

LA FILOSOFIA RUSSA

(ESSAY REVIEW)

ANGELA DIOLETTA

Abstract: This article is a review of the latest edition of the *Encyclopedia of Russian Philosophy* (Moscow, 2020), the result of the work of a team of Russian specialists in philosophy and human sciences, edited by M. A. Maslin, professor of History of Russian Philosophy at Moscow University. However, it is also intended to be an assessment of the conditions that legitimate the denomination 'Russian philosophy', and a reflection on the character and orientations of Russian thought, especially in the period before and after the revolution of 1917.

Keywords: Philosophy; Russia; encyclopedia.

English title: *Russian Philosophy*.

Il pensiero scientifico, pur nelle sue diverse determinazioni, non ha patria perché si forma nel tempo nutrendosi di contributi molteplici e diversi, di intuizioni ed elaborazioni, di critiche e polemiche in un percorso di avanzamento e approfondimento. Naturalmente questo accade anche per la filosofia che nella sua esplicita tensione all'universalità deve essere compresa tra le scienze. Tuttavia, nel ricostruire l'evoluzione dei diversi saperi scientifici ci avvaliamo di delimitazioni temporali più o meno ampie e, ad esempio, distinguiamo una filosofia antica da una filosofia medievale, moderna e contemporanea. La classificazione su basi nazionali sembrerebbe dover implicare una delimitazione impropria della dimensione della scientificità, perciò, piuttosto che di *filosofia* italiana, tedesca, francese e così via, si preferisce parlare

di illuminismo, romanticismo o idealismo *nei* diversi Paesi, come specifiche ramificazioni di un unico movimento culturale o orientamento di pensiero.

Obiezioni potrebbero essere sollevate a questo proposito, dal momento che pure si parla di filosofia *greca*; tuttavia, con questa denominazione s'intende rilevare non tanto una limitazione, quanto piuttosto l'inizio dello sviluppo di tutto il pensiero filosofico *occidentale*, che a quella paternità consapevolmente si richiama. Nondimeno il termine *occidentale*, riferito alla filosofia, è quanto mai vago. La sua determinazione o qualificazione specifica non può nascere che dall'opposto *orientale*, altrettanto vago in sé, ma che a sua volta, proprio nella opposizione trova il carattere dominante, unitivo della molteplicità di volti di un pensiero che l'Occidente coglie come altro da sé. In ogni caso l'alterità che distingue non divide necessariamente, anzi si offre alla fruizione come una novità che arricchisce il pensiero di problematiche e soluzioni nuove.

A lungo e ostinatamente, a partire dai romantici-idealisti, i pensatori russi hanno cercato nell'*opposto* all'Occidente la figura identitaria della Russia, non per un rifiuto dell'altro, ma per rivendicare un possibile e auspicabile ruolo nello sviluppo culturale comune con l'apporto di un pensiero vivo e rinnovatore; questa idea non appartenne in esclusiva al romanticismo idealistico, ma si ripropose nell'ambiente dell'emigrazione russa quasi un secolo dopo, sebbene con maggiore concretezza critica e sofferta consapevolezza. In effetti un vero e proprio intervallo tra i due momenti non si può affermare. La convinzione di una specificità del pensiero russo, della sua *integralità* e *concreta* universalità, in contrasto con l'astrattezza *sillogistica* del pensiero occidentale, ha percorso tutto l'Ottocento, trovando nel principio dell'*anima russa*, con Dostoevskij, e nella figurazione della *spiritualità* del popolo russo, con

Tolstoj, un suo rinvigorimento, per sfociare nelle diverse teorizzazioni dell'*I-dea russa* tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo, a cominciare da Vladimir Solov'ëv, proseguendo con Nikolaj Berdjaev, Semën Frank, Vjačeslav Ivanov, fino ai teorici dell'Eurasismo (*Evracijstvo*): Pëtr Savickij, Pëtr Suvčinskij, Georgij Florovskij, Nikolaj Trubeckoj, che alla Russia affidavano un ruolo mediatore tra la spiritualità orientale e la razionalità occidentale. E attualmente, dopo il "sonno della ragione" e i diversi tentativi di trovare una forza unitiva più generale e sovranazionale, si torna, con rinnovata consapevolezza, a quei valori universali sì, ma che si danno soltanto nel concreto, in un mondo di uomini che nei loro modi ne vivono, li difendono, li conservano, ne discutono, dunque in una *specificità* che costituisce il volto di un popolo.

Dunque, filosofia russa o filosofia in Russia? Michajl Aleksandrovič Maslin, specialista di storia della filosofia russa e professore all'Università di Mosca, intitola "Russkaja Filosofija" il fortunato dizionario di più di cinquecento voci, di cui è il principale ideatore e organizzatore (*glavnyj redaktor*), attribuendo al titolo entrambe le accezioni. Uscito nel 1995 per l'editrice "Respublika" e riedito nel 1999 (656 pp.) dall'editrice "Terra - Kniznyj klub", il dizionario di filosofia russa, con modifiche e notevoli aggiunte (si compone di circa 800 articoli, 736 pp.), ma con lo stesso titolo, "Filosofia Russa", diventa nel 2007 una "Enciclopedia", che esce a Mosca per l'editrice "Algoritm", e viene riedita nel 2014, sempre a Mosca, dall'editrice "Terra-Knigovek" con modifiche e integrazioni di più di 100 articoli (800 pp.). Nel 2020 è già alla terza edizione, con circa 1000 voci (926 pp.), editrice "Mir Filosofii", pubblicazione della Facoltà di Filosofia dell'Università Lomonosov di Mosca (Cattedra di Storia della filosofia).

L'idea dell'enciclopedia e il lavoro su di essa si collega con la *Storia della filosofia russa* di Maslin, che è frutto e strumento del suo insegnamento universitario. Egli pubblica un manuale per gli Istituti superiori: *Istorija ruskoj filosofii. Učebnik dlja vuzov* [Storia della filosofia russa. Manuale per gli Istituti superiori], Mosca, Respublika, 2001 (639 pp.), riedito nel 2008 per l'Università (editrice "Kniznyj Dom"), e nel 2013 con la collaborazione di A. I. Abramov, L. P. Avdeeva, A. L. Andreev e altri (Mosca, INFRA-M, 640 pp.). Lo ricordiamo perché una *storia* della filosofia russa, meglio che un'enciclopedia scopre il disegno unitario di un pensiero nel suo sviluppo e nelle sue variazioni, unità che lega la molteplicità delle voci personali, dei movimenti e dei concetti generali anche nell'*Enciclopedia*, ma che non emerge con chiarezza come pensiero che nei suoi diversi volti si dipana *storicamente* da un'unica radice e disegna la fisionomia di un popolo. Questa è l'idea progettuale sottesa alla realizzazione pratica dell'opera, e che Maslin esplicita in un altro scritto, pubblicato nel 2017, *Raznolikost' i edinstvo ruskoj filosofii* [Molteplicità e unità della filosofia russa], San Pietroburgo, RCHGA, pp. 526.

Il termine *raznolikost'* (da *raznyj* [diverso, vario] e *lik* [volto, semblante]) è un termine slavo, spiega l'autore, ormai poco usato in russo, rimasto nella lingua serba, «equivalente del termine comune russo *mnogoobraziye* [varietà, molteplicità]» (p. 9).

La preferenza accordata dall'autore al termine più antico non è casuale, si sa che la lingua è espressione e crogiuolo di una civiltà che accomuna intimamente l'insieme di popoli che la usano, dunque Maslin non intende indicare soltanto la multiformità della letteratura russa sottolineandone l'unità e l'unicità con il termine *edinstvo*, ma intende mostrarne le radici in quella unità ulteriore o superiore che è *slavia* a cui anche Dostoevskij faceva riferimento

per riconoscere alla Russia un destino di responsabilità fraterna nei confronti degli altri popoli slavi. E tuttavia anche la diversità ha una sua rilevanza, indice di libertà nella direzione dello sviluppo culturale e di una definita *personalità*. Scrive Maslin nell'introduzione al libro:

La caratteristica originale e, forse, irripetibile del pensiero filosofico russo sono appunto la sua *разнolikость*, ossia la grande varietà di rifrazioni semantiche nella conservazione di un volto comune nella sua integrità e unità. Il concetto di *unità*, qui, sta in secondo piano, infatti, i vari volti dell'unico intero del pensiero filosofico russo sono stati i prodotti delle diverse epoche storiche e filosofiche. Da ciò risulta chiaro che non esiste un pensiero filosofico russo uguale a se stesso, le cui qualità teoretiche fondamentali siano confluite in una immutabile riproduzione, ad esempio, dell'antropocentrismo, della concezione storico *sofianica*, del *socialitarismo* o di altri frammenti isolati di peculiarità, che spesso figurano nella letteratura scientifica quali stereotipi che pareggiano e livellano le diversità della letteratura russa. L'oggetto, le peculiarità di genere e i problemi della filosofia russa hanno subito dei cambiamenti nelle diverse epoche della loro esistenza, e la diversità è la loro fondamentale caratteristica, comprovata dalle fonti (p. 9).

È questa nozione che egli trasmette nel libro che nelle sue intenzioni dovrebbe rappresentare un profilo della storia della filosofia russa «come disciplina scientifica», e che vuole essere anche «la presentazione del grande progetto scientifico dell'enciclopedia». Questo progetto, volto a presentare le idee di filosofi di orientamenti diversi «religiosi e non religiosi», non nel complesso isolato della loro diversità, ma in un processo dialogico inclusivo, *polifonico*, non sarebbe stato possibile nel periodo sovietico, in cui il pensiero era definito dalla lotta ideologica e «conservatori, rivoluzionari, liberali erano visti come raggruppamenti ideologici, opposti e inconciliabili, privi di qualsiasi comunanza di idee» (*ibid.*).

Maslin non solo prende apertamente le distanze da una posizione ideo-

logica che separa irrimediabilmente, per sottolineare come anche nella diversità e nella stessa opposizione si possa stabilire un dialogo, ma questo dialogo lo pratica, dando spazio alla collaborazione con altri studiosi in molti lavori, e la stessa *Enciclopedia* è frutto di uno sforzo collettivo; molti, infatti, ne sono i collaboratori, autori delle varie voci, di cui egli ricorda, tra le molte decine, i “fondamentali”: A. I. Abramov, V. F. Pustarnakov, P. P. Gajdenko, A. A. Ermičev, M. N. Gromov, V. V. Mil’kov, L. E. Šapošnikov, B. V. Emel’janov, S. M. Polovinkin, V. P. Košarnyj, V. V. Serbinenko, O. V. Marčenko, V. A. Bažanov, P. V. Kalitin, A. N. Erygin, A. S. Migunov, A. K. Kozyrev, V. V. Bannčugov, B. V. Mežuev, A. A. Popov, A. P. Poljakov, P. P. Apryško.

La base preparatoria dell’enciclopedia è anch’essa frutto di un lavoro comune, allargato alla filosofia russa all’estero nel passato e al presente; la ricerca confluisce in un’opera di carattere storiografico che compare come IV sezione nel libro del 2017 sopra citato: *Raznolikost’ i edinstvo russoj filosofii* (pp. 427-525) ma che, ampliata costituisce anche una pubblicazione autonoma: *Russkaja filosofija za rubežom: istorija i sovremennost’: kollektionaja monografija* [La filosofia russa all’estero: storia e attualità: monografia collettiva], a cura del prof. M. A. Maslin; compon.: prof. L. E. Motorina, A. De Blasio, C. An’, V. G. Burov e altri, Mosca, Knorus, 2017, 454 pp.

È l’ampiezza di significato dell’intento programmatico uno dei motivi, e non l’ultimo, dell’importanza della pubblicazione, che trova conferma non soltanto nella serie di riedizioni, ma anche nelle traduzioni in altre lingue, quella serba vede due edizioni, del 2009 e 2014 (M. A. Maslin, *Enciklopedija ruske filosofije*, Belgrado, Logos, Ukronija, 2009; ried. Belgrado, Logos, 2014, 253 pp.) e quella francese del 2010. Quest’ultima, che non è una semplice traduzione, ma presenta anche una rielaborazione con l’aggiunta di voci man-

canti nell'originale, è stata ideata e curata da Françoise Lesourd, attualmente professore emerito all'Università di Lione, per l'editrice "L'Age d'Homme", ed è uscita nella Collana «Slavica», diretta da Gérard Conio, George Nivat e Vladimir Dimitrevič, a Losanna e Parigi. L'importanza di questa versione in una lingua occidentale di larga diffusione non ha bisogno di commenti; non è superfluo, però, accennare al grande lavoro di équipe e al notevole sforzo organizzativo che l'operazione ha richiesto e che va ascritto al merito di Françoise Lesourd, nota specialista del pensiero e della cultura russa, che durante la sua attività accademica si è molto adoperata per promuoverne la conoscenza, organizzando convegni internazionali, conferenze e pubblicazioni tematiche collettive. Il carattere dell'opera *Russkaja Filosofija* è messa in luce già dall'introduzione redazionale del primo dizionario (a cura di M. A. Maslin, R. K. Medvedeva, A. G. Myslivčenko, A. P. Poljakov) che informa sul mutamento della visione politica del Paese, apertasi a più ampie esigenze culturali, in un passato non lontano ignorate e soffocate dall'ideologia, e si propone di «aiutare tutti coloro che si interessano del pensiero teoretico ad orientarsi fra la molteplicità delle idee e delle tendenze filosofiche, dei nomi, delle opere e dei concetti» (p. 3). Nello stesso tempo vengono precisate le linee metodologiche fondamentali della raccolta e della struttura delle voci, muovendo dall'idea, già espressa da Boris Petrovič Vyšeslavcev (1877-1954), che lo sviluppo del pensiero filosofico russo «è parte organica della storia della filosofia universale», e che i problemi di questa «sono anche i suoi problemi», sebbene «l'approccio ad essi, le modalità dell'assimilazione e dell'interpretazione siano profondamente nazionali» (editrice "Terra", Mosca, 1999, p. 3).

Concetto, questo, riproposto nell'enciclopedia del 2007, in cui si giustifica l'approccio *nazionalistico* ai problemi universali con una citazione di Do-

stoevskij posta ad epigrafe del volume: «Prima di capire gli interessi universali umani è necessario apprendere bene quelli nazionali, poiché soltanto dopo un attento studio degli interessi nazionali sarai in grado di precisare e comprendere correttamente l'interesse universale umano». La stessa epigrafe è riproposta nell'edizione del 2020. Dostoevskij indicava, sulle orme degli slavofili, una via di concretezza alla riflessione, che diventerà, per la critica occidentale, il tratto fondamentale di tutto il pensiero russo, l'espressione dell'anima russa: il richiamo non all'universale, che è astratto, non all'individualità, che è limitata, ma alla coscienza e conoscenza *integrale*, alla *Sobornost'* [Ecumenicità] al *vseedinstvo* [onniunità o unitotalità].

Françoise Lesourd, nella sua presentazione della versione francese dell'opera, sintetizza con chiara laconicità le *ragioni* di questa differenza:

Les constantes que l'on découvrira ici ne sont pas celles de la philosophie "allemande" ou "française" - et cela porte à s'interroger sur ce qui les a déterminées, en de hors de l'environnement intellectuel immédiat, qui d'ailleurs ne peut être considéré comme une simple routine de pensée (*Présentation*, p. 9).

Sono, infatti, ragioni storico-politiche quelle che hanno determinato «nei due ultimi decenni l'aumento dell'interesse scientifico e culturale per la filosofia patria», come si legge nell'articolo redazionale dell'enciclopedia del 2007 (p. 5), avendo restituito, aggiungiamo, al patrimonio di cultura russa le opere di pensatori che soltanto nell'emigrazione avevano potuto pubblicare fuori dagli schemi di un'ideologia imposta e non da tutti condivisa. E sono ragioni storiche anche quelle che hanno ispirato fedeltà alla tradizione culturale russa, sia nei contenuti di pensiero che nei modi del problematizzare, anche a coloro che hanno trascorso la maggior parte della vita all'estero, come rileva

sempre la Lesourd nella sua *Présentation*: «Certains ont pu passer toute leur vie à l'étranger, et rester purement russes, aussi bien dans leur thématique que dans la manière de la traiter» (p. 10).

Senza dubbio la studiosa francese, portando, a questo proposito, come esempio il caso di Nikolaj Petrovič Poltorackij (1921 Costantinopoli-1990 Leningrado), non intendeva sostenere che la componente russa del pensiero filosofico del Paese consistesse essenzialmente nel conservatorismo religioso e politico, come poteva far pensare la simpatia di questo autore, per il *liberal conservatorismo* di Ivan A. Il'in, «ideologo della monarchia illuminata, della rinascita religiosa e nazionale della Russia, autore del libro *L'opposizione al male con la forza* [O soprotivlenii zlu siloju]», con cui contestava l'opposizione non violenta proclamata da Tolstoj e ripresa da Gandhi, dichiarandosi «deciso avversario del comunismo e del potere sovietico» (voce di V. I. Kuraev).

Poltorackij, figlio di emigrati russi, vissuto tutta la sua vita all'estero, diplomatosi alla Scuola superiore di teologia e filosofia di Ratisbona e laureatosi alla Sorbona, dal 1955 visse e insegnò lingua, letteratura e filosofia russa negli Stati Uniti, per tornare a morire in patria in occasione del suo primo viaggio in Russia. Secondo l'estensore della voce enciclopedica che lo riguarda, A. A. Ermičev, la filosofia russa è per Poltorackij, nelle sue linee di fondo religioso-ortodossa, e il principio selettivo della sua valutazione dei diversi filosofi, consisterebbe nella *combinazione* dell'elemento religioso con la varietà dei settori culturali, politico, sociologico, letterario. In sostanza, egli ritiene che la dimensione religiosa dovrebbe costituire quell'interiore spiritualità dello studioso, fondamento della verità della sua ricerca, cui si appellava del resto lo stesso Il'in.

Nel suo libro pubblicato postumo a Monaco nel 1957, *La via dell'evidenza*

[Put' k očevnosti], Il'in secondo V. I. Kuraev, estensore della voce e anche dell'articolo dedicato direttamente al filosofo, sosteneva che la profonda crisi spirituale in cui si trovava immerso l'uomo contemporaneo, poteva essere superata soltanto ripristinando e rinnovando i valori fondamentali dello spirito, ruolo, questo, che la filosofia era chiamata a svolgere. Ma in vista di quel fine i filosofi avrebbero dovuto rinunciare alla costruzione di sistemi universali e prendere coscienza dell'idea che «il vero filosofo è colui che esprime soltanto ciò che è diventato contenuto della sua esperienza spirituale». Perché «la dimensione morale non può essere colta e riprodotta in formulazioni astratte, ma deve essere realmente vissuta e profondamente sentita». La regola guida è così enunciata: «prima essere, poi operare, e soltanto dopo filosofare». Naturalmente non si tratta qui di un prima e dopo temporale, si vogliono indicare soltanto le condizioni per cui il filosofare acquista validità e credibilità, dando all'essere umano realtà ed evidenza; in sostanza è il riconoscimento del fondamento ontico del pensiero, da cui consegue l'appello alla coerenza del vivere secondo quei principi di verità che il pensiero porta *naturalmente* alla luce.

Il richiamo all'autenticità e concretezza del pensare, che non deve essere fine a se stesso ma deve riflettersi nella vita, è un tratto comune alla maggior parte dei filosofi definiti e definitisi slavofili; pure, sotto questa denominazione molte sono le differenze, si parla infatti di slavofilismo del primo Ottocento e di fine Ottocento, e anche di orientamenti slavofili in seno all'emigrazione del primo trentennio del Novecento.

Una caratteristica dei giovani intellettuali russi del primo Ottocento fu quella di vivere la dimensione culturale come un impegno etico, non nell'isolamento della ricerca specialistica, ma nel dialogo di voci diverse, con la con-

sapevolezza di costituire l'*humus* che avrebbe dovuto dar vita a una Russia capace di inserirsi a pieno diritto nel processo della civiltà europea, con un suo volto e un suo specifico apporto. Il circolo di N. V. Stankevič, infatti, era frequentato non soltanto dai futuri slavofili come i fratelli Ivan e Pëtr Vasil'evič Kireevskij, Konstantin e Ivan Sergeevič Aksakov, ma anche da coloro che furono poi definiti *occidentalisti*, come Michajl A. Bakunin, Vasilij P. Botkin, Michajl N. Katkov, Timofej N. Granovskij; entusiasti di Schelling, poi delusi, lettori di Fichte, alternativamente fautori e critici di Hegel; la giovane generazione di intellettuali fruì dell'amicizia comune, e prima di dividersi maturò, nel confronto, le proprie idee.

Nella sua ricostruzione del periodo e dell'ambiente culturale del circolo di Nikolaj Vladimirovič Stankevič, Geršenzon lo definì "culla dell'idealismo":

Il significato di Stankevič e dei suoi coetanei non consiste solo nel fatto che per la prima volta sul suolo russo furono posti consapevolmente e alla luce della scienza europea i fondamenti del problema dell'essere e furono elaborati i primi chiari criteri della verità e del bene; l'essenza del movimento è proprio nel carattere della vita spirituale dei suoi esponenti. Essi per primi cercarono la loro verità vitalmente, non nel quieto lavoro della mente, ma nella tragica esperienza di sconfitte e di vittorie, e la stessa conoscenza, di cui erano tanto assetati, era da loro interpretata moralmente con tutto il dolore e la gioia delle emozioni personali [...] L'altra particolarità del movimento è racchiusa nel complesso dell'ideale da essi proposto. Gli uomini degli anni trenta non sognarono particolari miglioramenti dell'uomo e della società, ma la trasformazione completa di tutta la vita (Michajl Osipovič Geršenzon, *Istorija molodoj Rossii* [Storia della giovane Russia], Pietrogrado, Gos. izd., 1923, p. 8).

Ma già negli anni '40 si consumava una sofferta separazione e Kireevskij scriveva:

In primo luogo, noi ci chiamiamo slavofili, ma ciascuno con questo termine in-

tende un concetto diverso. Uno vede nello slavofilismo soltanto la lingua e l'unità di razza, un altro soltanto l'opposizione all'eupeismo, un terzo la tendenza alla *narodnost'*, un altro ancora la propensione all'ortodossia. Ciascuno spaccia il proprio concetto per l'unico legittimo ed esclude tutto ciò che deriva da un altro principio (Ivan Vasil'evič Kireevskij, *Polnoe sobranie sočinenij* [Raccolta completa delle opere], a cura di M. O. Geršenzona, Mosca, Imperatorskogo Moskovskogo Universiteta, 1911, II, p. 247).

Nell'*Enciclopedia*, oltre alla voce personale curata da V. V. Sapov, compare anche quella curata da A. P. Kozyrev relativa all'ultima e fondamentale opera del pensatore slavofilo, pubblicata su «Russkaja Beseda» nel 1856, *O neobchodimosti i vozmožnosti novykh načal dlja filosofii* [Sulla necessità e possibilità di nuovi principi per la filosofia].

Divise, quindi, la precisazione delle idee di autodefinizione che finirono per essere autoincasellamento, non l'esigenza e la determinazione di mettere la vita a disposizione dell'ideale, proprio ciò che Geršenson aveva considerato l'*eroismo* della loro impresa. C'è da dire che Ivan Kireevskij fu anche tra gli esponenti del gruppo degli slavofili e occidentalisti, quello che meglio comprese Hegel, pur senza seguirne il sistema, sostenendo la necessità che la spiritualità immediata del popolo russo si facesse anche mediazione, ossia definita consapevolezza e che l'intuizione si elevasse alla chiarificazione concettuale, se non voleva essere risolta nella nebulosità di un sentire o intuire non comunicabile né giustificabile, e in questo senso considerava fondamentale la filosofia.

Anni dopo, Herzen, ritornando col pensiero a quel periodo della giovinezza e dell'impegno culturale vissuto come impegno politico, scriveva nel suo *Passato e pensieri*:

Sì, siamo stati loro avversari, ma avversari assai strani. Avevamo *un unico* amore, ma non *il* medesimo. In essi, come anche in noi, era impresso, sin dalla gioventù, un sentimento forte, inconscio, fisiologico, appassionato, che essi consideravano un ricordo e noi, invece, una profezia: un sentimento di amore sconfinato per il popolo russo, per la vita russa, per la mentalità russa, che abbracciava tutta l'esistenza. E come Giano, o come l'aquila bicipite, guardavamo in direzioni diverse, mentre *in noi batteva un unico cuore* (Aleksandr Ivanovič Geršcen, *Byloe i dumy* [Passato e pensieri], Leningrado, Ogiz - Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury, 1946, p. 304).

Non si potevano trovare parole più icastiche per indicare una così grande divergenza di vie per la realizzazione di un ideale comune.

Nel 1909 uscì, su iniziativa di Geršenson che ne scrisse l'introduzione e ne curò la pubblicazione, una raccolta di articoli intitolata *Vechi* [Pietre miliari] (la voce relativa è curata da M. A. Maslin), dove vari autori, interrogandosi sul fallimento della rivoluzione russa del 1905, portavano l'attenzione sull'*intelligencija* russa, ne tracciavano il profilo storico e ne definivano il carattere e le responsabilità. Nel suo articolo *Tvorčeskoe samosoznanie* [La coscienza creatrice], Geršenson attribuiva alla responsabilità morale degli intellettuali la causa prima di quel fallimento. A suo giudizio l'intellettuale russo era afflitto da una malattia che lui stesso ignorava, ossia la dissociazione dell'*io*, la separazione tra l'*io* autentico e la coscienza, cosa che gli impediva di agire in maniera controllata ed efficace. Egli rilevava come nell'opinione pubblica russa si fosse diffusa l'idea che uomo autentico e veridico poteva essere considerato soltanto colui che si occupava di problemi sociali. In questo modo la coscienza s'era indirizzata all'esterno, alla vita sociale o politica, abbandonando la vita personale e volitiva e diventando "prigioniera della società". Egli esortava perciò l'intellettuale a riconquistare la saldezza dell'unità personale e a ristabilire la libertà con un'adeguata formazione del suo spirito individuale

(*Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii* [Pietre miliari. Raccolta di articoli sull'intelligencija russa], Mosca, Tipografija V. M. Sablina, 1909, seconda edizione, pp. 70-71, 74, 96; riedizione Francoforte sul Meno, Posev, 1967).

Il richiamo all'unità della persona nasceva dalla consapevolezza che non può esserci una responsabilità sociale fuori o al di sopra della responsabilità morale e che i problemi sociali non si risolvono senza l'impegno della totalità della persona che, nella sua opera di trasformazione sociale, deve portare all'attuazione dei valori della persona in cui risiede la coscienza morale. Era la grande lezione di Dostoevskij, ampiamente citato anche dagli intellettuali dell'emigrazione.

Il fervore dei giovani intellettuali e la loro maturazione che li portò su vie diverse e talora opposte è ampiamente documentata dalle voci dell'*Enciclopedia*. Oltre al bell'articolo su Michail Osipovič Geršenson di E. V. Mežuev, vi compaiono tutte le voci relative ai protagonisti citati, nonché quelle generali di *Slavjanofil'stvo* [Slavofilismo] di A. T. Pavlov, e *Zapadničestvo* [Occidentalismo] di V. I. Prilenskij, il quale sottolinea giustamente l'importanza del circolo di Herzen e della figura di Petr Jakovlevič Čaadaev, che fu il primo a sperimentare quel tipo di violenza del potere che in epoche successive diventerà un procedimento diffuso, ossia la condanna *alla pazzia*. Egli aveva avuto l'ardire di pubblicare, nel settembre del 1836, sulla rivista «Teleskop» di Nikolaj Nadeždin, la prima delle sue otto *Lettere filosofiche*, tradotta in russo dal francese, usato dall'autore, in cui questi denunciava l'arretratezza sul piano culturale della Russia, incapace di reale inserimento nel processo di civilizzazione che vedeva partecipi tutti i Paesi europei, uniti nella religione cristiana, conservata e divulgata dall'autorità spirituale della Chiesa di Roma, mentre la Russia, avendo ricevuto il cristianesimo da Bisanzio, si era trovata fuori da

quella circolazione vitale. L'unità dell'Europa, religiosa, culturale, morale, era per Čaadaev un modello ideale, lontano dalla Russia di allora. Per questo fu dichiarato pazzo e costretto a subire ogni mattina la visita di un medico.

V. V. Sapov, autore dell'ampio articolo che traccia lo sviluppo delle idee di questo pensatore, sostiene che in realtà egli fosse meno slavofilo di quanto apparve alla critica. Nella denuncia del ritardo nello sviluppo culturale della Russia Čaadaev vedeva anche un possibile aspetto positivo, non essendosi inserita nell'orbita dei Paesi europei, infatti, non era stata toccata nemmeno dai loro errori, dunque aveva l'opportunità di condividere la ricchezza della propria spiritualità, una volta che questa si fosse esplicitata sul piano culturale, con una Europa impoverita spiritualmente ed entrata in un periodo di crisi. È difficile, conclude Sapov, considerare Čaadaev uno slavofilo, gli slavofili stavano «su posizioni opposte. Čaadaev sperava nello sviluppo, esortava ad andare avanti. Gli slavofili vivevano nel sogno del passato. Non a caso egli ne definì la dottrina "utopia retrospettiva"».

Naturalmente, osserviamo, non tutti i pensatori raccolti sotto questa denominazione possono essere definiti retrogradi e questo fa riflettere sulle *etichettature* che sono sempre costrittive, mentre i movimenti culturali accolgono molte facce con un'estensione che non può essere compresa in una definizione.

Nel primo Novecento, quel fervore intellettuale che aveva caratterizzato la prima metà del secolo precedente assunse un aspetto diverso. I giovani intellettuali non si ponevano l'alto compito di dare una voce alla Russia per inserirla nell'alveo del progresso culturale comune ai Paesi europei: in quel contesto essa ormai si trovava; aveva espresso i suoi grandi scrittori come Dostoevskij e Tolstoj, noti in tutto il mondo, grandi poeti come Puškin e filosofi

originali come Vladimir Solov'ëv. Il problema non era più la Russia, ma la cultura nelle sue specificità e nei valori che proponeva, e proprio in questo, nella molteplicità dei suoi aspetti consolidati, il punto d'incontro unitario si diceva fosse venuto meno: la coscienza *sintetico-aprioristica* aveva oscurato la coscienza creatrice e la cultura divenuta ormai *un dato* aveva perso la radice vitale.

Il problema sociale e il problema politico erano da tempo venuti in primo piano e la cultura da più parti veniva accusata di essere una dimensione umana sterile, pensiero che si nutre di sé e non porta all'azione, la stessa scienza avrebbe dovuto ripristinare il contatto perduto con la natura. Queste idee, dopo la rivoluzione del '17, con l'instaurarsi del regime sovietico, rafforzandosi, divennero denuncia, e in poesia fu bandita la lirica, troppo soggettiva e intimistica, nei romanzi ogni altro intento che non fosse quello di sollecitare e rappresentare lo sforzo del popolo per conseguire la propria libertà nel comunismo. La scienza, poi, fu chiamata a recuperare quella materia che l'empiriocriticismo aveva dissolto (v. la voce *Lenin* di M. N. Greckij, M. A. Maslin, V. F. Timov) e si finì per ignorare «la gnoseologia come disciplina filosofica relativamente autonoma», ontologizzando lo stesso metodo conoscitivo dialettico, confluito «negli aspetti ontologici del pensiero e della conoscenza», come sottolinea V. F. Pustarnakov nel compilare la voce *Stalin*. Non a caso, perciò, l'argomento *materia*, soprattutto riguardo alla concezione di Lenin, è trattato anche nella estesa voce generale *Ontologia* [Ontologija], curata da V. L. Kuravcev e V. I. Kuraev. Un'ampia panoramica dell'evoluzione delle scienze naturali in Russia, a partire dalla fondazione dell'Accademia delle scienze a Pietroburgo nel 1725, è data dall'articolo *Filosofskie Voprosy estestvennyh nauk* [Problemi filosofici delle scienze naturali], curata da K. Ch.

Delokarov e A. T. Pavlov, dove è preso in esame anche il tema della materia, che alla fine del XIX secolo venne vista nell'ottica positivista. Ma, osservano gli autori dell'articolo, anche il materialismo trovò i suoi sostenitori già in quel periodo, e lo conferma lo storico del pensiero russo V. V. Zenkovskij. Essi ritengono che, con la condanna della teoria genetica (1948), a lungo osteggiata a favore del darwinismo, e con il rifiuto della cibernetica, definita una falsa scienza, lo sviluppo scientifico, come pure la ricerca in ambito filosofico-metodologico, in Russia furono bloccati per lungo tempo.

Al confine dei due secoli, però, la discussione era ancora vivace e coinvolgeva tutti gli ambiti culturali, senza che il dibattito sul rapporto tra teoria e prassi si esaurisse nella critica di natura sociopolitica. Se i giovani intellettuali degli anni venti-trenta del XIX secolo vedevano nella propria attività culturale la realizzazione di un compito sociale e un impegno politico, i giovani del secolo successivo si fecero portatori dell'idea della necessità del rinnovamento nelle strutture qualificanti di tutte le discipline, di tutte le forme in cui si era espresso lo spirito creatore dell'uomo, nelle quali avvertivano il peso di una rigidità ostile alla libertà creatrice propria dello spirito. Questa genericità progettuale tenne unite, come avvenne all'inizio del secolo precedente per i futuri slavofili e occidentalisti, forze divergenti anche all'interno di uno stesso movimento. A cavaliere tra i due secoli il problema investì la dimensione religiosa e con essa l'arte, per il riferimento al sentimento che, implicando in entrambi i casi la soggettività, sfuggiva a una precisa determinazione concettuale. L'accostamento della religione all'arte discendeva perciò dall'ampiezza dell'*inesprimibile* propria ad entrambe; *inesprimibile* veniva ad essere, infatti, non solo il sentimento, ma anche ciò da cui quel sentimento è ispirato, a cui la coscienza tende, senza poterlo catturare nella rappresentazione, sia

esso il *divino* o la *bellezza*, ma forse che la bellezza non fa parte del divino? Nel simbolismo della liturgia, nella solennità dei riti religiosi, nella fastosità degli addobbi dei luoghi di culto e nel racconto sacro dei dipinti non era difficile cogliere l'elemento estetico.

Vladimir Sergeevič Solov'ëv, riprendendo l'idea della *Bellezza* salvifica, cara anche a Dostoevskij, la interpretava nel senso che è attraverso essa e la verità (Sofia) che Dio attua il bene nel mondo. Per molto tempo questo pensatore fu considerato in Occidente il vero filosofo tra i diversi pensatori russi, non soltanto per l'originalità della sua dottrina, ma anche per la grande influenza che svolse sulla generazione contemporanea e successiva, sui poeti simbolisti e sui filosofi dell'emigrazione, i quali tutti ne rivendicarono in qualche modo la paternità. Nell'ampio articolo, organico e dettagliato, P. P. Gajdenko ne mette in luce la personalità e ne ricostruisce il pensiero, maturato nello studio delle correnti filosofiche sviluppatesi nell'antichità, e in tempi recenti in Occidente (neoplatonismo, Comte, Schelling, Hegel, Schopenhauer), e sfociato nella personalissima elaborazione di una filosofia i cui concetti fondamentali vennero ripresi e utilizzati in contesti diversi, come il principio dell'*onniunità* (*vseedinstvo*) che Solov'ëv intese come assoluto e come divenire. Il che significa, osserva Gajdenko, «che l'assoluto non può esistere se non come realizzato nel suo altro», ossia nella creazione, pensata nell'ottica trinitaria, come creazione di Dio attraverso il Figlio (*Bogočelovek* [Diuomo]). Centrale nel pensiero di Solov'ëv sarebbe l'idea del divenire finalizzato al perfezionamento: l'uomo non è per natura perfetto, per perfezionarsi deve superare l'egoismo dell'affermazione della propria individuale identità. Lo stesso cristianesimo storico rivela nel *raskol* [scissione] della Chiesa, la sua imperfezione. In Cristo, invece, si ha la piena unità dell'umano e del

divino, e per umano si intende tutto l'uomo con le sue relazioni, come pensiero e come sentimento. Sulla base della concreta *integralità* fondata sul Cristo era pensata da Solov'ëv l'unione di arte e religione che influenzò fortemente i poeti simbolisti, ispirando loro l'idea del fine *teurgico* della creazione artistica, ma anche l'idea di una vera e propria *teurgia* sul piano dell'esperienza religiosa.

Il problema della religione fu affrontato anche dal punto di vista delle sue espressioni storiche in sedi specifiche. Ricordiamo soltanto che nel 1904 nacque a Pietroburgo il "gruppo dei 32", si trattava di sacerdoti pietroburghesi che avanzavano la richiesta di una riforma della Chiesa, e in questo godevano del tacito avallo del metropolita Antonij Vadkovskij. In conseguenza delle pressioni che giungevano da vari settori, non soltanto ecclesiali, l'imperatore concesse la libertà religiosa alle minoranze e l'anno seguente la possibilità di cambiare confessione religiosa ai cristiani di fede ortodossa. Sempre nel 1905 lo zar diede l'incarico di presidente della commissione preconciliare al metropolita di Pietroburgo, sebbene il vero Concilio fu convocato soltanto nel 1917. Questi provvedimenti avevano antecedenti nel dibattito di alcuni intellettuali, che già alla fine del secolo nella cerchia dei Merekovskij avevano cominciato a riunirsi privatamente per dibattere questioni riguardanti la religione e il suo rapporto con la cultura (sull'argomento è ben documentato il libro di Paola Manfredi, *Il neocristianesimo nelle riunioni religioso-filosofiche di Pietroburgo (1901 -1903). Agli albori del dibattito modernista*, Milano, Mimesis, 2004). Nel 1901 l'allontanamento dalla Chiesa, ossia la scomunica di Tolstoj, suscitò un grande scalpore e offrì nuovo materiale ai dibattiti. Inizialmente sembrò che il principale motivo di irrigidimento della religione fosse la raggiunta saldezza nelle forme storicamente definite e dogmaticamente imposte

del cristianesimo, riassumibili nella recisa contrapposizione dello spirito alla *carne*. Il ripudio della carne significava il misconoscimento del valore dell'attività dello spirito che è alla base del processo culturale e in questa non volontà di rinnovamento nell'ambito delle Chiese si individuava la ragione dell'inadeguatezza della religione cristiana istituzionalizzata a rispondere proprio al bisogno spirituale dell'uomo contemporaneo.

Al sentimento religioso veniva riconosciuta una forza unitiva e aggregante della comunità nella tensione che è anche un certo grado di partecipazione al divino, sebbene la rappresentazione di Dio non sia mai la stessa per ciascun fedele. In un momento in cui con tanta forza si stava imponendo in Russia l'istanza sociale, il problema dell'individualità nella comunità religiosa si presentò in tutta la sua urgenza. Innanzitutto ci si chiese come la verità del sentimento potesse essere conservata in una forma istituzionalizzata, in secondo luogo, come nell'ambito del sentire comune potesse trovare spazio la voce individuale, e infine, ma soprattutto *al principio*, come alcuni dovettero riconoscere, in che modo dal sentimento indefinito fosse possibile passare a una forma che lo esprimesse, rendendosi così in qualche modo anche *comprensibile*. È questo il fondamento critico su cui crebbero le problematiche più specifiche e settoriali nel primo decennio del '900 in Russia.

La scarsa chiarezza critica che aveva portato non solo ad accostare, ma addirittura a unificare da parte di alcuni degli intellettuali russi la dimensione artistica e quella religiosa determinò anche la nascita delle due correnti opposte del *Bogoiskatel'stvo* [Ricerca di Dio], in cui si riconobbero, tra gli altri, anche Merežkovskij, Berdjaev, Bulgakov, Rozanov e del *Bogostroitel'stvo* [Costruzione di Dio] a cui aderì Gor'kij. Le voci relative nell'*Enciclopedia* sono curate rispettivamente da V. L. Kuravcev (*Bogoiskatel'stvo*) e da A. P. Poljakov

(*Bogostroitel'stvo*). Mentre le tematiche affrontate nelle diverse riunioni religioso-filosofiche, sono esposte nell'ampio articolo di S. M. Polovinkin *Filosofskie i religiozno-filosofskie obščestva* [Società filosofiche e religioso-filosofiche], dove si ricostruisce la storia delle Riunioni religioso-filosofiche di Pietroburgo (1901-1903), se ne menzionano i partecipanti e le discussioni più rilevanti.

L'ampia circolazione di idee dall'Occidente alla Russia e viceversa è attestata dalla partecipazione di Gor'kij e Plechanov, accanto a Merežkovskij, Nikolaj Maksimovič Minskij (pseudonimo di Vilenkin) e M. Novikov, al sondaggio proposto da F. Charpin sul «*Mercure de France*» del 1907 sul tema «Assistiamo a una dissoluzione o a una evoluzione dell'idea religiosa e del sentimento religioso?». Nell'articolo Gor'kij poneva alla base del progresso dell'uomo il sentimento religioso, di cui dava una definizione estremamente generica: «sentimento gioioso e fiero della coscienza di un legame armonico, che unisce l'uomo all'universo» («*Mercure de France*» 1907, p. 593, n. 236).

Nell'*Enciclopedia* a Gor'kij non è stata dedicata una voce specifica, ma è citato in altre voci, come: *Nietzsche in Russia* [Nicše v Rossii] di Ju. V. Sineokaja, e *Čechov* di A. P. Myslivčenko. Nella voce enciclopedica relativa a Nikolaj Maksimovič Minskij di L. A. Sugaj si possono cogliere i diversi aspetti della questione religiosa inserita nel contesto più ampio, storico-politico, che caratterizzò gli anni precedenti e immediatamente successivi alla rivoluzione. Minskij infatti fu molto vicino a Merežkovskij e al gruppo dei simbolisti, già nel 1884 aveva pubblicato l'articolo *Un'annosa controversia* [Starinnyj spor], considerato il manifesto del decadentismo. Nel 1890 pubblicò *Alla luce della coscienza* [Pri svete sovesti], in cui rivendicava il valore della coscienza individuale che l'orientamento *populista* con l'appello al sacrificio di sé dell'intellettuale, rischiava di dissolvere nello spirito della massa. Del termine simbolico

meon [non essere] egli fece l'espressione più adeguata a indicare tutto ciò che urge ai confini della coscienza, che tende alla definizione e costituisce la potenzialità della nuova coscienza creatrice. Nel 1905 pubblicava a San Pietroburgo *La religione del futuro* [Religija buduščego], in cui la sete ardente *delle cose sacre non esistenti* veniva posta alla base della futura religione che annullava tutte le differenze tra le diverse religioni storiche, ma il suo *meonismo* rimaneva un simbolo segnico, cui non corrispondeva alcun contenuto definito, simile, aggiungiamo, per certi versi ai simboli *geroglifici* di Plechanov, il quale mostrava una maggior consapevolezza critica. Non è un caso che il giovane Belyj, come ricorda Sugaj, lo proclamasse suo maestro.

Vogliamo aggiungere alla ricostruzione del pensiero di Minskij, dello stesso Merežkovskij e in generale del simbolismo religioso, alcune considerazioni. La *nuova coscienza religiosa* da essi invocata e *presentita*, si presentava con una radicalità che non consisteva tanto nel collocare il religioso nella dimensione del sentimento, quanto piuttosto nel riconoscere al sentimento il carattere fondativo della criticità. Il *pereživanie* [il vissuto profondo], l'*Erlebnis*, non è per loro un *contenuto* del pensiero ma il pensiero stesso nella sua globalità, era questa maniera di pensare che permetteva di unificare le vie religiosa e artistica. Perciò il tentativo di Merežkovskij e del suo gruppo di accostarsi alla Chiesa ufficiale nella speranza che potesse risolversi ad accogliere anche l'intellettuale con le sue peculiari esigenze culturali suona piuttosto come una contraddizione. La santificazione della cultura in cui speravano, non era in effetti una benedizione che potessero chiedere alla Chiesa, ma piuttosto l'esigenza di una liberazione da essa, dalla sua dogmatica e dalla sua censura.

Solov'ëv nello scritto sulla poesia di Puškin: *Il significato della poesia nelle creazioni poetiche di Puškin* [Značenie poèzii v stichotvorenijach Puškina], so-

steneva che l'autentica poesia puškiniana non era prodotto dell'intelletto [ne byla delom uma], ma dell'ispirazione che innalza l'artista a una sfera *sovra coscienza* [nadsoznatel'noj oblasti], dove può udire le parole divine [božestvennye glagoly] (V. S. Solov'ëv, *Literaturnaja Kritika*, Mosca, Sovremennik, 1990, p. 232). La creazione artistica, non era, perciò, per lui un fatto essenzialmente soggettivo, né poteva identificarsi totalmente con l'oggetto empirico. Tra i poeti simbolisti fu Aleksandr Blok a cogliere, soprattutto sul piano esperienziale, la lezione di Solov'ëv. Egli avvertì come la tensione e partecipazione a qualcosa d'inesauribile trascende i limiti dell'opera, che una volta realizzata resta una bellissima *krasavica-kukla* [bellezza-bambola], come egli la definì, e l'artista non sa che fare («*i ne znaju, čto delat'* [e non so che fare]») di essa una volta che l'ha prodotta (A. Blok, *O sovremennom sostojanii russkogo simbolizma* [Lo stato attuale del simbolismo russo], Pietroburgo, Alkonost, 1921; ried. Letchworth-Herts (Inghilterra), Prideaux Press, 1975, p. 16, 17). Essa unisce, è vero, autori e fruitori ma in maniera diversa, perché l'autore non è più lì con la sua estasi, mentre per il fruitore il sentimento che l'opera suscita, nella sua indefinibilità, sarà sempre uguale e sempre diverso. Aleksandr Aleksandrovič Blok è stato il maggior poeta dell'età simbolista, che ha portato nella sua poesia i grandi temi del pensiero di Solov'ëv, come quello dell'Eterno femminile, dell'armonia di Bene e bellezza, dell'Anima del mondo, come rileva L. A. Sugaj, estensore dell'articolo relativo, il quale osserva anche che «la filosofia, come sistema di costruzioni logiche, aveva scarsa attrattiva per il poeta». Tuttavia aderì al gruppo dei giovani simbolisti e partecipò alle loro discussioni sull'arte e la religione. In effetti, i giovani simbolisti, nutriti dell'idea di Dostoevskij che «la bellezza salverà il mondo», e del misticismo di Solov'ëv, coltivarono il mito della “Bellissima Dama”, facendo del simbolismo

una categoria estetico-religiosa. E mentre la discussione proseguiva riguardo al cristianesimo storico negli incontri religioso-filosofici di Pietroburgo negli anni 1901-1903, dove si avanzava da parte di Merežkovskij l'esigenza «di una nuova coscienza religiosa», gli esponenti della scuola poetica, costituitasi attorno a Valerij Brjusov (si veda la voce di V. È. Molodjakov), definitisi "simbolisti", vedevano nell'arte il principio del rinnovamento della cultura nello spirito creatore. Nel 1906, subito dopo il fallimento della prima rivoluzione, Merežkovskij pubblicava a Pietroburgo, per l'editrice "M. V. Pirožkova", il suo *Prorok russoj revoljucii* [Un profeta della rivoluzione russa], in cui l'anima decadente di Dostoevskij, scissa nelle due facce, del principe Myškin e di Kirillov, veniva eletta a simbolo della realtà profonda dell'uomo, e insieme di un preciso momento storico, quello della Russia lacerata, alle soglie della rivoluzione. La resurrezione, ossia il superamento dell'angoscia della scissione, era per Merežkovskij un fatto di coscienza e non poteva essere che individuale (nel silenzio), solo successivamente poteva proporsi sul piano sociale. Decadenza e resurrezione venivano dunque lette come le due facce di un'unica realtà, e il futuro, maturando nel segreto (o silenzio) della coscienza individuale, nasceva, anziché da un progetto comune, dalla comunanza fortuita del sentimento, da una fratellanza non programmata. Analoga era la posizione di Zinajda Gippjus, per la quale il vero simbolismo non poteva essere che religioso, e a Herzen, che esortava a cercare l'unità tra gli uomini, sulla base di fini prossimi, rispondeva che l'unione non è creata da un fine prossimo, né da uno remoto, bensì «dal fine ultimo» ossia nella visione religiosa del regno dei Cieli (Anton Krajnij [Z. Gippius], *Literaturnyj dnevnik 1899-1907* [Diario letterario 1899-1907], San Pietroburgo, Izdanie M. V. Pirožkova, 1908, p. 345). Zinaida Nikolaevna Gippjus, moglie di Merežkovskij, fu profondamente avver-

sa a ogni compromesso con la rivoluzione, e il suo giudizio negativo si riverberò anche su V. Brjusov, A. Belyj e A. Blok, che pur avendo condiviso gli ideali di una cultura libera, religiosa, creativa espressi negli interventi alle riunioni religioso-filosofiche, non solo erano rimasti in Russia, ma avevano prestato il loro contributo culturale al nuovo regime. Nell'*Enciclopedia* manca la voce specifica di questa intellettuale, moglie e ispiratrice di Merežkovskij, ma è ricordata in molte altre voci, sia personali (*Rozanov, Minskij, Merežkovskij*, articoli di: S. R. Fedjakin, L. A. Sugai, V. N. Žukov), sia generali, come *Ničške v Rossii*, articolo di Ju. V. Sineokaja, e soprattutto in *Novoe religioznoe soznanie* [La nuova coscienza religiosa], articolo di V. L. Kuravcev e in *Russkij duchovnyj renessans* [Il rinascimento spirituale russo] articolo di A. A. Ermičev. Gli autori delle voci si richiamano anche al giudizio e alla memoria di Berdjaev che condivise l'impegno per una rinascita della coscienza religiosa, anche se di questa rinascita si ebbero sfumature e orientamenti diversi, come attestano le molte denominazioni che gli stessi aderenti all'indirizzo generale si diedero: *neochristjanstvo* [neocristianesimo], *novyj idealizm* [nuovo idealismo], *mističeskij realizm* [realismo mistico], *transcendentnyj individualizm* [individualismo trascendente].

Nel suo libro di memorie *L'inizio del secolo* [Načalo veka], uscito a Leningrado nel 1933, Andrej Belyj, riconosciuto dai suoi amici come il *teorico* del simbolismo, ricorda come la coscienza di essere simbolisti fosse sorta nel gruppo dal raffronto con i *decadenti*, i quali avvertivano il tramonto della vecchia cultura come il proprio tramontare, mentre *simbolisti* essi si definirono perché si sentivano capaci di rinnovarsi (*Načalo veka*, Mosca-Leningrado, Goszdat chudožestvennaja literatura, 1933, pp. 111-112; seconda edizione Chicago, Russian Language Specialties (Russian Study Series, 61), 1966). Per

comprendere quanto fosse forte l'aura mistica in cui si formarono i giovani intellettuali tra la fine dell'Ottocento e i primi del '900 basti pensare al fatto che il nome Andrej Belyj con cui è comunemente ricordato, fu scelto da Boris Nikolaevič Bugaev, per il suo significato simbolico, *belyj* significa infatti bianco e richiama il passo 2:17 dell'Apocalisse che recita: «al vincitore darò nasosta manna, e gli darò una pietruzza bianca sulla quale è scritto un nome nuovo che nessuno conosce se non colui che lo riceve». Col *nuovo* nome Belyj si definiva *predestinato* alla lotta, la sua scelta consisteva nell'aderire a questa predestinazione, ossia al suo destino di artista, creatore, *nella* libertà, della propria libertà. Alle origini della coscienza simbolista egli poneva la paternità di tre filosofi: Kant, Schopenhauer, Nietzsche. Essi costituivano la prefigurazione e l'esemplificazione dei tre aspetti della crisi dell'epoca: il sentimento della decadenza, l'ansia di una ricostruzione libera da ogni presupposto dogmatico e programmatico, il senso tragico della dicotomia tra pensiero e vita.

Nel saggio *Il simbolismo come concezione del mondo* [Simvolizm kak miroponimanie], uno scritto dei primi anni compreso nella raccolta *Arabeski* del 1911, egli spiegava come la crisi della metafisica, giunta a chiarezza con Kant, avesse prodotto il pessimismo di Schopenhauer nel suo duplice volto, da un lato l'orrore dell'esistenza, dall'altro la sua illusorietà. Giunto a questa consapevolezza, l'uomo non poteva più immergersi nella vita, non gli restava altro che contemplare la *propria* tragicità, ed era questa l'eredità che Schopenhauer lasciava a Nietzsche, il quale avrebbe superato l'antinomia schopenhaueriana di volontà e rappresentazione con l'affermazione dell'individualismo. Belyj in un primo momento vide nella ragione kantiana, creatrice della scienza, liberata dall'impaccio della metafisica, l'antecedente della ragione critica nietzscheana, raffigurata nell'allegoria del viandante, che nel suo cammino si

volge con attenzione alle cose, sapendo, tuttavia, che non ci sarà un punto fermo su cui posare. Ma era, questa, una via senza mete, senza compiti, senza futuro. Occorreva uscire dall'individualismo senza sbocchi, ritrovare una comunanza non fortuita ma voluta e realizzata. L'ambiguità di una tale posizione doveva emergere alla riflessione, e già prima del 1910, che segna, sia pure convenzionalmente, la fine del movimento, le polemiche dei diversi membri mettevano in luce problemi e divergenze. Nel 1908 sulla rivista «Vesy» [«La bilancia»], come replica ad un articolo di Belyj uscì, di Vjačeslav Ivanov *Estetica e professione di fede* [Èstetika i Ispovedanie], in cui l'autore chiariva la propria concezione del mito che, crescendo dal simbolo, rinvia alla forza elementare del popolo. E nel preannunziarsi di un'arte corale del popolo scorgeva la via d'uscita dall'individualismo. Questa, però, era la via del futuro, in cui si sarebbe dovuta sviluppare quella coscienza collettiva che sola poteva dare origine al mito, ma che ancora non era comparsa, né si poteva sapere quando questo sarebbe accaduto (la voce *Ivanov* è curata da V. M. Tolmačev; in italiano una buona ricostruzione del pensiero di Ivanov è la monografia di Maria Candida Ghidini, *Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjačeslav Ivanov*, Milano, Vita e Pensiero, 1997). Ci si rendeva conto che la condivisione e la comunicazione necessitava di una qualche forma determinata in cui il sentimento immediato e indeterminato si facesse strada verso una coscienza capace di esprimerlo in libertà, con un atto teurgico sempre rinnovato e non in formule fisse desunte da una tradizione, in concetti e astratte teorie.

Alla fine del suo scritto del 1909 *Èmblematika smysla. Predposylki k teorii simbolizma* [L'emblematica del senso. Premesse alla teoria del simbolismo] egli faceva il consuntivo del fervore di ricerca del movimento: «Ogni arte è

simbolica: la presente, la passata, la futura. Qual è il senso del simbolismo a noi contemporaneo? Cosa ci ha detto di nuovo? Nulla». E distingueva chiaramente tra la dimensione psicologica del sentire e quella artistica del simbolizzare, rivendicando l'indissolubile unità del simbolo, in cui non si può distinguere l'elemento soggettivo, oggettivo e logico razionale: il simbolo «è ciò che è» (Andrej Belyj, *Simvolizm, Nachdruck der Ausgabe Moskau 1910*, Monaco di Baviera, Wilhelm Fink Verlag, 1969, p. 143; tr. it. di Angiola Aloisio in *Saggi sul simbolismo*, a cura di A. Dioletta Siclari, Parma, Zara, 1987, p. 142). Così egli ontificava il simbolo, attribuendogli nello stesso tempo una funzione ermeneutica, lo considerava, infatti, il *metodo* con il quale riportare a unità una molteplicità. Analogamente con valore ermeneutico, verrà usato da Karsavin il principio dell'unitotalità [vseedinstvo] che nella sua profondità ontica è il divino. Nell'ambito dei simbolisti Belyj è la figura con la maggiore sensibilità filosofica.

Nell'articolo Belyj sull'*Enciclopedia* È. I. Čistjakova, che cura anche l'ampia voce *Simvolizm*, ne sottolinea l'impegno sul piano culturale «per la trasformazione spirituale della vita», ricordando che fu presidente dell'associazione filosofica, a Mosca, e successivamente a Berlino (1921-1922), e presidente del reparto teorico dell'Istituto delle scienze teatrali a Pietroburgo (1920). Il simbolismo aveva due anime, una decadente e l'altra costruttiva, ma neppure a quest'ultima riuscì di trovare nella forma artistica del simbolo, produttore di miti, quella via dell'unità di vita e cultura che veniva auspicata come libertà che rinnova continuamente le sue realizzazioni. Soltanto Belyj, tra i simbolisti, comprese che occorreva riconquistare una forma espressiva *linguistico-generalizzante* che garantisse una comunicabilità pur conservando la concretezza del contenuto psicologico esperienziale, e si sforzò di cogliere

nell'origine della parola il *sensu* del significato, rifacendosi ad A. A. Potebnja, ma doveva accorgersi che questo non lo portava oltre la *forma* coscienziale della comunicazione e comunicabilità. Con questo si superava l'individualismo psicologistico, ma non si usciva dalla comprensione della struttura della coscienza. Occorreva recuperare all'interno di questa *attività* strutturale della coscienza *creatrice* e *debitrice* tutto il patrimonio culturale di cui essa è solo in un certo senso creatrice e solo in un certo senso debitrice. La produzione di Belyj *dopo* il simbolismo, con *L'inizio secolo* [Načalo veka], *Tra due rivoluzioni* [Meždu dvuch revoljucijach], *Sul limitare di due secoli* [Na rubeže dvuch stoletij], *Perché sono stato simbolista e non ho cessato mai di esserlo in tutte le fasi del mio sviluppo teorico e artistico* [Počemu ja stal simvolistom i počemu ja ne perestal im byt' vo vsech fazach moego idejnogo i chudožestvennogo razvitija], si può considerare un esercizio ermeneutico col quale l'autore misura il crescere del proprio io sul patrimonio storico culturale dell'epoca. Da un lato la coscienza individuale non può obiettivarsi solo formalmente, deve avere un contenuto che nella prospettiva ermeneutica-simbolica, unico strumento della coscienza, pone in primo piano l'io, il suo arricchimento e la consapevolezza di questo. Dall'altro, lo stesso contenuto storico culturale risulta *comprensibile* sulla base di questa coscienza soggettivo-obiettivizzante. Non è questo il luogo per affrontare il discorso sull'ermeneutica *biografica* di Belyj e la sua vicinanza alla concezione di Diltey sottoposta a critica da Ricoeur, argomento, del resto, già trattato da me in un articolo specifico (A. Dioletta Siclari, *Simbolo ed ermeneutica nelle memorie di A. Belyj*, in «Russica Romana», vol. VII, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, pp. 83-104), il richiamo nasce dal fatto che su questa via, con maggior consapevolezza critica e con maggiore, direi, professionalità filosofica, si mosse Gustav Gustavovič Špet.

Questi, non muove dal simbolismo bensì dalla critica a Kant e dal procedimento di Husserl, nel quale trova il fondamento per una filosofia positiva che si sviluppi attraverso l'ermeneutica. Anche Špet ricorre alla forma interna della parola, per primo proposta da Potebnja e ripresa da Belyj, ma con la distinzione di un nucleo centrale, che costituisce la zona della generalizzazione, e una periferia psicologico-soggettiva. Indubbiamente l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia di matrice humboltiana è molto originale, ma V. G. Kuznecov, autore del bell'articolo, chiaro e pertinente *Germenevtičeskaja fenomenologija* [La fenomenologia ermeneutica], relativo all'esperimento di Špet, mostra qualche dubbio sul risultato:

La fenomenologia ermeneutica e la filosofia positiva di Špet pretendevano di essere la nuova giustificazione della filosofia teoretica. Quanto fossero fondate queste pretese è difficile giudicare, poiché le concezioni fondamentali generalmente si realizzano nelle polemiche, nelle discussioni, sono precisate e modificate dall'autore, sono accolte o rifiutate dalla comunità scientifica. Per la filosofia di Špet era stato prestabilito un diverso destino: la quasi totale dimenticanza e ignoranza, per motivi ignoti a lui e alla comunità scientifica. In pratica le opere di Špet non videro la pubblicazione per sessant'anni, una quantità di manoscritti, lettere e documenti sono rimasti chiusi negli archivi.

Del corso di studi accidentato di Špet, della sua drammatica fine con la fucilazione, delle sue pubblicazioni e dello sviluppo del suo pensiero informano due articoli di I. M. Čubarov, uno intitolato alla persona (*Špet*), l'altro alla prima opera del suo percorso fenomenologico *Javlenie i smysl* [Fenomeno e senso]. Da essi si apprende che i primi studi di Špet riguardarono le discipline fisico matematiche e che solo dopo due anni di interruzione per condanna al carcere, motivata dalla partecipazione ad associazioni rivoluzionarie, furono ripresi, ma rivolti alla filosofia. Čubarov dà un'organica visione del suo pen-

siero nella sua maturazione dall'influenza husserliana a una posizione personale raggiunta attraverso una critica *costruttiva* della filosofia russa. La prima opera monografica *Problema pričinnosti u Juma i Kanta* [Il problema della causalità in Hume e Kant], 1907, mostra come già l'attenzione dello studioso fosse orientata a precisare i rapporti tra la coscienza e la psiche. Nel 1910 a Göttingen seguì i corsi di Husserl, che gli fornirono anche la chiave per accostarsi con atteggiamento critico alla filosofia russa. Con lo scritto *Javlenie i smysl* [Fenomeno e senso] (1914) l'autore si propose di analizzare l'opera di Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* del 1913. Špet aveva già chiaro in quest'opera, secondo Čubarov, il problema centrale che lo avrebbe accompagnato negli sviluppi ulteriori del pensiero: «il problema dell'essere della stessa coscienza e dei sensi che essa forma [o bytii samogo soznaniija i obrazovannyh im smyslov]». Questo problema, rileva Čubarov, lo interessava non tanto dal punto di vista formale, quanto piuttosto nelle sue implicazioni storico sociali nella parola e nella cultura. La sua tesi di dottorato *Istorija kak problema logiki* [La storia come problema di logica] ne sarebbe l'esempio concreto. Qui la storia non è intesa né come un processo naturale, né come una costruzione della nostra ragione, ma come «una realtà progettuale *sui generis* che si forma nell'esperienza culturale dell'umanità e può essere compresa interamente solo in particolari atti ermeneutici della specifica logica dialettica della coscienza». L'esigenza di cogliere anche il momento *produttivo* del pensiero, la struttura e le varie forme della coscienza nel suo carattere sociale lo spinse da un lato verso Hegel e dall'altro verso l'ermeneutica di Dilthey. L'articolo è ampio e ben documentato dal ricorso alla bibliografia del filosofo. (In Italia Špet è stato studiato e alcune sue opere tradotte da Michela Venditti, di cui ricordiamo la traduzione con saggio intro-

duttivo *La forma interna della parola*, Milano-Udine, Mimesis, 2015). Kant è una presenza imprescindibile in tutto il pensiero della prima metà del '900, e soprattutto è evocato per rifiutarne la distinzione fenomeno - noumeno e riguadagnare in qualche modo l'unità e la concretezza dell'esperienza. Della presenza kantiana alla riflessione dei pensatori russi ricostruiscono i percorsi e le influenze A. I. Abramov e L. A. Suslova nella voce *Kant v Rossii*, ma la maniera peculiare con cui gli intellettuali si servirono del pensiero del filosofo tedesco nella prima metà del XX secolo, è messa in luce dall'interessante lavoro di Julija Melich, dal titolo provocatorio e intrigante: *Irracional'noe rassirenje filosofii Kanta v Rossii* [La diffusione irrazionale della filosofia di Kant in Russia], che non troviamo citato nell'*Enciclopedia*. L'autrice, professore di filosofia all'Università di Mosca, specialista di Karsavin, e curatrice per l'*Enciclopedia* del 2020 anche della ricca e articolata voce *Issledovanija russkoj filosofii v Germanii* [Studi sulla filosofia russa in Germania], ha anche contribuito alla citata opera collettanea, diretta da M. A. Maslin, *Russkaja filosofija za rubežom: istorija i sovremennost'*, con un lungo articolo: *Vie e destini della filosofia russa in Germania* [Puti i sud'by russkoj filosofii v Germanii], Mosca, Knorus, 2017, pp. 74-121. Con il termine *irrazionale* Julja Melich si riferisce a quegli studiosi che agli inizi del XX secolo, si volsero a Kant nella convinzione che per comprenderlo occorresse superarlo, come sosteneva W. Windelband (pp. 7 e 64 e ss.). Essi intesero superare la scissione tra mondo della libertà e mondo della necessità, tra dimensione etico-metafisica e dimensione scientifica, che i posteri attribuirono appunto a Kant, cercando una sintesi tra un sapere argomentato e l'ispirazione del vissuto interiore [pereživanie], quindi, in una direzione *irrazionale*, sul piano del sentimento e dell'intuizione, in cui ritenevano che l'Assoluto si potesse manifestare alla coscienza individuale - empirica, e da cui trassero

anche il criterio di validità dello stesso discorso filosofico. La difficoltà implicita nell'intento di ritrovare nell'ambito del vissuto quello che sfuggiva alla dimensione razionale, è attestata dalle vie diverse imboccate dai vari filosofi, che sfociarono ricorda la studiosa, in un misticismo vuoi religioso, vuoi artistico. Nel 1910 usciva la rivista «Logos», dove veniva accentuato il ruolo fondamentale della sintesi filosofica che, secondo la redazione nell'articolo introduttivo, avrebbe dovuto essere il fine e non il punto di partenza delle ricerche culturali e dove si sosteneva che solo la sintesi filosofica è in grado di trasformare «l'unità originaria dei vissuti irrazionali nell'idea di un unico sistema scientifico» («Logos» 1910, I, pp. 5-6). Nella rivista era sottolineato il carattere sovranazionale della filosofia, la sua importanza e il suo significato in quanto teoresi, la sua autonomia rispetto allo stesso valore della nazionalità, sebbene l'uscita del periodico in diverse lingue manifestasse l'attenzione per il pensiero maturato nei contesti nazionali. Sergej Iosifovič Hessen nel suo saggio *Mistika i metafizika*, apparso nel primo numero di «Logos», mette in luce le due tendenze «quasi del tutto contrapposte» del pensiero contemporaneo. Da un lato l'ampliamento dell'ambito della ragione fino all'attingimento della filosofia pura. Dall'altro lato la tendenza «iniziata da Fichte» e sfociata nell'inserimento nel pensiero filosofico del momento irrazionale, rinvenibile non soltanto nel pragmatismo, ma anche in pensatori come Husserl, e Rickert, nella cui filosofia «la realtà irrazionale» e «il contenuto irrazionale» del pensiero giocherebbero un ruolo importante. Hessen si proponeva di condurre nel suo articolo un'analisi sistematica del problema «dell'irrazionale [pereživanie]», approfondendo il nesso esistente con il problema della mistica e della metafisica («Logos», 1910, I, p. 118). E non è un caso che il saggio di Stepun *Tragedija tvorčestva* [La tragedia della creazione] sempre nel primo numero di «Logos»

sia dedicato al romantico Schlegel. L'elemento irrazionale, il *pereživanie*, sia esso momento religioso oppure artistico, sostiene la Melich, non è espunto dalla filosofia da parte dei neokantiani, anzi è un tema al quale essi ritornano in vari modi anche nella loro maturità; non a caso ella definisce «Logos» «simbolo di unità e pomo della discordia» (p. 55). L'autrice segue l'evoluzione del loro pensiero anche dopo la rivoluzione, e giunge alla conclusione che la filosofia kantiana aveva generato la convinzione che la realtà fosse il frutto dell'attività conoscitiva dell'uomo, da cui egli derivava la possibilità di ricostruirla secondo le sue rappresentazioni del dovere, dell'utile e del perfetto. In realtà, questa costruzione si risolse o in una molteplicità di maschere e incerte parvenze o affondò nelle oscure profondità della mistica, dissolvendo così la realtà stessa (p. 306). Certo, - precisa la Melich - il neokantismo di Baden, per il quale il tema (o problema) della vita e del *pereživanie* sono inseparabili da quello della cultura, e che poneva al centro della riflessione l'attività umana, creatrice della multiforme realtà dei valori, era più affine, rispetto alla scuola di Marburgo, alla tradizione del pensiero russo che si richiamava all'idea del sapere integrale di Kireevskij, e rispondeva maggiormente all'istanza religiosa di molti pensatori che si ispiravano al principio del *vseedinstvo* [unitotalità] di Solov'ev (pp. 21-23). Nell'*Enciclopedia* le voci *Gessen* [Essen] *Sergej Iosifovič* e *Stepun Fedor Avgustinovič* sono curate rispettivamente da V. V. Sapov e A. A. Ermičev.

Nel riportare alcune delle linee di fondo dell'interpretazione di Julja Melich, ho voluto mostrare quanto fosse estesa l'idea della possibilità di una ricostituzione della cultura su nuove basi, in grado di dare spazio alla coscienza individuale, ad essa riconducendo anche il problema sociale. Sebbene lo stesso Belyj nelle sue memorie ormai negli anni '30 confessi di non condivi-

dere più molte delle idee dei suoi scritti sul simbolismo, tuttavia bisogna riconoscere che le discussioni relative alla funzione ermeneutica e gnoseologica del simbolo lasciarono traccia nei pensatori dell'emigrazione più noti e apprezzati in Occidente. Il simbolo non è per questi pensatori un segno, ha una dimensione ontologica. Basti pensare all'idea che ne ebbe Pavel Aleksandrovič Florenskij, una delle personalità più ricche e profonde di quella stagione della Russia, che muovendo dal simbolo numerico, nell'ambito dei suoi studi matematici, ne scoprì la valenza ontologica e si spinse a cercarne conferma indirizzandosi agli studi filosofici e alla lettura di Platone. L'ampiezza delle sue competenze in ambito scientifico, tecnologico, filosofico, l'originalità del suo pensiero e la tragicità della sua sorte sono ben messe in luce dalla voce relativa, curata dall'igumeno Andronik (Trubačev) e da S. M. Polovinkin.

Interessante è anche la funzione svolta dal simbolo e dal mito nell'ermeneutica e nella gnoseologia di Karsavin che, rifiutando alla ragione argomentativa la capacità di cogliere il reale, sia come interiorità soggettiva, sia come Assoluto, si rifaceva al simbolo, certamente nella sua valenza ontologica, ma non disdegnava neppure di utilizzarlo nel suo significato segnico. Non solo il principio del *vsedinstvo* [onniunità o unitotalità], eredità di Solov'ëv, condiviso da molti intellettuali, come Berdjaev, Frank, Bulgakov, Florenskij che sentivano fondamentale il problema religioso, ma lo stesso concetto di personalità [ličnost'] è usato da Karsavin in funzione simbolica.

La *ličnost'* non è solo dell'uomo, di cui esprime «il saldo sistema delle qualità intellettuali, socio-culturali volitive e morali», come si esprimono i curatori della voce *Ličnost'*, A. G. Myslivčenko e P. P. Apryško. Karsavin la riferisce anche alle società, ai complessi famigliari, e persino alle teorie. Dunque il personalismo viene ad avere nella sua filosofia una funzione sintetico-

operativa, dove il momento individuale e molteplice conserva la sua identità perché unitiva non è una qualche *essenza* che emerga nel concetto (ad esempio *società*), ma una forza attiva, quella sì, unitiva e operativa perché è spirito. Nel rapporto tra le persone della Trinità questa forza è appunto l'Amore, ossia lo Spirito che costituisce la riconciliazione, il ritorno, l'unione dopo la scissione Padre-Figlio.

Julja Melich, in una sua monografia sul *personalismo* in filosofia, analizza nei vari aspetti la concezione della *simfoničeskaja ličnost'* [personalità sinfonica], in cui Karsavin avrebbe integrato, in maniera originale, la tradizione *personalistica* assimilata anche da altri filosofi a lui contemporanei. L'uomo singolo, per Karsavin, deriverebbe la sua determinazione, e quindi la sua personalità, dall'essere individuazione di una personalità superiore, *superindividuale*, sociale o sinfonica, perché – spiega Julja Melich – secondo Karsavin «La personalità individuale è indeterminata e astratta fuori del rapporto con la personalità dell'altro» (Ju. B. Melich, *Personalizm L. P. Karsavina i evropejskaja filosofija* [Il personalismo di Karsavin e la filosofia europea], Mosca, Progress-Tradicija, 2003, p. 262). E questa consapevolezza costituisce nella persona individuale la tensione verso la personalità superiore. Ma, osserva la studiosa, il fatto che la persona sia determinata tramite l'alterità sociale dà fondamento alla critica che quest'ultima ne sia anche un limite. Questo costituirebbe perciò un difetto nella teoria di Karsavin: il filosofo avrebbe dovuto elaborare con maggior chiarezza la struttura dell'autocoscienza e della personalità sociale. Nello stesso tempo, aver affermato che la persona è un'indissolubile unità spirituale-corporea, permetterebbe all'autore di entrare a buon diritto «nel discorso filosofico contemporaneo relativo al “volto dell'altro” [o like drugogo], iniziato da Levinas e divenuto sempre più seducente ai nostri

giorni» (*ibid.*, pp. 263-264). La studiosa sottolinea in questo modo, e a ragione, una sorta di anticipazione, nel pensiero del filosofo russo, di una filosofia che proprio nell'altro trova la dimensione della responsabilità.

Del resto, l'ermeneutica del simbolo che sfocia nel mito è ampiamente sfruttata da L. P. Karsavin. La nascita della coscienza della responsabilità morale nei confronti dell'altro, che in senso assoluto e perfetto è Dio stesso, è da lui espressa attraverso il mito della *chiamata*, con cui Dio invita l'uomo a nascere, ossia a farsi divino. Si tratta non di una modifica formale, ma di un ripensamento della creazione così come viene proposta nel mito biblico di Adamo, creato perfetto e decaduto per una sua colpa. Ma come può un essere perfetto diventare imperfetto? Si chiede Karsavin, e la sua riflessione lo porta a concludere che l'uomo non è un essere libero per la sua nascita *naturale*; questo vuole esprimere il mito della chiamata. La libertà, infatti, non è una scelta tra due o più possibilità, in questo senso anche l'animale può esser detto libero. Libertà è autorealizzazione nello spirito, e nascere significa *accettare* di farsi responsabile di come essere nel mondo, se animale o uomo, dunque di farsi responsabile della propria creazione. Perciò non si *nasce* una volta per tutte, la libertà, come ogni uomo sperimenta, non è una condizione statica, ma dinamica, una consapevolezza tormentosa, una responsabilità enorme, e invece del *sì* l'uomo risponde alla chiamata con un *piccolo no*. Dunque non un peccato di origine del mitico Adamo, in realtà ogni uomo è un Adamo che per suo conto dice quel piccolo no alla vita vera, alla vita dello spirito, ossia alla vita della piena personale responsabilità, che è sempre insieme sacrificio di sé. Il dramma dell'uomo è simbolizzato nel duplice volto della Sofia, terrena e celeste, nelle figurazioni del linguaggio metaforico, come il *giullare* [šut], il *piccolo no* [malenkoe ne], nelle allegorie della morte-vita e della vita-morte.

Karsavin, bisogna riconoscere, non fu compreso, si disse a causa del suo carattere, ma questo è certamente un fatto secondario, dal momento che fu anche tacciato di eresia; non fu compresa proprio la simbologia mitica e la sua funzione ermeneutica, e non si vide quanto essa riflettesse l'insegnamento paolino e giovanneo.

Nelle assonanze e consonanze dei filosofi russi dell'emigrazione si avverte l'eredità del pensiero di Vladimir Solov'ëv, ma anche delle loro animate discussioni nelle società filosofiche e religioso-filosofiche. Nel 1997 a S. Pietroburgo, per l'editrice "Russkogo Christianskogo gumanitarnogo Instituta" e a cura e con un saggio di postfazione di A. A. Ermičev (*Vvedenie v bogopoznanie po S. L. Franku* [Introduzione alla conoscenza di Dio secondo Frank]), uscì l'ultimo libro di Semën Ljudvigovič Frank *Real'nost' i čelovek* [La realtà e l'uomo] concluso nel 1949, un anno prima della morte dell'autore, ma pubblicato soltanto nel 1956 a Londra. Il libro può essere considerato la sintesi del pensiero di Frank, maturato attraverso la riflessione di una vita difficile, densa di dolorose esperienze. L'autore confessa l'affinità ideale con Solov'ëv, riconoscendosi debitore di Platone e della sua discendenza, Plotino e Cusano, e con il suo scritto intende giustificare la propria convinzione «dell'inscindibile legame tra l'idea di Dio e l'idea dell'uomo», ossia «dell'idea della *Dioumanità*», che costituirebbe «il senso stesso della fede cristiana» (pp. 4-5). Sulla base di questa inscindibilità egli critica la civiltà occidentale che avendo operato la scissione si è votata al disordine e alla tragicità.

Nell'introduzione l'autore ammette che nel corso degli anni il suo pensiero si è evoluto e ha subito dei mutamenti, ma sostiene di essere rimasto fedele alla sua iniziale «intuizione dell'essere come super-razionale onniunità [intuicija bytija kak sverchracional'nogo vceedinctva]» (p. 4). Eppure, in qual-

che modo questo scritto sembrerebbe essere una legittimazione del pensiero critico, anche quando vuole spingersi dentro il mistero dell'essere, che pure resta inattingibile, ed egli sentiva il bisogno di giustificarlo. «Dall'idea fondamentale della Dioumanità, così come la concepisco io, – scriveva – discende la combinazione di una realistica consapevolezza dell'imperfezione dell'essere empirico e perciò della tragicità della condizione della persona umana nel mondo, con la percezione metafisica dell'essere come onniunità armonica, che ha il suo fondamento primario nello Spirito assoluto e nell'assoluto Sacro» (p. 5). E prevedeva che per questa sua medietà il suo libro non sarebbe stato apprezzato né da coloro che pongono al primo posto l'autorità della tradizione religiosa, né da quelli che si affidano a un pensiero puramente razionale. Probabilmente riaffiorava in lui l'eco della polemica con Ern a proposito del modo di intendere il *Logos*.

Vladimir Francevič Èrn nel 1911 pubblicò per la casa editrice "Put'" una raccolta di saggi e testi di conferenze apparse precedentemente su riviste, intitolandola *Bor'ba za Logos* [Lotta per il Logos]. Nell'introduzione chiariva il senso che egli attribuiva al termine: «Il *Logos* è l'unità più profonda e radicale di colui che comprende [postigajuščego] e del compreso [postigaemogo], l'unità del conoscente [posnajuščego] e di quel senso obiettivo che viene conosciuto [kotoryj poznaetsja]» (*Bor'ba za Logos. Opyty filosofskie i kritičeskie* [Lotta per il Logos. Saggi filosofici e critici] in V. F. Èrn, *Sočinenija* [Opere], Mosca, Izd. Pravda, 1991, p. 12). Questa unità sarebbe stata colta inizialmente dalla filosofia greca e successivamente il cristianesimo l'avrebbe portata a un livello di conoscenza più profondo ed esperienziale. Ma, sosteneva Èrn, lo spirito del tempo e della maggioranza si rivela sempre contraria ad accogliere la verità misteriosa dell'*incarnazione del Verbo*, di qui la necessità della lotta da parte di

chi, come lo stesso Èrn, si definisce cristiano. A questa impostazione Frank obiettava che il *Logos* dell'antichità ellenica è una forza logico-metafisica impersonale e perciò non poteva essere identificata con il *Logos* cristiano personale. La polemica si sviluppava anche su altri piani, con accuse e risposte, Frank aveva criticato l'orientamento *nazionalistico* della filosofia di Èrn con l'articolo *O nacionalizme v filosofii* [Sul nazionalismo in filosofia], uscito nel settembre 1910 su «*Russkaja Mysl'*», cui Èrn rispondeva che l'articolo di Frank non aveva un carattere critico ma pubblicistico (V. F. Èrn, *Sočinenija*, p. 109). La polemica, nei dettagli, è ricostruita da Èrn in *Kul'turnoe neponimanie. Otvet S. L. Franku* [Una incomprensione culturale. Risposta a S. L. Frank]. Una ricostruzione della biografia, dell'attività e del pensiero di Èrn è condotta per l'*Enciclopedia* da O. B. Marčenko, il quale di quel pensiero rileva anche le difficoltà.

Riflettendo su ciò che unificava questi diversi pensatori, si può concludere che tutti cercavano il divino, vuoi nell'arte, vuoi nella religione, e tutti avvertivano l'inadeguatezza della ragione, per questo scopo si servirono del simbolo, del mito, dell'allegoria, e nello stesso tempo sentivano di non poter rinunciare alla ragione. Che questa non sia una peculiarità della filosofia russa, ma la profondità teoretica di ogni filosofia che si esprime sempre in un linguaggio storico, lo dimostra sia la vicinanza di questi pensatori della stessa epoca e dello stesso ambiente culturale, le cui idee fondamentali sono tra di loro riprese con varianti personali, tanto che si è portati a parlare di influenze, di eredità, ma forse sarebbe più corretto dire che è il problema stesso, o meglio, l'impostazione del problema, che suggerisce un certo tipo di conclusioni. Infatti, un problema filosofico generalmente non si impone alla coscienza nella sua astrattezza, ma emerge da un contesto personale e storico con ur-

genza *teoretica*, immettendo, così, in quella problematica l'*angolazione* personale, il personalissimo punto di vista del ricercatore. Un esempio concreto di questa interpretazione si può riscontrare nel pensiero della maturità di Pareyson riportato di seguito.

Nel 1985 sul primo numero di «Annuario Filosofico», usciva il saggio *Filosofia ed esperienza religiosa* di Luigi Pareyson. Indipendentemente da ogni riferimento a pensatori russi, egli esponeva il proprio punto di vista sull'argomento e giungeva a conclusioni che richiamano, per notevole affinità, le problematiche e le soluzioni prospettate dai pensatori russi di tendenza religiosa. Nella conclusione del suo articolo, riepilogando il problema, egli sintetizza in questi termini la propria posizione: tra il Dio dell'esperienza religiosa e il Dio della filosofia si riscontra un'opposizione, mitigata soltanto dall'idea che anche nell'ambito della filosofia, non quella oggettivante, razionalistica, bensì quella ermeneutica, si parla dello stesso Dio dell'esperienza religiosa. Per superare l'opposizione egli ritiene che «basterebbe poter sopprimere il carattere oggettivante e la presunzione razionalistica inerenti al concetto filosofico di Dio». Tre sarebbero i modi possibili:

accentuare nel linguaggio filosofico la natura originariamente metaforica d'ogni linguaggio, sapendo vedere anche in esso lo spessore e l'irraggiamento tipici del simbolo, e recuperando così il potenziale simbolismo dei concetti, col risultato di conferire ad essi un carattere non più oggettivante e mistificante, ma relativo nei confronti della trascendenza. [...] Privare le filosofie della loro pretesa di razionalizzazione, considerandole, più che come sistemi razionalmente chiusi, come prospettive esistenziali o cifre dell'inoggettivabile.

Infine, optare per una filosofia positiva «sul prolungamento dell'idea schellinghiana di "una filosofia negativa e puramente razionale"», perché se le fi-

losofie negative sono «sistemi logici, coerenti e conclusi, dotati di certezza e totalità, ma vuoti e astratti in quanto meramente formali e ipotetici», la filosofia positiva «è ermeneutica, concreta, aperta ai sempre nuovi apporti dell'esperienza, ma condannata al rischio e all'angoscia dell'interpretazione». Con questo, il filosofo Pareyson non vuole negare qualsiasi validità alle filosofie negative, le quali potrebbero avere anch'esse un valore *simbolico* e *rivelativo* se capaci «di fornire un'anticipazione» della filosofia positiva attendendone «verifica e conferma»; ma non vuole neppure recuperarle ai fini di una onnicomprensività. tranquillizzante, bensì «per conservare quel carattere polifonico e prospettivistico della storia della filosofia ch'è la condizione indispensabile d'un dibattito filosofico attuale e sempre aperto» (p. 52).

Queste conclusioni potrebbero ben essere ascritte a Karsavin, il quale proprio questa funzione simbolica attribuiva a teorie e sistemi filosofici razionalistici, mentre l'uso del simbolo nel linguaggio metaforico era condiviso sia dai simbolisti che dai pensatori di indirizzo religioso che provenivano dalla riflessione del comune ambiente culturale. E ancora una più chiara vicinanza a Karsavin si coglie nell'articolo più recente di Pareyson *La filosofia della libertà* [Filosofija svobody] pubblicato in russo sul n. 3 del periodico della Facoltà di filosofia dell'Università di Mosca «Istoriko-filosofskij Almanach», Mosca, Sovremennye tetradi, 2010. Dio stesso, secondo il filosofo italiano, non vuole una libertà commisurata alla morale, pur consapevole che questa radicalità ha un duplice volto, il massimo bene, e il massimo male, Dio o il nulla, implicando il rischio della rivolta (*bunt*) della sua creatura. Ma solo nel rischio dell'assoluto *nulla* la libertà può esistere, infatti proprio la rivolta, ossia il rifiuto di Dio «è l'unico piano su cui si staglia e acquista apprezzamento l'obbedienza» (p. 368). Karsavin aveva espresso la stessa idea con il mito della chiamata

alla vita della creatura da parte di Dio; non si trattava qui di sostituire un mito, quello dell'Adamo *di terra*, con un altro mito, ma di svincolare la libertà dalla morale per renderla assoluta, una scelta *originaria* che si propone in ogni attimo della vita empirica, essere con Dio e di Dio, condividere o meno la vita divina; senza dubbio una scelta radicale che l'uomo non è in grado di compiere pienamente, perché comporta il sacrificio della rinuncia alla propria realtà empirica. Qui emerge un altro elemento sostanziale in cui le idee dei due pensatori s'incontrano: il dolore [skorb'] come espiazione. «Il dolore – scrive Pareyson – è il luogo della solidarietà di Dio e dell'uomo: soltanto nella sofferenza [stradanie] Dio e l'uomo possono unire i loro sforzi» (p. 377). Solo il dolore è più potente del male e lo vince, perché Dio stesso soffre. La sofferenza rivela all'uomo il suo destino: l'espiazione. Dio soffre per la sua creazione a cui volontariamente si unisce, limitando e restringendo la propria assolutezza per far spazio alla creatura. La libertà dell'uomo ha inizio dalla presa di coscienza del sacrificio divino, e «solo nella sofferenza Dio può venire in aiuto all'uomo, e l'uomo può rendersi libero e innalzarsi fino a Dio» (*ibid.*). Tutto questo è pienamente espresso nella concezione di Karsavin, non soltanto la sofferenza umana e divina, il carattere radicale della libertà, ma anche la figurazione accennata da Pareyson della *chiamata* (p. 374) dell'auto limitazione divina e del ritrarsi di Dio per dar spazio alla creatura, che ricorda l'idea cabalistica dello *zimzum*, sono presenti nella visione karsaviniana, soprattutto nelle opere dell'ultimo periodo della sua vita, come il *Poema sulla morte* [Poèma o smerti], e la *Corona di Sonetti* [Venok Sonetov], dove il *pathos* sovrasta la teoria.

L'emigrazione degli studiosi russi, coatta e volontaria, che si riversò in Occidente in due ondate, dopo la rivoluzione del '17 e con l'instaurarsi di un

regime sempre più oppressivo, portò l'attenzione su un pensiero che per il suo *pathos* religioso, per la forza con cui rivendicava alla libertà il valore della responsabilità morale, per la partecipazione ai destini della patria, apparve così nuovo e originale, pur nella continuità col senso riposto nel discorso di Dostoevskij e di Tolstoj, da essere definito assolutamente altro, espressione di una spiritualità profonda, ma *diversa*. Mentre gli intellettuali russi, dalla loro drammatica posizione di precarietà e incertezza, si interrogavano sul valore della cultura occidentale e sul futuro di quella stessa civiltà che li aveva attratti all'epoca dei loro studi; tutti, infatti, si erano perfezionati nelle loro discipline in Occidente. La drammaticità degli eventi verificatisi nel proprio Paese e che li aveva disinseriti da una vita normale, assunse anche il tratto dell'obbligo di un impegno sociale e politico che in più di un caso stimolò l'illusione di potere in qualche modo influire nel radicale e all'apparenza grandioso movimento di trasformazione che si stava verificando in patria, in altri, invece, ispirò l'idea della necessità di una denuncia e di una opposizione senza cedimenti, come nel caso di Il'in.

A Praga, Berlino, Parigi, i maggiori centri di accoglienza della prima emigrazione, si promuovevano conferenze e pubblicazioni con le quali gli studiosi presentavano all'Occidente la cultura russa, autentica perché libera, e perciò anche in grado, si pensava, di catturare l'ascolto in patria, ottenendo di incidere in qualche misura sugli orientamenti di un regime che si stava costituendo. Il pensiero della Russia, il timore per la sua sorte in seguito a rivolgimenti così radicali alimentò, infatti, nell'emigrazione l'idea della possibilità di una nuova collocazione nell'ambito del patrimonio delle civiltà. In questo clima si affermò una nuova corrente di pensiero, l'*eurasismo*, sulla linea dell'idea dei tipi storico-culturali sviluppata da Nikolaj Jakovlevič Danilevskij nel-

l'ultimo trentennio del secolo.

Specialista in scienze naturali particolarmente interessato alla botanica, Danilevskij pubblicò nel 1871 il libro *Rossija i Evropa. Vzgljad na kul'turnye i političeskie otnošenija slavjanskogo mira k germano-romanskomu* [La Russia e l'Europa. Uno sguardo ai rapporti culturali e politici del mondo slavo con quello romano-germanico] che suscitò interesse e polemiche. Egli definì le civiltà come complessi chiusi, dotati di un'energia e di uno sviluppo, simile a quello degli organismi naturali, i quali, esaurita la loro energia muoiono. Analogamente le civiltà, grandi o piccole che siano, sarebbero caratterizzate da una loro identità, di natura religiosa, o artistico creativa, oppure giuridica ecc., da una evoluzione e da un declino una volta esaurita la propria energia, il cui centro sarebbe, secondo Danilevskij, la nazionalità. E proprio il tipo di civiltà romano-germanico o europeo, a suo giudizio, aveva iniziato a decadere verso la metà del XIX secolo, perciò per la civiltà slava col suo centro nella Russia era venuto il momento di sostituirla. Questo in sintesi il nucleo di idee, che in parte rievoca la concezione slavofila della perduta spiritualità da parte dell'Europa, che la Russia è chiamata a reintegrare (si veda a proposito di Danilevskij l'ampio articolo di L. R. Avdeeva). L'eurasismo, però, aveva una visione diversa da quella slavofila, e a Danilevskij era debitore essenzialmente per il fatto che con la tesi dei tipi storico-culturali, alle diverse civiltà, grandi o piccole, attribuiva un valore autonomo, una fonte interna di energia, un proprio centro di sviluppo. Di conseguenza alla Russia era riconosciuta una cultura specifica e autonoma rispetto alla cultura europea. Nikolaj Sergeevič Trubeckoj, col suo libro *Evropa i čelovečestvo* [L'Europa e l'umanità], pubblicato a Sofia nel 1920, nell'egemonia della civiltà europea vedeva una violenza sui popoli che l'avevano subita. L'Europa, a suo giudizio, aveva operato una

sorta di ipnosi, un convincimento illegittimo riguardo alla propria superiorità, universalizzando, a scapito delle altre civiltà, il valore di quello che era soltanto il proprio prodotto culturale. Di conseguenza, occorre liberarsi da questa schiavitù, come, del resto, aveva già fatto la Russia con la rivoluzione, sebbene ancora fosse succuba delle idee del marxismo, europee anche quelle. Tuttavia il nuovo regime aveva grattato via quella patina di civiltà romano germanica che Pietro il Grande aveva imposto alla Russia, ora non restava che imboccare la via dell'eurasismo. Dunque non si trattava di un'anticipazione dei tempi da parte del primo imperatore russo, come riteneva Schelling e come pensavano i primi slavofili schellinghiani, ma di un tentativo da parte di Pietro di soffocare la civiltà autoctona del Paese per sostituirla con quella romano-germanica. Nel 1921 uscì a Sofia la prima dichiarazione programmatica del movimento eurasista, la raccolta di articoli *Ischod k Vostoku. Predčuvstvoja i sveršenija. Utverždenie evrazijcev* [Esodo a Oriente. Presentimento e realizzazione. Professione di fede degli eurasisti]. Gli autori, iniziatori della nuova corrente erano, oltre allo stesso Nikolaj Sergeevič Trubeckoj, Pëtr Nikolaevič Savickij, Pëtr Petrovič Suvčinskij, Georgij Vasilevič Florovskij, cui si unirono successivamente Georgij Vladimirovič Vernadskij, Nikolaj Nikolaevič Alekseev e per un certo tempo anche Lev Platonovič Karsavin, il quale, secondo gli estensori della voce *Ličnost'* [personalità, persona] A. G. Myslivčenko e P. P. Apryško, sarebbe stato uno dei leader del movimento. In effetti nel suo scritto *O ličnosti*, Karsavin tentò una ontologizzazione del rapporto individuo-società, disegnando una gerarchia di personalità, dall'individuo, alla famiglia, al popolo, allo Stato, alla Chiesa conciliare, personalità non esistenti nella singolarità, ma *sinfonicamente* unite nel complesso organico e armonico dell'unitotalità [vseedinstvo]. E comunque il periodo

politico di Karsavin si conclude, anche a detta dei suoi biografi più autorevoli, col periodo parigino della sua vita.

Come ricorda V. P. Košarnyj, estensore delle voci *Evracijstvo*, *Evracijskij projekt*, e di tutte le voci personali relative agli eurasisti, compreso Karsavin, le pubblicazioni in cui il movimento espresse le sue idee furono molte, e uscirono in varie città, Sofia, Praga, Belgrado, Berlino, Bruxelles, Parigi. In sintesi, gli eurasisti vedevano nella Russia un Paese particolare, né del tutto europeo né del tutto asiatico, e ritenevano che fosse destinato a uno sviluppo storico altrettanto peculiare. L'imposizione da parte di Pietro il Grande della cultura europea voleva cancellare nella Russia la sua civiltà originaria di tipo turanico, ossia urano-altaico, discendente dall'impero di Gengis Khan, in cui si sarebbe manifestato nella sua integrità il tipo di civiltà eurasiatico. Dall'impero mongolo, secondo questo punto di vista, aveva tratto la sua struttura lo Stato russo moscovita: una pluralità di etnie sotto il potere di Mosca. Gli eurasisti, però, non intendevano la futura Eurasia un'espressione imperiale, come fa capire lo stesso Karsavin con la sua gerarchia di personalità *sinfoniche*. L'Eurasia per loro era prima di tutto il territorio che si estende tra Europa e Asia, di cui il popolo russo è uno dei tanti occupanti, un insieme di civiltà diverse. Anche nelle stesse popolazioni slave essi rilevavano diversità, così come la Russia stessa non appariva loro totalmente slava. Gli eurasisti potevano apprezzare in parte il regime sovietico per il fatto che aveva conservato l'integrità territoriale dell'Eurasia, sebbene per altri versi esso costituisse l'opposto del loro ideale, che proponeva un'unione organica dei popoli con pari valore delle rispettive civiltà e delle diverse religioni, per quanto essi riconoscessero alla Russia, come fonte unificante del suo sviluppo, il cristianesimo ortodosso.

Nel trattare questo argomento nel suo ultimo libro, pubblicato qualche

tempo prima della morte (*Impero e Rivoluzione*, Venezia, Marsilio, 2017), Vittorio Strada fa notare che

la Russia-Eurasia era in realtà più un'astratta potenzialità, un ideale, se non una utopia, poiché la Russia propriamente detta in senso etnico-culturale non poteva non mantenere, dato il suo livello di sviluppo, una posizione egemone rispetto alle altre componenti in una comunità che si voleva omogenea, ma che restava un paradossale impero senza imperialismo (p. 104).

Tuttavia, il filosofo della storia riconosce al concetto di Eurasia un suo valore «di carattere geo-politico e ideologico», soprattutto nella prospettiva della Russia attuale, dove l'idea è stata ripresa e sviluppata «nella difficile ricerca della Russia di se stessa come impero e/o come nazione, come parte dell'Europa o come altro dall'Europa, come democrazia o come autocrazia» (p. 105). Bisogna osservare che l'opposizione al marxismo, anche da prospettive non eurasiste, venne da molti degli intellettuali dell'emigrazione che in precedenza avevano aderito all'indirizzo e si erano mostrati studiosi attenti del pensiero di Marx, prima di passare alla contestazione. Di essi, accanto alle singole voci personali curate da vari studiosi, l'*Enciclopedia* presenta quella generale *Legal'nyj marksizm* di M. V. Romanenko che chiarisce il significato della denominazione: *marxismo legale* nel senso che questi pensatori pubblicavano le loro idee su riviste autorizzate, quali *Novoe slovo*, *Voprosy filosofii i psichologii*, *Načalo* ecc. «Non è un caso», osservano M. N. Greckij e N. G. Fedorovskij, estensori dell'ampia e ben articolata voce *Marks v Rossii* [Marx in Russia], «che siano passati attraverso l'infatuazione del marxismo molti dei suoi futuri oppositori d'indirizzo sia liberale che filosofico-religioso (ad esempio P. E. Struve, Tugan Baranovskij, S. N. Bulgakov, N. A. Berdjaev e altri, definiti allora come "marxisti legali")». Bulgakov, ad esempio, aveva considerato il pensiero di

Marx come «il frutto più tardo e maturo dell'illuminismo», e Frank lo aveva definito «avanzi caduti dalla tavola dei secoli XVIII e inizio XIX». In questo modo essi ponevano però anche le basi della propria critica, rivolta contro la stessa pretesa di scientificità del marxismo. E Berdjaev ne contestava il diritto a definirsi dialettica degli opposti, dal momento che questa è propria del pensiero e non del mondo materiale. In generale, la critica di S. L. Frank di S. A. Alekseev di P. I. Novgorodcev e di I. A. Il'in consisteva nel denunciare l'assenza di fondamenti filosofici ed etici nella dottrina marxista, mentre altri (R. Ju. Ripper, N. I. Kareev, M. I. Tugan-Baranovskij, S. N. Prokopovič) ne contestavano gli aspetti positivi, sia in ambito economico che morale. Nella loro ricostruzione della ricezione del marxismo in Russia, i due autori dell'articolo sottolineano come il rifiuto da parte dell'opposizione di riconoscergli una natura scientifica, ricollegandolo, come logica conclusione, al più generale e più antico indirizzo materialistico, discendeva dall'averne fatto una visione del mondo che «a un certo stadio acquista i tratti di una dottrina quasi-religiosa».

Semën Ljudvigovič Frank sul finire della vita compose, su richiesta, un'*Antologia del pensiero russo alla fine del XIX e l'inizio del XX secolo* ([Iz istorii russoj filosofskoj mysli konca XIX i načala XX veka. Antologija], Washington, Inter-Language Literary Associates, 1965), dedicata al pensiero religioso russo e pubblicata dopo la sua morte dal figlio Viktor Semënovič Frank. Tradotta in italiano da Pietro Modesto, l'opera è stata edita a Milano, per Vita e Pensiero - dell'Università Cattolica, nel 1977 con il titolo *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*. Nell'introduzione l'autore traccia le linee di questo orientamento di cui fu partecipe, sviluppatosi in quello stesso ambiente, ricco di energie culturali innovative, che diede vita al simbolismo e alla *nuova coscienza religiosa*, e della sua adesione definisce motivi e limiti. «Nell'intenzione

originaria», egli scrive,

il cosiddetto “marxismo” fu – nell’ambito del socialismo – una reazione occidentalista al “populismo” [narodničestvo] tipicamente russo e tinto di slavofilismo, il quale sognava una via speciale russa al socialismo (facendo evolvere l’istituto della comunità contadina) diversa dalla via europea che aveva sperimentato il capitalismo e l’ordinamento liberal-democratico. Apparentemente si trattava di una divergenza puramente politico-sociale, senza importanza per i principi ideali; ma ben presto si scoprì che il dissenso era radicato molto più profondamente. Il “populismo”, che dominava quasi incontrastato dagli anni sessanta, s’era evoluto quasi in simbiosi indivisibile col tipo generale spirituale e intellettuale dell’*intelligencija* radicale russa. Perciò la battaglia contro il “populismo” si dispiegò molto presto in una lotta di principio contro questo tipo spirituale tradizionale. L’ala sinistra dei “marxisti”, che sotto la guida di Lenin avrebbe poi creato la corrente tanto influente del “bolscevismo”, rimase bensì prigioniera delle vecchie concezioni e addirittura ne accentuò l’unilateralità; ma l’ala “destra”, invece, si staccò presto dal cordone ombelicale “marxista” e si presentò quale movimento inteso a una decisa revisione dei *fondamenti spirituali* delle concezioni tradizionali nell’*intelligencija* radicale russa. Nel 1902 un gruppo di recenti convertiti dal marxismo (Struve, Bulgakov, Berdjaev, Frank, ecc.) – giovani pensatori destinati a svolgere un ruolo importante nell’ulteriore sviluppo spirituale della Russia – pubblica la raccolta di articoli *Problemi dell’idealismo* esortando ad abbandonare positivismo e materialismo per una filosofia ideale. Nel 1909 più o meno lo stesso gruppo pubblica la raccolta ancor più sensazionale *Vechi* (La svolta), criticando recisamente tutta la *Weltanschauung* dominante dell’*intelligencija* rivoluzionaria russa (pp. 11-12).

Gli scritti di polemica, di esortazione e di critica nei confronti di quell’orientamento che doveva sfociare nella tragedia della rivoluzione. Le raccolte che segnarono quell’epoca circolarono in vario modo all’estero, come traduzioni integrali in lingue occidentali o articoli compresi nelle opere dei diversi autori, e furono riedite in Russia dagli anni ’90: *Vechi. Iz glubiny* edito a Mosca nel 1991; *Problemy idealizma*, Mosca, 2002; *Iz glubiny*, Mosca, 1990. A questi scritti di *conservatori* dopo la lunga parentesi progressista si torna oggi, perché al di là del loro conservatorismo essi seppero salvare e tramandare una luce di spiritualità, che sembra attualmente oscurata, e non soltanto in Russia.

Problemy idealizma [Problemi dell'idealismo] è una raccolta di articoli di 12 autori, a cura di Pavel Ivanovič Novgorodcev, presidente a quel tempo della Società di Psicologia di Mosca [Moskovskoe psichologičeskoe obščestvo]. Il termine *idealismo*, come precisa il curatore della voce A. A. Ermičev, è inteso nel senso lato di idealità, come pure in quello più ristretto del peculiare indirizzo filosofico. La raccolta *Vechi* [Pietre miliari], oltre ai partecipanti citati da Frank, comprende anche i contributi di A. S. Izgoev e B. A. Kistjakovskij, e già alla sua uscita suscitò grande interesse tanto che entro l'anno se ne ebbero cinque edizioni. L'articolo relativo è di M. A. Maslin che ne fa la storia e ne espone le idee fondamentali. Nel 1918, subito dopo la rivoluzione uscì la raccolta intitolata *Iz Glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii* [Dal profondo. Raccolta di articoli sulla rivoluzione russa], cui Frank partecipa con l'articolo *De profundis*, dal quale, tradotto, prende il titolo tutta l'opera, scoprendo lo spirito che anima gli scritti; il Salmo 129 è, infatti, l'undicesimo *canto delle salite*, la preghiera dei defunti: «De profundis clamavi ad Te, Domine;/ Domine exaudi vocem meam». La pubblicazione compare assieme alle due precedenti e, per utilizzare l'espressione di V. V. Sapov, che cura la voce relativa: «come anche le precedenti raccolte, non è soltanto il tentativo di interpretazione della situazione storica, ma anche l'espressione dell'autocoscienza critica di ragguardevoli rappresentanti dell'*intelligencija* russa». Il richiamo al *De profundis* ben si adattava all'opera, che pubblicata nell'agosto del 1918, non ebbe ulteriori sviluppi; nel 1921 la tipografia stessa fu chiusa, i macchinari venduti, e gli autori, che con l'introduzione di Struve confessavano «le stesse vedute ideologiche e religioso-filosofiche», considerando la rivoluzione come «la vittoria di forze anticristiane» decise a *scristianizzare* la Russia, furono espulsi dal Paese assieme a molti altri intellettuali di indirizzi simili.

E del resto, nello stesso orientamento di chi volle rimanere marxista si ponevano due problemi fondamentali, quello della definizione della materia all'interno del concetto di *materialismo* storico, e quello del carattere del *divenire* storico in relazione alla natura e alle scienze naturali. Già nel primo decennio del XX secolo si era sviluppata su questo argomento la polemica tra Plechanov e Lenin, da un lato e Bogdanov, Bazarov, Lunačarskij (v. le voci: *Bogdanov* di A. L. Andreev; *Bazarov* di V. F. Pustarnakov, *Lunačarskij* di N. M. Severikova), influenzati dall'empiriocriticismo. Lenin già con il suo libro del 1902 *Che fare?* [Čto delat'] capovolgeva il rapporto indicato da Marx tra economia e politica, ponendo quest'ultima come impulso e guida dello stesso progetto economico, avendo prima distrutto tutto l'ordinamento sociale vigente nel Paese. Si sa che l'esito della programmazione politica dell'economia lungi dall'esserne lo sviluppo, segnò un fallimento a cui si dovette rimediare con la Nuova Politica Economica (NEP). Plechanov - ricorda Strada nel già citato *Impero e rivoluzione* (p. 26) - alla vigilia della rivoluzione, cercava di scongiurare quel progetto di Lenin che vedeva come il tentativo folle di seminare il caos anarchico in terra russa. Con l'articolo *Sulle tesi di Lenin e sul perché il delirio a volte è interessante* [O tezisach Lenina i o tom, počemu bred po-dčas byvaet interesen], dell'aprile del '17, appellandosi alla concezione dell'economia politica di Marx, faceva notare che la Russia soffre non solo per il capitalismo, ma anche perché in essa non è abbastanza sviluppato il modello capitalistico della produzione. Perciò la rivoluzione, se pure avesse eliminato lo zarismo, non avrebbe risolto il problema sociale, per il quale occorreva una fondamentale trasformazione, che, data l'arretratezza della Russia, non sarebbe stata possibile in tempi brevi.

V. F. Pustarnakov ricostruisce lo sviluppo del pensiero filosofico e poli-

tico di Georgij Valentinovič Plechanov, la sua concezione gnoseologica ed estetica. Riguardo alla politica Plechanov, a suo giudizio, sarebbe rimasto fedele all'ideologia dell'epoca di appartenenza al gruppo *Osvoboždenie truda* [Liberazione del lavoro], evitando ogni ravvicinamento sia con i menscevichi che con i bolscevichi e mantenendo le distanze anche dagli altri capi della social democrazia russa. E poiché ancora molte opere di Marx e di Engels erano ignote o scarsamente note, si assunse il compito della divulgazione, riallacciando il loro pensiero all'indirizzo materialistico francese del XVIII secolo, e ponendo Spinoza tra i precursori del marxismo. Nel suo pensiero non si accontentò delle teorie marxiste, ma costruì una sua filosofia divergente dalle premesse filosofiche dei fondatori del marxismo. Non riteneva Lenin un pensatore valido, vedeva rispuntare nelle sue idee il soggettivismo, e nella sua convinzione che la coscienza di classe dovesse essere inculcata nel movimento operaio dal di fuori coglieva una «nuova edizione della teoria dell'eroe e la massa».

Anche alla voce *Vladimir Il'ič Lenin* [Ul'janov], ampia e articolata, gli autori: M. N. Greckij, M. A. Maslin, V. F. Titov, dopo aver precisato le diverse tappe dell'attività dell'uomo politico, ne ricostruiscono il pensiero filosofico soffermandosi sul rapporto tra materialismo e conoscenza, materialismo ed empiriocriticismo, sull'interpretazione del pensiero hegeliano, sulla critica ai pensatori religiosi e ai controrivoluzionari, in particolare Berdjaev, Bulgakov, Struve, Geršenzon, Frank. In generale, concludono gli autori, l'attenzione di Lenin è rivolta alla letteratura russa dal punto di vista del marxismo; egli puntava essenzialmente alla lotta con i propri oppositori russi (populisti, "marxisti legalisti", "economisti", men'ševiki, ottobristi, cadetti, socialisti rivoluzionari e altri). Il pensiero filosofico di Lenin è preso in esame anche alla

voce *Filosofskie tetradi* [Quaderni filosofici] curata da S. N. Mareev.

La polemica di Bogdanov con Lenin risale già al 1904, quando nella interpretazione leninista del materialismo storico rimarcava i tratti di una fede religiosa, autoritaria e immobilistica, e riteneva che ogni definizione della materia dovesse avere il carattere di un'ipotesi operativa, da verificare nella pratica, da modificare e persino abbandonare qualora l'esperienza ne mostrasse l'incapacità a risolvere i problemi della vita concreta. Sulla base di questo recuperato relativismo non liquidava la religione come superstizione, ma la vedeva piuttosto come un ostacolo all'attività della ragione per il carattere statico dell'assolutezza della verità proclamata e di cui si dichiara depositaria. Mentre la ragione è chiamata, invece, a risolvere i problemi sempre nuovi posti dal vivere. Anche alla Chiesa riconosceva un certo ruolo positivo nel medioevo, come forza organizzatrice della realtà sociale, ma riteneva che l'evoluzione del pensiero, sotto la spinta delle esigenze pratiche, avesse portato alla consapevolezza che tutte le mete raggiunte dall'umanità sono il frutto di scelte operative non degli individui, bensì del *collettivo*, e sosteneva che l'importanza, e dunque la produttività di queste scelte dipende dall'ampiezza del collettivo che le pratica. Se la sua idea che è l'uomo a costruire il suo mondo di valori e di possibilità di vitali realizzazioni poteva anche essere accolta all'interno dell'orientamento marxista, il complesso della sua teoria definita *tektologija* chiaramente confliggeva con il principio della dialettica che introduceva la necessità del divenire storico. La tectologia, infatti, come scienza organizzativa generale avrebbe avuto il compito di unificare i diversi sistemi organizzativi in cui, secondo Bogdanov, si risolvono le differenti scienze, e dunque tutto il materiale raccolto dai vari settori dell'attività umana. Fu questo il primo punto di divergenza da Lenin che legava, invece, alla forza rivo-

luzionaria del proletariato la dinamica del divenire storico, e con questo è connesso anche l'altro punto della controversia che condusse nel 1909 alla espulsione di Bogdanov dal partito. La questione riguardava la concezione della materia che Bogdanov, sotto l'influenza dell'empiriocriticismo di E. Mach e R. Avenarius riconduceva al sistema organizzativo degli elementi che, in sé neutrali, si precisano con una peculiare natura psico-fisica solo in un determinato contesto organizzativo, quello naturale e quello rappresentativo. Lenin col suo scritto *Materializm i èmpiriokriticizm*, con cui escludeva dalla visione marxista il deviazionista Bogdanov, rivendicava la realtà della materia, indipendente dalla sensazione e distingueva nettamente la scienza, caratterizzata da continue innovazioni e acquisizioni, dalla filosofia che nella sua verità non poteva che essere quella marxista.

Questo argomento trova un'ampia trattazione nella voce *Bogdanov*, curata da M. A. Maslin, oltre che nelle voci generali: *Èmpiriomonizm* [Empiriomonismo], *Èmpiriokriticizm* [Empiriocriticismo] ed *Èmpiriosimvolizm* [Empiriosimbolismo], curate rispettivamente da V. N. Sadovckij – A. P. Poljakov, A. T. Pavlov e A. P. Poljakov. La discussione che negli anni '20 contrappose i fautori dell'interpretazione dialettica della storia e i sostenitori, invece, di un divenire meccanicistico, è esposta nella voce *Dialektiki i Mechanisti*, curata da P. V. Alekseev.

In sostanza, dopo la rivoluzione e con l'instaurarsi del regime, quell'unità del popolo russo che gli slavofili prima e i pensatori liberali dopo attribuirono a una spiritualità interiore, manifesta nel modo di vivere, nei costumi e nella religione e perciò in un certo senso già attuale, e che necessitava soltanto di essere portata a chiara coscienza, era ricondotta dai nuovi attori politici a una struttura esteriore, come l'organizzazione del lavoro e della vita

sociale. Nikolaj Ivanovič Bucharin, come ricorda E. L. Petrenko, autore dell'articolo relativo, nella sua *Teoria del materialismo storico* sosteneva che «l'unione sociale è l'unione degli uomini nella produzione. La più ampia comunanza degli uomini è l'economia mondiale». Dunque, al primo posto veniva collocata l'economia con le forze produttive. Tuttavia anche Bucharin deviò da quella linea della dialettica materialistica fondata sulla lotta di classe, per proporre invece la teoria dell'*equilibrio* tra la natura, l'uomo e le idee, mentre nell'ambito dell'economia teorizzava anche un certo recupero dell'attività privata rivalutando sul piano pratico, nella *catena* economica, anche il privato, così come avvenne concretamente con la NEP. Bucharin non fu il solo a pagare con la vita per il suo *deviazionismo*. Da convinto sostenitore della rivoluzione e della necessità della violenza e del terrore per distruggere «la barbara società capitalista», e per sostituire alla «meschina repubblica parlamentare» la dittatura del proletariato (come ricorda Vittorio Strada nel suo già citato ultimo libro, *Impero e rivoluzione*, p. 35), in corso d'opera dovette così riflettere e rivedere i principi ideologici da cui era partito.

Certo è che la ricchezza del dibattito del primo ventennio del XX secolo, mentre seguì a svilupparsi in Occidente con l'emigrazione, venne inaridendosi in Russia con l'instaurazione del regime e l'eliminazione delle opposizioni, ostacolando lo stesso sviluppo di ideali sociali e della libera creazione artistica. Anche la critica ne fu distorta, basti pensare all'interpretazione della figura di Radiščev di cui si è voluto fare da alcuni un rivoluzionario nelle intenzioni, un materialista ateo, non un "banale liberale" [zaurjadnym liberalom] o un semplice illuminista, ignorando volutamente il valore di quella *banalità* che Radiščev, e non solo lui, scoprì nel Filangieri, nel Dragonetti, nel Beccaria e nel Verri, e non comprendendo che il suo *materialismo* era una criti-

ca al principio stesso della materia, sfuggente, non sperimentabile, inconoscibile, trascurando la sua utilizzazione del *Fedone* di Mendelssohn e il recupero dell'immortalità non dal punto di vista razionale, ma sul piano morale, cosa che lo avvicinava a Kant. Nella voce relativa a Radiščev, P. S. Škurinov corregge molte delle falsificazioni dovute da un lato al regime monarchico, che aveva condannato il pensatore per le sue presunte aspirazioni rivoluzionarie, dall'altro all'ideologia che quella tesi aveva accolto e tramandato. Occorrerà lavorare ancora sul Settecento, non soltanto su Radiščev, per riportare alla luce il sottaciuto e ristabilire verità distorte, che anche l'ampio studio di Vladimir Fëdorovič Pustarnakov sulla filosofia universitaria in Russia e i relativi problemi della storiografia denuncia (*Universitetskaja filosofija kak specifičeskij fenomen. 1. Istoriografija problemy. Cely i zadači issledovanija* [La filosofia universitaria come fenomeno specifico. 1. Questioni di storiografia. Obiettivi e problemi dello studio], San Pietroburgo, Institut Filosofii, Izd. RChI, 2003).

La ricchezza polemica, dentro e fuori il suolo russo, prima e subito dopo la rivoluzione, era alimentata anche dalla problematica sociale ed economica, espressa negli indirizzi culturali e nelle teorie filosofiche dell'ultimo trentennio del secolo precedente, la cui eco si coglie negli scritti di Dostoevskij (v. la voce di M. A. Maslin e A. P. Poljakov) e di Tolstoj (v. la voce di M. A. Maslin e E. I. Račin), e la cui molteplice sfaccettatura i russi raccolgono in un'unica denominazione: *narodničestvo*, termine, questo, di difficile traduzione perché *populismo* ha nell'accezione italiana corrente un significato negativo non rispondente all'idea che con esso si voleva significare e che indicava invece un complesso movimento verso il popolo, muovendo dalle esigenze e dalla natura specifica del popolo russo. M. A. Maslin, autore della voce relativa, ne evidenzia, infatti, tre elementi costitutivi: quello di *movimento sociale*

dell'ultimo trentennio del XIX secolo e degli inizi del XX, di fenomeno proprio della cultura russa, di ideologia consistente in un insieme di teorie economiche, politiche, filosofico-sociologiche e socialiste che affermano l'originalità della *via russa* per lo sviluppo sociale. Si tratta dunque di un complesso di idee e teorie, alimento di discussioni nei diversi circoli di intellettuali, ma anche impulso alla lotta armata per la rivoluzione, tradottosi inizialmente in gesti isolati di anarchici fino a confluire nell'azione unitaria della *Narodnaja Volja* [Volontà Popolare], che agli inizi del XX secolo divenne parte costitutiva «del più grande partito socialista-democratico di massa in Russia», la cui influenza persistette anche dopo la rivoluzione del '17, nonostante Lenin non vedesse di buon occhio l'elemento liberale che in qualche misura lo caratterizzava. Il pensiero espresso dal partito, invece, aveva attratto agli inizi Berdjaev proprio per il rilievo che vi avevano il tema dell'*obščina* [comunità agricola], della persona e del pensiero critico nella storia. Analogamente aveva attratto P. B. Struve e M. I. Tugan-Baranovskij il principio della *Cooperazione* nel lavoro (v. voce *Kooperacija* di È. G. Lavrik), compreso in quell'orientamento sociale, per le sue implicazioni in campo economico. E non è da sottovalutare l'afflato morale implicito nell'idea dell'obbligo dell'intellettuale nei confronti del popolo.

Con la sua interessante ricostruzione di questo ampio e multiforme movimento che va sotto il nome di *Narodničestvo* Maslin giustifica tra l'altro la sua affermazione iniziale, secondo cui senza l'analisi di questo fenomeno storico-culturale non è possibile comprendere temi come *Marks v Rossii* [Marx in Russia], *Bogoiskatel'stvo* [Ricerca di Dio], *Novoe religioznoe soznanie* [La nuova coscienza religiosa], come pure i grandi "manifesti" dell'idealismo russo agli inizi del XX secolo: *Problemy idealizma*, *Vechi*, *Iz glubiny*, voci tutte sviluppate

nell'*Enciclopedia*, assieme a quelle personali di coloro che in maniera diretta o indiretta vi rientrano, come M. A. Bakunin, P. A. Kropotkin, P. L. Lavrov, M. K. Michajlovskij e altri.

L'enciclopedia è ricca di queste voci generali che per il loro carattere teorico dovrebbero costituire in un certo senso l'aspetto critico dell'opera, e tuttavia critico non sotto il profilo teoretico, ma sempre storico perché nella voce generale sono accostate personalità, o concezioni diverse, convergenti o divergenti in alcuni punti. Le voci personali si attengono per lo più a un rigoroso schema informativo, e spesso vengono riprese e talora arricchite all'interno di altre voci curate da studiosi diversi, come ad esempio per *S. L. Frank* (autore V. I. Kuraev), la cui concezione gnoseologico-metafisica trova un ampliamento nelle voci, curate dallo stesso studioso, *Real'nost'* [La realtà], e *Real'nost' i čelovek* [La realtà e l'uomo] e ancora *Transracional'nost'* [La transrazionalità], concetto desunto dalla terminologia del filosofo, e di cui il curatore, V. L. Kuravcev, rileva la specificità. Il termine indicherebbe una sorta di trascendimento della ragione che permetterebbe di cogliere al di là della definizione razionale quell'*unitotalità* che costituisce il «sé» come *inseità profonda* e come *relazione* con «l'altro». L'estensore della voce accenna alle analogie che questa unitotalità (*vseedinstvo*) presenta con la concezione di A. A. Kozlov, V. S. Solov'ev, P. A. Florenskij, S. N. Bulgakov, L. P. Karsavin, ma si tratta soltanto di un accenno, e non si sofferma a rilevare le differenze, che, d'altro canto, il lettore può ricavare accedendo alle singole voci personali.

Alcune personalità, poi, compaiono esclusivamente nelle voci generali, come avviene per D. V. Filosofov e A. V. Kartašev, di cui si fa menzione in più luoghi avendo entrambi partecipato alle riunioni *Religioso-filosofiche* di Pietroburgo (v. *Filosofskie i religiozno-filosofskie obščestva* [Società filosofiche e

religioso-filosofiche] e Kartašev avendo insegnato all'Istituto Teologico Ortodosso *Svjato-Sergieskovo* di Parigi assieme a Bulgakov, Frank, Il'in, Losskij, Florovskij e altri studiosi dell'emigrazione.

L'impostazione storica dell'enciclopedia non è una casualità; dopo un così lungo tempo di dominio selettivo di un'ideologia, la riappropriazione di un più ampio sviluppo del pensiero è una conquista di valore inestimabile, e non è un caso che l'ideatore dell'opera, Michail Aleksandrovič Maslin abbia molto lavorato, come si è ricordato, alla stesura di una storia della filosofia russa. Anche le voci generali, dunque, si attengono al metodo storico-informativo. Sia che si tratti della ricostruzione di un movimento o dell'esposizione di una teoria, l'elemento critico è ricondotto essenzialmente alla poliedricità dei punti di vista che vengono presentati sotto quella voce e dal confronto con altre. Tale, ad esempio, è il caso di *Teorija poznanija* [La teoria della conoscenza] (autore V. I. Kuraev), un'ampia ricostruzione dello sviluppo del problema gnoseologico ed epistemologico in Russia, secondo due vie, quella indicata da Grigorij Savvič Skovoroda (1722-1794) dell'ascesa spirituale a Dio in cui risiede tutta la verità, che avrà una notevole incidenza sul pensiero religioso russo dell'Ottocento, pur nella diversità delle formulazioni, da Kireevskij e Chomjakov al movimento slavofilo, fino a Solov'ëv con la sua *Kritika otvlečënnnych načal* [Critica dei principi astratti]. E quella aperta da Lomonosov e Radiščev, che conduce l'uomo alla conoscenza del mondo e di sé come parte del mondo. Su questa seconda via conoscitiva, diversa da altri tipi di conoscenza, come quella fondata sulla fede religiosa, la ricerca scientifica non solo si è trovata ad affrontare una serie di problemi di carattere metodologico e a rivedere lo stesso criterio di scientificità, ma ha dovuto ridisegnare il ruolo dei valori etici nello sviluppo stesso della scienza (Gajdenko, Frolov), e rico-

noscere nelle specificità della *scienza* dei fenomeni sociali, delle scienze umane e delle tecniche (N. S. Avtonomova, V. G. Afanas'ev e altri), rientrando così nell'alveo della ricerca scientifica comune a tutti i Paesi. Nonostante l'ampiezza dell'articolo, il periodo di tre secoli di storia del pensiero non ha permesso all'autore se non di accennare ai problemi e al ruolo svolto da scienziati e filosofi nel segnare le tappe più importanti, l'integrazione viene dalle voci *personali* cui il testo rimanda col segno di un asterisco.

L'enciclopedia presenta anche una serie di voci specifiche relative alla filosofia della scienza, come *Filosofskie voprosy estestvennyh nauk* [Questioni filosofiche di scienze naturali] (autori K. Ch. Delokarov, A. T. Pavlov), che offre anche molto materiale bibliografico riguardo agli ultimi sviluppi delle scienze matematiche, fisiche, astronomiche, biologiche, e *Filosofskaja antropologija* [Antropologia filosofica] (autori P. P. Apryško, A. G. Myslivčenko).

Anche la logica ha il suo posto nell'evoluzione delle diverse scienze, in particolare negli studi matematici, esibendo in queste relazioni vari modelli applicativi. La voce *Logičeskaja Mysl'* [Il pensiero logico] curata da V. A. Bažanov, ricostruisce lo sviluppo dai primi suoi albori (X secolo) come strumento di guida ad una corretta conoscenza, e la cui nozione è introdotta in Russia con la traduzione della prima parte (*Dialektika*) dell'opera di Giovanni di Damasco: *Istočnik znanija* [La fonte della conoscenza]), e con alcuni passi di Aristotele tratti dal commentario di Porfirio. Più tardi, nel XV secolo la setta ereticale dei *Giudaizzanti* introdusse a Novgorod il pensiero di Maimonide che dava i primi fondamenti di logica. Ma bisognava arrivare alla creazione dell'Accademia Elleno-greca, poi Slavo-greco-latina, di Kiev (1685-1687) perché la logica fosse legittimata come normale disciplina di studio. La logica, del resto, ha avuto sempre una stretta relazione con le scienze; prima che la rilevan-

te e necessaria specializzazione portasse a una divisione dei campi i filosofi erano anche versati nella matematica e nella fisica, come Cartesio e Leibniz, per tralasciare l'antichità. E proprio a Pietroburgo, nel 1725 all'apertura dell'Università presso l'Accademia delle scienze la cattedra di Logica e Metafisica fu occupata dal wolffiano-leibniziano G. B. Bilfinger. Christian Wolff, è noto, fu un divulgatore della filosofia leibniziana in tutta Europa, e anche in Russia, dal momento che i suoi testi di metafisica venivano usati nelle maggiori università e accademie. L'autore dell'articolo presenta un'ampia bibliografia sull'argomento, che arriva fino alla fine del XX secolo.

Nell'analisi dell'*Enciclopedia* ho dedicato molto spazio alla crisi che travolse la Russia alla vigilia della rivoluzione, per la ricchezza delle problematiche e la forza del sentimento che guidò gli esponenti dell'una e dell'altra sponda. Ma l'*Enciclopedia* dà ampia testimonianza anche del pensiero russo alle sue origini e nel primo sviluppo nel recepire ed elaborare in una forma propria la cultura già sedimentata in altri popoli e in particolare in Occidente. Il lungo articolo, ricco di informazioni, di M. A. Maslin, *Russkaja Filosofija* fa il punto sulla situazione distinguendo tra il pensiero filosofico connesso alla teologia che circolò di fatto dal secolo XI con il battesimo della Russia (988) e per tutto il periodo medievale (XI-XVII secolo), e la filosofia organizzata nel suo aspetto scientifico. Nel periodo medievale il pensiero filosofico si sviluppò in vari centri della Slavia nella lingua slavo ecclesiastica, o in latino. Veri corsi di filosofia furono istituiti nelle accademie, a Kiev nell'Accademia slavo-greco-latina (1687), quindi a Pietroburgo e successivamente all'università di Mosca. Per il periodo medievale la Russia vanta il grande Maksim Grek, al secolo Michail Trivolis (ca. 1470-1556) che nel 1492 venuto in Italia si incontrò con gli umanisti italiani Pico della Mirandola, Aldo Manuzio, Angelo Poliziana-

no, Giovanni Lascaris, a Firenze vestì l'abito monacale, quindi, stabilitosi a Mosca, nel 1518 cominciò la sua opera di traduzione del *Salterio commentato*. Nei suoi scritti compaiono questioni di logica, ontologia, metafisica. La voce che lo riguarda è trattata da M. N. Gromov, autore anche del lungo articolo *Filosofskaja Mysl' na Rusi v XI-XVII vv.* [Il pensiero filosofico nella Rus' dei secoli XI-XVII], in cui vengono illustrati gli esordi della civiltà russa, all'interno dell'area più ampia della Slavia, sotto l'influenza del paganesimo originario, e del cristianesimo Bizantino, trasmesso nella lingua antico slava, resa *letteraria*, da Cirillo e Metodio che ne crearono l'alfabeto. L'autore ricostruisce anche le tappe attraverso cui si andarono definendo nella loro specificità i termini filosofia e filosofi, e le maggiori personalità della cultura che se ne fecero tramite.

Per apprezzare compiutamente la struttura di quest'opera, dedicata essenzialmente alla filosofia nei suoi vari aspetti e nelle sue diverse integrazioni, non si debbono ignorare le molte e utili voci relative ai centri di studio e agli strumenti di divulgazione del pensiero filosofico. Dalle diverse voci di seguito elencate si ottiene un quadro dell'insegnamento di questa disciplina nelle sue alterne vicende, perché non sempre tollerato dalle autorità, l'indicazione dei docenti e una bibliografia abbastanza recente: *Filosofija v duchovnych Akademijach* [La filosofia nelle Accademie ecclesiastiche] (A. I. Abramov), *Filosofija v Kazanskom Universitete* [La filosofia all'Università di Kazan] (A. T. Pavlov, V. A. Bažanov), *Filosofija v Kievskom Universitete* (A. E. Konverskij, V. I. Jarošovec), *Filosofija v Moskovskom Universitete* (A. T. Pavlov), *Filosofija v Peterburgskom Universitete* (B. V. Emel'janov, A. T. Pavlov), *Filosofija v Sovjetskoj i postsovetskoj Universitete* (A. G. Myslivčento). Utili sono anche le voci relative agli strumenti di divulgazione, come periodici e case editrici: *Filosofskie Žur-*

naly (S. M. Polovinkin), dove sono ricordate le più importanti pubblicazioni, riviste o almanacchi, di carattere filosofico, dal *Filosofskij trëchmesjačnik* [Trimestrale filosofico], Kiev, 1885-1887, al *Filosofija i sociologija* [Filosofia e sociologia] che va dal 1975 ai nostri giorni, *Filosofskie izdatel'stva* [Case editrici di filosofia].

Da non dimenticare l'importanza che ebbe, sia per gli aiuti agli studiosi espulsi o emigrati, sia per la pubblicazione e diffusione dei loro scritti, l'organizzazione internazionale di ispirazione cristiano - ecumenica YMCA (Young Men Christian Association). E. G. Paškova, autrice della voce *Russkoe christianskoe dviženie* [Movimento russo cristiano] informa sulle modalità d'intervento dell'associazione in aiuto all'emigrazione russa, e sull'impulso alla formazione dei circoli studenteschi cristiani nelle università di varie città della Russia, già agli inizi del XX secolo, ad opera di John Mott, americano, protestante, segretario generale dell'Associazione e presidente della Federazione mondiale degli studenti cristiani (БХСФ). Dopo la rivoluzione l'YMCA, espulsa dalla Russia, si stabilì a Praga nel 1921 fondando un'editrice, l'YMCA-Press, che, trasferitasi a Berlino, nel 1923, svolse la sua attività tra gli studenti russi ortodossi. A Berlino nel 1924 fu edito il libro *Problemi della coscienza ortodossa russa* [Problemy russkogo pravoslavnogo soznanija], autori: Boris Petrovič Vyšeslavcev, Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev e Lev Platonovič Karsavin. Nel 1925 l'editrice si trasferì a Parigi dove seguì a pubblicare le opere di carattere filosofico-religioso degli emigrati russi. Con il finanziamento dell'YMCA fu creato l'Istituto Teologico di San Sergio. L'YMCA-Press pubblicò nel 1973 *Arcipelago Gulag* e altri libri di Solženicy'n. Del ramo russo dell'organizzazione tratta A. P. Kozyrev con la voce *Russkoe studenčeskoe Christianskoe dviženie (PCXD)* [Il movimento studentesco russo cristiano (RSCHD)]. Il mo-

vimento nacque dall'unione della gioventù ortodossa russa nell'emigrazione, presente in tutti i centri europei dell'immigrazione russa, attorno a dei leader russi, ad esempio, a Belgrado centro della raccolta erano Nikolaj Michajlovič Zėrnov, Vasilij Vasil'evič Zenkovskij, Sergej Nikolaevič Bulgakov e altri. A Parigi, invece, il centro delle attività culturali e di accoglienza era costituito da S. Frank e I. A. Il'in, anche le loro iniziative erano finanziate dall'YMCA. Da notare che questi centri, anche quelli di definizione ortodossa, erano governati con spirito ecumenico.

Nella recensione all'edizione del *Dizionario di filosofia russa* del 1995, uscita su «Russica Romana» (vol. IV, 1997, pp. 400-404) ne mettevo in luce la novità rispetto al più piccolo, intitolato *Filosofskij Slovar'* uscito a Mosca nel 1993 a cura di M. M. Rozental e P. F. Judin, che ancora non aveva preso del tutto le distanze dall'ideologia, pur segnalando la svolta determinata dal rifiuto del culto di Stalin, e non introduceva l'indicazione dell'autore delle diverse voci, come avviene sia nei dizionari che nelle enciclopedie di Maslin. Indicazione che non è merito di poco conto, non soltanto per il fatto che ciascun autore è reso responsabile della propria interpretazione, ma anche perché si evidenzia così come la cultura consista in una pluralità di voci, più o meno ricche, più o meno valide, ma che non cantano una nota sola. Sempre in quella recensione, al di là del valore indubbio dell'opera, rilevavo con un certo stupore «la ristrettezza della bibliografia secondaria», affidata per lo più a fonti russe, e citando la bella voce *Istoriografija russkoj filosofii*, curata da B. V. Emel'janov per la parte relativa agli autori russi, e da M. A. Maslin per la parte relativa alla storiografia occidentale, rilevavo nelle indicazioni una prevalenza della letteratura critica inglese e tedesca, sull'assai limitata francese, rammaricandomi dell'assenza di quella italiana. L'edizione del 2020 che, ri-

spetto all'edizione del 2007 e ancor più rispetto al *Dizionario* del 1995, presenta molte integrazioni, viene a colmare la lacuna denunciata che certamente non derivava da un difetto di conoscenze, quanto piuttosto di citazioni, data l'impostazione essenzialmente storica del lavoro, una documentazione sul pensiero russo e sugli studiosi, in patria e all'estero, che ne sono all'origine. L'integrazione riguarda la diffusione del pensiero russo nell'ambito della cultura non soltanto occidentale, ma direi mondiale. Vi compaiono, infatti, 7 ampi articoli relativi allo stato degli studi sulla filosofia russa in Francia, Italia, Germania, Cina, Serbia, Ucraina Polonia: *Issledovanija russkoj filosofii vo Frantsii, v Germanii v Italii v Kitae, v Pol'she, v Serbii, na Ukraine* [Studi sulla filosofia russa in...], curati rispettivamente da: A. P. Kozyrev; Ju. B. Melich; O. I. Kusenko; Čžan Bajčun'; D. Van'čuk – M. Mil'čarek; B. Pantelič – V. Medenica; E. E. Aljaev – T. D. Suchodub). Gli articoli informano sui centri di studio, sugli studiosi che li frequentarono e sulle loro opere i tempi e i luoghi delle pubblicazioni. Riguardo all'Italia O. I. Kusenko nella sua *Italianskaja istoriografija russkoj filosofii* [La storiografia italiana della filosofia russa] uscita in precedenza nel già citato libro collettaneo a cura di M. A. Maslin *La filosofia russa all'estero: storia e attualità*, ricorda l'attività degli studiosi italiani, oltre che di alcuni russi vissuti in Italia, che si occuparono di filosofia russa, da Ettore Lo Gatto con la traduzione di *Russia e Europa* di Masaryk, come pure di Aurelio Palmieri, dei russi Jakovenko e Viačeslav Ivanov, il quale insegnò anche presso il Pontificio Istituto Orientale, di Leonid Gančikov, che curò tutte le voci relative ai filosofi e pensatori russi per l'*Enciclopedia filosofica* italiana, di Averincev, Nina Kaučišvili, Tomáš Špidlik, Italo Mancini, Romano Scalfi con la pubblicazione della rivista «La nuova Europa», Luigi Pareyson, Natalino Valentini, Adriano Dell'Asta, Roberto Salizzoni, Daniela Steila, Piero Coda, Sil-

vano Tagliagambe, Lubomir Zak, Vincenzo Rizzo, e un'ampia bibliografia, anche recente. Naturalmente non si può pretendere la completezza, ma non si può ignorare in questo elenco di nomi e opere, di vario rilievo, la figura di studioso di fama internazionale Vittorio Strada che tanto ha scritto sul pensiero russo nel passato (ricordo solo, per attinenza ai temi qui trattati, *Simbolo e storia. Aspetti e problemi del Novecento russo*, Venezia, Marsilio, 1988) e che proprio prima della sua morte recente ha pubblicato nell'editrice "Marsilio", oltre al già citato *Impero e Rivoluzione, Europe. La Russia come frontiera*, 2014, *Il dovere di uccidere. Le radici storiche del terrorismo*, 2018.

Al termine di questa ampia esplorazione del pensiero russo, sulla base dell'ultima edizione dell'*Enciclopedia* di M. A. Maslin si presenta alla riflessione, inevitabile, la domanda: verso quali obiettivi e problematiche è attualmente orientato il pensiero critico in Russia? Come questo «pays de tous les talents» intende gestire il ricco e variegato patrimonio di filosofia e cultura, frutto di una ricerca plurisecolare, filtrato attraverso un'esperienza dolorosa di privazione e repressione di più di mezzo secolo (per non parlare del precedente periodo di assolutismo zarista)? L'espressione tra virgolette è tratta dalla prefazione di George Nivat alla pubblicazione *L'affaire Soljenitsyne* (Parigi, L'Herne, 2018, p. 13) che raccoglie, nella traduzione francese di Any Barda e Michel Aucouturier, un estratto da *Cahier de l'Herne* (diretto nel 1970 da G. Nivat e M. Aucouturier), che riguarda la vicenda del romanzo di Solženicyn *Arcipelago Gulag* [Archipelag GULAG]. Si tratta della documentazione ufficiale (1969-1970) che sancì l'esclusione dell'autore dall'*Unione degli scrittori sovietici*, e la sua espulsione dalla Russia. Nel suo telegramma all'Accademia svedese (2 ottobre 1970) per l'accettazione del premio Nobel Solženicyn scriveva: «Je vois dans la décision de me décerner le prix Nobel un hommage à la litté-

rature russe et à notre histoire tourmentée» (p. 262). Si avverte in questo coinvolgimento di tutta la Russia nel proprio destino lo stesso spirito che aveva animato i pensatori russi della prima emigrazione nella loro opera pubblicitaria, e anche lo spirito di coloro che restati in patria avevano cercato di resistere e indirizzare gli eventi su vie percorribili da *uomini*. Nella lettera aperta alla segreteria dell'Unione degli scrittori dell'URSS (12 novembre 1969) si legge la denuncia e l'esortazione appunto a restare uomini e a non farsi animali: «il est tout de même temps de se rappeler que nous appartenons d'abord à l'espèce humaine. Et l'espèce humaine s'est séparée du monde animal par la pensée et le langage. Et ceux-ci doivent naturellement être libres. Et si on les enchaîne, nous revenons à l'animalité» (p. 256). Della restaurazione del mondo umano con una cultura libera in Russia Solženicyn era sicuro e la prevedeva: «Écartez vos rideaux pesants et coûteux! – esortava – Vous ne soupçonnez même pas que l'aube est déjà là» (p. 254). Ma per quell'alba occorreva aspettare una ventina d'anni ancora, e molti non la videro. Pure, furono questi uomini, molti, coraggiosi e tenaci che tennero alti i valori umani e li consegnarono ai posteri, da salvaguardare e diffondere.

Nel suo lungo articolo sull'*Enciclopedia*, dal titolo *Filosofija v sovetskoj i postsovetskoj Rossij* [La filosofia nella Russia sovietica e post-sovietica] A. G. Myslivčenko traccia le linee della lenta rinascita del pensiero critico, e individua gli indirizzi che si vennero formando quando, verso la fine del 1991, con la dissoluzione dell'URSS iniziò *scopertamente* il dibattito sul marxismo e la sua essenza, sui limiti della sua filosofia, sull'insostenibilità del suo dogmatismo. Con la pubblicazione delle opere degli autori russi costretti a emigrare, e la traduzione di scritti di filosofi stranieri, con la partecipazione, sempre più frequente, ai convegni all'estero, si andò manifestando l'esigenza dell'inclu-

sione del pensiero russo nello sviluppo generale dell'attuale cultura filosofica, non con l'intento di sottolinearne l'autonomia, sostiene Myslivčenko, ma per partecipare alla comune ricerca. In questo indirizzo si collocherebbe l'iniziativa di M. A. Maslin e della sua équipe. La rinascita del pensiero critico amplia i dibattiti, portati ad affrontare temi più universali, in sinergia con le diverse scienze, con la religione e la politica, e l'annoso problema: dove va la Russia, s'inserisce in quello universale: dove va l'umanità? In questo nuovo contesto l'orientamento fondamentale è per un dialogo interculturale e per una reinterpretazione della tradizione di pensiero.

Sulla linea di un recupero della tradizione del pensiero russo nel suo intreccio con lo sviluppo filosofico generale e supernazionale, passato e presente e proiettato nel futuro, si colloca l'interessante monografia di Ol'ga Dmitrievna Masloboeva, *Filosofsko-antropologičeskij projekt rossijskogo organicizma i ruskogo kosmizma v kontekste sovremennoj istoričeskij situacij* [Il progetto filosofico-antropologico dell'organicismo e del cosmismo russo nel contesto della situazione storica contemporanea] (Mosca, INFRA-M, 2020). Ol'ga Masloboeva è professore di Filosofia all'Università di economia di San Pietroburgo e ha organizzato più di un convegno internazionale sul tema del cosmismo. L'idea portante di questo indirizzo di pensiero contemporaneo in Russia non è propriamente nuova, ma risale alla seconda metà dell'Ottocento con le utopie di Nikolaj Fedorovič Fëdorov (1829-1903) e Konstantin Èduardovič Ciolkovskij (1857-1935). Il primo, sulla base di una fratellanza universale di tutti gli uomini, proponeva e profetizzava l'*opera comune* di vittoria sulla morte fisica, risuscitando, con i mezzi approntati dallo sviluppo scientifico, tutti i nostri antenati, ridistribuendoli nei diversi luoghi dell'universo da esplorare, e adattandoveli. Il secondo, ideatore, e in qualche misura progettista, della naviga-

zione nello spazio, influenzò, con le sue teorie di propulsione di razzi, i programmi spaziali del governo sovietico. L'incontro dei due portò a una unificazione del fine progettuale nell'idea della colonizzazione del cosmo.

Il cosmismo russo negli ultimi decenni del secolo scorso ha dato vita a un'ampia letteratura anche tra gli studiosi occidentali, e l'interesse non è diminuito attualmente, lo si può vedere dalla bibliografia relativa alle voci Fëdorov (S. G. Semënova), Ciolkovskij (A. A. Šaronova), Kosmizm (N. V. Golovanov – O. D. Kuragina) dell'*Enciclopedia*. Nel suo libro la Masloboeva utilizza il cosmismo nell'ambito della visione *organicistica* del rapporto dell'uomo con la realtà naturale e di questa unione fa la chiave di lettura della filosofia russa e della sua relazione con la filosofia occidentale. Non una opposizione, ma una organica evoluzione della riflessione, che mette in luce come la responsabilità morale, che accompagna e fa emergere l'autocoscienza, sia alla base dell'attività del soggetto, che nel suo percorso storico deve aver chiaro «che cosa e in nome di cosa crea» (p. 369).

La studiosa coglie nella riflessione di Fëdorov, come elemento motore, la critica a Kant che, distinguendo tra dimensione biologica e dimensione teoretica, avrebbe diviso nell'uomo le due zone, teoretica e pratica, senza tener conto che in questo modo la ragione, partecipe dell'una e dell'altra, avrebbe in realtà un valore e una funzione progettuale, quella di unire i due settori, sì che l'uomo diventi «strumento della volontà di Dio». Diversamente Kant, separando la cosmologia dalla psicologia, farebbe della prima una realtà senz'anima e della seconda una realtà impotente (p. 165). E mentre le categorie della critica della ragion pura fornirebbero una conoscenza della dimensione della mortalità, le categorie dell'azione riguarderebbero l'immortalità. L'idea cosmista di Fëdorov consisterebbe perciò in una riunificazione progettuale di

uomo-natura-Dio. L'uomo, a suo giudizio, sarebbe designato alla missione di trasformare la realtà, dal minerale all'animale, in un tutto organico, unità di conoscenza e attività, e lui stesso, da passivo nei confronti della natura, dovrebbe farsi operatore attivo sia nella natura che lo circonda, come pure nella natura che lo costituisce, cosicché le ali dell'anima diventino «ali del corpo» (*telesnymi kryljami*) (p. 168). Dovrebbe così, impiegando tutte le risorse che la conoscenza della natura gli fornisce, per liberare dal male, anzi, dai mali, tutta la realtà, e il male primo è quello che viene comunemente percepito e definito come inevitabile, ossia la morte.

Tralasciando l'aspetto più utopico della posizione di Fëdorov, O. Masloboeva ne rileva due aspetti fondamentali: l'elemento progettuale, con cui il pensatore estende la morale kantiana, da categoria pratica della soggettività, alla dimensione oggettiva del progetto, e l'elemento organicistico, che rompendo con il meccanicismo elimina anche il principio di una necessità insuperabile, consegnando la natura all'uomo, e facendone il fine. Il finalismo della natura starebbe, dunque, nella realizzazione della progettualità umana, e poiché l'autocoscienza dell'uomo matura nella consapevolezza morale, come aveva ben visto Kant, l'immanentismo che si verrebbe delineando da questa impostazione non escluderebbe Dio, anzi lo includerebbe come il creatore di un essere assolutamente libero, fornito degli strumenti cognitivi e di una volontà responsabile, in grado perciò di valutare anche le conseguenze delle proprie scelte, che al limite si giocano sul discrimine vita-morte.

La studiosa, muovendo da queste considerazioni, non ha difficoltà a individuare nella tradizione variegata delle costruzioni teoretiche un cosmismo profondo, che a tratti viene con chiarezza in superficie. «Tutte le varianti concettuali del cosmismo», ella scrive, «attualizzano l'antinomia della mortalità e

immortalità dell'uomo come responsabilità della sua maturata autocoscienza, cosa che con tutta precisione echeggia nelle parole programmatiche di N. F. Fëdorov: "L'autentica moralità non deve considerare il male ineliminabile, e il bene inaccessibile"» (p. 368).

Il cosmismo russo, in sostanza, non sarebbe la presa di coscienza della situazione umana di fronte all'inevitabile morte, ma la consapevolezza che la stessa vita può essere morte, se è rinuncia alla responsabilità morale e conferimento dell'azione alla casualità e all'urgenza degli eventi, di qualsiasi natura essi siano.

L'attenzione all'unità della dimensione umana e naturale, intesa come organismo la cui dinamica dipende dall'integrazione delle energie fisico-chimiche, biologiche, intellettuali e morali, ha suscitato nel corso del pensiero, la domanda che da alcuni è stata formulata in questi termini: quanto l'uomo sia determinato dalla naturalità del proprio essere. Da altri invece: quanto l'uomo sia disposto a lasciarsi condizionare da questa naturalità. La risposta nell'uno e nell'altro caso non può essere assoluta, per il fatto che la stessa autocoscienza umana si sviluppa in relazione ai propri saperi e alla pratica, non soltanto del fare, ma anche del volere. La progettazione con cui il pensiero interviene sulla natura - osserva O. Masloboeva - appartiene alla filosofia perché esprime una concezione del mondo in cui è indicata, più o meno esplicitamente, la direzione della realizzazione dell'umanità (p. 374). Ed è per questo che, secondo la studiosa, il contenuto ideale dei progetti filosofici non deve essere giudicato per il loro carattere illusorio, ma in relazione alla qualità della vita umana che il progetto propone. «L'iniziatore dell'organicismo - A. N. Radiščev, dichiarando alla fine del XVIII secolo: "Io vedo al di là di un intero secolo" - profetizzava il fallimento della servitù della gleba e dell'auto-

crazia come una forma di organizzazione socio-politica della vita indegna dell'uomo» (p. 375). Così, conclude la studiosa, nell'accostarci alla cultura filosofica dobbiamo aver ben chiaro di quale tipo di visione del mondo noi siamo portatori «per non essere delle marionette nelle mani del progresso tecnico», e dobbiamo avere il coraggio di servire con mente sincera soltanto la verità di quella vita «nella quale noi siamo partecipi dell'eternità» (p. 375).

Dal complesso di quanto ricordato, alla domanda: dove va oggi la filosofia russa, si può perciò rispondere - va dove va la filosofia generale. Tra esitazioni, interruzioni e riprese l'uomo continua a interrogarsi sul proprio essere e sul proprio destino. Le risposte variano nella particolarità dei sistemi, ma non nell'essenziale. Nel suo percorso di maturazione l'uomo ha davanti lo spazio infinito dell'ignoto e una sola certezza: la propria responsabilità morale.

ANGELA DIOLETTA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA