлечение есть действие рассудка. Мы здесь говорим, где корень понятий отвлеченных [Qui non c'è contraddizione con quanto asserito sopra, dove si dice che l'*astrazione* è opera dell'intelletto. Qui noi indichiamo la radice dei concetti astratti]», RADIŠČEV 1949, II, p. 338. La precisazione di Radiščev richiama le considerazioni dello stesso Locke, per il quale la costruzione dei concetti astratti, mediante i quali l'uomo organizza le cose secondo lo schema dei generi e delle specie, non è del tutto arbitraria («But though these nominal essences of substances are made by the mind, they aren't made as arbitrarily as are those of mixed modes»), perché si fonda sull'osservazione delle qualità e proprietà delle cose fornite dalla sensibilità: LOCKE 1690, l. III, c. VI, p. 169.

87 Nel libro III del suo *Saggio*, Locke, prendendo in esame i termini generali che costituiscono la maggior parte delle parole usate in tutte le lingue, rileva una sorta di contraddizione, per il fatto che, pur essendo termini particolari, hanno significati generali, e non per negligenza o per caso: «The far greatest part of words that make all languages are general terms: which has not been the effect of neglect or change, but of reason and necessity», LOCKE 1690, l. III, c. III, 1, p. 537. Le parole, infatti, sono segni delle idee e queste diventano *general* per mezzo dell'*astrazione*, ossia della separazione delle circostanze di tempo e di luogo e di qualunque altra idea che le determini nel senso di una esistenza particolare (LOCKE 1690, l. III, c. III, 6, pp. 539); ne consegue, conclude Locke, che il generale e l'universale, sia che si tratti di segni o di concetti, sono soltanto un prodotto dell'intelletto, che questi crea per uso proprio e non riguardano l'esistenza concreta delle cose: «It is plain, by what has been said, that general and universal belong not to the real existence of things; but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use, and concern only signs, whether words or ideas», LOCKE 1690, l. III, c. III, 11, p. 544.

la realtà spirituale, la prima fonte delle cose, la seconda fonte dell'identità soggettiva resterebbero entrambe al di là delle forme e delle misure spazio-temporali in cui la ragione sistema le percezioni della realtà esterna e interna. In realtà l'uomo ha percezione degli oggetti e dei propri sentimenti, ma non ha percezione della spazialità e della temporalità che hanno un valore puramente concettuale. Considerando la natura puramente logica dello spazio e del tempo Radiščev si avvicinava dunque alla posizione di Leibniz che riteneva lo spazio l'ordine della coesistenza delle percezioni sensibili e il tempo l'ordine del loro susseguirsi⁸⁸. È questo un punto particolarmente interessante della riflessione del nostro autore, che con questo non mira soltanto a far risaltare l'assenza di un criterio di verità concreta, valido sul piano scientifico, quanto a *disancorare* dalla materia quelle qualità (come l'estensione, l'impenetrabilità, la gravità, ecc.) ad essa attribuite in maniera esclusiva, mostrando come, proprio per la loro astrattezza, esse, invece, possano essere utilizzate, e lo sono state, per caratterizzare la stessa sostanza definita *spirituale*, di cui il pensiero è parte fondamentale. E con questo il suo discorso si avvia a proporre, o meglio, a verificare, *per assurdo*, la legittimità dell'idea di una *materia*, ritenuta *sostanza unica e pensante*, a misurare quanto essa sia sostenibile, e quale ne sia il grado di coerenza scientifica, escludendone l'ipotesicità.

L'impenetrabilità e la maggior parte delle altre proprietà dette materiali, sono frutto della percezione immediata delle cose, ed è questa che va ana-

88 «Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement – scriveva Leibniz – ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite réglée des phénomènes et perceptions. [...] Nous concevons l'étendue en concevant un ordre dans les coexistences; mais nous ne devons pas la concevoir, non plus que l'espace à la façon d'une substance. C'est comme le temps qui ne présente à l'esprit qu'un ordre dans les changemens. Et quant au mouvement, ce qu'il y a de réel, est la force ou la puissance, c'est-à-dire, ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soy un changement pour l'avenir», LEIBNIZ 1880, 3, p. 523.

lizzata per verificarne il grado di attendibilità. Risulta, così, che la percezione nulla può dire della sostanza materiale, non essendo altro che la modificazione del soggetto percipiente, sia pure causata dall'oggetto della cui realtà sostanziale nulla è possibile conoscere. In questo modo Radiščev si avvicinava, inconsapevolmente, alla posizione di Hume, e non perché riconduceva spazio e tempo alla dimensione concettuale, ma perché risolveva la percezione nella fenomenicità, negando che con la sensibilità si potesse cogliere la *sostanza* materiale. Nella sua gnoseologia egli riconosceva che sensazione e percezione, le due facce della sensibilità, l'una connessa all'oggetto, l'altra al soggetto, non avevano nulla di veramente *oggettivo*, modificandosi a vicenda a seconda della condizione del soggetto senziente. Il passo ulteriore avrebbe potuto essere quello indicato da Kant che, rimproverando a Leibniz e a Wolff di aver considerato la distinzione tra il sensibile e il razionale soltanto come logica, ne affermava la natura trascendentale⁸⁹, ma Radiščev si muoveva su

89 «Die Leibniz-Wolffische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transzendental ist, und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, so bald wir unsre subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben, als Erscheinung bestimmt. [La filosofia di Leibniz e Wolff ha quindi indicato una prospettiva totalmente errata a tutte le indagini sulla natura e l'origine delle nostre conoscenze, col considerare la distinzione tra il sensibile e l'intellettuale semplicemente come logica, mentre essa è evidentemente trascendentale e non riguarda soltanto la forma, come chiarezza o oscurità, bensì l'origine e il contenuto delle conoscenze. Di conseguenza, mediante la sensibilità noi non conosciamo solo confusamente la natura delle cose in se stesse, ma non la conosciamo affatto, e non appena eliminiamo la nostra costituzione soggettiva, non si ritrova, né può ritrovarsi, da nessuna parte l'oggetto rappresentato, con le proprietà che gli attribuiva l'intuizione sensibile: in effetti, è proprio questa costituzione soggettiva che determina la forma di tale oggetto in quanto apparenza», KANT 1956, *Elementarlehre*, I Teil, *Transzendentaler Ästhetik*, p. 85; KANT-COLLI 1957, p. 98.

un'altra via, quella dell'*ipotesi* metafisica dell'unicità della sostanza, conservandone pur tuttavia l'inconoscibilità.

Un'*ipotesi*, dunque (o una dimostrazione *relativa*, dal momento che il fenomenismo humiano, se pure toccato, non è mai veramente ipotizzato da Radiščev) fondata sul fatto che i fenomeni della vita psichica e gli stessi concetti, a suo giudizio, dovevano pur dipendere da una sostanza, per quanto sconosciuta, la cui ipotetica unicità poteva essere avvalorata dalla regola di Newton, secondo cui non c'è ragione di indicare di un fenomeno più cause quando ne può bastare una. Sebbene per Newton questa regola servisse all'avanzamento nella ricerca scientifica, mentre ai fini di Radiščev in realtà configurava il limite di ogni ricerca. Mentre accoglieva l'idea che dalla sensibilità derivasse la rappresentazione [*predstavlenie*] delle cose e dalla ragione la determinazione dei rapporti tra di esse, egli si chiedeva, infatti, se quelle proprietà che la tradizione o la stessa osservazione attribuiscono alla sostanza materiale e soltanto per mezzo delle quali l'uomo sembrerebbe avere conoscenza della materia e di tutte le sue attività, fossero a questa così proprie da *contrapporsi* alle qualità che la tradizione o anche il nostro convincimento attribuiscono allo spirito⁹⁰.

Il problema così proposto nasceva in realtà da un altro meno innocente: chi ci dice che esista lo spirito? E su questa base problematica Radiščev portava il suo ragionamento fino al paradosso cui si è accennato, perché una volta

⁹⁰ Osserva infatti l'autore: «При первом шаге в область неосязательную, находим мы суждение произвольное; ибо, если дух чувствам нашим не подлежит, если познания наши не суть нутрозрительные, то заключение наше о бытии духов, не иначе может быть, как вероятное, а не достоверное, а менее того ясное и очевидное. [Al primo passo nel campo dell'impercepibile troviamo un giudizio arbitrario; se lo spirito, infatti, non è soggetto ai nostri sensi, se le nostre conoscenze non sono in grado di vedere il mondo interiore allora il nostro giudizio sull'esistenza degli spiriti non può essere altro che probabile, non certo, e men che meno chiaro ed evidente]», RADIŠČEV 1949, II, p. 315.

stabilita l'impossibilità per la conoscenza di andare oltre ciò che si ottiene dalla sensibilità, la coerenza vuole che tutto ciò che l'uomo conosce sia di una medesima natura e soggetto ai sensi; e se si sostiene che questa natura non è altro che la materia, a questa debbono essere ricondotte tutte le proprietà attribuite allo spirito, come il movimento, la vita, il pensiero⁹¹.

Esaminando, alla luce delle nuove scoperte, qualità come la solidità, l'impenetrabilità, l'inerzia, Radiščev finisce dunque per riconoscere, come concedeva il *materialista* Priestley, che la prima è conseguenza della forza d'attrazione e pertanto, in realtà è superflua⁹²; la seconda non è riscontrabile nei corpi, anche quelli ritenuti i più solidi, che sono penetrabilissimi⁹³; la terza non esiste che nell'immaginazione⁹⁴. Egli introduce così come fonte del suo empirismo a lui più vicina nel tempo e negli interessi, il chimico Priestley, citato più di una volta per gli esperimenti *sulle arie*⁹⁵. I critici ne fanno la sua

91 RADIŠČEV 1949, II, p. 327.

92 RADIŠČEV 1949, II, p. 324-325.

93 RADIŠČEV 1949, II, p. 323.

94 RADIŠČEV 1949, II, pp. 324-325. Newton nei suoi *Principia* sostiene che l'inerzia è una forza insita nella natura: «*Materiae vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquodque, quantum in se est, perseverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum. [...] Vulgus resistantiam quiescentibus et impetum moventibus tribuit: sed motus et quies, uti vulgo concipiuntur, respectu solo distinguuntur ab invicem; neque semper vere quiescunt, quae vulgo tanquam quiescentia spectantur [La forza insita nella natura è la capacità di resistere, con la quale qualsiasi corpo, per quanto consiste in sé, persevera nel suo stato o di quiete o di moto uniformemente direzionato [...] Il volgo attribuisce la resistenza alle cose in quiete e l'impulso a quelle in movimento: ma il movimento e la quiete così come sono intesi dal volgo sono distinti l'una dall'altro soltanto per il loro rapporto; e non sempre le cose che sono in quiete, come le vede il volgo, lo sono veramente]»», NEWTON 1871, *Definitio* III, p. 2.*

95 RADIŠČEV 1949, II, p. 319. Il primo volume dello scritto di Priestley: *Experiments and observation relating to various brakes of natural philosophy; with a continuation of the observation on air*, uscì a Londra nel 1779, il II nel 1781 e il III nel 1786 a Birmingham. Ma Radiščev lo cita anche in relazione alle proprietà della materia (RADIŠČEV 1949, II, p. 324), seguendo lo scritto *Disquisitions relating to Matter and Spirit*, pubblicato nel 1777; questa pubblicazione riporta nel frontespizio interno la citazione di un pensiero di Bonnet: «Si quelqu'un démontreroit jamais, que l'âme est matérielle, loin de s'en alarmer, il faudroit admirer la puissance, qui auroit donné à la matiere la capacité de penser» (La citazione

fonte più diretta e autorevole, anche per l'acclarato materialismo⁹⁶. Del resto è noto che Priestley contribuì alla ripresa e alla diffusione del pensiero lockiano, e non è un caso che Radiščev citi Locke in primo luogo nel corso dell'esposizione delle teorie di Priestley⁹⁷. Nella I sezione del suo scritto più famoso *Priestley*, accingendosi all'analisi delle proprietà essenziali della materia, dichiara di volersi attenere alle prime due regole metodologiche enunciate da Newton nel terzo libro dei *Principia*, ossia che non bisogna ammettere più cause vere di quante non siano sufficienti a spiegare il fenomeno, e che agli stessi effetti, per quanto possibile, si debbano attribuire le stesse cause. Soltanto a condizione di seguire queste massime, egli sostiene, «possiamo ritenere di muoverci su un terreno sicuro»⁹⁸.

La prima proprietà esaminata sulla base di questi principi è appunto la solidità o impenetrabilità, che l'opinione comune attribuisce alla materia, considerata una estensione solida, priva in sé di forze, persino dell'attrazione e

è tratta da *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, BONNET 1769, vol. I, p. 50.

96 V. LAPŠIN 1907, I, pp. XIII-XV, e ŠPET 1989, p. 80.

97 RADIŠČEV 1949, II, p. 338.

98 «The first of these rules, as laid down by Sir Isaac Newton, is that we are to *admit no more causes of things than are sufficient to explain appearances*; and the second is that, *to the same effects we must, as far as possible, assign the same causes*. So long as we follow these maxims, we may be confident that we walk on sure ground», PRIESTLEY 1777, p. 2. La fonte di Priestley sono le *Hypoteses* o *Regulae* di Newton, sebbene dei principi enunciati il primo risalga al *rasoio* di Occam, o meglio al suo maestro Duns Scoto, e ancor prima ad Aristotele (riguardo alla regola della «*parsimony*» v. THORBURN pp. 345-353, in part., anche in relazione a Newton, pp. 348-349). Nella 3^a ediz., del 1726, Newton, probabilmente spinto dalla critica che lo accusava di aver reintrodotta nella sua dottrina quelle ipotesi che aveva voluto escludere, esprime questo concetto con qualche modifica e innanzitutto sostituisce al termine *hypothesis*, usato per l'edizione del 1687 (Londini, jussu Societatis Regiæ) quello di *regula*; la I *Regula* è la seguente: «Dicunt utique philosophi: Natura nihil agit frustra, et frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora. Natura enim simplex est et rerum causis superfluis non luxuriat [Dicono dunque i filosofi: la natura non fa nulla senza ragione, e non fa senza ragione con molte risorse ciò che può fare con poche. La natura è infatti semplice e non sovrabbonda di cause superflue delle cose]», NEWTON 1871, p. 387.

della repulsione, dotata di una certa *vis inertiae* che la rende del tutto indifferente a uno stato di quiete o di moto qualora sia mossa da una forza esterna senza che il movimento incontri ostacoli. Questa convinzione deriverebbe dall'esperienza immediata e superficiale che facciamo mediante i nostri sensi, ma una osservazione più attenta e scientificamente organizzata, sostiene Priestley, ci induce a ritenere che la resistenza su cui fondiamo l'opinione della solidità della materia non sia occasionata da una solidità reale, bensì «dalla forza di repulsione che agisce sempre a una reale e, in generale, determinabile distanza da ciò che chiamiamo appunto corpo»⁹⁹. Le sole forze di attrazione e repulsione sarebbero dunque responsabili di quella che l'opinione comune considera solidità e impenetrabilità dei corpi. In realtà, conclude, senza la forza di attrazione, «una forza che è stata sempre considerata come una cosa abbastanza distinta dalla stessa materia», non può esistere neppure la materia, e qualora si supponessero dei corpi privi di questa forza, essi si ridurrebbero a nulla¹⁰⁰. Con questo Priestley non può dire cosa sia la materia, ma soltanto che possiede determinate proprietà¹⁰¹, né può stabilire l'origine delle forze di attrazione e repulsione: «Tutto ciò che risulta dalla mia argomentazione - egli scrive - è che qualunque sia la sorgente da cui queste forze sono derivate, o qualunque sia l'essere che le ha trasmesse, la

99 «Is never occasioned by *solid matter*, but by something of a very different nature, viz. a *power of repulsion* always acting at a real, and in general an assignable distance from what we call the body itself», PRIESTLEY 1777, p. 4.

100 «I twill also appear, from the most obvious considerations, that without a power of attraction, a *power* which has always been considered as something quite distinct from matter itself, there cannot be any such a thing as matter; consequently, that this *foreign property*, as it has been called, is in reality absolutely essential to its very *nature and being*. For when we suppose bodies to be divested of it, they come to be *nothing at all*», PRIESTLEY 1777, p. 5.

101 «It will be said, that if matter be not a solid or impenetrable substance, *what is it*? I answer, with respect to this, as I should with respect to any other substance, that it is possessed of such properties, et such only, as the actual well-examined *appearances* prove it to be possessed of», PRIESTLEY 1777, p. 16.

materia non può esistere senza di esse; e se questa forza superiore, o essere, ritirasse la sua influenza la sostanza stessa cesserebbe necessariamente di esistere o sarebbe annientata»¹⁰².

Leggendo il secondo libro del trattato di Radiščev si può apprezzare la sua vicinanza a Priestley, anche nella considerazione che per ciò che riguarda i risultati è inessenziale il fatto che questa forza «agisca nella materia stessa o agisca dall'esterno»¹⁰³. Radiščev segue la sua fonte ancora nell'attribuire alla stessa sostanza estesa, su cui agiscono le forze di attrazione e repulsione, la sensibilità (sensazione e percezione) e il pensiero¹⁰⁴, e per le stesse ragioni di Priestley che, avendo rilevato come la sensibilità e il pensiero non si trovano nell'uomo «se non uniti a un determinato sistema organizzato di materia», giunge alla conclusione che «queste forze necessariamente esistono in tale sistema e ne dipendono»¹⁰⁵. Tuttavia il ragionamento di Radiščev presenta aspetti fondamentali che lo differenziano da quello di Priestley, il quale aveva riconosciuto la materialità dell'anima e le aveva pur dato una realtà distinta da quella del corpo. Con ciò poteva pensare a una relazione possibile tra le due classi di fenomeni (psichici e materiali) senza ricorrere ai tentativi infelici di Cartesio o al principio dell'armonia prestabilita di Leibniz, che a suo giudi-

102«All that my argument amounts to, is, that from whatever source these powers are derived, or by whatever being they are communicated, matter cannot exist without them; and if that superior power, or being, withdraw its influence, the substance itself necessarily ceases to exist, or is annihilated», PRIESTLEY 1777, p. 7.

103RADIŠČEV 1949, II, p. 323.

104RADIŠČEV 1949, II, pp. 326-327.

105«The powers of sensation or perception, and thought, as belonging to man, have never been found but in conjunction with a certain *organized system of matter*; and therefore, [...] those powers necessarily exist in, and depend upon, such a system», PRIESTLEY 1777, p. 26. Radiščev scrive: «суть силы в природе, чувствам нашим подлежащие токмо в их сопряжении с телами, от чего бывают явления; [ci sono forze in natura soggette ai nostri sensi solo nella loro unione con i corpi, e da cui provengono i fenomeni]», RADIŠČEV 1949, II, p. 327.

zio non poteva ritenersi soddisfacente¹⁰⁶. In sostanza, però, era ancora legato a una concezione per certi aspetti tradizionale, in parte cartesiana, della materia. È vero, infatti, che la riteneva in sé inconoscibile, nello stesso tempo, però, le attribuiva l'estensione, come aveva fatto Cartesio, che proprio all'estensione riconduceva la divisibilità e di conseguenza la motilità materiale non insita ma derivata da Dio. Secondo Cartesio, Dio all'origine della creazione avrebbe immesso nel mondo materiale una quantità definita di moto e di inerzia, successivamente conservata immutata, e da cui si sarebbero originate tutte le forme e le trasformazioni, secondo una visione del tutto meccanica.

Anche Priestley riteneva il movimento estraneo alla materia in sé, e ad essa comunicato dall'esterno; ma, accogliendo i principi della fisica newtoniana, lo attribuiva alle sole forze *esterne* di attrazione e repulsione, agenti sia sul complesso dei corpi che sulle particelle di cui questi sono formati, affidandosi a un più moderno meccanicismo. «Io perciò concludo – scriveva nel suo *Disquisitions* – che tutta la materia, come tale, è totalmente priva di forza, e ciò che è vero per i corpi grandi nei confronti l'uno dell'altro, deve essere ugualmente vero per le più piccole parti componenti di uno stesso corpo; e conseguentemente che tutta l'attrazione e la repulsione debbono essere l'effetto della stessa forza esterna, che rende incline l'uno o l'altro dei corpi grandi o le loro più piccole parti componenti a determinati movimenti o tendenze che altrimenti essi non avrebbero avuto. Manifestazioni come queste, immagino, hanno portato alle conclusioni sopra menzionate, relative alle proprietà fon-

106«The celebrated mathematician and metaphysician, Leibnitz, was as sensible of the impossibility of all proper connection, or influence, between matter and spirit, as the Cartesians, but he explained the correspondence there is between them in quite another, though not a more satisfactory, manner; forming a system, which has obtained the name of *the pre-established harmony*», PRIESTLEY 1777, p. 63.

damentali della materia»¹⁰⁷. Egli riconduceva il pensiero e la coscienza al meccanismo dei moti cerebrali, come aveva fatto David Hartley.

Radiščev si discosta da Priestley per il fatto che la sostanza unica che egli propone non può essere detta né materia, né spirito, essa è e rimarrà sconosciuta, sebbene comprensiva delle proprietà di entrambi, e anzi di una quantità di proprietà che la nostra esperienza non è giunta a determinare né si può dire che lo sarà un giorno. Se la lezione di Spinoza è percepibile, essa è filtrata, però, attraverso Leibniz ed Herder oltre che attraverso la sua originaria formazione neoplatonica. Il cervello è anche per lui l'organo del pensiero, ma la coscienza è qualcosa di superiore che non si risolve nelle pulsioni, ma le organizza e le comprende. La coscienza è, perciò, la forza unitiva di ciò che *si dice* materiale e spirituale e che emerge in alcune forme della vita (animale e umana) con graduale compiutezza; la sua concezione della natura vivente ha una caratterizzazione diversa rispetto all'*ilozoismo* che gli attribuisce il suo critico, Lapšin¹⁰⁸.

Se è vero, infatti, che la natura è pervasa dallo stimolo vitale, percettivo,

107«I therefore conclude universally, that all matter, as such, is entirely destitute of *power*, and whatever is true of larger bodies with respect to each other, must be the effect of some *foreign power*, disposing either larger bodies, or their small component parts, to certain motions and tendencies, which otherwise they would not have had. Such appearances as these, I imagine, have led to the conclusions above mentioned, concerning the fundamental properties of matter», PRIESTLEY 1777, pp. 4-5.

108Commentando l'acuta osservazione di P. N. Miljukov, secondo cui Radiščev rilevava non tanto la differenza radicale tra d'Holbach e i leibniziani, quanto la loro comune tendenza filosofica al *monismo*, Lapšin osserva: «Этот монизм, прибавлю я, изобличает в Радищеве неискоренимость привычек мышления сенсуалистической школы. Если он приближается к идее панпсихизма, то его панпсихизм есть гилозоизм, но отнюдь не монадологическая точка зрения Лейбница [Questo monismo, aggiungo io, smaschera in Radiščev l'instirpabilità delle idee usuali della scuola sensualistica. Se egli si avvicina all'idea del *panpsichismo*, il suo panpsichismo è *ilozoismo*, ma in nessun modo il punto di vista *monadologico* di Leibniz]», LAPŠIN 1907, p.VIII. Tuttavia, sull'influenza del pensiero di Leibniz su Radiščev bisognerà riflettere con più attenzione.

è anche vero che questo è accompagnato da una razionalità che si esprime nelle leggi naturali e che soltanto nell'uomo si fa coscienza, anche se non tutte e non sempre queste leggi sono individuate e individuabili. Pur accogliendo i principi della fisica newtoniana, Radiščev, infatti, non ne fa degli assoluti, e per due motivi: perché è convinto che le stesse scoperte scientifiche nella maggior parte dei casi non sono tanto definitive da risultare immutabili se sottoposte a ricerche ulteriori, come del resto l'esperienza attesta; e in secondo luogo perché ritiene che la vita non sia frutto di movimenti meccanici, come è ben illustrato nel primo libro, dove parlando della fecondazione e sottolineando l'unità della dimensione fisiopsichica fa osservare che «l'impulso, che l'umore fecondativo maschile imprime al seme, non può ritenersi semplice o puramente meccanico», e che l'amore stesso, dunque sentimento e passione, «è naturale e ha il suo principio nella realtà naturale»¹⁰⁹. Dunque, se si volesse dare un nome al vitalismo radiščeviano si dovrebbe pensare piuttosto al *panpsichismo* sebbene nessuno dei due concetti sembri adeguato e forse sarebbe più corretto parlare di «motivi» piuttosto che di orientamenti. Se poi da talune espressioni l'autore sembrerebbe condividere l'idea dell'originario impulso motore divino¹¹⁰, bisogna riconoscere che in realtà la sua posizione è problematica, come attesta il passo seguente dal secondo libro del suo trattato: «Le proprietà della realtà materiale possono essere proprietà di una materia pensante o dell'animo umano? Noi non diremo, e certo questo sarebbe as-

109«Ударение, которое мужеский плододетельный сок впечатлевает семени, не может почестья простым или единственно механическим [...] так же естественна; и в естественности имеет свое начало», RADIŠČEV 1949,I, p. 276.

110«И если нужно, чтобы бездейственная вещественность для получения движения имела начальное ударение, то для дания жизни нужно также ударение плододетельного сока. [E se è necessario che la materia inerte, per avere il movimento, riceva una spinta iniziale, allora anche per donare la vita è necessaria la spinta dell'umore fecondativo]» RADIŠČEV 1949,I, p. 276.

surdo, che il sentire, il pensare sono la stessa cosa del movimento, dell'attrazione o di un'altra delle proprietà della materia sopra descritte. Se mostreremo però che tutte queste proprietà possono essere o sono realmente proprietà di una sostanza senziente e pensante, allora non avremo forse il diritto di dire che essa e la sostanza materiale sono un'unica sostanza, che la sensibilità e il pensiero ne sono le proprietà ma nella misura in cui essa si forma nei corpi organici; che ci sono forze in natura soggette ai nostri sensi soltanto nel loro collegamento con i corpi, che la sostanza, cui sono proprie queste forze, non ci è nota; che la vita, questo effetto di una sostanza ugualmente ignota, è ovunque diffusa e varia; che essa si fa più evidente dove le forze più diverse si combinano insieme; che esse sono in numero maggiore là dove l'organizzazione è più perfetta; che là dove l'organizzazione è migliore ha inizio anche la sensibilità, la quale crescendo e perfezionandosi gradualmente giunge a toccare lo stadio del pensiero, della ragione, dell'intelletto; che tutte queste forze e la vita stessa, la sensibilità e il pensiero non ci appaiono che unite alla sostanza materiale; che l'attività del pensiero la segue sempre, e che i mutamenti in questa attività, corrispondono ai mutamenti della sostanza materiale? A questo punto concluderemo che nel mondo visibile vive una sostanza di un solo genere, dotata di differenti proprietà; che in essa esistono sempre forze, e che queste le sono conferite da sempre. Come questa unione sia prodotta, però, non ci è noto, perché la nostra conoscenza può risalire solo fino alle cause prime, ma qui sta appunto il nostro limite»¹¹¹.

111«Свойства вещественности могут ли быть свойства разумного вещества, или человеческая души? Мы не скажем, да и нелепо то было бы, что чувствование, мысль суть то же, что движение, притяжение или другое из описанных выше сего свойств вещественности. Но если мы покажем, что все оне могут быть или суть поистине свойства вещества чувствующего и мыслящего, то не в праве ли будем сказать, что оно и вещественность суть едино вещество; что чувственность и мысль суть ее же свойства, но поколику она образуется в телах органических; что вещество, коему силы сии суть свойственны, нам

L'unità psicofisica che qui è affermata senza equivoci era avallata, come si è ricordato in precedenza, dalle più recenti scoperte scientifiche relative alla fisiologia vegetale e animale che denunciavano i limiti del meccanicismo cartesiano e in ambito filosofico introducevano vecchie e nuove teorie a giustificare questa unità. Se il concetto di sostanza unica inconoscibile, dalle molteplici proprietà soltanto in minima parte note, richiama, come si è detto, Spinoza, che muovendo dalla definizione di sostanza data da Cartesio aveva fatto della materia e dello spirito due attributi di essa, l'idea di forza, nei due significati di energia e di impulso, rimanda a Leibniz e alla fisica newtoniana, appoggiandosi anche all'osservazione delle trasformazioni legate ai processi chimici. Del resto, occorre anche ricordare quanto Spinoza fosse presente in Leibniz come pure in Newton, per non parlare del traduttore latino di quest'ultimo, Clarke, accusato esplicitamente di spinozismo per aver sostenuto che lo spazio è una proprietà divina¹¹².

неизвестно; что жизнь, сие действие неизвестного также вещества, везде рассеяна и разнovidна; что она явственнее там становится, где наиболее разных сил сопряжено воедино; что там их более, где превосходнее является организация; что там, где лучшая бывает организация, начинается и чувствование, которое, восходя и совершенствуя постепенно, досязает мысленности, разума, рассудка; что все сии силы, и самая жизнь, чувствование и мысль являются не иначе, как вещественности совокупны; что мысленность следует всегда за нею, и перемены, в ней примеченные, соответствуют переменам вещественности, то заключим, что в видимом нами мире живет вещество одинакородное, различными свойствами одаренное; что силы в нем всегда существуют, следственно, ему искони присвоены. Но как союз сей произведен, то нам неизвестно; ибо понятие наше вознестися может токмо до познания первья причины, но тут и наш предел», RADIŠČEV 1949, II, pp. 326-327.

112Samuel Clarke (1675-1729), tradusse in latino nel 1697 il *Traité de physique* del cartesiano Jacques Rohault, e nel 1699 l'*Optics* di Newton, e in quell'anno stesso ebbe inizio la sua controversia con i deisti. La sua opera principale, *Boyle Lectures*, è frutto dei due corsi del 1704-1705 intitolati rispettivamente *A demonstration of the Being and Attributes of God*, e *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. Oltre all'edizione dei *Cæsar's Commentaries* (1712) e dell'*Iliade* (1729), pubblicò diversi libri di esegesi biblica e il trattato *The Scripture Doctrine of the Trinity* (1712) che gli valse l'accusa di *arianesimo* (o *unitarianismo*) e che gli procurò un richiamo da parte delle autorità. Negli anni 1715-1716 si sviluppò la sua

Radiščev può dunque argomentare che «nello spazio per ogni forza c'è un luogo dal quale l'efficacia [*dejstvitel'nost'*] di ciascuna si propaga costruendo intorno a sé, in proporzione alla sua potenza, una struttura per il suo agire»¹¹³, trasformando le forze di attrazione e repulsione da *strumenti* della creazione divina in agenti autonomi, anche se in qualche maniera provenienti da Dio, poiché tutto proviene e vive in lui. Non bisogna infatti sottovalutare la chiarezza delle sue affermazioni. Nel primo libro, infatti, dopo aver elencato le forme del pensiero umano (sensibilità, concettualizzazione, giudizio) e averne sostenuto l'unità, esclama: «O mortale! Sollevati dalla faccia della terra e lasciati portare arditamente dal tuo pensiero, perché esso è una favilla della divinità!»¹¹⁴. Il pensiero anche per lui è espressione della spiritualità, che si manifesta tramite gli organi corporei, dunque attraverso quella che comunemente è chiamata materia.

Anche in Priestley, comunque, il convincimento di una interrelazione naturale di tutti i fenomeni fisici e psichici corrispondeva all'abbandono dell'idea di un Dio che *dal di fuori* dà inizio al processo vitale. Ed è proprio l'ab-

controversia con Leibniz a favore di Newton, documentata dalla sua corrispondenza con il filosofo tedesco, da lui stesso pubblicata in francese nel 1717: *A Collection of Papers which passed between the late Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*, London, printed for James Knapton; vi compaiono in francese e in inglese gli estratti delle lettere di Leibniz e quelli di Clarke. Tra le più recenti pubblicazioni: LEIBNIZ – CLARKE 2000, che ha apportato alcune modifiche linguistiche ed espressive al testo di Clarke – v. *l'Editor's note* p. XIV, e LEIBNIZ – CLARKE 2017. Riguardo alla sua concezione di spazio, nella terza replica a Leibniz Clarke sostiene: «*L'Espace n'est pas une Substance, un Etre eternal et infini; mais une Propriété, ou une suite de l'existence d'un Etre infini et éternel. L'Espace infini est l'Immensité: Mais l'Immensité n'est pas Dieu: donc l'Espace infini n'est pas Dieu*», LEIBNIZ – CLARKE 1717, terza replica di Clarke, p. 76. Come si può vedere, Clarke rifiuta l'identificazione di Dio con lo Spazio, nello stesso tempo ne fa una *propriété*, o una conseguenza dell'esistenza divina, con tutte le implicazioni che la critica vi colse.

113RADIŠČEV 1949, II, p. 324.

114«О, смертный! воспрями от лица земли и дерзай, куда несет тебя мысль, ибо она есть искра божества!», RADIŠČEV 1949, I, p. 299.

bandono di questa tipologia di divinità che Radiščev condivide, come si può cogliere dalla sua critica a Locke: «Locke, o il suo commentatore, desiderando spiegare la creazione, dichiara: raffiguriamoci lo spazio vuoto e l'Onnipotenza aleggiante sopra di esso che dice: che si suddivida e solidifichi! Ed ecco comparire l'impenetrabilità, l'estensione e la forma. Completiamo questo quadro poetico e metafisico e al posto della parola esprimiamo il pensiero onnipotente. O sfrontatezza! presentare come parola, come suono, come vibrazione dell'aria il pensiero dell'Eterno! – Che in ogni punto dello spazio ci sia una forza! Ed ecco ebbe inizio l'azione. Con l'azione l'attrazione e la repulsione si propagarono dal loro centro, comparvero la forma e l'estensione, la materia ricevette l'essere. Se in queste forze ci fosse una parte della forza onnipotente o se esse siano state create nuove, lo sa Colui che le ha manifestate. Noi, però, camminando in una tenebra impenetrabile, aggrappandoci a sogni o a errori, diciamo, come un tempo l'Aiace di Omero: rimuovi dai miei occhi la caligine e io vedrò!»¹¹⁵.

La critica allo pseudo-Locke non riguarda soltanto il carattere antropomorfo di un Dio che volteggi sopra lo spazio vuoto; sebbene si tratti di un'immagine «poetica», essa esprime l'idea, non condivisa da Radiščev, di una creazione dal nulla, e lo spazio vuoto ne è il necessario presupposto, entro cui l'azione divina interverrebbe *dal di fuori*, come del resto riteneva anche

115«Локк, или его истолкователь, желая изъяснить создание, говорит: вообразим себе пустое пространство, и всемогущество, вращающееся над ним, рекло: да разделится оно и отвердеет! и се явилась непроницательность, протяженность, образ. Дополним сию стихотворную и метафизическую картину и, вместо слова, явим мысль всемогущую. О дерзновение! изрекать словом, звуком, зыблением воздуха мысль предвечную! – Да будет сила в каждой точке пространства! и се действие началось. Притяжение и отражение простерлися из среды своей действием, явился образ и протяженность, вещественность прияла существо. Удел ли был в силах сих силы всемогущия, или новые созданы, тот знает, кто их явил; а мы, во тьме непроницаемой ходя, ловя мечту или блуждение, речем, как некогда Аякс Омиров: отреши мрак от очей моих, и узрю!», RADIŠČEV 1949, II, p. 324.

Newton che col suo spazio assoluto e il suo vuoto garantiva non soltanto il movimento, ma la stessa operatività divina. Questi aveva dato della relatività dello spazio un giudizio di assoluta empiricità; legato alla sensibilità e assunto erroneamente dal volgo come l'unico, doveva essere distinto, a suo giudizio, dallo spazio *assoluto*¹¹⁶, sempre in sé uguale e immobile, indipendente da qualsiasi relazione con l'estensione dei corpi, così come il tempo assoluto, *verum et mathematicum*, pura durata senza relazioni con qualcosa di esterno. Nella terza edizione della sua *Ottica* egli dà una visione dello spazio assoluto, vuoto sempre di materia, ma in cui operano forze attive di cui ancora non sono note le leggi. La correzione da parte di Radiščev della figurazione della creazione, dalla materia solida alle forze di attrazione e repulsione, sembra alludere proprio alla posizione newtoniana, che con l'introduzione del principio di forza superava il meccanicismo tradizionale e cartesiano per il quale il movimento è frutto dell'urto delle particelle materiali o dei corpi più grandi. Non a caso egli ritorna più volte a Newton, con ammirazione ma anche con critiche.

Radiščev ammette la necessità del vuoto, perché serve al movimento: «Tutto ciò che esiste non può avere l'essere in altro modo che occupando qualche luogo; infatti, lo spazio quantunque sia un concetto astratto, è tuttavia esistente, non come materia [*veščestvo*], ma come eliminazione [*otbytie*]

116«Spatium absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet simile et immobile : Relativum est spatii hujus mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur, et a vulgo pro spatio immobili usurpatur: uti dimensio spatii sub terranei, aërii vel celesti definita per situm suum ad terram [Lo spazio assoluto, per sua natura senza relazione con qualcosa di esterno, rimane sempre simile e immobile: lo spazio relativo è la misura o la dimensione di qualsiasi cosa mobile di questo spazio, che è definita dai nostri sensi per la sua collocazione rispetto ai corpi, e dal volgo è impropriamente preso per lo spazio immobile, così come la dimensione dello spazio sotterraneo, aereo o celeste è definita per la sua collocazione rispetto alla terra]», NEWTON 1871, p. 6.

della materia. Ma perché ci si convinca di questo, diremo che se è incontestabile il fatto che il vuoto è necessario (come potrebbe esserci altrimenti il movimento senza di esso?), allora il luogo o il punto dove esso è, può dare l'idea dello spazio, cioè della sede dell'essere»¹¹⁷.

L'espressione è molto sintetica e lo spazio, «concetto astratto», ma «esistente», appare come una contraddizione. In realtà qui l'astrattezza non ha altro significato che l'assenza di determinazioni concrete, e l'esistenza dello spazio *in sé* la si ricava avendone eliminati tutti gli oggetti. È detto perciò «concetto astratto» non nel senso dell'universalizzazione del particolare, ma nel senso in cui lo intendeva il Théophile di Leibniz il quale sosteneva che le cose uniformi che non contengono alcuna diversità, non sono che astrazioni¹¹⁸. Lo spazio dunque non è inteso qui da Radiščev come qualcosa di *materiale*, e neppure come una qualità dei corpi, ma come *il luogo* dell'essere o degli esseri, ricavato dall'osservazione dei *vuoti* tra i corpi. Tuttavia, non dovrebbe avere un valore esclusivamente ideale, come voleva Leibniz, ma, svolgendo quasi la funzione di *contenitore*, dovrebbe avere una effettiva corrispondenza reale, secondo la concezione di Locke, il quale sosteneva che, non risultando dall'astrazione delle qualità dei corpi, di cui non è una qualità, lo spazio deve es-

117«Все, что существует, не может иначе иметь бытие, как находясь где-либо, ибо хотя пространство есть понятие отвлеченное, но в самом деле существующее, не яко вещество, но как отбытие [Vorsein? – А.К.] оного. А дабы убедиться в сем, то, если неоспоримо, что нужна пустота (как может без нее быть движение?), то место, или точка, где она есть, дать может понятие о пространстве, то есть о вместилище бытия» RADIŠČEV 1949, II, p. 327.

118Discutendo con Philalèthe che ha assunto il punto di vista di Locke a proposito dell'anima, considerata una *tabula rasa*, Théophile asserisce: «Cette *table rase* dont on parle tant n'est, à mon avis, qu'une fiction que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes, comme le vide, les atomes et le repos ou absolu ou respectif des deux parties d'un tout entre elles, ou comme la matière première qu'on conçoit sans aucune forme. Les choses uniformes et qui ne renferment aucune variété ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des mathématiques pures», LEIBNIZ 1921, I, II, p. 69.

sere un'idea autonoma, che se anche non ha una rappresentazione adeguata, non è un'idea di relazione, frutto dell'attività organizzatrice della mente, in quanto l'uomo può sempre pensare uno spazio del tutto privo dei corpi. Infatti, mentre l'estensione dei corpi implica la solidità, non è così per l'estensione dello spazio puro che può essere pensato senza che in esso vi sia qualcosa che resista o sia spinta da un corpo: «l'idea di distanza tra parti opposte di una superficie concava – egli scrive – è chiara ugualmente sia *senza* sia *con* l'idea di parti solide tra di esse»¹¹⁹. Inoltre, egli aggiunge, chi neghi ci possa essere uno spazio privo di materia, dovrebbe non soltanto rendere il corpo infinito, ma anche negare che Dio abbia il potere di annullare una parte di materia¹²⁰. Locke, contro l'idea dello spazio pieno, sosteneva l'esistenza del vuoto, non soltanto a garanzia dell'intervento divino, ma anche perché lo riteneva necessario per il movimento¹²¹.

119Locke nel suo *Essay* distingue chiaramente l'idea dello spazio puro dall'idea della solidità, e di conseguenza l'estensione di un corpo e l'estensione dello spazio: «On solidity depend impulse, resistance, and protrusion. By this idea of solidity is the extension of body distinguished from the extension of space: – the extension of body being nothing but the cohesion or continuity of solid, separable, movable parts; and the extension of space, the continuity of unsolid, inseparable, and immovable parts. Upon the solidity of bodies also depend their mutual impulse, resistance, and protrusion. Of pure space then, and solidity, there are several (amongst which I confess myself one) who persuade themselves they have clear and distinct ideas; and that they can think on space, without anything in it that resists or is protruded by body. This is the idea of pure space, which they think they have as clear as any idea they can have of the extension of body: the idea of the distance between the opposite parts of a concave superficies being equally as clear without as with the idea of any solid parts between: and on the other side, they persuade themselves that they have, distinct from that of pure space, the idea of something that fills space, that can be protruded by the impulse of other bodies, or resist their motion», LOCKE 1690, l. II, c. IV, 5, pp. 147-148.

120«Farther, those who assert the impossibility of space existing without matter, must not only make body infinite, but must also deny a power in God to annihilate any part of matter», LOCKE 1690, l. II, c. XIII, 22, p. 219.

121«For vacuum, whether we affirm or deny its existence, signifies space without body; whose very existence no one can deny to be possible, who will not make matter infinite, and take from God a power to annihilate any particle of it», LOCKE 1690, l. II, c. XIII, 22, p. 220.

Radiščev nel passo sopra citato sembra condividere questa posizione. Anche per lui lo spazio è naturalmente occupato dai corpi, ma non totalmente, esiste infatti il vuoto tra le cose che, secondo quanto scrive, darebbe *l'idea* dello spazio. Perciò il vuoto, da molti contestato sembrerebbe, per lui, risolversi nei *vuoti* ossia nei luoghi privi di corpi all'interno della spazialità. Nello stesso tempo, anche se dichiarato esistente per via del movimento, lo spazio non avrebbe altra concretezza se non quella data dalla disposizione delle cose che lo determinano con la loro estensione e impenetrabilità, facendolo essere non una sostanza (un contenitore) ma la *condizione* delle cose così come ci appaiono: «il concetto *comune* dell'*impenetrabilità* e dell'*estensione* è lo spazio»¹²². Questa spazialità diventa perciò la condizione della finitezza e del limite, lontana tanto dalla condizione dell'infinitezza, che dall'esperienza sensibile, da cui deriva la rappresentazione del solo finito, non si può trarre nessuna nozione dell'infinito, come si evince dal passo seguente: «e poiché la concretezza di tutte le cose che ci appaiono consiste nel fatto che, agendo su di noi, producono il concetto di spazio e, esistendo in esso, sono per ciò stesso determinate e finite, allora un essere infinito non può essere conosciuto con l'attività sensoriale e deve distinguersi dagli esseri che noi conosciamo nello spazio e nel tempo»¹²³.

La riflessione sullo spazio presenta dunque implicazioni gnoseologico-metafisiche che Radiščev ritiene insostenibili; egli ne trae, infatti, la conclusione che sulla base del principio di ragion sufficiente, su cui d'altro canto Leib-

122«Общее же понятие *непроницательности* и *протяжения* есть *пространство*», RADIŠČEV 1949, II, p. 320.

123«Поелику существенность являющихся существ состоит в том, что они, действуя на нас, производят понятие о пространстве и, существуя в нем, суть самым тем определенны и конечны, то существо бесконечное чувственностью понято быть не может и долженствует отличествовать от существ, которые мы познаваем в пространстве и времени», RADIŠČEV 1949, II, p. 320.

niz costruisce il proprio sistema, non si può giungere a Dio, o meglio, che il Dio cui si perviene risalendo la catena delle cause è un'idea astratta, frutto di un processo di pensiero che si conclude in un *salto* dalla dimensione del finito, percepibile con i sensi, a quella dell'infinito, pura idea dell'intelletto senza adeguata rappresentazione. Mentre Newton, aveva chiaramente sostenuto che con la filosofia naturale, deducendo le cause dagli effetti, si giunge «alla vera causa prima che certamente non è meccanica»¹²⁴ e che proprio dallo studio dei fenomeni risulta l'esistenza di «un essere incorporeo, vivente, intelligente, onnipresente, che, nello Spazio infinito, come fosse nel suo Sensorio, vede le cose nella loro stessa intimità e le percepisce direttamente e le comprende totalmente per la loro immediata presenza a se stesso»¹²⁵; ma poi aggiunge che «sebbene ogni vero avanzamento fatto in questa filosofia non ci porti immediatamente alla conoscenza di questa causa prima, ci porta tuttavia sempre più vicino ad essa»¹²⁶.

La negazione da parte di Radiščev della conoscibilità di un essere incorporeo e infinito, muovendo da una realtà materiale finita, non è l'ultima ra-

124Per spiegare il movimento Newton avanza la tesi della gravità, prendendo ad esempio gli atomisti greci che del vuoto, degli atomi e della loro gravità avevano fatto i principi della loro filosofia, e critica i filosofi contemporanei (later Philosopher), che, inventandosi ipotesi per spiegare tutte le cose meccanicamente [feigning Hypotheses for explaining all things mechanically], pensavano lo spazio pieno e il movimento meccanico di tutta la natura, «Whereas the main Businnes of natural Philosophy is to argue from Phaenomena without feigning Hypotheses, and to deduce Causes from Effects, till we come to the very first Cause, which certainly is not mechanical», NEWTON 1952, *Query* 28, p. 369.

125«And these things being rightly dispatch'd, does it not appear from Phaenomena that there is a Being incorporeal, living, intelligent, omnipresent, who in infinite Space, as it were in is Sensory, sees the things themselves intimately, and throughly perceives them, and comprehends them wholly by their immediate presence to himself», NEWTON 1952, *Query* 28, p. 370.

126«And though every true Step made in this Philosophy brings us not immediately to the Knowledge of the first Cause, yet it brings us nearer to it», NEWTON 1952, *Query* 28, p. 370.

gione per cui la critica ha voluto riconoscervi la posizione di d'Holbach avanzata in *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, che, uscito nel 1770, Radiščev mostra di conoscere, direttamente o tramite altra fonte, se ne riassume tra virgolette (senza citazione dell'autore) le tesi fondamentali alla fine di questo secondo libro del suo trattato (ricordiamo che su «Sankt-Peterburgskij žurnal» nel 1798 il suo amico Pnin aveva pubblicato la traduzione di tre capitoli dell'opera citata).

D'Holbach sosteneva che Dio, essere spirituale, eterno e infinito, creatore della materia, è una pura invenzione dell'uomo, una fantasia della ragione¹²⁷, e sebbene Radiščev non escluda affatto che dalla natura si possa trarre una qualche nozione di Dio, tuttavia, privilegia una prova *non razionale*, ma *esperienziale* della sua presenza nell'uomo, nella stessa struttura fisica e psichica, come sostiene con chiarezza nel primo libro: «Tra tutte le creature della terra solo l'uomo è riuscito a comprendere che esiste un Padre di tutto, un principio di tutto, una sorgente di tutte le forze. Qui non voglio dire che l'uomo giunga a questa consapevolezza con la forza della sua ragione, risalendo dagli effetti alle cause e alla fine alla prima di tutte le cause. [...] Vero è, però, che quando la ragione, e più ancora il cuore, non sono offuscati dalle passioni, la carne tutta, le ossa tutte avvertono su di sé un potere che le sovrasta»¹²⁸.

127«Les hommes – egli scrive – se tromperont toujours quand ils abandonneront l'expérience pour des systèmes enfantés par l'imagination. L'homme est l'ouvrage de la nature, [...] il ne peut s'en affranchir, il ne peut même par la pensée en sortir; [...] les êtres que l'on suppose au dessus de la nature ou distingués d'elle-même seront toujours des chimères, dont il ne nous sera jamais possible de nous former des idées véritables [...]. Il n'est et il ne peut rien y avoir hors de l'enceinte qui renferme tous les êtres», D'HOLBACH 1771, p. 5.

128«Единому человеку между всех земных тварей удалось познать, что существует всеотец, всему начало, источник всех сил. Я здесь не буду говорить, что он доходит до сего познания силою разума, возносяся от действий к причинам, и наконец к вышшей из всех причин [...] Но то истинно, что когда разум, а паче сердце страстями незатменно, вся плоть, все кости ощущают над собою власть, их превышающую», RADIŠČEV 1949, I, pp.

La presenza di d'Holbach nella riflessione di Radiščev è sottolineata dal critico Lapšin che riguardo allo spazio-tempo colloca l'autore del trattato *Sull'uomo* nella linea realistico-materialistica del filosofo francese per le seguenti ragioni: «1) Al tempo e allo spazio Radiščev guarda realisticamente, in opposizione a Leibniz, come d'Holbach. 2) Sull'esempio di Lucrezio, Gassendi e altri materialisti, in contrapposizione a Descartes e a Leibniz, egli ammette il vuoto (*vacuum*). 3) Egli ammette la divisibilità *finita* (realmente e non idealmente) della materia e gli atomi non penetrabili in assoluto, di conseguenza si avvicina ai sostenitori della dottrina meccanicistica, non dinamica, della materia [...] Radiščev, tuttavia, pur attenendosi, in generale, al punto di vista meccanicistico dei materialisti francesi, è incerto se accogliere il dinamismo»¹²⁹.

Che dire allora di Newton, della sua teoria corpuscolare, del suo vuoto, della materia come quantità *finita* ecc. e nello stesso tempo così contrario all'ateismo e al materialismo? Il giudizio di Lapšin che propende per il materialismo delle convinzioni di Radiščev, non è condivisibile per una serie di motivi, anche se si deve riconoscere, oltre alla scarsa chiarezza del testo di Radiščev, il fatto che il suo intento non era quello di pronunciarsi su un argomento di fisica, quanto piuttosto di coglierne le implicazioni sul piano gno-seologico e metafisico, come si vedrà a proposito della sua critica a Newton,

296-297.

129Il critico, oltre che a d'Holbach, accosta Radiščev al materialismo meccanicistico francese: «1) На пространство и время Радищев смотрит *реалистически*, в противоположность Лейбницу, как Гольбах. 2) Он по примеру Лукреция, Гассенди и других материалистов в противоположность Декарту и Лейбницу допускает *пустоту* (*vacuum*). 3) Он принимает *конечную* (*realiter*, а не *idealiter*) *делимость* материи и *абсолютно непроницаемые атомы*, следовательно, примыкает к сторонникам механистического, а не динамического учения о материи. [...] Radiščev, однако, стоя в общем на механистической точке зрения французских материалистов, колеблется перед допущением динамизма», LAPŠIN 1907, pp. X-XI.

con cui ridimensiona il valore della stessa conoscenza scientifica.

Il discorso di Radiščev vuole mettere in luce, come si è detto all'inizio, la paradossalità dell'attribuzione di sostanza unica alla *materia*, attribuzione che comporterebbe anche per il pensiero l'estensione, la divisibilità e la misurabilità¹³⁰. E questo costituisce certamente un'analogia con la posizione di d'Holbach, il quale, criticando il teologo Clarke per la sua idea di Dio, puro spirito e creatore dell'universo, avanzava due ipotesi: o che Dio, essendo immateriale, non occupasse il luogo della materia identificandosi invece con lo spazio o con il vuoto, o che, *penetrando* la materia (secondo l'espressione di Clarke) ne assumesse le proprietà¹³¹; ma l'analogia dell'argomentazione con il discorso di d'Holbach è usata da Radiščev col valore di una critica, e questo deve essere tenuto ben presente se si vogliono superare quelle difficoltà che il testo di questo autore presenta e che in parte abbiamo sottolineato sopra, utilizzando, nell'analizzare l'ambigua concezione dello spazio dell'autore, il condizionale "sembrerebbe".

D'Holbach muoveva nel suo ragionamento da un presupposto acritico, ossia che tutto ciò che esiste, esiste nello spazio e nel tempo, presupposto ri-

130«Впрочем, можно сию делимость распространить и на умственное вещество; ибо, поелику оно в протяженном заключено, а протяженность не токмо мыслию, но и действительно разделить можно, то для чего же неразделимым почитать вещество мыслящее, хотя действие оно неразделимо есть? Прейдем замысловатые бредни; ибо сколь ни замысловаты они, но все бред. [Del resto è possibile estendere questa divisibilità anche alla sostanza intellettuale; infatti, dal momento che questa è inclusa nell'esteso e l'estensione si può suddividere non solo col pensiero, ma realmente, perché allora ritenere indivisibile la sostanza pensante, anche se la sua attività è indivisibile? Sorvoliamo però su queste bizzarre fantasticherie; infatti, per quanto bizzarre, sono tutte solo fantasie]», RADIŠČEV 1949, II, p. 322.

131«Mais pour pénétrer la matière, il faut correspondre à la matière, et par conséquent avoir de l'étendu, c'est avoir une des propriétés de la matière. Si Dieu pénètre la matière, il est matériel et se confond avec l'univers, dont il est impossible de le distinguer [...] il sera dans mon corps, dans mon bras, etc. Ce qu'aucun théologien ne voudra m'accorder», H. d'HOLBACH 1771, pp. 356-357.

preso da Radiščev («Tutto ciò che esiste non può avere l'essere in altro modo che occupando qualche luogo»¹³²), e utilizzato per la definizione dello spazio come contenitore della materia. Da questa premessa d'Holbach derivava la necessaria esclusione di un Dio, che se ammesso, avrebbe dovuto essere materiale, entrando nella costituzione dei corpi. Radiščev, da quello stesso presupposto derivava l'assurdità di un pensiero *esteso* e *divisibile*. Egli argomentava che se «la condizione del pensare è una proprietà della sostanza materiale» allora alle proprietà intellettive, si dovranno attribuire le stesse caratteristiche corporee: l'impenetrabilità, l'estensione e quindi la forma, la misurabilità, l'attrazione, e la repulsione¹³³. Un'idea questa che nella sua esposizione assume un aspetto volutamente grottesco, sottolineato dall'intercalare «ridi pure», con cui si rivolge a un interlocutore scettico, esemplificando così la sua conclusione: «Dove vive il tuo pensiero? Dov'è la sua sorgente? Nella tua testa, nel tuo cervello: lo insegna l'esperienza di ogni ora, di ogni attimo, quella comune. Ma la ragione, il pensiero di chi ti sta vicino è davvero in te, nel tuo cervello, a confutare le mie considerazioni? Ognuno ha la sua testa, il suo pensiero, e il pensiero di uno non è il pensiero di un altro, e viceversa. Voi due, ovvero le vostre sostanze pensanti, non esistono nello stesso luogo, di conseguenza, esse sono impenetrabili»¹³⁴.

132RADIŠČEV 1949, II, p. 327.

133Mostreremo «что и мысленность есть вещественности свойство», II, p. 330. Riteniamo che l'attribuzione dell'estensione al pensiero non sia un'idea accolta da Radiščev, diversamente da quel che pensa I. I. Lapšin, il quale ne fa una conseguenza dell'idea di una materia animata assai diffusa all'epoca (con Maupertuis, Lamettrie, d' Holbach, Robinet ecc.): «При этом взгляде, который весьма далек от представления о психическом единстве, как *непротяженной монаде*, психике приписывается и протяженность. Именно эту мысль мы встречаем у Радищева [Per questa visione, assai lontana dalla rappresentazione di un'unità psichica, come la monade inestesa, alla dimensione psichica si attribuisce anche l'estensione. Proprio questa idea incontriamo in Radiščev]», LAPŠIN 1907, p. XII.

134«Где мысль твоя живет? Где ее источник? В главе твоей, в мозгу: сему учит опыт ежечасный, ежемгновенный, всеобщий. Но разум, но мысль стоящего близ тебя неужели в тебе, в мозгу твоём, для опровержения моих доводов? Всяк имеет свою главу, свою мысль,

Già Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, aveva prospettato come cosa possibile che Dio, «qualora lo desiderasse», assegnasse alla materia stessa la capacità di pensare «non essendo, rispetto alle nostre nozioni – scriveva – cosa molto più remota dalla comprensione nostra concepire che Dio possa, se vuole, aggiungere alla materia una facoltà di pensare che non che egli vi aggiunga un'altra sostanza con una facoltà di pensare»¹³⁵. E tuttavia, Locke non sembra concedere che di *fatto* la materia pensi, ne ammette soltanto la possibilità; del resto, movendo *dal fatto* di una materia pensante, il materialista potrebbe con la stessa legittimità ammettere o escludere Dio dal processo vitale, posizione quest'ultima di Hobbes.

Di quelle proprietà generali della materia, però, come dimostrato da Priestley, per Radišev non vi sarebbe garanzia di concretezza, ma anche di molte leggi, come ad esempio quella relativa alla forza di gravità «ipotizzata da Keplero e dimostrata da Newton», della quale è vero che non si può dubitare, anche se non se ne conosce ancora la causa, ma non si può neppure escludere che un giorno uno scienziato altrettanto acuto di Newton non possa metterla in discussione¹³⁶. L'introduzione della misurabilità, dell'estensione e dell'impenetrabilità di un pensiero fatto materia conferiva, infatti, al limite della conoscenza umana un carattere quantitativo e non più qualitativo, il

и мысль единого не есть мысль другого, и наоборот. Вы оба, или мысленности ваши, существуют не в одном месте, следовательно, непроницательны суть», RADIŠEV 1949, p. 328.

135«It being, in respect of our notions, not much more remote from our comprehension to conceive that God can, if he pleases, superadd to matter a faculty of thinking than that he should superadd to it another substance with a faculty of thinking», LOCKE 1690, l. IV, c. III, 6, p. 723.

136«Сию всеобщую силу в природе (притяжение и отражение в ее понятии заключаются), предузнанную Кеплером и доказанную Ньютоном, ужели не свойством почтем естественности, потому только, что причина ее сокрывается от проницания нашего, явля очам токмо свое действие?», RADIŠEV 1949, II, p. 325.

pensiero non era frustrato dal suo tendere a un mondo *altro*, ma dall'infinità di una natura che con la sua stessa mancanza di limiti poneva al suo progresso *mete e confini* continui e perciò *illimitati*, perché sempre in discussione. Ed è questa, ma non solo questa, la critica che Radiščev rivolge alla conoscenza scientifica: i risultati che la scienza ha raggiunto oggi non è detto che restino validi anche domani.

Il primo elemento che distanzia Radiščev da d'Holbach è perciò da rinvenirsi nel valore relativo che egli attribuisce alle definizioni dell'estensione impenetrabile e della spazialità che ne dipende per cui può sostenere, seguendo Priestley, che «è molto probabile che l'impenetrabilità sia in definitiva solo una proprietà fittizia e non reale della sostanza materiale»¹³⁷ e che questa apparenza di solidità possa essere attribuita anche all'estensione e alla forma che ne determina il carattere¹³⁸, che anche «la divisibilità infinita della materia è una proprietà soltanto immaginaria e non reale, cosa in cui convengono quegli stessi che gliela ascrivono, dicendo che alla materia essa è essenziale in quanto possibile, e che una tale suddivisione avverrebbe realmente, se ci fosse una forza sufficiente per questo», e conclude: «Non mi metterò a confutare le possibilità, poiché l'irreale è soltanto sogno e non merita una confutazione»¹³⁹.

137«То едва ли не вероятно, что непроницательность в последнем смысле есть токмо вымышленное, а не действительное свойство вещественности», RADIŠČEV 1949, II, p. 321.

138«Что мы сказали о непроницательности, как могущем быть свойстве всякого вещества, то же можем сказать о протяженности и о образе, который есть определенность протяжения [Ciò che abbiamo detto dell'impenetrabilità, come la proprietà in apparenza solida di ogni sostanza materiale, possiamo dirlo anche dell'*estensione* e della *forma*, che determina il carattere dell'*estensione*]», RADIŠČEV 1949, II, p. 321.

139«Бесконечная разделимость вещественности есть свойство токмо воображенное, а не существующее, в чем признаются сами те, кои ей оное приписывают, говоря, что оно ей существенно, поелику возможно, и если бы достаточная была сила на произведение сего разделения, то бы оно произошло действительно. Я не возьмусь опровергать возможности, ибо несуществующее есть токмо мечта и опровержения не заслуживает», RADIŠČEV 1949,

Radiščev non distingue tra una divisibilità infinita relativa a un *continuum* spaziale uniforme, sulla base del modello matematico, e una divisibilità infinita della materia, attuale o potenziale. Mentre questo rapporto problematico che implica la finitezza o infinità delle parti di un tutto inteso come composto disomogeneo o come totalità omogenea, emerge con chiarezza negli scritti di Leibniz, ed è ereditato da Kant, che lo risolve in maniera diversa tra il 1756, quando ancora accoglie il principio della monade leibniziana, e il 1770, con la sua *Dissertazione per l'ordinariato*, con cui si fa iniziare il suo periodo *Critico*¹⁴⁰. Proprio in questo scritto in cui lo spazio è già definito «intuizione pura», Kant critica sia il realismo «degli Inglesi», condiviso da «moltissimi geometri», sia la posizione relativistica, sostenuta «dopo Leibniz» da moltissimi altri filosofi¹⁴¹. La critica di Kant, viene in

II, pp. 321-322.

140Kant affronta il problema nel periodo precritico con la sua dissertazione, *Monadologia Physica*, discussa nel 1756, e con la sua dissertazione del 1770 (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*), con cui ottenne l'ordinariato, v. KANT 1770 e KANT 1967. Per il problema dell'infinità in Leibniz e Kant, v. SANTI 2013, pp. 43-60.

141Kant scrive: "Spatium non est aliquid obiectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subiectivum et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sibi coordinandi. [Lo spazio non è qualcosa di oggettivo e reale, né una sostanza, né un accidente, né una relazione; ma è qualcosa di soggettivo e ideale, e che deriva dalla natura della mente secondo una legge stabile, come uno schema destinato a coordinare tutte, assolutamente le sensazioni esterne]. Egli riporta le due opinioni, quella di «coloro che sostengono la realtà dello spazio, o lo concepiscono come un *ricettacolo assoluto* e immenso di tutte le cose possibili, opinione che, dopo gli Inglesi, condividono moltissimi geometri [Qui spatii realitatem defendunt, vel illud ut absolutum et immensum rerum possibilium receptaculum sibi concipiunt, quae sententia, post Anglos, geometrarum plurimis arridet,]», e quella di coloro che sostengono che lo spazio «sia *la stessa* relazione delle cose esistenti, che svanisce del tutto, tolte che siano le cose, che è pensabile solo nelle cose attuali, [...] come dopo Leibniz sostengono moltissimi dei nostri [esse ipsam rerum exsistentium relationem, rebus sublatis plane evanescentem [...] uti, post Leibnizium, nostratum plurimi statuunt », e conclude che la prima «appartiene al mondo delle favole [pertinet ad mundum fabulosum]», mentre la seconda «contraddice agli stessi fenomeni e alla geometria, che dei fenomeni è la più fedele interprete [hi ipsis phaenomenis et omnium phaenomenorum fidissimo interpreti, geometriae, adversa fronte repugnant]», KANT 1770, sez. III, par. 15, pp. 403-404.

qualche modo a giustificare da posizioni *non materialistiche* la perplessità di Radiščev tra spazio-contenitore e spazio-relazione, sottolineando l'impraticabilità di entrambe le vie e indicando l'unico modo, a suo giudizio, di superare *l'impasse*¹⁴².

Con questo si vuole soltanto osservare come il problema dello spazio e dell'estensione dei corpi avesse alimentato discussioni per tutto il secolo e non da posizioni necessariamente materialistiche e anti materialistiche, ma già soltanto sul piano scientifico, della matematica e della fisica, e che la soluzione di infinità o finitezza e della divisibilità, infinita o finita, spaziale o materiale non caratterizza di per sé un orientamento materialistico più che spiritualistico.

Riguardo poi alla divisibilità limitata della materia che Lapšin, riferendosi alla perplessità espressa da Radiščev a proposito della solidità¹⁴³, ritiene

142«Quaquam conceptus spatii, ut obiectivi alicuius et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius respective ad sensibilia quaecunque non solum est verissimus, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum. Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante. [Sebbene il concetto di spazio, come concetto di qualche ente o di qualche modo, obiettivo e reale, sia un prodotto dell'immaginazione, pur tuttavia, rispetto a tutto ciò che è comunque sensibile, non solo è del tutto vero, ma è anche il fondamento di ogni verità nella sensibilità (sensualitate) esterna. Infatti le cose non possono apparire ai sensi sotto altro aspetto che mediante una forza dell'anima, che coordina tutte le sensazioni secondo una legge stabile e insita nella sua natura» e conclude: "Spatium itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum non solum propterea, quod non nisi per illius conceptum obiecta universi possint esse phaenomena, sed potissimum hanc ob rationem, quod per essentiam non est nisi unicum, omnia omnino externe sensibilia complectens, adeoque principium constituit universitatis, h. e. totius, quod non potest esse pars alterius. [Lo spazio è dunque il principio formale del mondo sensibile assolutamente primo non soltanto per il fatto che soltanto mediante quel concetto gli oggetti dell'universo possono essere fenomeni, ma soprattutto per la ragione per cui esso è per essenza l'unico che riunisca tutte le cose sensibili esternamente, e dunque costituisce il principio dell'universalità, ossia di tutto ciò che non può essere parte di qualcosa d'altro», KANT 1770, sez. III, par. 15, p. 404; KANT - LAMACCHIA 1967, pp. 79-80.

143«Друзья мои! раздробляя свойства вещественности, да не исчезнет она совсем и да не

una prova della sua adesione al materialismo, in quanto connessa con una visione atomistica, bisogna ricordare che il corpuscolarismo presente nelle diverse teorie filosofico-scientifiche del XVIII sec. non è più quello classico democriteo, né soltanto quello moderno di Gassendi¹⁴⁴; è assai più probabile che Radiščev si riferisca a Newton, con atteggiamento problematico, ma anche polemico riguardo alla trattazione dello spazio e soprattutto all'uso del principio di ragion sufficiente per passare da una realtà estesa a un infinito inesteso. Alla fine del terzo libro dell'*Ottica* newtoniana la *Question 31*, infatti, non lascia dubbi sulla solidità, massa, durezza, forma, impenetrabilità, mobilità delle particelle create *originariamente* da Dio e che vanno a comporre i corpi porosi, i quali invece sono divisibili in quanto composti, quindi proprio al congiungimento delle particelle indivisibili, tenute insieme dalle forze di attrazione a noi note: gravità, magnetismo, elettricità, o da qualche altra per ora sconosciuta¹⁴⁵.

будет сами тень и мечта. [Amici miei, che la sostanza materiale, scomponendo le sue proprietà, non svanisca completamente e che noi non diventiamo ombre e sogni!], RADIŠČEV 1949, II, p. 324.

144Probabilmente Lapšin si riferisce alla seconda parte, *Pars physica*, del *Syntagma philosophicum* del 1658 in cui Gassendi distingue tre categorie di vuoto, il *vacuum disseminatum*, interparticellare, il *vacuum separatum*, ossia extracosmico e il *vacuum coacervatum*, ossia concentrato all'interno come unione di più vuoti interstiziali, prodotto da una macchina. C'è da dire, però, che in Radiščev non troviamo un'analisi del vuoto e delle sue possibili forme, egli ha un concetto comune, di vuoto come assenza di materia per permettere il movimento dei corpi. Riguardo ai corpi minimi, egli fa riferimento anche ai movimenti determinati dalle fermentazioni (come anche Newton), frutto delle sue conoscenze di chimica.

145«All these things being consider'd, it seems probable to me, that God in the Beginning form'd Matter in solid, massy, hard, impenetrable, moveable Particles, of such Sizes and Figures, and with such other Properties, and in such Proportion to Space, as most conduced to the End for which he form'd them», NEWTON 1952, Query 31, p. 400. Newton ritiene che oltre alle forze note di attrazione, ce ne possano essere altre ancora sconosciute. È noto, egli scrive, «that Bodies act one upon another by the Attractions of Gravity, Magnetism, and Electricity, [...] and make it not improbable but that there may be more attractive Powers than these. [...] What I call Attraction may be perform'd by impulse, or by some other means unknown to me», NEWTON 1952, Query 31, p. 376.

Radiščev non era certo uno sprovveduto, ma il suo interesse per le matematiche era limitato anche dalla sua formazione di carattere soprattutto giuridico-filosofica, mentre le sue conoscenze scientifiche, per sua ammissione anche queste limitate, riguardavano essenzialmente la chimica e la medicina, da cui aveva tratto la convinzione di una natura vivente e organica, tuttavia, come nelle scienze sperimentali, così anche in filosofia, l'orientamento empiristico si era ormai arricchito dell'apporto di principi metodologici delle scienze fisico-matematiche, che conferivano maggiore autorevolezza all'analisi sperimentale¹⁴⁶. E Radiščev, osservava appunto, che Newton combinando la gravità con la misurazione e il calcolo «le ha dato una brillante verosimiglianza [*blestjaščee pravdopodobie*]», ma si mostrava scettico riguardo alla possibilità che la sua concezione si conservasse anche in futuro, alla luce di nuove ricerche e scoperte¹⁴⁷. In realtà Newton si può dire (ed è stato detto) che rappresenti uno spartiacque tra la nuova unione di scienza e filosofia, e la definitiva separazione dei due campi, determinata da una sempre maggiore specializzazione e delimitazione del settore scientifico.

È vero, comunque, che Radiščev, diversamente da Cartesio, il quale, attribuendo alla materia la sola estensione, da cui faceva derivare la divisibilità all'infinito, il movimento locale e l'assenza di ogni tipo di vuoto, ammetteva invece il vuoto interstiziale, perché muoveva consapevolmente e programmaticamente da una visione empirica, e i suoi studi di chimica lo portavano a concepire una realtà composta da elementi sia nella sua totalità (non rappre-

¹⁴⁶Si veda, a questo proposito, la ricostruzione da parte di Cassirer dell'evoluzione della concezione di esperienza per spiegare la connessione tra filosofia e scienza esatta. Egli riconosce in Newton e nel suo complesso di presupposti teorici il rinnovato collegamento tra questi due saperi sulla base di un empirismo non più generico, ma arricchito dai metodi di misurazione della matematica e della fisica, v. CASSIRER 1961, II, pp. 438-443.

¹⁴⁷RADIŠČEV 1949, II, p. 326.

sentabile), che nelle sue parti, alle quali, tuttavia, bisognava pur sempre attribuire qualità *quantitativamente* misurabili perché potessero dar luogo a una reazione. Egli non guardava alla materia con gli occhi del geometra o del matematico, ma con gli occhi del chimico, e proprio per questo non poteva pensarla se non *realisticamente*, per usare l'espressione di Lapšin, ossia come l'insieme dei corpi, costituenti unità in sé discrete *qualitativamente*, non numericamente; in questa determinatezza consisteva il loro limite e la loro capacità combinatoria. Un corpo organico, scriveva, «può essere considerato addirittura un laboratorio chimico»¹⁴⁸ per le molteplici trasformazioni che vi si realizzano anche con il contributo dell'elettricità e del magnetismo. E Newton, molto interessato alla chimica anche per i movimenti prodotti nelle composizioni e scomposizioni delle sostanze, osservava che se le attrazioni di gravità, del magnetismo e dell'elettricità operano a grandi distanze, tanto da poter essere colte dalla vista, ce ne potrebbero essere altre che agiscono a distanze minime e potrebbe essere questo il caso dell'elettricità, capace di agire anche senza essere eccitata dalla frizione¹⁴⁹.

La concretezza della sua visione non spingeva Radišček verso una metafisica materialistica, ma piuttosto a considerare l'inadeguatezza dell'astrattezza concettuale per definire l'essenza degli stessi diversi elementi dei com-

148RADIŠČEV 1949, II, p. 332.

149NEWTON 1952, p. 376, e a proposito delle particelle unite in un corpo chiama in causa non soltanto i principi passivi del moto che si manifestano nella forza di inerzia, ma anche i principi attivi, come quello della gravità e della fermentazione, v. NEWTON 1952, p. 401. È noto l'interesse di Newton, fin dalla giovinezza per l'alchimia; di questi studi rimangono alcuni manoscritti che attestano le sue sperimentazioni, comprese quelle relative alla trasformazione di alcuni metalli in oro. Da questi studi aveva tratto la convinzione che il principio generale delle trasformazioni dei corpi era da rinvenirsi non nel meccanicismo dei movimenti corpuscolari, bensì nella fermentazione che opera nella materia vivente, e di cui molto era ancora ignoto. Ai suoi esperimenti alchemici egli dedicò molto tempo, anche dopo la pubblicazione dei *Principia*.

posti e delle forze che intervengono nelle trasformazioni, nelle composizioni e scomposizioni. Nel primo libro egli aveva denunciato chiaramente come erronea la pretesa dell'uomo di trasferire in termini astratti la realtà e la vita della natura¹⁵⁰. Né d'altro canto pensava che fosse riconducibile al movimento, contrariamente a quanto sosteneva d'Holbach, che la riduceva al movimento originato dall'energia interna della materia, non sempre percepibile, e che si estrinseca nei moti volontari del corpo umano, rimane occulto nella forza d'inerzia, e produce le fermentazioni e le reazioni chimiche. Pertanto l'ipotesi di un impulso iniziale divino da cui la materia avrebbe ricevuto movimento e vita sarebbe per d'Holbach pura fantasia, mentre per Radiščev un'ipotesi non verificabile.

Messo in luce l'aspetto ipotetico delle qualità generali, Radiščev volge la sua attenzione ai cosiddetti elementi *primi*, trovando che essi sono già dei *composti* e che proprio dal composto chimico si genererebbero i movimenti della materia: lo sviluppo, l'accrescimento o la diminuzione, l'aggregazione o la disgregazione dei corpi, come voleva d'Holbach. Esaminando i quattro elementi tradizionali, acqua, aria, terra, fuoco, trova che, sebbene nel loro stato elementare non siano mai percepiti dai sensi, di essi alcuni, come l'acqua e il fuoco operano come elementi motori, altri come mossi, e nel loro combinarsi «modificano a tal punto la loro natura, che sembrano essere quasi sostanze

150RADIŠČEV 1949, I, pp. 287-288.

del tutto diverse»¹⁵¹e ne producono di nuove¹⁵². Il fuoco, poi, sarebbe «uno dei principi indispensabili della vita, se non la vita stessa»¹⁵³. La conclusione è «che il pensiero, la sensibilità e la vita sono proprietà di una sostanza impenetrabile, estesa, formata, solida e così via», «infatti il fuoco e la forza elettrica e quella magnetica sono proprietà di questa sostanza o quella stessa»¹⁵⁴. Questo aspetto *qualitativo* della costituzione elementare della materia impediva di accogliere il principio della divisibilità corpuscolare all'infinito, riducendola a qualità immaginaria come la solidità.

Il passaggio da un empirismo alquanto *debole* di tipo lockiano, come pure da quello scientificamente giustificato, newtoniano, a una visione rigidamente materialistica, non risultava però ben articolato né chiaramente conseguente neppure alla critica che glielo attribuiva, cosicché nel discorso di Radiščev si è creduto d'individuare una sorta d'interruzione, di frattura, un carattere di incompiutezza.

Forse, però, bisognerebbe valutare con più attenzione il punto di partenza e tutto il processo del pensiero fino alle difficoltà rilevate. Radiščev muove, come si è detto, da un'esigenza che riguarda l'ambito della metafisica, e per provarne la legittimità segue una via conoscitiva acclarata, quella

151«Говоря о стихиях и о некоторых явлениях, в природе примеченных, которые, кажется, принадлежат к действию веществ, от четырех признанных стихий отличающихся, мы видели, что оне, совокупляясь одна с другою, столь естество свое изменяют, что почти кажутся быть совсем другими веществами [Parlando degli elementi e di alcuni fenomeni notati in natura, che appartengono a quanto pare all'azione di sostanze differenti dai quattro elementi noti, abbiamo visto che questi, combinandosi l'uno con l'altro, modificano a tal punto la loro natura, da sembrare sostanze quasi del tutto diverse]», RADIŠČEV 1949, II, p. 331.

152«И производят почти новые вещества», RADIŠČEV 1949, II, p. 332.

153«Огоно есть одно из необходимых начал жизни, если он не есть самая она», RADIŠČEV 1949, II, p. 333.

154«Что мысль, чувственность и жизнь суть свойства вещества непроницательного, протяженного, образованного, твердого, и проч.; ибо огонь и сила электрическая и магнитная суть свойства того же вещества, или оное само», RADIŠČEV 1949, II, pp. 333-334.

scientifico, che già nell'impostazione nega qualsiasi fondamento valido a dar ragione a quell'esigenza, quantunque gli scienziati vi facciano ricorso nel momento in cui vogliono dare una rappresentazione della struttura generale del mondo. Nonostante ciò egli ne mostra l'ineliminabilità, nello stesso tempo dall'analisi dei procedimenti e delle conclusioni scientifiche rileva l'uso improprio, rispetto alle premesse, da parte degli uomini di scienza, di concetti vuoti di contenuti esperienziali, e quindi, a suo giudizio, definibili *metafisici*. È questa la ragione per cui il limite cognitivo delle scienze non sarebbe superato neppure dall'introduzione in esse del linguaggio matematico. La conoscenza scientifica si è rivelata *costituzionalmente* incapace di *toccare* l'essenza dell'oggetto del suo conoscere, perciò, facendo leva sull'ineludibilità della domanda metafisica nella condizione umana, Radiščev si apre una via d'uscita dalla serialità meccanico-materialistica, senza ricorrere all'*ipotesi* di una divinità *esterna* capace di dare impulso al divenire del mondo materiale, cosa che riproporrebbe un dualismo insuperabile tra mondo della materia e mondo dello spirito e condurrebbe a un connubio tra filosofia e teologia. Il fallimento del senso *esterno* come fondamento della certezza del conoscere lo porta su un'altra via, quella della coscienza interiore, che gli permetterà, lo si vedrà negli altri due libri, di guadagnare un convincimento saldo sul valore della propria vita e della sua *probabile* continuità oltre la morte.

La visione di Radiščev riguardo allo spazio e al tempo riflette la problematica dell'epoca che si sviluppa attorno a Newton mettendo in luce il contrasto tra una dichiarazione metodologica che pone a fondamento di ogni corretta indagine l'esperienza, e la necessità, sorta proprio dalla ricerca scientifica, di introdurre presupposti concettuali, assolutamente astratti e non confermati né confermabili dall'esperienza. Così, ad esempio, Newton, nel definire

la forza centripeta, osserva come per le misurazioni del moto si ha bisogno di un punto di riferimento assolutamente immobile sia per lo spazio che per il tempo. Ma assolutamente immobili sono spazio e tempo assoluti che sfuggono all'analisi empirica, perciò si è costretti a ricorrere a delle misure percepibili, desumendole dallo spazio *relativo*, che ci permette di determinare «tutti i luoghi» secondo la loro posizione e distanza da un corpo dato, che *consideriamo* immobile¹⁵⁵. In questo modo egli opera una distinzione tra gli scopi pratici e la teoria, ammettendo che lo spazio puro e il tempo puro sfuggono a qualsiasi determinazione, quindi a qualsiasi esperienza, e i critici hanno buon gioco nell'imputargli il ricorso a un concetto metafisico a fondamento della fisica matematica. Naturalmente questa è la critica più sottile con cui si mette in crisi il valore, sul piano scientifico, del concetto newtoniano di esperienza, sui cui limiti si esprime, da un punto di vista più generico, anche Radiščev, ma Newton offriva il fianco anche a considerazioni in cui la denuncia di una introduzione surrettizia della metafisica nella *teoria* poteva essere più evidente. E se la discussione proseguì sul piano essenzialmente scientifico con il riconoscimento della *necessaria* interdipendenza di spazio e tempo *assoluti* nella definizione del principio d'inerzia (Eulero), e quindi come

155«Verum quoniam hae spatii partes videri nequeunt, et ab invicem per sensus nostros distingui; earum vice adhibemus mensuras sensibiles. Ex positionibus enim et distantibus rerum a corpore aliquo, quod spectamus ut immobile, definimus loca universa: deinde etiam et omnes motus aestimamus cum respectu ad praedicta loca, quatenus corpora ab iisdem transferri concipimus. Sic vice loco rum et motuum absolutorum relativis utimur; nec incommode in rebus humanis: in philosophicis autem abstrahendum est a sensibus [E poiché queste parti dello spazio è impossibile che siano viste, né distinte l'una dall'altra dai nostri sensi, al loro posto usiamo misure percepibili. Dalle posizioni e dalle distanze delle cose da un determinato corpo che consideriamo immobile determiniamo infatti tutti i luoghi: quindi calcoliamo anche tutti i moti in relazione ai detti luoghi, fin dove consideriamo che i corpi da questi luoghi vengano spostati. Così, invece dei luoghi e dei moti assoluti utilizziamo quelli relativi, cosa utile per la pratica corrente, ma nelle questioni filosofiche bisogna astrarre dai sensi]», NEWTON 1871, *Definitio VIII*, p. 8.

necessario fondamento della scienza esatta, sul piano filosofico fu deviata verso le implicazioni metafisico-teologiche poste in primo piano da Clarke nel suo carteggio con Leibniz, ed ebbe una diffusione più ampia di cui si possono cogliere gli echi anche in Russia¹⁵⁶.

Contro l'idea dello spazio assoluto di Newton, difesa da Clarke, Leibniz sosteneva l'assoluta relatività e l'idealità dello spazio, da considerarsi come l'ordine delle coesistenze, così come il tempo l'ordine delle successioni, un ordine che indica soltanto la posizione relativa delle cose tra di loro, senza la determinazione delle loro qualità¹⁵⁷. Clarke, per mostrare l'assurdità della riduzione dello spazio all'ordine della coesistenza degli oggetti replicava che se Dio avesse mosso il mondo in linea retta, a qualsiasi grado di velocità, questo si sarebbe trovato sempre nello stesso posto, e analogamente per il tempo, se il mondo fosse stato creato milioni di anni prima, in realtà non sarebbe precedente a quello attuale. Ma aggiungeva anche che, intesi come ordine, spazio e

156Solo per portare un esempio, basti pensare a Dmitrij Sergeevič Aničkov, professore di filosofia all'università di Mosca, che nel suo scritto del 1767, *Slovo o tom, čto mir sej est' jasnym dokazatel'stvom premudrosti Božej i čto v nem ničego ne byvaet po slučajju* [Discorso sul fatto che questo mondo è la chiara dimostrazione della sapienza di Dio e che in esso nulla avviene per caso], riprende la *regula* prima di Newton: *Natura nihil agit frustra* e sulla base del principio di ragion sufficiente, più volte ribadito da Leibniz nella sua corrispondenza con Clarke, difende l'esistenza di un Dio provvidenza e l'immaterialità e immortalità dell'anima umana contro il determinismo dei "sociniani" e contro i materialisti Hobbes, Toland e altri: ARTEM'eva 1996.2, pp. 87-88. Riferimenti dissimulati della polemica Leibniz-Clarke e trinitaristi e unitariani, si possono rinvenire anche negli articoli della rivista di Novikov *Večernjaja zarja* del 1782, che mostrano una riflessione e una elaborazione nel tempo di quelle tematiche, che avevano inciso anche sul piano politico inglese.

157«Pour moy, j'ay marqué plus d'une fois, que je tenois l'Espace pour quelque chose de purement relatif, comme le Temps; pour un Ordre des Coexistences, comme le Temps est un Ordre des Successions. Car l'Espace marque en termes de possibilité, un Ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leurs manières d'exister. Et lors qu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet Ordre des choses entre elles», LEIBNIZ - CLARKE 1717, troisième écrit de Leibnitz, p. 56.

tempo non sarebbero stati più misurabili¹⁵⁸. Ma soprattutto incriminato, come si è detto, era il concetto del *sensorium* divino che fece pensare a una identificazione di Dio con lo spazio, e anche dello spazio così divinizzato con l'anima del mondo.

La controversia fu tradotta in francese da P. Desmaizeaux¹⁵⁹ e pubblicata in una raccolta nel 1720, dalla quale la conobbe Voltaire, che se ne servì per i suoi *Éléments de la philosophie de Newton*¹⁶⁰. Il tema del vuoto costituì un forte motivo di disaccordo tra scienziati e filosofi nel mondo culturale del Settecento, proprio per le implicazioni che l'argomento introduceva in ambito teologico. Leibniz negava il vuoto sulla base di una concezione di relatività dello spazio, appellandosi alla perfezione divina e al principio di ragion sufficiente¹⁶¹, mentre Newton lo ammetteva perché concepiva lo spazio come assoluto e la quantità di materia limitata e modificabile; per entrambi la questione teologica non era certo l'ultima ragione della loro adesione a una

158«*De plus, l'Espace et le Temps sont des Quantitez; ce qu'on ne peut dire de la Situation et de l'Ordre*», LEIBNIZ - CLARKE 1717, p. 78.

159LEIBNIZ - CLARKE - NEWTON 1720, vol. 1-2.

160Le *Lettres Anglaises* di Voltaire apparvero nel 1733 in Inghilterra, dove furono accolte con molto favore. L'anno dopo furono edite in Francia con un'aggiunta contro Pascal che ne determinò la condanna da parte del parlamento parigino. L'autore si rifugiò a Cirey in Champagne presso la marchesa Émilie du Châtelet, dove si dedicò allo studio di Newton e di Locke. Nel 1738 apparve una prima edizione incompleta presso il libraio olandese Ledet degli *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*. L'opera mancava della metafisica ed era stata pubblicata ad insaputa dell'autore. Soltanto nel 1740 comparve la metafisica: *Métaphysique de N. ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz*. Nel 1741 comparve in Francia, ma con la falsa indicazione di Londra, un'edizione completamente rinnovata degli *Éléments de la philosophie de Newton*, comprendenti la metafisica. Nel 1748 lo scritto nuovamente revisionato fu pubblicato nel t. VI delle *Oeuvres* a Dresda dall'editore Conrad Walther.

161«*Ces grands Principes de la Raison suffissante et de l'Identité des indiscernables, changent l'état de la Métaphysique; qui devient réelle et demonstrative par leur moyen [...] Poser deux choses indiscernables, est poser la même chose sous deux noms. Ainsi l'hypothèse, que l'Univers auroit eu d'abord une autre position du Temps et du Lieu que celle qui est arrivée effectivement[...] est une fiction impossible*», LEIBNIZ - CLARKE 1717, quatrième écrit de Leibnitz, p. 94.

tesi anziché all'altra. Per Newton il vuoto garantiva il movimento degli atomi che andavano a costituire i corpi, ma rappresentava anche la possibilità che Dio intervenisse sul creato con correzioni e aggiunte per il deteriorarsi dei corpi originari, a differenza di Leibniz che nel *migliore dei mondi possibili* non vedeva ragioni per ulteriori interventi divini e che oltre alle altre ragioni per negare il vuoto, portava quella, secondo cui quanta più materia fosse presente nello spazio, tanto maggiore sarebbe stata la manifestazione della saggezza e della potenza divine¹⁶².

Da parte dei materialisti come d'Holbach e Toland si negava il vuoto, e il moto era concepito come intrinseco alla materia infinita ed eterna. Nel secondo capitolo della prima parte del suo *Système de la nature*, relativo al movimento, d'Holbach dichiarava che la natura stessa ne era la produttrice mediante le combinazioni dei suoi elementi primari, peraltro mai colti nel loro stato originario e singolo mediante i sensi. Mentre Priestley, collegava il movimento alle forze, ma non andava oltre l'ammissione della loro presenza e operatività, confessando di non potersi pronunciare riguardo alla loro origine; d'Holbach, invece, rifiutava di attribuire il movimento non soltanto all'atto della creazione, ma anche a forze *immesse* nella natura e non prodotte da essa¹⁶³. Egli sosteneva che le sostanze o corpi, sono effetti di mescolanze e

162Nella seconda lettera in risposta alla prima replica di Clarke, in opposizione a Newton e alla sua teoria di una quantità limitata di materia e al vuoto nello spazio egli scrive: «Plus il y a de la Matière plus y a-t-il de l'occasion à Dieu d'exercer sa sagesse et sa puissance; et c'est pour cela, entre autres Raisons, que je tiens qu'il n'y a point de vuide du tout», LEIBNIZ - CLARKE 1717, p. 22.

163«Si l'on eût observé la nature sans préjugé, – egli scrive – on se seroit depuis longtems convaincu que la matiere agit par ses propres forces, et n'a besoin d'aucune impulsion extérieure pour être mise en mouvement : on se seroit apperçu que toutes les fois que des mixtes sont mis à portée d'agir les uns sur les autres, le mouvement s'y engendre sur le champ, et que ces mélanges agissent avec une force capable de produire les effets les plus surprenans», d'HOLBACH 1771, I, c. II, *Du mouvement et de son origine*, p. 23.

combinazioni, e che a loro volta diventano cause di altri fenomeni, producendo mutamenti e trasformazioni in altre sostanze¹⁶⁴.

Tutti i movimenti, a suo giudizio, possono essere palesi oppure occulti, come avviene per le fermentazioni; impercettibili, come la crescita di piante e animali; interni, come i pensieri, le passioni e le volizioni; acquisiti, se determinati da contatti con altri corpi, o spontanei; semplici o complessi, ma di qualunque tipologia si tratti, essi sono sempre conseguenze *necessarie* delle sostanze e delle proprietà che le costituiscono. Ogni essere, infatti, segue le leggi che gli sono proprie e la comunicazione del movimento avviene secondo queste leggi e le relazioni di somiglianza, conformità e analogia; in realtà non c'è una benché minima parte di un corpo che non sia in movimento¹⁶⁵. La stessa inerzia non è che una forza nascosta che reagisce a un'altra forza¹⁶⁶. È

164«Les êtres, les substances ou les corps variés dont la nature est l'assemblage, effets eux-mêmes de certaines combinaisons ou causes, deviennent des causes à leur tour. Une *cause*, est un être qui en met un autre en mouvement, ou qui produit quelque changement en lui. L'*effet* est le changement qu'un corps produit dans un autre à l'aide du mouvement. Chaque être, en raison de son essence ou de sa nature particulière, est susceptible de produire, de recevoir et de communiquer des mouvemens divers; par-là quelques êtres sont propres à frapper nos organes, et ceux-ci sont capables d'en recevoir les impressions, ou de subir des changemens à leur présence. Ceux qui ne peuvent agir sur aucun de nos organes soit immédiatement et par eux-mêmes, soit médiatement ou par l'intervention d'autres corps, n'existent point pour nous, puisqu'ils ne peuvent ni nous remuer, ni par conséquent nous fournir des idées, ni être connus et jugés par nous», d'HOLBACH 1771, I, c. II, pp. 13-14.

165«De quelque nature que soient les mouvemens des êtres, ils sont toujours des suites nécessaires de leurs essences ou des propriétés qui les constituent, et de celles des causes dont ils éprouvent l'action [...] C'est ainsi qu'un corps pesant doit nécessairement tomber, s'il ne rencontre un obstacle propre à l'arrêter dans sa chute [...] C'est ainsi que la matière du feu doit nécessairement brûler et répandre de la clarté. [...] Chaque être ne peut communiquer du mouvement qu'en raison des rapports de la ressemblance, de la conformité, de l'analogie ou des points de contact qu'il a avec d'autres êtres. [...] Tout est en mouvement dans l'univers. L'essence de la nature est d'agir», d'HOLBACH 1771, I, c. II, pp. 16-18.

166«Un corps qui éprouve une impulsion, une attraction, ou une pression quelconque, auxquelles il résiste, nous montre qu'il réagit par cette résistance même; d'où il suit qu'il y a pour lors une force cachée *vis inertiae* qui se déploie contre une autre force; ce qui prouve clairement que cette force d'inertie est capable d'agir et réagit effectivement.

così dimostrato che la natura possiede per sua essenza un'energia intrinseca da cui si genera la vita con tutte le sue caratteristiche; che la materia non è una massa amorfa, perché ciò che manca di proprietà è puro nulla, che essa ha una tale ricchezza vitale che non può annullarsi e infine bisogna ammettere che accanto alle sostanze e alle combinazioni note c'è un'infinità di altre combinazioni produttive, sia attuali e che restano da scoprire, sia possibili e che saranno prodotte nel continuo movimento della natura. In conclusione, la materia, a suo giudizio, non avrà mai fine, e per questa stessa ragione non le si può attribuire un inizio¹⁶⁷. Con la sua attribuzione del movimento alla materia stessa d'Holbach intendeva eliminare qualsiasi ragione di una creazione, e in generale di una spiritualità autonoma rispetto alla materia.

La posizione di Toland è per molti aspetti, soprattutto per il modo di intendere la natura, dotata di energia intrinseca, infinita ed eterna, assai vicina a quella di d'Holbach, che ne tradusse in francese sia le *Letters to Serena*, uscito nel 1704, sia il *Nazarenus* del 1718¹⁶⁸. Tuttavia presenta anche delle divergenze dovute agli interessi diversi dei due autori. Il pensiero di Toland si vie-

Enfin on sentira que les forces que l'on appelle *mortes* et les forces que l'on appelle *vives* ou *mouvantes* sont des forces de même espèce qui se déploient d'une façon différente d'HOLBACH 1771, I, c. II, p. 19. D'Holbach trova probabilmente la sua fonte in Newton, nella I delle *Definitiones* dei *Principia*.

167«N'est-on pas encore en droit de conclure de ces exemples qu'il peut y avoir une infinité d'autres combinaisons capables de produire des mouvemens différens dans la matiere, sans qu'il soit besoin pour les expliquer de recourir à des agens plus difficiles à connoître que les effets qu'on leur attribue?», d'HOLBACH 1771, I, c. II, p. 24. «L'éduction du néant ou la *création* n'est qu'un mot qui ne peut nous donner une idée de la formation de l'univers [...]. Cette notion devient plus obscure encore quand on attribue la création ou la formation de la matiere à un être *spirituel*, c'est-à-dire, à un être qui n'a aucune analogie, aucun point de contact avec elle», d'HOLBACH 1771, I, c. II, pp. 26-27.

168TOLAND 1768. Il *Nazarenus* nella traduzione di d'Holbach (*Le Nazaréen, ou le Christianisme des Juifs, des Gentiles et des Mahométans*) uscì nel 1777. Le idee di Toland circolavano anche in Russia, come si può dedurre, fra l'altro, dallo scritto di Dmitrij Sergevič Aničkov sull'immaterialità dell'anima (v. ARTEM'eva 1996.2), in cui viene definito materialista assieme a Hobbes. E nell'ambiente così variamente recettivo di Novikov è improbabile che non fosse noto il suo libro *The Life of John Milton* del 1699.

ne formando in un contesto religioso, si precisa in una polemica politico-religiosa. Ministro presbiteriano, sociniano, sostenitore di una religione naturale e razionale, priva di dogmi e di *misteri*¹⁶⁹, entrò in polemica con Samuel Clarke, newtoniano, critico di Leibniz, avverso ai liberi pensatori e polemico nella sua *Dimostrazione dell'esistenza e degli attributi di Dio* del 1705, nei confronti dei materialisti Hobbes, Spinoza e l'autore delle *Lettere a Serena*.

Nella quinta delle *Lettere a Serena* Toland tratta del movimento di cui rileva due aspetti, il primo sarebbe l'energia interna e perenne della materia di cui costituirebbe l'autonomia vitale col nascere, il perire, il modificarsi visibile e invisibile di tutte le cose; il secondo, invece, sarebbe un movimento locale ed esteriore, riferendosi agli spostamenti dei corpi, più o meno rapidi, diversamente orientati, che non sarebbero possibili senza questa energia originaria e diffusa che pervade la materia nella sua totalità e infinità. In questo modo egli avrebbe trovato quella causa del movimento esperito e soggetto alla sperimentazione e al calcolo dei fisici, di cui questi non si sarebbero occupati¹⁷⁰. Perciò rimprovera a Newton e alla sua scuola, avendo in particolare

169Il suo libro: *Christianity Not Mysterious: A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It: And that no Christian Doctrine can be properly called A Mystery* del 1696 fu l'iniziale espressione della sua radicalizzazione che lo costrinse a fuggire dalla cattolica Dublino per stabilirsi definitivamente a Londra.

170«Il faut donc que vous distinguez toujours entre l'énergie interne ou l'action essentielle de toute matière, sans laquelle elle ne pourroit être susceptible d'aucune altération ou division, et les mouvemens locaux extérieurs ou les changemens de lieux qui ne sont que des modifications particulières de l'action essentielle qui est leur sujet; les mouvemens particuliers étant déterminés par d'autres mouvemens plus puissans qui les rendent ou directs ou circulaires, ou rapides ou lents [...] Il n'y a aucune partie de la matière qui n'ait une énergie interne qui lui est propre; mais elle est ainsi déterminée par les parties qui l'avoisinent suivant que leur détermination particuliere est plus forte ou plus foible, cede ou resiste [...] Mais, comme tout le monde convient que tous les mouvemens locaux que l'on peut imaginer sont des accidens qui s'augmentent, s'alterent, diminuent, s'anéantissent, sans pourtant que le sujet qu'ils modifient, ou dans lequel ils existent se détruisse, ce sujet ne peut point être entierement imaginaire, une notion purement abstraite», TOLAND 1768, pp. 218-220.

presente Clarke, di aver dovuto introdurre il vuoto per spiegare il movimento, non avendo voluto cercare la causa dei movimenti locali¹⁷¹. La sua critica si estende anche a Spinoza, presenza occulta in questa generale polemica, per il motivo che questi aveva fatto dell'estensione e del pensiero due attributi della sostanza divina, senza aver chiarito l'origine del movimento, ma in realtà con la critica al filosofo olandese voleva colpire lo spinozismo che si affacciava nelle teorie scientifiche che se ne consideravano esenti¹⁷².

Non è possibile stabilire quali siano state le letture che hanno accompagnato Radišev in questo percorso intorno all'anima, all'uomo e alla materia,

171TOLAND 1768, pp. 163-165. La critica a Spinoza è sviluppata da Toland nella V lettera : *Cinquième lettre, dans laquelle on prouve que le mouvement est essentiel à la Matière; en réponse à quelques remarques qui ont été faites à l'Auteur au sujet de sa réfutation du système de Spinoza*. Nell'*Avertissement* il traduttore dà in breve il contenuto delle lettere, e riguardo alla quinta si legge: «l'Auteur prouve que le mouvement est essentiel à la matière; sentiment que le docteur Samuël Clarke a tâché en vain de réfuter dans son traité de l'Existence de Dieu, chap. IV, page 35, Edition de 1717». L'errore di Spinoza e l'inconsistenza del suo sistema sarebbe analogo: il filosofo non riconosce un Essere separato dalla natura, in grado di parteciparle il movimento: «Il se fonde sur toutes les notions communes au sujet du mouvement local sans jamais en indiquer la cause, attendu qu'il ne veut pas reconnoître l'impulsion de la Divinité qui préside à l'univers, et parce que; comme je vais vous montrer, il n'a point été capable de lui assigner une meilleure cause ou du moins une raison équivalente», TOLAND 1768, p. 166.

172«Les principaux de ces attributs, que Spinoza suppose éternels, ainsi que la substance à laquelle ils appartiennent, sont, selon lui, l'Étendue et la Pensée; quoiqu'il en suppose une infinité d'autres dont il ne s'est pas donné la peine de faire l'énumération, et il n'a nulle part même, fait entendre que le mouvement fût un de ses attributs, et s'il l'eût dit nous ne l'en aurions point cru sur sa simple parole ni sans des argumens plus convainquans que ceux dont il s'est servi pour prouver que chaque particule de la matière pense continuellement», TOLAND 1768, *Quatrième lettre à un Gentilhomme Holandois pour lui prouver que le système de Spinoza est dépourvu de fondemens et pêche dans ses principes*, pp. 161-162. Toland, evidentemente, si rendeva conto di quanto Spinoza fosse presente nella cultura contemporanea, per questo la sua critica ha un carattere così definitivo e tagliente, anche quando sembrerebbe esprimere qualche giudizio positivo: «Pour moi, je me garderai bien de prétendre que Spinoza n'a rien dit de bien, parce qu'il s'est trompé sur beaucoup de choses; au contraire, je trouve dans ses écrits un grand nombre d'idées heureuses, et il me paroît avoir été un homme doué de très-grands talens; quoique ses connoissances semblent avoir été assez bornées, si l'on excepte celles qu'il avoit dans quelques branches des Mathématiques et dans l'éruditions des Rabbins», TOLAND 1768, p. 156.

ma si può affermare con sufficiente sicurezza che i termini della polemica cui si è fin qui accennato gli erano noti, e secondo la regola che a una più forte proibizione segue per lo più una maggiore diffusione è legittimo ipotizzare che le *Lettere a Serena*, uscite in inglese nel 1704 e pubblicate nella traduzione francese nel 1768 anonimamente da d'Holbach, non gli fossero ignote. Il suo rifiuto di una materia inerte e l'affermazione della sua motilità autonoma, determinata dalla forza attiva implicante l'uomo stesso, come pure il giudizio di relativismo dei concetti filosofico-matematici e il limitato apprezzamento di Newton, il riconoscimento dell'astrattezza cognitiva e del valore puramente funzionale delle definizioni delle cosiddette sue proprietà, sono aspetti dottrinali condivisi, sebbene le ragioni risultino divergenti, come dimostra il ricorso di Radiščev a Herder e Mendelssohn.

La realtà metafisica alternativa, ossia se le forze che sono all'origine del mondo reale così come lo sperimentiamo facciano parte della sostanza divina o siano create, è data da Radiščev come ipotesi inverificabile. Egli è convinto, infatti, come anche Newton, che i fenomeni della realtà empirica debbano, per quanto possibile, essere spiegati all'interno di questa, mentre pensa che tutti i tentativi di definire il rapporto di Dio con il mondo non siano che congetture, non soltanto inverificabili, ma del tutto improprie. L'attribuzione del movimento alle forze stesse che costituiscono ciò che chiamiamo materia (sebbene Radiščev non risolva la materia nelle sue forze, fedele in questo a Newton e alla sua teoria corpuscolare, e non accetti sul piano fisico il principio della divisibilità all'infinito) gli permette, però, di superare il meccanicismo cartesiano, mentre sembrerebbe in forse sull'idea di Leibniz dell'impulso iniziale dato da Dio all'atto della creazione¹⁷³.

173«Etsi enim gravitas aut vis elastica mechanice explicari possint debeantque ex aetheris motu, ultima tamen ratio motus in materia est vis in creatione impressa, quae in un-

Radiščev dimostra di conoscere bene la polemica sviluppatasi attorno alla scoperta newtoniana della gravitazione universale, di cui il principale motivo di confutazione consisteva nel fatto che Newton ne aveva indicato gli effetti ma non la causa. Il fisico, infatti, sosteneva di aver scoperto questa nuova proprietà della materia muovendo dai fenomeni che ne dipendono, ma non aveva potuto dedurre le cause e non voleva avanzare ipotesi perché queste non debbono trovar luogo in una filosofia sperimentale¹⁷⁴. A difesa di Newton su questo problema, oltre a Maupertuis (*Discours sur les différentes figures des astres*, 1732), e a Gravesande, era intervenuto Voltaire nella parte III dei suoi *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*, sostenendo le ragioni indicate da Maupertuis, ma concludendo che per Newton questa causa è nel seno di Dio¹⁷⁵.

oquoque corpore inest, sed ipso conflictu corporum varie in natura limitatur et coercetur[Sebbene, infatti, la gravità o la forza elastica si possano e si debbano spiegare meccanicamente col movimento dell'etere, tuttavia la ragione ultima del moto nella materia è la forza impressa nella creazione, la quale inerisce a ogni corpo, ma per l'urto dei corpi è in natura in vario modo limitato e impedito.], LEIBNIZ 1880.5, pp. 469-470.

174«Hactenus phaenomena coelorum et maris nostri per vim gravitatis exposui, sed causam gravitatis nondum assignavi. [...] Rationem vero harum gravitatis proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo. Quicquid enim ex phaenomenis non deducitur, *hypothesis* vocanda est; et hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in *philosophia experimentalis* locum non habent. In hac philosophia propositiones deducuntur ex phaenomenis, et redduntur generales per inductionem [Fin qui ho spiegato i fenomeni dei cieli e del nostro mare in base alla forza di gravità, [...] ma non ho stabilito la causa della gravità. In effetti, non ho potuto ancora dedurre dai fenomeni la ragione di queste proprietà della gravità, e non faccio ipotesi. Tutto ciò che non viene dedotto dai fenomeni, infatti, è da dirsi *ipotesi*, e le ipotesi, sia di metafisica, sia di fisica, sia di qualità occulte, sia di meccanica, non trovano posto nella *filosofia sperimentale*. In questa filosofia gli enunciati si deducono dai fenomeni e sono resi generali per induzione]», NEWTON 1871, pp. 529-530.

175La prima edizione incompleta e uscita ad insaputa dello stesso Voltaire degli *Éléments de la philosophie de Newton* è del 1738, mentre l'edizione definitiva è del 1756. Nella lettera a M. de Mairan, deprecando l'operazione piratesca dell'editore che gli aveva pubblicato lo scritto senza la sua revisione, Voltaire precisava i motivi per cui la spiegazione di Newton del moto dei pianeti si rivelava assai più valida della teoria dei vortici di Cartesio e del ricorso all'impulso motore da parte di Leibniz: «Quant à l'attraction, voici très-naïvement ce qui m'a déterminé à en parler avec tant d'outrecuidance. Il y a trente

Nonostante l'evidente apprezzamento per lo scienziato, si coglie in Radiščev anche il limite della sua ammirazione, a differenza dell'elogio senza riserve che gli aveva tributato Voltaire. Per Radiščev il metodo induttivo, alla base delle scoperte di Newton, pur restando l'unico in grado di offrire delle certezze *razionali*, non può essere ritenuto infallibile, neppure se convalidato dal calcolo. Le riserve nei confronti della conoscenza scientifica sono chiare, e non soltanto per il necessario ricorso a Dio nel risalire la scala delle cause, ma in questione è lo stesso procedimento induttivo col quale si ricavano leggi *universali* e concetti *generali*, mentre il reale si dà nella sua particolarità. Dopo aver contestato a Newton l'universalità della legge di gravità e l'idea dell'etere, «escogitata per spiegare un'ipotesi, magari anche brillante, ma nient'altro che una supposizione senza prove»¹⁷⁶, e quindi più una «premessa per una

ans que tous les philosophes, forcés d'admettre les faits de la gravitation, se tuent à en chercher la cause sans pouvoir rien trouver; Newton était bien persuadé que cette cause était dans le sein de Dieu; et, quand le docteur Clarke dit à Leibnitz: "Nous aurons grande obligation à celui qui pourra expliquer tout cela par l'impulsion", Clarke parlait ironiquement, et se croyait sûr de n'avoir jamais de pareils remerciements à faire. C'est ce que je lui ai entendu dire; et le docteur Desaguliers, Pemberton, Saunderson, Stone, Bradley, rient quand on parle de tourbillons; autant en font MM. 's Gravesande et Musschenbroeck; et ce Musschenbroeck, qui est la naïveté même, et qui aime la vérité avec une candeur d'enfant, dit rondement qu'il croit démontré que l'impulsion ne peut causer la pesanteur», VOLTAIRE 1883. 5, *Lettre* 933, pp. 570-571. Mentre 's Gravesande nella sua *Introduction à la philosophie*, sottolinea la correttezza metodologica dello scienziato: «C'est dans cette erreur que tombent ceux qui, en parlant de l'explication que Newton a donnée des mouvemens célestes, donnent à cette explication le nom d'Hypothèse Newtonienne; quoique ce grand Homme n'ait rien posé, qui ne fût déduit mathématiquement des observations mêmes; et cela, sans avoir eu recours à la moindre Hypothèse», 's GRAVESANDE 1774, p. 138.

176«Но бытие эфира есть токмо предположенное, а не доказанное, изобретенное для объяснения ипотезы, хотя и блестящая, но ничего другого, как предположения без опытности [l'esistenza dell'etere è però soltanto supposta, ma non dimostrata, escogitata per spiegare un'ipotesi, magari anche geniale, ma nient'altro che una congettura senza prove]», RADIŠČEV 1949, II, p. 325. Da notare che l'etere era già stato supposto da Leibniz che vi fa riferimento nel *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, v. LEIBNIZ 1880.5, pp. 469-470.

storia naturale generale o per la sua parte metafisica»¹⁷⁷ che non il risultato di un'attenta analisi della natura, egli infatti dichiara: «le proprietà della materia, che sono state finora la premessa al nostro discorso, sono per così dire solo metafisiche, riducendosi a concetti astratti»¹⁷⁸.

In altri termini, egli vedeva nella conversione in legge dell'osservazione empirica, sia pure reiterata, ma estesa alle ulteriori possibili, e perciò indefinite, esperienze, una sorta di tradimento di quel principio dell'aderenza al concreto che l'empirismo aveva considerato il criterio fondamentale della validità del conoscere, pur riconoscendo che affidarsi alla sola esperienza sensibile era un'alternativa impraticabile. Egli non intendeva negare il valore della ricerca scientifica, ma metteva in luce i limiti di tutto il conoscere *razionale* umano, e pur concordando con Newton sul fatto che la non conoscenza delle cause di una determinata proprietà della natura non ne inficia la realtà¹⁷⁹, riteneva che se il metodo scientifico della deduzione basata sul calcolo matematico trasferiva la conoscenza su un terreno più solido rispetto alla conoscenza *per causas*, di carattere metafisico, tuttavia non forniva alcuna acquisizione dell'essenza della materia, mentre finiva per conferirle qualità ad essa *coesenziali* aventi un valore universale, cosa non supportata dall'osservazione e pertanto soggette ad essere confutate qualora nuove scoperte avessero per-

177«Предлог общего естествословия, или онога метафизическая часть», RADIŠČEV 1949, II, p. 326.

178«Свойства вещественности, доселе предлогом нашего слова бывшие, суть токмо, так сказать, метафизические, заключались в отвлеченнейших понятиях», RADIŠČEV 1949, II, p. 330.

179 Newton nella sua *Ottica* giustificava il proprio abbandono della ricerca delle cause del moto, asserendo che l'ignoranza della causa non toglie realtà al fenomeno: «Qua re motus principia supra dicta proponere non dubito, cum per naturam universam illa latissime pateant; eorumque causas exquirendas relinquo [Per la qual cosa non esito a proporre i suddetti principi del moto, essendo essi ampiamente manifesti in tutta la natura; abbandonando la ricerca delle loro cause]», NEWTON 1740, *quaestio* 31 pp. 326-327.

messo la formulazione di diverse teorie. La sua critica si estendeva anche ai *sistemi dei naturalisti*, i quali, abbandonando l'osservazione e la sperimentazione, si attenevano a concetti generali¹⁸⁰.

La critica di Radiščev, nonostante il grande rispetto ostentato nei confronti dello scienziato, assunto nell'opinione comune quasi a un'icona del sapere, non riguarda soltanto qualche aspetto particolare del suo pensiero, in realtà mette in crisi la validità assoluta della dottrina, diventata, anche per l'utilizzazione fattane dai suoi estimatori, il fondamento metafisico e teologico «di un nuovo conservatorismo filosofico e politico»¹⁸¹. E non è improbabile che Radiščev vedesse un limite anche in questo, dal momento che la sua concezione religiosa non si esprimeva in un determinato confessionalismo.

Al termine di questa complessa lettura del secondo libro del trattato si possono fare alcune considerazioni di carattere generale. La posizione di Radiščev è interessante non soltanto ai fini di una storia culturale della Russia, ma soprattutto perché lo sviluppo problematico (non sempre coerente) delle

180«Естествословы, не входя в дальние рассмотрения, уобщая понятия и восходя от одной отвлеченности к другой, а паче сделав себе систему и вознеждая в нее все известные факты, сказали, что общий закон, вследствие коего делаются все сложения, есть притяжение [I naturalisti, senza addentrarsi in ulteriori analisi, formano concetti generali e risalgono da un'astrazione all'altra, e per di più, dopo essersi creati un sistema in cui inseriscono tutti i fatti noti, dicono che la legge generale per la quale si realizzano tutte le combinazioni è l'attrazione]», RADIŠČEV 1949, II, p 331.

181Interessante è a questo proposito il giudizio su Newton di Paolo Casini, a margine della sua ricostruzione del pensiero di John Toland riguardo alla materia: «Occorre tener presente l'immenso prestigio che Newton aveva acquistato in quegli anni presso l'opinione moderata; rammentare i suoi crescenti, anche se in gran parte segreti, interessi teologici; l'uso apologetico che Bentley, Raphson e Clarke avevano preso a fare del tropo dell'universo-macchina; l'autorevolezza con cui i *Principia* potevano esser contrapposti all'orda dei miscredenti e dei deisti. Di più, il grande fisico era ormai un mandarino di corte; l'eretico e "ariano" segreto, già benemerito del wigghismo e della lotta antipapista a Cambridge, incarnava ormai un equilibrio raggiunto, era il simbolo di un nuovo conservatorismo filosofico e politico», CASINI 1967, p. 42.

sue idee segue il processo di pensiero di tutto il secolo, che si concluderà con una raggiunta autonomia delle scienze esatte dalla metafisica e con una conseguente specializzazione di ciascuna di esse. La consapevolezza della distanza incolmabile tra i due settori della conoscenza umana Radiščev non la deve a qualche plagio o suggestione, ma a una profonda riflessione (accompagnata, certo, da diverse letture) che già orientata prima della sua condanna, andò maturando nel periodo siberiano. Cosicché il suo lavoro, pur con i limiti di una mancata revisione, ha un'impostazione compiuta e rivela un disegno ben meditato.

La critica fondamentale alla scienza, che emerge nel suo testo, riguarda la pretesa da parte degli scienziati, di effettivo *realismo*: quindi un ricorso occulto e non riuscito alla metafisica. Radiščev vi giunge con una riflessione sul concetto di esperienza e poi sul valore dell'esperimento. Nel primo caso, come si è visto, egli coglie la fenomenicità della sensazione e della stessa osservazione, base di ogni ricerca. Nel secondo caso contesta l'universalità ottenuta dall'esperimento con il calcolo che l'accompagna e la cui astrattezza prova la lontananza di quel tipo di sapere dalla realtà.

Si dirà che questo giudizio negativo mostra un difetto di intuizione di quella che costituirà il fondamento delle grandi conquiste scientifiche successive con l'uso di *modelli razionali* esplicativi e replicativi dei fenomeni e con l'abbandono del concetto metafisico di realtà per il riconoscimento delle molte facce di essa proposte dai *modelli* matematici, se non, addirittura, l'ammissione di *più* realtà (con un ritorno inconsapevole alla metafisica); ma è proprio questo che egli rilevava nel calcolo e in generale nella conoscenza razionale: una costruzione, un'approssimazione solo immaginaria alla realtà, che permetteva una spiegazione di fenomeni, ma mai esaustiva e assoluta, men-

tre non rispondeva al bisogno più intimo dell'uomo di trovare un senso alla propria vita.

3. La scienza... un elenco di parole: conoscere e sapere

Il limite della conoscenza scientifica è ribadito da Radiščev nel quarto libro: essendo legata ai sensi le sfugge la sostanza delle cose, quindi la ragione più profonda dell'unità del mondo empirico; inoltre la scienza, muovendo dall'esperienza si serve, per stabilire i rapporti tra i fenomeni, per individuarne le cause e per elaborarne le leggi, dei concetti espressi nel linguaggio, costituito di segni convenzionali e arbitrari, disancorati da quella realtà che dovrebbero significare. La scienza risulta, così, «una rappresentazione di segni che stanno in luogo delle cose, un elenco di parole»¹⁸². Il giudizio di Herder sul linguaggio, inteso a giustificare il perfezionamento dell'uomo anche nella vita ultraterrena, in Radiščev conclude nell'insuperabile limite di un tipo di conoscenza che aspirerebbe, invece, alla concretezza oltre che all'universalità.

Questa forma di scetticismo nei confronti di un sapere, pur fondato sull'esperienza, non è estraneo all'epoca e neppure a coloro che mostravano interesse per la scienza e le recenti scoperte in quel campo. Già Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano* aveva dovuto riconoscere che il metodo induttivo e sperimentale non può condurre a una conoscenza *scientifica* della realtà empirica. Per quanto grande possa essere la quantità delle osservazioni di un fenomeno, mai se ne potrà trarre la necessità della legge che li regola. Se è vero, che tutte le nostre conoscenze hanno origini dai sensi, paradossalmente, pro-

182«Итак, вся человеческая наука не что иное есть, как изображение знамений вещей, есть роспись слов; да иначе и быть неможно. Внутреннее существо вещей нам неизвестно; что есть сила сама в себе, не знаем; как действием следует из причины, не знаем, да и не имеем чувств на постижение всего того» [Tutta la scienza umana, dunque, non è altro che una rappresentazione di segni delle cose, un elenco di parole; e non può essere diversamente. L'essenza interna delle cose ci è ignota; noi non sappiamo che cosa sia la forza in sé, né sappiamo come da una causa segua un effetto e nemmeno abbiamo sensi atti a comprendere tutto questo]», RADIŠČEV 1949,IV, p. 386.

prio questo legame impedisce la certezza della conoscenza induttiva; la verità è garantita soltanto dalla deduzione, perciò vera scienza può essere solo la matematica, non la fisica che, per eccellenza sperimentale, resterà sempre limitata alle supposizioni¹⁸³. Da Condillac a D'Alembert, a Maupertuis, a Priestley, tutti hanno dichiarato l'impossibilità di toccare la sostanza stessa non soltanto delle cose ma delle entità a cui i concetti sembrano riferirsi come materia, spazio, tempo, forza ecc., e che sfuggono per la loro ampiezza e ge-

183Locke sostiene che la conoscenza non è altro che la percezione del legame e della concordanza o discordanza tra le idee che la mente contempla, dal momento che solo esse ne sono l'oggetto immediato: LOCKE 1690, IV (*Of Knowledge and Probability*), chap. I (*Of Knowledge in General*), § 1, 2. E nel c. III sottolinea i limiti di questa conoscenza, dal momento che l'intuizione non può estendersi a tutte le nostre idee e alle loro relazioni, mentre il ragionamento non può abbracciare tutta l'estensione di queste, e la conoscenza sensoriale non va oltre l'esistenza delle cose presenti: LOCKE 1690 IV, chap. III *Of the Extent of Human Knowledge*, §2,3,4; conclude perciò in maniera pessimistica dicendo che, per quanto lontano si possano spingere le nostre conoscenze sperimentali delle cose fisiche, ritiene che una filosofia scientifica resterà sempre fuori dalla nostra portata, perché manchiamo di idee perfette e adeguate persino di quei corpi che ci sono più vicini, oltre che di quelli classificati tra i generi e le specie; e se possiamo avere idee distinte di quei corpi che cadono sotto i nostri sensi, non ne abbiamo di adeguate, e là dove esse mancano non si può avere conoscenza scientifica: «And therefore I am apt to doubt that, how far soever human industry may advance useful and experimental philosophy in physical things, scientific will still be out of our reach: because we want perfect and adequate ideas of those very bodies which are nearest to us, and most under our command. Those which we have ranked into classes under names, and we think ourselves best acquainted with, we have very but very imperfect und incomplete ideas of. Distinct ideas of the several sorts of bodies that fall under the examination of our senses perhaps we may have: but adequate ideas. I suspect, we have not of any one amongst them. And though the former of these will serve us for common use and discourse, yet whilst we want the latter, we are not capable of scientific knowledge; nor shall ever be able to discover general, instructive, unquestionable truths concerning them. Certainty and demonstration are things we must not, in these matters, pretend to», LOCKE 1690, III, § 26, p. 745. E nel c. VI ribadisce che la certezza generale la possiamo trovare soltanto nelle nostre idee, mentre nell'esperimento e nell'osservazione fuori di noi la nostra conoscenza non va oltre il particolare: «We may take notice, that general certainty is never to be found but in our ideas. Whenever we go to seek it elsewhere, in experiment or observations without us, our knowledge goes not beyond particulars», LOCKE 1690, chap. VI (*Of Universal Propositions: teir Truth and Certainty*), § 16, p. 792. Oltre alla matematica, tuttavia, Locke attribuisce carattere scientifico anche alla morale, come voleva anche Hobbes, e per le stesse sue ragioni, essendo, cioè, fondata su principi esclusivi della mente umana.

neralità a ogni controllo e caratterizzazione. Particolarmente interessante per portare luce al discorso di Radišev sul linguaggio risultano le considerazioni di Boyle a proposito del valore concettuale dei termini in uso nella scienza, tanto estesi e indeterminati da ridursi a nomi¹⁸⁴.

I limiti dell'astrattezza concettuale e dell'arbitrarietà linguistica erano stati indicati anche da Hobbes, il quale sosteneva l'insignificanza *naturale* del segno linguistico, che considerava, però, fondamento del carattere veramente universale delle scienze computazionali o convenzionali, in quanto fondate sulle *definizioni*, opera dell'intelletto umano. È questa una posizione condivisa da Locke¹⁸⁵. Hobbes mostra piena consapevolezza del fatto che le scienze na-

184«La natura in genere è un oggetto o piuttosto un semplice nome? È essa qualcosa di reale ed esistente oppure soltanto un essere concettuale, inventato dagli uomini per designare con un'espressione abbreviata una molteplicità di fenomeni?», così E. Cassirer sintetizza il dubbio di Robert Boyle espresso in *De ipsa Natura sive libera in receptam Naturae Notionem Disquisitio*, v. BOYLE 1687, sectio IV, p. 30; trad. it. CASSIRER 1961, II, p. 476. Locke mette in chiaro proprio questo punto con l'analisi dettagliata delle parole nel libro terzo del suo *An Essay Concerning Human Understanding*, sopra citato, che su questo argomento coincide per molti aspetti con la posizione di Hobbes, e in cui sostiene che le parole non sono che segni delle idee e come tali vanno presi. L'uomo per lo più non usa correttamente delle parole, più spesso ne abusa, e uno dei più gravi abusi che se ne possa fare e se ne fa è quello di prenderle per le cose, anche quando della cosa indicata non ci sia un'idea corrispondente, come i nomi di essenze o di sostanze, quale, ad esempio, la materia: LOCKE 1690, in particolare, c. II, § 1, 11, c. IX, § 5, 11, 12, c. X, § 14, 15.

185«Nomen est vox humana arbitratus homini adhibita [Il nome è una voce umana usata ad arbitrio dell'uomo]», avente una funzione mnemonica e comunicativa; «Quoniam autem Nomina, ut definitum est, disposita in oratione, signa sunt conceptuum; manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum [Poiché i nomi, come si è stabilito nella definizione, disposti nel discorso, sono segni dei concetti, è chiaro che non sono segni delle cose stesse]», HOBBS 1655, parte I, c. II, parag. 4 e. 5, pp. 9-10. E a proposito dell'abuso dei nomi astratti in filosofia: «Est autem nominum Abstrctorum tum in omni vita, tum praecipue in Philosophia, magnum et usus et abusus; usus in eo quod sine his Ratiocinari, id est, computare corporum proprietates plerumque non possumus; [...]. Abusus autem in eo consistit, quod cum videant aliqui considerari posse, id est, ut diximus inferri in rationes quantitatis, caloris, et aliorum accidentium incrementa et decrementa sine consideratione corporum sive subjectorum suorum, (id quod appellatur abstrahere, sive seorsim ab illis existere) locuuntur de accidentibus tamquam possent ab omni corpore separari. Hinc enim origine trahunt quorundam

turali, servendosi dell'induzione, debbono ricorrere alle ipotesi, e per questo hanno un ambito di universalità continuamente corroso dalla loro storicità. Soltanto la deduzione renderebbe possibile, infatti, l'universalità del giudizio, che appartiene per eccellenza alle scienze matematiche. Le scienze naturali hanno una base empirica che solo in parte può avvalersi del procedimento razionale, per questo egli le definisce, piuttosto che scienze, cognizioni, e le distingue da quelle umane, deduttive, di cui farebbero parte non soltanto le matematiche, ma anche la politica e l'etica, in quanto fondate su principi posti dall'uomo, da cui perciò è possibile trarre conseguenze certe secondo un procedimento deduttivo.

Tuttavia, non solo gli empiristi e i cosiddetti materialisti avvertono i limiti della funzione linguistico-concettuale, un limite analogo è messo in luce anche da Herder, il quale dichiara che «nessuna lingua esprime cose, ma sol-

metaphysicorum crassi errores; nam ex eo quod considerari potest cogitatio sine consideratione corporis, inferre volunt non esse opus corporis cogitantis; et ex eo quod quantitas considerari potest, non considerato corpore; existere etiam putant quantitatem sine corpore, et corpus sine quantitate[...] Ab eodem fonte nascuntur illae voces insignificantis, *substantia abstracta, Essentia separata*, aliaque similia; Etiam Confusio illa vocum a verbo *Est* derivatarum, ut *Essentia, essentialitas, entitas, entitativum, et realitas, aliquiditas, quidditas*, quae apud gentes quibus copulatio non fit per verbum *Est*, sed per verba adjectiva ut *currit, legit*, etc. [C'è poi un grande uso e abuso dei nomi astratti sia in tutta la vita che specialmente in filosofia; l'uso dipende dal fatto che senza di essi non possiamo il più delle volte ragionare, ossia calcolare le proprietà dei corpi [...] L'abuso poi consiste nel fatto che, vedendo che è possibile prendere in esame, ossia come abbiamo detto assoggettare a misurazione gli incrementi e i decrementi del calore e degli altri accidenti, senza considerare i corpi ossia i loro soggetti, (cosa che è detta astrarre o esistere separatamente da quelli), alcuni parlano degli accidenti come se potessero essere separati da qualsiasi corpo. Da qui infatti traggono origine gli errori grossolani di alcuni metafisici; poiché, infatti, il pensare può esser considerato senza tener conto del corpo, ne deducono che non è frutto di un corpo che pensa [...] ; e per il fatto che si può considerare la quantità senza tener conto del corpo, ritengono che esista la quantità senza un corpo e un corpo senza quantità [...] Dalla stessa fonte nascono le voci prive di significanza: *sostanza astratta, Essenza separata* e altre simili; e anche la confusione delle voci derivate dal verbo *Essere*, come *Essenza, essenzialità, entità, entitativo, e realtà, aliquidità e quiddità*»: HOBBS 1655, parte I, c. III, par. 4, pp. 21-22.

tanto nomi, e quindi nessuna ragione umana conosce cose, ma soltanto dei caratteri esterni che essa designa con parole; un'osservazione scoraggiante, che dà all'intera storia del nostro intelletto limiti ristretti e una forma assai poco consistente. Tutta la nostra metafisica è metafisica, cioè un registro di nomi derivati e ordinati dietro osservazioni dell'esperienza»¹⁸⁶. E la ragione umana nella sua attività conoscitiva servendosi del linguaggio utilizza segni arbitrari. Da qui deriverebbero tutti gli errori che certo non ci sarebbero se invece di pensare caratteri astratti l'uomo potesse pensare *cose*¹⁸⁷. La stessa scienza si serve di concetti astratti che non toccano la sostanza delle cose «perché noi non abbiamo nessun organo adatto per coglierla ed esprimerla»¹⁸⁸.

186«*Keine Sprache druckt Sachen aus, sondern nur Namen; auch keine menschliche Vernunft also erkennt Sachen, sondern sie hat nur Merkmale von ihnen, die sie mit Worten bezeichnet: eine demütigende Bemerkung, die der ganzen Geschichte unsres Verstandes enge Grenzen und eine sehr unwesenhafte Gestalt gibt. Alle unsre Metaphysik ist Metaphysik, d.i. ein abgezognes, geordnetes Namenregister hinter Beobachtungen der Erfahrung*», HERDER 1965, II, I. IX, p. 346; Herder-VERRA, p. 222.

187«*Irrtümer und Meinungen sind unsrer Natur also unvermeidlich, nicht etwa nur aus Fehlern des Beobachters, sondern der Genesis selbst nach, wie wir zu Begriffen kommen und diese durch Vernunft und Sprache fortpflanzen. Dächten wir Sachen statt abgezogner Merkmale und sprächen die Natur der Dinge aus statt willkürlicher Zeichen, so lebe wohl, Irrtum und Meinung, wir sind im Lande der Wahrheit [Per la nostra ragione sono dunque inevitabili errori e opinioni, non soltanto a causa di errori di osservazione, ma per la genesi stessa del pensiero, per il modo in cui giungiamo ai concetti e li propaghiamo con la ragione e il linguaggio. Se noi pensassimo cose invece di caratteri astratti ed esprimessimo la natura delle cose invece di segni arbitrari, allora non ci sarebbero più errori ed opinioni, e vivremmo nel paese della verità]*», HERDER 1965 II, I. IX, p. 347; Herder-VERRA, p. 223.

188«*All unsre Wissenschaft rechnet mit abgezognen einzelnen äußern Merkmalen, die das Innere der Existenz keines einzigen Dinges berühren, weil zu dessen Empfindung und Ausdruck wir durchaus kein Organ haben. Keine Kraft in ihrem Wesen kennen wir, können sie auch nie kennenlernen; denn selbst die, die uns belebt, die in uns denket, genießen und fühlen wir zwar, aber wir kennen sie nicht. Keinen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung verstehen wir also, da wir weder das, was wirkt, noch was gewirkt wird, im Innern einsehn und vom Sein eines Dinges durchaus keinen Begriff haben [Tutta la nostra scienza lavora con segni esterni astratti che non toccano l'esistenza interna di nessuna cosa, perché noi non abbiamo nessun organo adatto per coglierla ed esprimerla. Noi non conosciamo nessuna forza nel suo essere e neppure*

Nella seconda metà del '700, nell'ambito dell'Illuminismo tedesco e poi del preromanticismo il problema del linguaggio si arricchisce, però, di una sfumatura diversa, che si può cogliere già nell'enunciato tematico del concorso proposto nel 1759 dall'Accademia di Berlino: Qual è l'influenza reciproca delle opinioni di un popolo sul linguaggio e del linguaggio sulle opinioni? Se in precedenza il problema del linguaggio era stato analizzato soprattutto in relazione alla precisazione dell'estensione *conoscitiva* dei concetti, il tema proposto dall'Accademia ne sottolinea un aspetto più ampio, presentandolo nella sua funzione formativa dell'uomo e del suo mondo di valori. Il problema del linguaggio viene perciò a implicare quello del valore della cultura e di tutto il mondo umano. Il secondo concorso indetto dalla stessa Accademia dieci anni dopo pone il tema della formazione *naturale* del linguaggio e del suo rapporto con le facoltà e gli organi di cui l'uomo è dotato per natura: «Supponendo che gli uomini siano abbandonati alle loro facoltà naturali, sarebbero nella condizione di inventare il linguaggio? E con quale mezzo giungerebbero a questa invenzione? Si richiede un'ipotesi che spieghi con chiarezza la cosa e risponda a tutte le difficoltà»¹⁸⁹.

Herder partecipò a entrambi, ma vinse soltanto nel secondo e il suo testo fu pubblicato nel 1772¹⁹⁰. La sua teoria, secondo cui la privazione di uno

possiamo mai conoscerla, perché anche la forza stessa che ci dà vita, che pensa in noi, la sentiamo e godiamo, ma non la conosciamo. Noi non comprendiamo quindi nessun legame tra causa ed effetto, perché non vediamo nell'interno né ciò che agisce, né ciò che patisce, e non abbiamo nessun concetto dell'essere di una cosa]», HERDER 1965, II, I. IX, p. 346; Herder-VERRA, p. 223.

189«En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? Et par quels moyens parviendront-ils à cette invention? On demande une hypothèse qui explique la chose clairement et qui satisfait à toutes les difficultés – chez Mr Formey Secrétaire perpétuel jusque à 1^{er} Janvier 1771. Le jugement 31 Mai 1771».

190Il primo fu vinto da Johann David Michaëlis (1717-1791), bibliista, professore ordinario a Göttingen dal 1750, con il saggio: *De l'influence des opinions sur le langage et du langage*

degli organi che permettono lo sviluppo del linguaggio (o dell'udito, o l'articolazione dell'apparato boccale), incidendo sull'uso della parola, influisce negativamente anche sull'intelligenza, è ripresa da Radiščev, che mentre si entusiasma per il linguaggio dei segni che l'Abbé de L'Épée¹⁹¹, benefattore dell'umanità, aveva ideato per soccorrere i sordomuti, osserva che l'invenzione, pur avendo il grosso merito di restituire alla società gli sventurati, non poteva eguagliare la funzione culturale svolta dal linguaggio visivo e sonoro, proprio di coloro che possono usufruire di tutti gli organi naturali. «Sebbene - egli scrive - si siano dati casi di ciechi che riuscivano a distinguere i colori dal tatto, e sebbene sia possibile che due ciechi e muti possano imparare a comunicarsi i propri pensieri, tuttavia il linguaggio dell'olfatto, del gusto e persino del tatto non possono essere così perfetti come quello visivo, e ancor più quello sonoro. Solo questo, infatti, è l'unico ad essere estremamente vario nella sua articolazione e conforme al vero

sur les opinions. Egli si pronunciò per uno sviluppo interdipendente e contemporaneo di intelligenza e linguaggio. Il secondo, bandito nel 1769, fu vinto da Herder con il testo: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [Dissertazione sull'origine del linguaggio], premiato nel 1771 e pubblicato nel 1772. Sui dibattiti relativi al linguaggio suscitati dai concorsi indetti dall'Accademia di Berlino, v. AVI LIFSCHITZ 2012.

191Dopo un periodo di pratica educativa di due gemelle sordo-mute, Charles-Michel de l'Épée nel 1756 aprì un istituto privato per l'educazione dei sordi presso il proprio domicilio. Luigi XVI, avendo assistito a una sua lezione, apprezzati i risultati, gli concesse un locale per svolgervi la sua attività educativa ai fini pubblici. Nel 1776 pubblicò uno scritto in cui esponeva la metodologia e le finalità del suo insegnamento segnico: *De L'ÉPÉE 1776*. Il metodo d'insegnamento dell'abate era basato sui segni che gli stessi sordomuti avevano ideato per comunicare e che egli aveva osservato seguendo le due gemelle sorde; a questi segni che indicavano gli elementi lessicali, egli ne aggiunse altri di sua invenzione per fornire morfologia e sintassi della lingua francese, creando così un linguaggio vero e proprio, a cui accompagnò l'insegnamento della scrittura. Cecilia Gazzeri, studiosa dell'argomento, a cui rimandiamo per ulteriori e più ampie informazioni, ritiene che l'elemento più interessante del metodo dell'abate non era tanto l'intuizione, già di per sé rivoluzionaria, "di avvalersi dei gesti in luogo delle parole su un piano lessicale, quanto l'invenzione di un metodo per 'incarnare' la grammatica di una lingua vocale», ossia la prova che «la corporeità può veicolare non soltanto il lessico, ma anche l'apparato morfosintattico della lingua», GAZZERI 2014, p. 104.

organo della parola. E appena l'uomo poté combinare il linguaggio sonoro con quello visivo, diede inizio alle invenzioni, osò cimentarsi in nuove possibilità ed ebbe successo. Per quanto precario, dunque, per quanto instabile sia il nostro linguaggio come strumento di perfezionamento, è stato comunque uno dei più efficaci»¹⁹².

192«Хотя и видали примеры, что слепые могли различать цветы посредством осязания и, может быть, возможно было двух слепо- и неморожденных изучить сообщать друг другу свои мысли, но речь обоняемая, речь вкушаемая и даже речь осязаемая не могут быть толико совершенны, как речь зримая, а паче того речь звучная: ибо сия едина в произношении своем есть разновиднейшая и соответствующая истинному органу слова. Но едва человек мог соединить речь звучную с речью зримою, то потек на изобретения, дерзнул на возможность, и успел. Итак, сколь ни брэнна, сколь ни зыбка есть речь наша, яко средство совершенствования, однако к оному была она одно из сильнейших», RADIŠČEV 1949, IV, p. 388. La citazione di Herder, anche se non diretta, è tuttavia evidente nel riferimento all'espressione «di un celebre scrittore tedesco [по изречению одного славного Немецкого сочинителя]». Nel libro I, poi, è ancora più esplicito riguardo ai limiti dell'intelligenza che la mancanza della parola comporta: «O Ты – esclama, invocando direttamente l'Abbé de l'Épée – превышающее, не возмог бы ты ничего, если бы сам был безгласен, когда бы речь в тебе силы разума твоего не изощрила! Если немый, тобою наставленный, может причастен быть в твоих размышлениях, невероятно, чтобы разум его воспарил до изобретений речию одаренного. Хотя и то истинно, что лишение одного чувства укрепляет какое-либо другое; но вообще разум лишенного речи более изощряться будет подражанием, нежели собственною своею силою [O tu, che hai potuto dotare i muti della favella, tu, che hai compiuto uno dei più grandi miracoli, tu non avresti potuto far nulla, se tu stesso fossi stato muto, se la parola non avesse affinato in te le forze della ragione! Se il muto, da te istruito, può essere partecipe dei tuoi ragionamenti, è comunque improbabile che la sua ragione lo elevi alle invenzioni di chi è dotato di favella. Sebbene sia anche vero che la mancanza di un senso ne rafforzi un altro, tuttavia in genere la ragione di chi è privo della parola si affinerà più con l'imitazione che con la propria forza]», RADIŠČEV 1949, I, p. 290. Nel terzo libro ne fa addirittura una delle più importanti dimostrazioni dell'immortalità dell'anima: «Мне кажется, одно из сильнейших доказательств о бестелесности души можем мы почерпнуть из нашей речи. Она есть наилучший и, может быть, единственный устроитель нашей мысленности; без нее мы бы ничем от других животных не отличались, и сие доказывают жившие нечаянно от людей в отдалении совершенном. Кто сказать может, что речь есть нечто телесное? Тот разве, кто звук и слово почтет за одно. Но поелику различествуют сии, тако различествует и душа от тела. Звук ознаменует слово, слово возбуждает идею [Possiamo trarre, mi pare, dal nostro linguaggio una delle più solide prove della natura immateriale dell'anima. Il linguaggio è il migliore e forse l'unico organizzatore dei nostri pensieri; senza di esso non ci differenzieremmo in niente dagli altri esseri viventi e lo dimostrano coloro che sono vissuti per caso in completo isolamento dagli uomini. Chi può dire che il linguaggio sia

In questa sua precisazione, come, del resto, nella sottolineatura da parte di Herder dell'importanza della struttura anatomica e fisiologica degli organi del linguaggio sonoro si avverte l'eco delle ricerche medico-pedagogiche tra il XVII e il XVIII secolo, che sulla base dell'analisi del linguaggio nel suo aspetto fonico e nella organizzazione grammaticale e sintattica, cercarono di sviluppare dei metodi adeguati d'insegnamento per coloro che degli organi specifici o di supporto a questi fossero privi. Già prima del de l'Épée col suo metodo visivo-gestuale, si era pensato di risolvere il problema della sordità dalla nascita, che si riverbera sull'articolazione della parola e sulla maturazione intellettuale, con un metodo *oralista*, frutto di accurate ricerche in ambito fonetico, e supportato dal tatto, che permetteva di avvertire e discernere le qualità della vibrazione dell'apparato fonico, e dalla scrittura¹⁹³. Questo metodo aveva il fine di ripristinare, per quanto possibile, le vie naturali della comunicazione del pensiero, favorendo l'inserimento in un percorso socio-culturale comune, il metodo, infatti, non creava un linguaggio nuovo, come

qualcosa di corporeo? Forse chi ritiene il suono e la parola la stessa cosa. Ma siccome si differenziano, così si differenzia anche l'anima dal corpo. Il suono attesta la parola, la parola richiama l'idea]», RADIŠČEV1949, III, p. 370.

193A questo riguardo rimandiamo a TARDELLA 2014, da cui traiamo anche le notizie bibliografiche successive. Tra gli studiosi che si occuparono in particolare della fonetica delle lingue in relazione agli organi di fonazione, elaborando un metodo *oralistico* ella ricorda John Wallis, professore di geometria all'università di Oxford, autore della *Grammatica linguae Anglicanae* (1653), e la sua corrispondenza con Robert Boyle (WALLIS 2005); ma fu certamente J. K. Amman a dare un orientamento *puramente oralista* al metodo (AMMAN 1692; e AMMAN 1700). «Amman – scrive M. Tardella – mette a punto un'analisi dei suoni comuni a varie lingue europee e del loro rapporto con i sistemi alfabetici, nell'ambito della quale il parlato assume un ruolo assolutamente prioritario rispetto allo scritto. La foneticità delle lingue non è per lui un semplice epifenomeno, strumento espressivo di un'attività mentale esternabile anche attraverso segni visivi, ma è da questa indissociabile. Producibili in modo agevole, infinitamente combinabili per l'espressione di infiniti concetti, gli elementi articolatori sono cognitivamente e biologicamente più funzionali di ogni altra modalità», TARDELLA 2014, p. 93. Questa idea dello stretto rapporto tra l'organo e il pensiero espresso nell'uso linguistico è alla base della concezione di Herder relativa al processo della civilizzazione, seguito in questo da Radiščev.

quello segnico dell'abate de l'Épée che esigeva che l'interlocutore fosse iniziato allo stesso linguaggio segnico.

Il metodo dell'abate suscitò particolare interesse tra i filosofi empiristi e sensisti. Il Condillac sembra che ne seguisse in incognito le lezioni¹⁹⁴. Il riferimento alla corporeità e all'oggettualità nell'utilizzazione delle immagini da parte dell'abate per fornire un lessico di base era integrato con elementi morfosintattici per l'uso articolato della lingua francese, l'accompagnamento delle immagini con le lettere dell'alfabeto e poi con la parola scritta dava la percezione concreta della possibilità di rendere *materialmente* il concetto. Comunque l'abate era convinto che il fine del suo metodo fosse quello di permettere al sordo l'articolazione verbale che anche per lui poteva realizzare la più perfetta espressione del pensiero e della comunicazione tra gli uomini¹⁹⁵.

Questa ricerca metodologica sollecitata da una necessità pratica rivelava anche qualcosa di più delle particolari finalità e dei risultati immediati: essa metteva in risalto la profonda *naturalità* del linguaggio e l'intima, *fisica* connessione del sentire e del conoscere. E proprio questo attrasse l'attenzione dei filosofi, a partire dalla metà del XVIII secolo¹⁹⁶. Nel 1773 l'Accademia di Berlino indisse un concorso con cui si invitavano gli studiosi a chiarire il rapporto tra questi due momenti o facoltà dell'anima, precisando in che modo esse influiscano l'una sull'altra e in che misura «il genio e il carattere»

194GAZZERI 2014, p. 109.

195«Non vi è dunque, nelle intenzioni dell'abate de l'Épée, alcuna svalutazione del metodo oralista, - afferma C. Gazzeri - il cui obiettivo (l'apprendimento e l'uso della parola articolata) è invece secondo l'abate non solo importante, ma necessario per una piena integrazione dei sordi nella società», egli contesta invece la metodologia di alcuni proseguitori del metodo che distribuiscono in momenti successivi la pronuncia e il significato: GAZZERI 2014, p. 104.

196È nota l'attenzione di Diderot, che nel 1751 pubblicava la *Lettre sur les sourds et muets*, come pure di Rousseau che vi si richiamava nel suo *Essai sur l'origine des langues* (1754-1761).

dell'uomo dipenda dal grado di forza e dell'una e dall'altra¹⁹⁷.

Nell'intrinseco, reciproco apporto dell'apparato fisiologico e della dimensione psichica, nel *sentire* che dall'immersione nella natura si eleva alle più alte vette della conoscenza e dell'arte Herder individuava la creatività dell'uomo libera da schemi precostituiti e lo stesso linguaggio e pensiero scientifico gli appariva creazione poetica. «L'uomo senziente – scriveva – sente se stesso in tutto l'universo, sente tutto come proveniente da sé, e vi imprime la propria immagine, la propria impronta. Così Newton, nella sua costruzione del mondo, fu suo malgrado un poeta, come Buffon nella sua cosmogonia, e Leibniz nella sua armonia prestabilita e nella dottrina delle monadi. Come l'intera nostra psicologia consiste di parole figurate, così furono perlopiù una sola nuova immagine, una analogia, una metafora appariscente a dare origine alle più grandi e originali teorie. I filosofi [die Weltweisen] che declamano contro il linguaggio figurato e poi adorano essi stessi, spesso senza comprenderli, solo antichi idoli sono quanto meno contraddittori. Non vo-

197La formulazione del tema era la seguente : «L'âme possède deux facultés primitives qui forment la base de toutes ses opérations; la faculté de connaître, et la faculté de sentir. En exerçant la première, l'âme est occupée d'un objet qu'elle regarde comme une chose hors d'elle et pour lequel elle a de la curiosité: son activité paroît alors ne tendre qu'à bien voir. En exerçant l'autre, elle s'occupe d'elle-même et de son état, étant affectée en bien ou en mal. Alors son activité semble uniquement déterminée à changer d'état, lorsqu'elle se trouve désagréablement affectée, ou à jouir, lorsqu'elle est agréablement affectée. Cela supposé, on demande: 1. Un développement exact des déterminations originaires de ces deux facultés et les lois générales qu'elles suivent. 2. Un examen approfondi de la dépendance réciproque de ces facultés et de la manière dont l'une influe sur l'autre. 3. Des principes qui servent à faire voir comment le génie et le caractère d'un homme dépendent du degré de force et de la vivacité et des progrès de l'une et de l'autre de ces facultés, et de la proportion qui se trouve entre elle». Il premio fu conferito a Johann August Eberhard, studioso di formazione leibniziano-wolffiana, per il suo *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (Berlin 1776), «senza alcuna sorpresa per Herder, – commenta Francesca Marelli, da cui traiamo le informazioni – che aveva polemicamente costruito la struttura argomentativa del proprio saggio contestando l'assunto di fondo del tema proposto, cioè quello di una netta separazione tra sfera logico-teoretica e sfera sensibile», MARELLI 2009.1, pp. 96-97.

gliono che venga coniato nuovo oro, mentre essi stessi non fanno altro che trarre in eterno i medesimi filamenti proprio dallo stesso metallo prezioso, talora molto più scadente»¹⁹⁸.

Sostenere la natura poetica delle dottrine degli scienziati e dei filosofi menzionati, significava sottolinearne non il carattere argomentativo e costruttivo, bensì la compiutezza unitaria e *unica* indisgiungibile dalla *personalità* del loro autore. Non soltanto il linguaggio, perciò, anche il sapere veniva ad essere creazione originaria di cui la natura dota l'uomo, non fantasia o invenzione, ma costruzione di un mondo umano in analogia con la creazione divina. E se la verità che l'analogia rivela è verità umana, all'uomo non ne è concessa altra: «Ma in questa "analogia con l'uomo" vi è anche verità? Verità umana certamente, e di una verità più elevata, fintanto che sono uomo, non ho alcuna conoscenza. Mi importa assai poco dell'astrazione sovraterrena che, se consideriamo tutto ciò che si chiama "ambito del nostro pensare e sentire", non so su quale trono divino possa sedersi, poiché essa crea mondi di parole e si volge al di sopra di tutto il possibile e reale. Ciò che sappiamo, lo conosciamo solo per analogia, della creatura rispetto a noi e di noi rispetto al creatore. Se non devo allora prestare fiducia a colui che mi ha posto in questo ambito di sensazioni e di analogie, che non mi ha dato nessun'altra chiave per

198MARELLI 2009.1, p. 100. «Der empfindende Mensch fühlt sich in Alles, fühlt Alles aus sich heraus und drückt darauf sein Bild, sein Gepräge. So ward Newton in seinem Weltgebäude wider Willen ein Dichter, wie Buffon in seiner Kosmogonie und Leibniz in seiner prästabilirten Harmonie und Monadenlehre. Wie unsre ganze Psychologie aus Bildwörtern besteht, so war's meistens in neues Bild, e i n e Analogie, e i n auffallendes Gleichniß, das die größten und kühnsten Theorien geboren. Die Weltweisen, die gegen die Bildersprache declamiren und selbst lauter alten, oft unverständnen Bildgötzen dienen, sind wenigstens mit sich selbst sehr uneinig. Sie wollen nicht, daß neues Gold geprägt werde, da sie doch nichts thun, als aus eben solchem, oft viel schlechtern Golde ewig und ewig dieselben Fäden spinnen», HERDER 1778, Kapitel 5, Erster Versuch; MARELLI 2009.2, p. 100.

penetrare nell'interiorità delle cose se non la mia impronta o, meglio, l'immagine del suo spirito riflessa nel mio, a chi devo dunque prestare credito e ascolto? I sillogismi non mi possono insegnare nulla quando si tratta della prima ricezione della verità, poiché essi non fanno che svilupparla dandola già per acquisita; quindi, il chiacchierio di spiegazioni verbali e di prove è perlopiù solo un gioco a scacchi, che si fonda su regole e ipotesi presupposte»¹⁹⁹.

L'analogia, infatti, non solo, non astrae dall'esperienza, ma non si distacca neppure da quel processo vitale che si attua nei moti fisiologici e psicologici che costituiscono l'oscuro amalgama da cui prendono forma pensiero e parola. E Radiščev riprende il concetto sottolineando a sua volta l'uso dell'analogia sia per le questioni più comuni che per quelle relative «alle cose più importanti», per le quali nessun altro procedimento sarebbe possibile²⁰⁰. Perciò, precisa Herder, se il conoscere si esprime nella logica, il sapere si acquista

199«Aber wie? ist in dieser » Analogie zum Menschen “auch Wahrheit? Menschliche Wahrheit gewiß, und von einer höhern habe ich, so lange ich Mensch bin, keine Kunde. Mich kümmert die überirdische Abstraction sehr wenig, die sich aus Allem, was» K r e i s unsers Denkens und Empfindens «heißt, ich weiß nicht auf welchen Thron der Gottheit setzt, da Wortwelten schafft und über alles Mögliche und Wirkliche richtet. Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Creatur zu uns und von uns zum Schöpfer. Soll ich also Dem nicht trauen, der mich in diesen Kreis von Empfindungen und Aehnlichkeiten setzte, mir keinen andern Schlüssel, in das Innere der Dinge einzudringen, gab als mein Gepräge oder vielmehr das widerglänzende Bild seines in meinem Geiste: wem soll ich denn trauen und glauben? Syllogismen können mich nichts lehren, wo es aufs erste Empfängniß der Wahrheit ankommt, die ja jene nur entwickeln, nachdem sie empfangen ist; mithin ist das Geschwätz von Worterklärungen und Beweisen meistens nur ein Brettspiel, das auf angenommenen Regeln und Hypothesen ruht», HERDER 1778, p. 2; MARELLI 2009.2, p. 100.

200«Кто не знает, что мы наипаче убеждаемся сходственностью, что наши обыкновеннейшие суждения ее имеют основанием что мы о важнейших вещах иначе судить не можем, как вследствие сходственности [Chi non sa che noi ci convinciamo essenzialmente in base all'analogia, che i nostri più comuni giudizi si fondano su di essa; che sulle cose più importanti non possiamo giudicare se non sulla base dell'analogia?]", RADIŠČEV 1949, I. II, p. 301; sulla «regola dell'analogia», RADIŠČEV 1949, I. I, p. 280.

con l'*analogia*, ripercorrendo il processo con cui Dio ha creato l'uomo, legandolo con i suoi organi strettamente al corpo e alla natura tutta. La polemica contro i filosofi che si appagano di sillogismi e propongono un pensiero frutto di pura astrazione, si nutre della certezza che c'è un altro modo per attingere quelle verità che l'astrazione non può cogliere, si tratta del conoscere-sentire, in cui s'incontrano sensazione, sentimento e ragione. Le verità così conquistate sono verità *umane*, perché l'uomo non può conoscere ciò che non è. Tuttavia nel suo essere, in cui ritrova tutta la natura, egli sperimenta la presenza e l'azione divina: «*est deus in nobis*», il verso di Ovidio costituisce l'epigrafe del testo da lui presentato al concorso. Su questa corrente di vibrazioni, percezioni, sensazioni, sentimenti, passioni domina l'anima umana, raccogliendo, unificando, dando un senso al tutto, dal momento che essa stessa è emozione, sentimento e ragione, e in questa sua opera di unificazione si fa coscienza *riflettente*, ripercorrendo per quanto può l'operare dell'elemento divino nella natura (sebbene forse si dovrebbe dire, con Spinoza, *come natura*, ma Herder non giunge a quel limitare del panteismo su cui si aggirava Spinoza).

«Tutto fluttua - egli scrive - attraverso stimolo, profumo, forza e flusso eterico, l'intero nostro corpo sembra essere animato nelle sue varie parti in modo così diversificato, che sembra esserci un solo regno di forze invisibili, profondissime, ma più oscure, connesso in modo estremamente preciso con la regnante che in noi pensa e vuole, così che tutto sta ai suoi ordini e in questo regno fittamente intessuto scompaiono spazio e tempo. Che cosa c'è dunque di più naturale del fatto che l'anima domini su ciò senza di cui essa non sarebbe ciò che è? Poiché solo attraverso questo regno, solo in questo contesto essa fu ed è anima umana. Il suo pensare deriva solo dalla sensazione: i suoi servitori e angeli, annunciatori di aria e fuoco le portano il cibo, ed essi vivo-

no solo nella sua volontà»²⁰¹.

Era forse questo che pensava anche Radiščev quando parlava della sensibilità, così profondamente radicata nella natura, da rendere l'uomo partecipe di essa fin nelle sue intime fibre: «O sensibilità, – egli infatti esclama – o dolce e tormentosa proprietà dell'anima! Grazie a te sono felice, per te soffro!»²⁰². L'uomo gioisce e soffre per ciò che la vista e l'udito gli trasmette, e pare in certi casi che il sentimento vinca la ragione, tanto egli riesce a soffrire e gioire²⁰³. La sensibilità ha in sé anche un'intima razionalità che ne traccia il compito e l'esercizio: conoscere Dio ed esercitare la virtù che conduce al sommo della felicità terrena²⁰⁴.

Nella precisazione della stretta connessione tra naturalità e coscienza nel primo libro del trattato si coglie anche un elemento di divergenza della posizione di Radiščev da quella di Herder, o meglio, la sovrapposizione di una seconda fonte che crea una sorta di discrepanza tra l'ottimistica visione herderiana della *naturalità* del divino e dell'umano, e la concezione etica stoicheggiante, attraversata da un pessimismo di origine pietista, caratteristico dell'insegnamento dell'epoca e ben evidente nel *Viaggio da Pietroburgo a Mo-*

201«Alles in Reiz und Duft und Kraft und ätherischem Strom schwimmt, da unser ganzer Körper in seinen mancherlei Theilen so mannichfaltig beseelt, nur ein Reich unsichtbarer, inniger, aber minder heller und dunkler Kräfte zu sein scheint, das im genauesten Bande ist mit der Monarchin, die in uns denkt und will, so daß ihr Alles zu Gebote steht und in diesem innig verknüpften Reich Raum und Zeit verschwindet: was natürlicher, als daß sie über Die herrsche, ohne die sie nicht das wäre, was sie ist? denn nur durch dies Reich, in diesem Zusammenhange ward und ist sie menschliche Seele. Ihr Denken wird nur aus Empfindung; ihre Diener und Engel, Luft und Flammenboten strömen ihr ihre Speise zu, so wie diese nur in ihrem Willen leben», HERDER 1778, *Vom Reiz*, p. 13; MARELLI 2009.2, p. 120.

202«О чувствительность, о сладкое и колющее души свойство! тобою я блажен, тобою стражду!» (A. N. RADIŠČEV, *O človeke, o ego smertnosti i bessmertii*, cit., I, p. 293).

203«Человек сопечалится человеку, равно он ему и совеселится [L'uomo soffre con l'uomo e allo stesso modo gioisce con lui]», RADIŠČEV 1949, I, p. 292.

204RADIŠČEV 1949, I, p. 297.

sca. Nell'indicare nella *conoscenza* di Dio il compito della vita, da cui scaturisce la massima felicità terrena egli, pur riconoscendo alla sensibilità una sorta di razionalità *naturalistica* che, come per Herder, conduce al vivere al meglio i vari momenti della vita, ritiene che la struttura razionale dell'uomo si manifesti come guida al trascendimento dell'immediatezza della dimensione naturale non solo nelle molteplici capacità conoscitive e creative umane, ma *innanzitutto* nella coscienza morale. Cosicché mentre Herder può riscattare nella naturalità anche il bruto, non così Radiščev, il quale se da un lato dichiara che già con la sensibilità [*oščuščenie*] si avverte la presenza divina, dall'altro sostiene che soltanto la ragione *morale* indica la via verso Dio, ossia che la sensibilità si fa sentimento e comprensione soltanto se la mente e il cuore sono liberi dalle passioni.

Nel quarto libro Radiščev ritorna a precisare la distinzione di grado, pur nella cooperazione, tra sentimento e ragione: è con questa che l'uomo compie l'ultimo passo che lo avvicina a Dio. Riflettendo sulla condizione dell'anima dopo la morte del corpo, e in dubbio su come l'uomo potrebbe proseguire nel suo cammino di perfezionamento senza più gli strumenti che il corpo gli offre, egli conclude: «Colui che gli ha dato il cuore per il sentimento [*čuvstvovanie*] dell'amore e dell'amicizia, che gli ha dato la ragione per conoscere il Datore, che ha combinato insieme fuoco, aria, terra e acqua; che trasforma in solidità la stessa volatilità del fuoco e introduce la luce nelle parti costitutive delle sostanze, Lui è sicuramente in grado di creare anche nuove combinazioni»²⁰⁵.

205«Тот, кто дал ему сердце на чувствование любви, дружбы; кто разум ему дал на постижение дателя; тот, кто огонь, воздух, землю и воду сплел воедино; тот, кто самую летучесть огня претворяет в твердость и свет вмещает в части составительные веществ, может, конечно, может произвести новые смешения», RADIŠČEV 1949, IV, p. 396.

Con questo non si vuole affermare che per Herder l'ascesa al divino non implichi la dimensione morale, né che per Radiščev la dimensione morale debba escludere le altre affezioni dell'anima. Sempre nel quarto libro, infatti, questi riprende il concetto di perfezionamento herderiano in cui alla vita virtuosa si accompagnano conoscenza e bellezza: «Così, qualunque sia la sua condizione, l'uomo migliora la propria sensibilità, aguzza le sue forze pensanti, rinsalda il suo raziocinio, il suo giudizio, il suo intelletto, la sua mente, la sua immaginazione e la sua memoria. Egli acquisisce una incalcolabile quantità di concetti e dalla loro comparazione nascono i concetti di bellezza, ordine, armonia e perfezione. [...] Il tendere al perfezionamento, il crescere nel perfezionamento sembra essere dunque il fine della creatura pensante e in questo sta la sua felicità; ed è impossibile fissare dei confini e una fine a questa tensione al perfezionamento, per quanto essa possa essere limitata: infatti, quanto più l'uomo s'innalza nelle conoscenze, tanto più gli si aprono ulteriori prospettive»²⁰⁶.

Eppure, nonostante questa assenza di limiti nel conoscere, la virtù morale, fonte di felicità, resta per lui la sola, vera perfezione²⁰⁷, come si evince dal seguente passo, in cui, avendo affermato in precedenza, riecheggiando Spino-

206«Итак, в каком бы то состоянии ни было, человек удобряет свою чувственность, острит силы мысленные, укрепляет понятие, рассудок, ум, воображение и память. Он приобретает несчисленное количество понятий, и из сравнения его рождаются понятия о красоте, порядке, соразмерности, совершенстве. [...] Итак, стремление к совершенствованию, приращение в совершенствовании кажется быть метою мысленного существа, и в сем заключается его блаженство; но сему стремлению к совершенствованию, сколь оно ни ограничено есть, предела и конца означить невозможно: ибо чем выше человек восходит в познаниях, тем пространнейшие открываются ему виды», RADIŠČEV 1949, IV, pp. 389-390.

207«Почерпая из сего новые еще доказательства о бессмертии души нашей, мы также научиться из них можем, что цель, что мета человечества есть совершенствование и блаженство, которое есть следствие добродетели, единыя от совершенств. [Traendo da questo ancora nuove prove dell'immortalità della nostra anima, da esse possiamo anche apprendere che il fine, la meta dell'umanità è il perfezionamento e la felicità, la quale è effetto della virtù, l'insieme delle perfezioni.]», RADIŠČEV 1949, IV, p. 390.

za, che Dio non premia né punisce, vuole tuttavia ricondurre l'azione e le sue conseguenze alla coscienza del singolo, unica e vera misura di premio e pena: «C'è una gioia maggiore – egli scrive – della certezza che non abbiamo niente da rimproverarci? Se una leggera caligine salisse a offuscare lo specchio della coscienza di un uomo virtuoso, il ricordo del bene fatto la dissiperà in un attimo. Al contrario, i malvagi sono costretti ogni momento a rimproverarsi delle proprie malefatte, a tormentarsi e colpevolizzarsi anche nella prosperità. Per quale motivo cercarci il paradiso, per quale motivo andare all'inferno? L'uno è nel cuore del virtuoso, l'altro sta nell'anima dei malvagi»²⁰⁸.

Radiščev non fa qui riferimento alle possibili conseguenze materiali di un'azione immorale: il dolore vissuto nell'intimo della coscienza per aver compiuto un atto indegno è la vera punizione, che non viene ricondotta a un disegno divino mirante a indirizzare l'uomo sulla retta via, come suggerito dall'ottimismo di Herder nella terza parte delle sue Idee: «La sapienza suprema – questi scrive – non poteva dare al dolore fisico e al male morale un'utilità più benefica di questa e un'altra più alta non è pensabile»²⁰⁹. Herder fa scaturire la stessa morale dalla ricerca della «regola dell'ordine» su cui è fondata tutta la natura e su cui l'uomo costruisce il proprio benessere. Entrando in rapporto con gli altri esseri, «la regola dell'equità – scrive – gli si impose, giacché non è altro che la ragion pratica, la misura dell'azione e reazione per

208«Что может быть сладостнее, как быть уверена, что пребыли всегда в стезе, нам назначенной? Что превышает удовольствие, как знать, что ничем мы сами себе упрекнуть не можем? Если бы вознялася легкая мгла, затмевающая зеркало совести добродетельного человека, напоминовение соделанного добра разгонит мгновенно. Напротив того, злые принужденны ежечасно упрекать себе свои злодеяния, терзаться, казнитья среди благоденствия. – Почто искать нам рая, почто исходить нам во ад: один в сердце добродетельного, другой живет в душе злых», RADIŠČEV 1949, IV, p. 394.

209«Einen wohltätigem Nutzen konnte die höchste Weisheit dem physischen Schmerz und dem moralischen übel nicht geben; denn kein höherer ist denkbar», HERDER 1965, III, XV, 5, S. 250; HERDER-VERRA 1971, p. 375.

la sussistenza comune di esseri della medesima specie. [...] Se anche il più miserabile degli uomini segue la legge della ragione e dell'equità che si trova in lui, allora ha consistenza, cioè fruisce di benessere e dell'esistenza, è ragionevole, equo e felice. Ma non è tale in virtù dell'arbitrio di altre creature o del creatore, ma secondo le leggi di un ordinamento naturale universale, fondato in se stesso. Se l'uomo si allontana dalla regola del diritto, allora il suo errore deve portare in sé la stessa punizione, mostrando disordine e stimolando quindi a tornare alla ragione e all'equità, come alle leggi della sua esistenza e della sua felicità»²¹⁰.

Il concetto di felicità legata alla virtù risulta in generale piuttosto ambiguo nell'uso fattone dai diversi pensatori, ed emerge chiaramente al confronto tra le due posizioni, di Radiščev e di Herder, qui citate. Nel primo la punizione è nella consapevolezza della caduta, cui segue dolore e pentimento, dunque soltanto colui che ama la virtù per se stessa, per il suo valore intrinseco, può provare amarezza per la trasgressione. La ragione del saggio indicata dagli stoici come discriminante tra l'azione giusta e quella ingiusta decide la punizione, ed è difficile dare una collocazione in questo contesto al problema di chi gode dell'azione ingiusta perché, per qualsiasi ragione, è privo di senso morale. Nella concezione di Herder, invece, è proprio la punizione che ha la funzione di rendere vigile il senso morale, come mette in luce molto bene il ri-

210«Die Regel der Billigkeit drang sich ihm auf; denn sie ist nichts als die praktische Vernunft, das Maß der Wirkung und Gegenwirkung zum gemeinschaftlichen Bestande gleichartiger Wesen. [...] Befolget der niedrigste in der Reihe der Menschen das Gesetz der Vernunft und Billigkeit, das in ihm liegt, so hat er Konsistenz, d.i. er genießet Wohlsein und Dauer, er ist vernünftig, billig, glücklich. Dies ist er nicht vermöge der Willkür anderer Geschöpfe oder des Schöpfers, sondern nach den Gesetzen einer allgemeinen, in sich selbst gegründeten Naturordnung. Weichet er von der Regel des Rechts, so muß sein strafender Fehler selbst ihm Unordnung zeigen und ihn veranlassen, zur Vernunft und zur Billigkeit, als den Gesetzen seines Daseins und Glücks, zurückzukehren», HERDER 1965, S. 249-250; HERDER-VERRA 1971, p. 374.

corso al Creatore che utilizza questo strumento per avvertire l'uomo della deviazione²¹¹.

In Radiščev non c'è alcun appello ad un piano provvidenziale per il recupero del trasgressore all'interno di un ordine etico, questo recupero per lui può avvenire soltanto nella dimensione giuridica che, come si è detto in precedenza, svolge anche una funzione educativa; perciò, parlando dell'uomo in generale egli può dire: «La sua inclinazione alla vita comunitaria lo porta al vivere sociale, e così in lui si fanno strada nuovi ideali. I diritti e i doveri, da lui acquisiti nella vita comunitaria, lo elevano alla sfera etica; essi generano in lui i concetti di onestà, giustizia, onore, gloria; dall'istinto al vivere in comune nasce l'amore per la patria, l'amore per l'umanità in genere, e a questi seguono migliaia di virtù o, piuttosto, questo amore nasce da molte virtù e la sua compassione si è trasformata in generosità, liberalità, carità. In tal modo l'uomo giunge all'apice del suo sentire, al massimo perfezionamento di tutte le sue qualità, al concetto più alto della virtù»²¹². Il discorso di Radiščev, verte

211«Im Ganzen des Geschlechts hatte sie kein andres Schicksal, als was sie bei den einzelnen Gliedern desselben hatte: denn das Ganze bestehet nur in einzelnen Gliedern. Sie ward von wilden Leidenschaften der Menschen, die in Verbindung mit andern noch stürmiger wurden, oft gestört, jahrhundertlang von ihrem Wege abgelenkt und blieb wie unter der Asche schlummernd. Gegen alle diese Unordnungen wandte die Vorsehung kein andres Mittel an, als welches sie jedem einzelnen gewähret, nämlich daß auf den Fehler das übel folge und jede Trägheit, Torheit, Bosheit, Unvernunft und Unbilligkeit sich selbst strafe. [Nella totalità del genere umano la ragione non aveva altro destino che quello dei singoli membri, perché il tutto esiste soltanto nelle singole membra. La ragione è stata spesso turbata dalle passioni selvagge dell'uomo, che connesse con altre divennero ancor più tempestose; per secoli fu deviata dalla sua via e rimase come sonnacchiate sotto le ceneri. Contro tutte queste forme di disordine la Provvidenza non ha applicato altro mezzo che quello garantito da essa a ogni individuo, cioè il fatto che all'errore segue il male, e che ogni pigrizia, stoltezza, malvagità, irragionevolezza e iniquità, abbia in se stessa la punizione]», HERDER 1965, S. 251; HERDER-VERRA 1971, p. 376.

212«Побуждение его к сожитию ввело его в общественное житие, и се разверзаются в нем новые совершенства. Права и обязанности, в общежитии им приобретенные, возводят его на степень нравственности; се уже раждаются в нем понятия о честности, правосудии,

qui naturalmente sull'umanità in generale, perché non v'è dubbio che il singolo sia spesso refrattario a qualsiasi insegnamento, perdendosi. Tuttavia egli recuperava il ribelle sul piano del perfezionamento in cui includeva il miglioramento della condizione socio-culturale, perché vedeva anche nel delinquente una creatura razionale, sollecitata dal desiderio di migliorare, di trovare soddisfazione, felicità²¹³. Qui, però, emerge anche la differenza tra la ragione del saggio, virtuosa perché libera, e la ragione virtuosa perché finalizzata al benessere, e un'analogha finalizzazione hanno le virtù sociali, mezzi e strumenti di una convivenza equa, ragionevole, soddisfacente.

La concezione etica di Radiščev non era cambiata rispetto al periodo della stesura del Viaggio, era però maturata, come si è detto, in relazione al maturare della sua concezione politica, per cui con maggiore chiarezza vedeva come il valore dell'organizzazione statale è tanto più grande quanto più persegue non il solo benessere materiale e le stesse libertà pratiche, ma la formazione di una vera coscienza, libera perché guidata dalla ragione, perciò grande rilievo doveva avere in uno Stato l'istruzione formativa.

Del pensiero di Herder egli condivideva due elementi fondamentali, il dinamismo unitario di natura e umanità e la convinzione che la coscienza e la ragione dell'uomo, la sua piena umanizzazione si sviluppano nella libertà,

чести, славе; уже из побуждений к сожитию раждается любовь к отечеству, к человечеству вообще, а за ними следует тысячи добродетелей или паче сия из многих рождается; и сожалительность его претворилась в великодушие, щедроту, милосердие. Таким образом достигает он до вершины своего чувствования, до совершенства всех своих качеств, до вышшего понятия о добродетели», RADIŠČEV 1949, IV, p. 389.

213«Да и тот, кто устраняется назначенного пути, устраняется, стремяся к совершенствованию, к блаженству: ибо все, что живет и мыслит, все стремится к расширению своих качеств, к совершенствованию; и сия есть мета мысленного существа. [Anche chi si allontana dalla via fissata, si allontana cercando di arrivare al perfezionamento, alla felicità; infatti, tutto ciò che vive e pensa, tende allo sviluppo delle proprie qualità, al perfezionamento. Questa è la meta dell'essere pensante]», RADIŠČEV 1949, IV, p. 389.

per mezzo del linguaggio, dell'educazione, della socializzazione; ma diversamente da Herder per questo egli attribuiva anche un'importanza fondamentale alla struttura statale. La buona organizzazione di uno Stato, rispettosa dell'individuo nella sua promozione sociale, costituiva anche per lui, come per gli Stoici uno strumento importante per la formazione di un mondo in cui l'uomo potesse realizzare pienamente le proprie potenzialità ed esercitare le virtù private e pubbliche. Egli sosteneva perciò le ragioni del Socrate platonico e mendelssonhiano. Nel Fedone di Mendelssohn, infatti, l'argomento morale a sostegno dell'immortalità si allarga anche alla buona legislazione, e nel secondo dialogo Simmia, riassumendo le idee di Socrate osserva: «Se la nostra anima è mortale, allora la nostra ragione è un sogno inviatoci da Giove per ingannare noi miseri; la virtù viene a mancare di ogni splendore che la rende divina ai nostri occhi [...]. Se il nostro spirito è destinato a scomparire, allora i più saggi legislatori e fondatori delle società umane hanno ingannato noi o se stessi e l'intera stirpe umana si è, per così dire, accordata a serbare in sé una falsità e a onorare gli ingannatori che l'hanno escogitata; allora uno Stato di esseri liberi, pensanti, non vale più di un gregge di bestie»²¹⁴.

Non era così per Herder che negli Stati e nel loro progredire e migliorare vedeva la rovina degli individui «Io non voglio entrare nel merito dell'utilità o del danno che queste istituzioni artificiali della società comportano [...]; tuttavia è innegabile – scriveva – che con l'ingrandirsi degli Stati e con la

214«Ist unsere Seele sterblich, so ist unsere Vernunft ein Traum, den uns Jupiter geschickt hat, uns Elende zu hintergehen so fehlet der Tugend aller Glanz, der sie in unsern Augen göttlich macht; [...] Ist unser Geist vergänglich, so haben die weisesten Gesetzgeber und Stifter der menschlichen Gesellschaften uns, oder sich selbst betrogen; so hat das gesamte menschliche Geschlecht sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen, und die Betrieger zu verehren, die solche erdacht haben; so ist ein Staat freyer, denkender Wesen nicht mehr, als eine Heerde vernunftloses Viehes», MENDELSSOHN 1929, I, p. 46; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 133.

maggior raffinatezza ed artificiosità della loro composizione aumenta necessariamente in modo smisurato anche il pericolo di creare degli individui infelici. Nei Grandi Stati sono centinaia a dover soffrire la fame, perché uno solo possa gozzovigliare e darsi alla dissolutezza; decine di migliaia vengono oppressi e cacciati a morire, perché un pazzo o un saggio incoronato possa realizzare le sue fantasie»²¹⁵. La felicità per Herder è innanzitutto il gioire dell'esistenza, ciò che Spinoza chiamava letizia, ed è propria a ognuno in ragione della sua individualità, delle sue forze e dell'esercizio adeguato alle sue facoltà, e anche se riconosceva alla cultura e all'arte la funzione di uno sviluppo graduale della dimensione umana, non vedeva nello Stato uno strumento per la realizzazione di quel disegno di perfezionamento, perché riteneva tale istituzione una struttura artificiale e insensibile, una macchina, che anche nella sua migliore organizzazione non lascia spazio all'attività libera e autonoma dell'anima; idea, questa, che sarà ripresa dagli slavofili russi della prima metà del XIX secolo.

Herder pensava che la vera felicità si trovasse nei rapporti *naturali* della famiglia e dell'amicizia, su questo piano lo Stato non poteva offrire nulla all'uomo, quando addirittura non lo privava della sua stessa umanità²¹⁶. In am-

215«Ich will mich auf keinen Teil des Nutzens oder des Schadens einlassen, den diese künstliche Anstalten der Gesellschaft mit sich führen [...]; so ist offenbar, daß mit der Größe der Staaten und mit der feinern Kunst ihrer Zusammensetzung notwendig auch die Gefahr, einzelne Unglückliche zu schaffen, unermesslich zunimmt. In großen Staaten müssen Hunderte hungern, damit einer prasse und schwelge; Zehntausende werden gedrückt und in den Tod gejaget, damit ein gekrönter Tor oder Weiser seine Phantasie ausfahre», HERDER 1965, II, VIII, V, S. 330; HERDER- VERRA 1971, pp. 209-210.

216«Wenn Glückseligkeit auf der Erde anzutreffen ist, so ist sie in jedem fühlenden Wesen; ja sie muß in ihm durch Natur sein, und auch die helfende Kunst muß zum Genuß in ihm Natur werden. Hier hat nun jeder Mensch das Maß seiner Seligkeit in sich; er trägt die Form an sich, zu der er gebildet worden und in deren reinem Umriß er allein glücklich werden kann. Eben deswegen hat die Natur alle ihre Menschenformen auf der Erde erschöpft, damit sie für jede derselben in ihrer Zeit und an ihrer Stelle einen Genuß hätte, mit dem sie den Sterblichen durchs Leben hindurch täuschte [Se si può

bito sociale l'uomo veramente virtuoso era, è vero, colui che custodiva in sé la serenità del saggio, ma che, nello stesso tempo, agiva con la ragione e l'operosità contro le «forze rozze» per «portarle entro l'ordine e conservarle con una benefica energia»²¹⁷, e consapevole di essere soltanto una piccola parte del tutto governato dalla «saggia bontà» che domina ugualmente sulla natura e sulla storia, si appagava della coscienza che non vi è felicità più grande dell'operare secondo quel disegno, senza abbattersi quando l'azione non incontra il successo, perché il disegno provvidenziale è ben più ampio delle dimensioni individuali e gli individui non possono coglierlo nella sua totalità²¹⁸.

trovare felicità sulla terra, è in ogni essere senziente; anzi essa deve essere in lui per opera della natura e anche l'arte ausiliare deve diventare in lui natura, se deve dare gioia. Sulla terra ogni uomo ha in sé la misura della sua felicità: porta in sé la forma a cui è stato formato e nei cui puri contorni soltanto può diventare felice. Proprio perciò la natura ha esaurito tutte le forme umane sulla terra, affinché ci fosse per ciascuna di esse nel suo tempo e a suo luogo una gioia, con cui illudere il mortale durante la sua vita]», HERDER 1965, II, VIII, V, S. 333; HERDER-VERRA 1971, p. 211.

217«Rohe Kräfte können nur durch die Vernunft geregelt werden; es gehört aber eine wirkliche Gegenmacht, d.i. Klugheit, Ernst und die ganze Kraft der Güte, dazu, sie in Ordnung zu setzen und mit heilsamer Gewalt darin zu erhalten. [Forze rozze possono soltanto essere regolate dalla ragione; ma perché ciò accada, bisogna veramente che si operi contro di esse, cioè che si impieghino tutta l'accortezza, la serietà e la forza del bene necessarie per portarle entro l'ordine e conservarle con una benefica energia]», HERDER 1965, III, XV, V, S. 254; HERDER-VERRA 1971, p. 378. Di conseguenza: «Der Vernünftige und Tugendhafte also ist im Reich Gottes allenthalben glücklich; denn sowenig die Vernunft äußern Lohn begehret, sowenig verlangt ihn auch die innere Tugend. Mißlingt ihr Werk von außen, so hat nicht sie, sondern ihr Zeitalter davon den Schaden; und doch kann es die Unvernunft und Zwietracht der Menschen nicht immer verhindern: es wird gelingen, wenn seine Zeit kommt. [L'uomo ragionevole e virtuoso è quindi felice dappertutto nel regno di Dio; infatti, come la ragione non desidera ricompensa esterna, così la virtù interiore non la richiede. Se la sua opera non ha successo all'esterno, chi ne riceve danno, non è la ragione o la virtù, ma l'epoca; eppure l'irragionevolezza e il conflitto tra gli uomini non possono impedirle per sempre di realizzarsi: tale opera riuscirà, quando il tempo verrà]», HERDER 1965, III, XV, V, S. 252; HERDER-VERRA 1971, p. 377».

218«Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe sein, der er in der Natur ist; denn der Mensch ist nur ein kleiner Teil des Ganzen, und seine Geschichte ist, wie die Geschichte des Wurms, mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebet. [...] Alles, was auf der Erde geschehen kann, muß auf ihr geschehen, sobald es nach Regeln geschieht, die ihre Vollkommenheit in ihnen selbst tragen. [...] sie führen alle das Ge-

Nella visione herderiana le finalità individuali rientrano solo se *debbono* rientrare nel finalismo universale; anche in questo, se si vuole, si può rinvenire una traccia della saggezza stoica, la consolazione del saggio, la sua pacificazione interiore, come pure l'impronta spinoziana.

Diversamente il Socrate di Mendelssohn pone sempre la ragione del sapiente alla guida dell'autoperfezionamento attraverso la virtù e la promozione del bene che può richiedere dolore e il sacrificio stesso della vita: «La tirannide minaccia la rovina alla tua patria – argomenta Socrate – la giustizia rischia di essere conculcata, la virtù mortificata, la religione e la verità perseguitate: – allora fa della tua vita l'uso per il quale ti era stata concessa, muori per mantenere alla stirpe umana quei preziosi mezzi di felicità. Il merito di aver promosso il bene con tanta abnegazione conferisce al tuo essere un valore incalcolabile che sarà parimenti di infinita durata. Non appena la morte mi concede quello che la vita non può accordare, allora è mio dovere, mio compito morire in conformità della mia destinazione»²¹⁹.

L'accostamento ad Herder da parte di Radiščev è selettivo, come lo è

prähe einer weisen Güte, einer hohen Schönheit, ja der innern Notwendigkeit selbst mit sich. [Il Dio che io cerco nella storia, deve essere lo stesso che c'è nella natura, perché l'uomo è soltanto una piccola parte del tutto, e la sua storia, come quella del verme, è saldamente intrecciata con il tessuto in cui abita. [...] Tutto ciò che può accadere sulla terra, deve accadervi, quando accade, secondo regole che portano in se stesse la loro perfezione[...]; esse portano tutte in sé l'impronta di una bontà sapiente, di un'elevata bellezza, anzi della necessità interna]», HERDER 1965, III, XV, V, S. 248; HERDER-VERRA 1971, p. 373.

219«Drohet die Tyranney deinem Vaterlande der Untergang, ist die Gerechtigkeit in Gefahr unterdrückt, die Tugend gekränkt, und Religion, und Wahrheit verfolgt zu werden: – so mache von deinem Leben den Gebrauch, zu welchem es dir verliehen worden, stirb, um dem menschlichen Geschlechte diese theuren Mittel zur Glückseligkeit zu erhalten! Das Verdienst, mit so vieler Selbstverleugnung das Gute befördert zu haben, giebt deinem Wesen einen unaussprechlichen Werth, der zugleich von unendlicher Dauer seyn wird. So bald mir der Tod das gewähret, was das Leben nicht gewähren kann, so ist es meine Pflicht, mein Beruf, meiner Bestimmung gemäss zu sterben», MENDELSSOHN 1929, III, pp. 115-116; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 189.

nei confronti di Mendelssohn di Leibniz e di altri, sebbene in tutti egli riconosca e apprezzi un tratto comune, la rivendicazione della libertà della ragione da cui sgorga la tolleranza. Con Herder dava risalto alla funzione sociale del linguaggio in grado di trasmettere informazioni, di spingere all'imitazione, di stimolare l'inventività. E per quanto ne riconoscesse il limite, ne faceva il fattore principale dello sviluppo dell'intelligenza e dell'operatività umane. In questo modo, dall'insignificanza segnica e dall'astrattezza concettuale che condannavano il pensiero ad arrestarsi sul limite della metafisica, l'attenzione si spostava alla funzione creativa del mondo umano e all'uso empirico della ragione.

A quel limite *metafisico* ritornava, però, il platonico Mendelssohn, come a una sorta di inadeguatezza della lingua ai concetti, attribuendo alla parola, in quanto *ombra* del pensiero, la causa fondamentale degli errori nelle controversie tra i diversi pensatori. Nella sua critica allo spinozismo a proposito dei principi su cui si fonda egli osservava: «Ci libriamo in una regione di idee che si allontana troppo dalla conoscenza immediata, nella quale noi diamo a conoscere i nostri pensieri semplicemente attraverso l'ombra delle parole; sì, meramente attraverso l'aiuto di queste ombre noi siamo di nuovo in grado di conoscere. Come è facile qui l'errore! Come è grande il pericolo di prendere l'ombra per la cosa!»²²⁰. E come l'immagine muta fisionomia al cambiamento

220«Wir schweben hier in einer Region von Ideen, die von der unmittelbaren Erkenntniss zu weit entfernt ist; in welcher wir unsere Gedanken blos durch den Schattenriss der Worte zu erkennen geben; ja blos durch Hülfe dieser Schattenrisse selbst wieder zu erkennen im Stande sind. Wie leicht ist hier der Irrthum! Sie gross die Gefahr, den Schatten für die Sache zu halten!» E prosegue con una dichiarazione che suscitò la contestazione di Kant: «Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für blosse Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglick von Wortstreitigkeiten herzuleiten. Verändert die mindeste Kleinigkeit [215] im Schattenriss: sogleich erhält das ganze Bild ein andres Ansehen, eine andre Physiognomie. So auch mit Worten und Begriff [Lei sa quanto io sia incline a spiegare

del più piccolo dettaglio nell'ombra, la stessa cosa egli riteneva capitasse tra un concetto e la parola che lo esprime, cosicché il più delle volte le controversie delle scuole filosofiche risulterebbero controversie sulle parole, o per lo meno deriverebbero da controversie sulle parole. Kant, però, contestava l'idea che fosse da imputare al linguaggio l'origine degli errori e delle incomprensioni tra i filosofi, e riconduceva il problema alla sua radice: non dall'uso della parola, di cui è facile mettere in chiaro l'ambiguità sinonimica che ha dato luogo alle incomprensioni, ma dall'uso della ragione, esteso oltre i limiti che le sono propri, nasce la controversia, la quale lungi dall'essere verbale, è invece sempre sostanziale. E sottolineava il fatto che è tipico del Mendelssohn delle *Ore del mattino* ricorrere all'artificio della disputa verbale «quando non riesce a risolvere le difficoltà come dovrebbe»²²¹.

tutte le controversie delle scuole filosofiche come semplici controversie sulle parole, o per lo meno a derivarle originariamente da controversie sulle parole. Se cambia il più piccolo dettaglio nell'ombra, l'intera immagine riceve un altro aspetto, un'altra fisionomia. Così anche con parole e concetto]», MENDELSSOHN 1785, pp. 214-215; MENDELSSOHN-MORFINO, 1998, pp. 137-138.

²²¹Kant si sofferma in particolare sul tentativo di Mendelssohn di risolvere "l'annosa controversia circa la libertà e necessità naturale nelle determinazioni della volontà in controversia verbale [den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Bestimmungen des Willens auf bloßen Wortstreit]» ; ed osserva che invece «Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht mißbrauchten Ausdruck verlassen und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jene allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unsere willkürlichen Handlungen gehören) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seien, oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger, durch dogmatische Metaphysik niemals zu entscheidender Streit [Già da tempo i filosofi hanno abbandonato questa espressione, di cui si è facilmente abusato, per ricondurre la questione a una formulazione che la enuncia in termini più generali; si sono chiesti cioè se gli eventi che accadono nel mondo (e di cui fanno parte anche le nostre azioni volontarie) siano o meno determinati nella serie delle cause efficienti che li precedono. Evidentemente, in questo caso non si tratta più di una disputa verbale, ma di una controversia importante, non decidibile da alcuna metafisica dogmatica]», KANT 1900, Band VIII, 1, S. 152-153; tr. it. MORFINO 1998, p. 138.

Tuttavia Kant riconosceva a Mendelssohn anche il merito di aver cercato soltanto nella ragione il criterio di giudizio, sia che essa si muovesse in base a un'«intellezione», o al proprio «bisogno» e alla «massima del proprio vantaggio»; nello stesso tempo, però, gli rimproverava l'errore di aver attribuito alla ragione, nel suo uso esclusivamente speculativo, ossia solo sulla base della dimostrazione, il giudizio sull'esistenza dello stesso essere supremo, mentre riguardo alla conoscenza degli oggetti soprasensibili l'uomo deve orientarsi, certamente, soltanto mediante la ragione, ma una ragione che ha riconosciuto i suoi limiti ed è mossa dal solo «bisogno soggettivo» sia in ambito teoretico dove, sentendo il bisogno di porre il concetto dell'illimitato a fondamento di tutto ciò che è limitato, giunge a presupporre l'esistenza di un essere primo e originario, come intelligenza suprema e sommo bene, (diversamente non potrebbe spiegare la contingenza delle cose); sia in ambito pratico dove nella prescrizione della legge morale, deve anche ammettere un sommo bene *indipendente*, corrispettivo reale del concetto, che se tale rimanesse, la moralità tutta finirebbe per risolversi in un mero ideale²²². Ma occorre che sia

²²²Kant scriveva: «Man kann aber das Bedürfniß der Vernunft als zwiefach ansehen: erstlich in ihrem theoretischen, zweitens in ihrem praktischen Gebrauch. Das erste Bedürfniß habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, daß es nur bedingt sei, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke urtheilen wollen. Weit wichtiger ist das Bedürfniß der Vernunft in ihr praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist, und wir die Existenz Gottes voraus zu setzen nicht bloß alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir urtheilen müssen. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so fern es allein durch Freiheit möglich ist: die Sittlichkeit [Si può considerare il bisogno della ragione sotto due aspetti: in primo luogo nel suo uso teorico, in secondo luogo nel suo uso pratico. Il primo bisogno l'ho appena esposto; ma si vede bene come esso sia solo condizionato, ossia noi dobbiamo ammettere l'esistenza di Dio se vogliamo giudicare delle cause prime di tutto ciò che è contingente, in particolare dell'ordine dei fini realmente posti nel mondo. Assai più importante è il bisogno della ragione nel suo uso pratico, perché è incondizionato, e diviene necessario presupporre l'esistenza di Dio non semplicemente se vogliamo giudicare, ma perché dobbiamo gi-

chiaro che qui non si tratta di un ampliamento di conoscenza, bensì di «una fede razionale [*Vernunftglaubens*]». «Non è dunque attraverso la conoscenza razionale, - scriveva Kant - ma attraverso il bisogno della ragione che Mendelssohn (senza esserne cosciente) s'orientava nel pensiero speculativo. Questa guida non è un principio oggettivo della ragione, un principio fondamentale degli atti di intellesione, ma un principio soggettivo (cioè una massima) per il solo uso della ragione che gli sia consentito dai suoi limiti, e costituisce per sé solo l'intera ragione della determinazione del nostro giudizio sull'esistenza dell'essere supremo, del quale noi facciamo un mero uso contingente per orientarci nelle ricerche speculative intorno a questo essere supremo medesimo, perciò su questo punto egli [Mendelssohn] errò completamente affidando nonostante tutto a questa speculazione una facoltà di decidere ogni cosa solo per via di dimostrazione»²²³.

Kant definiva la fonte del giudizio sul trascendente «fede razionale», dal momento che essa non si basa «su nessun altro dato all'infuori di quelli contenuti come tali nella ragion pura». In quanto *fede* è senza dubbio l'oppo-

udicare. Infatti il puro uso pratico della ragione consiste nella prescrizione di leggi morali. Ma queste conducono tutte all'idea del sommo bene, a ciò che è possibile nel mondo solo in quanto è possibile attraverso la libertà: la moralità]», KANT 1900, Band VIII. 2, S. 139; MORFINO 1998 p. 165.

223«Es ist also nicht Erkenntniß, sondern gefühltes Bedürfniß der Vernunft, wodurch sich Mendelssohn (ohne sein Wissen) im speculative Denken orientirte. Und da dieses Leitungsmittel nicht ein objectives Princip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein bloß subjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfnisses, ist und für sich allein den ganzen Bestimmungsgrund unsers Urtheils über das Dasein des höchsten Wesens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch ist sich in den speculativen Versuchen über denselben Gegenstand zu orientiren: so fehlte er hierin allerdings, daß er dieser Speculation dennoch so viel Vermögen zutraute, für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten». E chiarisce: «Die Nothwendigkeit des ersteren Mittels konnte nur Statt finden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugestanden war [La necessità del primo mezzo poteva trovar luogo solo una volta che fosse pienamente riconosciuta l'insufficienza di quest'ultimo mezzo, cioè della via dimostrativa]», KANT 1900, Band VIII.2, S. 139-140; MORFINO 1998, pp. 165-166.

sto del sapere²²⁴, ma in quanto *razionale* nasce dal bisogno della ragione di *presupporre* (non di dimostrare) l'esistenza di un essere supremo. Ponendo questa *fede razionale* a fondamento della fede religiosa e della rivelazione, Kant intendeva opporsi non soltanto all'ateismo, ma anche a qualsiasi tipo di fanatismo religioso. «In realtà – egli spiegava – è semplicemente mediante la ragione che è necessario orientarsi e non già facendo ricorso a un sedicente e arcano senso della verità o a un'intuizione esaltata scambiata per fede, sulla quale possano essere innestate, senza il consentire [Einstimmung] della ragione, la tradizione o la rivelazione», così come sosteneva «e con legittimo ardore» lo stesso Mendelssohn, ma a questa ragione deve essere riconosciuta soltanto la purificazione dalle contraddizioni e «la difesa delle massime di una sana ragione dai suoi stessi attacchi sofisticati»²²⁵.

Quanto detto richiama la posizione di Radiščev, per il quale ad un convincimento interiore, e non alla *dimostrazione* dell'immortalità dell'anima,

224«Ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet als die, so in der reinen Vernunft enthalten sind. Aller Glaube ist nun ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewußtsein unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem Wissen entgegengesetzt. [è una fede razionale solo quella che non si fonda su nessun altro dato all'infuori di quelli che sono contenuti come tali nella ragion pura. Ora, ogni fede è un assenso soggettivamente sufficiente, ma oggettivamente legato alla coscienza della sua insufficienza; essa è per conseguenza opposta al sapere», KANT 1900, BandVIII. 2, S. 141; MORFINO 1998, pp. 166-167.

225«Andererseits werde ich zeigen: daß es in der That bloß die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwengliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung ohne Einstimmung der Vernunft gepropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Menschenvernunft sei, wodurch er es nöthig fand und anpries, sich zu orientiren [Mostrerò d'altra parte che in realtà è semplicemente mediante la ragione che è necessario orientarsi e non già facendo ricorso a un sedicente e arcano senso della verità o a un'intuizione esaltata scambiata per fede, sulla quale possano essere innestate, senza il consenso della ragione, la tradizione o la rivelazione; ma, come sostenne senza sosta e con legittimo ardore Mendelssohn, non ci si deve orientare che attraverso la pura ragione umana propriamente detta, così come giudicava necessario e consigliava]», KANT 1900, BandVIII.2, S.134; MORFINO 1998, p. 160.

giungerebbe non l'uomo di scienza, ma l'uomo *morale*, come riteneva appunto Kant sottolineando l'importanza del bisogno della ragione nel suo uso pratico. Radiščev seguiva in effetti un percorso in parte tracciato da Mendelssohn, rifiutando decisamente quanto sostenuto da d'Holbach, il quale scriveva che l'uomo morale agisce per cause fisiche che i pregiudizi gli impediscono di riconoscere²²⁶. Tuttavia, nel terzo libro, dopo aver seguito tutte le tappe della dimostrazione dell'immortalità dell'anima, fatta dal Socrate del *Fedone*, conclude con il riconoscimento che la sua dimostrazione non è altro che *metafisica* e una speculazione che non risolve i dubbi, e che il convincimento si ottiene dalle «ragioni del cuore», in altri termini che la ragionevolezza deve trovare un fondamento nella coscienza personale, e questa è appunto la coscienza morale che non può accettare che a Socrate sia riservata la stessa sorte di chi lo ha condannato.

La domanda se Radiščev nel periodo della stesura del suo trattato *Sull'uomo* fosse giunto a conoscenza del pensiero di Kant, che aveva colto ed esposto con chiarezza teoretica quel problema da lui trattato in maniera piuttosto empirica, è sorta in più di un critico, e le risposte sono state diverse e contrastanti. Ivan Ivanovič Lapšin riguardo a ciò non ha dubbi: «Queste “ragioni del cuore” si distinguono dai “postulati della fede” di Kant per un solo tratto essenziale. Radiščev, a cui evidentemente era restato *del tutto ignoto* Kant, si attiene al punto di vista che identifica completamente la sfera della *fede* e della *conoscenza*: per lui non esiste un qualche limite definito tra il “fe-

226«L'homme physique est l'homme agissant par l'impulsion de causes que nos sens nous font connaître; l'homme moral est l'homme agissant par des causes physiques que nos préjugés nous empêchent de connaître», d'HOLBACH I, c. I, *De la Nature*, p. 7. L'autore aveva suscitato ben presto l'attenzione degli intellettuali russi, infatti, come informa Vernadskij, tra la fine del 1770 e l'inizio del 1780 il principe M. M. Ščerbatov lavorò alla traduzione dello scritto di P.-H. d'Holbach, *La politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du Gouvernement*, uscito anonimo a Londra nel 1773, v. VERNADSKIJ 1999 p. 228.

nomeno” e la “cosa in sé”, sebbene egli dica che a noi è inaccessibile “la conoscenza dell’essenza intima delle cose”»²²⁷.

Riguardo a Kant, forse Lapšin aveva delle ragioni più fondate per negare con tanta decisione a Radiščev una qualsiasi conoscenza del suo pensiero, ma se è così nel suo saggio non le riporta. Non è sufficiente, infatti, osservare che non troviamo in lui una precisazione del problema gnoseologico nei termini kantiani e che non può aver letto la *Critica della ragion pura*, per sostenerne la completa ignoranza. È noto, anche dalle ultime ricerche, quanto fossero aggiornate e varie le letture del pensatore russo, e come egli si ragguagliasse, anche nel periodo siberiano, sulle pubblicazioni più recenti, attraverso la corrispondenza con amici e librai, bollettini delle Accademie, recensioni. Kant suscitava un interesse generale, come dimostra, tra l’altro, il fatto che la *Critica della ragion pura* nel giro di neppure vent’anni, dal 1781, quando uscì, al 1799 ebbe ben 5 edizioni. Comunque, se anche è improbabile che Radiščev avesse letto la *Critica*, non è invece improbabile che avesse letto gli scritti minori di Kant, polemici nei confronti di Mendelsshon, come quelli apparsi nel 1786 su «*Berlinische Monatsschrift*», come è improbabile che a un lettore acclarato di Herder fosse sfuggita la disputa di questi con Kant a proposito del criticismo. Stupisce anche che a una critica tanto attenta agli anni di formazione di Radiščev a Lipsia sia sfuggita la connessione di Christian Garve con Kant e il caso suscitato dalla sua prima recensione alla *Critica della ragion pura*, uscita in forma abbreviata e forse manipolata (come sostiene l’autore, scusandosene

227«Эти “сердечные доводы” отличаются от кантовских “постулатов веры” одною существенной чертою. Радищев, которому остался, повидимому, совершенно неизвестен Кант, стоит на точке зрения вполне отождествляющей область веры и знания: для него не существует сколько-нибудь определенного разграничения между “явлением” и “вещью в себе”, хотя он говорит, что нам “недоступно “познание вещей нутрозрительное”», Lapšin 1907, I, p. XVIII.

con Kant) su «Göttingische Gelehrte Anzeigen» nel 1782, e poi in forma completa nel 1783 su «Allgemeine Deutsche Bibliothek», che suscitò una dura reazione di Kant, cui seguì la lettera di Garve e una riappacificazione che tuttavia non modificò le posizioni di entrambi²²⁸.

Che Radiščev abbia subito l'influenza di Garve è evidente specialmente nel *Viaggio*, dove emerge anche il limite dell'universalismo dell'etica stoica, in particolare in relazione alla vendita separata dei membri di una famiglia di servi della gleba. In quell'occasione il viaggiatore-Radiščev osservava che al contadino faceva difetto la ragione del saggio che gli avrebbe suggerito di rinunciare alla vita ormai privata di ogni speranza di felicità. Radiščev non rinuncerà mai del tutto a questa visione stoica, lo attesta il suo suicidio, ma nel trattato *Sull'uomo* si avverte una maggiore consapevolezza di fronte al problema, si potrebbe parlare di una distinzione tra etica e morale. L'autore sostiene sempre che la virtù ha in sé la felicità, ma il virtuoso non soppesa le sue azioni in vista della felicità, il suo giudizio di valore non poggia su quel presupposto, è del tutto indipendente, e la ragione morale non porta in sé caratteri distintivi, è puramente e universalmente umana, è più cuore che ragione nel senso teoretico.

Quanto poi all'identificazione tra fede e sapere, Lapšin si fonda sul passo seguente, cui si è accennato sopra, che si trova nel III libro del trattato di

²²⁸La divergenza tra Garve e Kant può essere riassunta nella sostanza come la distinzione tra un'etica stoica in cui la virtù, *strettamente* connessa con la felicità, non può essere privata dell'elemento empirico, e una morale *aprioristica* il cui dettato è assolutamente privo di presupposti empirici compresa la felicità, non perché questa non sia legittima, che anzi, è un *fine naturale*, ma la morale non rientra nella dimensione naturale dell'uomo. Christian Garve rimproverava a Kant di far rientrare surrettiziamente la felicità, l'immortalità ecc. nell'imperativo morale. Per i suoi scritti di argomento etico v. GARVE 1800. Kant prende in esame la posizione di Garve, di Hobbes e di Mendelssohn in *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*: v. KANT 1900.3, S. 273-313.

Radiščev: «Finora le mie argomentazioni sono state semplicemente di natura metafisica, puramente speculative, fondate su una visione generale della realtà; e sebbene per qualcuno di voi potrebbero essere convincenti, ad altri sembreranno deboli. Io stesso so, sento che per essere convinti veramente dell'immortalità dell'uomo è necessario qualcosa di più che argomentazioni razionali; in verità, ciò che riguarda il sentimento, deve essere convalidato dal sentimento. Quando l'uomo agisce, la causa immediata del suo agire non è mai di tipo speculativo, ma ha la sua origine nel sentimento; le nostre convinzioni su qualcosa, infatti, sono radicate di rado nella nostra testa, ma sempre nel nostro cuore. Per creare la convinzione dell'immortalità dell'uomo, sono dunque necessarie ragioni del sentimento e, per così dire, del cuore [*serdečnye dovody*]; perciò, una volta convinti ragione e cuore [*razum i cerdce*] di questa verità, la nostra fiducia in essa sarà tanto più forte, tanto più saldamente fondata»²²⁹.

Qui Radiščev non identifica affatto fede e conoscenza, ma parla delle *ragioni del cuore*, ossia della regione ampia dell'affettività che non implica soltanto sensibilità ed emotività, ma abbraccia la ragione stessa, sostenendola con un tipo di convincimento più profondo di quello legato all'uso dell'intelletto. In questo si esprime pienamente l'unità dell'uomo nel suo vivere, che

²²⁹«Доселе доводы мои были просто метафизические, единственно умозрительные, основанные на общем рассмотрении веществ; и хотя для кого-либо из вас убедительными быть могут, для других они покажутся слабы. Я сам знаю, чувствую, что для убеждения в истине о бессмертии человека нужно нечто более, нежели доводы умственные; и поистине, касающееся до чувствования чувствованием должно быть подкрепляемо. Когда человек действует, то ближайшая причина к деянию его никогда есть умозрительна, но в чувствовании имеет свое начало; ибо убеждение наше о чем-либо редко существует в голове нашей, но всегда в сердце. Итак, для произведения убеждения о бессмертии человека нужны чувственные и, так сказать, сердечные доводы, и тогда, уверив в истине сей разум и сердце, уверение наше о ней тем будет сильнее, тем будет тверже», RADIŠČEV 1949, III, p. 360.

solo l'analisi può dividere in ragione e sentimento. Nella vita concreta questi due elementi in cui si esprime la soggettività dell'uomo, ossia *la forma* della sua razionalità, sono strettamente uniti. Queste «ragioni del cuore», osserva però Lapšin, sono da ricondurre piuttosto a Rousseau che riteneva che il giudizio dell'uomo non è frutto del solo intelletto, e che nella sua formulazione s'inserisce la volontà, cosicché riguardo ai problemi fondamentali «all'equilibrio della ragione si unisce il peso della speranza»²³⁰.

Lapšin non indica la fonte della citazione, ma questa è tratta dalla lettera a Voltaire del 18 agosto 1756, in cui Rousseau rimprovera all'autore del poema *Sulla distruzione di Lisbona* la negazione di una provvidenza divina misericordiosa, e afferma la propria *volontà di credervi*, nonostante l'impossibilità di ogni dimostrazione razionale sia a favore che contraria. Nella lettera Rousseau fonda la sua scelta consolatoria sull'eccessiva sofferenza che una visione tanto pessimistica della vita gli causerebbe, dunque su un sentimento del tutto soggettivo, e contesta a Voltaire la critica all'ottimismo di un Pope e di un Leibniz, mostrandone la *ragionevolezza* in quanto già dall'esistenza di Dio si può desumere la bontà di tutto il creato e l'immortalità dell'anima. Ragionevolezza non certezza dimostrativa, perché si tratta di fede nella *prova* del sentimento di cui neppure si potrebbe discettare con gli atei per un verso, e per l'altro con i filosofi, i quali si servono soltanto del procedimento logico dimostrativo²³¹. La spia della distanza della posizione roussoiana rispetto a quella

230«К “équilibre de la raison” присоединяется “poids de l’esperance”», LAPŠIN 1907, p. XVIII.

231«Si Dieu existe, il est parfait; s'il est parfait, il est sage, puissant & juste; s'il est sage & puissant, tout est bien; s'il est juste & puissant, mon ame est immortelle [...] Si l'on m'accorde la premiere proposition, jamais on n'ébranlera les suivantes; si on la nie, il ne faut point disputer sur ses conséquences. Nous ne sommes ni l'un ni l'autre dans ce dernier cas. [...] Quant à moi, je vous avouerai naïvement que ni le pour ni le contre ne me paroissent démontrés sur ce point par les seules lumieres de la raison, & que si le théiste ne fonde son sentiment que sur des probabilités, l'athée moins précis encore ne

di Radiščev e a maggior ragione di Kant sta dunque nella natura del sentimento che nel caso di Rousseau è del tutto soggettivo, per così dire emozionale, mentre in Radiščev, in Kant e nello stesso Mendelssohn implica già una regola pratica per la ragione.

Anche Kant, del resto, aveva ampiamente esplorato Rousseau di cui aveva grande stima e da cui aveva tratto non pochi suggerimenti, ma come non si può escludere, così non si può provare che la fonte di Radiščev sia Rousseau, e d'altro canto bisogna riconoscere che il ricorso al sentimento come strumento di un convincimento interiore, là dove la conoscenza razionale risulta manchevole, era abbastanza giustificato in ambito filosofico. La novità di Kant (e anche di Mendelssohn) sta nell'aver riconosciuto in questo convincimento interiore nella verità l'elemento razionale, sottraendolo all'ambito di un empirismo psicologico soggetto a qualsiasi moto passionale o autorità esterna.

La posizione di Radiščev a questo proposito è abbastanza chiara. Sebbene egli confessi all'inizio del suo scritto di essere spinto alla riflessione sul tema dell'immortalità dell'anima da ragioni affettive, e sebbene nel secondo libro la ragione dimostrativa sembri pronunciarsi a favore della mortalità,

me paroît fonder le sien que sur des possibilités contraires. De plus, les objections de part & d'autre sont toujours insolubles, parce qu'elles roulent sur des choses dont les hommes n'ont point de véritable idée. Je conviens de tout cela, & pourtant je crois en Dieu tout aussi fortement que je croye une autre vérité, parce que croire & ne pas croire sont les choses du monde qui dépendent le moins de moi, que l'état de doute est un état trop violent pour mon ame, que quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester long-tems en suspens. & se détermine sans elle, qu'enfin mille sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant, & joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison», ROUSSEAU 1756, pp. 107-108. E conclude sull'argomento: "À l'égard des Philosophes qui ne conviennent pas du principe, il ne faut point disputer avec eux sur ces matieres, parce que ce qui n'est qu'une preuve de sentiment pour nous, ne peut devenir pour eux une démonstration, & que ce n'est pas un discours raisonnable de dire à un homme, vous devez croire ceci parce que je le crois», ROUSSEAU 1756, p. 109.

egli contesta questo risultato appellandosi proprio alla ragione morale. Rivolgendosi al materialista sostenitore della mortalità esclama, infatti: «Tu depredi chi sulla terra è privato di consolazioni, chi ormai non si aspetta alcuna serenità neanche per un attimo solo, lo depredi della sua speranza di rinascere alla gioia e alla ricompensa della virtù; lo privi della vita futura. Davvero i persecutori di Socrate sono destinati a una sorte pari alla sua? Davvero l'annientamento è il destino di tutti, virtuosi e sciagurati?»²³². Non sul sentimento della *speranza* Radiščev fonda quella certezza interiore che alla fine del IV libro e della sua ricerca gli fa dire: «e credi, di nuovo dirò credi, l'eternità non è un sogno»²³³, ma sull'*impossibilità* di pensare che una stessa sorte accomuni malfattori e uomini virtuosi, in altri termini, sulla necessità di un criterio di giudizio che sia un criterio di valore, dal momento che per agire bisogna giudicare, dunque, su quel *bisogno* della ragione di cui parlava Kant.

È vero che Kant, pur essendo nell'ultimo decennio del '700 già noto in Russia²³⁴, negli scritti di Radiščev non è mai citato, tuttavia questa circostanza

232«Лишенного на земле утех, не ожидающего веселия ни на мгновение уже едино, ты ограбляешь его надеяния возродиться на радость и на воздаяние добродетели; ты лишаешь его будущия жизни. Ужель гонители Сократа на равную с ним участь осуждены? Ужель ничтожество есть жребий всех добродетельных и злосчастных?» RADIŠČEV 1949, II, p. 343. Il concetto è riproposto in altri termini nel III libro: «если в доводах наших нет очевидности, то могло бы, может быть, для любящих добродетель найтись что-либо убедительное, дающее доводам перевес победоносный [se nelle nostre argomentazioni manca l'evidenza, potrebbe forse trovarsi qualcosa di convincente per chi ama la virtù, che dia alle argomentazioni la valenza vincente]», RADIŠČEV 1949, III, p. 352.

233«И верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта», RADIŠČEV 1949, IV, p. 398.

234Kant era noto in Russia, ma nell'ambiente ecclesiastico era ritenuto pericoloso specialmente per le sue idee sulla religione, e soltanto nel 1805 si tennero all'università di Mosca dei corsi sulla sua filosofia critica. Sulla circolazione del suo pensiero in Russia nel '700 si hanno poche notizie. Nikolaj Michajlovič Karamzin che, secondo il piano di viaggio indicatogli dal poeta Jacob Lenz, andò a trovarlo nel 1789, definendolo uno degli studiosi più importanti dell'epoca, descrive il suo incontro con lui nel suo libro: *Pis'ma russskogo putešestvennik* [Lettere di un viaggiatore russo]. I professori Johann Wilhelm Ludwig Mellmann (1774/75-1795) e Johann Gottlieb (Theophil) Buhle (1763-1821), provenienti entrambi dall'università di Göttingen, furono i primi a introdurre il pen-

non può essere ritenuta una dimostrazione di ignoranza, se si tiene presente che pochi sono i pensatori da lui menzionati tra quelli di cui dà prova di conoscere le opere. Anatolij Andrianovič Galaktionov nel libro *Filosofia russa dei secoli IX– XIX*, di cui è coautore con Petr Fedorovič Nikandrov, osserva che entrambi i pensatori risolsero il problema dell'immortalità sul piano della morale²³⁵, e sebbene Radiščev non conoscesse le opere di Kant, «li univa la co-

siero all'università di Mosca. Mellmann per aver divulgato nel suo insegnamento le idee professate nell'opera *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [La religione entro i limiti della pura ragione] uscita nel 1793, fu espulso dall'Università e dalla Russia e sembra si sia suicidato per questo. Eppure nel 1794 Kant fu accolto come membro straniero onorario dall'Accademia russa delle Scienze. Lo scritto sulla religione, del resto, aveva procurato a Kant stesso un ammonimento da parte di Federico Guglielmo II nel 1798. Buhle ebbe una sorte migliore di quella di Mellmann; anche lui proveniente dall'università di Göttingen fu il primo a tenere specifici corsi (dal 1805) sulla filosofia critica di Kant. Tuttavia il pensiero di Kant, come sostiene anche Špet, «проникало в Россию и раньше [era penetrato in Russia anche prima]», e lo dimostrerebbe, tra l'altro, il fatto che già nel 1803 era uscita la traduzione russa di Jakov Andreevič Ruban (1760-1806) del *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) (*Kantogo Osnovanie dlja Metafiziki Nravov* [Fondazione della Metafisica dei costumi di Kant]), in cui il traduttore, nella sua dedica all'ammiraglio N. S. Mordvinov, definiva lo scritto «importante e unico nel suo genere». E Špet, cui appartiene la citazione, si chiede per quale via Ruban fosse giunto a Kant: ŠPET 1989, p. 102. Si è visto, però, che le vie di diffusione della cultura erano molte e varie, e non poco era dovuto alla massoneria. Non fu certo casuale, proprio l'anno della rivoluzione francese, la visita a Kant di Karamzin, che faceva parte della cerchia massonica di Novikov, e il cui viaggio, che lo portò in Prussia, Sassonia, Svizzera, Francia e Inghilterra, nonostante il suo ufficiale distacco dalla massoneria prima della partenza, si inseriva nel programma di sostegno finanziario ai giovani studiosi da parte dei massoni. Ruban stesso nel 1782 era stato inviato a spese del circolo massonico di Novikov (*Družeskoe učenogo obščestvo*), all'università di Mosca, perché frequentasse il seminario di traduzione, e alla fine degli studi fu nominato professore dell'istituto navale Černomorskoe. E non bisogna dimenticare la presenza a Mosca già nel 1781 del poeta Lenz, che stimava e conosceva bene Kant per averne seguito le lezioni, e che tramite J. G. Švarc era entrato nella cerchia di Novikov. Per non parlare di Timofej Fedorovič Osipovskij, professore di matematica e fisica all'Istituto pedagogico di Pietroburgo, che nel 1807 pronunciò la sua dissertazione di dottorato in filosofia all'università di Char'kov, dove divenne professore e in seguito rettore, sullo spazio e il tempo [*O prostranstvo i Vremeni*] rifacendosi alla *Critica della ragion pura di Kant*, che quindi conosceva probabilmente già dai tempi dell'insegnamento a Mosca e a Pietroburgo, v. ARTEM'eva 2010, I, 1, pp. 686-694 e 749.

235«Радищева и Канта сближает и способ мышления. Как известно, претензии метафизического разума на абсолютное и безусловное знание Кант опровергал

mune atmosfera di idee dell'epoca e la profonda partecipazione agli interrogativi della scienza, la coscienza del maturare dei cambiamenti, l'inevitabilità delle riforme in filosofia. L'innovazione speculativa deve essere considerata un valore determinante della loro attività»²³⁶. L'osservazione è condivisibile: le idee avevano una rapida diffusione nella cerchia degli intellettuali di qualsiasi nazionalità, erano oggetto di riflessioni e dibattiti, erano accolte all'interno di sistemi di pensiero diversi, e generalmente senza suscitare accuse di plagio, venendo così a costituire un comune ambiente culturale, da cui era difficile discernere le originarie provenienze. Perciò alla fine risulta irrilevante se Radiščev conoscesse *per lettura diretta* il pensiero di Kant.

посредством его же собственной противоречивости – антиномиями чистого разума. Мысль Радищева вращалась вокруг одной из них: душа смертна или бессмертна. Как и Кант, Радищев последнее слово сказал в пользу бессмертия. Философская проблематичность вопроса обоими мыслителями была переведена в плоскость морали, где постулат бессмертия призван был завершить теорию человеческого долга. Обязанность человека – служить обществу осуществляется на пути морального совершенствования. “Блаженство твое, – писал Радищев, – совершенствование твое есть твоя цель”. И далее: “Ты в себе заключаешь блаженство твое и злополучие” [Anche il procedimento del pensiero avvicinava Radiščev e Kant. Come è noto, Kant confutava le pretese di una conoscenza assoluta e indubitabile da parte della ragione metafisica mostrandone la contraddittorietà, ossia con le antinomie della ragion pura. Il pensiero di Radiščev ruotava attorno ad una di esse: se l'anima fosse mortale o immortale. Radiščev, come anche Kant, pronunciò l'ultima parola in favore dell'immortalità. La problematicità filosofica della questione fu trasferita da entrambi i pensatori sul piano della morale, dove il postulato dell'immortalità fu chiamato a concludere la teoria del dovere umano. L'obbligo dell'uomo di servire alla società si attua sulla via del perfezionamento morale “La tua felicità – scriveva Radiščev -, il tuo perfezionamento è il tuo fine. E più oltre: “In te stesso tu porti la tua felicità e la tua sventura”]». E ancora: «Радищев писал “Ты будущее твое определяешь настоящим, и верь, скажу паки, вечность не есть мечта”. Так оба мыслителя бессмертие и Бога, вынеся за пределы науки, отдают вере [Radiščev scriveva “Il tuo futuro tu lo determini col presente, e credi, te lo dico di nuovo, l'eternità non è un sogno”. Quindi entrambi i pensatori consegnano alla fede l'immortalità e Dio, dopo averli esclusi dai confini della scienza]», GALAKTIONOV– NIKANDROV 1989, p. 165.

236«Радищев не знал трудов Канта, но их объединяла общая идейная атмосфера эпохи и одинакого глубокое проникновение в запросы науки, понимание назревших перемен, неизбежности реформ философии. Определяющим достоинством их деятельности следует считать новаторство в теории», GALAKTIONOV– NIKANDROV 1989, pp. 165-166.

Riguardo al significato generale da attribuirsi al pensiero di Radiščev nell'ambito culturale del paese e dell'epoca, Galaktionov conclude sostenendo che la valutazione che se ne può dare «non sempre può essere dedotta dai criteri usuali. Il problema, evidentemente, non dipende da quanto egli oscilli tra materialismo e idealismo, e neppure da quale dei due indirizzi gli si debba attribuire, ma dipende piuttosto da quali problemi egli abbia proposto, come pure quanto si sia portato avanti o abbia contribuito al progresso della conoscenza dell'uomo e della sua coscienza»²³⁷.

Queste ultime considerazioni stigmatizzano una tradizione critica che ha visto in Radiščev un materialista, affidandosi, come si è già rilevato, esclusivamente alle citazioni senza tener conto del contesto generale del suo pensiero. Dall'analisi fatta dei suoi testi giuridici nella prima parte del presente lavoro è emersa la grande libertà di valutazione che lo ha caratterizzato, l'intimo senso del divino e la profonda umanità che guidava i suoi giudizi, non una originalità di pensiero, ma una *personalità originale*, senza dubbio di spicco nella storia del XVIII secolo in Russia. Radiščev ha mostrato una curiosità intellettuale vasta ed equilibrata, nutrita di letture meditate alla luce di principi profondamente sentiti e impressi nella sua formazione, sorretti da una riflessione libera da qualsiasi dogmatismo, che emergono chiaramente alla lettura non preconcepita delle sue opere. Per questo, al di là delle citazioni più o meno palesi, si possono cogliere vicinanze e discordanze con le correnti di pensiero presenti nella cultura della sua epoca; ma proprio il rigetto di qualsiasi forma di dogmatismo fa sì che anche le discordanze non siano espresse

237«Оценка философии Радищева не всегда может быть выведена из обычных критериев. Проблема, по-видимому, состоит не в том, насколько он колеблется между материализмом и идеализмом, и не в том, к какому из двух направлений его отнести, а в том, какие вопросы он выдвинул, как и насколько продвинул вперед или содействовал движению знания о человеке и его сознании», GALAKTIONOV–NIKANDROV 1989, p. 166.

da parte sua nei toni di una polemica definitiva, caratterizzata dal rifiuto della totalità delle idee di un autore di cui non condivideva i principi di fondo. E questo atteggiamento sta forse all'origine di molte incomprensioni della sua reale posizione.

4. «Le temps présent est gros de l'avenir»

Dal III libro ha inizio quella che l'autore considera la ricerca di prove attendibili sulla *Probabilità* dell'immortalità dell'anima. La sua fonte, il *Fedone* di Mendelssohn, è stata indicata e individuata senza difficoltà dai critici, tanto è evidente l'affinità delle argomentazioni. Oltre ai riferimenti puntuali si può cogliere una corrispondenza nella stessa impostazione generale del discorso che per la sua minore *visibilità* non è immediatamente rilevata. Quasi agli inizi del libro, subito dopo l'enunciazione dell'obiettivo, Radiščev si rivolge, infatti, alla Verità-Divinità: «O verità! Organo indubitabile dell'Altissimo! riversa su chi vaga tra le congetture anche un solo raggio della tua sempiterna luce, affinché s'allontani da me l'errore e io ti veda!»²³⁸. E subito dopo l'autore consiglia a colui che voglia farsi un'idea adeguata della morte di sostare accanto al letto del morente oppure, qualora lui stesso fosse sul punto di morte e ancora nel pieno delle sue facoltà razionali, di vagliare con attenzione e prudenza i giudizi sulla mortalità o immortalità. Sono qui enunciati due principi fondamentali della posizione platonico-mendelssonhiana: l'affermazione dell'*essenza divina* della verità e l'identificazione della filosofia, della ricerca del vero condotta con *animo puro*, senza secondi fini, con la preparazione alla morte.

Si tratta di un'esortazione a riflettere sull'esperienza diretta del fenomeno morte, non sulla descrizione letteraria, evocando il sentimento sia dello spettatore che del protagonista che s'interrogano sullo stesso destino oltre la

238«О истина! непреложный орган всевышнего! спусти на блуждающего во мнениях хотя единый луч предвечного твоего света, да отлетит от меня блуждение, и тебя да узрю!», RADIŠČEV 1949, III, 344.

vita terrena. Il sentimento, infatti, secondo Radiščev, può essere più veritiero della ragione²³⁹. E che egli pensasse alla propria esperienza come personale attesa e presenza della morte è ben chiaro dalla riflessione secondo cui «qualcuno» (non gli amici che evidentemente conoscevano bene le sue ragioni) avrebbe potuto chiedergli che diritto avesse di parlare della morte dell'uomo, riflessione ribadita dalle considerazioni successive²⁴⁰.

Nel primo dialogo del Fedone Mendelssohn collega il sogno, che ordina a Socrate di *fare musica*, con la Provvidenza, secondo una visione monoteistica: Dio, dotando l'uomo di forze fisiche, di una struttura artistica del corpo e di un'essenza razionale aveva certamente l'intento benevolo che esse venissero conservate e migliorate, e le stesse forze della natura lo rivelano²⁴¹. Che

239«Я бы нелицемерный подал совет стараться быть часто при одре умирающих своей или насильственной смертию. А тому, кто сам находился в преддверии вечности, имея полный и ненарушенный рассудок, тому в совет бы я дал в суждениях своих о смертности и бессмертии человека быть гораздо осторожным. Первый научиться бы мог познавать, что есть смерть; другой, бывши ее близок, мог бы рассуждения свои сопровождать внутренним своим чувствованием в касающемся до жизни и смерти, чувствование наше может быть безобманчивее разума [darei il consiglio, non ipocrita, di cercare di trattenersi sovente al capezzale di chi sta morendo di una morte naturale o di una morte violenta. A chi si trovasse personalmente, in piena coscienza, sulla soglia dell'eternità, darei come consiglio, d'essere molto cauto nei suoi giudizi sulla mortalità e immortalità dell'uomo. Il primo potrebbe imparare a conoscere che cos'è la morte; l'altro, che le è vicino, potrebbe accompagnare le sue considerazioni con il suo sentire interiore; perché, credetemi, in ciò che riguarda la vita e la morte, il nostro sentimento può essere molto meno ingannevole ragione]», RADIŠČEV 1949, III, pp. 344-345.

240«Посторонний, а не вы, может меня спросить вследствие моего собственного положения: какое право имею я говорить о смерти человека? – Вопрос не лишний! и я ему скажу... Но, друзья мои, вы дадите за меня ответ вопрошающему [Un estraneo, non voi, può chiedermi a causa della mia situazione personale: Che diritto io abbia di parlare della morte dell'uomo. La domanda è legittima! Io gli dirò... Ma, amici miei, sarete voi a dargli per me la risposta]», RADIŠČEV 1949, III, p. 345.

241«Darum habe ich gesagt, mein lieber Cebes, daß die Weltweisheit die vortrefflichste Musik sey, denn sie lehret uns, unsere Gedanken und Handlungen so einzurichten, daß sie, so viel uns möglich ist, mit den Absichten des allerhöchsten Eigenthumsherrn vollkommen übereinstimmen [Perciò ho detto, mio caro Cebete che la filosofia è la musica più eccellente giacché ci insegna a regolare i nostri pensieri e azioni in modo che, per quanto ci è possibile, siano perfettamente concordi alle intenzioni del padrone più

fare filosofia significasse prepararsi alla morte non era soltanto un convincimento che aveva accompagnato Socrate nel corso della vita, esso trovava conferma e testimonianza proprio nel sereno *riflettere e ragionare* del filosofo, lasciandosi guidare dal sentimento interiore (che altro è infatti il *sogno* di Socrate?) nell'imminenza della fine, e che trova l'analogo in quel «vagliare con prudenza i giudizi sulla mortalità o immortalità» e quel «sostare presso il letto del morente» cui fa riferimento Radiščev.

La riflessione, sostiene Socrate, avviene meglio quando l'anima «distoglie dal corpo la sua attenzione» e, raccolta in sé, consideri non la parvenza sensibile, ma l'essenza, non le impressioni come ci pervengono, ma ciò che contengono di vero»²⁴². Mendelssohn rispetta qui la posizione di Platone, per il quale la verità, almeno a un certo livello, si coglie nella concettualizzazione, e non nella sensazione, mentre la verità ultima è solo intuibile, ma non conoscibile. Nel passo del Fedone, qui riportato, l'anima svolge una funzione importante, quella di distinguere ciò che è parvenza da ciò che riguarda l'essenza, e il primo passo verso l'acquisizione della verità sta nell'atto di volontà con cui essa decide che la via da percorrere la deve trovare in sé stessa, in quella capacità di discriminare che la definisce, che altro se no è l'anima?

sublime MENDELSSOHN 1929,I, p. 46; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009. E a Simmia e Cebete che non capiscono l'affermazione di Socrate, secondo cui «ogni filosofo deve volentieri seguire un moribondo [ein jeder Weltweiser müsse einem Sterbenden gerne folgen wollen]», MENDELSSOHN 1929,I, p. 47; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 85, spiega: «Das wissen vielleicht die wenigsten, meine Freunde! daß, wer sich der Liebe zur Weisheit wahrhaftig ergeben, seine ganze Lebenszeit dazu anwendet, mit dem Tode vertrauter zu werden, sterben zu lernen [Chi si dedica veramente all'amore della sapienza impiega tutta la sua vita a familiarizzarsi con la morte MENDELSSOHN 1929, I, p. 49, MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 88.

242«Ziehet die Seele ihre Aufmerksamkeit von dem Körper ab, verläßt [...] seine Gesellschaft, um in sich versammelt, nicht den Sinnenschein, sondern das Wesen, nicht die Eindrücke, wie sie uns zugeführt werden, sondern das, was sie wahres enthalten, zu betrachten», MENDELSSOHN 1929, I, p. 51; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 91. Il concetto è ripreso e ulteriormente sviluppato nella direzione della scarsa veridicità dei sensi.

Nel terzo libro del suo trattato Radiščev per molti versi si allinea su questa posizione; egli, infatti, contro Helvetius rivendica l'autonomia del pensiero dalla sensazione, e seguendo Platone, sostiene la separazione dei sensi dalla ragione: «Helvetius argomenta abilmente che tutte le opere dello spirito non sono altro che semplice sentire e che la capacità di capire, giudicare e dedurre non è altro che la capacità di sentire. Anche se così fosse, ne può seguire soltanto che la sensibilità è unicamente lo strumento della forza razionale, ma non è attiva; che il sentire (cioè l'effetto delle cose sui nostri sensi) è appunto la forza che dà realtà alle sensazioni e al pensiero. L'osservazione delle nostre sensazioni ci insegna però che il pensiero è un qualcosa di completamente distinto dai sensi»²⁴³. Nell'attività dell'anima, però, egli evidenzia anche un'altra caratteristica essenziale: la forza sintetica. Sebbene tutti i nostri concetti, giudizi e deduzioni siano distinti, argomenta, «essi si colgono nello stesso istante, e sebbene il concetto di forma, di suono, di durezza ed estensione siano distinti, essi esistono nell'anima uniti. Perciò la sensazione, o l'impatto degli oggetti sui nostri sensi sono distinti dai concetti del nostro pensiero»²⁴⁴.

Ne conclude che ciò dipende dal fatto che il conoscere, se anche ha la

243«Сколь ни искусственны суть доводы Гельветицевы, что все деяния разума суть не что иное, как простое чувствование; что способность понимать, судить и заключать не что иное есть, как чувствовать способность; но хотя бы то так и было, из того следовать только может, что чувственность есть токмо орудие разумных силы, но не действует; что чувствовать (то есть получать на чувства наши ударения предметов) есть самая сила, чувствованиям и мысли действительность дающая. Но паче наблюдения чувствований наших учат нас, что мысль от чувств совсем есть нечто отделенное», RADIŠČEV 1949, III, pp. 365-366.

244Radiščev porta l'esempio della vista di un oggetto, della sua forma e solidità, quindi del suono di una campana e ne conclude che sebbene le percezioni siano diverse, si colgono nell'immediata unità: «я вдруг их понимаю; и хотя понятие об образе, звуке, твердости и протяжении суть различные, но существуют в душе совокупно. И так, чувствование или ударение предметов на чувства наши суть от понятий нашей мысленной силы отличны», RADIŠČEV 1949, III, p. 366.

sua radice nella sensibilità, è nella sua essenza unitario, il risultato della forza raziocinante che raffrontando, unificando e astraendo formula giudizi sulle relazioni tra le cose, cosicché se la distanza della ragione dalla sensibilità non fosse così apprezzabile non avrebbero potuto nascere le scienze della misurazione e dei numeri, e svanirebbero la moralità e le virtù, ossia il sommo della perfezione raggiunta dall'uomo nella scala degli esseri sulla terra. Ma precisa anche che le cose esistono di per sé nella loro individualità («*vešči suščestvuiut sami po sebe*») e che la forza conoscitiva rimanda a un soggetto conoscente («*sraovnenie predpolagaet sraovnitelja*[il confronto presuppone un confrontante]»), il quale con l'«anima», crea, e così dallo spirito umano sono nate le arti e le scienze, perché l'anima è una forza autonoma creatrice: «Nulla, a mio parere, conferma che l'anima è una forza, e una forza a sé, quanto il suo potere di attaccarsi, intenzionalmente, a una idea. Lo chiamiamo: attenzione. In verità, quando nell'anima emerge la volontà e su suo ordine un'idea viene suscitata dalla quiete allo stato reale, osserva allora come l'anima la contempla, come la scompone, come gira attorno a tutti i suoi aspetti, lati, relazioni, conseguenze. [...] Che l'anima possa comandare ai pensieri, ne abbiamo la prova nello stato del sonno e della malattia, non esclusa la pazzia»²⁴⁵. Dunque, se pure del conoscere viene qui privilegiato non l'aspetto rappresentativo, bensì quello creativo, tuttavia non si parla di una creazione totale, il mondo dell'uomo porta sì i caratteri dell'umano sapere, ma non si esaurisce nell'uomo, ed Herder aveva ben rilevato una tale ambiguità del conoscere quando, cogliendone

²⁴⁵«Ничто, по мнению моему, толико не утверждает, что душа есть сила, и сила сама по себе, как могущество ее прилепляться по произволению своему к одной идее. Сие называем вниманием. И, поистине, когда возникнет в душе воля, и велением ее воззовется от покоя идея на действительность, воззри, как душа ее обозревает, как она ее раздробляет, как все ее виды, стороны, отношения, следствия она обтекает. [...] Что душа мыслями повелевать может, доказательство тому имеем в состоянии сна и болезней, не исключая и самого безумия», RADIŠČEV 1949, pp. 367-368.

la duplice radice, riconduceva la scienza stessa a una forma d'arte.

Tutto il ragionamento di Radiščev segue in realtà, fin nei particolari il secondo dialogo del *Fedone* mendelsoniano, facendo pensare a una evoluzione del suo pensiero, sia per il valore che attribuisce alla ragione, sia per l'emergere di una concezione metafisica dell'anima, intesa come forza conoscitiva *autonoma*. Ma si tratta soltanto di una parvenza; in realtà, con questa argomentazione che sembra negare tutto quello che è stato detto nel primo e nel secondo libro, non soltanto le conclusioni sulla morte, ma anche le premesse con cui si sosteneva che nella conoscenza il massimo accostamento alla realtà concreta avviene attraverso la sensibilità, Radiščev non ribalta la sua precedente convinzione, ma seguendo l'argomentazione del Socrate mendelsoniano, mette in luce il procedimento comparativo e unificante di una ragione che si presenta all'esperienza soltanto come attività che unisce le percezioni trasmesse dai sensi nella loro separatezza e singolarità, dando loro un significato; con la ragione, non con i sensi, l'uomo concettualizza e giudica, sebbene questi procedimenti muovano da una base di contenuti sensibili, interpretandoli. L'argomentazione è perciò solo il primo passo verso la definizione dell'anima come sostanza semplice, forza (perché attiva), in quanto pensante e giudicante, non soggetta alla disgregazione, quindi immortale: «Ma cosa ci impedisce di chiamare questa essenza che forma la nostra individualità, questa forza dei nostri pensieri, questa potenza che tiene insieme in unità i nostri concetti, inclinazioni, desideri, aspirazioni, questa sostanza semplice, non composta, non estesa, questa sostanza nota a tutti solo con la vita, il sentire, il pensare, cosa impedisce di chiamare anima questa essenza?»²⁴⁶.

246«И что претит нам, да назовем сие существо, особенность нашу составляющее, сию силу нашей мысленности, сие могущество, соединяющее во едино наши понятия, склонности, желания, стремления, сие существо простое, несложное, непротяженное, сие существо,

Il metodo è quello stesso impiegato da Mendelssohn, che si allontana da Platone per il fatto che questi, ontologizzando le idee, doveva ricorrere alla reminiscenza per accostare sensibilità e ragione. Nella visione di Mendelssohn nessuna idea è una entità in sé, sono tutte prodotte dalla forza comparativa e unificatrice del pensiero. Seguendo Leibniz egli pone, infatti, alla base del conoscere questo principio attivo, che, se nella filosofia Leibniziana veniva considerato nella duplice natura, fisica e metafisica, egli assume nel suo discorso nella sola valenza metafisica.

Nel *trattato Radiščev*, invece, esplora della forza entrambi gli aspetti, consapevole della propria vicinanza a Leibniz nel concepire la vita come forza che anima la materia, anche là dove questa appare più inerte, e tende alla percezione e alla coscienza, elevandosi nell'uomo e oltre l'uomo a una dimensione di spiritualità dove l'esperienza non può giungere se non con l'intuizione: «dalla pietra all'uomo, la cui struttura è fatta tanto ad arte, in cui gli elementi primari si presentano in combinazioni tanto diverse, in cui tutte le forze agenti, note in natura, sono riunite e mostrano un'organizzazione superiore a tutto ciò che è accessibile ai nostri sensi; in cui sembrano essere manifeste forze che sopravanzano la sostanza materiale e con la loro azione, la loro semplicità ed energia sono partecipi della forza creatrice»²⁴⁷. Più avanti nello scritto analizzato, infatti, egli torna a sottolineare il fatto che senza la sensibilità non ci sarebbero i concetti, di cui anche i più astratti hanno origine nei

известное нам токмо жизнью, чувствованием, мыслию, что претит, да существо сие назовем душею?», RADIŠČEV 1949, III, p. 359. Da notare la concessione alla metafisica con la definizione dell'anima come «sostanza semplice», seguendo in questo Mendelssohn e Leibniz.

247«От камня до человека, коего состав столь искусствен, в коем стихии являются в толико различных сложениях, в коем все действители, в природе известные, суть сложенные во едино, являют организацию превыше всего, чувствам нашим подлежащего; в коем явны кажутся быть силы, вещественность превышающие и деятельностью своею, скромностию и энергиею участвующие силе всезидущей», RADIŠČEV 1949, III, p. 361.

sensi. Ma in che modo si realizzerebbe il passaggio dalla sensazione alla concettualizzazione e al ragionamento non è chiarito, o meglio, non è sviluppato adeguatamente, è un dato di esperienza: «Che cosa ci fa capire che senza la sensibilità non possiamo avere alcun concetto, che i concetti hanno origine unicamente da quella e che i concetti più astratti hanno la loro origine nella sensibilità? La risposta a questo è molto facile e semplice: ce lo insegna l'esperienza»²⁴⁸. Una cosa però è certa: il conoscere, come il sentire, costituiscono la dimensione attiva dell'uomo, la stessa sensibilità fisica, come è ben messo in luce nel primo libro, e come è ribadito nel terzo, è una *forza* che opera con continuità, non è una facoltà cui facciano capo il sentimento e la ragione²⁴⁹. In più luoghi egli sottolinea la forza unitiva e *organica* del conoscere, e nella natura rileva il passaggio dalla sensibilità vegetale (la mimosa) a quella animale, in cui si combinano percezione e sentimento.

Leibniz aveva chiarito questo processo tenendosi abbastanza vicino a Platone: i sensi fornirebbero alla ragione le *occasioni* per rinvenire in noi quei principi fondamentali su cui si basa il ragionamento e che sarebbero innati,

248«Что научает нас, что мы без чувственности не могли иметь понятий, что сии суть единственно произведения ее, и что самые отвлеченнейшие понятия первое начало свое имеют в чувственности? Ответ на сие самый легкий и простой: учит тому нас опыт.», RADIŠČEV 1949, III, p. 352.

249La differenza tra forza e facoltà è che la prima è attività, la seconda potenzialità, come spiega bene il leibniziano Wolff: «§ 115. Die Quelle der Veränderungen nennet man eine *Kraft*; und solchergestalt findet sich in einem jeden vor sich bestehenden Dinge eine *Kraft*, dergleichen wir in den durch andere bestehenden Dingen nicht antreffen [La fonte dei mutamenti si chiama forza; così in ogni ente sussistente di per sé si trova una forza che non troviamo negli enti sussistenti per mezzo di altri]»; di conseguenza: «§ 117. Es muss aber die *Kraft* nicht mit einem blossen Vermögen vermenget werden: denn das *Vermögen* ist nur eine Möglichkeit etwas zu thun: hingegen da die *Kraft* eine Quelle der Veränderungen ist, muss bey ihr eine Bemühung etwas zu thun anzutreffen seyn [...] Durch das Vermögen ist ein Veränderung bloss möglich; durch die *Kraft* wird sie würcklich [Ma la forza non dev'essere accresciuta con una semplice facoltà; poiché la *facoltà* è soltanto una possibilità di fare qualcosa, e invece la forza è una fonte di modificazioni [...] Per mezzo della facoltà una modificazione è soltanto possibile; mediante la forza essa diventa reale]», WOLFF 1999, S. 130-131 (tr. it. di Ciafardone, pp. 132-133).

anche se questa loro presenza non deve essere intesa come una chiara attualità; l'esperienza in questo caso servirebbe a convalidare la ragione²⁵⁰. Radiščev, diversamente, pur distinguendo la conoscenza razionale da quella sensibile non sembra fare concessioni all'innatismo, dal momento che non accoglie di Leibniz la concezione monadologica della realtà. Occorre perciò vagliare con più attenzione il ruolo svolto nel suo scritto dall'epigrafe, che nell'ottica di Leibniz non significa soltanto che il presente è pregno del futuro, e a cui Radiščev, come si è detto, non ha attribuito il significato banale di una possibile previsione di accadimenti o del rilievo che le azioni di oggi condizioneranno il domani, riconoscendo, invece, l'implicazione metafisica nei concetti di passato e futuro e in questa chiave la loro reciproca dipendenza in una continuità senza iati²⁵¹. È vero che nella concezione di Leibniz è presente anche questa valenza conoscitiva, poiché l'anima ha già in sé tutto, pensieri e atti, un tutto che emerge con le stesse percezioni che agiscono le une sulle altre, sebbene l'attendibilità della conoscenza riposi sui principi e sulle verità *necessarie* della ragione²⁵². Percezione e ragione costituiscono l'essenza dell'anima, la sua na-

250È vero, sostiene Leibniz, «qu'il ne faut point s'imaginer, qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du prêteur se lit sur son *album* sans peine et sans recherche; mais c'est assez, qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens. Les succès des expériences sert de confirmation à la raison, à peu près comme les épreuves servent dans l'arithmétique pour mieux éviter l'erreur du calcul quand le raisonnement est long», LEIBNIZ 1921, p. 11.

251Ricordiamo come all'inizio del suo trattato l'autore s'interrogasse su una possibile forma di preesistenza dell'anima: «Где был ты, доколе члены твои не образовались [...] Измерял ли ты обширность небесных кругов до твоего воплощения? или пылинка, математической почти точке подобная, носился в неизмеримости и вечности, теряясь в бездне вещества? [Dove eri tu prima che le tue membra si formassero [...] Prima della tua incarnazione hai misurato forse la vastità delle volute celesti? O come un granello di polvere, quasi punto matematico, hai fluttuato nell'immensità e nell'eternità, perduto nell'abisso della materia?]», RADIŠČEV 1949, I, p. 274.

252A Filalete che, sposando le idee di Locke, rifiuta ogni innatismo, Teofilo, che espone il pensiero di Leibniz, controbatte: «Vous savez, *Philalèthe*, que je suis d'un autre sentiment depuis longtemps: que j'ai toujours été comme je suis encore pour l'idée innée de

tura di forza²⁵³. La nozione di *sostanza individuale* comprende l'infinito e tutto il suo passato e il suo avvenire, e poiché questo potrebbe essere letto come una sorta di necessità che elimina la libertà della persona, Leibniz distingueva tra ciò che è certo e ciò che è necessario²⁵⁴.

Le ragioni della differenza tra sensazione e ragionamento, esposte sinteticamente da Radiščev, sono esplicitate con dovizia di argomenti da Leibniz nell'introduzione ai *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, dove si afferma che le verità necessarie si trovano soltanto nelle matematiche pure e in particolare nell'aritmetica e nella geometria, dunque sono tutte nella ragione, la sola capace di «stabilire regole certe», non nella sensibilità, alla quale, invece, sono costretti a fare affidamento gli animali²⁵⁵. Leibniz, però, non parlava di *separa-*

Dieu, que M. Descartes a soutenue, et par conséquent pour d'autres idées innées et qui ne nous sauraient venir des sens. Maintenant je vais encore plus loin, conformément au nouveau système, et je crois même que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fond, sans pouvoir lui être données par les sens, comme vous allez voir dans la suite», LEIBNIZ 1921, I, p. 36. E più oltre, dopo aver negato la teoria platonica della reminiscenza: «il est toujours clair dans tous les états de l'âme, que les vérités nécessaires sont innées et se prouvent par ce qui est interne, ne pouvant point être établies par les expériences, comme on établit par là les vérités de fait», LEIBNIZ 1921, I, p. 41.

253«Nous avons dit, que tout ce qui arrive à l'âme porte que toutes ses apparences ou perceptions luy doivent naître (sponte) de sa propre nature, et justement en sorte qu'elles répondent d'elles mêmes à ce qui arrive, dans tout l'univers, mais plus particulièrement et plus parfaitement à ce qui arrive dans le corps qui luy est affecté, parce que c'est en quelque façon et pour un temps, suivant le rapport des autres corps au sien, que l'âme exprime l'état de l'univers», LEIBNIZ 1880.6, p. 458.

254«Il faut faire distinction entre ce qui est certain, et ce qui est nécessaire [...] Or est il, que nous soutenons que tout ce qui doit arriver à quelque personne est déjà compris virtuellement dans sa nature ou notion, comme les propriétés le sont dans la définition du cercle. [...] Je dis que la connexion ou consécution est de deux sortes, l'une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles, comme sont celles de Géométrie; l'autre n'est nécessaire qu'*ex hypothesi*, et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en elle-même, lors que le contraire n'implique point », LEIBNIZ 1880.6, p. 437.

255«Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples, qui

zione dei sensi dalla ragione, ché anzi, le piccole percezioni, sia quelle che non hanno ancora attinto la soglia della coscienza, sia quelle percepite attualmente, fungono, a suo giudizio, da stimolo e costituiscono nell'uomo l'impulso, il primo passo che porta al ragionamento. L'innatismo che, per sua stessa ammissione, in un primo tempo si riferiva alla sola idea di Dio, con l'elaborazione del sistema veniva esteso a tutto il conoscere, dalle percezioni ai i principi primi e in generale alle verità necessarie; tutto il conoscere e il volere nella *Monadologia* è ricondotto alla profondità dell'anima, da cui *potrebbe* emergere, oppure restarvi sommerso.

Che cosa accoglie dunque Radiščev di queste idee di Leibniz? La domanda è legittima, dal momento che riguardo alla gnoseologia sembrava seguisse Locke, negando ogni innatismo. Pure, bisogna riconoscere che anche in quel caso era molto esplicito nel rivendicare all'interiorità un sapere più attendibile rispetto a quello dei sensi e anche più concreto e penetrante del ragionamento astratto. Al sentimento e non alla dimostrazione razionale egli riconduceva la nozione di Dio e il principio morale su cui fondava il *bisogno* d'immortalità (che, per dirla con Kant, è un bisogno della ragione) come ave-

confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité: car il ne suit pas, que ce qui est arrivé arrivera toujours de même. [...] D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on le trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. [...] La Logique encore avec la métaphysique et la morale [...] sont pleines de telles vérités; et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes, qu'on appelle innés. [...] C'est aussi en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes. Les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples; car, autant qu'on en peut juger, n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives [...] Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions», LEIBNIZ 1921, pp. 11-12.

va più volte espresso nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* e nel secondo libro del suo trattato e come ribadirà nella seconda parte del terzo libro. Nell'anima, nell'io, nella coscienza, egli collocava l'unità della persona, forza attiva, come aveva precisato anche Leibniz: non solo principio unitario di un corpo (*entelechia primaria* aristotelica), ma nell'uomo principio spirituale, e coscienza morale²⁵⁶.

In questo consiste la vicinanza di Radiščev a Leibniz, e così era anche per Mendelssohn che non nascondeva questa affinità, e scriveva: «È difficile in una materia su cui hanno riflettuto tante menti grandi essere assolutamente nuovi ed è ridicolo volerlo ostentare. Se avessi voluto citare gli scrittori, sarebbero spesso comparsi i nomi di Plotino, Cartesio, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Reimarus ecc.»²⁵⁷.

Che Radiščev avesse presente il pensiero di Leibniz, compresa la sua

256Scriveva il filosofo tedesco: «Il faut que ce qui fait la substance corporelle, soit quelque chose qui réponde à ce qui s'appelle moy, en nous, qui est indivisible et pourtant agissant, car estant indivisible et sans parties, ce ne sera plus un estre par agrégation, mais estant agissant, ce sera quelque chose de substantiel. Il y a lieu de croire qu'une telle chose se trouve dans les animaux, qui les rend capables de sentiment qu'on appelle leur âme [...] et que les philosophes ont appelée forme substantielle, que Aristote appelle entéléchie première, et que j'appelle peutestre plus intelligiblement la force primitive pour la distinguer de la secondaire qu'on appelle force mouvante», LEIBNIZ 1880.1, p. 473; ma l'anima intelligente è qualcosa di più rispetto alla forma sostanziale: «connoissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce MOY, qui dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste Métaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encor la même moralement et fait le même personnage. Car c'est le souvenir, ou la connaissance de ce moy, qui la rend capable de châtement et de recompense», LEIBNIZ 1880.6, pp. 459-460. E analogamente Radiščev sostiene la sostanzialità dell'anima come garanzia dell'unità della persona: RADIŠČEV 1949, III, pp. 359-360.

257«Auf solche Weise ist folgendes Mittelding zwischen einer Uebersetzung und eigenen Ausarbeitung entstanden. Ob ich auch etwas Neues habe, oder nur das so oft gesagte anders vorbringe, mögen andere entscheiden. Es ist schwer, in einer Materie, über welche so viel große Köpfe nachgedacht haben, durchgehends neu zu seyn, und es ist lächerlich, es affektiren zu wollen. Wenn ich hätte Schriftsteller anführen mögen, so wären die Namen Plotinus, Cartes, Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Reimarus u. a. oft vorgekommen», MENDELSSOHN 1929,1, p. 8; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 68.

concezione monadologica, lo si arguisce dal ragionamento con cui giunge alla definizione di anima, forza unificante, sostanza semplice: «o ciascuna parte del corpo ha una forza pensante e quindi nell'uomo ci sono tante forze pensanti quante sono in lui le membra, o meglio le parti elementari, oppure la forza pensante è una. Se queste forze sono numerose e ciascuna di esse è un'anima completa, in tal caso è necessario che tutte queste anime sparse riportino i concetti e le sensazioni ad un unico centro affinché si formi un intero; altrimenti, sparse ovunque, una non farà parte dell'altra, un pensiero non seguirà l'altro, né ci sarà una conclusione dalle premesse [...]. Perché si realizzi la nostra individualità, deve esserci dunque in noi una forza del pensiero unica e per di più indivisibile, inestesa e senza parti [...]. È sempre necessaria una sostanza pensante, perché sia compreso ciò che è esteso e ciò che ha forma; ciò che comprende precede sempre il comprensibile, il pensato segue il pensante»²⁵⁸. Il ragionamento è naturalmente più ampio e lo si potrà seguire nei dettagli nel terzo libro del trattato; ma ne vanno rilevati due aspetti importanti, il primo dei quali è che nei suoi diversi passaggi segue, talora quasi alla lettera, l'argomentazione del *Fedone* di Mendelssohn relativo all'armonia e alla simmetria; il secondo riguarda il richiamo palese, anche se non dichiarato, al sistema monadologico leibniziano. Se anche il riferimento fosse tratto da Mendelssohn, a Radiščev era certamente chiara la provenienza leibniziana

258«Или каждая часть тела имеет силу мыслящую, следственно столько в человеке мыслящих сил, сколько в нем членов или паче стихийных начал; или же она есть едина. Если силы сии многочисленны, пускай каждая из них душа есть совершенная, то нужно, чтобы все сии рассеянные души свои понятия и чувствования относили в единую среду, дабы составлялося целое [...] Итак, нужно, чтобы для составления нашей единственности, нужно, чтобы была в нас единая мысленная сила и при том неразделимая, непротяженная, частей не имеющая [...] всегда нужно мыслящее существо, чтобы было понимаемо протяженное и образованное; понимающее предшествует всегда понимаемому, мысленное идет во след мыслящему», RADIŠČEV 1949, III, pp. 358-360; dell'argomentazione sono qui riportati soltanto dei brevi passi.

e lo si desume dalla sua citazione del filosofo tedesco quando introduce il principio del continuo.

In una lettera del 1690 ad Arnauld Leibniz espone in forma riassuntiva le sue riflessioni intorno alla costituzione dei corpi e dell'anima: «Il corpo – egli scrive – è un aggregato di sostanze, non è, propriamente parlando, una sostanza». Ne consegue che «ovunque nel corpo si trovano delle sostanze indivisibili, ingenerabili e incorruttibili», che corrispondono in qualche modo alle anime, che sono sempre state unite a dei corpi organici e sempre lo saranno e che contengono «nella propria natura la legge della successione della serie delle loro operazioni, e tutto ciò che è loro capitato e capiterà»²⁵⁹. Leibniz faceva, però, anche una differenza tra le anime intelligenti, in grado di conoscere le verità eterne e Dio e di regolarsi secondo i principi morali, rispetto a quelle anime *diffuse* nel corpo, e dell'anima razionale dava quella definizione riportata da Radiščev, non soltanto la semplicità dell'anima e la sua natura attiva, ma anche la radice dell'identità dell'uomo, per cui nessun individuo può essere uguale all'altro²⁶⁰.

259«Le corps est un agrégé de substances, et n'est pas une substance à proprement parler. Il faut par conséquent que par-tout dans le corps il se trouve des substances indivisibles, ingénéralbles et incorruptibles, ayant quelque chose de répondant aux âmes. Que toutes ces substances ont toujours été et seront toujours unies à des corps organiques, diversement transformables. Que chacune de ces substances contient dans sa nature *legem continuationis seriei suarum operationum*, et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Que toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu. Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre [...] et selon son point de vuë» LEIBNIZ 1840, p. 107. Analogamente si esprime nelle *Philosophische Abhandlungen*: «Les principes substantiels ne voltigent point hors des substances. L'âme ne se trouve jamais sans corps naturellement», LEIBNIZ 1880, 1, p. 474.

260«Que les intelligences ou âmes capables de réflexion, et de la connoissance des vérités éternelles et de Dieu, ont bien des privilèges qui les exemptent des révolutions des corps; que pour elles il faut joindre les loix morales aux physiques», LEIBNIZ 1840, p. 108. E sottolineando la funzione delle percezioni insensibili, ribadisce quel che aveva già detto in altro luogo, ossia che la differenza tra due individui «*est toujours plus que numérique*», LEIBNIZ 1921, p. 19.

Nel secondo dialogo del *Fedone* di Mendelssohn Simmia pone nuovamente in dubbio la dimostrazione dell'immortalità dell'anima cui Socrate era giunto nel primo dialogo, argomentando che mentre il corpo, cui l'anima è congiunta, con la morte si dissolve gradualmente nelle sue parti, l'anima, essendo una realtà semplice e pensante, non può subire lo stesso processo²⁶¹ e, ricorrendo all'idea dei contrari, e alla legge del *continuum* formulata da Leibniz, concludeva che il percorso dalla vita alla morte non giunge mai a termine essendo i due opposti separati da un'infinità di stadi intermedi; la morte come distruzione totale rappresenterebbe, infatti, un salto dall'essere al nulla impossibile, a meno di ricorrere alla potenza divina, ricorso solo pensabile ma non reale, perché Dio non vorrà certo distruggere la propria opera.

La nuova dimostrazione riprende il principio dell'armonia, ma in un senso diverso rispetto a come era stato utilizzato nel *Fedone* platonico, dove l'armonia era identificata con l'anima, accordatrice del composto, che perciò doveva dissolversi una volta che il composto fosse scomparso. Il Socrate di

²⁶¹È nota la critica di Kant a questa prova di Mendelssohn che introduce l'idea di una qualità *intensiva* dell'anima che potrebbe portare all'esaurimento delle sue facoltà: «Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extensive Größe enthält, man ihr doch, so wenig wie irgend einem Existierenden, intensive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, ein ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abnehmen, und so die vorgebliche Substanz [...] obgleich nicht durch Zerteilung, doch durch allmähliche Nachlassung (*remissio*) ihrer Kräfte, (mithin durch Elangeszenz, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdrucks zu bedienen), in nichts verwandelt werden könne [Egli non considerò tuttavia, che, pur potendo noi concedere all'anima questa natura semplice – per cui, cioè, essa non contenga alcuna molteplicità di parti esterne le une alle altre, né quindi alcuna quantità estensiva, non è tuttavia possibile negarle una quantità intensiva, cioè un grado di realtà rispetto a ogni sua facoltà, anzi, in generale, a tutto ciò che costituisce la sua esistenza. Tale grado potrà diminuire attraverso un infinito numero di gradi più piccoli, e così la presunta sostanza [...] potrà trasformarsi nel nulla, anche se non per decomposizione, certo per graduale rilassamento (*remissio*) delle sue forze (e quindi per illanguidimento, se mi è lecito servirmi di questo vocabolo)]», KANT 1956, S. 396b-397b; KANT-COLLI 1957, pp. 417-418.

Mendelssohn, e sulle sue orme Radiščev, riconoscono invece l'*armonia* come frutto di un accordo di altra natura ossia di una *comparazione* e composizione di suoni diversi, così come avviene per la *simmetria* delle pietre di un edificio; ma per entrambi sia l'*armonia* che la *simmetria* non esistono nelle note o nelle pietre prese singolarmente, esse emergano nel paragone e nella composizione di quelle singolarità ad opera di un soggetto capace di pensiero, l'anima appunto²⁶². Questo soggetto pensante, capace di rendere armoniche e simmetriche le singole percezioni uditive e visive non può essere l'effetto della composizione, perché la causa non può essere originata dai suoi effetti²⁶³.

262«In Ansehung der Harmonie haben wir gesehen, daß z.B. jeder einzelne Laut nichts Harmonisches hat, und die Uebereinstimmung bloß in Gegeneinanderhaltung und Vergleichung verschiedener Laute bestehe [...] In der undenkenden Natur [...] folgen einzelne Laute, einzelne Steine auf und neben einander. Wo ist hier Harmonie, Symmetrie, oder Regelmäßigkeit? Wenn kein denkendes Wesen hinzukömmt, das die mannigfaltigen Theile zusammennimmt, gegeneinander hält, und in dieser Vergleichung eine Uebereinstimmung wahrnimmt, so weiß ich sie nirgend zu finden [Riguardo all'*armonia* abbiamo visto che per esempio ogni singolo suono non ha nulla di armonico e l'accordo consiste meramente nella contrapposizione e nella comparazione dei diversi suoni [...] Nella natura priva di pensiero [...] i singoli suoni, le singole pietre si susseguono e si giustappongono fra loro. Dov'è qui riscontrabile l'*armonia*, la *simmetria* o la regolarità? Se non interviene un ente pensante che unisca le parti molteplici, le raffronti tra loro e in questa comparazione percepisca un accordo, allora non so trovarlo in nessun luogo]» MENDELSSOHN 1929, II, p. 91; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 152. Analogamente Radiščev: «Благогласие, как то мы видели, проистекает из сравнения простых звуков, а соразмерность из сравнения разных неправильных частей; ибо не имеют ни одинаковые звуки благогласия, ни отделенные части соразмерности; следовательно, благогласие и соразмерность основание свое имеют в сравнении. Но где в природе существует оно, где может существовать, разве не в душе? Что есть оно, разве не действие мысленных силы [...] ? [L'*armonia*, come abbiamo visto, deriva dalla comparazione dei suoni semplici, e la *simmetria* dal raffronto di diverse parti difformi, perché i singoli suoni non hanno un'*armonia*, e le parti singole non hanno *simmetria*; di conseguenza *armonia* e *simmetria* hanno il loro fondamento nel raffronto. Ma questo dov'è in natura? Dove può esistere, se non nell'anima? Che altro è, se non l'effetto della forza del pensiero [...] ?]», RADIŠČEV 1949, III, p. 354.

263«Und da dieses zugegeben wird, so kann ja dieses Denkungsvermögen selbst, diese Ursache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus diesen ihren eigenen Verrichtungen entspringen, unmöglich in einem Verhältniß, Harmonie, Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen bestehen, das aus außereinander seyenden Theilen zusammengesetzt ist: denn alle diese Dinge setzen die Wirkungen und Verrichtungen

L'ultima prova dell'immortalità muove dall'ipotesi che l'anima sia prodotto del composto²⁶⁴. Il Socrate mendelsoniano sostiene che per questo bisognerebbe ammettere che «gli effetti della totalità possono derivare da forze dei componenti che sono ad essa dissimili»²⁶⁵, la dissomiglianza, però, non essendo nelle cose singole, riconduce all'ente pensante che rappresenta quelle forze sotto l'aspetto dell'unione e non della singolarità, quindi in forma diversa. Se ne conclude che l'ente pensante viene prima e non deriva dall'operazione del congiungimento, e se il sentire e il pensare debbono essere una forza del composto, le forze dei componenti debbono essere simili alla forza della totalità ed essere anch'esse forze rappresentative²⁶⁶. E poiché il corpo è

des denkenden Wesens voraus, und können nicht anders, als durch dieselben, wirklich werden. [E giacché si ammette questo, certamente questa stessa facoltà di pensare, questa origine di ogni comparazione e raffronto, non può sorgere da queste sue proprie operazioni, né può consistere in un rapporto, armonia, simmetria, in un tutto che sia composto di parti sussistenti l'una fuori dall'altra; infatti tutte queste cose presuppongono gli effetti e le operazioni di un ente pensante, senza di cui non possono essere reali]», MENDELSSOHN 1929, II, pp. 91-92; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, pp. 153-154. E Radiščev: «Скажите, можно ли из действия какой-либо вещи истолковать ее происхождение, и может ли причина, вещь произведшая, понимаема быть из действия вещи или в нем существовать? [...] Так и все, что есть действие сравнения, не может почесться причиною, оное производящую [Dite, è possibile spiegare dall'effetto di una qualsiasi cosa la sua origine? La causa che ha prodotto la cosa può forse essere compresa dall'effetto della cosa o sussistere in esso?...] Perciò, nulla che sia il risultato di un raffronto può essere considerato la causa che lo produce]», RADIŠČEV 1949, III, pp. 354-355.

264«Wir wollen also diesen Fall setzen, fuhr Sokrates fort, und annehmen, unsere Seele sey eine Wirksamkeit des Zusammengesetzten. [«Vogliamo dunque anche esaminare tale eventualità», proseguì Socrate, «e supporre che la nostra anima sia effetto del composto»]» MENDELSSOHN 1929, II, p. 93; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 155). E Radiščev: «Вторая и последняя возможность, что душа, или мыслящее существо, истекает от сложения телесных органов, состоит, как то видели, в том, что она есть сила или действительность сложенного[...]. La seconda e ultima possibilità che l'anima, o la sostanza pensante, derivi dalla struttura degli organi del corpo, sta nel fatto, come abbiamo visto, che essa sia la forza o lo stato reale del composto», RADIŠČEV 1949, III, p. 355.

265«Die Wirksamkeit des Ganzen könne aus Kräften der Bestandtheile, die ihnen unähnlich sind, entspringen», MENDELSSOHN 1929, II, p. 94; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 157.

266«Von dieser Seite findet also die Unähnlichkeit nicht statt, und wir müssen abermals

un composto, di tali enti pensanti se ne dovrebbero ammettere tanti quanti sono tutti gli elementi del composto stesso, e anziché un'anima sola se ne dovrebbero ammettere molte: «Infatti, - argomenta Socrate - ciascuna di queste sostanze, come abbiamo visto prima, conterrebbe interamente in sé l'insieme di tutte le rappresentazioni, desideri e brame dell'uomo intero e quindi, per quanto riguarda l'ampiezza della conoscenza, la sua forza non potrebbe essere più limitata della forza di tutto l'intero[...]. I componenti dell'uomo dovrebbero quindi avere rappresentazioni altrettanto evidenti, vere, compiute quanto quelle di tutto l'intero; infatti da quelle meno evidenti, meno vere ecc. non se ne può produrre, attraverso la composizione, una che abbia un grado maggiore di queste perfezioni. [...] Ma questo non significa ammettere assolutamente senza necessità, anziché un solo spirito razionale, come intendevamo porre in ogni corpo umano, una innumerevole moltitudine di essi?»²⁶⁷.

Dalla considerazione dell'inutilità di una moltiplicazione di enti-anime, rafforzata dall'idea che *probabilmente* tra le sostanze pensanti, collocate ipote-

unsere Zuflucht zu dem denkenden Wesen nehmen, das die Kräfte in Verbindung und zusammengenommen sich anders vorstellt, als sie dieselben einzeln und ohne Verbindung denken würde[Sotto questo aspetto non ha dunque luogo la dissomiglianza e dobbiamo di nuovo ricorrere all'ente pensante che congiunge insieme le forze e, avendole riunite, le rappresenta diversamente da come le concepirebbe isolatamente e senza congiunzione]», MENDELSSOHN 1929, II, p. 94; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 157.

267«Denn eine jede von diesen Substanzen würde, wie wir vorhin gesehen, den ganzen Inbegriff aller Vorstellungen, Wünsche und Begierden, des ganzen Menschen in sich fassen, und also, was den Umfang der Erkenntniß betrifft, würde ihre Kraft nicht eingeschränkter seyn können, als die Kraft des Ganzen. [...] Bestandtheile des Menschen würden also Vorstellungen haben müssen, die eben so deutlich, eben so wahr, eben so vollkommen sind, als die Vorstellungen des Ganzen; denn aus weniger deutlichen, weniger wahren u.s.w. läßt sich keiner durch Zusammensetzen herausbringen, der einen großem Grad von diesen Vollkommenheiten haben sollte. [...] Heißt aber dieses nicht, statt Eines vernünftigen Geistes, den wir in jeden menschlichen Körper setzen wollten, ganz ohne Noth eine unzählige Menge derselben annehmen?» (MENDELSSOHN 1929,II, pp. 96-97; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 160.

ticamente nel corpo umano, una sola sarà la più chiara e perfetta, il Socrate mendelssohniano trae la conclusione che una sola è la vera anima, quella più perfetta nelle sue rappresentazioni e nei suoi concetti. Ed è la stessa conclusione cui giunge Radiščev fondandosi sul fatto che tra la molteplicità delle anime deve pur essercene una che le raccolga tutte, altrimenti sarebbe impossibile una coscienza unitaria dell'individuo. Il riferimento alle monadi corpo del sistema leibniziano è evidente anche nelle riflessioni sopra riportate²⁶⁸, sebbene l'idea delle monadi anime sia avanzata come un'ipotesi non condivisa né rifiutata, perché a Radiščev stava a cuore ribadire i principi di forza-azione, di unità e di semplicità dell'anima pensante, e nello stesso tempo avallare l'attività della materia stessa, dotata di forze organiche il cui meccanicismo *fisico*, distinto dalla dimensione spirituale, egli considerava più un'apparenza che una realtà. Egli sosteneva, infatti, che le forze d'inerzia, di attrazione e repulsione, il magnetismo e l'elettricità appartengono alla natura viva, molteplice e sempre in moto, anche quando apparentemente inerte, e si sottraggono a una definizione puramente fisica implicando una sostanzialità metafisica, come si vede bene nel secondo libro, dove emerge la questione dell'impossibilità di chiarire quale sia la natura della forza e di attingerne la sostanza, che pure ne garantisce l'essere.

Tuttavia, egli sottolineava anche la differenza tra le forze meccaniche e la coscienza unificatrice del conoscere e del fare, sostenendo la realtà in sé dell'io, ossia dell'anima pensante, una forza indistruttibile, priva di qualsiasi tipo di meccanicismo. «E se qualcuno volesse ancora definire l'anima materiale, - scriveva - questa sarebbe una parola vuota: è una cosa in sé, e ciò che forma il pensiero, che forma la peculiarità di ciascuno di noi, il nostro *io* inte-

268RADIŠČEV 1949, III, pp. 358-360.

riore, non è la forza magnetica, né la forza elettrica, né la forza di attrazione, ma qualcosa d'altro. Anche se essa all'origine fosse identica a queste, tuttavia nel corpo organico, nel corpo dell'uomo, nei suoi organi fatti tanto ad arte, si rivela talmente capace di perfezionamento che nell'unione con il corpo appare superiore a tutte le altre forze note, più di tutte, migliore di tutte; difficilmente ci è possibile immaginare quanto lontano possa andare il suo perfezionamento nella nostra natura corporea»²⁶⁹. Dunque, ciò che costituisce l'unità idividuale di un ente organico, nell'uomo diventa coscienza nel suo grado più alto e complesso. Radiščev non esclude, perciò, la possibilità che la forza-anima si formi attraverso un graduale perfezionamento di quelle stesse forze meccaniche che operano nella natura inferiore e nello stesso corpo umano, e anche se accoglie l'idea herderiana che sia «il dito di Dio» a trasmetterla al corpo, non pensa questa trasmissione come un momento in cui si innesti *dal di fuori* nella natura una data forza destinata a farsi spirito. La vita, che nel feto è pura pulsione, nel neonato si fa appetito e sensazione e nel fanciullo ragione e poi dialettica, comprende tutti questi momenti, articolati nel corso dell'esistenza, ma tutti presenti nell'individuo. È questo il senso dell'epigrafe che Radiščev ha scelto per il suo scritto.

L'evoluzione delle forze naturali non può definirsi in quest'ottica se non come un progressivo palesarsi nell'uomo della loro spiritualità: una sorta di intrinseca coscienza della propria natura metafisica, che se richiama l'*otti-*

269«А хотя бы кто еще и хотел назвать душу вещественною, то сие будет напрасное слово: вещь сама в себе, и то, что составляет мысль, что особенность каждого из нас составляет, наше внутреннее я пребудет ни сила магнитная, ни сила электрическая, ни сила притяжения, но нечто другое. А хотя бы она была в источнике своем с ними одинакова, то, проходя в теле органическом, в теле человека, проходя столь искусственные его органы, столь к усовершенствованию способна, что в соединении с телом она является силою лучше всех других известных сил, паче всех, лучше всех; а какова может быть усовершенствовавшись в телесности нашей, то едва нам понимать возможно», RADIŠČEV 1949, III, p. 359.

mismo di Herder, rivela il suo fondamento nella posizione di Leibniz, il quale sosteneva che i principi della meccanica non sono puramente fisici ma si riallacciano «a qualcosa di superiore che dipende dalla metafisica piuttosto che dalla geometria» e considerava la forza qualcosa di più di una semplice facoltà, ritenendo che le azioni fisiche avessero un movente metafisico²⁷⁰. Facendo della materia il lato oscuro della coscienza, Leibniz mirava a superare le difficoltà create dal dualismo di materia e spirito, e Radiščev in questa unificazione rilevava l'attività non meccanica, ma organica di tutta la realtà, e in essa l'opera più alta ed efficace della coscienza che domina il corpo e, nei limiti concessi dalla sua potenza, anche la natura.

Con la confutazione del materialismo meccanicistico che risolveva vita e morte in un unico e conclusivo processo Radiščev voleva salvare la dimen-

270«Selon mon opinion tout se fait mécaniquement dans la nature [...] Mais les principes mêmes de la mécanique et les loix du mouvement naissent à mon avis de quelque chose de supérieur, qui dépend plustost de la métaphysique que de la géométrie. [...] Ainsi je trouve que dans la nature outre la notion de l'étendue il faut employer celle de la force, qui rend la matière capable d'agir et de résister; et par la Force ou Puissance je n'entends pas le pouvoir ou la simple faculté qui n'est qu'une possibilité prochaine pour agir et qui estant comme morte même ne produit jamais une action sans estre excitée par dehors, mais j'entends un milieu entre le pouvoir et l'action, qui enveloppe un effort, un acte, une entéléchie, car la force passe d'elle même à l'action en tant que rien ne l'empêche. C'est pourquoy je la considère comme le constitutif de la substance, estant le principe de l'action, qui en est le caractère. Ainsi je trouve que la cause efficiente des actions physiques est du ressort de la métaphysique», LEIBNIZ 1880, 1, p. 472. Ed esprime questo stesso concetto con gli stessi termini ma in latino in *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, dove l'emendamento della filosofia antica consiste proprio nell'attribuire alla forza una ragione interna che la rende autonoma nel movimento: «Sed vis activa actum quendam sive εντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur», LEIBNIZ 1880, 5, p. 469. Lo stesso concetto è espresso da Leibniz in un estratto da uno scritto pubblicato sul *Journal des Savants* (Juin 1691), dove spiega le ragioni per cui l'estensione non può essere considerata la natura della materia e dei corpi: «car quoyque je sois persuadé que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi, que les Principes mêmes de la Mécanique, c'est à dire les premières loix du mouvement, ont une origine plus sublime que celle que les pures Mathématiques peuvent fournir», LEIBNIZ 1880, 6, p. 466.

sione della responsabilità morale in cui poneva la spiritualità e il fondamento dell'immortalità dell'anima, perciò sosteneva che il meccanicismo non può spiegare il passaggio dal pensiero all'azione²⁷¹. Al termine del secondo libro, infatti, con l'invettiva contro il «barbaro furioso [*varvar neistovyj*]», il «cinico odiatore dell'uomo [*sladnokrovnnyj čelovekonenavidec*]», che con le sue teorie materialistiche carpisce anche la consolazione della speranza a un'anima già crudelmente provata, avanzava la tesi secondo cui la speranza non riguarda soltanto la sopravvivenza individuale, ma anche il giusto riconoscimento della virtù, non potendo l'uomo accettare il fatto che una stessa fine travolga virtuosi e malvagi.

Se d'Holbach pensava che l'idea del ritorno al nulla potesse essere in sé consolatoria, una volta che l'uomo fosse riuscito a controllare la paura della morte e a darsi ragione di una legge eterna e immutabile della natura, Radiščev gli opponeva una diversa considerazione, sostenendo che il timore della morte si può ben vincere quando la fine della vita rappresenta anche il termine delle sofferenze legate alle malattie e alle persecuzioni dei tiranni, ma ciò che angoscia l'uomo è qualcosa di più importante e riguarda il senso e il valore che si deve attribuire alla vita stessa, la morte senza speranza, infatti, annulla

271«Но как бывает, что мысль, и всегда почти неясная, движет член? Ты скажешь: не ведаю; и я скажу то же. Но в том согласиться должен, что сколь бы машина ни была искусственна, какая бы из вещественных сил, oprичь мысли, ей ни была дана, то никогда не произведет действия подобного твоему; ей будет нужен источник движения, который живет в тебе: она себе велеть не может. Толкни ее, она движется, а без того стоит; но движение твое принадлежит тебе: ты еси единый от источников оного. [Ma com'è che il pensiero, e quasi sempre non chiaro, muova un arto? Dirai: non lo so; e lo stesso dirò io. Ma bisogna riconoscere che per quanto una macchina sia ben congegnata dotata di tutte le forze materiali possibili, escluso il pensiero, non potrà mai operare come te; le manca la sorgente del movimento che vive in te, non può darsi un comando. Se la urti, si muove, altrimenti sta ferma; invece il tuo movimento appartiene a te: sei tu l'unica sua sorgente.]», RADIŠČEV 1949, III, p. 371.

il valore della persona stessa, come sosteneva anche il Simmia del Fedone ²⁷², mentre Socrate affermava di non temere la morte, perché era sicuro che ad essa sarebbe seguita «una vita certamente più felice per i virtuosi che per i viziosi»²⁷³. Le *ragioni del cuore*, come si è visto, costituiscono per Radiščev qualcosa di più della speranza, della fede e della volontà di credere nel proseguimento di una vita naturale; la *legittima* istanza del riconoscimento della virtù deriva dalla certezza dell'esistenza di un principio morale universale e di una condizione di libertà dell'uomo, non rispetto alle leggi naturali, ma al giudizio e al comportamento volontario.

Ci si chiede come alcuni critici abbiano potuto pensare che questo autore, così fermo in tutti i suoi scritti nella difesa del diritto alla libertà, del principio della responsabilità personale e del valore della virtù, potesse condividere una visione materialistico-deterministica come quella illustrata soprattutto alla fine del secondo libro del suo trattato, rinnegando perciò stesso sia le idee espresse nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, sia negli scritti di carattere giuridico fin qui menzionati. Giustamente Špet, sottolinea la costanza della critica nell'interpretazione del trattato, che «a lungo è stato rappresentato in una luce falsa», e dichiara: «Radiščev non è né un materialista, né un sensista,

272Non la ragione, ma il cuore viene schiacciato dalla conclusione nell'annullamento della persona: «ты ограбляешь его надеяния возродиться на радость и на воздаяние добродетели; ты лишаешь его будущия жизни. [Tu lo derubi della speranza di rinascere nella gioia e nel premio alla virtù; tu lo privi della vita futura.]», RADIŠČEV 1949, II, p. 343. È un riecheggiamento del Fedone di Mendelssohn, in cui Simmia, riassumendo le idee di Socrate osserva che «der Mensch, der Hoffnung zur Unsterblichkeit beraubt, ist das elendeste Thier auf Erden, das zu seinem Unglücke über seinen Zustand nachdenken, den Tod fürchten, und verzweifeln muß [l'uomo, derubato della speranza nell'immortalità, è l'animale più misero sulla terra che, per la sua infelicità, deve riflettere sul suo stato, temere la morte e disperare]», MENDELSSOHN 1929, II, p. 79; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 134.

273«Es folgt ein anderes Leben, und zwar ein solches, das [...] für Tugendhafte weit glückseliger seyn wird, als für Lasterhafte», MENDELSSOHN I, p. 48; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 87.

e difende l'immortalità dell'anima senza ambiguità»²⁷⁴.

Sebbene la filosofia sia definita una preparazione alla morte, e per quanto la vita possa essere amara e forte possa essere l'oppressione dei tiranni, nella visione del Socrate sia di fonte platonica che mendelsoniana non rientra, però, l'idea del suicidio, che Radiščev trae invece dalla formazione stoica. e di cui si serve nel III libro del suo trattato per dimostrare il potere che ha l'anima sul corpo²⁷⁵. Il suicidio, che per lui, come si è detto in precedenza, non è stato soltanto un'ipotesi a lungo vagliata, è prova di fermezza d'animo e di capacità di giudizio nel valutare ciò che è vero bene, sapendo rinunciare, se questo è sottratto, anche alla vita. Mendelssohn è di idea diversa e accoglie in parte la posizione del Socrate platonico; per quest'ultimo l'uomo è di *proprietà* degli dei, e poiché non potrebbe esserci un padrone migliore del dio, la fuga dalla vita e quindi dal suo controllo sarebbe un peggioramento e non un miglioramento della sua condizione.

Ma mentre Platone sottolinea, nella disobbedienza al divieto divino, lo svantaggio per la perdita della protezione da parte della divinità, Mendelssohn ne fa una questione morale: sulla terra gli uomini sono collocati da Dio come *sentinelle* e debbono attendere al loro posto fino al momento in cui i *vati*

274«Так долго изображался в свете превратном. Радищев – не материалист, не сенсуалист, и бессмертие души он отстаивает недвусмысленно», ŠPET 1989, p. 80.

275«И поистине, нужно великое, так сказать, сосредоточение себя самого, чтобы решиться отнять у себя жизнь, не имея иногда причины оную возненавидеть. Ужели скажут, что и тут действует единая телесность? Как может сгущение соков или другая какая-либо погрешность в жизненном строительстве произвести решимость к самоубийству, того, думаю, никто не понимает. [In verità, è necessaria una straordinaria interiorizzazione, per risolversi a togliersi la vita, senza avere talvolta motivo per odiarla. Si deve dire davvero che anche qui è all'opera solo la natura corporea? Come una concentrazione di succhi o qualche altro inconveniente nell'organismo vivo possa produrre la risoluzione al suicidio, penso che nessuno lo comprenda]», RADIŠČEV 1949, III, p. 376; nella sottolineatura della forza d'animo necessaria al suicida non è estranea l'influenza della nuova sensibilità presente nella letteratura tedesca nell'ultimo ventennio del XVIII secolo che tanto spazio aveva dato appunto al suicidio.

divini, che sono le forze della natura, annunceranno che è giunto il momento della sostituzione. Si legge, infatti, nel Fedone: «per tutto il tempo in cui questi vati ci indicano che la conservazione della nostra vita rientra nelle intenzioni di Dio siamo obbligati a conformare alle medesime le nostre libere azioni e non abbiamo alcun diritto di far violenza alle forze di conservazione della nostra natura»²⁷⁶. Suicidarsi significherebbe sottrarsi al compito assegnato.

La posizione di Radiščev denuncia una differente concezione della divinità. Molto più veterotestamentaria quella di Mendelssohn, mentre il Dio di Radiščev è insieme più vicino e più lontano dall'uomo di quel Dio che dettò a Mosé la legge. Più vicino perché presente in una costante, fisica e sensibile immediatezza, più lontano perché irraggiungibile dalla rappresentazione e intraducibile nell'argomentazione: un Dio che non ha dato una legge all'uomo ma lo ha fornito di un'*autocoscienza morale* e di una capacità critica.

Il Dio che compare nei suoi scritti, come si è detto, non è il grande Ar-

²⁷⁶«So lange uns also diese Wahrsager andeuten, daß die Erhaltung unsers Lebens zu den Absichten Gottes gehöre, sind wir verpflichtet, unsere freyen Handlungen denselben gemäß einzurichten, und haben weder Fug noch Recht den Erhaltungskräften unserer Natur Gewalt anzuthun, und die Diener der obersten Weisheit in ihrer Verrichtung zu stören]», MENDELSSOHN 1929, I, pp. 46-47; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 84. L'argomentazione di Mendelssohn: «Was meynest du, Cebes! ich behaupte, daß der Selbstmord schlechterdings in allen möglichen Fällen unerlaubt [Come tu pensi, Cebete, io affermo che il suicidio è assolutamente illecito in tutti i casi possibili]», MENDELSSOHN 1929, I, p. 44; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 81; e poiché quel che si dice nei Misteri, ossia che sulla terra noi uomini siamo «*wie die Schildwachen* [come sentinelle]» «*und also unsere Posten nicht verlassen dürften, bis wir abgelöset würden* [e perciò non possiamo abbandonare le nostre postazioni prima di essere sostituiti]», sembrerebbe troppo elevato e incomprensibile, il filosofo dà una spiegazione più adeguata, ossia che «*die Götter (laßt mich jetzt sagen Gott, denn wen habe ich zu scheuen?) Gott ist unser Eigenthumsherr, wir sein Eigenthum, und seine Vorsehung besorgt unser Bestes.* [gli Dei (lasciatemi ora dire Dio, infatti di chi devo aver riguardo?) Dio è il nostro padrone e noi sua proprietà, e la sua provvidenza si preoccupa del nostro meglio]», MENDELSSOHN 1929, I, p. 45; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, pp. 81-82. Sull'illiceità del suicidio in Platone v. PLATONE 1967, I, 61b-e.

chitetto dell'Universo, come lo intendeva Voltaire, e neppure la Monade somma di Leibniz, è più prossimo al Dio di Spinoza, sebbene anche in questo Radiščev presenti una sua evidente originalità, lo si può evincere dall'esclamazione appassionata del protagonista viaggiatore nella stazione di Bronnicy: «Se il mortale nel suo smarrimento si rivolge a te con nomi strani, sconvenienti, di animale, pur tuttavia la sua venerazione è diretta a te eterno, ed egli trema dinanzi alla tua potenza. Jeova, Giove, Brahma, il Dio di Abramo, il Dio di Mosé, il Dio di Confucio, il Dio di Zoroastro, il Dio di Socrate, il Dio di Marco Aurelio, il Dio dei Cristiani, o Dio mio! Tu sei lo stesso ovunque. Se sembrava che i mortali nel loro smarrimento non venerassero Te, il solo, divinizzavano però le tue incomparabili forze, le tue ineguagliabili opere. La tua potenza, ovunque e in tutto percepibile, è stata venerata ovunque e in ogni cosa. L'ateo che ti nega, ti glorifica nel riconoscere l'immutabile legge della natura, magnificandoti più di quanto non facciano i nostri canti. Penetrato, infatti, dalla bellezza della tua creazione sta davanti ad essa trepidante. –

Tu cerchi Padre munificentissimo un cuore sincero e un'anima pura; essi sono ovunque aperti al tuo avvento»²⁷⁷.

In altri termini Dio è tutte quelle figure che gli uomini gli attribuiscono adorandole con sincerità di cuore, e nello stesso tempo non ne è nessuna, nes-

277«Если смертный в заблуждении своем, странными, непристойными и зверскими нарицает тебя именованиями, почитание его однако же, стремится к тебе предвечному, и он трепещет пред твоим могуществом. Егова, Юпитер, Брама; бог Авраама, бог Моисея, бог Конфуция, бог Зороастра, бог Сократа, бог Марка Аврелия, бог Христиан, о бог мой! ты един повсюду. Если в заблуждении своем смертные, казалось, не тебя чтили одинаго, но боготворили они твои несравненные силы, твои неуподобляемые дела. Могущество твое везде и во всем ощущаемое, было везде и во всем покланяемо. Безбожник тебя отрицающий, признавая природы закон непременный, тебе же приносит тем хвалу; хваля тебя паче нашего песнопения. Ибо проникнутый до глубины своєю изящностию твоего творения, ему предстоит трепетен. – Ты ищешь отец всещедрый искренняго сердца и души непорочной; они отверсты везде на твое пришествие», RADIŠČEV 2017-I,1, p. 268.

suna di esse ne rivela lontanamente l'essenza, perché Dio è infinito, mentre l'uomo è limitato. In questa prospettiva ogni uomo lo *conosce con* il proprio amore, nella maniera concessagli dal proprio limite; lo ritrova immediatamente nella propria interiorità come bene cui tende la propria natura, ma lo avverte anche nella realtà esterna, perché Dio è ovunque e tutta la vita e le cose tutte vengono da lui. «Dio sarà sempre Dio – sostiene il protagonista viaggiatore in Toržok – percepibile anche da chi non crede in lui»²⁷⁸. Ed è questo un concetto riproposto nel trattato *Sull'uomo*: un Dio *sentito*, non dimostrato, né direttamente *utilizzato* sul piano speculativo per l'attestazione dell'immortalità dell'anima, come avviene per altri pensatori.

Ancora una considerazione resta da fare sulla presenza di Leibniz nelle argomentazioni di Radiščev, sebbene occorra riconoscere come non sia facile stabilire quanto questa presenza gli derivi dal *Fedone* di Mendelssohn; in ogni modo, anche in questo caso egli era ben consapevole della fonte cui Mendelssohn si ispirava. La prima prova con cui egli giustifica la speranza in un prolungamento della vita oltre la realtà terrena si riconnette al concetto di mutamento [*peremena*], condizione che investe tutta la natura, e che viene definito un passaggio graduale da uno stato al suo opposto. Tale sarebbe infatti il trascorrere dalla vita alla morte: un mutamento continuo che ha inizio dalla nascita e attraversa una quantità insondabile di stati intermedi, tanto che risulterebbe praticamente impossibile stabilire il momento esatto della fine²⁷⁹.

Il tema trova nel *Fedone* un'argomentazione più sviluppata, introdotta dalla riflessione di Socrate riguardo alla sensazione di sollievo, provata nel momento in cui gli vengono tolte le catene: piacere generato, perciò, dal suo

278«Бог всегда пребудет бог, ощущаем и неверующим в него», RADIŠČEV 2017-I,1, p. 332.

279RADIŠČEV 1949, III, pp. 46-47.

opposto, il precedente dolore²⁸⁰. Nel primo dialogo del *Fedone* di Mendelssohn, Socrate, riflettendo sul procedere naturale tra stati contrapposti, descrive la morte del corpo, il suo decomporsi e la ricomposizione dei disciolti componenti in altri organismi, fino a concludere che fra l'essere e il non essere c'è un abisso tale che non può essere oltrepassato dalla natura, la quale opera solo gradualmente²⁸¹. È il principio della continuità, di cui si è detto, e che Leibniz aveva già formulato in *Nouvelles de la république des lettres*, come ricorda nei suoi *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, dove si legge: «Nulla avviene d'un tratto, ed è uno dei miei grandi principi e dei più verificati che la natura non fa mai salti; l'ho chiamata legge di continuità»²⁸².

280PLATONE 1967, 60b-c; e in Mendelssohn: "O meine Freunde! welch ein seltsames Ding scheint das zu seyn, was man Vergnügen nennet! wie wunderbar! Dem ersten Anblicke nach ist es den Schmerzen entgegen gesetzt, indem kein Mensch zu gleicher Zeit aus einer Sache Schmerz und Vergnügen schöpfen kann; und dennoch kann niemand eine von diesen Empfindungen haben, ohne unmittelbar darauf die entgegengesetzte zu fühlen, als wenn sie an beiden Enden an einander befestiget wären [O amici miei! Che strana cosa sembra essere ciò che si chiama piacere! Com'è straordinario! A prima vista, sembra opposto ai dolori giacché nessuno può attingere da una medesima cosa, nello stesso tempo, dolore e piacere; e tuttavia nessuno può avere una di queste sensazioni senza provare, subito dopo, quella opposta, come se fossero attaccate reciprocamente alle due estremità]», MENDELSSOHN 1929, I, p. 42; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, pp. 77-78.

281«Seyn und Nichtseyn wären also zween Zustände, die unmittelbar aufeinander folgen, die sich einander die nächsten seyn müßten: wir haben aber gesehen, daß die Natur keine solche Veränderungen, die plötzlich und ohne Uebergang geschehen, hervorbringen kann. [Essere e non essere sarebbero dunque due stati che si susseguirebbero immediatamente e dovrebbero essere i più vicini possibile; noi però abbiamo visto che la natura non può produrre mutamenti tali che avvengano improvvisamente e senza passaggio.]», MENDELSSOHN 1929, I, p. 66; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 114; il riferimento al principio della gradualità del mutamento in Leibniz è evidente.

282«Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que la nature ne fait jamais des sauts. J'appelais cela la loi de la continuité, lorsque j'en parlais autre fois dans les nouvelles de la république des lettres; et l'usage de cette loi est très considérable dans la physique. Elle porte qu'on passe toujours du petit au grand, et à rebours, par le médiocre, dans les degrés comme dans les parties; et que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos, ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit», LEIBNIZ 1921, p. 17; la breve esposizione della legge del continuo, apparsa su «Nouvelles de la république des lettres» del luglio 1687, è pubblicata

Nel *Fedone* platonico è proposto un processo generativo circolare per cui i vivi generano i morti e i morti generano i vivi, perché, sostiene Socrate, se si svolgesse linearmente non si replicherebbe la vita spenta e i vivi sarebbero sempre esseri nuovi, destinati anch'essi a morire. Il carattere indefinito ripugna al Socrate platonico e in generale, si è detto, alla cultura greca, per questo egli replica sì, indefinitamente, la vita dell'anima, ma nella sua natura finita, ossia nel nascere e perire; il bagno nel Lete, infatti, non è che la conquista di un nuovo inizio, di una nuova nascita, anche se della vita passata resta la traccia *inconscia*, ma sensibile, di una inclinazione: dunque una determinazione, l'impronta della finitezza. Da questa impostazione il Socrate platonico derivava non soltanto l'immortalità, ma anche la preesistenza, la trasmigrazione delle anime e il principio gnoseologico della reminiscenza²⁸³.

Anche nel *Fedone* di Mendelssohn il processo evolutivo tra contrari porta alla cancellazione della definitività della morte, mentre è lasciata in ombra volutamente la preesistenza dell'anima come entità attiva. Il Socrate mendelsoniano, seguito in questo da Radiščev, sostiene che la natura non può produrre né un'esistenza né un'annientamento²⁸⁴, dando perciò al mutamento

in LEIBNIZ 1840, pp. 104-106. E sempre nei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*: «Tout va par degrés dans la nature, et rien par saut», LEIBNIZ 1921, p. 422, cui si riferisce Radiščev che ne riporta il passo: «Ничто не происходит скоком, говорит Лейбниц, все в ней постепенно[nulla avviene per salti, dice Leibniz, tutto in essa [natura] va gradualmente]», RADIŠČEV 1949, III, p. 347.

283Socrate spiega così il rifiuto di un percorso lineare tra i due opposti: «Se tutte le cose che partecipano della vita fossero sì in processo di morte, ma, quando poi morissero, tutte codeste cose morte rimanessero in tale forma e non più riprendessero il loro corso verso la vita, non sarebbe assolutamente necessario che tutto alla fine fosse morto e più niente vivesse? Perché se si ammette che da altri esseri, e non dai morti, si generino i vivi, e poi che questi vivi muoiano, quale mezzo potrà esserci perché tutto non cada assorbito e consumato nella morte? [...] è una realtà il rivivere, e che i vivi si generano dai morti, e che le anime dei morti non cessano di esistere, e che miglior sorte spetta alle anime buone, peggiore alle non buone», 72c-e; riguardo all'immortalità e alla reminiscenza v. PLATONE 1967, I, 73a-75d.

284«Also kann die Natur weder ein Daseyn noch eine Zernichtung hervorbringen?

quella direzione lineare che garantiva l'immortalità senza la ripetizione ciclica proposta da Platone. Mendelssohn si riallaccia al *continuum* Leibniziano, introducendo il principio del mutamento dopo la lunga argomentazione socratica sulla filosofia come preparazione alla morte, sull'illiceità del suicidio, e sul limite conoscitivo della sensazione. Socrate sostiene che l'anima attinge il sapere da se stessa, imparando a conoscere le proprie distinte facoltà e la propria essenza²⁸⁵, e che soltanto con l'allontanamento dal corpo, e quindi dopo la morte, essa potrà raggiungere il vero sapere, sebbene già nella vita terrena ci si debba avviare su questo percorso, cercando con cuore puro la verità ed esercitando la vera virtù del coraggio e della temperanza. Ed è questa la differenza dal Socrate platonico. Applicando la legge del continuo al reale Mendelssohn non soltanto prolunga indefinitamente l'esistenza mutevole dei componenti del corpo, ma la stessa vita dell'anima che è attività di autoperfezionamento nella conoscenza e nella virtù, posizione condivisa anche da Herder.

Radiščev nell'esemplificazione del mutamento propone la forma circolare del movimento con l'intento di mostrare come tutto il processo vitale di un essere sia già compreso nella sua struttura fin dalla nascita, fedele in questo a Leibniz. Sul piano concreto l'ultimo stadio sarebbe frutto del primo, come chiariscono i due esempi, del movimento lungo una circonferenza, e della formazione del pulcino nell'uovo: «immaginiamo – scrive – una cosa

Richtig! [Non può quindi la natura produrre né un'esistenza, né un suo annientamento? Giusto!], MENDELSSOHN 1929, I, p. 66; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, pp. 114-115.

285«Alle unkörperlichen Begriffe, sprach *Philolaos*, hat die Seele nicht von den äußern Sinnen, sondern durch sich selbst erlangt, indem sie ihre eigenen Wirkungen beobachtet, und dadurch ihr eigenes Wesen und ihre Eigenschaften kennen lernt [L'anima, diceva Filolao, ottiene tutti i concetti incorporei non dai sensi esteriori, ma da se stessa, osservando i suoi propri effetti e venendo in tal modo a conoscere la sua peculiare essenza e le sue proprietà]», MENDELSSOHN 1929, I, p. 53; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 93.

che inizia il suo movimento in forma circolare e continua a muoversi sempre alla stessa distanza dal centro finché, arrivata al punto da dove è iniziato il suo movimento, si ferma. Di conseguenza, tra il primo punto, dove è iniziato il movimento, punto che chiameremo stato attuale della cosa, e il punto dove è terminato il suo movimento, punto che chiameremo stato opposto, ci sono tanti stati attraverso i quali la cosa deve passare, quanti sono i punti nella circonferenza. [...] Prendete un uovo; sapete che l'uovo può essere destinato alla vita con la cova e diventare un volatile. Ma si può vedere forse il pulcino nell'uovo, anche se non dubitiamo che esso vi sia contenuto? Se però vogliamo seguire il passaggio dell'uovo a pulcino e lo osserviamo ogni giorno, ne vedremo la sua graduale crescita»²⁸⁶.

Anche se il secondo dei due esempi vorrebbe essere una convalida del primo, essi sono in realtà diversi, l'uno considera il processo da un punto di vista astratto e il percorso, conchiuso, composto da momenti omogenei di un intero, dove la fine si riallaccia al principio, mentre il secondo risulta di elementi discreti e concreti: è una vita in *fieri*, il cui punto iniziale è il momento della fecondazione e quello conclusivo è considerato *arbitrariamente* l'uscita dall'uovo del pulcino, sebbene questi non sia ancora il volatile compiuto della maturità. A differenza dei punti della circonferenza, i suoi stati di crescita fino all'uscita dall'uovo, per quanto possano essere molti, debbono risultare qualitativamente e quantitativamente definiti²⁸⁷. Sia nel primo che nel secon-

286«Следовательно, когда движение вещи началось от одной точки и быть долженствует колообразно, то без препятствия особой силы движение вещи колообразное продолжится до точки последней, следовательно, последняя точка есть произведение первой. [...] Возьмите яйцо; вы знаете, что оно посредством насижения может оживотвориться и быть птицею. Но виден ли в яйце цыпленок, хотя не сомневаемся, что он в нем содержится? А если захотим преследовать прохождение яйца в цыпленка и ежедневно будем наблюдать его, то увидим постепенное его приращение. [...] Из сего же видите, что все сии состояния суть непрерывны и выходят одно из другого естественно», RADIŠČEV 1949, III, pp. 346-347.

287Radiščev, però, aggiunge che anche lo stato finale può essere considerato una con-

do caso l'autore non parla *di infinità* degli stati, sebbene a entrambi possa essere applicato questo principio, in modo tale che si potrebbe leggere il primo come una replicazione dell'inizio e il secondo come un procedere indefinito verso la morte, perdendo, però, qualsiasi riferimento a una dimensione esistenziale.

L'argomentazione in entrambi gli esempi vuole, dunque, mettere in luce soltanto il fatto che lo stato finale di un processo è già compreso nel primo anche se non risulta ai sensi e, per analogia, che la morte, sebbene la sensibilità la rilevi soltanto su un tratto del percorso, è già iniziata con la nascita, anzi è prodotta dalla nascita, come si evince dall'espressione «appliciamo questo concetto del mutamento alla mortalità»²⁸⁸. Il ragionamento prosegue, e nel mutamento naturale introduce il tempo e con esso l'apertura *senza fine* che viene equiparata alla serie dei mutamenti che coinvolgono il corpo e le sue parti; gli istanti, infatti, diventano, con ulteriori suddivisioni, una quantità *indefinita*, potendosi inserire tra l'uno e l'altro sempre un terzo, e tra questo e il successivo ancora un medio, e così via²⁸⁹. Radiščev procede, analogamente alla precedente esemplificazione, accostando allo schema del tempo quello del percorso di un soggetto che, muovendosi sulla superficie terrestre verso occidente, a mezzogiorno, alla velocità della rotazione della terra, dopo ventiquattro ore si ritroverebbe alla stessa ora nello stesso punto.

Per come gli esempi sono formulati, l'analogia tra di essi non sembra sussistere, perché si tratta di un'infinità *aperta* nel caso del tempo e di una circolarità chiusa nel caso del percorso spaziale che muovendo da un punto vi ri-

tinuazione: «Но и сие состояние, поелику есть токмо последствие из предыдущего, можно назвать продолжением [Ma anche questo stato, essendo soltanto una conseguenza del primo può dirsi una prosecuzione]», RADIŠČEV 1949, III, p. 346.

288 «Приложим сие понятие о перемене к смертности человека», RADIŠČEV 1949, III, p. 348.

289 RADIŠČEV 1949, III, p. 348.

torna con un percorso circolare. Anche qui Radiščev vuole mostrare come in entrambi i casi, sia che si tratti di un movimento lineare che circolare, tutta la catena dei passaggi viene fuori dal primo punto e vi è compresa; si potrebbe considerare la raffigurazione ideale del *passato pregno del futuro*. La sua argomentazione a una prima lettura suscita imbarazzo, come se vi emergesse l'uso maldestro di un principio non ben inteso. Una più attenta riflessione che la ricongiunga a quanto l'autore scrive nel quarto libro potrà rivelarne, invece, il disegno: «Se è vero che ogni stato presente predetermina lo stato successivo (perché questo senza quello non avrebbe sufficiente motivo d'essere) e che il nostro stato sulla terra è uno stato di perfezionamento, in cui sta il fine del nostro cammino qui, non ne consegue forse che lo stato futuro dell'uomo sarà ancora più perfetto, dato che è determinato dal perfezionamento?»²⁹⁰.

Radiščev si serve qui del principio leibniziano di *ragion sufficiente* con cui collega il presente al futuro, e tutta l'argomentazione, di cui si è notata l'inadeguatezza se assunta sulla base del principio di continuità, nell'intenzione dell'autore doveva servire a dimostrare la ragion sufficiente dell'ipotizzato futuro perfezionamento in una differente organizzazione. L'analogia tra i due esempi così diversi, infatti, potrebbe apparire soltanto se si prescindesse dalla caratteristica esistenziale, considerando i due oggetti *grandezze* misurabili. Al contrario, invece, può essere colta tra una serie di elementi omogenei e una serie di elementi discreti se si vuole dimostrare la *causalità* che congiunge il momento successivo, in quanto tale, al precedente nella serie temporale o del punto di arrivo, in quanto tale, al punto di partenza in una serie estesa, e per analogia il pulcino all'uovo. Radiščev in sostanza vuole giustificare l'ipotesi

290RADIŠČEV 1949, IV, p. 393.

della vita futura sulla base del *perfezionamento* nella vita terrena, inteso come fattore determinante di entrambe le situazioni. Non è così facile cogliere il senso dell'argomentazione; qui come in altri punti si avverte la mancata revisione e l'incerta finalità di questo scritto.

Leibniz, pur riconoscendo di essere stato in questo anticipato secoli prima dai greci e poi dai pensatori medievali, rivendica giustamente a sé l'aver individuato nell'idea del continuo un principio fondamentale, matematico, applicabile anche al mondo reale, sebbene, propriamente parlando, l'idea di infinito, da cui è desunto, appartenga soltanto a Dio che non è divisibile. È vero, faceva notare, che si parla e si può parlare di numero infinito, di una linea o di una quantità infinita, ma soltanto nel senso che una certa grandezza o un certo complesso si può sempre aumentare o diminuire quanto si vuole, cosicché «le scuole» hanno dovuto distinguere tra un infinito attuale, che hanno chiamato *categorematico*, e un infinito potenziale che hanno detto *syncategorematico*: una ripetitività indefinita del finito²⁹¹. A questo riguardo porta l'esempio di una linea retta, prolungabile all'infinito per aggiunzioni di sezioni simili alla prima, e ne conclude che l'infinito è così raggiunto per mezzo della similitudine o analogia, come tutte le verità universali e necessarie, le quali non derivano dall'induzione o dai sensi. L'infinitamente grande per aggiunte e l'infinitamente piccolo per sottrazioni hanno luogo soltanto «nel calcolo dei geometri, così come le radici immaginarie dell'algebra»²⁹².

291«Mais il n'y a point de nombre infini, ni de ligne ou autre quantité infinie, si on les prend pour des tous véritables, comme il est aisé de le démontrer. Les écoles ont voulu ou dû dire cela en admettant un infini syncatégorématique, comme elle parlent, et non pas l'infini catégorématique. Le vrai infini, à la rigueur, n'est que dans l'*absolu*, qui est antérieur à toute composition et n'est point formé par l'addition des parties», LEIBNIZ 1921, p. 113.

292«Ces tous infinis et leurs opposés, infiniment petits, ne sont de mise que dans le calcul des géomètres, tout comme les racines imaginaires de l'algèbre», LEIBNIZ 1921, p. 114. La formulazione della legge del continuo è esposta da Leibniz in una lettera a Bayle del

In una replica all'articolo *Rorarius* di Bayle che gli faceva alcune obiezioni a proposito dell'armonia prestabilita, egli sviluppa più ampiamente il suo discorso e precisa che tempo, estensione, movimento e continuo in generale, nell'uso che se ne fa in matematica, non sono che realtà ideali, che esprimono delle possibilità, esattamente come i numeri. L'estensione sarebbe «l'ordine delle coesistenze possibili» e il tempo «l'ordine delle possibilità incostanti». Ed è proprio per l'astrattezza del possibile che queste idee possono applicarsi sia a ciò che è attuale che a ciò che è possibile; e sebbene in natura non si dia mai mutamenti perfettamente uniformi, tuttavia non c'è alcun fenomeno naturale che violi la legge del continuo o qualsiasi altra legge matematica²⁹³. E di più, sebbene le valutazioni matematiche siano ideali, ciò non inficia la loro utilità, «poiché le cose attuali non potrebbero divergere dalle loro regole, e si

1687 e da questi pubblicata su «Nouvelles de la république des lettres» nel luglio dello stesso anno: «Lorsque la différence de deux cas peut être diminuée au dessous de toute grandeur donnée *in datis* ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée *in quaesitis* ou dans qui en résulte. Ou pour porter plus familièrement: lorsque les cas (ou ce qui est donné) s'approchent continuellement et se perdent enfin l'un dans l'autre, il faut que les suites ou événemens (ou ce qui est demandé) le fassent aussi. Ce qui dépend encore d'un principe plus général, savoir: *datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata* [essendo ordinati i dati anche le deduzioni sono ordinate]», LEIBNIZ 1840. 2, I, XXIV, p. 105.

293«Je reconnois que le tems, l'étendue, le mouvement, et le continu en général de la manière qu'on les prend en Mathématique, ne sont que des choses idéales; c'est-à-dire, qui expriment les possibilités, tout comme font les nombres. *Hobbes* même a défini l'espace par *Phantasma existentis*. Mais pour parler plus juste, l'étendue est l'ordre des *coexistences possibles*, comme le tems est l'ordre des *possibilités inconstantes*, mais qui ont pourtant de la connexion; de sorte que ces ordres quadrent non - seulement à ce qui est actuellement, mais encore à ce qui pourroit être mis à la place, comme les nombres sont indifférens à tout ce qui peut être *res numerata*. Et quoique dans la nature il ne se trouve jamais de changemens parfaitement uniformes, tels que demande l'idée que les Mathématiques nous donnent du mouvement, non plus que des figures actuelles, à la rigueur, de la nature de celle que la Géométrie nous enseigne; néanmoins les phénomènes actuels de la nature sont ménagés et doivent l'être de telle sorte, qu'il ne se rencontre jamais rien, où la loi de la continuité [...] et toutes les autres règles les plus exactes des Mathématiques soient violées. Et bien loin de cela, les choses ne sauroient être rendues intelligibles que par ces règles», LEIBNIZ 1840. 3, I, LVII, p. 189.

può dire, in effetti, che proprio in ciò consista la realtà dei fenomeni, che li distingue dai sogni»²⁹⁴.

Dunque, la legge è ciò che dà realtà ai fenomeni, e questa conclusione è stata considerata la grande conquista di Leibniz, che dalla riflessione sull'infinito *potenziale* giunge alla formulazione della *legge* del continuo. Nell'elaborazione del suo sistema Cohen ha riscontrato, però, anche una sorta di incongruenza, che si manifesterebbe con maggiore chiarezza nella sua definizione della monade, non soltanto forza rappresentativa, ma *sostanza semplice*, fondamento, per aggregazione, dell'estensione spaziale, che nella concezione leibniziana ha un carattere puramente ideale; cosicché invece di fondare la realtà, la monade risulterebbe fondativa della fenomenicità. Leibniz, in sostanza, non avrebbe portato sino in fondo la scoperta della forza *realizzante* della legge, che pure aveva rilevato e sostenuto riguardo all'origine delle leggi della meccanica; egli avrebbe negletto l'orientamento di quell'intuizione che lo avrebbe potuto condurre sui sentieri sicuri dell'idealismo trascendentale²⁹⁵.

294«Ainsi, quoique les méditations Mathématiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sauroient s'écarter de leurs règles; et on peut dire en effet, que c'est en cela que consiste la réalité des phénomènes, qui les distingue des songes», LEIBNIZ 1840. 3, I, LVII, p. 190.

295Soffermandosi sull'uso da parte di Leibniz del concetto di continuità H. Cohen ne rilevava l'aspetto positivo in quanto principio critico-conoscitivo, non soltanto applicabile come calcolo differenziale dalla matematica alla fisica, ma a tutto il conoscere, quasi «eine Anticipation der Kantischen Gliederungen [un'anticipazione delle strutture kantiane]», sebbene, pur essendo consapevole del valore della propria intuizione, il filosofo non sarebbe pervenuto all'esatta fondazione della sua scoperta: «Hätte es Leibniz gelingen können, zwischen *Kategorie* und *Idee*, *Grundsatz* und *Princip* zu unterscheiden, so würde er die präzise Begründung seiner Entdeckung erreicht haben, – und damit freilich zugleich den *transschendentalen Idealismus* [Se Leibniz fosse riuscito a distinguere tra *categoria* e *idea*, tra *proposizione fondamentale* e *principio*, sarebbe pervenuto all'esatta fondazione della sua scoperta, – e con ciò certamente anche all'*idealismo trascendentale*]. Perché, spiegava Cohen, «die Frage nach der Realität des Unendlichkleinen kann demgemäß nur den Sinn haben nach ihrem Charakter, ihrem *Geltungswerte als realisierender Idee*; nicht aber nach ihrer existentialen Ausprägung in der Welt der sinnlichen Dinge [la domanda circa la realtà dell'infinitamente piccolo può essere compresa sol-

L'ambiguità dell'idea della monade leibniziana viene colta sia da Mendelssohn che da Radiščev che la rifiutano come *vis rappresentativa* nella costruzione del composto per aggregazione, mentre privilegiano, per l'immortalità dell'anima, proprio l'idea della semplicità sostanziale. Il corpo è anche per loro un ente esteso, costituito di elementi che si disgregheranno con la morte; per Mendelssohn essi sono privi di forza rappresentativa, superflua, in quanto di anima ne basta una. Per Radiščev, invece, essi sono dotati di una loro forza vitale attestata anche dalle trasformazioni chimiche, ma diversa dalla forza rappresentativa che, per quanto possa essere oscura, anche per lui è propria soltanto dell'anima unica, la cui sostanza sarebbe inconoscibile, come chiarisce bene nel secondo libro del suo scritto. Mendelssohn (e al suo seguito Radiščev) ha inteso l'infinito potenziale, argomento dei paradossi di Zenone di Elea, come un principio applicabile con piena fiducia al concreto, per dimostrare l'impossibilità dell'annientamento totale degli esseri naturali. Egli usa nel primo dialogo del *Fedone* l'esempio dell'infinito potenziale ricorrendo agli opposti vita-morte, per concludere che tra essere e non essere c'è un abisso incolmabile, grazie all'infinità dei momenti intermedi²⁹⁶.

anto come domanda circa il suo carattere, *il suo valore di validità in quanto idea realizzante*, ma non come domanda circa la sua impronta esistenziale nel mondo delle cose sensibili]», COHEN 1883, p. 53; COHEN-ARGENTIERI 2011, p. 94 e 96. Per spiegare l'estensione, prosegue Cohen, Leibniz parte dalla concezione degli elementi semplici o monadi, ma con questa semplicità delle monadi, attraverso cui dovrebbe esser fondata la realizzazione sarebbe chiarita soltanto l'estensione in quanto composto: «*Aber die Monade sollte das die Dinge realisierende Princip sein, nicht das den Raum phänomenalisierende. So wird die Monade in der That nur zum Hilfsmittel des phaenomenon bene fundatum, nicht zur Grundlage der Realität* [Ma la monade dovrebbe essere il principio *realizzante delle cose*, non quello di *fenomenizzazione dello spazio*. In questo modo di fatto la monade diviene solamente lo strumento ausiliario del «*phaenomenon bene fundatum*», non il fondamento della realtà]», COHEN-ARGENTIERI 2011, p. 95.

296«*Zwischen Seyn und Nichtseyn ist eine entsetzliche Kluft, die von der allmählig wirkenden Natur der Dinge nicht übersprungen werden kann. [Fra essere e non essere c'è un enorme abisso che non può essere oltrepassato dalla natura delle cose che opera solo gradualmente]*», MENDELSSOHN 1929, I, p. 69; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 118.

A questo modello sembra aderire Radiščev giungendo alla stessa conclusione²⁹⁷. Eppure, al di là dell'argomentazione dei contrari, per la garanzia dell'immortalità nella visione di Radiščev ha maggiore importanza il concetto di *forza* che qualifica l'anima, e che, indistruttibile per natura, è considerata, così come anche da Leibniz, nella sua duplice applicazione, fisica e metafisica. Del filosofo tedesco egli non rileva quell'orientamento idealistico – fenomenico che coglierà Cohen²⁹⁸, ma piuttosto una metafisica che non separa drasticamente il mondo dello spirito da quello della materia, e anzi, a suo modo li assimila attraverso un dinamismo implicito. L'esigenza di ricongiungere ciò che Cartesio aveva tanto decisamente separato costituiva una ragione di vicinanza, non sottovalutabile, di Leibniz con Spinoza²⁹⁹, che soddisfaceva

297«Между бытия и небытия есть посредство, вследствие того, что сказали выше; следовательно, одно не есть следствие другого непосредственное; следовательно после бытия небытие существовать не может, и природа равно сама по себе не может ни дать бытия, ни в небытие обратить вещь, или ее уничтожить. [In conseguenza di ciò che abbiamo esposto sopra, tra essere e non-essere c'è un medio; l'uno non è dunque la diretta conseguenza dell'altro; all'essere non può seguire il non-essere e, parimenti, la natura non può dare da sé l'essere, né convertire una cosa in non-essere, ovvero annientarla.]», RADIŠČEV 1949, III, p. 350, e appellandosi ad Herder conclude che ciò che Dio ha creato vivrà in eterno: «Что всеоживляющий, говорит Гердер, к жизни воззвал, живет; что действует единожды, действует вечно [Ciò che il datore di vita – dice Herder – ha chiamato a vivere vive; ciò che agisce una volta agirà in eterno]», RADIŠČEV 1949, III, p. 364.

298Riguardo al calcolo infinitesimale Stefano Di Bella fa notare che «se tradizionalmente si attribuiva senz'altro a Leibniz una visione idealista o fenomenista del mondo dei corpi, negli scorsi anni questa prospettiva è stata messa in discussione a favore di un maggior riconoscimento del tema delle sostanze corporee», DI BELLA 2016, p. 205.

299Lo stesso Leibniz aveva coscienza di questa vicinanza con il pensiero spinoziano, e nell'*Avant-Propos* ai *Nouveaux Essais* confessa di aver cominciato un tempo a propendere per il pensiero degli spinoziani: «Vous savez que j'étais allé un peu trop loin autrefois, et que je commençais à pencher du côté des spinosistes, qui ne lassent qu'une puissance infinie à Dieu», LEIBNIZ 1921, p. 35; salvo, poi, a criticare in più luoghi la dottrina di Spinoza (per lo più in relazione alla critica a Cartesio) e a dichiarare che per il bene della religione dovrebbe essere emendata dai molti errori: «Aussi peut-on dire, que Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la Philosophie de Mr. Descartes, de sorte que je crois qu'il importe effectivement pour la Religion et pour la piété, que cette Philosophie soit châtiée par le retranchement des erreurs qui sont mêlées avec la vérité», LEIBNIZ 1840. 4, p. 139 e LEIBNIZ 1840.3, dove tutti gli errori di Spinoza sono ricondotti alla dottrina «qui ôte la force et l'action aux créatures», p. 189; giudizio analogo si legge

anche l'orientamento di Radiščev per l'unità, perseguita, come si è visto, nell'idea di una sostanza unica, divina, inconoscibile in sé, da cui tutto è originato fuori del tempo, come creazione continua, e da cui egli derivava la distruzione, ma non l'annientamento, della materia corporea, anch'essa attiva per l'inerenza di forze naturalmente indistruttibili, come pure l'immortalità dell'anima in quanto *forza* pensante. L'unità e l'ascesa nella consapevolezza e nel perfezionamento virtuoso erano d'altro canto i due principi fondamentali della concezione neoplatonica e stoica in cui Radiščev si era formato, ed è ciò che lo convince ad accogliere l'ipotesi dell'immortalità come prosecuzione di quel perfezionamento iniziato ma non compiuto durante la vita terrena.

L'argomento è sviluppato, come si è già accennato, nel IV libro dove l'autore propone l'analogia tra la perdita di una chiara coscienza nel sonno e la morte, che, come ipotizzava anche Leibniz, potrebbe essere una condizione passeggera per reintegrare le energie, e avventurarsi verso una vita nuova. La morte, allora, può essere considerata come un sonno da cui prima o poi ci si risveglia³⁰⁰. Leibniz aveva sostenuto l'affinità tra i due stati nei *Nouveaux Es-*

in LEIBNIZ 1880.8, p. 283. Ma è soprattutto nella *Teodicea* che conduce un esame più adeguato del pensiero di Spinoza, con cui era entrato in corrispondenza nel 1671, e a cui fece anche visita in Olanda nel 1676.

300«Помыслите, что смерть уготована была при рождении, что она неизбежна, что яко бдение уготовляет сон, а сон уготовляет бдение, то почто не мыслить, что смерть, уготованная жизнию, уготовляет паки жизнь? – Столь в мире все непрерывно [Pensate che la morte era preparata alla nascita, che è inevitabile, che come la veglia prepara il sonno e il sonno la veglia, allora perché non pensare che la morte, preparata dalla vita, non prepari a sua volta la vita? Tutto è così connesso al mondo]», RADIŠČEV 1949, III, p. 349. Leibniz: «C'est pour cela que la mort ne saurait être qu'un sommeil, et même ne saurait en demeurer un, les perceptions cessant seulement à être assez distinguées et se réduisant à un état de confusion», LEIBNIZ 1921, p. 16. Il Socrate di Mendelssohn chiede a Cebete: «Wird er [des Allerhöchsten] den Geist des Menschen in einem wachenden Zustande, des Gegenwärtigen und des Vergangenen wohl bewußt, in Ewigkeit fortdauern lassen? oder hat er denselben bestimmt, mit dem Hintritt seines Körpers in einen dem Schlaf ähnlichen Zustand zu versinken, und niemals zu erwachen? [L'Altissimo] farà perdurare per l'eternità lo spirito dell'uomo in uno stato di veglia, ben consapevole del presente e del passato? O ha destinato il medesimo a sprofondare, con la morte del

sais, parlando dell'importanza delle piccole percezioni che segnano l'individuo, in quanto conservano le tracce del suo passato connettendole al presente, e permettendo così il ricordo mediante sviluppi periodici fino a un determinato punto. Per questo la morte non sarebbe che un sonno, e magari non solo uno, la fine della distinguibilità delle percezioni, la sospensione, per un certo tempo e non per sempre, dell'appercezione da parte dell'animale.

Anche Mendelssohn trova che con la morte del corpo l'anima, almeno per un determinato lasso di tempo, possa immergersi nel sonno, ma appellandosi al disegno dell'Altissimo e alla tensione al miglioramento che c'è in ogni uomo, anche nel più rozzo e malvagio, ritiene che la stirpe umana sia destinata a un progresso incessante nel perfezionamento di quelle doti che le sono state assegnate, perché possa contemplare le meraviglie del creato e goderne. Perciò anche colui che sulla terra è stato malvagio trarrà vantaggio per un suo miglioramento nella vita futura; ma Mendelssohn non va oltre, perché, sostiene, «per considerare il destino di un singolo uomo nella sua luce appropriata dovremmo poterlo abbracciare in tutta la sua eternità. Noi potremmo esaminare le vie della provvidenza solo allorquando riuscissimo a sottoporre a un singolo punto di vista, adeguato alla nostra debolezza, l'eterna durata di un ente razionale»³⁰¹. E si rifiuta di dire di più a proposito delle condizioni degli spiriti nella vita futura, di cui possono parlare soltanto i poeti e compositori di favole³⁰². Quantunque ritenga che lo sforzo senza fine che proietta sempre

corpo, in uno stato simile al sonno e a non risvegliarsi mai più?», MENDELSSOHN 1929, III, p. 102; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 169.

301«Das Schicksal eines einzigen Menschen in seinem gehörigen Lichte zu betrachten, müßten wir es in seiner ganzen Ewigkeit übersehen können. Alsdann erst könnten wir die Wege der Vorsehung untersuchen und beurtheilen, wann wir die ewige Fortdauer eines vernünftigen Wesens unter einen einzigen, unserer Schwachheit angemessenen Gesichtspunkt bringen könnten», MENDELSSOHN 1929, III, p. 121; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 197.

302«Freund, du foderst mehr, als meines Berufs ist. Ich habe dich durch alle Krümmungen

oltre la sua meta, conforme all'essenza dell'anima, attesti che non ci sono limiti a un avanzamento su questa via e che il mondo sia stato prodotto proprio per il progredire umano³⁰³. La meta mai raggiungibile dall'uomo è l'assimilazione a Dio, e in questo progressivo e infinito avvicinamento gli uomini differiscono l'uno dall'altro, ciascuno percorre la propria via, relativa alle proprie capacità³⁰⁴.

Radiščev segue Mendelssohn nel disegnare la tensione dell'uomo al perfezionamento e alla felicità che solo la virtù concede anche nella nuova vita, dove non ci saranno premi o punizioni e dove anche il malvagio avrà la possibilità di ravvedersi, ma non condivide l'idea che la nuova esistenza si configuri come quella di una spiritualità pura. Non condivide il giudizio negativo sulla fisicità, e ritiene, con Leibniz e con Herder, che la vita ultraterrena debba corredarsi di una nuova organizzazione. Il suo ragionamento muo-

des Labyrinths hindurch geführt, und zeige dir den Ausgang: hier endiget sich mein Beruf. [...] Wissen es unsere Dichter und Fabellehrer besser [Amico, tu pretendi di più di quanto sia mio compito. Io ti ho guidato attraverso le curve del labirinto e ora ti mostro l'uscita: qui finisce il mio compito [...]] Forse ne sanno di più i nostri poeti e compositori di favole]», MENDELSSOHN 1929, III, p. 123; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, pp. 199-200.

303«Dieses endlose Bestreben, das sein Ziel immer weiter hinausstreckt, ist dem Wesen, den Eigenschaften, und der Bestimmung der Geister angemessen [...] Wir können sagen, dieses unermessliche Weltgebäude sey hervorgebracht worden, damit es vernünftige Wesen gebe, die von Stufe zu Stufe fortschreiten, an Vollkommenheit allmählig zunehmen, und in dieser Zunahme ihre Glückseligkeit finden mögen [Questo sforzo senza fine che proietta sempre oltre la sua meta, è conforme all'essenza, alle proprietà e alla destinazione degli spiriti [...]] Possiamo dire che questo incommensurabile edificio del mondo sia stato prodotto affinché ci fossero enti razionali che progredissero di grado in grado, che crescessero progressivamente in perfezione e trovassero in questa crescita la loro felicità]», MENDELSSOHN 1929, III, p. 113; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 185.

304Giustamente il Tomasoni rileva come Mendelssohn, avesse «elevato il pagano Socrate a ideale di ferma speranza, al di sopra delle singole confessioni religiose», e come in questa sua apertura rappresenti «il culmine di un pensiero illuministico convinto di poter unire sotto il concetto universale di Dio le differenti culture», MENDELSSOHN-TOMASONI 2009. 1, pp. 56-57.

ve dalla costatazione che in natura c'è una sostanza, o forza, da cui ha origine tutta la vita, di cui conosciamo soltanto le *modificazioni* cui probabilmente appartengono la sensibilità e le forze elettrica e magnetica³⁰⁵. È perciò presumibile che tramite queste forze l'anima agisca sugli organi del corpo e che una volta priva del corpo essa abbia bisogno di un altro organismo, più adeguato alla nuova situazione, più perfetto, che svolga la sua funzione strumentale. Egli si chiede perché pensare che al di là delle strutture espressive e comunicative note attualmente non ne possano esistere altre, se non per il solo fatto che non le si conosce³⁰⁶. Leibniz a questo riguardo era stato categorico: «io credo, con la maggior parte degli antichi [...] che tutte le sostanze semplici create sono sempre unite a un corpo e che non ci sono mai delle anime che ne siano totalmente separate»³⁰⁷. E proprio per questo si

305Приметно или паче явственно, что есть в природе вещество или сила, жизнь всему дающая. Чувствительность наша, электр и магнитная сила суть, может быть, ее токмо образования (*modification*), то не сие ли вещество, которое мы назвать не умеем, есть посредство, которым душа действует над телом?[è evidente, o meglio, è chiaramente palese che in natura c'è una sostanza, ovvero una forza, da cui ha origine tutta la vita. La nostra sensibilità, la forza elettrica e la forza magnetica sono forse solo variazioni (*modification*) di questa forza, ma in tal caso non è forse questa sostanza che noi non sappiamo definire, il mezzo con cui l'anima agisce sul corpo?], RADIŠČEV 1949, IV, p. 396.

306«Для чего предполагать невозможность быть другим организациям, oprичь нами чувствуемых на самой земле, по той единственно причине, что они нам нечувствительны?» «И для чего сего вероятным не почитать, когда и самая сила творчая явна токмо посредством вещественности, посредством органов?[E perché non ritenere verosimile la mediazione di organi, dal momento che anche la stessa forza creatrice si palesa tramite la materia?], RADIŠČEV 1949, IV, p. 396.

307Leibniz precisa che ciò che lo divide dalle convinzioni di Locke, ma anche da quelle della maggior parte dei moderni «c'est que je crois avec la plûpart des anciens, que tous les génies, toutes les âmes, toutes les substances simples créés, sont toujours unies à un corps, et qu'il n'y a jamais des âmes qui en soient entièrement séparées»; e questo, egli aggiunge, arreca inoltre un vantaggio per il fatto «qu'il ressort toutes les difficultés philosophiques sur l'état des âmes, sur leur conservation perpétuelle, sur leur immortalité, et sur leur opération, la différence d'un de leur état à l'autre n'étant jamais, ou n'ayant jamais été que du plus ou moins sensible, du plus parfait ou moins parfait, ou à rebours, ce qui rend leur état passé ou à venir aussi explicable que celui d'à présent», LEIBNIZ 1929, p. 19.

risolve ad ammettere «la conservazione non soltanto dell'anima, ma anche dell'animale stesso e della sua macchina organica, sebbene la distruzione delle parti grossolane l'abbia ridotta a una piccolezza che non sfugge ai nostri sensi meno di quella in cui era prima di nascere»³⁰⁸. E Radiščev ne riprende l'esempio della trasformazione del bruco in farfalla, ipotizzando che già nella struttura attuale dell'uomo sia presente e incognita quella futura, così come avviene nel bruco che già in sé porta la farfalla, convinto che la natura sia più ricca e potente di quanto l'uomo possa immaginare³⁰⁹. Aristotele per spiegare la trasformazione avrebbe parlato di entelechia, di una struttura razionale del bruco, ma già con Leibniz, che ne riprende il concetto, questa forma o *anima* è qualcosa di più complesso della forma razionale, è una forza che in sé coniuga l'elemento razionale e l'impulso fisico, e che se per Radiščev opera *mediante* l'organo, per Herder si *crea* l'organo con cui operare, cosicché queste forze che lavorano nell'insieme, come in un groviglio, esaltandosi e delimitandosi tra di loro «sono prove viventi di una onnipotenza organica

308«[...] la conservation non seulement de l'ame, mais encor de l'animal même et de sa machine organique; quoyque la destruction des parties grossieres l'ait réduit à une petitesse qui n'échappe pas moins à nos sens que celle où il estoit avant que de naistre», LEIBNIZ 1880.2, p. 480.

309«Лейбниц сохранение животного по смерти и прехождение человека уподобляет порождению червяка в бабочку и сохранению будущего строения бабочки в настоящем червяке. [...] Кто бы мог вообразить в червяке бабочку, что они суть единое животное, и что превращение его есть токмо другое время его жизни? О умствователь! поставляй предел природе; она, смеясь бессилию твоему, в житие единое отцепляет многие миры. [Leibnitz paragona la conservazione dell'essere vivente dopo la morte e la trasformazione dell'uomo alla rinascita del bruco in farfalla e alla conservazione della futura struttura della farfalla nell'attuale bruco. [...] Chi avrebbe potuto immaginare nel bruco la farfalla, che essi sono lo stesso essere vivente e che la trasformazione di questo essere è solo un'altra fase della sua vita? O filosofo! Tu vuoi porre limiti alla natura! Essa ride della tua impotenza e in una singola vita collega molti mondi]», RADIŠČEV 1949, IV, pp. 393-394. Proponendo la sua teoria della monade Leibniz osserva che in essa «il n'y a pas plus de difficulté à concevoir la conservation des âmes (ou plutôt selon moi de l'animal), que celle qu'il y a dans le changement de la chenille en papillon», LEIBNIZ 1921, p. 19. Il «noto esempio» della farfalla è riportato anche da Herder nelle *Ideen*.

immanente»³¹⁰.

In questo modo Herder non soltanto dava ragione a Priestley negando l'attività concreta di puri spiriti senza materia³¹¹, ma contestava la teoria del preformismo contrapponendole la concezione di una natura creatrice, e sebbene Radiščev appaia meno entusiasta e più problematico, tuttavia nel secondo libro si sofferma sulla forza rilevandone i due aspetti, fisico e metafisico; nel primo libro, formula l'ipotesi che il *seme* possa nascere nella donna stessa, prospettando l'origine e lo sviluppo *naturali* dell'embrione; nel quarto libro, poi, come si è visto, stigmatizza le teorie preformiste come fantasiose. Anche

310Herder è esplicito: «Wo wir eine Kraft wirken sehen, wirkt sie allerdings in einem Organ und diesem harmonisch; ohne dasselbe wird sie unsern Sinnen wenigstens nicht sichtbar, mit ihm aber ist sie zugleich da, und wenn wir der durchgehenden Analogie der Natur glauben dürfen, so hat sie sich dasselbe *zugebildet*. [Dove noi vediamo operare una forza, vediamo che opera sempre in un organo e in armonia con esso: senza organo, per lo meno, non diventerebbe mai visibile ai nostri sensi; ma con l'organo c'è insieme la forza e, se possiamo credere all'analogia generale della natura, se l'è formato essa stessa]», HERDER 1965, I, V, II, S. 169; HERDER-VERRA 1971, p. 133.

311«Priestley und andre haben den Spiritualisten vorgerückt, daß man in der ganzen Natur keinen reinen Geist kenne und daß man auch den innern Zustand der Materie lange nicht genug einsehe, um ihr das Denken oder andere geistige Kräfte abzusprechen, mich dünkt, sie haben in beidem recht. Einen Geist, der ohne und außer aller Materie wirkt, kennen wir nicht; und in dieser sehen wir so viele geistähnliche Kräfte daß mir ein völliger Gegensatz und Widerspruch dieser beiden allerdings sehr verschiedenen Wesen des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, so doch wenigstens ganz unerwiesen scheint. Wie können zwei Wesen gemeinschaftlich und innig harmonisch wirken, die, völlig ungleichartig, einander wesentlich entgegen wären? Und wie können wir dies behaupten, da uns weder Geist noch Materie im Innern bekannt ist? [Priestley ed altri hanno obiettato agli spiritualisti che in tutta la natura non si conosce nessun puro spirito e che neanche si conosce abbastanza lo stato interno della materia per negarle il pensiero e altre forze spirituali. Mi pare abbiano ragione in entrambi i punti. Noi non conosciamo nessuno spirito che operi fuori o senza la materia, e nella materia vediamo tante forze così simili allo spirito, che un completo *contrasto* o *contraddizione* di queste due essenze, certo molto diverse, cioè lo spirito e la materia, mi sembra, se non contraddittorio, per lo meno ancora del tutto indimostrato. Come potrebbero operare in comune e in modo intimamente armonico due essenze che fossero completamente eterogenee e sostanzialmente contrapposte? E come possiamo affermare una cosa del genere *noi* che non conosciamo nell'intimo né lo spirito, né la materia?],», HERDER 1965, I, V, II, S. 169; HERDER-VERRA 1971, p. 133.

per Herder la forza più alta e comprensiva, capace di amare, ordinare e creare è la forza-anima umana, che per sua essenza *imita*, anche senza volerlo o addirittura contro la propria volontà, Dio: «Non è stata la ragione a costruire il nostro corpo – egli scrive – ma il dito di Dio, le forze organiche. L’Eterno le aveva portate così in alto nel grande cammino della natura, che esse, legate alla sua mano, hanno trovato il loro campo creativo in un piccolo mondo di materia organica da Dio distinta e quasi avviluppata in un involucro per la formazione della giovane creatura»³¹². Dunque, la materia corporea, informe e inerte, animata dalle forze organiche, per l’azione del *dito di Dio*, diventa capace di produttiva autonomia. Queste forze originariamente immesse nella materia, sono state prelevate da Dio dal proprio *medium* o *sensorium*, secondo l’espressione di Herder, che disegna, così, con un’immagine poetica, l’atto creatore³¹³.

312«Nicht unsre Vernunft war’s, die den Leib bildete, sondern der Finger der Gottheit, organische Kräfte. Sie hatte der Ewige auf dem großen Gange der Natur so weit hinaufgeführt. daß sie jetzt, von seiner Hand gebunden, in einer kleinen Welt organischer Materie, die er ausgesondert und zur Bildung des jungen Wesens sogar eigen umhüllt hatte, ihre Schöpfungsstätte fanden», HERDER 1965, I, V, II, S. 170; HERDER-VERRA 1971, p. 135.

313«In den tiefsten Abgründen des Werdens, wo wir keimendes Leben sehen, werden wir das unerforschte und so wirksame Element gewahr, das wir mit den unvollkommenen Namen Licht, Äther, Lebenswärme benennen und das vielleicht das Sensorium des Allerschaffenden ist, dadurch er alles belebet, alles erwärmet. [...] ; durch sein Vehikulum wirken vielleicht alle Kräfte hienieden, und das Wunder der irdischen Schöpfung, die Generation, ist von ihm unabtrennlich [...] In der menschlichen Organisation hat er die Feinheit erreicht, die ihm ein Erdenbau gewähren konnte; vermittelt seiner wirkte die Seele in ihren Organen beinah allmächtig und strahlte in sich selbst zurück mit einem Bewußtsein, das ihr Innerstes reget. Vermittelt seiner füllte sich der Geist mit edler Wärme und wußte sich durch freie Selbstbestimmung gleichsam aus dem Körper, ja aus der Welt zu setzen und sie zu lenken. [Nei più profondi abissi del divenire, dove vediamo la vita allo stadio germinale, scorgiamo l’elemento così poco indagato e così attivo, che chiamiamo con nomi imperfetti come *luce*, *etere*, *calore vitale*, e che forse è il *sensorium* dell’Onnicreante, che se ne vale per tutto animare e riscaldare. [...] Attraverso il suo veicolo operano forse tutte le forze di quaggiù, e il miracolo della creazione terrena, la generazione è inseparabile da esso. [...] Nella conformazione organica dell’uomo ha raggiunto la finezza consentita dalla struttura della terra: per mezzo di essa l’anima ha operato in modo quasi onnipotente nei suoi organi e si è rispecchiata in se stessa con

Il *sensorio* divino cui era ricorso anche Newton, suscitando una serie di critiche, è detto “forza divina” o “anima del mondo”, idea che la critica attribuiva anche a Newton e che Clarke, a difesa dell’amico, aveva con tanta decisione negato nella sua polemica con Leibniz. «Lo spirito – scriveva Herder – passa nel suo medium e questo lo attrae – o meglio – Tu attrai e guidi noi, forza divina formativa, dappertutto espansa, tu anima e madre di tutti gli esseri viventi, Tu ci guidi e ci formi delicatamente per una nuova nostra destinazione»³¹⁴. In questa esaltazione della natura che lo accomuna a Goethe, è impossibile non cogliere il richiamo a Spinoza, sia pure filtrato, come ben mette in luce Valerio Verra, attraverso l’organicismo leibniziano³¹⁵.

Radiščev riprende il termine «dito di Dio», ma non tanto per raffigurare in maniera poetica, come fa Herder, l’opera della creazione, bensì, *problematicamente* l’origine nell’uomo dei principi morali, infatti scrive: «Non fare a un altro quello che non vuoi che succeda a te, se non è una norma derivante dalla natura sensibile dell’uomo, allora l’ha impressa in noi il dito dell’Eterno»³¹⁶.

una coscienza che sollecita il suo intimo. Lo spirito per mezzo di esso si è riempito di nobile calore e in virtù di una libera autodeterminazione ha saputo quasi porsi fuori del corpo, anzi perfino fuori del mondo e guidarlo]», HERDER 1965, I, V, II, S. 170-171; HERDER-VERRA 1971, pp. 135-136.

314«Er tritt in sein Medium über, und dies ziehet ihn – oder vielmehr du ziehest und leitest uns, allverbreitete bildende Gotteskraft, du Seele und Mutter aller lebendigen Wesen, du leitest und bildest uns zu unsrer neuen Bestimmung sanft hinüber», HERDER 1965, I, V, II, S.171-172.

315«Herder e Goethe s’intrattenevano, si può dire, quotidianamente sulle loro ricerche, e le loro opere maturavano in un clima comune di pensiero, in cui il naturalismo d’impronta spinoziana si temperava con motivi organicistici di origine leibniziana, largamente diffusi nella cultura del tempo, e veniva filtrato da un interesse estetico relevantissimo in entrambi, anche se in Herder segnato da una venatura biblica sempre più profondamente collegata all’ideale di Umanità», HERDER-VERRA 1971, p. 25. Analoga interpretazione del pensiero di Spinoza attraverso Leibniz Verra rinviene in *Gott [Dio]* del 1787. E d’altro canto, si è visto, anche dai passi da noi riportati, come Leibniz stesso fosse debitore di Spinoza.

316«Не делай того другому, чего не хочешь, чтобы тебе случилось, если не есть правило, из сложения чувствительного человека проистекающее, то разве начертанное в нас перстом

Ma in fondo non sembra che per lui abbia grande importanza se i principi morali siano di diretta provenienza divina, come vuole la Bibbia, o di provenienza naturale, dal momento che la natura stessa viene da Dio, e la dimensione sensibile è già di per sé ricolma del sentimento morale, come riteneva anche un certo sentimentalismo diffuso all'epoca. Forse in questa esitazione tra le due possibilità si nasconde una sottile polemica, perché la propensione di Radiščev per una *naturalità* della struttura, oltre che fisica, anche mentale e spirituale è rivendicata nei diversi suoi scritti, legata all'idea che Dio è in noi e non opera con miracoli, perché tutto il suo operato è di per sé un miracolo attuale, e anzi, «ogni possibilità è diventata reale già prima dell'inizio dei tempi, e quello che sarà, è già stato nell'ordine immutabile fin dall'attimo in cui il sole ha preso a risplendere e il tempo si è staccato dall'eternità»³¹⁷.

Radiščev riprende qui Leibniz, ma anche, e forse prima ancora, Spinoza, entrambi impegnati a ritrovare in quest'ordine predeterminato lo spazio per la libertà umana. Uno spazio che Radiščev ritiene esistente, e lo attestano il suo interesse per la struttura dello Stato, i suoi progetti per un diritto più equo, per l'importanza attribuita all'istruzione; ma che questo spazio fosse limitato e in parte impedito dalla stessa natura è attestato dal suo palese o latente pessimismo in tutti i suoi scritti, oltre che dall'evidente simpatia per Lutero.

Come sempre nella sua adesione ai diversi filosofi Radiščev si lascia guidare da un intuito, da un orientamento personale, e se da un lato esalta con Herder la forza produttiva e la razionalità intima della natura, dall'altro

всевечного», RADIŠČEV 1949, I, p. 296.

317«Вся возможность прешла в действительном пред началом уже времен, и что будет, уже было в незыблемом порядке с того мгновения, как возблистало солнце и время отделилось от вечности», RADIŠČEV 1949, IV, p. 396.

considera il momento più alto del progresso umano nella realizzazione dei valori morali ed è questo che lo avvicina a Mendelssohn, per il quale il perfezionamento dopo la morte è essenzialmente morale, e segna la distanza dal mondo come progresso dello spirito, quasi in contraddizione con il suo impegno sul piano sociale e politico nel ricondurre il tema della tolleranza legato alla questione ebraica nella più ampia sfera dei diritti dell'umanità e della storia³¹⁸. Anche per Radiščev, si è visto, la storia non procede linearmente, ma per salti e retrocessioni, e qui si stempera l'ottimismo herderiano. «Inclinazioni e passioni - egli scrive - non conoscono appagamento e quanto più sono fecondi, tanto più fortemente aumentano»³¹⁹. E che non sempre la ragione morale abbia altrettanto potere per guidarle al fine più elevato si evince da un passo del terzo libro: «O misura dello scorrere, del mutare della vita! O tempo, rallenta, rallenta un attimo, fosse anche un attimo solo! - Questo è l'insensato desiderio di molti, questo è il

318È nota l'amicizia di Mendelssohn con Gotthold Ephraim Lessing e Friedrich Nicolai, con i quali collaborò alla rivista «*Briefe, die neueste Literatur betreffend*», e il suo impegno relativo alla questione ebraica. La complessità della figura di Mendelssohn nel duplice rapporto tra ebraismo e illuminismo è stata in più occasioni messa in luce dalla critica; così, Paolo Bernardini ne rileva l'ambiguità proprio al riguardo della «dialettica che egli visse, tra illuminismo ed ebraismo, tra religione e teoria politica, tra tradizione e innovazione riguardo alle prassi culturali così come al destino sociale e politico della propria gente», sottolineando l'orientamento del suo pensiero verso la filosofia della storia, v. BERNARDINI 1992, p. 108. Tomasoni, però, nella visione storica del progresso da parte di Mendelssohn rileva il giudizio dell'incostanza dell'umanità, il suo progredire e retrocedere che non permette l'equiparazione tra individuo e specie. Dunque, Mendelssohn, pur avendo difeso nel Fedone l'immortalità dell'anima, nel suo *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum* (1783) «sottolineava l'importanza del presente, non solo come tempo del nostro compito etico, ma come spazio di legittimi, anche se non esclusivi, benessere e felicità». In questo atteggiamento discordante, che segna anche il contrasto con il Lessing del *Die Erziehung des Menscheneschlechts* (1780), il critico scorge la rivendicazione del valore dell'individuo: «Cercando di rivalutare insieme la classicità e l'ebraismo, la ragione e la religione, Mendelssohn ha difeso l'originalità dell'individuo, fondata sull'eterno, che pure si dà attraverso il contingente», TOMASONI 1998, pp. 73 e 74.

319«Склонности и страсти удовлетворений не знают, и чем более углубляются, тем сильнее возрастают», RADIŠČEV 1949, IV, p. 390.

desiderio di coloro che danno ascolto alla voce delle proprie passioni e dei propri capricci, il desiderio di coloro che distolgono la loro mente dalla conoscenza delle cose»³²⁰.

Nel passo riportato è evidente il riferimento al Faust sebbene non sia chiaro a quale lettura l'autore si ispiri, dal momento che non soltanto Lessing e Goethe, ma anche altri esponenti dello *Sturm und Drang* rivisitarono l'antica leggenda³²¹. Comunque la condanna è rivolta alla passionalità tutta umana di Faust che distoglie l'uomo dalla *vera* conoscenza delle cose. Per questo l'*Educazione del genere umano*, così come prospettato da Lessing e condiviso da Herder, poteva essere per Radiščev uno sviluppo naturale come conquista nelle scienze, nelle arti e in generale nella civiltà dei costumi, ma appariva piuttosto un miraggio, sia pur nutrito di speranza, riguardo alla dimensione morale. In questa discrepanza tra tensione e lucida volontà del bene s'inseriva, infatti, quello spazio insondabile della libertà individuale che sola accorda all'uomo l'essenza di persona e gli guadagna quella particolare felicità di chi avverte e vive la vicinanza con Dio, non pragonabile alla felicità ottenuta dal successo, dal piacere della scoperta e dalla contemplazione della bellezza.

Di Goethe Radiščev nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* aveva citato *I do-*

320«О, мера течения, шествия премен и жизни! о, время! помедли, помедли на мгновение хотя едино! – Се безрассудное желание многих, се желание внимающих гласу своих страстей и прихотей и отвращающих рассудок свой от познания вещей», RADIŠČEV 1949, III, p. 347.

321Del Faust di Lessing resta soltanto un frammento nelle sue lettere sulla nuova letteratura, *Briefe die neueste Literatur betreffend* (1759), mentre dell'*Urfaust* di Goethe si ebbe una prima redazione nel 1775, e nel 1790 la pubblicazione del *Faust. Ein Fragment*. Nel 1776 Heinrich Leopold Wagner redasse il dramma *Die Kindermördering* [L'infanticida], in cui Goethe ritenne di rinvenire un plagio del suo *Urfaust*, che aveva letto anni prima agli amici. Anche Friedrich Müller, pittore (Maler Müller), nel 1776 scrisse *Situation aus Fausts Leben* e nel 1778 la seconda parte: *Fausts Leben dramatisiert* [La vita di Faust in dramma]. Nel 1791 uscì a Pietroburgo *Faust's Leben Thaten und Höllenfahrt* [Vita, gesta e viaggio di Faust all'inferno] di Friedrich Maksimilian Klinger (1752-1831), che nel 1780 si era trasferito a Pietroburgo, entrando nell'esercito dello zar, e che nel 1785 era diventato direttore del Corpo dei cadetti.

lori del giovane Werther per la forza del sentimento che l'autore aveva saputo esprimervi³²². Egli doveva ben conoscere la polemica che aveva suscitato l'uscita del romanzo nel 1774. Christoph Friedrich Nicolai già nel 1775 ne pubblicò la satira: *Le gioie del giovane Werther. Dolori e gioie del Werther-uomo* [*Freunden des jungen Werters. Leiden und Freuden Werthers des Mannes*], e Jacob Michael Reinhold Lenz nello stesso anno rispose con un articolo a difesa dell'autore: *Lettera sul lato morale de I dolori del giovane Werther* [*Briefe über die Moralität der Leiden des jungen Werthers*], che costituisce l'analisi approfondita del romanzo per escludere qualsiasi precisa finalità moralistica da parte dell'autore³²³.

Proprio riguardo alla questione morale si esprime il biografo di Karamzin, V. V. Sipovskij, con una riflessione generale, contrapponendo il modo d'intendere il sentimento da parte della massoneria della cerchia di Novikov a quello degli scrittori dello *Sturm und Drang*. Egli sostiene, infatti, che sebbene anche i massoni apprezzassero l'*idealismo* della nuova letteratura, dal momento che anche per loro la conoscenza di Dio, della natura e di se stessi costituiva il fondamento di tutto il sapere umano, tuttavia i mezzi di cui questo

322Nella stazione di posta denominata *Klin* il viaggiatore si ferma ad ascoltare, assieme ad altri, un vecchio cieco che canta con molta partecipazione la canzone popolare *Aleksej uomo di Dio*, ispirata alle vicende della vita di s. Alessio; l'armonia della voce e il senso del racconto suscitano una tale commozione che tutti hanno le lacrime agli occhi: «Я рыдал в след за ямским собранием, и слезы мои были столь же для меня сладостны, как изторгнутыя из сердца Вертером [Io singhiozzavo insieme alla gente della stazione di posta, e le mie lacrime erano per me così dolci come quelle strappate al mio cuore da Werther]», RADIŠČEV 2017-I, 1, p. 374.

323Scrivo a questo proposito Gabriella Lehmann-Carli: «Ленц пытался представить актуальный смысл основной нравственной линии романа Гете и тем самым оправдать автора в глазах тех, кто "всегда приписывает ему такие конечные нравственные цели, о которых он никогда и не помышлял" [Lenz cercava di mostrare il senso attuale della fondamentale linea morale del romanzo di Goethe e con ciò di giustificare l'autore agli occhi di coloro che "gli attribuiscono sempre dei fini morali precisi, ai quali egli neppure pensava"]», LEHMANN-CARLI 1996, p. 153.

idealismo si serviva non erano da loro condivisi³²⁴. E come la conoscenza di sé aveva per i massoni il fine di correggere le inclinazioni negative, mentre per i nuovi sentimentalisti quello di mettere in luce l'anima bella per la ricchezza del sentimento che la caratterizza, così anche lo studio della natura presentava una diversa finalità nei due ambiti: la ricerca di Dio e della verità per i massoni, una estatica venerazione fine a se stessa per gli scrittori del nuovo orientamento³²⁵. Sipovskij in realtà tratteggia non un *uso* diverso del sentimento, bensì un diverso modo di intendere Dio, l'uomo e la natura: uno spostamento di orizzonti da un cristianesimo tradizionale quale si può riscontrare nei Trubeckoj e in parte in Lopuchin, fino alla visione di un Dio-natura, o di una natura espressione della *potenza*, del *dito di Dio*, e di un'umanità immersa in essa, momento di essa; non è un caso che in questo naturalismo si volle individuare la corrente sotterranea dello spinozismo.

L'osservazione di Sipovskij riguardo al sentimento ci riconduce dunque a Radiščev che nel primo libro del trattato *Sull'uomo*, citando alcuni grandi drammaturghi tra cui Shakespeare e rilevando la forza dei sentimenti che i loro personaggi sanno suscitare, esclama: «O sensibilità, o dolce e tormentosa

324«Но средства, которыми пользовался сентиментализм для удовлетворения этого идеализма, были непонятны масонам и смешны [Ma i mezzi di cui si serviva il sentimentalismo per soddisfare questo idealismo erano incomprensibili ai massoni e ridicoli]», СИПОВСКИЈ 1899, p. 117.

325«Масоны требовали самопознание, не с тем чтобы наслаждаться своим прекрасным чувствительным сердцем, прихотливо меняющим настроения от всяких причин, а только чтобы исправлять его недостатки... Природа же нужна была масонам, как материя, над которой надо трудиться, чтобы "познать Бога", добиться истины, – между тем, для сентиментального писателя природа была объектом не изучения, а благоговейного преклонения, восторга [I massoni avevano bisogno dell'autocoscienza non per bearsi della propria sensibile anima bella, che a capriccio cambia di umore per qualsiasi movente, ma per correggerne i difetti... La natura era necessaria ai massoni come materia su cui lavorare per "conoscere Dio", per attingere la verità, mentre per lo scrittore sentimentalista la natura non era oggetto di studio, ma di reverente culto, di estasi]», СИПОВСКИЈ 1899, p. 117.

proprietà dell'anima! Grazie a te sono felice, per te soffro!»³²⁶. Dove al sentimento è riconosciuta un'intrinseca ambiguità; la commozione, infatti, è intesa come l'immediata manifestazione di un'anima bella, naturalmente perfetta nel momento in cui coglie ed esprime il divino che la pervade, per cui il viaggiatore che piangeva per la bellezza del canto del vecchio cieco sulla vita di s. Alessio piangeva insieme per la bellezza del suo piangere, cosciente del valore del proprio sentimento. Un'immediatezza, dunque, la commozione, in cui è già implicita la ragione guidata da una naturale verità: la familiarità dell'anima col divino e Sipovskij, pur senza esplicitarlo formalmente, indicava la nuova via intrapresa dai «sentimentalisti» per raggiungerlo. È questo ancora un motivo dell'affermazione di Radiščev secondo cui il sentimento può essere spesso più veritiero della ragione. In questa prospettiva il comandamento «rientra in te stesso», alla base della morale stoicizzante accolta anche dalla massoneria della cerchia di Novikov, assumeva il significato, più ampio e alquanto diverso, che a Dio l'uomo può giungere soltanto muovendo dalla propria natura, commisurando in qualche modo la nozione del divino alle proprie capacità di comprensione e di amore. Idea che avrà nel futuro prossimo, romantico e idealistico, due soluzioni: la divinizzazione dell'uomo o la perdita dell'individuo nell'Assoluto.

326«О чувствительность, о сладкое и колющее души свойство! тобою я блажен, тобою стражду!», RADIŠČEV 1949, I, p. 293.

5. Non è solo una questione di metodo – scritti sull’immortalità dell’anima apparsi in Russia nella seconda metà del XVIII sec.

L’idea che alla nozione di Dio non si possa giungere se non rientrando in se stessi è abbastanza diffusa nella letteratura del XVIII secolo, compresa, naturalmente, quella Russa, e viene, per così dire, da lontano. La differenza tra le diverse posizioni non è tanto nel metodo della costruzione del testo, ma sta soprattutto nella natura di questa interiorizzazione. Mettendo a confronto il trattato *Sull’uomo, della sua mortalità e immortalità*, con gli scritti su analogo argomento apparsi in Russia nella seconda metà del Settecento e accessibili a Radiščev perché promossi da fonti ufficiali o divulgative, si nota che tutti sono segnati da un orientamento metafisico-religioso, e tutti rivelano una conoscenza e una rielaborazione di argomenti e problematiche diffusi anche nella pubblicistica occidentale. L’analisi di queste opere permette di apprezzare meglio l’originalità del testo di Radiščev e non risulta inutile soffermarsi su quelle di esse che ebbero maggiore rilievo in ambito filosofico e divulgativo.

La prima sostanziale differenza del trattato *Sull’uomo* rispetto agli altri scritti sull’immortalità che lo hanno preceduto non sta, infatti, nell’ampio spazio accordato dall’autore all’esposizione di dottrine *materialiste*, quanto piuttosto, come si è visto, nell’impostazione generale che, nella trattazione di un tema di natura squisitamente metafisica, intende eludere il discorso speculativo ancorandosi all’esperienza, di cui privilegia la dimensione dell’interiorità; inoltre, malgrado le forti implicazioni di ordine religioso del problema dell’immortalità, nello scritto di Radiščev non si coglie nessun richiamo all’au-

torità *Scritturistica*, come avviene in altri autori. Radiščev si attiene volutamente alla sola ragione, nel suo orientamento scientifico e nella sua esigenza morale, sottolineando il limite della funzione conoscitiva e la forza del principio pratico-valutativo.

L'argomento dell'immortalità è affrontato in ambiente filosofico accademico, con molta cautela a causa della censura. Ricordiamo a questo riguardo due autori: Dmitrij Sergeevič Aničkov e Vladimir Trofimovič Zolotnickij. Il primo, ancora studente, aveva pubblicato l'articolo *Riflessioni sull'immortalità dell'anima umana* [Razsuždenie o bezsmertii duši čelovečeskoj] nel 1761, nel quarto numero della rivista edita da M. M. Cheraskov, «Poleznoe Uveselenie» (1760-1762). Aveva poi ripreso l'argomento nel 1777, con il *Discorso sull'immaterialità dell'anima umana e sull'immortalità che ne deriva*³²⁷, quando ormai era diventato professore di matematica, metafisica e logica all'università di Mosca. Nel 1768 usciva a S. Pietroburgo per l'Accademia delle Scienze lo scritto di Vladimir Trofimovič Zolotnickij dal titolo *Riflessione sull'immortalità dell'anima umana confermata attraverso la dimostrazione dell'esistenza di Dio, che si manifesta nelle innumerevoli sue opere*; e nel 1780 uscì la sua *Dimo-*

³²⁷*Slovo o nevesčestvennosti duši čelovečeskoj i iz onoj proischodjaščem ee bessmertii*, riedito in ARTEM'eva 1996, 3. Dmitrii Sergeevič Aničkov (1733-1788), figlio di un piccolo funzionario di cancelleria, si laureò all'università di Mosca e dal 1769 gli fu affidata la cattedra di filosofia e logica, ma lo scritto da lui presentato per l'ordinariato: *Rassuždenie iz natural'noj bogoslovii o načale i prošestvii natural'noi bogopočitanija* [Argomentazione di teologia naturale sull'inizio e l'attuazione del culto naturale di Dio], gli costò l'accusa di materialismo, libero pensiero e opposizione ai dogmi dell'ortodossia. Pustarnakov precisa che, sottoposto alla discussione del consiglio dei professori (*učenogo soveta*) lo scritto fu criticato soprattutto per i riferimenti a Lucrezio ed Epicuro. L'arcivescovo Amvrosij (Zertis-Kamenskij) lo denunciò al Sinodo con la richiesta di espellerlo dall'università. Provvedimento evitato e Aničkov ottenne l'incarico di professore straordinario, v. PUSTARNAKOV 2003, p. 291, ma soltanto nel 1777 l'ordinariato. Della prima versione del *Rassuždenie iz natural'noj bogoslovii*, pubblicata nella tipografia dell'università di Mosca da Novikov in latino e russo e bruciata pubblicamente, si conservarono soltanto 3 o 4 esemplari; la riedizione nella sola lingua russa compare in ŠČIPANOV 1959, t. I, pp. 111-133.

strazione dell'immortalità dell'anima umana desunta dal disegno di Dio, con cui egli decise di creare questo mondo, e dalle perfezioni e capacità innate nell'uomo³²⁸.

I titoli degli scritti di Zolotnickij, già indicano il carattere del procedimento argomentativo e la preoccupazione dell'autore di non discostarsi dalla teologia ortodossa, dissociandosi da qualsiasi concezione naturalistica³²⁹. Nella pubblicazione del 1780 l'autore muovendo dalla riflessione sul senso della

328V. ARTEM'EVA 1996.4 e 5. Vladimir Trofimovič Zolotnickij (1743 o1741-1797), figlio di un prete di campagna, studiò all'accademia Moghiana di Kiev, poi alla facoltà di filosofia dell'università di Mosca, dove frequentò anche il seminario di traduzione. Dal 1764 insegnò nella scuola del Corpo dei cadetti e nel 1767 divenne deputato alla commissione per la redazione del nuovo codice. Scrisse saggi relativi alla morale e al costume e tradusse opere di Lucio Anneo Seneca, Ludvig Holberg (1684-1754) e Henry Fielding 1707-1754, v. ARTEM'EVA 1996.1, pp. 297-298.

329Questa stessa preoccupazione si coglie anche in altri che scrissero sull'anima, come l'arciprete Ivan Michajlovič Kandorskij (1764-1838), che nel 1796 pubblicò a Mosca (Tipografija Rešetnikova), il libro *Nauka o duše* [La scienza dell'anima], riedito in ARTEM'EVA 1996.6. Vi si conduce un'analisi dettagliata, dei gradi, delle forme e di tutto il processo conoscitivo, con il rilievo delle implicazioni della volontà, della spontaneità, del desiderio in genere, del piacere e della noia (pp. 184-185). L'autore si richiama a Locke, agli empiristi, a Leibniz. Riconosce che anche gli animali hanno l'anima, principio di vita (p. 218), ma che soltanto nell'uomo questa avrebbe la natura di *spirito*, non soggetto a distruzione (p. 208); e ritiene probabile, ma non dimostrabile, che la condizione dell'anima migliori con la separazione dal corpo, mentre non vede alcun sostegno all'ipotesi di Leibniz, secondo cui essa, dopo il distacco, potrebbe acquisire una correttezza più fine e incorruttibile (p. 216). MICHAEL MICHAJLOVIČ ŠČERBATOV (1733-1790) sull'anima scrisse nel 1780 *Razmyšlenija o smertnom čase* [Riflessioni sulla creatura mortale], e *Razgovor o bessmertii duši* [Conversazione sull'immortalità dell'anima], entrambi pubblicati postumi: in ARTEM'EVA 1996.7 e 8 pp. 255-291. Particolarmente interessante in questo contesto è il secondo lavoro, in cui l'autore, ispirandosi al *Fedone*, si serve dell'artificio del dialogo con gli amici, nell'attesa dell'esecuzione della condanna a morte, di A. F. Chrušev, personaggio realmente esistito, collaboratore di Pietro il Grande, secondo l'autore uomo politico integerrimo, caduto in disgrazia a causa dei provvedimenti da lui proposti contro la corruzione, e giustiziato nel 1740. La tesi dell'immortalità, difesa dal protagonista, si fonda sull'autorità delle Scritture, sulla figura di Cristo e sui dogmi della religione ortodossa. Ščerbatov, un conservatore *illuminato*, difese gli interessi della classe nobiliare, ma denunciò la pratica del favoritismo e l'imbarbarimento dei costumi. Prese parte nel 1767 ai lavori della commissione per la composizione del nuovo codice; ed ebbe incarichi di rilievo in ambito amministrativo. Il suo scritto *O povreždenii npravov v Rossii* [Sulla corruzione dei costumi in Russia], scritto tra il 1786 e il 1787, e pubblicato postumo da Herzen, è stato tradotto in italiano, v. NICOLAI 1990.

propria vita, ne conclude che questo è dato dall'impegno per la conoscenza di Dio. Di conseguenza l'uomo deve essere stato creato non per il tempo breve della sua vita terrena, ma per l'eternità, affinché possa pensare a Dio approfondendone sempre più la conoscenza³³⁰. La creazione, infatti, non sarebbe stata un atto divino necessario, ma il frutto di un disegno preciso con cui Dio alla creatura ragionevole, cui dava l'esistenza, richiedeva riconoscimento e glorificazione. Dotò perciò l'anima dell'uomo di ragione, memoria e volontà, perché questi potesse conoscerlo, ricordarne sempre la generosità e amarlo³³¹. Se non gli avesse concesso l'immortalità, non solo l'uomo ma Dio stesso ne sarebbe stato sminuito. Zolotnickij segue nella sua esposizione la dottrina di s. Agostino e dei Padri della Chiesa, dei quali cita Giovanni Crisostomo, mentre con la sua critica nei confronti di chi non crede all'immortalità si riferisce apertamente a Voltaire, cui rimprovera l'idea che ulteriori scoperte scientifiche avrebbero potuto un giorno attribuire il pensiero al corpo stesso, senza bisogno di supporre un'anima spirituale. Esclama dunque ironicamente: «Che insegnamento elevato! [...] O Voltaire, parlano così le menti immature»³³². Se l'autore si fosse in qualche misura interessato

330«Словом, я заключаю о себе и о прочих моих соестественниках, что мы бессмертны, или яснее сказать, что мы имеем в себе нечто такое, которое остаться должно и понятия свои продолжать навсегда[In una parola, io concludo riguardo a me e agli altri che condividono la mia natura, che siamo immortali, o per parlare più chiaramente, che abbiamo qualcosa in noi che deve rimanere e che il nostro pensare resterà per sempre]», ARTEM'EVA 1996.4, p. 149.

331ARTEM'EVA 1996.4, pp. 151-152.

332«Какое высокое учение! [...] Так говорят незрелые умы о Волтере». E continua così la sua filippica: «Поистине, сие не есть степенного и глубокомыслящего философа [...] Я никакого другого намерения из его сочинений не примечаю, как только, что он это делал, чтобы показать свою ученость [...] О! Гордость, гордость – источник всякого зла, корень беззакония, начало премногих бедствий рода человеческого [In verità questi non è un filosofo che abbia ponderatezza e profondità di pensiero [Nelle sue opere io non colgo altra intenzione se non quella di mettere in mostra la sua erudizione [...] Oh! orgoglio, orgoglio – fonte di ogni male, radice dell'illegalità, origine delle moltissime sciagure del genere umano]», ARTEM'EVA 1996.4, p. 157).

degli sviluppi della scienza non è possibile dedurre dalle considerazioni che porta a difesa dell'immortalità. Probabilmente sulla limitatezza delle citazioni e la convenzionalità delle argomentazioni influì il timore della censura, molto attenta riguardo alla trattazione di una tematica tanto delicata, specialmente da parte di un docente.

Lo scritto di Zolotnickij: *Riflessione sull'immortalità dell'anima umana confermata attraverso la dimostrazione dell'esistenza di Dio, che si manifesta nelle innumerevoli sue opere* presenta un'analogia convenzionalità argomentativa, ma anche una novità con l'introduzione delle ragioni morali a sostegno dell'immortalità: «A che servirebbe l'istituzione di una regola tra gli uomini? La difesa e la gratificazione della virtù, la riprovazione e la punizione dei vizi?»³³³.

Più interessante dal punto di vista filosofico e nel presente contesto è Aničkov, non soltanto per la coerenza del suo ragionamento e il retroterra culturale su cui fonda le sue dimostrazioni, ma anche per lo sfortunato suo scritto *Argomentazione di teologia naturale sull'inizio e l'attuazione del culto naturale di Dio*, in cui è presente una critica aperta alle teologie naturali degli antichi, ma anche una critica larvata alle teologie confessionali, critica che concludeva nella sollecitazione a mettere da parte l'eccessiva astrattezza delle proposizioni e dei dogmi per ricondurre il valore e il senso vero e pienamente comprensibile del cristianesimo al primo comandamento: ama Dio con tutta l'anima, e il prossimo tuo come te stesso³³⁴. Questo avrebbe dovuto costituire

333«На что установление порядка между людьми? На что защищение и награждение добродетели, отвращение и наказание пороков?», ARTEM'EVA 1996.5, p. 166.

334«Теперь, узнав, от каких причин и коликому заблуждению в вере подверженным бывает смертный, в следующем внемли всяк православному исповеданию, которое учит почитать истинного Бога в любви и простоте сердца [Ora, avendo conosciuto per quali cause e a quali errori il mortale sia soggetto nella fede, conviene che ciascuno dia ascolto alla confessione ortodossa, che insegna ad adorare il vero Dio nell'amore e nella semplicità del cuore [...]] Soltanto il cristianesimo lo riconosce come fonte di ogni bene e prodigalità»,

l'oggetto della predicazione e dell'insegnamento religioso, secondo l'autore, che avanzava due diverse giustificazioni, ossia che il popolo nella sua semplicità e ignoranza non è in grado di comprendere le disquisizioni dottrinali, e che l'astrattezza di queste, oltre al costante pericolo di offrire spazio alla superstizione, si presta a qualsiasi forma di persecuzione da parte di chi detiene il potere³³⁵.

L'*incidente* capitato a questo scritto, consigliò all'autore una maggiore prudenza, e con il *Discorso sull'immaterialità dell'anima umana e sull'immortalità che ne deriva* la sua riflessione poté apparire nella norma dell'ortodossia. L'argomentazione si basa chiaramente sul pensiero platonico e neoplatonico me-

ANIČKOV 1959, p. 131.

335«Но мы видим из истории, сколь великое в том неблагополучие рода человеческого, что те самые, которое назывались проповедниками повелений небесных, толкователями божества и во всем не иным, как богомудрыми богословами, неоднократно показывали себя наиопаснейшими роду человеческому и столько же вредными обществу, сколько они были неясны и непостоянны в своем учении, и которые, сверх того, имели еще сердце, столько наполненное ядом и гордостью, сколько они в доброй душе и истине пусты были. Европе известно, сколько раз они силились привести вселенную во замешательство и заставляли целые государства принимать оружие и пламень на защищение их чести и здорных мыслей [Ma noi apprendiamo dalla storia, quanto sia grande in questo il contrasto nel genere umano, tanto che quelli stessi che si dicevano predicatori dei comandamenti celesti, interpreti della divinità e in generale non altri se non teologi illuminati da Dio, spesso si sono rivelati i più pericolosi per il genere umano, e tanto dannosi alla società, quanto erano oscuri e mutevoli nella loro dottrina, e soprattutto tali che avevano anche il cuore tanto pieno di veleno e orgoglio quanto erano privi di coscienza e di verità. All'Europa è noto quante volte essi si siano sforzati di gettare l'universo nello smarrimento e di costringere interi stati a prendere armi e fuoco a difesa dei loro privilegi e delle loro idee insensate]», ANIČKOV 1959, p. 114. Gli ultimi undici punti riassuntivi delle tesi fondamentali nella rielaborazione del lavoro furono espunti. Di questi i primi tre illustrano bene la posizione dell'autore: «I. Бога в троице без откровения натурально понимать не можно. II. Противно натуре человеческой верить тому, чего в мыслях и в воображении представить не можно. III. Все приписываемые богу совершенства происходят от человеческих мыслей, и потому оные не сообразны его существу и не могут быть доказательными его совершенств [Il Dio trinitario non può essere compreso dalla ragione naturale senza la rivelazione. È contrario alla natura umana credere in ciò che è impossibile rappresentarsi col pensiero e l'immaginazione. Derivano dalle idee dell'uomo tutte le perfezioni ascritte a Dio, perciò non sono conformi alla sua natura e non possono essere dimostrative delle sue perfezioni]», ANIČKOV 1959, p. 132.

diato da s. Agostino ed è volta a dimostrare che l'anima umana è dotata di libera volontà e di autonomia rispetto al corpo di cui, anzi, è guida, ed essendo incorporea «è vicina a Dio e agli angeli». La materia, poi, essendo passiva non può avere sentimenti, i quali appartengono soltanto all'anima³³⁶. E mentre la sostanza corporea è solida e divisibile, quindi soggetta a disgregarsi, l'anima è sostanza semplice, e compie le sue operazioni «senza alcun sussidio del movimento di corpi sottilissimi» ipotizzati dai materialisti³³⁷, ed è libera di volere senza alcuna costrizione esterna, contrariamente a quel che pensava Hobbes. Riguardo, poi, alla collocazione di quest'anima, Aničkov sostiene che così come conosciamo Dio soltanto dalle sue opere, dal momento che egli non ha figura né occupa uno spazio, allo stesso modo deduciamo l'esistenza e la natura non materiale dell'anima dalle sue operazioni, perché anche essa è invisibile e non occupa spazio³³⁸. La sua semplicità sostanziale sarebbe attestata, dalla capacità astrattiva della ragione, che la renderebbe in qualche misura *conosciuta*, cosa messa in dubbio da materialisti ed empiristi che nell'a-

336«И тако разумная душа чрез сие, что она есть бесплотная, сходствует с Богом и ангелами, [...] а потом, наконец, чрез то, что она определена для сопряжения с телом и от ангелов различествуется. [...] Также тело, поелику есть сущее точно страдательное, не имеет ни чувствования, ни помышления, что все приличествует нашей душе, по внутреннему всякого в том удостоверению. [E così l'anima razionale, per il fatto che è incorporea assomiglia a Dio e agli angeli, [...] mentre poi, alla fine, per il fatto che è ordinata all'unione con il corpo, dagli angeli si differenzia [...]] E anche il corpo, poiché è un ente assolutamente passivo, non ha né sensibilità né pensiero, cosa che è propria della nostra anima, secondo l'interiore attestato di ciascuno]», ARTEM'EVA 1996.3, p. 95. L'autonomia dell'anima e la sua funzione di guida del corpo è condivisa, si è visto, anche da Radiščev, il quale, però, è assai meno conseguente di Aničkov nel suo platonismo, infatti sulla base della sostanza unica concepisce la materia animata e, attenendosi al pensiero di Herder, nel quarto libro del suo trattato prefigura come possibile una nuova vita con un nuovo corpo.

337«Ибо душа наша, оказывая различные ума своего действия, производит оные без всякого вспомоществования, получаемого от движения тончайших тел, но по своей внутренней и собственной силе [Infatti la nostra anima, esercitando le varie attività della propria mente, le produce senza alcun sussidio da parte del movimento di corpi sottilissimi, ma per la sua propria forza interiore]», ARTEM'EVA 1996.3, p. 100.

338ARTEM'EVA 1996.3, p. 103.

strazione vedevano un limite conoscitivo insuperabile riguardo agli oggetti della metafisica, attribuendo valore conoscitivo soltanto alle astrazioni matematiche³³⁹.

Questo brevissimo riassunto non rende però giustizia all'acume con cui Aničkov costruisce il suo testo. Egli, infatti, sviluppa il suo procedimento su due ben distinti fondamenti: la dialettica e l'autorità, indicandone la fonte nel *De ordine* di s. Agostino, di cui riporta un passo a epigrafe del suo scritto: «Due questioni – vi si legge nella traduzione russa – sono considerate le più ardue: l'una relativa all'anima, e l'altra relativa a Dio. La prima fa sì che noi conosciamo noi stessi, mentre l'altra ci insegna a riflettere sulla nostra origine. L'una è per noi la più dolce [sladčajšij], l'altra la più amata [ljubeznejščij]. L'una ci fa degni di una vita felice, l'altra ci rende felici»³⁴⁰.

Il contesto da cui è estratta la citazione non può, però, essere ignorato, perché assieme all'aspetto formale del procedimento che stabilisce i due principi, autorità e ragione, a cui affidarsi per affrontare le più complesse questioni di metafisica, quali il problema del male, il senso della creazione, l'origine

339«Мы [...] утверждаем помощью разума, что душа как невещественное существо и ни мало не сходствующее с телом, не должно иметь вышеупомянутых качеств и свойств, приличествующих телу, потому и говорим, что душа есть дух и такое существо, которое по своей сущности не имеет протяжения, не делится на части и не одарено такими свойствами, которые бы чрез величину, фигуру и движение изъяснялись[con l'aiuto della ragione affermiamo che l'anima, in quanto sostanza immateriale e differente non poco dal corpo, non deve possedere le qualità e le proprietà, sopra menzionate, attribuite al corpo, perciò appunto noi diciamo che l'anima è spirito e una sostanza tale che per sua essenza non ha estensione, non è divisibile in parti e non è dotata di quelle proprietà che si manifestano attraverso la grandezza, la figura e il movimento]», ARTEM'eva 1996.3, p. 97.

340«Два вопроса из всех труднейшими почитаются: один – о душе, а другой – о Боге. Первый производит в нас то, чтобы мы знали самих себя, а другой – научает нас тому, чтобы мы разумели свое начало. Оный для нас сладчайший, а сей любезнейший. Оный творит нас достойными блаженной жизни, а сей соделывает блаженными» (Agostino, *De ordine*, libro 2, c. 18), ARTEM'eva 1996.3, p. 89.

dell'anima, ne rivela anche la valenza metafisica. Aničkov è volutamente impreciso nel tradurre la prima frase del passo citato, esprimendo così soltanto l'ovvia e perciò banale considerazione di quanto siano difficili da trattare le questioni dell'anima e di Dio. Il passo agostiniano nella sua interezza è, però, più complesso, come si può constatare: «E perché nessuno pensi che abbiamo messo insieme qualcosa di troppo ampio, dirò la stessa cosa in maniera più semplice e più breve. Nessuno deve aspirare alla conoscenza di queste cose senza quella quasi duplice scienza della buona dialettica e della potenza dei numeri. Se qualcuno ritiene troppo anche questo, apprenda molto bene i soli numeri o la sola dialettica. Se anche questo è eccessivo, conosca perfettamente che cosa sia l'uno nei numeri e quanto valga, non soltanto in quella legge somma e nell'ordine sommo di tutte le cose, ma in quelle cose che quotidianamente senza ordine sentiamo e facciamo. La stessa disciplina filosofica, infatti, comprende già questo sapere, e in essa non troverai niente di più di che cosa sia l'uno, ma a un livello assai più elevato, più divino. Qui la questione è duplice, l'una riguarda l'anima, l'altra Dio. La prima fa sì che noi conosciamo noi stessi, l'altra la nostra origine. Quella è per noi la più dolce, questa la più cara. Quella ci rende degni di una vita beata, questa ci fa beati. La prima è propria di coloro che apprendono, la seconda è propria dei dotti. Questo è l'ordine degli studi della sapienza, per la quale chiunque diventa idoneo a comprendere l'ordine delle cose, ossia a discernere i due mondi e lo stesso genitore del tutto, del quale l'anima non ha alcuna scienza, se non quella del sapere come di lui nulla essa sappia»³⁴¹.

³⁴¹«Et ne quisquam latissimum aliquid nos complexos esse arbitretur, hoc dico planius atque brevius. Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis potentiaeque numerorum. Si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime noverit aut solam dialecticam. Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat quid sit unum in numeris quantumque valeat nondum in illa summa lege summoque ordine rerum omnium, sed in iis quae quotidie passim sen-

Nella sua completezza il passo chiarisce la valenza metafisica di quella *astrazione* cui si riferiva Aničkov e, nello stesso tempo, sulla limitazione che egli si è imposto nel riportare il pensiero di Agostino, di cui risulta evidente la matrice neoplatonica; il *De ordine*, infatti, è uno dei primi scritti successivi alla conversione al cristianesimo che ha suscitato molte perplessità e polemiche relative all'effettivo distacco dal neoplatonismo e alla completa adesione alla dottrina cristiana del giovane Agostino, oltre che alla sua concezione della Trinità. In realtà l'adesione del filosofo russo al testo agostiniano è assai più profonda di quanto non possa sembrare a prima vista, anche perché molti dei concetti che vi si ritrovano sono tanto diffusi nella cultura dell'epoca che se ne è perduto il nesso originario, risultando attribuibili a influenze più vicine nel tempo.

Dell'opera agostiniana Aničkov riporta l'elogio della filosofia, sottolineando la funzione di ricerca della verità svolta dal metodo dialettico, anche per lui tutt'altro che formale. Seguendo l'ordine sapienziale, indicato da Agostino, egli distingue appunto i due mondi, quello della corporeità, della materia, e quello spirituale, cui appartiene l'anima, la quale non è una forza, ma una *sostanza dotata di forza*, ossia di quella capacità unitiva della ragione, la quale, essendo la più alta facoltà dell'anima, è in grado di porre limiti alla stessa volontà che costituisce «una parte essenziale dell'animo umano» [*sostavitel'naja duši čelovečeskoj čast'*] e controlla sia la mente che il corpo, movendo-

timus atque agimus. Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina, et in ea nihil plus inveniet quam quid sit unum, sed longe altius longeque divinius. Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus, altera, ut originem nostram. Illa nobis dulcior, ista carior, illa nos dignos beata vita, beatos haec facit; prima est illa discentibus, ista iam doctis. Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intellegendum ordinem rerum, id est ad dignoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis, cuius nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat», AGOSTINO 1877, II, 18, 47.

lo a suo piacimento. «Tutte queste attività dell'anima umana, – scrive – non sono altro che il solo pensiero astrattivo, ossia una forza spirituale con la quale essa produce i concetti delle cose incorporee, unisce e divide ponderatamente le qualità degli oggetti pensabili, ricerca le cause delle qualità, valuta l'uguaglianza e la proporzionalità delle quantità, dai concetti particolari trae, non perché necessitata, ma volontariamente, quelli generali per il fine da lei stabilito, gestisce le proprie azioni scegliendo i mezzi»³⁴². L'autore lascia in ombra, però, il discorso sull'*uno* che nel testo agostiniano ha un valore prima di tutto metafisico di cui partecipa la stessa metodologia dialettica, e da cui discende la concezione gerarchica dell'anima.

L'ambiguità che emerge in questo scritto di Agostino, come pure in altri, giovanili, che più manifestano l'influenza plotiniana³⁴³, doveva risultare ben chiara ad Aničkov, che glissando sull' "uno" parlò invece dell'«astrazione», intendendo il processo dialettico che, tuttavia, ha anche per lui una rilevanza metafisica perché esprime l'immaterialità del pensiero, originato diret-

342«Сие-то все действия души человеческой, [...] не иное что суть, как одно помышление отвлечительное, то есть такая отвлечительная сила, помощью которой производит она понятия о вещах бестелесных, соединяет и разделяет обстоятельно качества понимаемых вещей, изыскивает причины качеств, разумеет уравнение и соразмеримость количеств, из особенных понятий производит всеобщие к известному своему концу непринужденно, но добровольно, с избранием средств, управляет все свои действия», ARTEM'eva 1996.3, p. 98.

343Lo rileva Gilson nel suo studio sul platonismo latino del IV secolo, che individua una sorta di discrepanza tra la dimensione religiosa e quella filosofica in Agostino: «Toute la partie philosophique de l'oeuvre d'Augustin exprime l'effort d'une foi chrétienne qui cherche à pousser aussi loin que possible l'intelligence de son propre contenu, à l'aide d'une technique philosophique dont les éléments principaux sont empruntés au néoplatonisme, particulièrement à Plotin. Parmi ces éléments, la définition de l'homme, dialectiquement justifiée par Platon dans l'*Alcibiade*, et reprise ensuite par Plotin, a exercé sur la pensée d'Augustin une influence décisive: l'homme est une âme qui se sert d'un corps. Lorsqu'il parle simplement en chrétien, Augustin prend soin de rappeler que l'homme est l'unité de l'âme et du corps; dès qu'il philosophe, il retombe dans la définition de Platon. Bien plus, il retient cette définition avec les conséquences logiques qu'elle comporte, dont la principale est la transcendance hiérarchique de l'âme sur le corps», GILSON 1962, p. 128.

tamente dallo spirito. Egli manifesta la meno compromettente adesione all'orientamento platonico con la divisione di materia e spirito e la polemica contro i materialisti. La sua preoccupazione principale risulta quella di evitare di fare della ragione una forza necessaria della natura, e della volontà un impulso altrettanto necessario e *naturale*, come volevano i materialisti, le cui posizioni da Hobbes a Toland egli confuta³⁴⁴. La scelta da parte di Aničkov di utilizzare questa particolare opera agostiniana ha però una motivazione precisa: l'indicazione, da parte di Agostino, di un ordine da seguire nell'utilizzazione dell'autorità e della ragione nell'intraprendere lo studio della filosofia. Nella formazione, ossia da un punto di vista temporale, spiega Agostino, l'autorità viene prima, perchè deve per così dire far emergere la ragione, ma sul piano reale la vera autorità è la ragione, anzi la verità di cui la ragione è portatrice³⁴⁵. Una volta che per opera dell'autorità esterna gli sono state aperte le porte della ragione, l'uomo è in grado di comprendere quale sia l'autorità più alta, ossia cosa sia la ragione stessa e l'intelletto, in cui coglie gli univer-

344«Вещественность души старался защищать Гоббсезий с Толандом, Ковардом и другими материалистами, из коих некоторые также утверждали, якобы событие мыслей в душе человеческой бывает через движение тел [si sono sforzati di difendere la materialità dell'anima Hobbes, Toland e altri materialisti, di cui alcuni hanno sostenuto che nell'animo umano le idee si verificano tramite il movimento dei corpi]» e aggiunge, «Сожалительно только о том, что и в нынешние просвещеннейшие времена толико ж слепотствующие находятся умы людей, кой бытие разумной души совсем унистожают и человека не что иное быть не основательно утверждают, как самую настоящую махину [dispiace soltanto che anche nella presente, illuminatissima epoca, si trovino menti tanto accecate da liquidare completamente la realtà dell'anima razionale, e da sostenere senza fondamento che l'uomo non è altro che la più autentica macchina]», ARTEM'eva 1996.3, p. 93. Di Toland Aničkov aveva probabilmente presente il *Cristianesimo senza misteri*, uscito nel 1696 in cui l'autore si esprimeva contro il trinitarismo, v. TOLAND 1696.

345«Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. [...] Auctoritas autem partim divina est, partim humana: sed vera, firma, summa ea est quae divina nominatur. [Ad apprendere siamo condotti necessariamente in due modi, dall'autorità e dalla ragione. Viene prima rispetto al tempo l'autorità, ma nella sostanza viene prima la ragione. [...] L'autorità, poi, si divide in divina e in umana: ma la vera, sicura e somma è quella che diciamo divina]», AGOSTINO 1877, II, 9, 26-27.

sali e il principio che li trascende³⁴⁶. La verità, cui tende l'anima mediante la ragione, nel suo significato più alto non è soltanto metaempirica, è metafisica, è Dio stesso. L'insegnamento è dunque di due tipi, uno esterno, l'altro interno, l'uno propedeutico, l'altro essenziale, e perciò non si può avere la nozione di Dio se non conoscendo se stessi, rientrando in se stessi. Nello stesso tempo, soltanto la nozione di Dio permette di conoscere se stessi, essendo egli il principio metafisico e razionale di tutto³⁴⁷. Come si evince anche dal passo riportato da Aničkov a epigrafe del suo saggio, la conoscenza dell'anima, che è poi la conoscenza razionale, se non va oltre, ossia se non diven-

346"Quid sit ipsa ratio quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit et quid intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa, et quid praeter universa universorum principium [Che cosa sia la stessa ragione, che dopo la culla dell'autorità, egli, costante e capace, già segue e comprende e che cosa sia l'intelletto, in cui sono tutte le cose, o piuttosto che è lui stesso tutte le cose, e che cosa sia al di là di tutte le cose il principio di tutte le cose]», AGOSTINO 1877, II, 9, 26.

347Così Agostino descrive il procedimento razionale corretto che sempre deve essere commisurato alla verità metafisica, l'uno, infatti, non è un criterio solo formale; nella prospettiva plotiniana e in generale neoplatonica è il principio del tutto: «Hunc igitur ordinem tenens anima iam philosophiae tradita, primo seipsam inspicit, et cui iam illa eruditio persuasit, aut suam aut seipsam esse rationem, in ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris, aut nihil aliud quam numerum esse rationem, ita secum loquetur: Ego quodam meo motu interiore et occulto, ea quae discenda sunt possum discernere vel connectere, et haec vis mea ratio vocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est quam putatur? Item, cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat quantum potest? Ergo et in discernendo et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo. In illa parte vitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat [Seguendo questo ordine l'anima che si è già data alla filosofia, prima di tutto guarda se stessa, e quella che il sapere aveva già convinto che la ragione o è una sua proprietà o è lei stessa, e che nella ragione nulla c'è di meglio e di più potente del numero, o che la ragione non è null'altro che numero, così parlerà a se stessa: Io per un certa mia attività interiore e nascosta, posso distinguere o unire le cose che sono da conoscere, e questo mio potere si chiama ragione. E che cosa poi si deve distinguere se non ciò che o si considera uno e non lo è, o non è uno tanto quanto lo si ritiene? E parimenti, perché un qualcosa è da unire se non perché diventi uno quanto più possibile? Perciò sia nel distinguere che nell'unire voglio l'uno e amo l'uno. Ma quando distinguo lo voglio nella sua purezza, quando unifico nella sua integrità. In quella parte sono da evitare gli elementi estranei, in questa sono da unire quelli propri, perché ne risulti una perfetta unità]», AGOSTINO 1877, II, 18, 48.

ta una tensione costante verso il divino, resta sul piano della propedeutica filosofica, non diventa vera filosofia, e in questa sua limitazione si espone a tutti gli errori possibili.

La distanza della posizione di Radiščev da questo tipo di *interiorità* è evidente: la conoscenza che premia il rientro in se stessi è, dal suo punto di vista, innanzitutto pratica, ma il valore della virtù morale non si acquisisce attraverso la mediazione, lo si coglie immediatamente. Non è frutto di un'operazione dell'intelletto, ma di un sentimento *già in sé illuminato*, sebbene ben distante dalle affezioni psicologiche quali potrebbero essere il timore, la pietà, la simpatia. Predomina in lui quell'etica di matrice stoica che associava virtù e felicità, su cui, però, si era innestata la morale cristiana, permeando tutta la cultura del periodo formativo di Radiščev e anche di quello precedente, e lasciando una profonda traccia anche in pensatori di diverso orientamento³⁴⁸. Su Seneca e Cicerone gli studenti esercitavano il proprio latino e intanto apprendevano il principio e i modelli delle virtù. In un regime assolutistico l'ideale diventava Marco Aurelio, tanto apprezzato da Federico II e dallo stesso Radiščev, che al sovrano prussiano guardava con grande stima. Non bisogna,

³⁴⁸Lo mette bene in luce nel trattare il tema della sopravvivenza della Stoa il Pohlenz, distinguendo due linee di influenza dell'antico movimento nell'epoca moderna, quella giuridica e quella etica: «Per la Stoa – scrive – il *logos* era anche il legame che, mediante la legge razionale, univa tutta l'umanità in una comunità giuridica; in tal modo la Stoa poté non solo trasmettere all'età moderna l'idea dell'umanità, ma anche indicare la via per arrivare a una concezione e ad una organizzazione razionale della società», POLHENZ 1967, vol. II, pp. 410-411. E se in Hobbes rivivrebbe l'orientamento sofisticico-epicureo, il Grozio sarebbe rimasto fedele al principio stoico. «Il terreno d'elezione dell'influenza stoica, però, – egli prosegue – rimase l'etica. La fede nell'autonomia morale dell'uomo e la convinzione che egli è destinato dalla natura ad organizzare la sua vita con piena coscienza del fine e secondo il comandamento della ragione e che nella ragione deve essere racchiusa non solo la virtù, ma anche la felicità, si andarono sempre più affermando», POLHENZ 1967, p. 412, e questa idea sarebbe stata accolta da Cartesio e da Spinoza, e nonostante l'orientamento molto diverso, sarebbe stata apprezzata anche da Kant, ma chi se ne fece uno scudo consolatorio contro le avversità sarebbe stato Federico II di Prussia, che assunse come modello Marco Aurelio, v. POLHENZ 1967, pp. 415-416.

però, trascurare la formazione religiosa di diversa provenienza, non ultima quella del protestantesimo luterano di cui era portatrice la cultura dell'*Aufklärung* tedesco, che si diffuse in Russia con la lingua tedesca e per l'apporto dei docenti tedeschi negli istituti superiori di istruzione nonché per le molte traduzioni di autori stranieri promosse dai centri culturali istituzionali e privati.

Da questa integrazione e mescolanza di influssi il motto del «rientra in te stesso» acquista in Radiščev un carattere peculiare; nella coscienza di sé egli ritrova, sì, le ragioni dell'etica, ma esse rispondono a un principio più interiore ancora, che trascende la razionalità stoica, e *fonda* la personalità individuale: l'imperativo morale «non fare agli altri quel che non vorresti fosse fatto a te», che in altri termini può essere espresso con «ama gli altri come ami te stesso», è il principio unitivo dell'amore, un richiamo alla vita dello spirito proprio del neoplatonismo, che non esclude, ma è al di sopra della vita secondo ragione degli stoici. In Radiščev questi due orientamenti si intrecciano, e se nel *Viaggio* predomina l'elemento stoico con l'ideale del saggio che non si lascia travolgere dalle passioni e di una società più equa in cui a tutti possa essere garantito lo spazio per una crescita dello spirito, nel trattato *Sull'uomo* è presente anche il motivo neoplatonico di un universo che nella tensione alla spiritualità include la totalità del mondo vivente, dalla pietra all'animale, all'uomo, attraverso la sensibilità, il sentimento, e la ragione più elevato quello della ragione analitica.

È stato detto che la cultura russa è molto più debitrice del platonismo che dell'aristotelismo, considerato, questo, il padre della scolastica, e gli slavofili ne fecero un elemento non soltanto di distinzione, ma di separazione del destino della Russia dalle vie dell'Occidente che avrebbe privilegiato le

astrattezze della dialettica. L' affermazione, che ha una sua ragion d'essere, ritorna alla mente quando si prende in esame il concetto di filosofia di Aničkov. Questi è d'accordo con Agostino nel sostenere che senza la rivelazione niente si potrebbe conoscere di Dio, e per entrambi lo sforzo per accostarsi a lui, non si esaurisce nella vita virtuosa, la ricerca razionale, che secondo Agostino le si accompagna è una espressione più alta di amore e di rispetto della divinità, e non è alla portata di tutti. Nell'ispirazione neoplatonica del *De ordine* Aničkov poté cogliere la giustificazione della vera filosofia come esercizio del sapere che avvicina a Dio muovendo dalla conoscenza dell'anima.

Aničkov è un filosofo esperto, conosce e confuta il materialismo atomistico degli antichi ma anche quello degli autori più vicini a lui, e si muove *con attenzione* nell'ambito della metafisica di ascendenza neoplatonico-cristiana. Nello stesso tempo, per provare che la creazione è frutto non di necessità, ma di un atto di libera volontà di Dio e che della libertà usufruisce anche l'uomo, nel *Discorso relativo al fatto che questo mondo è una chiara dimostrazione della sapienza di Dio e che in esso nulla avviene per caso*³⁴⁹ si appella al principio di ragion sufficiente, in polemica con i «sociniani», mostrando così di conoscere bene le diatribe che si susseguirono durante tutto il XVII secolo, e che sottolinearono soprattutto lo spirito critico e il razionalismo dei sociniani, detti anche unitariani³⁵⁰. Verso la fine del secolo il termine socinianesimo era ormai

349V. ARTEM'eva 1996.2, pp. 76-89; il discorso fu pronunciato in occasione dell'ascesa al trono di Caterina II, il 30 giugno 1767.

350L'antitrinitarismo non era una memoria dolorosa conservatasi nella tradizione del pensiero teologico, bensì una presenza concreta nell'ambiente religioso inglese e nella cultura dell'epoca che aveva visto il formarsi in seno alla Chiesa anglicana di una corrente di pensiero antitrinitario e in genere antidogmatico, sfociata, dopo denunce, condanne e lunghe controversie, trascinate per tutto il XVII secolo, in una autonomia dalla Chiesa ufficiale, conquistata dalla parte dissidente con la creazione di una nuova Congregazione presso la Essex Street Chapel di Londra da Theophilus Lindsey, con l'ap-

diventato sinonimo di razionalismo, libero pensiero, deismo e materialismo. In questo senso viene usato da Aničkov.

Nel suo *Discorso* egli fa riferimento al principio di ragion sufficiente già nell'intitolazione, e parlando dei *sociniani* non si riferisce a Lelio e Fausto Soczini (poi Socini) enunciatori nel XVI secolo della dottrina che porta il loro nome, ma più in particolare allo sviluppo che le loro idee ebbero durante il XVII secolo sia in ambito religioso-teologico sia più in generale filosofico. L'antitrinitarismo dei due Socini, ossia l'asserzione dell'unicità di Dio, il rifiuto dei miracoli a supporto della fede e la negazione della funzione salvifica di Cristo, solo uomo anche se figura esemplare, esprimevano l'esigenza di una religione razionale, comprensibile e traducibile nella pratica di vita ispirata all'insegnamento evangelico, istanza che caratterizzò anche lo scritto di Aničkov condannato dalla censura e rielaborato dall'autore, e non è improbabile che con il suo *Discorso* volesse cancellare qualsiasi ombra fosse rimasta sulla sua ortodossia.

Muovendo dall'osservazione della catena causale che lega tutti gli esseri, per dimostrare l'assoluta sapienza del Creatore, l'autore cita a conferma

poggio di Joseph Priestley (ben noto a Radiščev e da lui citato per i suoi lavori scientifici), di Toland e di altri *liberi* pensatori. Che non si trattasse di un epilogo in ambito esclusivamente teologico era chiaro; la conclusione della vicenda non sanciva soltanto la libertà di interpretare la Bibbia secondo l'orientamento protestante, ma *de facto* costituiva una capitolazione della doppia censura, ecclesiastica e politica, dal momento che la vicenda aveva visto schierarsi su due fronti opposti anche i politici nel caso della Controversia di Exeter. Alcuni ministri, infatti, tra cui James Peirce (1674-1726), sospettati di favorire l'arianesimo, furono convocati nel 1719 a discolarsi presso la Salter's Hall. La convocazione diede origine ad un conflitto politico che vide schierati i Tory nell'accusa e i Wig nella difesa durante tutto un anno, con ampia risonanza non solo in Inghilterra. Una delle opere fondamentali su cui si appoggiò la polemica è quella di SAMUEL CLARKE, *The Scripture-Doctrine of the Trinity: In Three Parts*, v. CLARKE 2010. Lo scritto, edito nel 1712, era costato all'autore, cappellano della regina Anna e Canonico di Westminster, una denuncia per blasfemia dal tribunale della Camera bassa.

anche il leibniziano-wolfiano Franz Samuel Karpe³⁵¹, sottolineando così la propria dipendenza, sull'argomento, da Leibniz. «Se si elimina questo principio, - Aničkov scrive - ossia che nulla esiste senza una ragione sufficiente, in nessun modo si potrà confutare la determinazione necessaria sociniana. Se eliminiamo questo principio, ciascuno potrà interpretare autonomamente a suo piacimento la Sacra Scrittura. Senza questo principio un giudice potrà condannare ingiustamente il giusto e liberare il colpevole. Senza questo principio la vera libertà non potrà avere alcuna forza, specialmente in ambito morale. Infine, senza il principio di ragion sufficiente in nessun modo sarà possibile dimostrare l'esistenza, la provvidenza e l'assoluta sapienza di Dio. Mentre che ci sia un Dio, e di conseguenza la provvidenza e l'infinita sua sapienza, non lo negano neppure i pagani»³⁵².

In sostanza Aničkov vede la creazione come frutto di un progetto divino, e non accoglierebbe mai l'idea del primato in Dio della volontà sull'intel-

351 Franz-Samuel Karpe o Carpe (1747-1806), frequentò il Collegio gesuitico a Lubiana, successivamente l'università a Vienna. Ne uscì graduato nel 1777 e nel 1778 divenne professore di logica, metafisica e morale a Olomouc, poi a Brno, dove si era trasferita l'università, e dal 1786 fu professore di filosofia a Vienna, dove pubblicò i suoi scritti più importanti, tra cui: *Erklärung der Logik, Metaphysik und praktischen Philosophie nach Feders Leitfaden* (1793); *Darstellung der Philosophie ohne Beinamen in einem Lehrbegriffe als Leitfaden bei der Anleitung zum liberalen Philosophieren* (Vienna 1802 - 1803) e *Institutiones philosophiae dogmaticae perpetua Kantianae disciplinae ratione habita, pars prima: Philosophia practica universalis; tomus secundus, Logicam complectens* (Cumtibus Christ. Fried. Wappler et Beck, 1804). Le biografie lo definiscono deista, seguace per certi aspetti di Leibniz e Wolfe, ma vicino anche all'empirismo di Locke, e critico di Kant: v. Pozzi 2018, pp. 63-64.

352 «Уничтожим сие начало, что ничего не бывает без довольной причины, то никоим образом не можно будет опровергнуть необходимого определения сочинянского. Уничтожим сие начало, то всякому можно будет толковать Священное Писание по произволению на свою сторону. Без сего начала судья может неправильно обвинить правого и освободить виноватого. Без сего начала почти никакой силы не будет иметь истинная вольность, особливо в моральных случаях. Без начала, наконец, довольной причины никоим образом не можно доказать бытия, промысла и премудрости Божьей. А что есть Бог и, следовательно, промысел и премудрость Его, сего и самые язычники не отрицают», ARTEM'EVA 1996.2, pp. 87-88.

letto, perché se così fosse l'uomo non avrebbe alcun criterio per conoscere quella verità che sola permette di stabilire un ordine di valori reale e non convenzionale. Seguendo Leibniz, egli riconosceva questo criterio nel principio di ragion sufficiente con cui nella catena delle cause si risale alla causa prima incausata, e sulla base dell'ordine dell'universo si riconosce la sapienza divina e la sua bontà.

Il problema della conoscenza e dei suoi limiti umani è un argomento in primo piano nel trattato *Sull'uomo*; si è visto come Radiščev, facendo emergere le contraddizioni del discorso scientifico e le debolezze di quello metafisico, si appellasse a una fonte di verità più certa della ragione che chiamava sentimento, pur distinguendolo dalle affezioni emotive. La nozione di Dio non era data dalla ragione ma dalla presenza divina nella realtà che l'uomo innanzitutto *sente* con tutto se stesso e solo dopo esplora con l'intelletto. I limiti della ragione erano da lui ricondotti al procedimento astrattivo che perde la concretezza reale, dunque non erano soltanto occasionali, ma strutturali e perciò non ascrivibili a una *caduta*, a un peccato d'origine, motivo, questo, adombrato nel mito platonico del destino delle anime, ma ben radicato nel pensiero cristiano. Per la dottrina cristiana all'ineluttabilità di questo limite *procurato* non poteva rimediare se non la rivelazione, che diventava la fonte primaria della vera conoscenza.

Non c'è, dunque, da stupirsi se negli scritti filosofici divulgativi tanto spazio ebbe in quel periodo la commistione di principi della teologia cristiana e della narrazione biblica. Non priva di interesse è a questo proposito la nuova rivista mensile uscita nel 1782 dalla tipografia di Novikov: «Večernjaja Zarja» [Il crepuscolo serotino]³⁵³, che ebbe un solo anno di vita e a cui collabo-

353L'intitolazione completa della rivista ne enuncia già il programma e le finalità:

rarono anche gli allievi del Seminario di traduzione. La rivista si poneva in continuità con la precedente: «Utrennij svet», e la spiegazione delle due denominazioni, data dalla redazione nell'*Avvertenza ai lettori*, illustra bene la collocazione ideologica della pubblicazione. In sostanza, sia la luce mattutina, sia il crepuscolo volevano essere, nell'intenzione dei fondatori, il simbolo della ragione umana che, a motivo del peccato originale, non giunge mai a illuminarsi dello splendore del meriggio, ma vive nella mezza luce del mattino e della sera. L'intento dei redattori era perciò quello di fornire ai lettori degli strumenti di riflessione e di stimolo per la conoscenza di sé e della natura creata³⁵⁴.

«“Вечерняя заря” ежемесячное издание в пользу заведенных в Санктпетербурге Екатерининского и Александровского училищ, заключающее в себе лучшие места из древних и новейших писателей, открывающая человеку путь к познанию бога, самага себя и своих должностей, которыя представлены как в нравоучениях, так и в примерах оных, то есть, не больших историях, повестях, анекдотах и других сочинениях стихами и прозою; служащее продолжением Утренняго света» [«Il crepuscolo serotino», pubblicazione mensile a favore degli istituti di Caterina e di Alessandro fondati a San Pietroburgo, contenente i migliori estratti dagli scrittori antichi e recenti, che aprono all'uomo la via alla conoscenza di Dio, di se stesso e dei suoi doveri nella forma di insegnamenti morali o di esempi, ossia non [in forma] di grandi storie, novelle, aneddoti e altre opere in versi e in prosa; la pubblicazione è un proseguimento della rivista «La luce mattutina»]». Bisogna ricordare che nella cerchia di Novikov, dopo il suo trasferimento definitivo da Pietroburgo a Mosca (1779), si era rafforzato l'interesse per la metafisica, specialmente sotto l'influenza di Ivan Grigor'evič Švarc, il quale in quello stesso anno aveva fondato il Seminario di traduzione [Perevodčeskij Seminar']. Ne seguirono diverse traduzioni di opere che trattavano argomenti di spiritualità, tra questi il *Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele*, in drey Gesprächen [Fedone o dell'immortalità dell'anima, in tre dialoghi] di Mendelssohn uscito a Berlino nel 1767 e ripubblicato nei due anni successivi. L'opera apparve in traduzione russa nel 1777 su «Utrennij svet». Furono tradotti anche *Les pensées* di Pascal e il *The Complaint: or Night-Thoughts on Life, Death and Immortality* di Edward Yung, ma già dal 1780 cominciarono a comparire, al posto delle traduzioni, articoli di filosofia e psicologia, il cui carattere eclettico è stato ampiamente rilevato dalla critica.

³⁵⁴La rivista suscitò al suo apparire un grande interesse, documentato dal numero degli abbonamenti del primo anno: circa 800, e fu diffusa in numerose città della Russia oltre che nelle capitali. Miljukov informa che la pubblicazione costituì una delle due imprese culturali di Novikov in quel periodo, l'altra fu l'apertura di due scuole, sempre a Pietroburgo, destinate alla borghesia, v. МИЛЮКОВ 1903, č. III, vol. II, p. 351 [169].

«La ragione umana – spiegava l’Avvertenza – per la sventurata caduta del nostro progenitore molto si è oscurata e la luce incerta e vaga ne è la raffigurazione. Ma essa potrebbe aumentare molto ed essere ricondotta fin quasi alla primitiva condizione se la nostra volontà nell’agire e la ragione nel conoscere, prendendo a modello il *Crepuscolo serotino*, che segue costantemente il sole, dirigeranno il loro corso al seguito della grande luce della Divinità. Eppure di questa luce noi non siamo privi, essa è in noi, ma celata e per così dire soffocata dalle nostre cattive azioni; essa risplende anche nella natura, ma se non riluce in noi, non la possiamo vedere neppure fuori di noi. Ed è per questo che i veri sapienti dei tempi antichi e dei più recenti, pongono come esercizio per l’uomo la *conoscenza di sé*, sebbene in verità molti non siano ancora d’accordo sul che cosa sia appunto la conoscenza di sé. Alcuni, infatti ritengono che consista nel conoscere la nostra origine e la nostra fine, altri, invece, nella conoscenza dell’anima e del corpo, altri, poi, in altro, ma una cosa è certa: che la conoscenza di sé deve cominciare dalla conoscenza e dalla correzione delle proprie azioni morali, e soltanto dopo si può intraprendere l’esame dei misteri presenti nell’essere umano»³⁵⁵.

La matrice pietistica è evidente in quel «quasi alla primitiva

355«Человеческий разум несчастным падением нашего праотца весьма потемнился, и сие то изображает наш смутной и бледной свет. Но он гораздо умножен и почти в прежнее состояние приведен быть может, когда воля наша в действиях, а разум в познаниях подражая Вечерней Заре, которая непрестанно последует за солнцем, будет течение свое править за великим светом Божества. Сего света и мы не лишены, он есть в нас, однако закрыт и так сказать, задавлен нашими дурными делами. Он блистает и в природе, но поелику не светит в нас, то мы его и вне себя не видим. И посему истинные мудрецы древних и новейших времен первым упражнением для человека поставляют *познание себя* хотя, правда, что многие еще несогласны, в чем то состоит и познание себя. Ибо иные полагают оное в познании нашего происхождения и конца; а иные в познании души и тела, другие же в другом: но то достоверно, что познание себя надобно начинать от познания и исправления своих нравственных действий и после приступать к разсматриванию таинств находящихся в самом существе человеческом», «ВЕЧЕРНЯЯ ЗАРЯ» 1782, част’ I, 1.

condizione» che nega alla ragione un recupero totale della perfezione originaria. La dimensione morale, la ragion pratica, è indicata come l'unico mezzo che possa illuminare l'uomo sulla propria origine e destinazione, idea condivisa da molti e, come si è visto, anche da Radiščev. Da queste premesse è facile anche comprendere il motivo della grande diffusione del Fedone mendelssoniano in Russia, la cui presenza è evidente in molti articoli della rivista, che propongono idee ben presenti nel contesto culturale dell'epoca e in molta parte degli autori russi della seconda metà del '700.

Miljukov tratta di questa pubblicazione nel capitolo VII del suo libro sulla *Storia della cultura russa*, dove descrive l'inizio dell'emancipazione del pensiero sociale in Russia (*Načalo nezavisimago obščestvennago mnenija*) e prende in esame la diffusione delle idee dell'*Aufklärung* tedesco, fonte, a suo giudizio, della «graduale assimilazione di una nuova visione del mondo nelle riviste di Novikov»³⁵⁶, la cui massima espressione riteneva fossero gli scritti di apertura di ciascun numero di «Večernjaja Zarja»; egli addirittura riteneva che costituissero «un intero trattato filosofico tradotto dal tedesco [*celyj filosofskij traktat, perevedennyj s nemeckogo*]», la cui paternità, molto probabilmente era da ascriversi al professore dell'università di Mosca J. G. Švarc³⁵⁷. Precisa-va, però, che non bisognava attendersi nulla di veramente nuovo in quel con-

356«Постепенное усвоение новаго мировоззрения в журналах Новикова», è questo il titolo di uno dei paragrafi del capitolo VII del vol II, MILJUKOV 1903 p. 335.

357«Каждая книжка “Вечерней Зари” начиналась одной или несколькими статьями по философии. Не трудно заметить, что статьи первых восьми книжек составляют целый философский трактат, переведенный с немецкого, причем, переводчик не понимал основных идей системы и потому часто путал термины («разум» и «разсудок»; «дух» и «душа»). Мы предполагаем, что эти статьи принадлежат Шварцу [Ogni volume di «Večernjaja Zarja» cominciava con uno o più articoli di filosofia. Non è difficile notare che gli articoli dei primi otto volumi costituiscono un intero trattato filosofico tradotto dal tedesco e il traduttore non comprendendo le idee fondamentali del sistema, spesso confondeva i termini (ragione e intelletto, spirito e anima). Noi presumiamo che questi articoli siano di Švarc]», MILJUKOV 1903, p. 360 [178].

testo: «Il contenuto degli articoli filosofici – chiariva, infatti – corrisponde abbastanza esattamente al livello medio della filosofia popolare tedesca dell’epoca. Dio, il mondo e l’anima – erano queste le principali questioni della visione del mondo, attorno alle quali s’incentrava la discussione filosofica del XVIII secolo. All’epoca descritta, Kant aveva già fatto oggetto quei problemi della sua critica gnoseologica distruttiva. Ma la *Critica della ragion pura* era appena apparsa (1781); il suo ruolo era ancora tutto nel futuro. Altre, più antiche *compiute* visioni del mondo, il monismo di Spinoza e il monismo dei materialisti francesi, apparivano troppo sospette e troppo problematiche all’*intelligencija media dell’epoca*»³⁵⁸.

Tra i diversi articoli che apparvero sulla rivista, quattro presentano un particolare interesse non solo per la tematica vicina al trattato di Radiščev, ma per il metodo dell’argomentare. Il primo, con cui si apre il numero di gennaio, si intitola *Riflessione sull’immortalità dell’anima*; seguono, in ordine cronologico, *Riflessione filosofica sull’anima*; *Riflessione sull’unione dell’anima con il corpo e sugli effetti di questa unione*; *Riflessione filosofica sulla Trinità nell’uomo, o tentativo di dimostrare, sulla base della ragione e della Rivelazione che l’uomo è composto 1) di corpo, 2) di anima, 3) di spirito*³⁵⁹.

Ipotizzando un autore unico, Miljukov nella sua esposizione non rispetta la cronologia dei testi, ma ne dà una sintesi unitaria, secondo cui l’autore

358«Содержание философских статей “Вечерней Зари” довольно точно соответствует среднему уровню тогдашней немецкой популярной философии. Бог, мир и душа – таковы основные вопросы мировоззрения, около которых сосредоточилась философская борьба XVIII века. В описываемое время Кант уже сделал все эти вопросы предметом разрушительной гносеологической критики. Но “Критика чистого разума” только что появилась тогда (1781); ее роль была еще вся в будущем. Другая, более ранняя *цельная* мировоззрения, монизм Спинозы и монизм французских материалистов казались слишком подозрительными и были не по плечу тогдашнему среднему интеллигенту», MILJUKOV 1903, p. 359 [177].

359«VEČERNJAJA ZARJA» 1782.

muoverebbe dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio, sebbene il tema sia trattato per esteso soltanto nei due articoli finali della rivista, «uno di carattere compilativo, l'altro, derivato dal pensiero di Locke [*odna kompiljativnaja, drugaja iz Lokka*]». Oggetto centrale della sua filosofia sarebbe l'Uomo, la sua struttura psichica e la sua morale. Dal confronto delle creature dei tre regni, minerale, vegetale, animale, emergerebbe l'idea che il Creatore ha dotato le creature del regno vegetale non soltanto della materia ad esse propria, ma anche di un nuovo elemento definito vita, mentre quelle del regno animale avrebbero ricevuto l'anima ossia sarebbero state dotate di «movimento spontaneo (*samoproizvol'noe dviženie*)». Tra i due regni ci sarebbe comunque una sorta di anello intermedio, che l'autore, sulla base degli studi naturalistici, indica nel polipo, a mezzo tra il vegetale e l'animale. L'uomo, invece, provvisto oltre che dell'anima anche dello spirito (*duch*), apparterebbe per la prima al regno animale, ma per il secondo al regno degli spiriti, realtà più perfette dell'uomo³⁶⁰. Su questa base *spirituale* l'autore fonda la prova dell'immortalità dell'anima, a proposito della quale Miljukov sostiene non esserci alcuna originalità, essendo basata sul Fedone di Mendelssohn, e osserva che «soltanto alla fine è aggiunta una considerazione curiosa, ossia che è *più vantaggioso* credere nell'immortalità, anche se non c'è, piuttosto che non credere se c'è»³⁶¹.

Questa breve sintesi mette in luce due idee ampiamente diffuse nell'ambiente culturale dell'epoca e di varia provenienza, la prima, relativa agli spiri-

360Miljukov riassume qui una parte del saggio di Aprile: *Filosofičeskoe rassuždenie o Troice v čeloveke*, sopra citato, che si discosta non di poco dagli altri tre.

361«В доказательствах бессмертия нет ничего новаго; их выбор сделан по Мозесу Мендельсону; добавлено только в конце любопытное соображение, что выгоднее верить в бессмертие, даже если его нет, чем не верить, если оно есть [Nelle dimostrazioni dell'immortalità non c'è nulla di nuovo, sono dedotte da Mosé Mendelssohn]», MILJUKOV 1903, p. 360 [178].

ti, la seconda, alla scala degli esseri di cui il polipo sarebbe il gradino animale inferiore, successivo alla scala dei vegetali. L'idea che tra l'uomo e la divinità ci siano esseri puramente spirituali è presente già nell'antichità, basti pensare al neoplatonismo; gli angeli dell'ebraismo e del cristianesimo sono puri spiriti, ne tratta Leibniz e lo stesso Radiščev ricorda che molti credono nella loro esistenza³⁶².

Riguardo al polipo, si è visto come Herder nella scala creaturale ne faccia un ente intermedio tra la natura vegetale a quella animale. L'esempio è riportato dallo stesso Radiščev nel primo e nel terzo libro del suo trattato *Sull'uomo*³⁶³. Quanto poi alla considerazione, definita curiosa [*ljubopytnoe*] da Miljukov, non è difficile cogliervi un richiamo alla *scommessa* di Pascal (anche se in Pascal la scommessa verte sull'esistenza di Dio). La convinzione, secondo cui nell'incertezza è preferibile la scelta consolante, si ritrova anche in Ra-

362Radiščev nel II libro del suo trattato sull'uomo riporta, come opinione di alcuni, la convinzione che esistano gli spiriti: «Доселе почитали быть в природе два рода возможных существ. Все, к первому роду относящиеся, называют тела, а общее, или отвлеченное о них понятие, назвали вещество, материя. [...] К другому роду относящиеся существа чувствам нашим не подлежат, но некоторые феномены в мире были поводом, что оные почли не действием вещественности, но существ другого рода, коих качества казались быть качествам вещественности противоречащими. Таковые существа назвали духи. [Finora si è ritenuto che in natura ci fossero due generi di esseri possibili. Chiamiamo corpi tutti quelli che appartengono al primo genere, mentre chiamiamo materialità, materia, il concetto generale o astratto ad essi relativo. Gli esseri appartenenti all'altro genere non sono percepibili ai nostri sensi, ma alcuni fenomeni del mondo hanno dato motivo di ritenerli non effetti della sostanza materiale, bensì esseri di un altro genere, le cui qualità sembrerebbero opposte a quelle della sostanza materiale. Questi esseri sono stati chiamati spiriti]», RADIŠČEV 1949, II, pp. 314-315. E Leibniz scrive: «Je jugeois pourtant qu'il n'y falloit point mêler indifferemment ou confondre avec les autres formes ou ames les *Esprits* ny l'ame raisonnable, qui sont d'un ordre superieur [...] faits à l'image de Dieu [...] C'est pourquoy Dieu gouverne les *Esprits*, comme un Prince gouverne ses sujets, et même comme un père a soin de ses enfants; au lieu qu'il dispose des autres substances, comme un Ingenieur manie ses machines», LEIBNIZ 1880. 2, pp. 479-480.

363RADIŠČEV 1949, I, p. 281; III, p. 361.

diščev³⁶⁴, ma ancora prima è espressa da Guglielmo de Blyenberg nella sua lettera a Spinoza del 16 gennaio 1665, ed è sostenuta, sebbene in altra forma, nel secondo dialogo del *Fedone* di Mendelssohn da Socrate il quale dichiara che se la dottrina da lui esposta è fondata, allora fa bene ad esserne convinto, ma se non lo è, gli permette almeno di non addolorare gli amici con i suoi lamenti³⁶⁵.

In ogni caso l'attribuzione dei tre articoli a un solo autore lascia perplessi per l'eterogeneità che li caratterizza. Sempre nel sunto di Miljukov si legge, infatti, che l'anima sarebbe vista dall'ignoto autore come una *mescolanza* di

364«Возвесья, по силе нашей, обе противоположности, я вам оставлю избирать, любезные мои, те, кои наиболее имеют правдоподобия или ясности, буде не очевидности. А я, лишенный вас, о, друзья мои, последую мнению, утешение вливающему в душу скорбящую. [Soppesate, secondo le nostre forze, le due tesi opposte, lascerò che voi scegliate, o miei cari, quella che ha più verosimiglianza o chiarezza, se non evidenza. Ma io, privato di voi, amici miei, seguirò l'opinione che dà conforto alla mia anima afflitta]», RADIŠČEV 1949, II, p. 314.

365Difendendo la tesi secondo cui vale più la verità che il far valere il proprio punto di vista, Socrate rivendica la propria distanza dalla gente comune, che al contrario, propende per quest'ultima scelta perché è anche la più vantaggiosa: «Den das ich die Anwesenden von meiner Meynung überführe, ist bey mir nur eine Nebenabsicht; meine vornrhmste Sorge gehet dahin; mich selbst zu erede; dass sie der Wahrheit gemäss sey; weil ich gar zu grossen Vortheil dabey finde. Denn siehe; liebster Freund, ich mache folgenden Schluss: Ist die Lehre, die ich vortrage, gegründet, so thue ich wohl, dass ich mich davon überzeuge; ist aber den Verstorbenen keine Hoffnung mehr übrig, so gewinne ich wenigstens dieses, dass ich meinen Freunden noch vor meinem Tode nich durch Klagen beschwerlich falle. Ich ergetze mich zuweilen an dem Gedanken, dass alles, was dem gesamten menschlichen Geschlechte wahren Trost und Vortheil brine würde, wenn es wahr wäre, schon deswegen sehr viel Warscheinlichkeit für sich habe, dass es wahr sey [Che io convinca i presenti della mia opinione è in me solo un'intenzione secondaria; la mia preoccupazione principale è rivolta a convincere me stesso che la mia opinione sia conforme a verità, giacché vi ritrovo appunto un vantaggio troppo grande. Infatti vedi carissimo amico, io faccio il seguente ragionamento: se la dottrina che sto esponendo è fondata, allora faccio bene ad esserne persuaso; se viceversa non rimane pù speranza ai morti, ottengo almeno questo, ossia che non addoloro ulteriormente i miei amici con lamenti prima della morte. Io mi compiaccio talvolta al pensiero secondo cui tutto ciò che potrebbe comportare, per il complesso della stirpe umana, reale consolazione e vantaggio se fosse vero, abbia di per sé, già per questa ragione, moltissima probabilità di essere vero]», MENDELSSOHN 1929, II, S. 87; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 146.

spirito e materia, di temporale e di eterno, a cui viene applicato il punto di vista genetico dei «nuovi filosofi». Nella sua unione con il corpo, essa darebbe luogo a una sorta di composto, analogo al composto chimico risultante dall'unione di cinabro e mercurio, in cui i componenti, uniti strettamente, cambierebbero natura venendo a costituire la vita dell'individuo con le sue proprietà né corporee, né spirituali; con la dissoluzione del composto i componenti ritornerebbero, è vero, allo stato originario ma, secondo l'interpretazione di Miljukov, l'autore non si pronuncerebbe per l'immortalità dell'anima, e sottolinea giustamente il fatto che lasciando aperta la questione dell'immortalità di quest'anima *naturale* si mette in dubbio proprio l'immortalità dell'individuo, perché è dall'unione con il corpo che l'anima trae la sua individualità³⁶⁶. Ora, proprio nel quarto articolo, quello di Aprile (*Riflessione filosofica sulla trinità nell'uomo*) l'autore si esprime con molta chiarezza sulla spiritualità e immortalità dello *spirito*, distinguendo nell'uomo l'anima-entelechia e uno spirito immortale, in cui sono poste tutte le attività superiori (ragione, memoria, volontà). Fatto che, considerando gli articoli parti di un tutto, attesterebbe una grossolana contraddizione interna al "trattato".

366«Душа трактуется, как своего рода химический, продукт явившийся результатом соединения "духа" и "тела". Продукт соединения есть нечто третье, новое [...] Это «нечто новое» есть "натуральная жизнь" души со всеми ее свойствами, каких не находилось ни в "материи телесной", ни в "духе" [...] По смерти человека "дух" и "персть" возвращаются к первобытной чистоте и отдельности [...] Вопрос о дальнейшем существовании "души" по смерти он прямо признает открытым [L'anima è vista come un prodotto chimico sui generis, risultato dell'unione di spirito e corpo. Il prodotto dell'unione è un terzo elemento, nuovo [...] Questo "qualcosa di nuovo" è "la vita naturale" dell'anima con tutte le sue proprietà che non si trovavano né nella "materia corporea", né nello "spirito" [...] Alla morte dell'uomo lo "spirito" e la "materia" ritorneranno alla loro originaria purezza e separazione; muore perciò soltanto il loro composto [...] Tuttavia, l'autore non si decide a trarre da qui una conclusione di morte dell'"anima", ossia contraria all'immortalità *personale*. L'ulteriore sussistenza dell'anima dopo la morte egli [l'autore] la ritiene semplicemente una questione aperta]», MILJUKOV 1903, p. 361 [179].

Dalla ricostruzione di Miljukov non emerge in sostanza la natura diversa che l'ipotetico autore attribuisce all'anima e allo spirito. È evidente che se l'anima è intesa come principio di unità e di vita di un corpo, nel senso dell'entelechia aristotelica l'immortalità sul piano naturale è quanto meno problematica e in ogni caso è impensabile l'immortalità individuale. Il platonismo, abbracciato da molti, sembrava avesse migliori possibilità a questo riguardo perché riteneva l'anima una sostanza autonoma rispetto al corpo, dotata di sensibilità, volontà, intelligenza, dunque di tutto ciò che è in grado di muovere una materia inerte, ma presentava altri problemi, suscitati dalle scoperte scientifiche che rivelavano una materia tutt'altro che amorfa, dotata di forze e dunque di un principio di vita autonomo. Una posizione mediatrice era quella di Leibniz che con la monade aveva superato la distanza metafisica tra spirito e materia, ammettendo la conservazione sia delle anime che dei corpi animali. Mediatrice era anche la posizione di Herder, che nella scala degli esseri coglieva lo slancio ascendente della natura a Dio, salvando spirito e materia e prospettando un futuro anche alla dimensione corporea.

E come di Leibniz e del platonico Mendelssohn, anche di Herder si avverte la presenza negli scritti della rivista di Novikov. Che l'esperienza sia necessaria alla manifestazione «dello spirito nell'anima», come mostrerebbe anche il caso dei sordomuti e degli uomini cresciuti tra gli animali, ossia che la riflessione (*razmyšlenie*) sia legata alla ragione [*razum*] la quale nell'uomo apparterebbe alla sfera più ampia e incondizionata dello spirito, è infatti un'idea molto diffusa e variegata, che trova l'espressione forse più adeguata proprio in Herder, che tanto risalto dava alla formazione della civiltà con la maturazione della ragione attraverso il linguaggio, portando appunto l'esempio cui si rifà l'autore dell'articolo citato; è un'idea ripresa anche da Radiščev che

nel suo trattato porta lo stesso esempio dei sordomuti, sottolineando le possibilità limitate del loro sviluppo finché manca loro la comunicazione linguistica, mentre l'insegnamento speciale, che con il linguaggio favorisce la concettualizzazione e il ragionamento, li recupera alla società e alla civiltà.

Che la paternità degli articoli possa essere attribuita a un solo autore è improbabile non soltanto per i prestiti da fonti diverse che li qualificano, rilevati dallo studio di Simankov, ma anche per la fisionomia che li caratterizza individualmente. Tutti, comunque, mostrano un'influenza platonica più o meno marcata, il primo in particolare, quello di Gennaio (*Riflessione sull'immortalità dell'anima*), richiama visibilmente ed estesamente il *Fedone* di Mendelssohn. L'autore muove da una delle idee più diffuse e generalmente accolte dai sostenitori dell'immortalità, ossia la definizione dell'anima come sostanza semplice, quindi non corruttibile come avviene per il corpo. Potrebbe causarne la morte soltanto l'annullamento totale e immediato, che però non può avvenire ad opera della natura, essendo, infatti, l'anima incorporea non soggetta alle cause naturali³⁶⁷. Ed è ciò che nel primo dialogo del *Fedone* di Mendelssohn Socrate sostiene, spiegando che la natura non può operare annientamenti per il fatto che tra essere e non essere c'è un abisso che essa non

367«Сие простое существо, поелику не есть тело, не подвержено никакому телесному действию требующему противодействия, которого не находится в простых существах [...]. И так, ежели душа есть существо простое и неподверженное действиям сотворенных существ, то она внутренно и по своему естеству будет неразрушимая, нетленная, или бессмертная [...]. Существо простое, какое есть душа, [...] не может разрушиться, как токмо чрез уничтожение; но сие разрушение превосходит силы причин естественных [Questa sostanza semplice, poiché non è un corpo, non è soggetta a nessuna azione corporea, la quale comporta una resistenza che nelle sostanze semplici manca [...]. E così, dato che l'anima è una sostanza semplice e non soggetta alle azioni degli esseri creati sarà interiormente e per sua natura indistruttibile, perenne, o immortale [...]. La sostanza semplice, quale è l'anima, [...] non può essere distrutta se non con il solo annullamento, ma questo tipo di distruzione eccede le forze delle cause naturali», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 2, p. 2.

può superare perché procede soltanto per gradi; idea, questa, espressa da Leibniz e ripresa da Radiščev. Né si può pensare che lo farebbe Dio, trattandosi, afferma Socrate, di un'azione malvagia, ma a questo proposito l'autore dell'articolo presenta una certa divergenza dal giudizio socratico, osservando che la volontà di Dio è imperscrutabile, perciò soltanto la rivelazione può venire in soccorso della ragione e dunque si deve riconoscere che la conservazione eterna dell'anima dipende dalla grazia divina, cosa che per via puramente razionale non è dimostrabile.

A sostegno della ragione è introdotta, perciò, la fede e, sulla scia del Fedone, anche la morale³⁶⁸, e infine lo stesso desiderio di immortalità, che, secondo l'articolaista, è un'impronta naturale tanto viva, e accresciuta con l'esercizio della ragione e della virtù, che non si può pensare che Dio l'abbia inculcato nell'uomo senza uno scopo, e se l'immortalità non si può dimostrare con certezza, questo desiderio può avvalorare sul piano probabilistico la convinzione della continuazione della vita dell'anima dopo la dissoluzione del corpo. Poiché Dio è bontà e provvidenza infinite, ci deve essere un'altra vita

368L'autore mette a confronto due tesi possibili e opposte: da un lato la provvidenzialità divina che accompagna la sua creatura e dà un senso alla sua vita e alle sue azioni, dall'altro un Dio che si limita a creare l'uomo, abbandonandolo alla sua naturalità, per cui questi non deve aspettarsi «ни наказания ни награждения [né castigo né premio]», e si chiede: «Можно ли сказать, чтоб последняя сия система сравниться могла с первою? Объясняет ли она столько совершенства Божия? [Si può forse dire che quest'ultimo sistema sia uguale al primo? Spiega forse quanto grande sia la perfezione di Dio?]». Ed essendo il primo «дело совершеннейшего разума; вторая же недостаточна, и допускает многия нелепости. Следовательно сие одно довольно ясно показывает, которая из них справедливее, в разсуждении того, что справедливее должно здесь судить и размышлять о намерениях и делах Бога, который делает все с величайшею премудростию. Но сверх всего того познание будущей жизни полагают ли они между познаниями вероятными, или и совсем еще сомнительными? »[opera di una ragione perfettissima, mentre il secondo è insufficiente e comporta molte oscurità; di conseguenza basta questo a dimostrare quale dei due sia più veritiero nel giudicare ciò che si deve qui valutare e meditare a proposito dei disegni e delle opere di Dio, il quale fa tutto con la massima sapienza], «ВЕЧЕРНЯЯ ЗАРЯ» 1782. 2, pp. 22-23.

dove venga premiata la virtù e castigata la malvagità, sostiene l'autore dell'articolo, che si appella all'autorità di Platone, di Cicerone e di Lattanzio dalle cui opere riporta dei passi, per concludere come il Socrate del *Fedone*, che tra una verità probabile, a questo riguardo, e una dubbia è meglio, più fruttuoso e meno rischioso, attenersi alla probabile, dal momento che una verità certa sulla vita dell'anima dopo la morte è impossibile ottenerla con il procedimento razionale³⁶⁹. L'argomentazione risulta condotta con proprietà e coerenza, sebbene senza vera originalità, da una persona di cultura e appartenente all'ambiente filosofico.

Diversi appaiono i successivi due articoli, quello del Febbraio (*Riflessione filosofica sull'anima*) e quello di Marzo (*Riflessione sull'unione dell'anima con il corpo e sugli effetti di questa unione*), dove l'argomentazione ricorre più di frequente all'autorità della religione e della Scrittura. In entrambi si dà per scontato quel che si dovrebbe dimostrare, ossia la capacità dell'anima di vivere separata dal corpo, e in entrambi si fa riferimento all'azione temperamentale ad essa attribuita, che troverebbe rispondenza in determinate qualità fisico-chimiche del corpo. Nell'articolo di Febbraio, per fare un esempio del carattere argomentativo dello scritto, si legge: «L'anima è uno spirito immortale che ha una propria realtà sostanziale e una propria vita. E sebbene sia unita al corpo, può vivere anche senza, come gli altri spiriti. [...] E come ora il corpo si trasmette da uno all'altro nella maniera nota, ossia con la procreazione, è assai verosimile che anche l'anima si trasmetta così attraverso i genitori. E questo

369«В сей неизвесности всегда лучше будет держаться о сем познании подтвердительнаго мнения. Ибо без сомнения та надежнейшая сторона, которая менее теряет, нежели выигривает [...] Добродетель всегда восторжествует над пороком [In questa condizione di ignoranza - si legge - sarà sempre meglio attenersi alla nozione dell'opinione positiva, poiché, senza dubbio, è il versante della massima speranza meno soggetto al rischio, e in cui in ogni caso si perde meno di quanto si guadagna [...] La virtù trionferà sempre sul vizio]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 2, pp. 23-24.

trova sufficiente fondamento nelle parole che il Creatore rivolse all'uomo creandolo: *crescite, multiplicatevi e popolate la terra*. Con queste parole egli senza dubbio gli comunicò anche la forza. [...] La forza riguardava tutto l'uomo, composto di anima e corpo. Sarebbe contrario alle parole di Dio se, avendo escluso l'anima, con esse si intendesse soltanto la parte caduca dell'uomo, ossia il corpo]»³⁷⁰. Qui l'autore definisce l'anima «spirito», senza quella distinzione operata dall'autore dell'articolo con cui si apre il numero di aprile: *Riflessione filosofica sulla Trinità nell'uomo*, mostrando un'adesione al platonismo cristiano.

L'ignoto autore prosegue sulla linea del racconto biblico con il peccato d'origine che si trasmette a tutte le anime come disposizione a peccare, che i figli ereditano dai genitori. Il peccato corrode il corpo e depotenzia l'anima stessa, la quale non è più in grado di svolgere bene le sue attività. Riguardo poi al *luogo* che essa occuperebbe, l'autore spiega che è diffusa in tutto il corpo, soltanto la ragione, l'immaginazione e la memoria hanno il loro posto nel cervello. Questa stretta unione si coglie nella corrispondenza dei temperamenti con le manifestazioni fisiche e i comportamenti che ne derivano. I buoni frutti dell'attività spirituale provengono dall'osservanza della legge divina e naturale. In questo modo l'anima si fortifica, e quanto più aumentano le sue forze, tanto più diminuiscono quelle del corpo: «E così l'anima – conclude l'autore – è un frutto che matura per l'eternità, il quale, quanto più giovane è e immaturo, con tanta più forza è unito al suo corpo [...] ma quanto più di-

370«*Душа* есть бессмертный дух, имеющий свое собственное существо и жизнь, и хотя он с телом соединен; но может и без онаго быть, как и другие духи. [...] ; а как тело теперь известным образом, т.е. чрез рождение от одного в другом насаждается, то очень вероятно; что и душа сообщается также чрез родителей. И сие довольно основывается на словах, которые Творец по сотворении человека к нему изрек: *раститесь, множитесь, и наполняйте землю*. С коими словами он ему без сомнения сообщил к тому и силу», «*VEČERNJAJA ZARJA*» 1782. 3, pp. 81-82.

venta vecchio e maturo, comincia a distaccarsi dal corpo [...], finché alla fine l'anima, essendosi molto impegnata e avendo vissuto abbastanza, desidera lei stessa la fine della vita naturale, e separatasi senza alcuna difficoltà si ritira nell'eternità»³⁷¹.

L'articolo con cui si apre il numero del Marzo sull'unione dell'anima col corpo non è molto diverso quanto a solidità di argomentazione. Anche qui manca una vera impostazione filosofica e l'autorità cui l'autore fa riferimento è in genere s. Paolo. Come si è detto, l'autonomia dell'anima, la sua capacità di sussistere senza il corpo è anche in questo caso un dato non dimostrato e l'unione col corpo è segnata dal temperamento inteso come proprio dell'anima, cui corrisponde un temperamento corporeo; così, ad esempio, al temperamento collerico corrisponderebbe nel corpo, dove predomina il caldo, un temperamento sulfureo ecc. Le caratteristiche temperamentali sarebbero però distinte dalla ragione e dalla volontà, pur determinando l'influenza dell'anima sul corpo. L'autore palesa un interesse per la chimica, apparentemente sorretto da una conoscenza più approfondita rispetto all'autore del precedente articolo. Sostiene inoltre (e viene ricordato nel sunto di Miljukov) che, come avviene per l'unione tra due sostanze materiali, che danno origine a una terza del tutto differente, di cui porta molti esempi, così avverrebbe per l'unione dell'anima col corpo, di modo che il risultato più che un composto verrebbe ad essere una nuova sostanza e, come per le sostanze materiali nate da un processo chimico, con la separazione dei componenti si riavrebbero le due sostanze originarie.

371 «И так душа есть плод растущий для вечности, которой чем моложе и незрелее, тем крепче соединен с своим телом, [...], но чем старее и зрелее бывает, тем более начинает отделяться от тела /.../, и сие пока наконец душа утрудившись и поживши довольно, пожелает сама собою конца естественной жизни и отделившись без всякаго затруднения отходит в вечности», «ВЕЧЕРНЯЯ ЗАРЯ» 1782. 3, p. 110.

Si potrebbe osservare che questo ripristino non sempre può avvenire, ma è evidente che ci troviamo di fronte non a un'analogia, bensì a una metafora con cui l'autore vuole indicare la stretta unione che determina una trasformazione dei due componenti: non materia e spirito ma «materia animata»³⁷². Dall'unione di anima e corpo deriva, dunque, la vita naturale o animale, perfetta unità, in cui l'elemento unificante è l'anima. L'uomo, però, è portato a tenere mentalmente separate queste due sostanze, anche perché spesso capita che tra di esse si avverta come un disaccordo; nel cuore, poi, albergano passioni contrastanti come l'amore e l'ira, e il corpo stesso è costituito da sostanze antitetiche come l'olio e l'acqua. Opposti che tendono alla divi-

372«И так тело соединенное с душою не должно почитать за мертвый отрубок или за мертвое орудие [...] или, как говорят, материю в самом себе, и в отвлеченном смысле: но должно почитать его не иначе, как за одушевленную материю, соединенную с духом, где она от других худых и не одушевленных материй, ровно как и от прочих органов, которые не так соединены с духом, различествует [E così non bisogna considerare il corpo unito all'anima un tronco morto o un morto strumento [...] o, come dicono, materia in se stessa e in senso astratto, ma bisogna ritenerla materia animata unita allo spirito, dove essa si differenzia dagli altri corpi rozzi e inanimati così come pure dagli altri organi che non sono uniti allo stesso modo allo spirito]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 4, p. 176. Qui l'autore utilizza senza distinzione i termini anima e spirito, diversamente da come avviene nell'articolo successivo del numero di aprile. «И так из соединения души с телом происходит нечто новое, то есть, как бы из обоих сих нечто одно; почему необходимо и их свойства должны соединиться, и должно оттуда произойти чегонибудь смешанному, то есть, таким свойствам, которыя, так сказать, полуматериальные и полудуховныя, и которыя не иначе можно истолковать, как из соединения души с телом. Но при всем том, как душа, так и тело удерживает свое, и как скоро уничтожается их соединение и разрушается естественная жизнь, то тотчас же и преобращается тело опять в персть, а душа удерживает свои свойства, подобно как ртуть, по разрушении киноваря, делается опять чистою и настоящею ртутью [E così dall'unione dell'anima col corpo deriva qualcosa di nuovo, come se da due diventassero una. Perché necessariamente anche le loro proprietà debbono unirsi, e da questo deve derivare una combinazione, ossia delle proprietà che, per così dire, sono semimateriali e semispirituali, e che non si possono spiegare se non come derivate dall'unione di anima e corpo. Ma con tutto ciò, sia l'anima che il corpo conservano il proprio essere e non appena la loro unione si annulla e la vita naturale finisce, a quel punto anche il corpo si trasforma di nuovo in polvere, e l'anima riprende le sue proprietà, così come avviene per il mercurio che, quando si scompone il cinabro, diventa di nuovo puro e vero mercurio]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 4, pp. 174-175.

sione e conducono alla rovina. Questo disaccordo non esisteva però all'origine della creazione, secondo l'autore esso sarebbe dovuto al peccato di origine che ha richiesto la venuta di Cristo perché fosse ristabilita l'armonia e il corpo, migliorato dall'unione con l'anima, diventasse, secondo il detto paolino il *Tempio di Dio* (*Chramom Božiim*)³⁷³. Più che una discettazione filosofica, lo scritto sembra essere dettato dall'intento di rafforzare la fede e i principi della morale.

L'articolo comparso in Aprile: *Riflessione filosofica sulle Trinità nell'uomo, o tentativo di dimostrazione, sulla base della ragione e della Rivelazione, che l'uomo è composto di corpo, anima e spirito*, è quello su cui si è soffermato soprattutto Miljukov ed è, infatti, il più interessante per il contenuto e una certa diversità delle fonti. Si apre con una considerazione generale sull'abbondante letteratura uscita in Germania e in Italia relativa all'anima umana, e sull'interesse suscitato, per analogia e confronto, dalle ricerche sull'anima degli animali. L'autore cita a questo riguardo alcuni pensatori celebri, come Miller, Bonnet, Buffon, Reimaro, Cartesio del quale critica la riduzione degli animali a macchine prive di emozioni e di pensiero, e l'italiano Baronio con il suo libro sull'anima delle bestie, ed esprime la sua meraviglia per il fatto che in questa vasta letteratura non compaia una teoria che si avvicini a quella da lui stesso formulata, che, a detta di alcuni studiosi alla cui attenzione l'avrebbe proposta, avrebbe una rilevante somiglianza con quella enunciata nell'antichità da alcuni rabbini³⁷⁴. Per questo sente il dovere di dimostrarne se non la validità assoluta, ma-

373«ВЕЧЕРНЯЈА ЗАРЈА» 1782. 4, pp. 182-184.

374«Древние Раввины о душе уже имели сходственные мысли с нашими по уверению некоторых Ученых, которым мы открыли свой мысли. Мы не могли получить никаких книг, содержащих в себе мысли Раввинов, сколько ни прилагали о том старания. [...] Имели ли они доводы к своим мыслям, и какия они были, того никто нам сказать не хотел, или не мог; предлагаемаяжъ здесь с нашей стороны мы не выдаем за математическия доказательства: нет, но они должны быть только опытом вероятнаго доказательства

tematica, almeno la verosimiglianza e la probabilità, assicurando che vi compaiono idee che lungi dal portare danno alla religione, la rinforzano³⁷⁵.

Si tratta di una teoria, spiega l'ignoto estensore dell'articolo, elaborata sulla base dell'esame della natura, senza ricorrere alla rivelazione. Dal confronto dei tre regni, minerale, vegetale e animale, egli trae la conclusione che il primo è assolutamente inanimato, costituito da corpi morti, privi di qualsiasi circolazione di linfe, diversamente dal regno vegetale, che è dotato anche di canali appositi per la circolazione di quei nutrimenti, come risulterebbe anche dalle ricerche dell'abate Bonaventura Corti. Nel regno animale, poi, egli individua una costituzione superiore agli altri due regni, dovuta non tanto alla circolazione del sangue, a una materia più sottile, e alla capacità di spostarsi autonomamente da parte delle creature che lo costituiscono, quanto soprattutto all'anima, sostanza componente di quei corpi, capace di sentire e pensare e di rappresentarsi la realtà esterna ed interna. I tre regni si svilupperebbero secondo una scala in cui il gradino superiore in un dato regno costituisce il gradino più basso del regno successivo. Tra i due regni, sul gradino più alto di quello vegetale, ovvero quello più basso del regno animale l'autore colloca

[Gli antichi rabbini, secondo l'assicurazione di alcuni dotti a cui abbiamo esposto il nostro pensiero, riguardo all'anima avevano già delle idee simili alle nostre. Per quanti sforzi abbiamo fatto, non siamo riusciti a trovare nessun libro contenente il pensiero dei Rabbini [...] Se essi abbiano avuto argomenti per le loro idee, e quali fossero, nessuno ha voluto o ha potuto dircene nulla; quelle qui esposte da parte nostra non le diamo per dimostrazioni matematiche: no, esse debbono essere soltanto il tentativo di una dimostrazione plausibile]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, pp. 267-268.

375«Мы в предложении нашего положения имеем намерение доброе, и ежели кто не захочет закрыть глаз своих и не разуметь нас, тот увидит, что Религия, посредством сего положения, не только не приходит к упадок, но паче в большую силу и уважение [Nel proporre la nostra idea abbiamo un'intenzione buona e se qualcuno non vorrà chiudere gli occhi rifiutando di comprenderci, vedrà che la Religione da questa idea non soltanto non sarà danneggiata, ma riceverà piuttosto grande forza e rispetto]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, p. 268.

un tipo di polipo³⁷⁶. Allo stesso modo l'uomo, l'espressione più alta dell'animalità, si protenderebbe, nel suo massimo perfezionamento, al di là del mondo naturale, nel trascendente mondo degli spiriti, di cui occuperebbe il gradino più basso, oltre ai caratteri dell'animalità, infatti, egli ha: «qualcosa che non si trova in nessuno degli altri animali, egli ha *uno spirito razionale e immortale*. Perciò l'uomo appartiene al regno degli spiriti, tuttavia, è, per così dire, il polipo di quel regno. Infatti, come nel regno animale il polipo riunisce in sé i regni degli animali e delle piante, allo stesso modo l'uomo riunisce in sé i regni degli animali e degli spiriti»³⁷⁷.

Oltre che dei cinque sensi, infatti, e della capacità rappresentativa immaginativa e mnemonica, egli sarebbe dotato dello spirito razionale e immortale di cui gli altri animali sono privi, cosa che, secondo l'autore, lo differenzia dagli animali non soltanto per il grado di perfezione, ma radicalmente, facendolo rientrare in una nuova classe di creature: «In questo modo – scrive – noi in realtà escludiamo l'uomo dal regno degli animali, tra i quali finora era annoverato, con la sola differenza che gli si attribuiva l'anima più perfetta, più pura, razionale e immortale, tuttavia, a noi pare, ed è anche probabile, che l'uomo, come abbiamo accennato, debba stare a un livello superiore; egli deve costituire una classe del tutto nuova e un regno di creature del tutto nuovo»³⁷⁸. L'autore pensa, infatti al regno degli spiriti di cui l'uomo sarebbe

376«ВЕЩЕРНЈАЈА ЗАРЈА» 1782. 5, p. 276.

377«Однако он, сверх всего того, имеет нечто такое, чего во всех других животных не находится, то есть, он имеет *дух разумный и бессмертный*. И так человек принадлежит к царству духов, однако он так сказать есть полип онаго царства: ибо, как в царстве животных полип соединяет между собою царства животных и растений, так и человек равным образом соединяет между собою царства животных и духов», «ВЕЩЕРНЈАЈА ЗАРЈА» 1782. 5, pp. 278-279.

378«Сим образом исключаем мы действительно человека из царства животных, между которыми он по сие время обыкновенно считался, с тем только различием, что приписывали ему совершеннейшую, чистейшую, разумную и бессмертную душу; однако

partecipe. Della presenza dello spirito nell'uomo egli porta due prove desunte dalla vita concreta, quella dei sonnambuli (*lunatiki*), i quali agiscono nel sonno senza esserne coscienti e senza ricordare poi le proprie azioni, e perciò col solo soccorso dello spirito (p. 290), e quello di giovani scoperti nelle foreste a vivere con le fiere, senza contatti con gli altri uomini, perciò incapaci di parlare, i quali, nonostante tutto, dagli animali si differenziano, e non per il linguaggio che loro apprenderanno successivamente dalla frequentazione con i loro simili, ma proprio per il pensiero: «l'uomo, infatti, che conduce un tal genere di vita animale ha lo spirito, che con l'acquisizione di una guida impara a pensare in maniera razionale e avveduta, o ottiene *la capacità della riflessione razionale* che non assimila con il solo linguaggio; no, la molla principale del suo [dell'uomo] riflettere e della sua ragione è lo spirito: perciò, infatti, il pappagallo non pensa, così come qualsiasi altro uccello, che pure parla. Certo, bisogna rispondere, per il fatto che non ha lo spirito ma soltanto un'anima»³⁷⁹.

L'autore non vuole però invischiarsi in una dimostrazione ipotetica sull'essenza dell'anima e dello spirito, egli intende soltanto proporre una considerazione credibile del fatto che l'uomo è composto di corpo, anima e spirito, ritenendo che in questo modo si potrebbero evitare tutte le discussioni sulla mortalità o immortalità dell'anima.

как кажется нам, да сие и вероятно, что человек должен, как мы упомянули, стоять на высшей степени; ему надлежит составлять совсем новый класс и совсем новое царство тварей», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, p. 279.

379«Ибо человек, ведущий такую скотскую жизнь, имеет дух, который при снискании руководства научается мыслить разумно и здраво, или получает *способность к разумному размышлению*, которое он перенимает не чрез один только язык; нет, главною пружиною его размышления и его разума, есть дух: ибо для чегожъ не мыслит попугай, или другая какая птица, которая однако говорит. Конечно, ответствовать надобно, для того что она не имеет духа, но только одну душу]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, p. 288.

In realtà non tiene fede né al primo proposito né al secondo, infatti, dell'anima dice che è una sostanza [*suščestvo*] purissima [*čistejšee*], semplicissima [*prostějše*] e corporea [*telesnoe*] mediante la quale il mondo spirituale si unisce a quello corporeo [*duchovnyj mir soedinjaetsja c telesnym*]; ma l'intelligenza umana discenderebbe dallo spirito, in cui risiederebbe la capacità astrattiva e dialettica, di cui sarebbe priva l'anima. Lo spirito, inoltre, non avrebbe alcun rapporto col corpo se non tramite l'anima, così non sarebbe coinvolto nel destino di questa, e tramite l'anima insegnerebbe a pensare in maniera ragionevole e corretta. Se l'anima, sostanza semplicissima e purissima, possiede, secondo questa teoria, sensibilità, ragione e capacità di scelta, lo spirito è dotato di ragione e volontà, e rispetto all'anima può elevarsi dalla conoscenza del particolare alle verità universali, seguendo le quali può dirigere la propria vita, cosa che all'anima, pur dotata di proprietà rappresentativa e di memoria, è impossibile, la capacità dialettica, infatti appartiene solo allo spirito. Gli angeli, sempre secondo questa concezione, sarebbero dotati di anima e spirito, mentre Dio sarebbe spirito purissimo. L'elevazione dall'attività dell'anima a quella dello spirito avverrebbe nell'uomo gradatamente. Nel neonato, infatti, sarebbe presente e attiva soltanto l'anima³⁸⁰, e la stessa cosa l'esperienza dimostrerebbe riguardo ai sordomuti che non hanno avuto un'e-

380«Человеческий дух не прежде мыслит, как получит к тому руководство, или употребит долговременный навык; что видеть можем в детях. Они имеют дух, ибо он показывает в них свое действие; но когда? Не в первых неделях, и не в первых месяцах; но по прошествии многих месяцев да и многих лет [...] ; и не прежде открывается уже в них постепенно способность духа, то есть способность мыслить в отношении и отвлечении, как по достижении их в совершенный возраст [Lo spirito umano non comincia a pensare prima di aver ottenuto una guida a questo, o di aver impiegato una lunga esperienza, cosa che possiamo vedere nei fanciulli. Essi hanno lo spirito, poiché manifesta in loro la sua azione, ma quando? Non nelle prime settimane e neppure nei primi mesi, ma trascorsi lunghi mesi e lunghi anni [...] ; e la capacità dello spirito, ossia la capacità di pensare in relazione e in astratto, si manifesta in loro non prima che siano giunti all'età matura]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, p. 285.

ducazione; questi incominciano a ragionare, ossia ad usare il procedimento astrattivo e dialettico, soltanto dopo aver ricevuto una sufficiente formazione.

A questo punto l'autore, avendo dimostrato, *non secondo i canoni di certezza matematica*, ma secondo i principi della verosimiglianza e della probabilità (*po verojatnosti*), con la ragione e le esperienze (*iz razuma i opytov*), la natura triplice dell'uomo, ne vuole cercare i segni anche nelle Scritture. Riporta a questo fine i passi del *Genesi*, in cui si dice che Dio creò l'uomo a propria immagine e somiglianza, e Dio è appunto un'unica sostanza (*edinstvennoe suščestvo*) in tre ipostasi, e «se da questa sostanza unica si togliesse o si separasse una ipostasi o persona, essa non sarebbe più l'essere divino»³⁸¹. Cristo, poi, è risorto, cosa che dimostra la sua composizione di corpo, anima e spirito. Anche Paolo, del resto, usa i termini di ψυχή e πνεῦμα per indicare queste due sostanze presenti nell'uomo³⁸².

Lo scritto è senza dubbio più argomentato rispetto ai due precedenti, e l'autore è consapevole della distanza tra il sapere *naturale*, frutto della sola ragione, e quello rivelato. Vi si possono rinvenire elementi della filosofia di Leibniz e di Herder, ormai ampiamente diffusi nella cultura dell'epoca e rielaborati in un contesto più personale. In ogni caso, però, questo non aiuta a stabilire chi siano gli autori degli articoli, l'analisi dei testi, in ogni caso, non permette di attribuirli a un'unica mano.

Di recente Vitalij Ivanovič Simankov ne ha messo in luce la natura composita, e ne ha individuato le possibili fonti³⁸³. L'autore del primo articolo, Ri-

381«Естьли от божескаго существа отнять, или отделить одну *Впостась* или лице: то не останется оно существом божеским», «*VEČERNJAJA ZARJA*» 1782. 5, p. 295).

382L'autore cita e commenta di Paolo il passo 5,22 della *Lettera ai Tessalonicesi* (p. 297); e il 4,12 di quella agli Ebrei: «*VEČERNJAJA ZARJA*» 1782. 5, pp. 301-302.

383SIMANKOV 2011, pp. 169-187. Simankov ha anche condotto una interessante ricerca sugli autori delle opere attribuite nel «Supplemento al Notiziario Moscovita» a Novikov,

flessione sull'immortalità dell'anima, che si firma con le iniziali D. F. sarebbe Fortunato Bartolomeo De Felice, fuggito dall'Italia in Svizzera, dove fondò una propria tipografia; a lui si deve la cura e la pubblicazione dell'opera *Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines*³⁸⁴. De Felice, definito a ragione «uno dei maggiori mediatori intellettuali tra Italia e Svizzera della sua epoca» (Ferrari 2011, p. 403), dopo la sua nomina a professore straordinario di geografia antica e moderna all'università di Napoli (1750), poi di professore di fisica sperimentale, periodo in cui allacciò stretti rapporti con gli intellettuali riformisti (tra cui Antonio Genovesi, Alessandro Rinuccini, Bartolomeo Intieri, Niccolò Fraggianni) oltre che col principe di San Severo, Raimondo di Sangro, Gran Maestro della loggia massonica di Napoli, uno degli ispiratori del progetto dell'*Encyclopédie*, nel 1757 in seguito a uno scandalo dovette lasciare Napoli per rifugiarsi in Svizzera, dove,

Švarc e Karžavin, v. SIMANKOV 2010; ne ricordiamo anche la dissertazione del 2012, relativa all'individuazione degli scritti originali rispetto alle traduzioni, v. SIMANKOV 2017. 384L'articolo *Immortalité de l'âme* occupa le pp. 282-289 del. t. XXIV, v. SIMANKOV 2011, p. 170. Attualmente l'interesse per questo intellettuale-editore si è rinnovato, come attesta la recente uscita di un libro su di lui, che contiene una serie di saggi interessanti di vari studiosi ed è ricco di indicazioni bio-biografiche, v. FERRARI 2016. A proposito del rapporto col pensiero del giurista ginevrino il Ferrari, nella sua introduzione al volume, da cui traiamo anche le notizie sulla vita e l'opera di questo personaggio, scrive: «De Felice condivide con Burlamaqui la convinzione che il diritto sia il mezzo attraverso il quale la ragione può consentire il raggiungimento della felicità, uno degli obiettivi più ambiziosi e condivisi dalle varie anime della cultura illuminista europea»; il Ferrari ricorda anche che dei 741 articoli firmati personalmente dal De Felice 378 riguardavano il diritto, 244 la scienza e 119 la filosofia: «Non si tratta di lemmi originali, - osserva - ma compilati sulla base di letture molto diversificate, la cui fonte non viene quasi mai riportata. De Felice usa una bibliografia alquanto eterogenea - costituita da opuscoli, trattati, memorie, dizionari e riviste - che ha come comune denominatore il fatto di essere la più attuale possibile. Le indagini condotte dimostrano che la maggior parte dei libri impiegati nel lavoro di compilazione è posteriore al 1765, l'anno di apparizione degli ultimi volumi dell'*Encyclopédie* di Parigi», FERRARI 2016, p. 9. Del De Felice (1723-1783) va ricordata anche la corrispondenza con personalità di spicco della cultura della sua epoca, tra cui il Filangieri, v. FERRARI 2016.2, p. 14. In particolare sulla corrispondenza, v. FERRARI 2011, CANDAU 1996, CERNUSCHI 2014.1 e 2.

uscito dall'ordine francescano dei Fratelli minori, si convertì alla religione riformata. Qui lavorò all'Encyclopédie d'Yverdon in 58 volumi, a cui è legata la sua fama, e con cui si proponeva di ampliare e modificare, nella direzione del cristianesimo, secondo l'orientamento protestante di recente accolto, l'enciclopedia di Diderot e D'Alembert. Alla fine del XVIII sec. questa pubblicazione aveva raggiunto una tiratura di 3000 esemplari con una diffusione soprattutto nei paesi protestanti del nord Europa. Di Jean Jaques Burlamaqui, giurista ginevrino, discendente da una famiglia di rifugiati lucchesi, egli ristampò, tra il 1766 e il 1768, dotandoli di un ampio apparato critico, gli otto volumi dei Principes du Droit de la Nature et des Gens che rieditò in forma abbreviata nel 1769 con il titolo Leçons de droit de la nature et de Gens. Nell'enciclopedia compare la voce Immortalité de l'âme, che, tuttavia, non è, sempre secondo Simankov, un testo originale del De Felice, ma presenta degli estratti dai Principes du droit naturel di J. J. Burlamaqui, dal Traité de l'existence et des attributs de Dieu, di M. Clarke, e da Ebauche de la religion naturelle di Mc. Wollaston³⁸⁵. Del resto, la maggior parte degli articoli dell'enciclopedia di Yverdon non ha una struttura uniforme. Molti sono un collage di passi dell'Encyclopedie parigina, altri una rielaborazione, altri ancora, soprattutto quelli relativi alla medicina, alle scienze e al diritto, sono del tutto nuovi.

L'articolo di febbraio *Riflessione filosofica sull'anima* sarebbe tratto dall'opera di Christian Friedrich Richter in quattro libri, *Von der Seele* [Dell'anima], e precisamente la traduzione del secondo capitolo della prima parte dello scritto, *Le più necessarie conoscenze sull'uomo* [*Najnužnejšie poznanija o čeloveke*],

³⁸⁵Simankov nel suo articolo indica con precisione i passi e i punti esatti dell'interpolazione, citando i testi originali, la data delle edizioni e i nomi dei traduttori, v. SIMANKOV 2011, p. 171.

mentre la traduzione del terzo capitolo della prima parte dello stesso scritto *Von der Vereinigung des Leibes und der Seele, und von dem Effect derselben* (pp. 76-95) costituirebbe in sostanza l'articolo del marzo, dal titolo *Riflessione sull'unione dell'anima col corpo e sugli effetti di questa unione*³⁸⁶.

Per l'articolo di Aprile: *Riflessione filosofica sulla Trinità nell'uomo, o tentativo di dimostrare, sulla base della ragione e della Rivelazione che l'uomo è composto 1) di corpo, 2) anima, 3) spirito*, Simankov indica lo scritto del medico di Erfurt, Johann Nicolaus Weissmantel (1735?-1790); Schneider il cognome originario): *Die menschliche Dreyeinigkeit oder Versuch eines Beweises, dass der Mensch bestehe 1) aus Leib, 2) Seele und 3) Geist*, in *Vermischte Physikalische Beyträge. Erstes Stück*, Leipzig, Böhme 1777 [La trinità umana o il tentativo di una dimostrazione che l'uomo consiste 1) di corpo, 2) di anima e 3) di spirito, in *Miscellanea di contributi di scienze della natura*]. Del lavoro di Weissmantel Simankov, però, non è riuscito a trovare altre notizie se non la pubblicazione nel 1777 di una *Raccolta di articoli relativi alle scienze naturali* [Sobranie estestvennonaučnych statej] in tre sezioni, nella prima delle quali compariva lo scritto menzionato, che non gli è stato possibile rintracciare, l'unica informazione sul suo contenuto egli l'ha tratta da una recensione³⁸⁷. Perciò non si può sapere se

386Lo scritto, uscito nel 1709, ebbe una grande diffusione e 18 ristampe. Ch. F. Richter (1676-1711) che aveva studiato ad Halle medicina e teologia era un seguace di A. G. Franke, v. SIMANKOV 2011, pp. 172-173, cosa che spiega gli echi di un pensiero pietistico nell'articolo del marzo, e in generale gli orientamenti della rivista.

387«Собрание это состоит из трех отделений: в первой части автор рассуждает о троичности человеческой природы, две остальные книжки посвящены рассмотрению ботанических вопросов, в частности разведению гвоздик [Questa raccolta è costituita di tre sezioni. Nella prima l'autore dimostra la trinità della natura umana, le due restanti sono dedicate alla trattazione di questioni di botanica, in particolare della coltivazione dei garofani]». La recensione da cui Simankov ricostruisce l'articolo è apparsa su «Der Teutsche Merkur» 1778, n. 1, S. 79-81: SIMANKOV 2011, p. 174. Il cognome Schneider si legge nella sua *Dissertatio pro gradu doctoris*, intitolata *De refrigerio sanguinis per respirationem*, uscita nel 1771 a Erfurt; nei cataloghi è indicato come «Doctor der Medicin und ausübender Arzt (1736-1790)», dunque la medicina non era solo un suo interesse teorico. Risulta

l'articolo comparso su «Večernjaja zarja» sia un *collage* o una traduzione.

La ricostruzione di Simankov, è tuttavia importante perché portando l'attenzione sull'aspetto compilativo dei testi, non soltanto evidenzia una caratteristica abbastanza comune nella stesura di scritti filosofici divulgativi, dettati da intenti moralistici, e l'importanza dei dizionari come fonti documentali, ma spiega anche l'eterogeneità degli articoli sopra citati, che Miljukov era propenso a considerare di un unico autore. In essi l'unità è data da alcuni concetti di fondo, quali la creazione, la caduta del primo uomo, l'autonomia dell'anima rispetto alla materia, che nella loro genericità possono trovar luogo in qualsiasi contesto; non ne emerge un disegno costruttivo comune, se non l'intento di rafforzare la fede nell'autonomia dell'anima rispetto al corpo e rinvigorire la morale legata a una visione cristiana non rigidamente confessionale, secondo l'intento di Novikov.

Gli scritti citati, mentre attestano la divulgazione in Russia di un pensiero ormai radicato nell'ambito dell'illuminismo tedesco, permettono di cogliere, accanto a idee condivise, patrimonio comune dell'epoca, l'originalità dell'impostazione del trattato di Radiščev e dell'interesse che lo ispirava. Senza dubbio egli conosceva la rivista e il pensiero che vi circolava, e probabilmente non doveva disapprovare l'uso delle interpolazioni e prestiti, dal momento che costituiva un procedimento diffuso, cui lui stesso faceva ricorso, forse con maggior discrezione.

Il suo lavoro, dunque, non si distingue tanto per il metodo della costru-

anche come Wzismantar fonft [altrimenti] Scänsuosa J. N. sonst Schneider Iohann; la nostra ricerca ha fornito in più solo questo nome, altro non è dato sapere. Simankov riporta l'opinione di A. I. Nezelenov che lo scritto sia una traduzione, e la tesi di V. N. Tukalevskij dell'appartenenza dell'articolo a Schwarz, sia per i contenuti che per lo stile. Informa anche che l'articolo è stato ripubblicato nel 1997 nell'antologia *Russkaja religioznaja antropologija*, v. SIMANKOV 2011, p. 175.

zione del testo, o più in generale della ricerca, quanto per l'oggetto primo del suo interesse: il valore e i limiti del sapere dell'uomo. Quando giunge al termine dello scritto egli dell'anima non *sa* di più di quel che sapesse agli inizi, su di essa ha solo ipotesi; ha però spazzato via le certezze di coloro che l'immortalità la negavano appellandosi a un sapere certo. Mentre del "sapere" sa di più di quel che sapeva prima di intraprendere la sua analisi, ossia: che le conoscenze scientifiche sono certe soltanto là dove predomina l'astrazione ed esse risultano *costruzioni* della mente; che la conoscenza esperienziale è attendibile relativamente, e sa, infine, che la certezza morale mentre permette un giudizio di valore, sfugge a qualsiasi dimostrabilità. Si allontana così anche dalla posizione di Aničkov, il quale, seguendo Agostino, vedeva nella sintesi teoretica l'espressione più alta della conoscenza umana, come allontanamento dalla precarietà della sensibilità per attingere la verità dello spirito.

Che una vera dimostrazione dell'immortalità non sia possibile e che ci si debba affidare alla probabilità, è una consapevolezza presente anche nell'autore dell'ultimo articolo esaminato di «Večernjaja Zarja», ma manca l'argomentazione che la giustifichi come impossibilità strutturale, cosa che invece è messa in luce da Radiščev con la sua riflessione sulla scienza e i suoi principi.

Radiščev, come si è visto, non è il solo a seguire la dottrina dell'immortalità dell'anima di Mendelssohn, ma vi giunge e vi si attiene dopo aver messo in crisi i criteri della *scientificità* e dell'evidenza del conoscere, dimostrando così, al di là delle difficoltà di un testo non sufficientemente elaborato e riordinato, una lucidità e libertà di pensiero notevoli e un interesse genuino nei confronti delle teorie filosofiche e scientifiche più avanzate, esente da qualsia-

si intento conformistico o edificante.