

QUADERNI DI NOCTUA

6



ALEKSANDR NIKOLAEVIČ RADIŠČEV

**L'UOMO, LA SUA MORTALITÀ E
IMMORTALITÀ**

Introduzione a cura di Angela Dioletta Siclari

Traduzione e note di Pia Dusi

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni – Università degli Studi di Torino



**UNIVERSITÀ
DI TORINO**

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Collane@unito.it
Università di Torino

Firenze-Parma, Torino

2020

ISBN: 9788875903176

DOI: 10.14640/QuadernidiNoctua6

ISSN: 2723-9225



This book is open access under a CC BY license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo libro è a libero accesso secondo la licenza CC BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.



QUADERNI DI NOCTUA

6

Direttore della collana

Stefano Caroti

Editors della collana

Sara Bonechi

Stefano Caroti

Simone Fellina

Marco Storni

Andrea Strazzoni

ISSN 2723-9225

DOI 10.14640/QuadernidiNoctua6

QUADERNI DI NOCTUA

6

ALEKSANDR NIKOLAEVIČ RADIŠČEV

L'UOMO, LA SUA MORTALITÀ E
IMMORTALITÀ

Introduzione a cura

di Angela Dioletta Siclari

Traduzione e note di Pia Dusi

E-Theca On Line Open Access Edizioni

2020

INDICE

- INTRODUZIONE di ANGELA DIOLETTA SICLARI	1
- I. RADIŠČEV UN RIVOLUZIONARIO IN PECTORE E UN PRECURSORE DELLA RIVOLUZIONE RUSSA?	1
1. Aspetti di uno stoicismo riconsiderato	11
2. Dimensione morale e dimensione politica	37
3. «Il regno di Platone» e il rapporto con la massoneria	63
4. Legge naturale e leggi civili: il giusnaturalismo di Radiščev e il “Progetto” di Panin	97
5. La ricompensa della virtù e il diritto alla felicità: la lezione del Dragonetti e del Filangieri	122
6. Assolutismo monarchico e sovranità popolare	135
7. Relatività dei concetti di bene e male	155
8. Dallo “spirito” alle “regole” della legge: l’evoluzione del pensiero di Radiščev	174
9. L’enigma di una doppia redazione del «Progetto di codice civile» di Radiščev e l’auspicio di una riforma socio-politica dall’alto	196
10. Il progetto costituzionale di Aleksandr Voroncov e la riforma del Senato	233

- II. IL TRATTATO <i>SULL'UOMO</i>	261
1. Il ritratto di Radiščev tra scienza e filosofia: l'uomo	286
2. Una questione metafisica: la materia	317
3. La scienza...un elenco di parole:conoscere e sapere	371
4. «Le temps présent est gros de l'avenir»	412
5. Non è solo una questione di metodo – scritti sull'immortalità della anima apparsi in Russia nella seconda metà del XVIII secolo	464
- NOTA BIOBIBLIOGRAFICA	510
- NOTA ALLA TRADUZIONE	519
- LIBRO I	522
- LIBRO II	578
- LIBRO III	622
- LIBRO IV	670
- BIBLIOGRAFIA	699
- INDICE DEI NOMI	759

I.

Radiščev: un rivoluzionario *in pectore* e un precursore della rivoluzione russa?

Se Radiščev occupa un posto considerevole nella storia del pensiero russo lo deve non al suo trattato *Sull'uomo, la sua mortalità e immortalità* [*O Čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*] bensì al *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* [*Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*], opera che gli procurò la condanna a morte da parte di Caterina II, commutata poi nel lungo esilio in Siberia. Qui egli scrisse il suo trattato filosofico che non poche perplessità ha suscitato nei critici, i quali ne hanno denunciato incongruenze e discontinuità, quando non lo hanno definito un'opera compilativa di nessun valore propriamente filosofico¹. Eppure, nonostante l'evidente diversità strutturale e stilistica, tra le due opere c'è una continuità che non va ignorata. In entrambi gli scritti il tema fondamentale è l'uomo e l'analisi muove sempre dalla situazione concreta ed esperita del suo vivere, in cui il sentimento gioca un ruolo essenziale.

Nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, attraverso la narrazione di vari epi-

¹ Si veda il giudizio, non condivisibile, di Špet: «ученический реферат о четырех-пяти прочтенных книгах [una compilazione scolastica della lettura di quattro o cinque libri]» (ŠPET 1989, p. 78), mentre condivisibile, senza però la sfumatura negativa, è la conclusione: «Философские занятия quand même отнюд не составляли жизненного призвания Радищева [gli studi filosofici non costituivano però la vocazione di Radiščev]».

sodi, occorsi al viaggiatore-autore, l'accento è posto sul rapporto tra l'individuo e l'organizzazione sociale che assai di frequente, a causa di una legislazione inadeguata e inefficiente, di funzionari corrotti, di proprietari egoisti e crudeli e di un sovrano despota che troppo spesso ascolta consiglieri interessati e adulatori, gli nega la possibilità di sfruttare pienamente le qualità costitutive della natura umana violando i diritti della persona, anzitutto il diritto alla ricerca della felicità, fine implicito di tutte le azioni dell'uomo. Nel trattato *Sull'uomo*, invece, si analizzano da un punto di vista generale, sulla base delle conoscenze scientifiche dell'epoca, le caratteristiche proprie alla natura umana, sia fisiche che psichiche, per mettere in luce la forza di una interiorità (impulso passionale, sentimento, ragione) che lo spinge fuori di sé, alla vita attiva, fino a proiettarlo oltre il presente e l'immediato, in un'aspirazione all'eternità che la ragione dimostrativa non può giustificare ma a cui il cuore si affida.

Con il *Viaggio* l'autore è passato alla storia come rivoluzionario *in pectore* o addirittura fomentatore della rivoluzione (secondo il giudizio di Caterina II), ma anche come ideologo precursore della rivoluzione russa, secondo una parte non esigua della critica del periodo sovietico. Nell'introduzione a una edizione scolastica del *Viaggio* si legge, ad esempio, che il libro, in cui spirava un vento di «tempesta rivoluzionaria [*revoljucionnoj grozy*]», è «l'opera più rivoluzionaria e più democratica di tutta la letteratura mondiale ad essa contemporanea»². Attribuendo ad autore e libro la caratteristica univoca di rivo-

2 «Самым революционным и самым демократическим произведением всей современной ему мировой литературы», ВЛАГОЙ 1975, p. 5. A proposito, poi, del trattato *O Človeke, o ego smertnosti i bessmertii* l'autore sostiene che «он с материалистических позиций рассматривает основные вопросы бытия и теории познания [...] Радищев является одним из основоположников философской материалистической мысли в России [da posizioni materialistiche analizza i problemi fondamentali dell'essere e della teoria della conoscenza. [...] Radiščev è uno dei fondatori del pensiero filosofico materialistico in Russia]»

luzionario questa stessa critica ha cercato la continuità tra i due scritti in un *materialismo ateo* proprio di un'epoca diversa, e ha giustificato l'impossibilità di un riscontro coerente di tale carattere nell'architettura dell'opera con il giudizio di un sostanziale eclettismo del pensiero filosofico dell'autore, cui così si toglieva qualsiasi valore di originalità. Pure, se è vero che il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* esprime, nella vivezza delle raffigurazioni di un'umanità martoriata e umiliata, una denuncia veemente contro la violenza di un potere autocratico e corrotto, è difficile trovarvi un *appello* alla rivoluzione, e men che mai a una rivoluzione popolare. Quest'ultima è sì ritenuta possibile e addirittura probabile, ma come reazione vindice alle angherie subite, e dunque pericolosa e deprecabile per la sua irrazionalità e le conseguenze disastrose che ne deriverebbero.

Analogamente, bisogna osservare che, grazie ai numerosi riferimenti alla letteratura filosofica e scientifica, che la critica ha ormai ampiamente documentato, il trattato *Sull'uomo* non soltanto riesce a proporre un quadro organico della cultura circolante a quel tempo tra la classe colta della Russia, ma ne dimostra la rapidità di diffusione, dai testi originali a quelli divulgativi ed enciclopedici. Attraverso una rete di approvvigionamento la più varia, infatti, dalle librerie ai canali diplomatici o privati, come mostra la corrispondenza dello stesso Radiščev, la letteratura di tutti i tipi, compresa quella censurata, poteva raggiungere lo studioso che ne fosse interessato.

Già per questo motivo si può sostenere il particolare valore dell'opera. Tuttavia, la sua vera originalità va individuata piuttosto nel modo in cui l'autore ha saputo cogliere nel pensiero filosofico moderno alcune idee fondamentali, servendosene non per creare un sistema, ma per strutturare un pro-

BLAGOJ 1975, p. 38.

prio percorso teorico alla soluzione di problemi certamente universali, ma imposti alla propria coscienza individuale da una situazione contingente e personale. L'urgenza *vitale* del ricorso alla filosofia condiziona la struttura stessa dello scritto, il cui tema, l'immortalità dell'anima, è analizzato da prospettive diverse e opposte, nella speranza di giungere, se non alla certezza, almeno a formulare un giudizio *attendibile* sull'immortalità. E tuttavia l'esigenza di una soluzione plausibile induce alla coerenza e all'accuratezza dell'analisi, e il discorso finisce per articolarsi in un trattato.

Nel Settecento russo non pochi sono gli scritti di metafisica, ma il libro di Radiščev è forse il solo nel periodo che, oltre a presentare un carattere organico e compiuto, si propone come una mediazione tra le teorie sensiste e materialiste, la metafisica wolfiana e il pensiero di Leibniz e di Herder, senza trascurare, con Mendelssohn, gli aspetti più avanzati dell'illuminismo ebraico. E questo non per interessi essenzialmente scientifici e accademici, ma per un bisogno dello spirito che ha imposto alla ragione il tema più universale e più visitato. In questo senso si può dire che non manchi del tutto di verità l'affermazione di G. Špet riguardo ai limiti dell'interesse propriamente filosofico di Radiščev in quanto privo di una metodologia *professionale*. La sua figura, tuttavia, rimane ancora oggi avvolta da una certa aura di mistero, nonostante la grande quantità di letteratura critica che la riguarda, e sulla taccia di rivoluzionario e di materialista ateo impostagli da fronti opposti occorre comunque fermare l'attenzione.

L'idea della sostanza unica, sconosciuta e insondabile, che tutto sorregge, fisicità e pensiero, fondamento della metafisica del trattato *Sull'uomo, la sua mortalità e immortalità*, costituisce anche la vera legittimazione del principio di un'uguaglianza strutturale di tutti gli uomini, non elargita, non frutto

di mediazioni, ma *naturale*. Con questo senza dubbio Radiščev andava ben oltre le teorie contrattualistiche e costituzionalistiche dell'epoca, sebbene, come uomo pratico, istruito anche dalle esperienze della sua attività di funzionario statale, introdotto negli affari economici della Russia e nella politica del governo, proprio al costituzionalismo tendesse con le sue bozze di progetti legislativi, e non certo a una forma di democrazia tanto improbabile quanto impossibile all'epoca e nelle condizioni di un paese la cui estensione e complessità territoriale ed etnica richiedevano riforme appropriate e oculate, nel cui contesto non vi era ancora spazio per una vera democrazia. Pure, nell'appellativo accusatorio di democratico [*democrat*] a lui rivolto dal conte Aleksandr Romanovič Voroncov, e nei giudizi elogiativi della critica di tempi a noi più vicini, vi è certo una dose di verità. Il rispetto dell'uomo in sé, indipendentemente da classi e funzioni, per la sua intelligenza razionale e morale, per la sua ansia di libertà e per la capacità di pensare l'Assoluto elevandosi al di sopra dell'animalità, che possiamo leggere negli scritti di Radiščev, non è forse il fondamento di un *ideale democratico* che, come avviene per ogni genere di ideale, è assai più ampio e resta sempre al di là di ogni realizzazione pratica? Espressione di quello stesso ideale è la rivendicazione del diritto di tutti alla felicità, nella piena realizzazione da parte di ciascuno, secondo le proprie capacità, della natura di uomo, come proclamava anche l'articolo 1 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* nella Costituzione della Pennsylvania del 1776, che Radiščev aveva letto e ben meditato.

Questo carattere ideale della democrazia presenta, però, una distanza incolmabile dalla sua concretizzazione in una struttura legislativa, e ne sono prova i suoi scritti sulla legislazione, tutti incompiuti, che nei tentativi diversi

di applicazione di quei principi ideali al governo della Russia mostrano la maturazione e l'evoluzione del suo pensiero. Sul piano concreto, infatti, sebbene il diritto di natura sia dichiarato originario, soltanto alla legge spetta di distinguere e di stabilire fin dove esso arriva nello stato sociale, e dove inizia il diritto civile. Nella condizione di *unicità* ogni persona possiede tutti i diritti che la natura le dà, questa condizione è del tutto astratta, perché l'uomo, già per il fatto che al suo venire alla luce ha bisogno delle cure familiari per non morire, è anche un essere *naturalmente* sociale, ed è solo in questo ambito che viene introdotto il principio della libertà, determinando i modi e i limiti del superamento di quell'assoluta indigenza che accompagna l'uomo alla nascita. Su questa base Radiščev formula il suo fondamentale principio *democratico*: l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge. L'uguaglianza naturale è, infatti, a suo giudizio, definita dalla condizione del bisogno essenziale o assoluto e dal diritto di soddisfarlo, mentre la concretizzazione della libertà è legata alla legge e quindi all'uguaglianza civile per la quale tutti i cittadini, senza distinzione di rango, sono soggetti alla legge e nessuno di essi può sottrarsi alla condanna per i reati commessi, né essere condannato senza giudizio³.

Quanto, poi, la nozione, da lui espressa nel suo trattato *Sull'uomo*, di sostanza *unigenere* [*veščestvo odinakorodnoe*], dotata di diverse proprietà [*različnymi svojstvami odarennoe*], cui appartengono da sempre le forze che operano

3 Si legge in *Opyt o zakonodavstve*: «Человек, происходя на свет, есть равен во всем другому. Немоощен, наг, алчущ, жаждущ; первое откуда его стремление или естественная есть обязанность искати своего пропитания и сохранения; первое его право есть употребление вещей, нужных на удовлетворение его недостатков. Сие данное нам природою право никогда истребиться не может, потому что основано на необходимой нужде [Quando viene al mondo, un uomo è in tutto uguale a un altro. Impotente, nudo, affamato, assetato; da qui la prima aspirazione o necessità naturale è di cercare il proprio nutrimento e mantenimento; il primo suo diritto è di utilizzare le cose necessarie a compensare le sue carenze. Questo diritto datoci dalla natura non può essere mai eliminato perché fondato sulla sostanziale indigenza]» (RADIŠČEV 2017 III,1, p. [132] 10).

nella natura, sia vicina all'idea spinoziana di *Natura naturans* e *natura naturata*, non è difficile arguire, e in questo è d'aiuto anche il suo ricorso alle opere che ben conosceva di Herder e di Mendelssohn, fautori della rinascita spinoziana, oltre che il richiamo a Leibniz, la cui presenza nel trattato è innegabile. Fino a che punto, però, egli fosse consapevole del suo carattere rivoluzionario e della sua connessione con le idee dell'illuminismo radicale è difficile da stabilire. La stessa condanna per la pubblicazione del *Viaggio* - da qualificarsi, riteneva, frutto di leggerezza, piuttosto che di una presa di posizione criminosa - gli giunse, infatti, inattesa, ed egli ne considerò sempre ingiustificata la severità. D'altronde a Spinoza e a Hobbes si richiama esplicitamente nel trattato *Sull'uomo* per sottolineare la presenza divina nella natura, e per esprimere il proprio amore verso Dio, accostando due filosofi considerati entrambi dai contemporanei atei-materialisti. A Leibniz, tuttavia, e non a Hobbes, egli si rivolge con la sua epigrafe per definire il significato del tempo in relazione all'eternità. Tempo e spazio anche per lui sono concetti, tuttavia non sono concetti vuoti, essi costituiscono la dilatazione della conoscenza sensibile, come era per Leibniz, di cui accoglie non il principio dell'armonia prestabilita, ma quell'estensione del passato al futuro con cui pensa sia possibile superare il confine, all'apparenza definitivo, tra la vita e la morte, in un proseguimento dello sviluppo e del perfezionamento delle qualità più proprie allo spirito, come pensava Herder, affidandosi non alla regola della chiarezza e distinzione, bensì all'idea della *probabilità* cara a Pascal.

Radiščev non era un utopista ingenuo e solitario; l'amore per i suoi cari, per gli amici e per la Patria era per lui un bene concreto che pensava dovesse essere tale per ogni individuo, ritenendo che la famiglia fosse il primo fonda-

mento della società. Perciò qualsiasi organizzazione civile e qualsiasi equa legislazione avrebbe dovuto rispettare questo principio naturale della convivenza umana. Erano idee diffuse sia nell'ambiente religioso, sia in quello più ristretto di alcuni circoli massonici, che indirizzavano il loro impegno allo sviluppo di una cultura moraleggiante nella sfera della piccola e media borghesia.

Sul piano confessionale non sembra che Radiščev abbia espresso un giudizio diverso dal generico rispetto della religiosità nelle sue più diverse manifestazioni, e di avversione nei confronti dei radicalismi e delle intolleranze, come denunciato, del resto, nell'*Ode alla libertà*, dove nell'idra dalle cento teste è raffigurata la superstizione religiosa che, appoggiandosi al potere politico, ingiunge all'uomo di temere le verità della ragione trascinandolo nella schiavitù dell'errore⁴. Ma non si può fare a meno di chiedersi quale ruolo abbia svolto nella formazione delle sue idee e dei suoi orientamenti la massoneria, cui già negli anni Settanta apparteneva circa un terzo dei *činovniki* [funzionari] e che aveva una particolare diffusione nell'ambito del commercio, alla cui regolamentazione Radiščev era impiegato.

La massoneria penetrata all'università di Mosca rinunciando a rituali e segretezza, vi aveva assunto un'impronta nuova. Ad essa si deve la pubblicazione di riviste, di opere straniere, di traduzioni di scritti di carattere morale e spirituale, di poesia, di teatro, di filosofia, la cui divulgazione in tutta la Russia ebbe un'importanza considerevole per lo sviluppo della cultura della bor-

4 «И се чудовище ужасно,/ Как гидра, сто имея глав,[...] Обманывать и льстить умеет/ И слепо верить всем велит./ Покрывши разум темнотою/ И всюду вея ползкий яд [E questo terribile mostro, come l'idra dalle cento teste, [...] sa ingannare e lusingare e ordina a tutti di credere ciecamente. Avendo coperto di nebbia la ragione, e ovunque alitando strisciante veleno...], dalle strofe 7 e 8 dell'*Ode Vol'nost'* in *Putešestvoie iz Peterburga v Moskvu*, RADIŠČEV 1917-I,1 p. 356. Nella versione integrale l'*Ode* è stata pubblicata, oltre che in RADIŠČEV 1917-I,2 anche in RADIŠČEV 1975, pp. 56-75; i versi citati si leggono a p. 58.

ghesia. La convergenza di molte idee di Radiščev con quelle circolanti nell'ambiente dei rosacroce moscoviti, suscita la domanda se, al di là delle attestate, sporadiche collaborazioni alle riviste di Novikov, egli abbia avuto rapporti più stretti, di carattere politico oltre che culturale, con questo ambiente. La risposta non è facile, data la grande quantità di documenti che nel periodo delle persecuzioni la prudenza impose di distruggere, e data la cautela che caratterizzò le memorie dei contemporanei, oltre alla dispersione della biblioteca dell'autore dopo la condanna e, causa non ultima, data l'interpretazione preconcepita che ha dominato nel secolo scorso. In epoca contemporanea i diversi tentativi di ricostruzione di questo settore hanno dato risultati interessanti, ma molto deve ancora esser fatto, mirando anche a identificare i canali attraverso cui giunse a Radiščev il pensiero illuministico italiano, napoletano e milanese, e a individuare i contatti che egli ebbe con la massoneria, portatrice di quell'orientamento che unì Filangieri e Franklin nella definizione dei principi espressi dalla Costituzione della Pennsylvania. Ci si chiede anche quali fossero i rapporti reali dell'autore del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* con il suo superiore, il conte Aleksandr Romanovič Voroncov, il cui soccorso di tutti i tipi, immediato e costante negli anni, non si può pensare fosse soltanto espressione di bontà d'animo e di spirito caritatevole. Costituzionalista e simpatizzante, come i fratelli, della forma di governo inglese, educato giovanissimo alla corte di Versailles, corrispondente per anni e traduttore di Voltaire, console, funzionario statale, senatore, appartenente alla massoneria dell'indirizzo di Melissino, e poi presente nella loggia Urania, è possibile che nutrisse qualche senso di corresponsabilità per la vicenda di Radiščev. Pur non avendo la presunzione di dare risposte a questi problemi, vogliamo ricordare l'interesse che essi suscitano oltre che le differenti, più o meno plausibili soluzio-

ni prospettate dalla critica.

1. Aspetti di uno stoicismo riconsiderato

Occorre innanzitutto precisare come il travisamento del pensiero di Radiščev sia avvenuto da due fronti diversi e opposti. Da un lato da parte dei massoni (compreso il suo amico Kutuzov), legati in qualche modo alla religione ortodossa, che ne rilevarono una deviazione dai principi della nazionalità russa e della religione e l'adesione, oltre che a un ateismo di dubbia provenienza, a una concezione politica antinazionalistica. Dall'altro, da parte della tradizione di pensiero marxista-leninista, che ne fece un rivoluzionario ateo *ante litteram*, dando un volto concreto e definito ai sospetti e alle insinuazioni di quella massoneria, e collocandolo in un improbabile futuro. Accanto a queste due interpretazioni vanno ricordati gli studi di carattere storico-culturale del primo Novecento, che trasmisero una figura di Radiščev, certamente più attendibile, sebbene in un certo senso sminuente l'originalità dei suoi scritti, originalità riconosciuta, se si escludono alcuni componimenti poetici, quasi esclusivamente al *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*.

Quest'opera ha avuto una sorte analoga a quella del *Contratto sociale* di Rousseau, letto da alcuni suoi interpreti come ispiratore della rivoluzione dell'89 e come portatore di un determinato ideale politico che avrebbe finito per caratterizzare l'epoca più recente⁵. Tale funzione di chiarificazione dei problemi della contemporaneità è stata riconosciuta, infatti, anche a Radiščev.

⁵ A questo proposito Robert Derathé nella sua opera su Rousseau, uscita la prima volta nel 1950 e divenuta ormai un classico, scriveva: «Il libro è ancor oggi così attuale che sembra quasi impossibile accostarvisi con serenità, senza il fine recondito di combattere o difendere, attraverso di esso, un certo ideale politico [...]. Di qui, nella ricca letteratura dedicata al *Contrat social*, il dialogo sempre rinascente fra apologeti e denigratori di Rousseau, fra quanti vedono in lui un rivoluzionario e quanti ne fanno un aristocratico, fra chi lo avvicina al collettivismo e chi lo considera il campione dell'individualismo», DERATHÉ 1993, p. 16.

In questa direzione Starcev ne interpreta la condanna dell'autocrazia, la quale, a suo giudizio, rappresenterebbe «una tappa più avanzata [*bolee pozdnij*] nello sviluppo della sociologia illuministica» e risponderebbe «agli attuali problemi della contemporaneità»⁶.

Fatto sta che il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* venne recepito anche dai contemporanei come un'opera, non soltanto di denuncia e di *monito*, ma soprattutto di sfida al regime autocratico, quando non addirittura espressione della necessità di eliminare lo stesso regime monarchico, e andò ad alimentare gli ideali repubblicani di alcuni decabristi. In parte favorì questa direzione l'aura di martirio con cui la figura di Radiščev passò ai posteri: la condanna, l'esilio e soprattutto il suicidio come coronamento della persecuzione del potere. Anche se di denunce e di ammonimenti al sovrano despota è ricca la letteratura russa del XVIII secolo, basti pensare a Sumarokov e a Cheraskov (che pure erano conservatori e fautori dell'assolutismo monarchico)⁷, per non par-

6 STARCEV 1990, p. 194. L'autore, criticando la tesi di G. A. Gugovskij, secondo il quale l'utilizzo da parte di Radiščev del termine *samoderžastvo* [autocrazia] nel commento alla sua traduzione del testo di Gabriel Bonnot abate di Mably sulla *Storia della Grecia*, sarebbe direttamente connesso con la dottrina di Montesquieu, quale si legge ne *Lo spirito delle leggi*, fa notare come l'identificazione di *dispotismo* di Montesquieu, e di *samoderžastvo* di Radiščev non sia corretta. Quest'ultimo, infatti, nella sua traduzione di Mably usa lo stesso termine, *samoderžastvo*, nel designare qualsiasi tipo di monarchia assoluta, non soltanto per indicare il punto di arrivo dell'evoluzione verso il dispotismo da parte di una monarchia assoluta. Perciò l'uso che Radiščev fa del termine *dispotismo* avrebbe un significato politico che oltrepassa la posizione di Montesquieu: «Прочтенная под таким углом зрения формула Радищева: "самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние" – получает суженное истолкование и в значительной мере утрачивает свою силу и политическую актуальность [Interpretata da questo punto di vista, la formula di Radiščev: "L'autocrazia è la condizione più avversa alla natura umana" – riceve un'interpretazione riduttiva, e perde in misura significativa la sua forza e attualità politica]», STARCEV 1990, p. 193.

7 Aleksandr Petrovič SUMAROKOV (1717-1777), sostenitore della monarchia assoluta e della servitù della gleba, diffuse, tuttavia, l'idea dell'uguaglianza degli uomini denunciando nelle sue tragedie gli abusi dei proprietari nei confronti dei servi e il dispotismo del sovrano, a cui contrappose la figura del monarca giusto, guidato da principi morali e inaccessibile alle lusinghe dei cortigiani. Michail Matveevič CHERASKOV (1733-1807), fu

lare di Knjažnin e Novikov, anche quest'ultimo incorso nelle ire di Caterina⁸. Nella ricostruzione delle tendenze della cultura russa a ridosso della rivoluzione francese, lo storico P. Miljukov sostiene che la maggior parte dell'*intelligencija* giovanile dell'epoca in generale dissentiva dal radicalismo politico dei filosofi francesi cercando piuttosto per tranquillità morale una conciliazione delle proprie esigenze religiose con le aspirazioni progressiste del secolo. Questo era l'orientamento dei massoni russi come A. M. Kutuzov, N. I. Trubeckoj, I. V. Lopuchin, i quali presero le distanze dallo scritto di Radiščev, che pure era o era stato molto vicino al loro gruppo, e di cui condividevano il senso dell'ingiustizia della servitù della gleba. E riguardo allo stesso Radiščev sempre Miljukov scrive che «malgrado il suo radicalismo, in sostanza non si distacca in linea di principio da quelle idee sui limiti del lecito nell'attività letteraria e sociale che erano accolte nel gruppo»⁹. Il *Viaggio da Pietroburgo a Mo-*

dapprima assessore dell'università di Mosca, poi dal 1778 al 1802 ne divenne curatore e convinse Novikov a prendere in affitto la stamperia universitaria. Divulgò nelle sue riviste, pubblicate dal 1760 al 1763 e aperte alla collaborazione di giovani traduttori e poeti, i principi del sentimentalismo e l'idea di una morale interiore e universale cui lo stesso sovrano doveva ritenersi soggetto. La sua ammirazione per Voltaire gli dettò il poema *Rossiada*. Prese parte anche alla traduzione in russo dell'*Encyclopédie*.

8 Fedor Borisovič KNJAŽNIN (1742-1791), rappresentò nelle sue tragedie esempi del più alto valore della libertà morale e civile. L'ultima sua tragedia, *Vadim Novgorodskij* (Vadim di Novgorod), edita dopo la sua morte, nel 1793, dall'Accademia delle scienze, fu confiscata e gli esemplari furono fatti pubblicamente bruciare dall'imperatrice, profondamente adirata nei confronti della principessa Daškova, che era allora alla direzione dell'Accademia. Nikolaj Ivanovič NOVIKOV (1744-1818) ebbe il grande merito di pubblicare e diffondere libri di scrittori russi e stranieri (tra cui Böhme, Pascal, Voltaire, Locke, Lessing.) la cui quantità tra il 1779 e il 1792 rappresentò circa un terzo di tutte le pubblicazioni che ebbero luogo in Russia in quel periodo. Nelle sue riviste polemizzò con Caterina II sostenendo la pari dignità di ciascun uomo, indipendentemente dal suo rango sociale, convinto che l'uso corretto della ragione e l'educazione del cuore conducono alla conoscenza di sé e alla virtù-felicità, che rappresenta il fine primario della vita umana. La critica più o meno palese dell'assolutismo dispotico e dell'adulazione cortigiana gli inimicò la sovrana che ne osteggiò l'opera e nel 1792 lo fece incarcerare, con l'accusa di aver complottato contro la sua persona attirando nell'ordine massonico suo figlio ed erede Paolo.

9 «При всем своем радикализме, в сущности и сам Радищев не разрывает принципиально с

sca, sostiene lo storico, non soltanto procurò a Radiščev numerosi simpatizzanti, ma ebbe anche una *discendenza*: «il libro è stato il primo anello di una lunga catena ininterrotta e ricca di esempi della tradizione»¹⁰.

Non occorre far riferimento ai decabristi per rimarcare l'influenza di Radiščev sulla generazione a lui successiva. Se si guarda alla produzione poetica del primo Puškin, si trovano citazioni occulte e palesi del *Viaggio*. Nella poesia *La campagna [Derevnja]*, ad esempio, tutta la seconda parte ne ricorda il contenuto: «Qui la rozza nobiltà, senza sentimento, senza legge/S'è impadronita con la violenta verga/ Del lavoro, dei beni, del tempo del contadino/Curvandosi sull'aratro altrui, docile alle sferze,/Qui la smunta servitù si trascina alle redini/Dello spietato padrone./Qui tutti fino alla fossa tirano il pesante giogo,/Non osando nell'anima nutrire speranze ed affetti,/Qui giovani fanciulle fioriscono/ Per il capriccio di un insensibile scellerato»¹¹.

теми понятиями о пределах дозволенного в литературной и общественной деятельности, которые приняты в кружке», МІЛЈУКОВ 1901, p. 377 [195]. L'autore informa inoltre che se gli inizi della rivoluzione, con la presa della Bastiglia, suscitarono una seria preoccupazione nella sovrana e negli organi governativi e tra i conservatori, tra la gioventù attratta dal radicalismo libertario introdussero la moda del vestire alla giacobina, in quel clima di attese e di speranze che caratterizzò la borghesia Pietroburghese, con i numerosi stranieri che a Pietroburgo vivevano, non soltanto il libro di Radiščev fu ricercato e venduto a un alto prezzo, ma fu ristampata e andò a ruba la tragedia di Knjažnin. Nicolai cita un appunto di Radiščev del 5 maggio 1797, durante il suo ritorno in Russia, in cui annota che il *gorodničij* [sindaco] di Kungur aveva una copia del *Viaggio*; cita anche di Charles Masson le *Mémoires secrets sur la Russie*, MASSON 1803, II vol., p. 200, in cui si dice che «vi furono dei mercanti i quali sborsarono fino a venticinque rubli per avere la possibilità di leggere per un'ora quest'opera proibita», NICOLAI 1990, p. 542. Questo scritto di Nicolai, il quale correda la sua traduzione del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* con una ricca e articolata biografia di Radiščev e giudizi equilibrati sull'opera e la critica, è senza dubbio il più ampio e documentato tra quelli usciti in lingua italiana nell'ultimo ventennio.

10 «Его книга явилась первым звеном длинной цепи – непрерывной и богатой фактами традиции», МІЛЈУКОВ 1901, p. 378 [196].

11 «Здесь барство дикое, без чувства, без закона/Присвоило себе насильственной лозой/И труд, и собственность, и время земледельца,/Склонясь на чуждый плуг, покорствуя

Analogo quadro dei contadini oppressi da padroni senza scrupoli, con minacce ai sovrani tiranni e riferimenti alla decapitazione di Luigi XVI, a Caligola, e all'uccisione di Paolo I, è disegnato nell'ode *La libertà* (Vol'nost')¹². Mentre nel frammento del poema *Bova* il riferimento a Radiščev, che il poeta avvicina a Voltaire, è esplicito¹³. Inoltre, in una lettera del 1823 indirizzata all'amico Aleksandr Bestužev, Puškin, pur congratulandosi con lui per l'articolo sulla letteratura russa, lo rimprovera per non avervi incluso Radiščev: «Di una sola cosa mi rammarico nei tuoi confronti: come è possibile, in un articolo sulla letteratura russa dimenticare Radiščev? E chi mai ricorderemo allora? Questo silenzio non è perdonabile né a te né a Greč, ma da te non me lo sarei aspettato»¹⁴.

бичам,/Здесь рабство тощее влачится по браздам/Неумолимого владельца./Здесь тягостный ярем до гроба все влекут,/Надежд и склонностей в душе питать не смея,/Здесь девы юные цветут/Для прихоти бесчувственной злодея», PUŠKIN 1962, t. I, p. 360. La poesia fu scritta nel 1819 nella tenuta di Michajlovskoe della madre di Puškin, dove il poeta sarà confinato nel 1824. Qui si incontrava spesso con Nikolaj Ivanovič Turgenev, il quale preparava in quel periodo una nota per l'abolizione della servitù della gleba.

12 PUŠKIN 1962, t. I, pp. 321-324. L'ode, del 1817, fu diffusa in manoscritto, ma giunta qualche anno dopo in mani governative procurò al poeta l'esilio nel sud del paese. In essa, fra l'altro, l'autore manifesta la sua adesione ai principi del diritto naturale: «Владыки! Вам венец и трон/Дает закон – а не природа;/Стоите выше вы народа,/Но вечный выше вас закон./ [O Potenti! Corona e trono a voi/Li dà la legge – e non la natura;/Voi state al di sopra del popolo /Ma al di sopra di voi è la legge eterna]», PUŠKIN 1962, t. I, p. 322).

13 «О Вольтер!(...)/Ты, который на Радищева/Кинул было взор с улыбкой,/ [O Voltaire!.../Tu che su Radiščev /Lo sguardo gettasti con un sorriso,/]», PUŠKIN 1962, t. I, p. 69. Puškin si riferisce qui al *Bova Korolevič* che Radiščev, stando alla biografia scritta dal figlio Pavel, iniziò nel 1799. Del poema resta soltanto il piano generale in prosa, l'introduzione e il I canto in versi, che dopo la morte dell'autore fu pubblicato, insieme ad altri poemetti, dalla tipografia di Beketov (1807). L'ispirazione volteriana, che Puškin sottolinea con la citazione del poeta francese e russo, è attestata dallo stesso Radiščev che, appunto come Voltaire, sotto i molti episodi di carattere erotico e scherzoso maschera i propri giudizi su argomenti relativi alla politica che potevano incorrere nella censura.

14 PUŠKIN 1962, t. X, p. 61. Puškin si riferisce qui all'articolo *Vzgljad na staruju i novuju slovesnost' v Rossii* [Uno sguardo alla letteratura vecchia e nuova in Russia] dell'amico decabrista Aleksandr Aleksandrovič Bestužev (pseud. : Marlinskij), apparso sulla rivista "Poljarnaja zvezda" nel 1823. NIKOLAJ IVANovič GREČ aveva pubblicato nel 1822 *Opyt kratkoj istorii russkoj literatury* [Breve saggio di storia della letteratura russa]: GREČ 1922.

Anni dopo, nel 1836, quando quel ricordo intese trasmetterlo lui stesso ai propri lettori in un articolo che avrebbe voluto pubblicare nel terzo libro della sua rivista, *Sovremennik*, il giudizio sull'autore si fece più complesso, esprimendo, vuoi per evitare la censura, vuoi per una maturazione del proprio pensiero, anche una serie di critiche. Il *Viaggio* vi viene definito «un richiamo satirico alla sollevazione»¹⁵, ed è giudicato «un libro ben mediocre» [*ves'ma posredstvennoju knigoju*]. A proposito dell'autore, poi, egli ne riconosce gli errori, cautelandosi così nei confronti del censore, ma gli riconosce anche fermezza e nobiltà di intenti: «non abbiamo mai considerato Radiščev un grande uomo. Il suo atto ci è parso sempre un reato che non ha alcuna scusante [...] ma con tutto ciò non possiamo non riconoscere in lui un reo dotato di uno spirito straordinario, un politico fanatico, che sbaglia, certo, ma agisce con incredibile determinazione e con una coscienziosità cavalleresca»¹⁶. Anche l'epilogo della vicenda personale dell'infelice autore viene interpretato in maniera ambigua, come il frutto di una sorta di debolezza psicologica. L' ammonizione del conte Zavadovskij a causa del progetto troppo liberale da lui presentato alla commissione legislativa, quando ne era entrato a far parte durante il regno di Alessandro I, lo avrebbe spaventato, rievocandogli il fantasma della Siberia: «Tornò a casa, si ricordò dell'amico della sua gioventù, dello studente di Lipsia (Ušakov), che gli aveva fornito un tempo la prima idea

15 «Он написал свое "Путешествие из Петербурга в Москву", сатирическое воззвание к возмущению, напечатал в домашней типографии и спокойно пустил его в продажу [Egli scrisse il suo "Viaggio da Pietroburgo a Mosca", un appello satirico alla sommossa, lo stampò nella tipografia di casa sua e lo mise tranquillamente in vendita], PUŠKIN 1962, t. VII, p. 353. L'articolo di Puškin apparve soltanto nel 1857, vent'anni dopo la sua morte, perché S. S. Uvarov, allora ministro dell'istruzione popolare, ne vietò la pubblicazione.

16 «Мы никогда не почитали Радищева великим человеком. Поступок его всегда казался нам преступление, ничем не извиняемым [...]; но со всем тем не можем в нем не признать преступника с духом необыкновенным; политического фанатика, заблуждающегося конечно, но действующего с удивительным самоотвержением и с какой-то рыцарскою совестью», PUŠKIN 1962, t. VII, p. 354.

del suicidio, e ... si avvelenò»¹⁷.

La ricostruzione puškiniana del dramma personale di Radiščev, qualunque ne sia all'origine la motivazione, appare riduttiva e inadeguata a chiunque abbia letto il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, dove il suicidio è proposto in più luoghi come un valore. È infatti di ascendenza stoica l'ideale del saggio che in esso colloca l'ultimo suo atto di coerenza, l'ultima difesa della sua dignità di uomo libero. E Seneca era ben presente non soltanto nelle letture di Radiščev, ma anche nel patrimonio culturale di tutta l'epoca¹⁸. La matrice stoica è evidente nell'insegnamento che il vecchio padre dà ai figli, accomiatandosi da loro nella stazione di Krest'cy: «Se una fortuna avversa scaglierà su di te tutti i suoi strali, se alla tua virtù non rimarrà rifugio sulla terra, se ridotto agli estremi non troverai difesa all'oppressione, ricorda allora che sei

17 «Он возвратился домой, вспомнил о друге своей молодости, об Лейпцигском студенте, подавшем ему некогда первую мысль о самоубийстве, и ...отравился», PUŠKIN 1962, t. VII, p. 357. Pëtr Vasil'evič Zavadovskij (1739-1812) era allora ministro dell'istruzione popolare e presidente della commissione legislativa. Ma nella biografia scritta dal figlio Pavel sarebbe stato lo stesso Aleksandr Romanovič Voroncov a spaventarlo, accogliendolo una mattina con un «Bonjour, monsieur le democrat!», BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959.3, p. 94.

18 Basti pensare alle molte traduzioni da testi latini, tedeschi e francesi di Epitteto, Marco Aurelio, Cicerone e Seneca (per non parlare di Plutarco e Boezio) comparse in Russia dal 1740 fin verso la fine del secolo. Solo qualche esempio: nel 1740 usciva la trad. dal tedesco della vita e dei pensieri di Marco Aurelio di Sergej Savvič Volčkov, con introduzione e commento di Johan Adolf Hoffmann, riedita nel 1760, nel 1775 e nel 1798; nel 1752 la traduzione di Ivan Vasil'evič Šiškin, dal francese, con confronto dei testi latini, dell'antologia di Cicerone dell'abate Olivet, ripubblicata nel 1767; nel 1761 la trad. dal latino di Boris Afanas'evič Volkov dei tre libri del *De officiis*, nel 1775 del *De consolazione* da parte di Fedor Petrovič Moiseenkov e nel 1779 del *De natura Deorum* di Grigorij Komov. Nel 1795 Egor Vasil'evič Karneev pubblicava a Kursk la traduzione del *Cato Maior. De senectute*, mentre già nel 1759 era uscita per L'Accademia delle Scienze la traduzione dal greco di Grigorij Andreevič Poletika dell'Εγχειρίδιον e degli Αποφθέγματα di Epitteto, riedita nel 1767. Nel 1783 compariva la trad. delle *Epistulae morales ad Lucilium* di Aleksandr Aleksandrovič Mel'gunov; nel 1785 nella tip. di Friedrich Gippius a Mosca si stampava una crestomazia di Seneca e Plutarco di Ivan Nikitič Vodop'janov e a S. Pietroburgo, nel 1786, nella tipografia "Vi'kovskij e Galčenko" la traduzione di una raccolta di opere senechiane, senza indicazione del curatore. Per una più ampia documentazione al riguardo v.: SVODNYJ KATALOG 1975; SOBRANIJA KNIŽNYCH PAMJATNIKOV 2006.

uomo, tieni presente la tua grandezza, leva alta la corona della beatitudine che tentano di toglierti. Muori. In eredità vi lascio le parole di Catone morente. Ma se sai morire nella virtù, sappi morire anche nel vizio, e sii, per così dire, virtuoso anche nel male. Se, avendo dimenticato i miei precetti, ti abbandonerai ad azioni turpi, l'anima tua abituata alla virtù sarà inquieta, ti apparirò in sogno. Levati dal letto e segui col cuore la mia apparizione. Se allora una lacrima cadrà dai tuoi occhi, potrai riaddormentarti, infatti ti ridesterai per emendarti. Ma se ricordandoti di me nel mezzo delle tue turpi azioni la tua anima resterà impassibile, e l'occhio resterà asciutto, ecco la spada, ecco il veleno. Liberami dall'affanno, libera la terra da un peso vergognoso. Sii ancora mio figlio. Muori nella virtù»¹⁹.

Nei principi educativi trasmessi da questo padre ai propri figli Radiščev utilizza lo stile della tragedia classica russa, di stampo seneciano, con l'apparizione dell'ombra del morto, che indica il sentiero della virtù. Per l'eroe tragico, il carattere morale del suicidio stava nel fatto che esso costituiva il superamento del conflitto tra un valore universale, la virtù, e un bene individuale. Le ragioni dell'individuo, opposte all'universale etico, non potevano avere alcuna giustificazione. Analoga funzione dirimente aveva il suicidio nella contrapposizione di libertà civile e tirannide. L'eroe, non potendosi sot-

19 «Если ненавистное счастье истощит над тобою все стрелы свои, если добродетели твоей убежища на земли не останется, если, доведенну до крайности, не будет тебе покрова от угнетения, – тогда вспомни, что ты человек, вспомняи величество твое, восхити венец блаженства, его же отъяти у тебя тщатся. Умри. В наследие вам оставляю слово умирающего Катона. Но если во добродетели умрети можеш, умей умереть и в пороке, и будь, так сказать, добродетелен в самом зле. – Если забыв мои наставления, поспешать будешь на злыя дела, обыкшая душа добродетели, востревожится; явлюся тебе в мечте. – Возпряни от ложа твоего, преследуй душевно моему видению. – Если тогда източится слеза из очей [192] твоих, то усни паки; пробудишься на исправление. Но если среди злых твоих начинаний, вспоминая обо мне, душа твоя незыбнется, и око пребудет сухо... Се сталь, се отрава. – Избавь меня скорьби; избавь землю поносных тяжести. – Будь мой еще сын. – Умри на добродетель», RADIŠČEV 2017-I,1, pp. [191-192] 295-296.

trarre in altro modo all'oppressore, togliendosi la vita esercitava l'ultimo atto della libertà virtuosa con cui si identificava la sua dignità di uomo; l'eticità dell'atto riposa nella convinzione che la libertà civile costituisce un bene comune e non un bene privato²⁰.

Nella concezione del suicidio come scelta etica, suggerita da Radiščev, c'è tuttavia anche un altro diverso fattore: il riconoscimento del valore dell'individuo in quanto tale, nella sua tensione alla felicità. Dunque, accanto all'etica stoica, una fonte più moderna, di cui erano portatori il sensismo e l'empirismo dell'epoca. In questo caso la coscienza dell'estremo limite oltre il quale la dignità umana non è difendibile non nasceva da una valutazione razionale delle circostanze e dei beni (come voleva Seneca), né era dettata, come voleva la tragedia classica, dalla oggettività della virtù, di fronte a cui devono cedere le ragioni dell'individuo, ma poggiava tutta sull'interiorità, dove la forza del sentimento, non cieco impulso, ma *illuminata* intuizione, fornisce all'individuo la coscienza di sé e del proprio valore. Da questo punto di vista il significato morale del suicidio non sempre è verificabile oggettivamente, collocandosi, tra ragione e sentimento, in una valutazione palese soltanto alla coscienza interiore dell'individuo.

Del suicidio egli tornò a parlare nello scritto *Sull'uomo, sulla sua mortalità e immortalità*, come attestazione del dominio dell'anima sul corpo, assimilandolo in questo alla forza d'animo dimostrata dall'arcivescovo Amvrosij e da Cornelis de Witt di fronte alla morte inflitta dalla violenza della plebe²¹.

²⁰ Škurinov considera il suicidio di Radiščev l'espressione dell'autodifesa, e insieme la salvaguardia del fine di tutta la sua vita: la lotta per la libertà e la felicità del popolo. La scelta tragica dell'autore del *Viaggio* viene fatta risalire al fatto che si trattava dei primi germogli di quel movimento di liberazione che aveva appena cominciato ad attrarre i migliori esponenti del ceto nobiliare e degli intellettuali *raznočincy*: v. ŠKURINOV 1988, p. 200.

²¹ Radiščev ricorda che l'arcivescovo Amvrosij di fronte alla plebe moscovita resa assassi-

Più complesso è il principio che egli ricava nello scritto precedente, *Vita di Ušakov*, dalla morte di Socrate, espressione della forza d'animo e del rispetto della legge, ma anche ultima protesta della verità: «Socrate bevendo il veleno davanti ai suoi amici ha dato loro il miglior insegnamento, quale non avrebbe potuto dare in tutta la sua vita»²².

Nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* le considerazioni del protagonista, testimone, nella stazione di *Mednoe*, della vendita separata dei diversi componenti di una famiglia di contadini, mettono in luce il duplice aspetto che caratterizza il suicidio nella visione di Radiščev. Nel giovane contadino, travolto dalla tragedia dello smembramento della propria famiglia, da cui sarà definitivamente allontanato, il viaggiatore non vede accendersi, con la rabbia, la consapevolezza del valore della propria dimensione individuale: «Ferocia e vendetta nei suoi occhi. Si pente della sua condiscendenza nei confronti del suo signore. Nella tasca ha un coltello; lo stringe con forza; non è difficile indovinare il suo pensiero ... Inutile collera. Toccherai a un altro. La mano del tuo signore, costantemente sulla testa dello schiavo, piegherà il tuo collo a ogni suo desiderio. Fame, gelo, canicola, castighi, avrai tutto contro. La tua ragione è priva di nobili pensieri. Tu non sei capace di darti la morte. Ti piegherai e sarai schiavo nello spirito come lo sei nella tua condizione. E se volessi opporti moriresti in catene di una morte tormentosa»²³.

na dal furore superstizioso ebbe l'animo di pronunciare con fermezza le parole evangeliche: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno», e Cornelis de Witt, massacrato dalla plebe di Amsterdam, declamava un'ode di Orazio: RADIŠČEV 1949, III, p. 377.

22 «Пиющий Сократ отраву пред друзьями своими наилучшее преподал им учение, какого во всем житии своем не возмог», RADIŠČEV 2017-I,3, p. 156.

23 «Зверство и мщение в его глазах. Раскаивается о своих господину своему угождениях. В кармане его нож; он его схватил крепко; мысль его отгадать не трудно.....Бесплодное рвение. Достанешься другому. Рука господина твоего, носящаяся над главою раба непрестанно, согнет выю твою на всякое угождение. Глад, стужа, зной, казнь, все будет

Il contadino, dunque, per Radiščev è vittima dell'ineguaglianza giuridica che lo condanna ad essere un bene, ma ancora di più lo è dell'immaturità personale che non gli permette di individuare quella via ultima e infallibile alla liberazione dalla schiavitù (materiale e spirituale) che è la liberazione dalla vita stessa. Il diritto a essere persona è qui fondato sull'irrinunciabilità degli affetti i quali costituiscono, in questa prospettiva, la base di un'esistenza felice. Rammaricandosi del fatto che quest'uomo non sia in grado di compiere la scelta del rifiuto di una vita in cui gli è negato il diritto alla felicità, Radiščev propone un'etica dell'interiorità, il cui criterio è la coscienza della dignità umana, definita da due tensioni non sempre conciliabili: virtù e felicità, con un'evidente correzione di quell'etica stoica della ponderata valutazione che pure legittima il suicidio, ma su basi razionali.

Per lo stoico la rinuncia volontaria alla vita è atto morale soltanto se in essa è perseguito un fine superiore; perfetto è colui che con l'esercizio della ragione si è liberato dalle passioni e ha operato quel sapiente distacco dal mondo che gli garantisce la serenità anche nelle situazioni più dolorose. Soltanto se le condizioni esterne rendono impossibile l'esercizio del *logos* egli ha diritto di por fine alla vita. Lo stoico non fa distinzione tra virtù e felicità, il fine dell'uomo è la virtù, che coincide con la felicità o, se si vuole, il fine è la felicità che si dà soltanto nell'esercizio della virtù. Intesa in questo senso, la felicità non riposa sull'individualità, ma ne rappresenta piuttosto il superamento. La serenità del saggio, infatti, altro non è che la coscienza dell'adeguazione all'universale. Il significato etico del suicidio sta, in questo caso, nella cancellazione *definitiva* della dimensione individuale là dove non è possibile

против тебя. Твой разум чужд благородных мыслей. Ты умереть не умеешь. Ты склонишься и будешь раб духом, как и состоянием. А если бы возжелел противиться, умрешь в оковах томною смертию», RADIŠČEV 2017-I, 1, pp. 351- 352.

superarla con la ragione. Per lo stoico, perciò, il suicidio non è un privilegio di ogni uomo, ma soltanto del saggio, perché soltanto chi sa valutare perfettamente la situazione e conosce la virtù può essere pienamente responsabile delle proprie azioni; la sua volontà, infatti, non si lascia mai guidare dall'impulso ma è pienamente adeguata alla ragione. Così Zenone scelse il suicidio, convinto di compiere il volere della divinità²⁴. E quando Seneca sosteneva che soltanto il distacco dalla vita può garantire pienamente all'uomo la libertà interiore, perché «non è un bene il vivere, ma il vivere bene», si rivolgeva non all'uomo comune, ma al *sapiente*, il quale, mirando alla qualità della vita piuttosto che alla sua lunghezza, e valutando con prudenza la situazione, deve cominciare a pensare di uscirne già prima che essa diventi insopportabile, «appena la fortuna comincia a sembrargli sospetta»²⁵.

Nella visione di Radiščev, invece, l'azione morale nasce da un *sentire intelligente* prima che da una valutazione razionale resa libera dalle alterazioni del sentimento, ed è per questo che soggetto morale può essere anche l'uomo comune che, seppure non è esercitato nella riflessione razionale, si lascia tuttavia guidare non da un impulso, ma da un sentimento saldamente radicato nella natura umana e illuminato internamente dai principi elementari e fondamentali della morale. Il suicidio è dunque giustificato non soltanto quando è minacciata la vita virtuosa, ma anche quando il vivere diventa insopportabile fisicamente perché il corpo, aggredito dalla malattia e dal dolore, non è in

24 POLHENZ 1967, I, p. 315.

25 «Non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivit, quantum debet, non quantum potest. Videbit ubi victurus sit, cum quibus, quomodo, quid acturus. Cogitat semper, qualis vita, non quanta sit. Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se. Nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coepit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit, numquid ideo desinendum sit. Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius», SENECA 1953, II, p. 58.

grado di fruire di quel benessere che lascia respirare anche la mente.

Nello scritto *La vita di Fëdor Vasilevič Ušakov* [Žizn' F. V. Ušakova] egli esplicita con chiarezza la sua posizione. Ricordando all'amico Aleksej Michajlovič Kutuzov, cui dedica il libro, la morte tra atroci dolori del loro compagno di studi a Lipsia, si chiede se il motivo del rifiuto di entrambi alla sua richiesta di por fine pietosamente ai tormenti con il veleno fosse stato il timore di essere considerati assassini: «No, - conclude - non è un assassino colui che libera chi soffre dall'ultima calamità o dal dolore. Il nostro amico doveva morire, e l'ora gli era stata fissata dal medico sulla base di segni certi, dunque per noi non era forse lo stesso che il malato morisse immediatamente o seguitasse a vivere ancora per un'ora? Ma non era la stessa cosa che continuasse a vivere tra tormenti insopportabili. Noi eravamo già destinati a perderlo. Qualcuno potrebbe dire che il medico poteva essersi sbagliato. D'accordo, ma colui che soffriva non si sbagliava riguardo ai suoi dolori, e aveva ragione di volere che terminassero, mentre noi avevamo torto nel volerglieli prolungare. Amico mio, tu hai rifiutato di prestare aiuto a Fëdor Vasil'evič, ma in futuro forse non ti sottrarrai a una richiesta del genere. Se ancora sentirai la voce del tuo amico che si lamenta, se la morte sarà per lui imminente e inevitabile e se t'implorerò di salvarmi, non indugiare o carissimo. Tu porrai fine a una vita insopportabile e darai conforto a chi disdegna e odia la vita»²⁶.

26 «Или боялися мы почестся убийцами? Напрасно; не есть убийца избавляя страждущаго от конечнаго бедствия или скорьби. Друг наш долженствовал умереть, и час врачом был ему назначен по нелживым признакам, то не все ли равно было для нас, что болящий скончает жизнь свою мгновенно, или продлится она в нем на час еще един; но то не равно, что продолжится в терзании несносном. Мы потерять его были уже осуждены. Скажет некто, что врач мог ошибиться. Согласен; но болящий не ошибался в мучении своем, и прав был желая скончания онаго, а мы не правы, дав оному продолжиться. Мой друг, ты укосил дать помощь *Федору Васильевичу*, но не избавился вперед может быть от требования такого же рода. Если еще услышишь глас стеньящаго твоего друга, если гибель ему предстоять будет не обходимая и воззову к тебе на спасение мое, не медли о

Nel secondo libro del suo trattato *Sull'uomo* egli torna a parlare della morte come liberatrice dalle sofferenze delle malattie e delle persecuzioni da parte dei tiranni²⁷. È una prefigurazione del destino dell'autore stesso e una dichiarazione della sua volontà. D'altro canto egli aveva conosciuto il limite insuperabile della serenità del saggio più volte durante la detenzione, e nel viaggio di ritorno in Russia lo esplicita in una lettera a A. R. Voroncov in cui è costretto dalle difficoltà finanziarie a chiedere ancora un sostegno al suo protettore: «Malgrado tutta la serenità di spirito che un po' di filosofia ci può dispensare, [...] l'uomo paga sempre un tributo all'umanità debole e trafitta dal dolore, e il perfetto stoicismo è una chimera, o tutt'al più orgoglio filosofico»²⁸.

Il suicidio di Radiščev va visto in quest'ottica complessa, non come la risposta impulsiva, suscitata dal timore oscuro di una nuova condanna, e neppure come la decisione del saggio che con il proprio atto perfeziona il suo

любезнейший мой; ты жизнь несносную скончаешь, и дашь отраду жизни гнушаемому и ее возненавидевшему» RADIŠČEV 2017-I, 3, pp. [125-126] 185-186.

27 Evocando i grandi tiranni dell'antichità, Nerone, Tiberio, Caligola, egli osserva: «Могущество их простиралось на мгновение токмо едино; владычество их за жизнь не заграбляло. Терзанию, болезням, изгнанию, заточению, всему есть предел непреоборимый, за которым земная власть есть ничто. Едва дух жизненный излетит из уязвленного и изможденного тела, как вся власть тиранов утщется, все могущество их исчезнет [La loro potenza si dispiegò solo per un attimo; le loro rapine non poterono andare oltre la vita. Alla tortura, alle malattie, all'esilio, a tutto c'è un limite insuperabile, oltre il quale il potere terreno è nulla. Appena lo spirito vitale volerà via dal corpo tormentato e consunto, tutto il potere dei tiranni diverrà inutile, tutta la loro potenza svanirà]», RADIŠČEV 1949, II, pp. 342-343.

28 Lettera del 17 aprile 1799. Tutto il passo è significativo, tra l'altro, perché riconduce la vicenda dell'autore, iniziata con la pubblicazione del libro, a imprudenza ed eccesso di sensibilità: «Ah, malgré toute la sérénité de l'âme, qu'un peu de philosophie nous peut départir; malgré le souvenir d'une vie, dont toutes les vicissitudes ne peuvent se rapporter qu'à plus ou moins d'imprudence, dont les fautes n'étaient qu'une suite d'une sensibilité exaltée, l'homme paie toujours un tribut à l'humanité faible, et criblée par la douleur, et le parfait stoïcisme est une chimère, ou tout au plus un orgueil philosophique. Sans cela Empédocle ne se serait pas jeté dans l'Etna, Diogène aurait quitté son tonneau, Marc Aurelie...ne batirait un temple à Antinoüs, et Rousseau n'écrirait pas de musique», RADIŠČEV 2017-III,2, p. 528.

distacco dalla contingenza, ma come la via del sentimento a lungo esplorata, in una matura riflessione sull'uomo, sulla sua dignità, e soprattutto sul diritto alla felicità che anche la legislazione migliore spesso non riconosce. Del resto, Radiščev non è il solo all'epoca a rivendicare il valore e il diritto al suicidio. Basti pensare a Voltaire e al suo commentario al libro di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene*, dove il capitoletto XIX è dedicato appunto al suicidio. L'autore introduce l'argomento con un riferimento al libro dell'abate di Saint-Cyran, Duverger de Hauranne, considerato il fondatore di Port-Royal, il quale giustificava il suicidio sulla base della considerazione che se era consentito sacrificare la propria vita per il bene del proprio principe, della patria e dei parenti non poteva essere giudicato delittuoso togliersi la vita quando questa fosse divenuta insopportabile. A questo Voltaire aggiungeva la riprovazione per le leggi francesi che non soltanto privavano il morto della sepoltura cristiana, seviziandone persino il cadavere, ma confiscava i suoi beni lasciando le famiglie nell'indigenza²⁹.

²⁹ Il libro cui si riferisce Voltaire, *Question royale et sa décision* di Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne (1581-1643), all'epoca era ormai introvabile, secondo una nota dello stesso Voltaire che ne riporta due lunghi passi. Nel primo di questi l'abate si esprime così: «Au commandement que Dieu a donné de ne tuer point, n'est pas moins compris le meurtre de soi-même que celui du prochain. C'est pourquoi il a été couché en ces mots généraux sans aucune modification, pour y comprendre toute sorte d'homicide. Or est-il que, notwithstanding cette défense et sans y contrevenir, il arrive des circonstances qui donnent droit et pouvoir à l'homme de tuer son prochain. Il en pourra donc arriver d'autres qui lui donneront pouvoir de se tuer soi-même, sans enfreindre le même commandement... Ce n'est donc pas de nous-mêmes, ni de notre propre autorité, que nous agissons contre nous-mêmes ; et puisque cela se doit faire honnêtement et avec une action de vertu, ce sera par l'aveu et comme par l'entérinement de la raison. Et tout ainsi que la chose publique tient la place de Dieu quand elle dispose de notre vie, la raison de l'homme en cet endroit tiendra le lieu de la raison de Dieu ; et comme l'homme n'a l'être qu'en vertu de l'être de Dieu, elle aura le pouvoir de ce faire, pour ce que Dieu le lui aura donné ; et Dieu le lui aura donné, pour ce qu'il lui a déjà donné un rayon de la lumière éternelle afin de juger de l'état de ses actions.» (DUVERGIER 1609, pages 8, 9, 16 et 17). Voltaire commenta così il passo citato: «On sait assez tout ce qui est allégué dans Plutarque, dans Sénèque, dans Montaigne, et dans cent autres philosophes, en faveur du suicide. C'est un lieu commun épuisé. Je ne prétends point ici faire l'apologie d'une action que

Un'analogia complessità si può riscontrare in quell'orientamento considerato *rivoluzionario* che ispirò a Radiščev la stesura, la pubblicazione anonima e la messa in vendita del suo *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* poco prima della rivoluzione francese, il che pare non sia stata l'ultima ragione del giudizio di rivoluzionario e istigatore alla rivoluzione nei suoi confronti. Certo è che il libro nel suo insieme si presenta come una denuncia articolata di tutti i delitti contro l'umanità commessi da funzionari corrotti e avidi, da proprietari insensibili, della cui cupidigia e disumanità la legislazione corrente e l'occhio distratto o connivente del sovrano servivano non di rado da avallo. La critica dell'assolutismo tirannico non è condotta sul piano teorico dei principi, ma su quello pratico dei risultati. Al lettore viene mostrata la figura stessa dei derelitti senza speranza e senza difesa, che nessuna ragionata giustificazione può velare. In questo è la forza dirompente del libro, il suo *carattere rivoluzionario*, più che nella incitazione alla rivolta che a ben guardare manca. La rivoluzione vi appare, infatti, come un monito alla crudeltà dei potenti piuttosto che come un progetto d'azione, non soltanto in *Edrovo*, dove la rivolta di Pu-

les lois condamnent ; mais ni l'Ancien Testament ni le Nouveau n'ont jamais défendu à l'homme de sortir de la vie quand il ne peut plus la supporter. Aucune loi romaine n'a condamné le meurtre de soi-même. Au contraire, voici la loi de l'empereur Marc-Antoine, qui ne fut jamais révoquée. – Si votre père ou votre frère, n'étant prévenu d'aucun crime, se tue ou pour se soustraire aux douleurs, ou par ennui de la vie, ou par désespoir, ou par démence, que son testament soit valable, ou que ses héritiers succèdent par *intestat*. – Malgré cette loi humaine de nos maîtres, nous traînons encore sur la claie, nous traversons d'un pieu le cadavre d'un homme qui est mort volontairement ; nous rendons sa mémoire infâme ; nous déshonorons sa famille autant qu'il est en nous ; nous punissons le fils d'avoir perdu son père, et la veuve d'être privée de son mari. On confisque même le bien du mort ; ce qui est en effet ravir le patrimoine des vivants, auxquels il appartient. Cette coutume, comme plusieurs autres, est dérivée de notre droit canon, qui prive de la sépulture ceux qui meurent d'une mort volontaire. On conclut de là qu'on ne peut hériter d'un homme qui est censé n'avoir point d'héritage au ciel. Le droit canon, au titre *De Pœnitentia*, assure que Judas commit un plus grand péché en s'étranglant qu'en vendant notre Seigneur Jésus-Christ», VOLTAIRE 1883, t. 25 p. 569.

gačëv³⁰ è condannata esplicitamente, ma anche in *Toržok*, dove nelle considerazioni sulla censura e la sua storia viene espressa la convinzione che la rivoluzione si muove a volte nel solco dell'autocrazia³¹.

Riguardo agli avvenimenti legati all'insurrezione dei contadini, guidata da Pugačëv, Makogonenko, uno dei maggiori studiosi di Radiščëv in epoca sovietica, è di altro parere. Nell'apparizione a Pietroburgo e a Mosca di manifesti a firma di Pugačëv, che presentavano la rivolta dei contadini come una vendetta [*otmščenje*] contro i proprietari crudeli e chiamavano alla rivolta contro l'onnipotente monarca e i nobili malvagi, in nome dell'ideale del *vero uomo*, difensore del popolo, egli vede il nascere della formula «dell'ideale de-

30 La rivolta fu una vera e propria guerra contro l'ordinamento della servitù della gleba, durata sei anni (1773-1775), e fu preceduta da altre sollevazioni, come quella capitanata da Sten'ka Razin (1670-1671), e la *Bulavinskoe vosstanie* (1707-1708), che scoppiò nelle zone agricole cosacche del medio e basso Don e prese il nome dall'*ataman* Afanas'evič Bulavin, e quella del 1760 in Ucraina contro i proprietari, per citare le più importanti. Nonostante ciò, nel 1783 lo stato di servitù della gleba fu applicato a tutti i contadini dell'Ucraina. Ricordiamo che tra gli obblighi dei servi della gleba era stabilito il pagamento annuale al padrone di una tassa, in prodotti o in denaro (*obrok*), e il lavoro gratuito nelle terre del padrone per un determinato numero di giorni alla settimana (*barščina*).

31 «Мы читали недавно, что народное собрание, толико же поступая самодержавно, как доселе их Государь, насильственно взяли печатную книгу, и сочинителя оной отдали под суд, за то, что дерзнул писать против народного собрания. Лафает был исполнителем сего приговора. О Франция! ты еще хождаеш близ Бастильских пропастей [Abbiamo letto di recente che l'assemblea popolare, comportandosi in maniera autocratica, così come in precedenza il sovrano, ha sequestrato un libro e inviato a giudizio il suo autore perché aveva osato scrivere contro di essa. La Fayette è stato l'esecutore di questa sentenza. Oh Francia! Tu ancora ti aggiri presso gli abissi della Bastiglia!]», RADIŠČEV 2017-I,1 p. [337] 347. Radiščëv non fornisce chiarimenti sull'episodio, dando luogo così a molteplici congetture. Riportando a questo proposito l'opinione di Starcev, secondo cui l'autore si riferirebbe al caso Marat, che smascherava, nel suo libello contro il ministro delle finanze Necker, la politica controrivoluzionaria della corte, suscitando per questo l'ordine di arresto (peraltro mai realizzato) da parte dell'Assemblea nazionale, Giorgio Maria Nicolai conclude: «La sua interpretazione è tutt'altro che pacifica, sia per quanto riguarda l'autore e il libro a cui Radiščëv alludeva, sia in ordine ai motivi che stavano al fondo di ciò che egli voleva dimostrare», NICOLAI 1990, p. 648. Starcev ricostruisce anche l'evoluzione del pensiero di Marat negli anni dall'89 al 90 per un confronto con la posizione di Radiščëv: STARCEV 1990, pp. 343-349.

mocratico dell'uomo», e afferma che «nei manifesti e nei decreti fu enunciata la misura del valore della persona, l'ideale democratico di uomo»³². All'esecuzione di Pugačëv e dei suoi compagni nel gennaio del 1755, il critico collega poi la richiesta di congedo dal servizio nell'esercito, dettata dal fatto che, spostandosi a Mosca la corte e lo stato maggiore cui apparteneva, Radiščev sarebbe stato obbligato ad assistere a tutte le esecuzioni³³. La vicenda autobiografica sarebbe illustrata nel capitolo del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* intitolato *Zajcogo*. Naturalmente non ci sono documenti che possano stabilire i motivi reali della richiesta di congedo, e Makogonenko lo riconosce, ma le sue congetture non sembrano del tutto infondate. Quello che invece non pare condivisibile è la fiducia che il ricorso alla sollevazione popolare potesse essere considerato da Radiščev una via percorribile per un cambiamento di regime. Proprio il fallimento della rivolta di Pugacëv attestava l'improbabilità di una simile soluzione e metteva in luce tutti i rischi ad essa connessi.

Radiščev non era il solo a denunciare la condizione spesso disumana dei contadini, lo aveva fatto prima di lui Lomonosov, e anche alcuni proprietari tra i più illuminati, come A. D. Kantemir e I. T. Posoškov³⁴, si erano

32 «Во время восстания родилась и формула демократического идеала человека, в последствии воспринятая передовой революционной русской литературой, и прежде всего Радищевым и декабристам [...] была высказана в манифестах и указах русская демократическая мера ценности личности, демократический идеал человека», МАКОГОНЕНКО 1956, pp. 197-198.

33 МАКОГОНЕНКО 1956 p. 205.

34 Antioch Dmitrievič Kantemir (1708-1744), uno degli intellettuali più eruditi dell'epoca, figlio di quel Dimitrie Cantemir che scrisse in latino la *Storia dell'impero ottomano* e che, due volte principe di Moldavia, fu alleato di Pietro il Grande, è famoso per le sue nove satire. Ambasciatore a Londra e ministro plenipotenziario a Parigi, dove conobbe Voltaire e Montesquieu, fu sostenitore di un assolutismo illuminato e riformatore il cui esempio vedeva in Pietro I, del principio del diritto naturale, dell'idea dell'uguaglianza degli uomini alla nascita e di fronte alla legge e condannò gli eccessi della servitù della gleba, invitando i proprietari ad alleggerire la condizione dei contadini. Ivan Tichonovič Posoškov (1652-1726), economista, morì nella fortezza di Pietro e Paolo probabilmente per il suo libro, *Kniga o skudosti i bogatstve* [Libro sulla povertà e la ricchezza], nel quale,

espressi in tal senso. Quanto fosse ormai sentito il problema da più parti lo dimostra il tema del concorso promosso nel 1766 dalla *Libera società di economia* [*Volnoe èkonomičeskoe obščestvo*] su sollecitazione anonima della stessa Caterina II: «*Che cosa è più utile per la società: che il contadino abbia la terra in proprietà o soltanto come bene mobile, e quanto debbono estendersi i suoi diritti sull'una o l'altra proprietà ?*»³⁵.

Naturalmente il concorso, nell'intenzione della sovrana, non mirava a suscitare critiche nei confronti della condizione dei contadini in Russia, come dimostrò subito l'interdizione alla pubblicazione del lavoro *Sullo stato di servitù della gleba dei contadini in Russia* di Aleksej Jakovlevič Polenov, che pure si era classificato tra i cinque migliori³⁶. Nel *Viaggio*, comunque, la condizione contadina è soltanto una delle tante storture che affliggono il regno di Cateri-

tra l'altro avanzava l'idea di una limitazione del diritto dei proprietari alla servitù della gleba. La servitù della gleba in Russia ha radici antiche, ne dà atto il codice del Concilio del 1649, mentre la ratifica del diritto dei proprietari sulla servitù della gleba derivò dalla riforma tributaria di Pietro il Grande.

35 «Čto poleznee dlja obščestva: čtob krest'janin imel v sobstvennosti zemlju ili tokmo dvižimoe imenie, i skol' daleko ego prava na to ili drugoe imenie prostratcja dolžny?» Il *Volnoe èkonomičeskoe obščestvo* era stato fondato l'anno prima, nel 1765. I concorrenti furono 160 e tra i primi 5 si classificò Aleksej Jakovlevič Polenov con lo scritto «*O krepostnom sostojanii krest'jan v Rossii* [*Sullo stato di servitù della gleba dei contadini in Russia*], la cui pubblicazione fu però interdotta dalla censura, nonostante l'autore ne avesse eliminato la critica sulla servitù della gleba, che egli definiva una violenza; fu pubblicato per la prima volta soltanto diversi anni dopo la morte dell'autore, nel 1865 in «*Russkij archiv*», III, pp. 287-31. Il I premio del concorso fu dato al francese Béardé de Labbay, dottore in diritto ad Aix-la-Chapelle.

36 A. Ja. Polenov (1738-1816) aveva avuto un'ottima istruzione in patria, all'Accademia delle scienze di S. Pietroburgo, e all'estero, dove aveva studiato diritto all'università di Strasburgo (1762-1766) e per un semestre all'università di Gottinga. Al suo rientro in Russia, non ebbe accesso alla carriera scientifica o didattica, né gli giovarono i risultati lusinghieri del concorso, ma raggiunse i gradi più alti nell'amministrazione e svolse funzioni importanti riguardo ai provvedimenti relativi alla emancipazione della servitù della gleba. Assunto come traduttore dell'Accademia delle scienze, passò al Senato dove raggiunse il *cin* di consigliere di Stato e consigliere segreto. Fu anche membro della Commissione per la legislazione, ma la sua visione *troppo* liberale non fu apprezzata, come avvenne per Radiščev; nel 1800 si mise in pensione, dedicandosi alla stesura della storia dell'ordine di Malta che non fu mai pubblicata, v. ŠMURLO 1910.

na, e non si può negare che nell'ode alla *Libertà* [Vol'nost'], inserita nel capitolo intitolato *Tver'*, ci siano espliciti riferimenti a illustri rivoltosi: «O dono benedetto dei cieli, / Fonte di ogni azione eccelsa, / O libertà, libertà, dono inestimabile! / Permetti che uno schiavo ti canti. / Riempi i cuori del tuo ardore [...] E Bruto e Tell risveglia ancora»³⁷. E nella strofa 22 vi è un riferimento a Cromwell, che Caterina ritenne un incitamento all'eliminazione del sovrano autocrate: «Io ti considero o Cromwell un criminale / Poiché avendo in mano il potere / Distruggesti il baluardo della libertà. / Ma insegnasti alle generazioni / Come possono i popoli vendicarsi, / Tu, secondo la legge giustiziasti Carlo»³⁸. Nell'operato di Cromwell l'autore sottolinea da un lato l'esito pressoché dispotico della conduzione del governo dopo la presa del potere, e dall'altro lato l'insegnamento per le generazioni future a servirsi della

37 «О! дар небес благословенный, / Источник всех великих дел; / О! вольность, вольность, дар безценный! / Позволь, чтоб раб тебя воспел. / Исполни сердце твоим жаром [...]. Да Брут и Телль, еще проснутся [...]», RADIŠČEV 2017-I,2, p. [356] 354. Dell'ode si conoscono due versioni, di cui quella inserita nel *Viaggio* è abbreviata rispetto a quella più ampia sulla cui datazione la critica non è d'accordo. Si veda a questo proposito la ricostruzione di V. A. Zapadov in RADIŠČEV 1975, pp. 236-239. Riguardo all'influenza della Rivoluzione francese, cui l'ode farebbe riferimento, non tutti i critici concordano; Semennikov pensa piuttosto alla rivoluzione americana: «Живые отклики оды на американские события позволяют сделать заключение, что "Вольность" написана или в самый период борьбы за независимость Америки (но не ранее 1781 г., когда Радищеву могла стать известной книга Реналья), или же в ближайшее к периоду ее окончания (в 1783 г.) время, когда сохранялась вся свежесть впечатления американского переворота, не заслоненная еще событиями надвигавшейся во Францию революции [Le forti risonanze nell'ode degli eventi americani permettono di giungere alla conclusione che "La Libertà" fu scritta o nello stesso periodo della lotta per l'indipendenza dell'America (ma non prima del 1781, quando a Radiščev poteva esser noto il libro di Raynal), o nel periodo più prossimo alla sua conclusione (nel 1783), quando era ancora intatta tutta la freschezza dell'impressione della svolta americana, non ancora offuscata dalla rivoluzione in Francia]». Anche perché, sostiene il critico, riguardo alla rivoluzione francese, anche nel primo periodo «у Радищева проскальзывают уже другие ноты [in Radiščev balenano già note diverse]», SEMENNIKOV 1923, p. 7.

38 «Я чту Кромвель в тебе злодея, / Что власть в руке своей имея, / Ты твердь свободы сокрушил. / Но научил ты в род и роды, / Как могут мстить себя народы, / Ты Карла, на суде, казил...», RADIŠČEV 2017-I,2, p. [367] 360.

legge contro il sovrano despota, non indica perciò la via di una violenza arbitraria, ma quella di un giudizio ponderato sulla base di diritti civili. Sebbene l'interpretazione che si legge in una Storia della rivoluzione inglese, scritta da un collettivo di studiosi dell'Unione Sovietica facenti capo all'Istituto di storia dell'Accademia delle Scienze, ancora negli anni cinquanta, sia alquanto differente. «Radiščev - scrive l'autore non citato - vede in questo principale fautore della rivoluzione borghese due aspetti, quello minaccioso del capo rivoluzionario, che non ha timore di mandare al patibolo "l'unto del Signore", e quello dell'ispiratore della rivoluzione democratica, del "criminale" che ha ricevuto nelle proprie mani il potere e che ha usato questo potere per distruggere la roccaforte della libertà. Con questo Radiščev sottolinea il fatto che la condanna a morte del sovrano non era un fatto personale di Cromwell, ma opera del popolo, non un atto di arbitrio, ma l'esecuzione di una legale sentenza giudiziaria. E cosa più importante di tutto - questa condanna era un'indicazione per le teste coronate e per i popoli per i tempi futuri»³⁹.

Con questa interpretazione si mette in luce soltanto l'aspetto *positivo* del "crimine" di Cromwell, l'eliminazione di una libertà *solo per alcuni* e la sua restituzione nelle mani del popolo. Pure, quel «Ma [No]» sembra sottolineare una contrapposizione, non soltanto formale, tra l'insegnamento dato ai popoli di servirsi della legge, e la distruzione della *base* della libertà, la quale in un

³⁹ «Радищев усматривает в этом главном деятеле буржуарной революции два образа - грозного революционного вождя, не побоявшегося послать на эшафот «помазанника Божиия», и душиателя демократически революции - «злодея», получившего в свой руки власть, употребившего эту власть на сокрушение «тверди свободы». Радищев отмечает при этом, что казнь короля была не личным делом Кромвеля, а дело народа, она была не актом произвола, а исполнением законного судебного приговора. И самое главное - эта казнь была указанием для коронованных голов и для народов на будущее время», КОСМИНСКИЈ-ЛЕВИСКИЈ 1954 (2016), p. 226.

regime monarchico è garantita soltanto se è in mano a una rappresentanza del popolo, mentre tutto il governo di Cromwell dopo la presa del potere, durante il periodo del suo Protettorato, fu quanto meno *ambiguo* nei confronti del parlamento, appoggiandosi piuttosto su un parlamento militare. Radiščev lo rilevò in un breve scritto, di recente a lui attribuito e pubblicato: *Saggio sul governo dell'Inghilterra*, dove si legge: «Alla morte di Carlo I il governo, posto nelle mani del [despota] Cromwell, dopo aver fatto inizialmente tutti gli sforzi possibili per instaurare la democrazia popolare, si rivelò tanto assolutistico quanto più è possibile»⁴⁰.

Non bisogna poi ignorare il contesto in cui si inserisce la strofa: nonostante l'esplicita evocazione della rivolta del popolo contro il tiranno (strofa 13) che ha cancellato i diritti e utilizzato il potere a suo esclusivo vantaggio, le strofe 38 e 39 fanno riferimento a quella che l'autore considera una precisa legge di natura, l'alternarsi della nascita della libertà dalla tirannia e della schiavitù dalla libertà⁴¹. La libertà infatti può generare tranquillità e benesse-

40 «По смерти Карла I правление, доставшееся в руки <самовластного> Кромвеля, <сделав сперва всевозможныя усилия установить народную Демократию, показало> было столь самодержавно сколько то быть может», POL'SKOJ 2012, p. 191. Il manoscritto, scoperto tra le carte di Aleksandr Romanovič Voroncov a Pietroburgo e a lui attribuito da Oleg Anatol'evič Omel'čenko perché collocato nella cartella con gli scritti del conte sul costituzionalismo, è stato analizzato in seguito dal punto di vista stilistico e contenutistico dallo storico Sergej Viktorovič Pol'skoj che lo attribuisce senza dubbi a Radiščev, ritenendolo redatto probabilmente in occasione del centenario della rivoluzione del 1688 e della Dichiarazione dei diritti festeggiata a Londra, e destinato forse alla lettura nell'*Obščestvo družej slovesnych nauk* [Società degli amici delle scienze letterarie] o alla pubblicazione sul «Besedujuščij graždanin» che ne era l'organo divulgativo, v. POL'SKOJ 2012, p. 188.

41 «Таков есть закон природы; из мучительства рождается вольность, из вольности рабство [Tale è la legge di natura, dalla tirannia nasce la libertà, dalla libertà la schiavitù]», RADIŠČEV 2017-I,2, p. [361] 369. Nell'ode completa il discorso è più articolato: «Сей был и есть закон природы,/ Неизменяемый никогда,/ Ему подвластны все народы,/ Незримо правит он всегда;/ Мучительство, страся пределы,/ Отравы полны свои стрелы/ В себя, не ведая, вонзит;/ Равенство казнию восставит;/ Едину власть, вселясь, раздавит;/ Обидой право обновит.// Дойдешь до меты совершенства,/ В стезях препоны прескочив,/ В сожитии найдешь блаженство,/ Несчастных жребий облегчив,/ И паче солнца

re, ma, come attesta la storia (quella di Roma nel caso riportato, con gli effetti del lusso, le guerre intestine, la guerra civile, Mario, Silla, Augusto), anche l'asservimento alle passioni e il ritorno della tirannia con la schiavitù. Radiščev esprime un'idea formulata anche da Montesquieu⁴², indicando nello sviluppo storico una caratteristica strutturale, legata alle passioni umane. Piuttosto che un appello alla sollevazione, la sua è una constatazione che l'esigenza della libertà è tanto connaturata all'uomo che presto o tardi esploderà in una rivolta sanguinosa contro il tiranno⁴³.

L'elemento principale della concezione politico-sociale di Radiščev non è perciò l'opposizione alla monarchia, quanto piuttosto all'arbitrio di un dispotismo privo di qualsiasi virtù, come mostra il suo apprezzamento di Montesquieu, e come si può desumere anche dalla *Lettera a un amico che vive a To-*

возблистаешь,/ О вольность, вольность, да скончаешь/ Со вечностью ты свой полет:/ Но корень благ твой истощится,/ Свобода в наглость превратится,/ И власти под ярмом падет. [Questa è stata ed è la legge della natura/Immutabile sempre,/ Ad essa sono soggetti tutti i popoli/Invisibile sempre governa;/L'oppressione, cancellando ogni limite,/ I suoi strali pieni di veleno/ Ha conficcato su di sé, senza saperlo;/L'uguaglianza insorgerà con la pena capitale;/Schiaccerà, abbattendolo, il potere unico;/ Con l'oltraggio restaurerà il diritto.//Giungerai al segno della perfezione,/Avendo saltato gli ostacoli sulla via,/Nella vita in comune troverai l'appagamento,/Mitigando gli eventi sfortunati,/ E come il sole splenderai,/O libertà, libertà, finirai/Con l'eternità il tuo volo:/Ma la tua radice di beni si esaurirà,/La libertà si trasformerà in sfrontatezza /E cadrà sotto il giogo del potere]», RADIŠČEV 2017-I,2, pp. 13-14. e RADIŠČEV 1975, p. 72.

42 «Presque toutes les nations du monde roulent dans un cercle; d'abord, elles sont barbares ; elles conquièrent et elles deviennent des nations policées ; cette police les agrandit et elles deviennent des nations polies ; la politesse les affaiblit ; elles sont conquises et redeviennent barbares ; temoins les Grecs et les Romains». Riportando il passo nella sua introduzione all'edizione ridotta della Gallimard, Jacob-Peter Mayer conclude «nous semble difficile de douter que Montesquieu n'eût pas lu Vico», MONTESQUIEU 1970, p. 25. È questa, comunque una idea ampiamente diffusa nell'ambiente culturale dell'epoca, e non è necessario che la citazione, sia da parte di Montesquieu che di Radiščev, sia diretta.

43 Il tema della ciclicità della storia (tirannia-libertà-tirannia) è sviluppato anche nella poesia *Pesn' istoričeskaja* [Canzone storica], la cui composizione G. P. Makogonenko ha datato tra il 1792 e il 1795, e che Zapadov sostiene si richiami per la teoria della ciclicità storica a Adam Ferguson: la repubblica è sostituita dalla monarchia, la monarchia dal dispotismo, v. RADIŠČEV 1975, pp. 245 e 242.

bolsk per dovere del suo ufficio, datata l'8 agosto 1782, in cui, prendendo spunto dall'inaugurazione del monumento a Pietro il grande, voluto da Caterina II, l'autore riconosce la grandezza «dell'uomo straordinario» che per primo mise in moto la mole inerte della Russia, ma, precisa, che avrebbe potuto essere più grande se avesse promosso la libertà della persona⁴⁴. Qui non è arbitrario pensare a un nesso con l'*habeas corpus Act* inglese del 1679. Non solo Radiščev vi ritorna esplicitamente nei suoi scritti giuridici e in particolare in quel *Codice civile* [*Graždanskoe uloženie*] che, a detta del figlio Nikolaj, andò perduto, ma è un principio cui si ispira lo stesso Aleksandr Romanovič Voroncov nell'elaborare il manifesto costituzionale che Alessandro I si rifiutò di firmare.

La monarchia costituzionale è ancora la forma di governo ritenuta migliore per la Russia dal liberale moderato Voroncov, sia dal più democratico

⁴⁴ *Pis'mo k drugu, žitel'stvujuščemu v Tobol'ske, po dolgu zvanija svoego* figura scritto il giorno dopo l'inaugurazione del monumento a Pietro I (7 agosto 1782) e uscì anonimo agli inizi del 1790. Stampato nella tipografia privata dell'autore, è forse indirizzato a Sergej Nikolaevič Janov, compagno di studi a Lipsia; altri indicano Aleksandr Vasil'evič Aljab'ev (1746-1822), nominato governatore di Tobolsk nel 1787, già presidente della Berg-kollegija cui era affidata l'organizzazione dell'industria mineraria, e che doveva essere ben noto a Radiščev. L'autore dichiara: «И хотябы *Петр* неотличился различными учреждениями, к Народной пользе относящимися, хотя бы он небыл победитель Карла XII, то мог бы и для того великим назваться что, дал первый стремление столь обширной громаде, которая яко первенственное вещество была без действия. – Да неуничжуся в мысли твоей любезной друг превознося хвалами столь властнаго Самодержавца, которой изтребил последния признаки дикой вольности своего отечества. Он мертв, а мертвому льстити неможно! И я скажу, что мог бы *Петр* славнея быть, возносяся сам и вознося отечество свое утверждая вольность частную [E sebbene Pietro non si sia distinto per particolari istituzioni a beneficio del popolo, sebbene non abbia vinto Carlo XII, potrebbe tuttavia essere definito grande proprio per il fatto che per primo ha dato impulso a una massa così grande che, come la materia primordiale, era immota. Ma tu non disprezzarmi nel tuo intimo, caro amico, se elargisco tante lodi a un Autocrate così potente, che ha eliminato gli ultimi segni della selvaggia libertà della propria patria. Egli è morto e non si può adulare un morto. E io dirò che Pietro avrebbe potuto essere più glorioso e più gloriosa avrebbe reso la sua patria se avesse assicurato la libertà personale]», RADIŠČEV 2017-I,4, pp. 150-151.

Radiščev. Naturalmente si tratta di precisare i limiti dell'orientamento democratico di quest'ultimo e il carattere del costituzionalismo di entrambi per stabilire fino a che punto giungeva la loro intesa. Del resto, qualche anno prima che Radiščev stampasse la *Lettera a un amico* il mito di Pietro tornò a rinvigorirsi con la pubblicazione dell'opera di Fëdor Osipovič Tumanskij: *Esposizione integrale dell'attività di sua maestà l'imperatore Pietro il Grande* [Polnoe opisanie dejanij ego veličestva gosudarija imperatora Petra Velikogo]⁴⁵.

D'altro canto, Radiščev non riteneva che una rivoluzione potesse realmente incidere sul destino dell'uomo, dal momento che le rivoluzioni sono espressione dell'insofferenza e della disperazione del popolo, dell'odio e del desiderio irrazionale di vendetta, non di una coscienza chiara e produttiva. Nel *Viaggio* la rivoluzione, o la sollevazione popolare, evocata in più luoghi, è presentata sempre come un evento estremo e tragico, una rivalsa nei confronti dei potenti, e non come un momento costruttivo di una dimensione sociale più equa⁴⁶.

45 L'opera fu edita nel 1787, l'anno successivo alla pubblicazione della rivista mensile «Zerkalo sveta» [Lo specchio della società]; autore dello scritto ed editore del periodico, oltre che di altri giornali, era l'ucraino Fëdor Osipovič Tumanskij (1746-1810), per alcuni, tra cui anche Makogonenko, Fëdor Osipovič (o Iosifovič), per altri Fëdor Vasil'evič, patronimico che compare nell'elenco dei membri corrispondenti dell'Accademia russa delle scienze: MOČALINA 2005 p. 9, la quale, tra l'altro, confuta l'affermazione di P. N. Berkov secondo cui la rivista sarebbe vicina alle pubblicazioni governative con la mancanza di una posizione esplicita, affermazione che non solo non renderebbe giustizia all'anticonformismo del giornale, ma avrebbe determinato lo scarso interesse accordatogli dalla critica, v. MOČALINA 2005, pp. 3-4. Tumanskij si dedicò anche alla raccolta in 10 volumi di documenti tratti dagli archivi e dai diversi scritti sulla vita e l'attività di Pietro I: v. MAKOGONENKO 1956, p. 282.

46 Il saggio di M. COLLINS, analizza, rifiutandola, la teoria di Makogonenko relativa al radicalismo di Radiščev, fondata sul confronto della versione integrale e di quella ridotta dell'ode *Vol'nost'*, e osserva che il carattere tutto dell'ode è di ascendenza *europea* («De tous les teste du *Voyage* l'Ode est peut-être le moins "russe"»), si rifà alle ideologie e alle forme espressive russoiane e in generale dei *philosophes* che i sovrani conoscevano bene e tolleravano come elementi di una letterarietà il cui radicalismo «était souvent verbale

Nel *Canto storico* [*Pesn' istoriceskaja*], in cui, spaziando da Mosé al mondo greco e poi a quello romano, l'autore indica negli Antonini e soprattutto in Marco Aurelio («nome dolce e glorioso») ⁴⁷ i sovrani migliori, Radiščev mostra di intendere la dimensione politica come *interna* alla scelta di una vita virtuosa, e non viceversa. Una scelta della quale il vero giudice è la coscienza interiore dell'individuo che la commisura al criterio del rispetto della dignità umana. In questa prospettiva la vita virtuosa sembra rinvenibile nella stessa direzione indicata dal “saggio” Epitteto: nella forza d'animo e nella moderazione, intese non soltanto come sintesi delle virtù personali, ma anche come garanzia della stessa fortuna politica del regno.

et en tout cas n'étonnait plus». Inoltre, la rivolta di cui si parla nell'*Ode* «est une révolte fondée en termes de droit et d'une procédure légale à l'intérieur d'un vocabulaire occidental», COLLINS 1977, pp. 99-100. La posizione di Radiščev va individuata, piuttosto, a suo giudizio, nel clima generale occidentale di crisi della visione illuministica, e della conseguente nascita di una nuova sensibilità, di una sorta di religiosità «encore rationnelle, qui réintroduit l'inquiétude métaphysique, se nourrit de la Bible, va parfois jusqu'au mysticisme et à l'illuminisme [...], engendre un relatif pessimisme, cherche des modes de gouvernement moins rigides, plus adaptés aux besoins obscurs des masses». Questa evoluzione è visibile, secondo il critico, negli illuministi russi e «en particulier dans les divers ouvrages de Radiščev» riproponendo la questione delle influenze massoniche su di lui, v. COLLINS 1977, p. 102.

47 «Имя сладостно и славно!», e ancora: «Мудрец истинной, украшен/Добродетели чертами/.../Антонин теченье жизни/Посвящал народну благу; /Гражданин, не царь во граде [Vero saggio/ Dei tratti della virtù adorno[...] L'Antonino il corso della vita / Al bene del popolo consacrò/ Nella città cittadino, non re]», RADIŠČEV 2017-I,5, pp. 119-120.

2. Dimensione morale e dimensione politica

La tesi dell'intento rivoluzionario del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, già di Caterina II e fatta propria da una parte considerevole della critica, non soltanto quella sovietica⁴⁸, collocando lo scritto nel filone della letteratura eversiva, finisce per nascondere quell'appello alla vita interiore in cui risiedono la coscienza dei valori e l'imperativo morale, che Radiščev stesso aveva indicato come tema del suo libro, dichiarando, durante l'interrogatorio, che il suggerimento gli era venuto dal *Viaggio sentimentale* di Sterne⁴⁹. Soltanto in un secondo momento, durante la stesura, essendogli venuti in mente diversi avvenimenti di cui era stato testimone o che gli erano stati riferiti, convinto che riportarli avrebbe potuto essere di *utilità* al lettore, aveva finito per modificare l'impianto originario.

La distanza del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* dallo scritto di Sterne, della passione del protagonista-viaggiatore dall'ironia di York, è tanto evidente che l'affermazione di Radiščev fu considerata un impacciato tentativo di difesa che non poteva convincere nessuno. Eppure, in quel ricorso all'*utilità* per il lettore, e in quell'accostamento di un viaggio reale a un viaggio dell'anima,

48 Ancora di recente, nella introduzione alla sua traduzione di alcune opere minori di Radiščev, Laura Venniro scrive che l'autore «a buon diritto può essere considerato l'araldo della rivoluzione d'Ottobre» e avrebbe anticipato «molte delle idee guida della rivoluzione del 1917», VENNIRO 2001 p. 9.

49 La vicinanza di Radiščev a Laurence Sterne (1713-1768) è stata considerata di carattere puramente stilistico: «Sterne e Raynal, che erano stati la cornice e l'ornamento del suo libro, divennero le armi con cui tentò di proteggersi coprendosi del manto di una sfrenata ambizione letteraria, e magari del desiderio di far scandalo», RADIŠČEV 1971, p. 47. Pur sottolineando la diversità di contenuti del libro di Radiščev rispetto a quello di Sterne, privo di intenti sociali, Nicolai rinviene delle *tracce* dello stile di Sterne nel *Viaggio* di Radiščev soprattutto «nelle parti colloquiali» o dove questi descrive tipi e scene quotidiane: NICOLAI 1990 p. 478.

c'è della verità. È vero, infatti, che l'attenzione dell'autore nel libro incriminato è indirizzata alla realtà concreta della Russia, ma non si può ignorare che la narrazione si fa di volta in volta riflessione intima, interrogazione sul proprio destino di uomo e sul proprio dovere di cittadino, e gli eventi riportati diventano tappe di un itinerario dell'anima. Lo si può leggere già nella dedica all'amico massone Kutuzov, dove l'autore mette in luce i principi fondamentali da cui prende origine e su cui si fonda il suo lavoro: la forza cognitiva del sentimento che illumina la ragione, la veridicità della natura e il conosci te stesso, l'amore per il prossimo e l'amicizia⁵⁰. Le lacrime del viaggiatore alla partenza per un viaggio che in ogni caso ha la certezza del ritorno sono certamente un contributo allo *stile* sentimentalistico, mentre il riferimento alla natura chimerica delle gioie della vita costituisce

50 «Я взглянул окрест меня – душа моя, страданиями человечества уязвленна стала. Обратил взоры мои во внутренность мою – и узрел, что бедствия человека происходят от человека, и часто от того только, что он взирает непрямо на окружающие его предметы. Уже ли, вещал я сам себе, природа толико скупа была к своим чадам, что от блудящаго невинно, сокрыла истинну на веки? Уже ли сия грозная мачиха произвела нас для того, чтоб чувствовали мы бедствия, а блаженство николи? Разум мой вострепетал от сея мысли, и сердце мое далеко ее от себя оттолкнуло. Я человеку нашел утешителя в нем самом. „Отъими завесу с очей природнаго чувствования – и блажен буду“. Сей глас природы раздавался громко в сложении моем. Воспрянул я от уныния моего, в которое повергли меня чувствительность и сострадание; я ощутил в себе довольно сил, чтобы противиться заблуждению; и – веселие неизреченное! я почувствовал, что возможно всякому соучастником быть во благодетствии себе подобных [Mi sono guardato intorno – l'anima mia è rimasta ferita dalle afflizioni dell'umanità. Ho volto lo sguardo dentro di me e ho visto che le sventure dell'uomo derivano dall'uomo, e spesso soltanto dal fatto che egli non guarda correttamente a ciò che lo circonda. È mai possibile, mi sono detto, che la natura sia stata così avara nei confronti dei suoi figli da nascondere per sempre la verità a colui che erra senza colpa? È mai possibile che questa terribile matrigna ci abbia fatti perché provassimo solo sventure e mai conforto? La mia ragione ha tremato a questa idea e il mio cuore l'ha respinta lontano da sé. All'uomo io ho trovato un consolatore in lui stesso. “Togli il velo dagli occhi del sentimento naturale e sarai felice”. Questa voce della natura ha risuonato fortemente nel mio essere. Ripresomi dallo sconforto in cui mi avevano gettato la sensibilità e la compassione, ho sentito in me forze sufficienti per oppormi all'errore e – gioia ineffabile!- ho sentito che è possibile a chiunque partecipare al benessere dei propri simili]», RADIŠČEV 2017-I,1, p. 227.

un'anticipazione di quella visione della condizione umana che trasformerà l'itinerario *per i luoghi* in un viaggio dell'anima⁵¹.

«Il reato di Radiščev – scriveva Puškin nel suo già citato saggio sullo scrittore – ci appare come l'azione di un pazzo. Un modesto funzionario, un uomo senza alcun potere, senza alcun appoggio, osa prendere le armi contro l'ordine generale, contro l'autocrazia, contro Caterina!»⁵². Ma basterebbe leggere di quel libro soltanto il capitolo *Spasskaja Polest'*, per cogliere quel fine *utilitario* con cui l'autore tentava di difendere il suo scritto. Qui il protagonista viaggiatore, durante il riposo notturno, sogna di essere lo zar a cui si presenta una pellegrina che risulta essere la Verità. Essa dona la vera vista al sovrano che può così misurare l'ipocrisia, l'adulazione, la sfrenata caccia ai favori da parte dei cortigiani da cui è circondato. «Conoscerai i sudditi fedeli – gli dice – che, lontani, amano non la tua persona, ma la patria e che sono pronti alla tua caduta, se questa può servire a vendicare l'asservimento dell'uomo. Ma questi tuoi sudditi non turberanno fuori tempo e senza utile la pubblica tranquillità. Guadagnati la loro amicizia, caccia via questa gentaglia superba che ti sta intorno [...] Perché, sappilo, tu puoi essere il primo assassino, malfattore, traditore della società, il primo nemico della quiete pubblica, il più feroce oppressore dei deboli»⁵³.

51 Si veda *Vyezd* [La partenza], RADIŠČEV 2017-I,1 p. 228.

52 «Преступление Радищева покажется нам действие сумасшедшего. Мелкий чиновник, человек безо всякой власти, безо всякой опоры, дерзает вооружиться противу общего порядка, противу самодержавия, противу Екатерины!», PUŠKIN 1962, t. VII, p. 353.

53 «Ты познаешь верных своих подданных, которыя в дали от тебя, не тебя любят, но любят отечество; [73] которые готовы всегда на твое поражение, если оно отмстит порабощение человека. Но не возмутят они гражданскаго покоя безвременно, и без пользы. Их призови себе в друзья. Изжени сию гордую чернь, тебе предстоящую [...] Ибо ведай, что ты первейший в обществе можеш быть убийца, первейший разбойник, предатель, первейший нарушитель общия тишины, враг лютейший устремляющий злость свою на внутренность слабаго», RADIŠČEV 2017-I,1, p. 253.

Non c'è in questo ammonimento nulla di nuovo rispetto alle esortazioni, ai consigli e alle critiche rivolte al sovrano-despota di cui è ricca la letteratura russa del XVIII secolo e che troviamo già nelle riviste di Novikov degli anni '70 e '80. Ma vi si legge anche una palese autodifesa dell'autore, pronunciata dalla figura allegorica della Verità: «E se dal popolo uscirà un uomo a criticare l'opera tua, sappi che quell'uomo è tuo amico sincero. [...] Bada di non punirlo, considerandolo un sovvertitore della società. Ma invitalo alla tua tavola, come si usa col viandante, perché chiunque avversa un re nel suo assolutismo è un pellegrino su quella terra dove dinanzi a lui tutto trema. Accogliilo come ospite, dico, rispettalò, ed egli può darsi che ritorni spesso a parlarti con sincerità. Ma rari sono questi animi forti, sul campo se ne presenta appena uno in un secolo»⁵⁴. Radiščev evidentemente era cosciente del fatto che la sua era un'impresa coraggiosa che esigeva un animo forte. Non era un pazzo, piuttosto pensava che il suo scritto potesse svolgere una funzione pedagogica analoga a quella svolta dalle tragedie di Sumarokov, dal teatro di Knjažnin e dalle riviste di Novikov, e forse più stringente. Del resto, lui stesso si espresse in questo senso, secondo quanto attesta il figlio, Pavel Aleksandrovič, che ne scrisse la biografia, e ne riporta la convinzione che se avesse pubblicato il suo *Viaggio* 10 o 15 anni prima della rivoluzione francese non solo non sarebbe stato imprigionato, ma addirittura sarebbe stato premiato per le molte indicazioni di abusi commessi da funzionari e ignoti al sovrano⁵⁵. Del

54 «Если из среды народныя возникнет муж порицающий дела твоя, ведай, что той есть твой друг искренний. Чуждый надежды мзды, чуждый рабскаго трепета, он твердым гласом возвестит меня тебе. Блюдись и недерзай его казнити, яко общаго возмутителя. Призови его, угости его яко странника. Ибо всяк, порицающий Царя в самовластии его, есть странник земли, где всё пред ним трепещет. Угости его вещаю, почти его, да возвратившись возможен он паче и паче и паче глаголати нельстиво. Но таковыя твердыя сердца бывают редки; едва един в целом столетии явится на светском ристалище», RADIŠČEV 2017-I, 1p. 253.

55 BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959, 3, p. 98.

resto, nel suo libro *Sull'uomo, sulla sua mortalità e immortalità* Radiščev accenna alla propria *sfortuna*. A proposito dei grandi uomini dice chiaramente che il loro apparire deve essere favorito dalle circostanze: «Ma occorrono le circostanze, senza di esse Johan Hus muore tra le fiamme, Galilei è trascinato in prigione e il vostro amico è esiliato a Ilimsk»⁵⁶.

Pavel ci informa anche del fatto che lo stesso imperatore Alessandro I apprezzò il libro desumendone molte idee utili. Dobbiamo forse credere che con queste considerazioni egli abbia voluto rafforzare la riabilitazione del padre, dissolvendo l'aura di rivoluzionario per cui aveva subito la condanna? Anche se così fosse, cosa del resto non improbabile, è innegabile che l'attenzione di Radiščev rivolta al sistema legislativo, attestata da ciò che resta dei suoi scritti relativi ai progetti di riorganizzazione dello stesso e dalla vasta biblioteca su questo argomento, che egli si era procurato negli anni, in particolare nel periodo della stesura del *Viaggio*, poi in quello della deportazione e successivamente durante la partecipazione ai lavori della commissione legislativa, rivela un interesse genuino per una trasformazione sociale *legale* e dall'alto⁵⁷. Come è pure evidente che questa trasformazione doveva avvenire,

⁵⁶ «Но нужны обстоятельства, нужно их поборствие, а без того Иоган Гус издыхает во пламени, Галилей влечется в темницу, друг ваш в Илимск заточается», RADIŠČEV 1949, IV, p. 383.

⁵⁷ In BARSKOV 1940 e BARSKOV 1920 è indicata una serie di letture che servirono a Radiščev per la costruzione della storia della censura nel suo *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu* e in generale per mostrare difetti e limiti dell'autocrazia; tra queste: Johann Beckmann, *Beiträge zur Geschichte der Erfindungen*, t. I, II ed., 1783, t. II, 1785; *Codex diplomaticus anecdotorum rex Moguntinas, Franconicas, Treverienses, Hassicas finitimarumque regionum nec non jus Germanicum etc.*, edito nel 1758 da Valentin Ferdinand baron Gudenus a Göttingen, Frankfurt, Leipzig; Adrien Baillet, *Jugemens des savans sur les principaux ouvrages des auteurs*, revus, corrigez et augmentez par M-r de la Monnoye, Amsterdam 1725; Thomas-Pope Blount, *Censura celebriorum authorum sive tractatus in quo varia variorum auctorum de clarissimis cujusque saeculi scriptoribus judicia traduntur etc.*, Lipsiae 1690; Christian Klotius [Johann Christian Klotz], *De libris auctoribus suis fatalibus, liber singularis*, Lipsiae 1761; GUILLAUME-THOMAS FRANÇOIS RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genève 1780; e anche

nella sua ottica, sulla base di quella legge naturale presente, con maggiore o minore chiarezza, nella coscienza comune⁵⁸.

L'interpretazione secondo cui la stesura del *Viaggio* avrebbe avuto una finalità rivoluzionaria in sostanza tende ad attribuire alla concezione politica di Radiščev una dimensione totalizzante, consegnandole tutto lo spazio dell'etica. In questo senso I. M. Trockij (come del resto la maggior parte della critica sovietica), nel suo commentario all'opera, considera centrale nella posizione dello scrittore la tematica civile, eliminandone l'elemento eroico, proprio della costruzione poetica, in funzione di una interpretazione di tipo realistico. Nel *Viaggio* la liberazione dei contadini, e l'abolizione del dispotismo, rappresenterebbero degli ideali della cui irrealizzabilità in tempi prossimi l'autore sarebbe stato ben cosciente. Il fine del libro sarebbe perciò non la rivoluzione, quanto piuttosto la propaganda, rivolta non soltanto ai contemporanei, ma anche ai posteri⁵⁹. Trockij interpreta in quest'ottica anche il suicidio dell'autore, frutto non di un impulso improvviso ma dello sviluppo di circostanze che ne prepararono la crisi: dalla coscienza dell'utopicità dei progetti

giornali che riportavano notizie, comunicazioni scientifiche e recensioni, come «*Mercure de France dédié au roi par une société de gens des lettres*», «*Gazette nationale ou Moniteur universel*», «*Staats und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unparteyischen Correspondenten*», «*Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*». Inoltre, il saggio di DÈMIN&KOSTIN 2016 (2003) seguendo le tracce della dispersa biblioteca si sofferma sul catalogo dei cento trenta titoli di libri in lingua francese e tedesca presentato dal figlio Pavel, dopo la morte del padre, al presidente della *Kommissija dlja sostavlenija zakonov* [Commissione per la stesura delle leggi] e da questa acquistati. Dalla biografia scritta da Pavel Radiščev, oltre che dalle lettere dello stesso Radiščev a Voronzov, è inoltre attestata la presenza nella biblioteca dell'autore de *La scienza della legislazione* di Filangieri nella versione francese (FILANGIERI 1786-1791).

58 «Закон положительный не истребляет, не долженствует истреблять и немощен всегда истребить закона естественного [La legge positiva non distrugge, non deve distruggere e non è mai in grado di distruggere la legge naturale]», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [132] 10.

59 TROCKIJ 1936, p. 70. Si è espresso contro la convinzione di Caterina II dell'intento rivoluzionario del libro G. M. Nicolai, sulla base della condanna esplicita della rivolta di Pugacëv nel capitolo Chotilov, v. NICOLAI 1990, p. 487.

di trasformazione politico-sociale dello scorcio del secolo alla fede nella possibilità della loro realizzazione con l'aiuto di un monarca riformatore (Alessandro) dell'inizio dell'Ottocento, fino alla definitiva perdita delle speranze dopo l'*ukaz* del 1802⁶⁰.

La correzione di prospettiva, pur se evita l'assunzione dell'opera tra la letteratura eversiva, come fecero invece i decabristi, che allo stesso modo si erano serviti della tragedia di Knjažnin⁶¹, ripropone di fatto la centralità della ragione politica della scelta di Radiščev. Su questa via più di un critico è stato indotto a cercare nel *Viaggio* l'espressione di un progetto o di un principio rivoluzionario, più o meno evidente, e di conseguenza anche a proporre una serie di giustificazioni per le incongruenze e le contraddizioni che una lettura così condizionata finiva per evidenziare nel testo.

Makogonenko, ad esempio, nel libro non soltanto distingue, giustamente, la posizione dei diversi viaggiatori da quella dell'autore, ma evidenzia anche, nei vari episodi, la consapevole volontà da parte di quest'ultimo di collocarsi tra i rappresentanti della fascia politicamente più avanzata della società contemporanea, con una chiara percezione della distanza della problematica etica da quella sociopolitica⁶². Secondo il critico i personaggi più notevoli

60 Decreto dell'8 settembre: *Ukaz o pravach Senata* [Decreto sulle leggi del Senato]; *Proekt graždanskogo uloženija* [Progetto di codice civile].

61 La tragedia, come si è già ricordato, fu ritirata e per ordine di Caterina II bruciata nel 1789 sulla pubblica piazza in occasione dello scoppio della Rivoluzione francese. Ma seguirono a circolare dei manoscritti e nel primo Ottocento si diffuse, assieme al *Viaggio* di Radiscev e al *Rassuždenie o nepremennykh gosudarstvennykh zakonach* [Considerazioni sulle leggi assolute dello Stato] di Fonvizin, nei circoli legati al movimento dei decabristi.

62 «Путешественник в своих исканиях оказывался не одиноким. Его все время окружают замечательные люди, для которых судьбы и интересы родины и народа были дороги и близки. [Il viaggiatore nelle sue aspirazioni non è solo. Lo circondano sempre uomini notevoli, ai quali sono cari e vicini i destini e gli interessi della patria e del popolo]», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 475.

usciti dalla penna di Radiščev sarebbero il giurista, redattore di *Un progetto per il futuro*, manifesto trovato dal protagonista nella stazione di *Chotilov*, e il nobile di provincia che si accomiata dai figli in *Krest'cy*. Entrambi esponenti dell'orientamento illuministico, ma più aperto il giurista che, mosso da problematiche sociopolitiche, «vede chiaramente come la morale della società sia determinata dalle condizioni sociali della sua vita»⁶³. Ispirato dalla figura di Fonvizin, che aveva stilato il manifesto: *Riflessione sulle leggi necessarie dello Stato* [*Rassuždenie o nepremennykh gosudarstvennykh zakonach*], non pubblicato, ma divulgato dai famigliari, il giurista, nonostante la sua apertura, mostra ancora fiducia in una riforma dall'alto, mentre il nobile che si accomiata dai figli, ispirato dalla persona di Novikov, dà prova di un alto senso morale. Tra questi due rappresentanti si inserirebbe, secondo Makogonenko, Radiščev stesso, portatore in *Tver'*, con l'ode alla Libertà, dell'ideale rivoluzionario, e quindi espressione di una posizione più avanzata, ma anche «momento più alto dello sviluppo in Russia dell'ideologia illuministica»⁶⁴.

In *Krest'cy*, un padre, accomiatandosi dai figli pronti a prendere servizio nell'amministrazione centrale, piena di insidie per la loro saldezza morale, espone nei dettagli il proprio sistema educativo illuminato. Makogonenko, pur riconoscendovi principi condivisi da Radiščev, sostiene che «un errore

63 «Он ясно видит, что мораль общества определяется условиями его социального бытия», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 475.

64 «Она исторически была высшим моментом развития просветительской идеологии в России», e conclude: «Опустить момент рождения в России революционной мысли значило обеднить и исказить историю русского Просвещения. И Радищев смело первым пошел на то, чтобы ввести в число персонажей своей книги "новомодного стихотворца", автор оды "Вольность", то есть самого себя. [Omettere il momento della nascita in Russia del pensiero rivoluzionario significava impoverire e travisare la storia dell'Illuminismo russo. E Radiščev coraggiosamente per primo iniziò a introdurre nel numero dei personaggi del suo libro il 'poeta innovatore', l'autore dell'ode 'La libertà', ossia se stesso]», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 478.

enorme sarebbe *la piena identificazione* delle idee del nobile di provincia con quelle di *Radiščev*. Purtroppo – egli conclude – una tale identificazione si può incontrare in numerosi scritti su *Radiščev*»⁶⁵.

Su che basi distinguere allora ciò che appartiene all'autore e ciò che è proprio del personaggio, portatore di un'idea educativa capace di formare uomini felici e cittadini utili alla patria? Soffermandosi sull'esortazione del padre a contrastare l'impulso della vendetta che raggela l'anima, Makogonenko ne fa uno dei principi fondamentali del sistema educativo di Novikov⁶⁶, diverso, o meglio opposto a quello di *Radiščev*. «Nel sistema delle idee politiche del rivoluzionario *Radiščev* - egli dichiara - un posto centrale occupa l'idea della *nemesi*»⁶⁷, espressa in primo luogo nell'ode *La libertà* e nella *Vita di Fedor Vasilevič Ušakov*. Elemento dissonante sarebbe la raccomandazione del genitore di non disprezzare ma di onorare le leggi promulgate dal sovrano in quanto in esse risiede pur sempre l'unità della nazione. «Come si può dire – osserva - che *Radiščev*, - un rivoluzionario, che ha dimostrato il diritto del popolo di liquidare le leggi fatte dal sovrano, professi la fede del nobile terriero nella saggezza delle leggi del monarca, e per di più nella saggezza delle leggi di Caterina?»⁶⁸. Eppure, nei suoi scritti sulla legislazione relativi degli

65 «Но грубейшей ошибкой было бы полное отождествление взглядов крестичского дворянина с взглядами Радищева. К сожалению, такое отождествление можно встретить в многочисленных работах о Радищеве», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 473. L'ampia monografia di Makogonenko è tra le più importanti e documentate, frutto di un attento lavoro negli archivi, tuttavia muove da un presupposto: l'idea dell'orientamento rivoluzionario consapevole di *Radiščev*, a cui impronta tutta la ricostruzione del suo pensiero e delle sue vicende biografiche.

66 Makogonenko cita lo scritto di Novikov *O vospitanii i nastavlenii detej* [Sull'istruzione e la guida dei fanciulli] apparso su "Moskovskie Vedomosti" del 1783, e in particolare il capitolo intitolato *O obrazovanie serca* [Sull'educazione del cuore], МАКОГОНЕНКО 1956, p. p. 474.

67 «В системе политических взглядов революционера Радищева центральное место занимает идея возмездия», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 473.

68 «Как же можно говорить о том, что Радищев, революционер, доказывавший право народа

anni 1801-1802, quando sotto Alessandro I fu chiamato a partecipare ai lavori della Commissione legislativa, Radiščev non soltanto cita più volte l’Istruzione [Nakaz] di Caterina riportandone e commentandone alcuni articoli, ma dà dell’imperatrice e della sua opera un giudizio in sostanza positivo, pur senza nascondere le contraddizioni e le manchevolezze. «Sebbene il suo *Nakaz* - scrive - non sia nient’altro che un estratto, a volte letterale, delle migliori opere di legislazione di quel tempo, sebbene abbia molte imperfezioni e in molti luoghi sia oscuro così come molta legislazione del suo tempo; o per meglio dire, sebbene questa saggia legislatrice non abbia voluto manifestare tutto il suo pensiero e molto abbia lasciato da chiarire concedendosi il diritto d’interpretazione a sua discrezione. Tuttavia a grande suo onore servirà alla lontana posterità il fatto che nel suo *Nakaz* ha consacrato delle regole sociali immutabili, di cui ha reso noto il fine e l’intento, e che voleva regnare su una società, governare un popolo felice, o per dir meglio, permettergli di governarsi da sé, lasciando a se stessa soltanto

унищожать законы, созданные монархом, – будто бы исповедует веру крестичского дворянина в мудрость монарших законов, да еще в мудрость екатерининских законов?» МАКОГОНЕНКО 1956. p. 474. Sono evidenti le difficoltà interpretative di un testo come il *Puteščestvie* se si muove, come Makogonenko e altri, dal presupposto di un Radiščev decisamente e consapevolmente rivoluzionario. Una posizione più equilibrata appare quella di Starcev il quale, rifiutando l’interpretazione *dialogica* del libro e la trattazione di alcuni capitoli come rivoluzionari e altri come liberali o antirivoluzionari, dichiara: «Каждая мысль в “Путешествии” имеет безошибочные признаки, говорящие о ее принадлежности Радищеву – писателю и идеологу. Некоторые из высказываемых мыслей он считает бесспорными, другие, возможно, дискуссионными [Ogni idea nel “Viaggio” ha caratteristiche precise che esprimono la sua appartenenza a Radiščev – scrittore e ideologo. Alcune delle idee esposte sono da lui ritenute incontestabili, altre, forse, discutibili]» STARCEV 1990, p. 314. Riguardo alle contraddizioni che si troverebbero nel libro egli sostiene, secondo lo schema marxista, che non costituiscono dei punti di vista escludentisi riguardo alla rivoluzione antifeudale, ma che sono tipiche del rivoluzionarismo illuministico, che giunse a chiarirsi soltanto nel corso degli eventi rivoluzionari stessi. E sottolinea la continuità ideologica della posizione di Radiščev, un rivoluzionario fin dalla giovinezza, cui le circostanze storico-politiche non avrebbero permesso di concretizzare la propria convinzione, facendone in sostanza un rivoluzionario senza rivoluzione, STARCEV 1990, p. 351.

il controllo supremo di tutto. Se nel *Nakaz* ci sono molte idee errate, esse non sono altro che un tributo alla mentalità quasi comune di quel tempo, e soprattutto un tributo alla gloria dell'autore del libro sulla ragione delle leggi. Se durante il suo lungo regno e specialmente verso la sua fine ella ha rinunciato a molte delle sue norme, è forse perché è stata angustata dai torbidi esterni e interni, e infine, ha pagato il suo debito alla natura per il lungo periodo del suo regno»⁶⁹.

In sostanza Radiščev non rigetta i principi su cui Caterina ha inteso fondare la legislazione, ne denuncia semmai l'inadeguatezza ai nuovi tempi, alle moderne circostanze e alle nuove esigenze, ma in generale la considera una sovrana saggia, turbata verso la fine del suo regno dagli eventi storici. Nello scritto da cui è tratto il passo citato e che costituisce una sorta di introduzione ai due suoi scritti più tecnici dello stesso periodo, l'autore, seguendo l'opinione di Montesquieu, di cui cita indirettamente l'opera (*De l'esprit des loix*), manifesta la convinzione che qualsiasi legislazione, dovendo adeguarsi a una determinata realtà sociale di un preciso momento storico, è destinata ad essere superata. Per questo, secondo la testimonianza del figlio Pavel, egli era in di-

⁶⁹ «Хотя Наказ ея не что иное есть, как извлечение, нередко слово в слово, из лучших тогдашнего времени о законодательстве сочинений, хотя он многие имеет недостатки, что во многих местах неясен, так как и многие узаконения ее времени; или лучше сказать, законодательница сия мудрая не хотела объявить полную мысль свою, оставила многое на догадку, или предоставляя себе право делать толкования по произволу. Однакож к великой чести ея послужит на дальнее потомство, что она в Наказе своем освятила правила обществ непреложные, цель оных, и намерение обнаружила и хотела царствовать над обществом, управлять народом блаженным, или лучше сказать дать ему управляться самому собою, оставляя себе одно верховное всего надзирание. Если в Наказе суть многие мнения ложные, но оне не что иное, как жертва общему почти мнению тогдашнего времени, а наипаче – жертва славе автора книги о разуме законов; если в течение своего долговременного царствования, а особливо при конце оногo, она отступила от многих своих правил, то была, может быть, разстроена в оных внешними и внутренними смутностями, и наконец, платила долг природе при долговременном ее правлении», RADIŠEV 2017-III,3, p. 148.

sacordo con Speranskij, il quale sosteneva che sarebbe bastato riorganizzare il sistema legislativo senza apportarvi sostanziali mutamenti⁷⁰.

Makogonenko, distorcendo i motivi delle riserve di Radiščev sull'operato di Caterina, intende portare una prova ulteriore della sua concezione *rivoluzionaria* distante dal liberalismo illuministico di Novikov, e per questo glissa sull'articolazione del discorso e sull'esplicito riferimento a Socrate, che Radiščev apprezza e cita più volte nelle sue opere. In *Krest'cy* il padre, distinguendo tra costume, legge e virtù, chiarisce che l'osservanza dei costumi procura il favore di coloro con cui si vive, l'osservanza della legge il riconoscimento di persona onesta, la pratica della virtù il rispetto e la stima di tutti. La legge è al di sopra del costume, perciò non va trasgredita, neppure se lo ordina il sovrano, perché su di essa si fonda il vivere civile, ma può essere abolita dal sovrano, che ne è la fonte, e in questo caso il cittadino deve ubbidirgli. Si tratta evidentemente di un adattamento della posizione socratica espressa nel *Critone*, dove Socrate sostiene che la legge non deve essere trasgredita finché è in vigore, e se non è buona i cittadini debbono impegnarsi a cambiarla. Tuttavia, se costumi e leggi sono soggetti al mutamento, l'osservanza della virtù, secondo il nobile, deve essere, invece, incrollabile. Viene qui introdotta una ulteriore distinzione tra virtù individuali e virtù sociali, le prime fondate sul bene, le seconde mosse dalla passione e rese valide dal fine cui sono rivolte. Coerente con questa distinzione è l'esortazione conclusiva: «esercitatevi sempre nelle virtù individuali, perché possiate acquistare meriti nell'attuazione di quelle sociali»⁷¹, da cui si evince che le stesse virtù civili, la cui validità, si è

70 «Радищев, напротив, допускал реформу законодательства, говоря, что не можно знать, как со временем люди будут управляемы [Al contrario Radiščev ammetteva una riforma della legislazione, dicendo che non si poteva sapere come gli uomini sarebbero stati governati col passare del tempo]», *БИОГРАФИЯ РАДИШЧЕВА* 1959, 3, p. 97.

71 «Добродетели суть или частныя или общественныя. Побуждения к первым суть всегда

detto, dipende dal fine cui sono volte, hanno la loro radice in un valore assoluto.

Tutta l'argomentazione mette in luce certamente i principi educativi di Novikov, ma anche quelli di Radiščev, come attesta la corrispondenza di quest'ultimo con i figli, e mostra la presenza di un tratto stoico, comune ad entrambi, che si esprime nel convincimento che le virtù personali hanno un innegabile risvolto sociale, sia perché l'uomo virtuoso è sempre un esempio incoraggiante per gli altri, sia perché la virtù è già in un certo senso premio a se stessa in quanto, guadagnando riconoscimento e lodi, ingenera anche quella serenità dell'animo che rende la vita soddisfacente e appagante, se non felice. Nella lettera scritta dalla fortezza *Pietropavloskij* il 25 luglio 1790 egli lascia ai figli, come testamento, due idee fondamentali: quella della provvidenzialità divina e quella della virtù nella sua duplice manifestazione, personale e civile. «Ricordate – egli scrive – o amici dell'anima mia, ricordate a ogni istante che c'è Dio e che noi non possiamo compiere un solo passo, formulare un solo pensiero se non sotto la sua mano onnipotente. Ricordate che egli è giusto e misericordioso, che non lascia senza premio la buona azione, come senza punizione la cattiva. Perciò, qualsiasi attività intraprendiate, chiamatelo a vostro

мягкосердие, кротость, соболезнование, и корень всегда их благ. Побуждения к добродетелям [186] общественным, нередко имеют начало свое в тщеславии и любочестии. Но для того ненадлежит останавливаться в исполнении их. [...] В спасшем Курции отечество свое, от пагубоносных язвы, никто незрит ни тщеславного, ни отчаянного, или наскучившего жизнью, но Ироя. [...] Упражняйся всегда в частных добродетелях, дабы могли удостоиться исполнения общественных [Le virtù sono o individuali o sociali. I moventi delle prime sono sempre la tenerezza del cuore, la mitezza, la compassione, e la loro radice è sempre il bene. I moventi delle virtù sociali non di rado hanno il loro principio nella vanagloria e nell'ambizione. Ma per questo non è il caso di non dedicarsi alla loro attuazione. [...] Nessuno vede in Curzio che salvò la propria patria da un pericolo esiziale un vanaglorioso o uno sconsiderato, oppure uno cui sia venuta a noia la vita, ma piuttosto un Eroe. [...] Esercitatevi sempre nelle virtù individuali perché possiate acquistare meriti nell'attuazione di quelle sociali]», RADIŠČEV 2017-I,1 pp. 293-294.

aiuto e a lui rivolgetevi con calde preghiere. Oh, quanta consolazione ne riceverete! Quando, o miei carissimi figli, entrerete in servizio, considerate l'esecuzione dei vostri obblighi come la prima vostra virtù, senza la quale non potrete essere felici. Verso i vostri superiori siate rispettosi e obbedienti senza discutere, eseguite sempre con zelo le disposizioni di sua altezza imperiale. Amate e venerare più di tutto la sua sacra persona e persino nel pensiero dovete stare alla sua presenza con venerazione. Sforzatevi di meritervi la sua benevolenza con l'obbedienza e lo zelo nell'esecuzione degli incarichi che vi sono stati affidati»⁷².

Non si può naturalmente trascurare il fatto che questa lettera è destinata a passare per la censura carceraria, ed è scritta da un condannato, timoroso che la collera del sovrano si possa rovesciare sulla propria famiglia. E in realtà si avvertono qui due note discordanti rispetto al pensiero dell'autore. La prima riguarda il Dio che premia e punisce: Radiščev appare di tutt'altra opinione nello scritto *Sull'uomo, la sua mortalità e immortalità*, dove la sua formazione neoplatonica, cui non sono estranee influenze spinoziane, si esprime nella convinzione che sbaglia chi pensa a un Dio dispensatore di felicità o pene, mentre l'uomo si procura da se stesso il paradiso o l'inferno, a seconda che viva una vita virtuosa o dedita al vizio e alla malvagità. Tuttavia, anche

72 «Помните, друзья души моей, помните всечасно, что есть бог, и что мы ни единого шага, ниже единыя мысли совершить не можем не под его всеильною рукою. Помните, что он правосуден и милосерд, что доброе дело без награды не оставляет, как и без наказания худое. И так всякое дело начинайте, призвав его к себе в помощь, и прибегайте к нему теплыми молитвами. О, колкое утешение в нем обрящете! Когда вы, возлюбленные мои сыновья, вступите в службу, почитайте исполнение вашей должности первейшею вашей добродетелью, без коей вы блаженны быть не можете. Будьте почтительны и послушны непрекословно к вашим начальникам, исполняйте всегда ревностно законы ея императорского величества. Любите, почитайте паче всего священную ея особу, и даже мысленно должны вы ей предстоять с благоговением. Старайтесь заслужить ея к себе милости повиновением и ревностию во исполнении на вас возложеннаго», RADIŠČEV 2017-III,4, pp. 338-339.

in questo caso Dio non è considerato lontano dal premiare e punire per quell'ordine *immutabile* da Lui assegnato alle cose, per il quale al virtuoso è già dato il premio e al malvagio il castigo⁷³. La seconda riguarda il rispetto che si deve al sovrano in tutti i casi, affermazione che collide con la convinzione che il sovrano è soggetto, e tale deve ritenersi, alle stesse leggi dell'etica e della giustizia cui è sottoposto il suddito. Se si presta attenzione alla distinzione che è ben presente nei diversi scritti di Radiščev tra dispotismo e monarchia, o tra monarchia assoluta e monarchia limitata o costituzionale, per la cui realizzazione egli si era adoperato durante la sua attività nella commissione legislativa sotto Alessandro I, l'appello al rispetto per il sovrano non appare più così ambiguo. D'altronde il rispetto era dovuto

73 «Всемогущее существо в самом деле ни награждает, ни наказывает, но оно учредило порядок вещам неперемный, от которого они удалиться не могут, разве изменя свою существенность.[...] Почто искать нам рая, почто исходить нам во ад: один в сердце добродетельного, другой живет в душе злых. [L'Essere onnipotente in realtà non premia né punisce, ma ha dato alle cose un ordine immutabile, da cui esse non possono scostarsi se non mutando la propria essenza. [...] Perché cercarci il paradiso, perché finire all'inferno? L'uno è nel cuore del virtuoso, l'altro, sta nell'animo dei malvagi]», RADIŠČEV 1949, IV, p. 394. Spinoza, oltre che nel IV libro del *trattato Teologico-politico* dove presenta la sua idea di Dio, si esprime con chiarezza contro la concezione di una divinità giudice nella sua lettera (Lange Bogart, 5 genn. 1665) in risposta a quella di Guglielmo de Blyenberg (Dordrecht, 12 dic. 1664), sostenendo che la *Scrittura* adattandosi al popolo, incapace di intendere le cose sublimi, espone sotto forma di legge le cose da Dio rivelate ai profeti, foggiano Dio a immagine dell'uomo. Manifestazione anche questa della volontà-necessità divina che si dà alla comprensione secondo la natura del comprendente. In questo senso si potrebbe interpretare anche la lettera di Radiščev ai figli. Non si vuole con ciò sostenere che Radiščev abbia letto il carteggio di Spinoza, pubblicato nella sua integralità soltanto nel 1924 nel IV libro dell'ediz. critica, v. SPINOZA 1974, ma già in buona parte contenuto nell'*Opera Posthuma*, v. SPINOZA 1677. Nonostante tutti gli sforzi dei critici e ricercatori, resta molto lacunosa la conoscenza relativa alla biblioteca di Radiščev. Spinoza comunque non era ignoto in Russia. Figura nell'opera di Feofan Prokopovič, *Rassuždenie o bezbožii* [Riflessione sull'ateismo], edita presso la tipografia dell'università di Mosca nel 1774 e in II ediz. nel 1784 presso la tipografia privata di I. Lopuchin, come un filosofo ateo: NIČIK 1977, p. 31. Nei suoi corsi all'Università di Mosca ne trattò anche il prof. Ivan Grigorevič Švarc, e Radiščev aveva potuto seguire l'esposizione del pensiero spinoziano fatta da Ernst Platner all'università di Lipsia; d'altro canto, la rinascita spinoziana degli anni '80 non poteva essere ignorata da un lettore attento di Herder e Mendelssohn.

al sovrano già per il fatto di essere fonte della legge⁷⁴.

Con questo non si vuole negare la simpatia e l'attenzione prestata da Radiščev ai movimenti rivoluzionari recenti che avevano avuto un esito positivo, come la rivoluzione americana⁷⁵, o che si prevedevano, come la rivoluzione francese. L'interesse suscitato dagli eventi era, d'altro canto, esteso; alla vigilia della rivoluzione francese inquietudine e agitazione si erano diffuse in Europa, coinvolgendo anche la Russia e gli stessi circoli massonici. Non è un caso che Nikolaj Michajlovič Karamzin abbia iniziato il suo viaggio in Europa nel 1789, per recarsi in Prussia, Sassonia, Svizzera, Francia e Inghilterra, andando a Parigi nel pieno della rivoluzione, e tornato in patria nel suo scritto *Lettere di un viaggiatore russo [Pis'ma russkogo putešestvennika]* abbia anteposto la sua presenza parigina al soggiorno a Londra: dato lo svolgimento degli eventi questa presenza poteva apparire compromettente⁷⁶. Se pure a una tra-

74 «Государь есть самодержавный. Он заключает в себе законодательную, судейскую и исполнительную власти. Все другия власти в государстве суть удел власти самодержавныя; то есть государь есть источник всякия государственныя и гражданския власти [Il sovrano è autocrate. Egli unisce in sé il potere legislativo, giudiziario ed esecutivo. Ogni altra potestà nello Stato è appannaggio del potere autocrate; ossia il sovrano è la fonte di qualsiasi potere statale e civile], RADIŠČEV 2017-III,1, p. 15.

75 Analizzando il capitolo *Toržok* del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* il cui tema principale è la libertà di stampa, Barskov osserva: «Несравненно большую цену в глазах Радищева имели законоположения о цензуре в США. Он приводит статьи о свободе печати из конституций Пенсильвании, Делавара, Мариленда и Виргинии. Возможно, что он пользовался французским переводом конституций в сборнике “Конституции тринадцати соединенных штатов Америки” Ф. и П., 1783, p. 193, 213, 228, 264, 311 [Un grandissimo valore agli occhi di Radiščev avevano le disposizioni di legge sulla censura negli Stati Uniti d'America. Egli riporta articoli sulla libertà di stampa dalle costituzioni della Pennsylvania, del Delaware, del Maryland e della Virginia. Probabilmente utilizzava la traduzione francese delle costituzioni nella raccolta *Constitutions des treze États-Unis de l'Amérique*, Ph[iladelphie], e P[aris]», BARSKOV 1940, p. 69. Va ricordato anche lo scritto di Mably *Observations sur le gouvernement et les lois del Etats Unis d'Amérique*, la cui pubblicazione nel 1784 non poteva essere sfuggita all'attenzione di Radiščev, dato anche l'interesse generale suscitato.

76 Si sa che Nikolaj Michajlovič Karamzin (1766-1826), prima della sua partenza si era dimesso dall'ordine, ma questa era una prassi abbastanza comune per tutelare l'ordine stesso, e in una lettera del massone A. A. Pleščeev a Aleksej Michajlovič Kutuzov leg-

sformazione *rivoluzionaria* la massoneria russa aveva guardato con un certo favore, questa era nella direzione del costituzionalismo, e non certo di un indirizzo *democratico*⁷⁷. La condanna decisa, da parte dei suoi esponenti, della rivoluzione francese, finita in un bagno di sangue esteso a vari strati della società, non era soltanto un espediente per evitare punizioni e stornare sospetti dell'autorità, ma era espressione di un autentico timore della violenza incontrollabile.

Certo, non è un caso che nello scritto di Radiščev *Conversazione su chi è un figlio della patria* [*Beseda o tom, čto est' syn otečestva*]⁷⁸, comparso proprio nel-

giamo l'attesa impaziente del ritorno di un amico e insieme di un testimone affidabile, di eventi così cruciali: «Нетерпение мое велико видеть этого любезного мне человека [Grande è la mia impazienza di vedere quest'uomo a me caro]», BARSKOV 1915, p. 7. Frutto di questo viaggio di Karamzin è l'opera di grande interesse *Pis'ma russkogo putěšestvennika* [Lettere di un viaggiatore russo], pubblicata in parte su "Moskovskij žurnal" del 1791-1792 e sull'almanacco "Aglaja", libro I e II (1794-1795), da lui creato e diretto. La prima edizione completa dello scritto è del 1801. Dopo l'ultima sua impresa giornalistica ("Vestnik Evropy" [Il messaggero d'Europa] 1802-1803) Karamzin si dedicò alla storia con l'*Istoria gosudarstva Rossijskogo* [Storia dello stato russo], celebrata dalla critica come l'inizio di una storiografia moderna, e che la morte interruppe al XII vol. Nell'opera, movendo dalle origini della costituzione di uno stato in Russia, egli metteva in luce anche l'aspetto positivo dell'autocrazia per il popolo russo.

77 L'aristocrazia russa legata alla massoneria aspirava alla costituzione già agli inizi del regno di Caterina II, scrive V. S. Bračev: «Навязчивым стремлением русской аристократической группировки, начиная с 1760-х годов, было введение в России конституционного правления. Уже сразу же после воцарения Екатерины II в 1762 году Н.И.Панин попытался навязать ей разработанный в узком масонском кругу свой конституционный проект (конституция Н.И.Панина), который, однако, государыня решительно отклонила. Неудача не обескуражила Н.И.Панина и его единомышленников [L'aspirazione insistente della consorte aristocratica russa, a cominciare dal 1760, era l'introduzione in Russia di un governo costituzionale. Già subito dopo la salita al trono di Caterina II nel 1762 Nikita Ivanovič Panin aveva cercato di farle accettare il suo progetto costituzionale, elaborato in una piccola cerchia massonica (la costituzione di N. I. Panin), che la sovrana, tuttavia, aveva rifiutato con decisione. L'insuccesso non scoraggiò Panin e coloro che la pensavano come lui]», BRAČEV 2000, p. 96.

78 Lo scritto uscì nel 1789, nel numero di dicembre del «Besedujuščij graždanin», periodico dell'*Obščestvo družej slovesnyh nauk* [Società degli amici delle scienze letterarie], fondata a Pietroburgo nel 1784 «под организационным и идейным влиянием московского масонского кружка Н. И. Новикова, И. Г. Шварца и А. М. Кутузова, испытав сложное воздействие моралистических учений, пропаганды просвещения, политического

l'anno dello scoppio della rivoluzione, s'incontri il termine *narodovlastie*, calco del termine *democrazia*, cosa che induce a pensare a Montesquieu. Nell'articolo, tuttavia, accanto allo spirito illuministico che lo pervade, si può cogliere anche la venatura sentimentale che contraddistingue la visione morale che vi è presentata e correda il concetto di patria di un'accezione ben più ampia di quella propriamente politica. La patria è il luogo in cui si raccolgono gli affetti, ma anche quello in nome del quale si è uomini liberi grazie alle sue leggi. Il vero figlio della patria, asserisce Radiščev, è colui che ama l'onore *vero*, che traluce, più o meno chiaramente, attraverso la tenebra delle passioni, dei vizi e dei pregiudizi⁷⁹. Contrariamente a quel che riteneva Aristotele, distinguendo due tipologie di uomini, quelli che non sono in grado di capire

либерализма и утопических надежд на всеобщее преобразование человечества [sotto la spinta organizzativa e ideologica del circolo massonico di N. I. Novikov, I. G. Švarc e di A. M. Kutuzov, che aveva sperimentato la complessa influenza delle dottrine morali, della propaganda illuministica, del liberalismo politico e delle speranze utopistiche nel generale rinnovamento radicale dell'umanità]», AL'TŠULLER – LOTMAN 1971, p. 67. Con l'arresto di Radiščev la società si sciolse. Secondo Babkin la società sarebbe stata costituita nel 1787-1788, v. BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959, 1, p. 35.

79 «Всякому врождено чувствование истинной чести; но освещает оно дела и мысли человека по мере приближения его к оному, следуя светильнику разума, проводящему его сквозь мглу страстей, пороков и предубеждений к тихому ея, чести то есть, свету [In ciascuno è innato il sentimento del vero onore; ma esso illumina le azioni e i pensieri dell'uomo nella misura in cui questi gli si avvicina, seguendo il lume della ragione, che lo guida attraverso l'offuscamento delle passioni, dei vizi e dei pregiudizi, verso la sua luce serena, ossia quella dell'onore]», RADIŠČEV 2017-I,6, p. 218. Montesquieu scriveva nel libro V, c. II dell'opera *De l'esprit des lois*: «L'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs, et la bonté des mœurs mène à l'amour de la patrie. Moins nous pouvons satisfaire nos passions particulières, plus nous nous livrons aux générales», MONTESQUIEU 1777, t. I, l. V, c. II, p. 83. La distanza di Radiščev da Montesquieu sta nel fatto che egli parla di onore *vero* nel senso della virtù personale mentre Montesquieu riferendosi al buon governo monarchico scrive: «Il est vrai que, philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'état; mais cet honneur faux est aussi utile au public, que le vrai se feroit aux particuliers qui pourroient l'avoir», MONTESQUIEU 1777, t. I, l. III, c. VII, p. 51. Mettendo così in chiaro come in un regime monarchico l'individuo con i suoi principi personali ha solo lo spazio che gli concede la struttura generale dello Stato, e poiché il *vero* onore (per Montesquieu sempre in senso politico) non è da tutti, la vita pubblica può esser ben condotta anche se poggia su quello falso.

cosa sia l'onore, e che pertanto la natura condanna a una condizione servile, e quelli che invece sono in grado di elevarsi a questa consapevolezza e perciò hanno il diritto e il dovere di porsi nella condizione di comandare; tutti gli uomini, secondo Radiščev, sono capaci di avvertire la sollecitazione di questo valore. Se è vero, infatti, che per la maggior parte essi sono in preda della barbarie dell'ignoranza e della violenza, ciò non significa che manchino dell'impulso *naturale* alla propria elevazione, anche se sopito, o momentaneamente spento dalle circostanze, dal genere di vita condotto, dalla scarsa esperienza o addirittura dalla violenza di chi si oppone alla loro elevazione, riducendoli in una schiavitù che ottunde la mente e il cuore, a questo aggiungendo il peso del disprezzo e dell'oppressione. È evidente qui che accanto alla schiavitù dalle passioni si fa riferimento alla schiavitù coatta e alle responsabilità di chi governa o in ogni caso di chi esercita la potestà su altri uomini rendendoli arrendevoli ai suoi voleri, e impossibilitati a pensare e a sollevarsi dalle condizioni di abbruttimento⁸⁰.

⁸⁰ La prima parte della *Beseda* è un riferimento chiaro alla condizione di quei servi della gleba in Russia, descritti nel *Viaggio*, capitati sotto un padrone esigente e crudele, ma anche alla condizione dei forzati a vita: «Но здесь не касается разсуждение о тех злосчастнейших, коих коварство или насилие лишило сего величественного преимущества человека, кои соделаны чрез то такими, что без принуждения и страха ни чего уже из таких чувствований не производят, кои уподоблены тяглому скоту, не делают выше определенной работы, от которой им освободиться не лъзя; кои уподоблены лошади, осужденной на всю жизнь возить телегу, и не имеющие надежды освободиться от своего ига, получая равныя с лошадейю воздаяния, и претерпевая равныя удары; не о тех, кои не видят конца своему игу, кроме смерти, где кончатся их труды и их мучения, хотя и случается иногда, что жестокая печаль, объяв дух их размышлением, возжигает слабый свет их разума, и заставляет их проклинать бедственное свое состояние и искать оному конца; не о тех здесь речь, кои не чувствуют другаго, кроме своего унижения, кои ползают и движутся во смертном сне (летаргия), кои походят на человека одним токмо видом, в прочем обременены тяжестью своих оков, лишены всех благ, исключены от всего наследия человеков, угнетены, унижены, презренны [Qui il discorso non riguarda quegli esseri infelicissimi che la malvagità o la violenza ha privati di questa enorme superiorità dell'uomo, e che per questo sono divenuti tali che senza costrizione e paura non possono più provare nulla di questi sentimenti; che, simili a bestie da tiro, non fanno nulla più del lavoro stabilito da cui non possono liberarsi; che simili a un cavallo condannato a tirare il carro per tutta la

Là dove invece l'uomo può esercitare l'autogoverno, ciò che lo spinge a uscire da una condizione di soggezione alle passioni è il desiderio di superare la propria limitatezza per essere amato e apprezzato dagli altri e per meritare l'approvazione e la benevolenza di Dio. In altri termini, può fare della passione una virtù diventando vero patriota soltanto colui che riesce a piegare l'istinto alla ragione, così il vero patriottismo è anche segno di consapevole acquisizione di valori umani, come riteneva anche Herder definendo patriottismo e lumi i due poli attorno a cui gravita tutta la civiltà⁸¹. L'amore per l'onore ossia l'ambizione [*čestoljubie*] è dunque il primo segno del vero uomo e di conseguenza del vero figlio della patria, «appunto con questo egli comincia a impreziosire il nome magnifico di figlio della Patria, della Monarchia»⁸².

vita, non hanno neppure la speranza di liberarsi dal loro giogo, ricevendo le stesse ricompense del cavallo e subendo le stesse percosse ; né coloro che non scorgono la fine del proprio giogo se non nella morte dove avranno termine le loro fatiche e i loro tormenti, sebbene talora capiti che la crudele sofferenza, stimolandone lo spirito alla riflessione, risvegli il debole lume della loro ragione e li costringa a maledire la propria sventurata condizione e a cercarne la fine. Né il discorso riguarda qui coloro che non provano altro che la propria umiliazione, che strisciando si muovono in un sonno mortale (la letargia) e dell'uomo hanno soltanto l'aspetto, mentre sono gravati dal peso delle loro catene, privati di ogni bene, esclusi da tutta l'eredità degli uomini, oppressi, avviliti, disprezzati]», RADIŠČEV 2017-I,6, pp. 215-216.

81 La figura antitetica del vero *figlio della patria* viene descritta da Radiščev nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, stazione di *Gorodnja*, dove una recluta di lingua e nazionalità francese, avendo esauriti tutti gli espedienti illeciti per guadagnarsi da vivere macchiandosi anche di un assassinio in stato di ubriachezza, ricordandosi di aver prestato un tempo giuramento come suddito russo su una nave battente bandiera russa e considerandosi perciò "un fedele figlio della patria", si vende per essere registrato tra i contadini ed essere preso come recluta nell'esercito, col sogno che si verifichi presto una guerra con cui guadagnarsi «il *cin* di generale» e molto denaro. A proposito del patriottismo e della chiarezza razionale di un popolo da cui scaturisce un ordinamento politico illuminato Herder porta i due esempi del sacrificio degli spartani caduti alle Termopili, e della costituzione ateniese, v. HERDER 1965, III, l. XIII, c. IV, p. 126; HERDER-VERRA 1971, p. 306.

82 «Сим да начинает украшать он величественное наименование сына Отечества, Монархии», RADIŠČEV 2017-I,6 p. 220. Non è escluso che il riferimento alla Monarchia abbia qui anche un sottile intento polemico con la sovrana che, come informa Makogonenko, nel 1783 aveva voluto fosse introdotto negli Istituti popolari comunali il libro, forse scritto o suggerito da lei stessa, *O dolžnostjach čeloveka i graždanina* [*Dei doveri dell'uomo e del cittadino*], in cui la dimensione virtuosa era soprattutto definita dal rapporto con le leggi del-

Tale concezione *virtuosa* della passione, forza motrice dell'umanità⁸³ verso un automiglioramento ha radici profonde nella cultura dell'epoca ma anche sfumature diverse da Voltaire, Herder e Montesquieu. Radiščev è qui più vicino ad Herder e soprattutto a quell'etica stoicizzante diffusa, come si è già osservato, nella cultura russa del 700, piuttosto che a Montesquieu, il quale aveva pur considerato l'onore la vera molla di un governo monarchico, senza attribuirgli però la qualifica di virtù politica (e tanto meno di virtù morale), sostenendo che nelle monarchie la politica fa fare grandi cose «con il minimo di virtù»⁸⁴. Radiščev al contrario sostiene che l'unica ambizione positiva è quella di esser stimati per la virtù, e che il *vero* onore [*istinnaja čest'*] sta nel rispetto della propria coscienza e nell'amore per il prossimo, non nel perseguire lodi e gloria per se stesse. Queste in ogni caso accompagnano la virtù che matura nella semplicità, nell'onestà e nella generosità. «La voce della ragione, la voce delle leggi, scritte nella natura e nel cuore degli uomini»⁸⁵ non

lo Stato, mentre Radiščev faceva appello alle virtù private, fondamento di quelle politiche. Secondo Makogonenko il libro: «своего рода манифестом педагогических воззрений русского самодержавия [una sorta di manifesto delle concezioni pedagogiche dell'autocrazia russa]» voleva confermare il carattere feudale della struttura sociale della Russia, e il primo punto ne era la dimostrazione: tutti possono essere felici, recitava, «граждане, ремесленники, поселяне, также рабы и наемники могут [cittadini, artigiani, contadini, anche gli schiavi e i salariati]», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 22.

83 In *O Človeke, o ego smertnosti i bessmertii* Radiščev difende le passioni per due motivi, perché sono opera dell'anima e perché sostengono le finalità della natura: «Умерщвление страстей совершенное есть уродливо: ибо противоречит цели естественной [...] Но самые страсти, самые желания наши суть действия наша душа, а не телесности [La completa repressione delle passioni è un'assurdità, perché contraddice i fini della natura [...] Ma le stesse passioni, gli stessi nostri desideri sono opera della nostra anima]», RADIŠČEV 1949, p. 372. E nel libro I sostiene che le passioni ampliano le forze dello spirito, v. RADIŠČEV 2017-I,1, p. 310.

84 «L'État - egli scrive - subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, et de toutes ces vertus héroïques que nous trouvons dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler. Les lois y tiennent la place de toutes ces vertus, dont on n'a aucun besoin», MONTESQUIEU 1777, t. 1, l. III, c. V, p. 46.

85 «Глас разума, глас законов, начертанных в природе и сердце человеков, не согласен

consente di definire figli della patria coloro che perseguono altri fini con le loro azioni, soltanto chi ama i suoi simili e fa di tutto per il loro benessere e il loro miglioramento, pronto a dare la vita o a custodirla a seconda di ciò che è necessario, obbedendo alle leggi naturali e patrie [*estestvennye i otečestvennye*], che evita di dare cattivo esempio, di abbandonarsi ai vizi, di mentire, merita questo nome. Egli è infatti saggio, giudizioso, costumato (*blagonraven*).

Il terzo segno distintivo del vero figlio della patria è la nobiltà d'animo, [*blagorodstvo*] che consiste «nelle azioni virtuose vivificate dal vero onore, il quale si trova soltanto nell'ininterrotta attività benefica [*blagotvorenje*] nei confronti del genere umano e specialmente dei propri compatrioti, remunerando ciascuno secondo il merito e secondo le leggi della natura e della democrazia [*narodopravlenija*]»⁸⁶. Al dispiegamento di queste qualità non si giunge senza istruzione e cultura e Radiščev suggerisce anche una serie di discipline come

наименовать вычисленных людей сынами Отечества!», ossia gli inattivi, i viziosi, i superbi e prepotenti, i crapuloni, di cui si dice più sopra, v. RADIŠČEV 2017-I,6, pp. 217-218. Non si può non ricordare, a questo proposito, il *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, dove nel c. XVI, relativo ai fondamenti dello Stato, si chiarisce come l'obbedienza a un comando non sia di per sé un segno di servitù e si sottolinea la grande differenza che corre tra il servo, il figlio e il suddito: «Magnam ergo differentiam inter servum, filium et subditum agnoscimus, qui propterea sic definiuntur, nempe, servus est, qui mandatis domini, quae utilitatem imperantis tantum spectant, obtemperare tenetur; filius autem, qui id, quod sibi utile est, ex mandato parentis agit; subditus denique, qui id, quod communi et consequenter quoque sibi utile est, ex mandato summae potestatis agit» SPINOZA 1846, c. XVI, p. 213. Servo è dunque soltanto colui che è schiavo delle proprie passioni o delle passioni altrui, mentre l'uomo libero è colui che vive secondo i dettami della ragione. Nella concezione di Radiščev alla sana ragione si aggiunge la sfumatura del sentimento: la deferenza e l'amore che il figlio ha nei confronti dei genitori che lo accudiscono e lo proteggono, danno il carattere di autenticità anche al *vero* figlio della patria, e così è, del resto, anche per Novikov.

86 «Ибо истинное *Благородство* есть добродетельныя поступки, оживотворяемыя истинною честью, которая не инде находится, как в непрерывном благотворении роду человеческому, а преимущественно своим Соотечественникам, воздавая каждому по достоинству и по предписуемым законам естества и народоправления» RADIŠČEV 2017-I,6 p. 222. La versione elettronica riporta con la lettera maiuscola i due termini: *Естества* e *Народоправления*, ossia «della Natura e della Democrazia», come doveva apparire nella prima edizione.

oggetto di studio: la storia, le scienze, le arti (pittura, architettura, musica), la filosofia, non quella scolastica che si perde nei cavilli, quella concreta che «insegna all'uomo i suoi veri doveri [*naučajuščem človeka istinnym ego objazannostjam*]». Questa tipologia di sapere verrebbe a creare le condizioni per l'autoeducazione, l'esercizio dell'operosità, della intraprendenza, ma anche dell'ubbidienza, della modestia, della compassione, dell'amore per gli altri e dell'imitazione delle virtù degli uomini illustri. Perciò, conclude l'autore, non è un sistema filosofico astratto e irrealizzabile (come quello platonico) che può fungere da promotore di questo tipo di educazione sociale, ma quella concretezza di visione che ha ispirato ai sovrani più illuminati del presente l'introduzione di principi educativi adatti allo scopo⁸⁷.

La *Conversazione* non è indirizzata a un soggetto preciso dal momento che ciascuno, anche il più umile dei sudditi, può dare, con la sua vita virtuosa, un contributo al benessere della comunità, ma certo è alla classe più consapevole e responsabile, in grado di usufruire degli strumenti della cultura e di partecipare all'organizzazione dello stato che Radiščev si rivolge, e velatamente allo stesso sovrano. È l'ideale filantropico-liberale che ricorda quello divulgato da Novikov nelle sue riviste. La politica deve fondarsi sull'etica, anzi, sulla morale che costituisce la regola dell'azione per ciascun individuo, il quale solo così può essere in grado di svolgere *anche* una sana attività politica. Ma naturalmente la regola può essere capovolta: una sana politica deve in primo luogo promuovere la formazione morale personale. Si avverte anche nello scritto la vicinanza a quella *lezione* allo zar, che nel *Viaggio* è esplicitata con il già ricordato *sogno*. Del resto, il richiamo traspare dal titolo stesso, in cui il termine *figlio* della patria [*syn otečestva*] e non *suddito* [*poddannyj*] sottoli-

87 V. RADIŠČEV 2017-I,6, p. 223.

nea non solo i doveri del figlio nei confronti della patria, ma anche i doveri della patria nei confronti dei *figli* ai quali, come un genitore, deve quel benessere e quella felicità cui tende la natura umana.

Pure, in questo scritto emerge un orientamento in parte nuovo, sebbene non in contrasto con quel neoplatonismo stoicizzante rilevabile in più luoghi del *Viaggio*, una sorta di evoluzione per una razionalizzazione più chiara e metafisicamente fondata rispetto a quei principi etici e sentimentali che vi erano stati trattati. La libertà dell'uomo sta nella sua ragione e nella sua volontà. La prima gli mostra ciò che è bene e la seconda lo conduce all'azione. Lo stimolo è l'amore per la virtù e in primo luogo per l'onore al fine di ottenere non soltanto la benevolenza degli altri ma innanzitutto di Dio. E tutto il processo è disposto nell'organizzazione insondabile della Natura di cui l'uomo, l'animale e tutto il creato partecipano traendone le leggi proprie alla loro diversa natura. Nell'uomo lo stimolo alla virtù nasce dalla consapevolezza della propria indigenza e imperfezione, così il comportamento virtuoso incoraggiato dall'ambizione fa compiere grandi opere per il progresso e il benessere dell'umanità e dona all'individuo soddisfazione e serenità di coscienza.

Semennikov, analizzando la *Beseda* per documentare l'appartenenza di Radiščev alla massoneria, trova che nello scritto ci sono «indubbie risonanze dell'influenza dello statuto massonico», ossia dello «statuto dei liberi muratori [Ustav Vol'nych Kamen'sčikov]»⁸⁸ e sottolinea i punti di convergenza del testo con lo statuto massonico: l'esortazione a indirizzare tutte le proprie ene-

88 «В статье Радищева “Беседа о том, что есть сын Отечества” [...] есть прямые отголоски влияния масонского устава; мы имеем в виду “Устав Вольных Каменщиков”, утвержденный на всеобщем Совете Конвента, бывшем в Вильгельмсбаде в 1782г., и узаконенный для России в 1787 [Nell'articolo di Radiščev “Conversazione...” ci sono echi indubbi dell'influenza dello statuto massonico; noi abbiamo in mente “lo Statuto dei Liberi Muratori” approvato nel Consiglio generale della Convenzione di Wilhelmshaden del 1782, istituzionalizzato in Russia nel 1787]», SEMENNIKOV 1923, p. 86.

gie al bene della Patria, a compiere il proprio dovere nei confronti dello Stato, a essere razionali e pratici nel soddisfare i bisogni degli altri; anche la convinzione che l'onore sia la più alta virtù, e la beneficenza una dolce gioia corrisponderebbe allo statuto massonico⁸⁹. Non si può negare, tuttavia, che questi erano principi di una morale diffusa attraverso letture scolastiche ed edizioni divulgative di opere di autori del tardo stoicismo cristiano, bagaglio comune della letteratura dell'epoca. Come ben risulta dallo scritto più tardo sullo stesso argomento del massone Ivan Turgenev, riportato nel paragrafo successivo, all'apparenza vicino allo scritto di Radiščev se si considerano le esortazioni citate, ma in realtà ben diverso da quello.

Semennikov coglie tuttavia anche alcune dissociazioni rispetto allo statuto, come il rifiuto dell'origine divina del potere del sovrano, da cui si faceva discendere l'obbligo dell'obbedienza e del rispetto da parte dei sudditi, dissociazioni non espresse palesemente, ma contraddette da altri principi introdotti nel testo. Cita a questo proposito una frase del testo in cui Radiščev sostiene che l'uomo tende al bello e al sublime «seguendo esclusivamente le leggi naturali e rivelate, diversamente dette divine, e le leggi civili e della comune convivenza, tratte da quelle divine e naturali»⁹⁰; ma, osserva, poiché le condizioni in Russia non erano tali, nell'ottica dell'autore era evidente che si dovesse lavorare per realizzarle e il tono della *Beseda* è in realtà un'esortazione alla virtù piuttosto che l'apprezzamento della condizione attuale⁹¹.

89 SEMENNIKOV 1923, pp. 87-89.

90 «В едином последовании естественным и откровенным законам, инако божественными называемым, и извлеченным от божественных и естественных гражданским или общежительным», RADIŠČEV 2017-I,6, p. 215.

91 «Все это возможно, и хотя этого нет в русских условиях, нужно стремиться к тому, чтобы это было, и тогда – будущим справедливым законам и будущим властям нужно свято повиноваться. Таким образом, в масонскую среду Радищев мог проводить свои политические идеи только очень осторожно, и этим объясняется внешне вполне благонамеренный тон “Беседы” [Tutto ciò è possibile, e sebbene manchi nello stato attua-

Sulla conclusione dello scritto occorre però soffermarsi perché la citazione, forse non così chiara oggi, come doveva invece risultare ad alcuni contemporanei, introduce, per quanto surrettiziamente, una distinzione importante tra politica e religione e tra religiosità e misticismo e di conseguenza anche una precisazione sulla diversa qualità e finalità della promozione culturale da parte dell'autorità pubblica e dell'iniziativa privata svolta dai rosacroce della cerchia di Novikov.

le della Russia, occorre sforzarsi perché si realizzi, e allora occorre obbedire devotamente alle giuste leggi future e alle autorità future. In questo modo, nell'ambito massonico Radiščev poteva esprimere le sue idee politiche soltanto con molta attenzione, e si spiega così il tono edificante della *Beseda*]», SEMENNIKOV 1923, pp. 90-91.

3. «Il regno di Platone» e il rapporto con la massoneria.

«Sbaglieranno molto – conclude l'autore della *Conversazione* - coloro che prenderanno queste considerazioni per quel sistema platonico di educazione sociale di cui non vedremo mai la realizzazione, mentre è davanti ai nostri occhi proprio quel genere di educazione fondato appunto su questi principi, introdotto da Monarchi illuminati da Dio, e l'Europa colta ne scorge con stupore i successi che a passi giganteschi ascendono al fine prefisso»⁹². Radiščev si riferisce a quegli insegnamenti da lui elencati che costituiscono i principi formativi di un uomo libero.

Il riferimento a Platone, però, può essere fuorviante se non si tiene presente il progetto utopico di Švarc e il rapporto della sovrana in quegli anni con la massoneria moscovita, e se il nesso può non essere esplicito per il lettore attuale, lo doveva ben essere per la cerchia cui apparteneva Radiščev, cioè sia l'ambiente di Novikov che quello dei Voroncov che egli frequentava. Švarc aveva ideato di costituire una società ispirata ai valori platonici della virtù e della conoscenza del bene e capace di diffonderli in tutta la Russia mediante un'opera educativa dei giovani e di formazione degli educatori⁹³. Egli

92 «Весьма те ошибутся, которые почтут сие разсуждение тою Платоническою системою общественнаго воспитания, которой события ни когда не увидим, когда в наших глазах род такового точно воспитания, и на сих правилах основаннаго, введен Богомудрыми Монархами, и просвещенная Европа с изумлением видит успехи онаго, возходящие к предположенной цели исполнинскими шагами!» RADIŠČEV 2017-I,6, p. 223.

93 Nel 1782 fu inaugurata ufficialmente all'università di Mosca il *Družeskoe Učenoje Obščestvo* [Amichevole società accademica], che con l'*Obščestvo Universitetskich Pitomcev* [Società degli studenti universitari] del 1781, il *Pedagogičeskij seminar* [Seminario pedagogico] del 1779 per la preparazione dei futuri insegnanti, e il *Perevodčeskij seminar* [Seminario di traduzione], e con le nuove riviste di Novikov: «Moskovskoe Ežemesjačnoe Izdanie» (1781), «Večernjaja Zarja» (1782), «Pokojaščijsja Trudoljubez» (1784), veniva a costituire uno dei principali strumenti per la realizzazione del piano formativo di Ivan Grigor'evič Švarc. Vernadskij riporta i tre punti del programma che questi si proponeva di rea-

intendeva porre alla base della formazione sociale la filosofia, o meglio la ragione pratica, ispirandosi alla *Repubblica* perfetta di Platone, dove ciascuno svolgeva con serena disciplina il proprio ruolo, guidato dalla ragione, i filosofi appunto. La sua utopia passò ai posteri come il tentativo di realizzare «il regno ideale di Platone»⁹⁴.

Ma se il programma di Švarc aveva una finalità essenzialmente educativa e culturale, nell'ambiente degli Illuminati, che negli anni 80 si erano inseriti tra i martinisti berlinesi, rivelava un carattere sociopolitico, riprendendo, come informa qualche storico, anche alcuni motivi del socialismo utopistico platonico. E alla massoneria berlinese Švarc intendeva legare quella moscovita, al cui scopo servì da tramite il barone Schroeder [Šreder], raccomandato appunto da Berlino e che contribuì, pare, non poco alla rovina dei rosacroce⁹⁵.

lizzare creando una società che «1) по возможности распространяло бы в публике правила воспитания; 2) поддержало бы типографическое предприятие Новикова переводом и изданием полезных книг и 3) старалось бы или привлекать в Россию иностранцев, которые были бы способны давать воспитание, или, – что еще лучше – воспитывать на свой счет учителей из русских [1) per quanto possibile diffondesse tra la gente i principi dell'educazione; 2) che sostenesse l'impresa tipografica di Novikov con la traduzione e la pubblicazione di libri utili e 3) si sforzasse o di attrarre in Russia degli stranieri che fossero capaci di dare una formazione, o – meglio ancora – di formare a proprie spese degli insegnanti russi]», VERNADSKIJ 1999, p. 275, VERNADSKIJ 1917, p. 207.

94 Secondo Vernadskij la realizzazione del progetto utopico cominciò a delinearsi con la creazione del *Družeskoe Učenoje Obščestvo* [Amichevole società accademica] «И таким образом, при содействии П. А. Татищева и гр. З. Г. Чернишова, начало рождаться идеальное царство Платона, о котором мечтал Шварц [E così, con la collaborazione di Pëtr Alekseevič Tatiščev e del conte Zachar Grigor'evič Černišov cominciò a sorgere il regno ideale di Platone]», VERNADSKIJ 1999, p. 303, VERNADSKIJ 1917, p. 230.

95 Heinrich Jacob Schroeder [in russo: Genrich Jakov Šreder], congedatosi dall'esercito nel 1784, intervenne nella fondazione della compagnia tipografica con un sostanzioso capitale ricavato dalla vendita della sua proprietà nel Meclemburgo e dei gioielli di famiglia. Sempre nell'anno della morte di Švarc Petr Alekseevič Tatiščev, priore provinciale dell'ordine, ricevette da Berlino l'ingiunzione di fondare un direttorio con i due più degni e fedeli affiliati. Furono scelti a questo scopo Novikov e Nikolaj Nikitič Trubeckoj, v. BARSKOV 1915, p. XXII -XXIII. Il diario [*Dnevnik*] di Šreder è importante per stabilire i rapporti dei rosacroce moscoviti con il gruppo berlinese facente capo a Johann Christoph Wellner (Vël'ner).

La dichiarazione di Radiščev della propria distanza dal progetto che si stava avviando nel gruppo di Novikov suona apparentemente come una blanda denuncia del suo carattere utopico per l'incertezza dei tempi e delle risorse necessarie all'attuazione, mentre i risultati della scolarizzazione elementare e dell'incremento delle varie istituzioni (collegi, università, accademie) per la diffusione della cultura, promossi da sovrani illuminati, era ben visibile in Europa. In realtà il dissenso è ben più profondo ed esprime certamente il rifiuto di quell'orientamento massonico che aveva ispirato il progetto e la consapevolezza di Radiščev della diversità dell'ideale dall'attuazione pratica, ma soprattutto la distinzione tra la dimensione *virtuosa* del privato, e l'organizzazione civile, che interessa l'ambito pubblico. Anche l'obbedienza alla legge fa parte di un comportamento virtuoso, ma in questo contesto la virtù ha un carattere diverso, conformemente al motivo che ispira le azioni, sebbene egli non giunga mai a giudicare l'azione virtuosa soltanto per il risultato ottenuto e a distinguere nettamente il valore civile da quello morale, come avviene per Montesquieu.

L'allusione, nel *Chi è il vero figlio della patria*, alla necessità di procedere diversamente riguardo all'educazione popolare, vuole essere, più che un'indicazione pratica, la notifica di un'ideologia sottesa alla convinzione che il compito dell'istruzione debba essere lasciata al sovrano. Se, infatti, come si desume appunto dagli scritti sulla legislazione, il sovrano, fonte delle leggi, ha l'obbligo di operare per il benessere e la felicità dei sudditi, la promozione della cultura deve appartenergli come specifico *dovere*, e il rivendicarlo da parte sua come *diritto* è giustificabile soltanto per il fatto che diversamente gli verrebbe impedito di realizzare la virtù propria al regnante, così bene perse-

guita dai sovrani più illuminati⁹⁶. Questa posizione presenta due implicazioni. La prima è che anche il sovrano verrebbe ad essere *figlio* della patria, in quanto *soggetto virtuoso*. L'altra è di carattere pratico, nel senso che solo il sovrano *potrebbe* essere in grado di garantire una cultura capillare e al di sopra di tutti gli interessi privati, servendosi di un sistema di leggi generali e stabili, frutto di una valutazione equilibrata e razionale delle diverse esigenze degli strati sociali, in sostanza, se fosse un sovrano *illuminato* non soltanto dal punto di vista della ragione, ma anche del cuore.

Il concetto di patria aveva, nell'ottica dell'autore dell'articolo, un'ampiezza superiore rispetto a quello di sovrano perché "patria" non è soltanto il territorio popolato dal complesso sociale in cui si vive, ma è anche l'organizzazione legislativa che lo qualifica e l'autorità da cui questa dipende. Perciò se Radiščev faceva notare come il problema della formazione culturale di un popolo fosse squisitamente politico, dava anche nello sviluppo dello scritto una precisa caratterizzazione della figura del sovrano, non promulgatore ad arbitrio delle leggi ma *responsabile* di esse di fronte ad una razionale valutazione dei bisogni e delle circostanze.

L'espressione *figlio* [*syn*] della patria, si ritrova anche in una dedica della rivista «*Pokojaščij trudoljubec*[Il riposo del lavoratore diligente]» di qualche

96 Nel saggio *Opyt o zakonodavstve* Radiščev a sostegno della sua tesi riporta una dichiarazione di Caterina II a proposito degli obblighi del regnante: «Ласкатели по все дни всем земным обладателям говорят, что народы их для них сотворены. Однакож мы думаем и за славу себе вменяем сказать, что мы сотворены для нашего народа. Тако рекла российская законоположница. И так, обязанность государя столь же велика есть, как и его власть. [Gli adulatori ripetono continuamente a tutti i signori della terra che i loro popoli sono stati creati per loro. Al contrario, noi pensiamo, e a nostra gloria ci imponiamo di dire, che noi siamo stati creati per il nostro popolo. Questo ha dichiarato la legislatrice russa. Così, il dovere del sovrano è grande tanto quanto il suo potere]», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [138] 17.

anno prima, tra i cui redattori compariva Novikov: «All'amatissima Patria e a tutti i suoi fedeli figli»⁹⁷. Se ciò non indica un cambiamento di rotta da parte di Novikov, attesta, tuttavia, una maggiore coscienza dell'evoluzione socio-politica del Paese, confermata anche dalla nascita, con il suo sostegno e la partecipazione di Švarc e di Kutuzov, della *Società degli amici delle scienze letterarie* [*Obščestvo družej slovesnych nauk*]. In essa convenivano giovani letterati di Pietroburgo di estrazione per lo più borghese e giovani ufficiali, e secondo il progetto di Novikov, si proponeva di diffondere una cultura portatrice della visione morale cristiana per una trasformazione e rinascita degli individui e della società, ma aveva anche l'intento di propagare un ideale politico liberale, per quanto i tempi lo permettessero, cosa che evidentemente aveva attratto anche Radiščev⁹⁸. L'accentuazione religiosa

97 «Любезнейшему Отечеству и всем верным сынам его». La dedica è del 1784: КОЦЕТКОВА 2015, p. 197.

98 Gli organizzatori, secondo la ricostruzione fattane da Al'tšuller e Lotman, erano M. I. Antonovskij, e G. R. Deržavin, dalla cui corrispondenza si ricava la prima menzione sicura della Società, v. AL'TŠULLER - LOTMAN 1971, pp. 67- 68. Tra i suoi membri più attivi è da ricordare Sergej Alekseevič Tučkov, un giovane ufficiale, il quale, oltre ad appartenere a Kišinev alla stessa loggia massonica di Puškin (denominata "Ovidio"), e quindi ad essere per il poeta la fonte probabile delle notizie relative a Radiščev, ha anche permesso di stabilire con certezza la paternità della *Beseda*. Nelle sue memorie, infatti, pubblicate per la prima volta nel 1906 in appendice a "Russkij Vestnik", e poi in edizione singola, v. TUČKOV 1908, secondo quanto riportato da G. A. Gukovskij nelle note alla *Beseda*, scrive: «Некто г. Радищев, член общества нашего, написал одно небольшое сочинение под названием „Беседа о том, что есть сын отечества, или истинный патриот“ и хотел поместить в нашем журнале. Члены хотя одобрили оное, но не надеялись, чтоб цензура пропустила сочинение, писанное с такою вольностью духа. Г. Радищев взял на себя отвезти все издание того месяца к цензору, и успел в том, что сочинение его, вместе с другими, было позволено для напечатания. В то же время издал он и напечатал без цензуры, в собственной типографии небольшую книгу его сочинения под названием: „Езда из Петербурга в Москву“, в которой с великою вольностью, в сильных выражениях писал он противу деспотизма. [Un certo sig. Radiščev, appartenente alla nostra Società, aveva scritto un breve articolo dal titolo "Conversazione su chi sia un vero figlio della Patria, o un patriota". I membri, sebbene l'avessero approvato, non speravano che la censura avrebbe fatto passare uno scritto caratterizzato da una tale libertà di spirito. Il sig. Radiščev si prese l'incarico di consegnare lui stesso al censore l'edizione completa del mese e riuscì ad ottenere che il suo articolo passasse assieme agli altri. Nello stesso tem-

nell'ideale morale si può cogliere, invece, nello scritto del massone Ivan Petrovič Turgenev: *Chi può essere un buon cittadino e un fedele suddito?* [*Kto mozet byt' Dobrym Graždanimom i Poddannym Vernym?*]⁹⁹, di cui Lopuchin, in una lettera dell'ottobre 1790, comunica la pubblicazione a A. M. Kutuzov, con la considerazione che tra le tante brutte e arroganti pubblicazioni francesi, espressioni di una falsa libertà [*mnimoj vol'nosti*] o, «per meglio dire di rabbia [*ili lučše skazat', bešenstva*]» escono anche libri buoni (*chorošija knigi*)¹⁰⁰. Nello scritto sono espressi, in apparenza, gli stessi principi morali che compaiono nell'articolo di Radiščev. Il buon cittadino e fedele suddito deve sacrificare il proprio utile personale al bene sociale, deve essere coscienzioso e timoroso di violare la legge divina; deve farsi guidare dal valore della virtù e non da interessi esteriori, relativi alla carriera e alle ricompense. L'espletamento dei propri doveri di uomo e cittadino assicura, con la tranquillità della coscienza, una serenità tutta interiore.

Eppure si coglie in questo scritto anche una distanza non trascurabile da quello di Radiščev, distanza che già si annuncia nel titolo, dove al posto di “figlio” [*syn*] troviamo quello di “suddito” [*poddannym*]. «Chi dunque - do-

po, senza l'approvazione della censura, pubblicò e stampò nella propria tipografia un libro non grande dal titolo “Viaggio da Pietroburgo a Mosca”, nel quale con grande passione, e con espressioni dure, scriveva contro il dispotismo]», GUKOVSKIJ 2017,1, p. 470. Ricordiamo, tuttavia, che riguardo alla pubblicazione della *Beseda* e soprattutto di altri tre scritti apparsi su quel giornale e attribuiti a Radiščev, e al ruolo che questi svolse nella *Società* la critica è divisa. Ne ricostruisce le ragioni ZAPADOV 1993, pp. 131-155.

⁹⁹ Ivan Vladimirovič LOPUCHIN, nelle sue memorie (LOPUCHIN 1860) informa che su sua pianificazione il testo fu scritto (ma non dice quando) da Ivan Petrovič Turgenev in francese [*Qui peut-être un bon citoyen et un sujet fidele?*], tradotto da Vasilij Michajlovič Protopopov e dato alle stampe. E. I. Tarasov, da cui desumiamo l'informazione, da una nota encomiastica a Caterina II, presente nella prima edizione russa (1796) ed espunta nella seconda (1798), scritta direttamente dall'autore in russo dopo l'amnistia (1797), deduce che la prima edizione risale a quando la sovrana era ancora in vita e la nota si deve ascrivere al traduttore, v. TARASOV 1991, II, pp. 8-9.

¹⁰⁰ BARSKOV 1915 p. 18, lettera 26. Lopuchin cita solo la prima parte del titolo e in russo, tra parentesi il francese: «*Qui peut être un bon citoyen*».

manda Turgenev – può essere un buon cittadino e un fedele suddito? Colui che, avendo timor di Dio, onora il Sovrano, obbedisce all’Autorità; colui che non soltanto non uccide, ma non si lascia trasportare dall’ira, che ama i propri nemici, fa del bene a coloro che lo odiano, augura il bene a coloro che lo calunniano e lo mandano in rovina, dà a chi ha bisogno, non si sottrae a chi domanda un prestito», e conclude: «chi può fare tutto ciò? – Un vero Cristiano»¹⁰¹. Ricorrendo al «timor di Dio» Turgenev riproponeva l’idea del diritto *divino* del sovrano, del tutto estranea a Radiščev, il quale si appellava, invece, al potere conciliare del popolo¹⁰², ma è anche ben chiaro nell’articolo il riferimento all’insegnamento cristiano del porgere l’altra guancia, e l’implicazione della religione nella morale, anch’essa estranea a Radiščev.

Ciò non giustifica l’accusa, avanzata nei suoi confronti da parte di qual-

101TARASOV 1991, II, p. 10. Tarasov, osserva che negli scritti di Turgenev si coglie il carattere «mistico-religioso» *propriamente* massonico-cristiano: «будучи одною из христианских сект, масонство стремилось к чистому, неискаженному христианству первых веков нашей эры, – христианству, стоявшему выше национальных и сословных предрассудков. Масонство отрицало церковную иерархию и обрядовую сторону религии [...] Но относительно Тургенева мы с уверенностью можем сказать, что он всегда оставался истинноправославным человеком, любил духовенство и дружил с ним, так что масонство не внушало ему реформаторских идей или отчуждения от церкви, и в масонстве скорее всего его привлекала тайна, искание истины и проповедь о совершенствовании самого себя [essendo una delle sette cristiane, la massoneria tendeva al puro cristianesimo incorrotto dei primi secoli della nostra era, – a un cristianesimo al di sopra dei pregiudizi nazionali e di ceto. La massoneria rifiutava la gerarchia ecclesiastica e l’elemento rituale della religione [...]. Ma riguardo a Turgenev possiamo dire con convinzione che egli è sempre restato un vero ortodosso, amava il clero e ne era amico, la massoneria infatti non gli aveva inculcato idee riformiste o l’allontanamento dalla chiesa, e nella massoneria più di tutto lo attraeva il mistero, la ricerca della verità e la dottrina del perfezionamento di sé», TARASOV 1991, II, p. 13.

102Così si esprimeva, infatti in uno dei suoi primi scritti giuridici datati dalla critica non prima del 1782 e non dopo il 1790: «Собрание граждан именуется народом; соборная народа власть есть власть первоначальная, а потому власть вышшая, единая, состав общества основати или разрушити могущая [L’unione dei cittadini si chiama popolo; il potere conciliare dei cittadini è il potere originario, e perciò il potere supremo, unico, in grado di fondare o distruggere la costituzione della società]» RADIŠČEV 2017-III,1, p. [132 об]10.

che critico, di ateismo o di spirito *anticristiano*, come attesta una lettera di Lopuchin del 7 ott. 1790 che, pur riportando un'opinione corrente, sembra esprimere una convinzione personale¹⁰³. Bisogna dire, piuttosto, che la religiosità può esprimersi per Radiščev in molte forme, come spiega in una lettera a Voroncov da Ilimskij, dove, raccontando di aver assistito a una cerimonia religiosa dei Tungusi, dichiara che, non essendo stato educato «nella fede superstiziosa dell'antica teologia», ha potuto vedere nello sciamanesimo uno dei tanti modi in cui l'uomo esprime il suo sentimento nei confronti di un Dio inconoscibile, ma la cui potenza si manifesta nelle più piccole cose¹⁰⁴. S'incontra qui il razionalismo del libero pensiero con la visione stoica di una divinità che trascende tutte le possibili determinazioni e il cui culto dipende dai costumi, dalle differenti culture e dalla mentalità degli uomini.

Pur avendo mantenuto rapporti con Novikov di cui condivideva molte idee, Radiščev non mostra interesse per la letteratura mistica, anzi nel *Viaggio* è esplicito su questo punto, dichiarandosi refrattario alla speculazione astratta che vuole separare lo spirito dal corpo. L'incontro del protagonista alla sta-

103«Уверяют только, что поступок Радищева основан на антихристианстве, которое совсем противно истинному масонству [Si sostiene soltanto che l'azione di Radiščev è fondata sull'anticristianesimo, che è del tutto contrario alla vera massoneria]», BARSKOV 1915, p. 15. Del resto, un sospetto analogo aveva mostrato l'imperatrice nei confronti di Novikov spingendola, nel settembre del 1785, a ordinare all'arcivescovo Platone di controllare l'ortodossia, v. MILJUKOV 1903 p. 369, e l'anno successivo Novikov dovette rispondere della pubblicazione di molti libri pieni di elementi non ortodossi, v. BARSKOV 1915, pp. XXXII- XXXIII.

104«Si j'avois été élevé dans la croyance superstitieuse de l'ancienne théologie, ou si le hazard auroit voulu que je crusse l'univers peuplé d'une infinité d'êtres invisibles qui président au cours des choses et qui se plaisent à diriger les actions des hommes, j'aurois du croire que quelque divinité complaisante [...], se plait à exaucer des vœux, [...] faits dans des tems différens [...] L'acte qu'on appelle *шаманство*, que le commun du peuple croit être une invocation du diable, qu'on ne croit ordinairement être qu'une simple momerie [...], je ne l'ai vu être qu'une de ces manières si différentes de marquer le sentiment de la suprême puissance d'un Être que l'on ne peut connaître, et dont la grandeur se manifeste dans les moindres choses», RADIŠČEV 2017-III,2, pp. 460-461, lett. 70, giugno 1794.

zione di posta *Podberëz'e* con il seminarista che gli sembra essere «un martinista, un discepolo di Swedenborg» è l'occasione per tracciare una rapida storia della superstizione religiosa, compagna dell'ignoranza e dell'intolleranza. Radiščev disegna qui un percorso del cristianesimo dalla fede umile e interiore alla superba affermazione del suo potere con il papato, fino allo scisma di Lutero che portò alla caduta dei pregiudizi e al ritorno alla ragione, per riproporre quella stessa oscillazione della storia presentata nell'ode alla Libertà¹⁰⁵. Il superamento della superstizione con il ritorno alla ragione, non è infatti definitivo, si apre anzi a nuove cadute e nuove superstizioni: «Toccato il limite del possibile i liberi pensatori torneranno indietro. Questo cambiamento del modo di pensare è già visibile attualmente. Pur non essendo ancora giunti al limite estremo di una libertà di pensiero priva di freni, molti già cominciano a rivolgersi alla superstizione. Apri la più recente letteratura occulta e ti sembrerà di essere ai tempi della scolastica e delle logomachie, quando la mente umana era occupata nei sillogismi, senza stare a riflettere se ci fosse in essi un senso»¹⁰⁶. Egli stigmatizzava così entrambe le confessioni, cattolica e protestante, avendo trovato nell'una e nell'altra l'elemento positivo, corrotti nel corso dei tempi, e scorgeva questa corruzione anche nella letteratura *mistica* il cui pensiero non sorretto da una ragione logico-pratica veniva a sottrarsi alla stessa comprensibilità del linguaggio che voleva espri-

105«Истина нашла любителей, попраля огромной оплот предрасуждений, но не долго пребыла в сей стезе. Вольность мыслей вдалася необузданности [La verità trovò sostenitori, calpestò l'enorme baluardo di pregiudizi, ma non restò a lungo su questo sentiero. La libertà di pensiero si risolse in smodatezza]», RADIŠČEV 2017-I,1, p. 260.

106«Недошли еще до последнего края безпрепятственного вольномыслия, но многие уже начинают обращаться к суевию. Разверни новейшие таинственные творения, возмнишь быти во времена схоластики и словопрений, когда о речениях заботился разум человеческий, немысля о том, был ли в речении [96] смысл. Когда задачею любомудрия почиталось и на решение исследователей истинны, отдавали вопрос, сколько на игольном острии может уместиться душ», RADIŠČEV 2017-I,1, p. 261.

merlo. Si capisce come questo giudizio dovesse suscitare la costernazione e il rifiuto da parte dei rosacroce mentre l'appassionato elogio del richiamo di Voltaire alla ragione contro la superstizione sembrava schierarlo con l'illuminismo radicale¹⁰⁷.

Bisogna comunque ricordare che tra i rosacroce non c'era una perfetta omogeneità di pensiero, e non tanto per le differenze confessionali dei vari appartenenti, ma perché alcuni di essi erano più di altri attratti dalla letteratura mistica e inclini al misticismo, che ebbe il suo massimo sviluppo sotto il regno di Alessandro I, prima della totale interdizione della massoneria. Lo scritto di Ivan Petrovič Turgenev testimonia questo indirizzo, Turgenev, infatti, aveva tradotto Arndt, Pordage, Mason¹⁰⁸ subendone l'influenza, e nella seconda metà del secolo venne pubblicata una notevole quantità di scritti mistici, in originale e in traduzione sia nella tipografia universitaria da Novikov, sia nelle tipografie private dei massoni. Nei repertori tra i traduttori di questa

107«Давно [94] ли то было, как Вольтер кричал против суеверия до безголосицы; давно ли Фридрих неутолимой его был враг нетокмо словом своим и деяниями, но, что для него страшнее, державным своим примером [È forse passato molto tempo da quando Voltaire gridava fino a sgolarsi contro la superstizione, e da quando Federico, fu di essa nemico tenace non soltanto con la sua parola e le sue azioni ma, cosa assai più temibile, col suo esempio di sovrano?]» RADIŠČEV 2017-I,1, p. 260.

108Johann Arnd's sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein. [O istinnom christijanstve šest' knig, s prisovokupleniem Rajsčago Vertograda (i drugich nekotorych melkich Sočinenij sego Pisatelja, 5 častej) [Sul vero cristianesimo sei libri con l'aggiunta del Giardino del paradiso (e di alcune altre opere minori di questo autore, in 5 parti)]. La traduzione dal tedesco di Ivan Petrovič Turgenev fu pubblicata nel 1784 nella tip. di Lopuchin. John Pordage, Göttliche und wahre Metaphysica [Božestvennaja i istinnaja metafizika. O večnom mire [Sul mondo eterno], pubblicata intorno al 1787 nella Tajnaja masonskaja tipografija [tip. Massonica segreta]. JOHN MASON, Self-Knowledge [Dž. MEJSON, Poznanie samogo sebja [La conoscenza di sé], 3 časti (3 parti)], pubblicata da Novikov nella tip. Universitaria nel 1783; v. VERNADSKIJ 1999, pp. 437-492: Priloženija [Supplementi], Materialy dlja obzora mističeskoj literatury novikovskogo kružka [Materiali per una rassegna della letteratura mistica del circolo di Novikov], si trova qui in ordine alfabetico per autori un abbondante e utilissimo materiale relativo alle traduzioni in russo dei mistici e ai loro autori: BRACĚV 2000.

specifica letteratura non troviamo alcun accenno a Radiščev, che è ricordato esclusivamente per la traduzione dell'opera di Mably *Observations sur l'histoire de la Grèce ou des causes de la prospérité et des malheurs des Grecs*¹⁰⁹, pubblicata anonima e che ne qualifica gli interessi chiaramente di natura filosofico-politica. Pure, è lecito pensare che a un lettore informato come lui, presente nelle società letterarie o dei traduttori, promosse sia dall'imperatrice stessa che dalla massoneria, in stretta amicizia con alcuni attivi massoni della cerchia di Novikov, non potesse passare inosservata, senza suscitare curiosità o interesse quest'ampia produzione editoriale. Del resto, l'accenno al «regno di Platone» alla conclusione dello scritto *Chi è il vero figlio della Patria* attesta una conoscenza dell'utopia e dei piani dei rosacroce, o forse sarebbe meglio dire di alcuni rosacroce. Lo stesso Novikov, infatti, ammise una certa divergenza tra lui e Švarc, di cui il carattere della produzione editoriale non poteva che costituire un aspetto relativo¹¹⁰.

109RADIŠČEV 2017-II,1. La traduzione fu edita nel 1774 a Pietroburgo dall'*Obščestvo starajuščeesja o napečatanii knig* [Società per la stampa dei libri], secondo la pianificazione di Novikov, v. GUKOVSKIJ 2017,2, p. 407. Veramente di Radiščev si conosce anche la traduzione dal tedesco di un manuale di istruzioni destinato agli ufficiali, *Oficerskie upražnenija* [Le esercitazioni degli ufficiali], del 1773, anche questa pubblicata anonima ma soltanto nel 1777. Comunque egli era iscritto al *Sobranie starajuščeesja o perevode inostrannykh knig na rossijskij jazyk* [Associazione per la traduzione nella lingua russa di libri stranieri], creato da Caterina II nel 1768, che curò tra l'altro la traduzione di alcune voci dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert; non è detto quindi che non abbia partecipato ad altre traduzioni caratterizzate dall'anonimato.

110Di queste divergenze tra i due c'è chi sospetta motivi più profondi. «О “недоверчивости” между ним и И.-Г. Шварцем свидетельствовал сам Н.И.Новиков, связывавший ее с тем, что тот, якобы, подозревал его “в холодности к масонскому ордену”. Сам он объяснял свое невнимание к орденским делам чрезвычайной занятостью по Типографической компании [La diffidenza tra lui e G. Švarc è attestata dallo stesso N. I. Novikov, che la collega al fatto che quello sospettava una sua “freddezza nei confronti dell'ordine massonico”. Lui stesso spiegava la propria mancanza di attenzione ai compiti dell'ordine per l'eccessivo impegno nella compagnia tipografica]»- scrive Bračëv, riportando l'informazione di Longinov (LONGINOV 1867 p. 200-201), ma aggiunge: «но мы вправе подозревать и о более серьезных причинах разногласий [ma noi abbiamo il diritto di sospettare anche dei motivi di contrasto più importanti]», BRAČĚV 2000, p. 95.

Del rapporto concreto di Radiščev con la massoneria non si sa molto, se non che nel 1774 era iscritto alla loggia pietroburghese *Urania*¹¹¹, frequentata da volteriani ed estimatori della filosofia razionalistica, tra cui alcuni ex studenti di Lipsia, amici di Radiščev, il quale appartenne al gruppo di massoni o futuri massoni che parteciparono alla vendita in strada delle opere dei cosiddetti liberi pensatori, Voltaire e gli enciclopedisti, di cui la stessa Caterina aveva promosso la traduzione (*Traduzioni dall'Enciclopedia [Perevody iz encyklopedii]*)¹¹², e che collaborò con articoli e traduzioni, generalmente anonime, ad alcune riviste di Novikov. Su questo aspetto dell'attività di Radiščev pesa purtroppo un silenzio forzoso, che nuoce a una più precisa conoscenza della sua figura, della sua formazione e della sua collocazione nell'ambito politico-culturale dell'epoca, dove la massoneria aveva giocato un ruolo di rilievo¹¹³.

111La loggia Uranija (una delle nove muse, protettrice delle scienze e in particolare dell'astronomia, simbolo dell'amore puro ed elevato) fu in funzione dal 1772 al 1793. Vernadskij informa che la loggia cominciò a lavorare con la sola lingua russa, ma dal 1775 aggiunse il tedesco, mentre negli anni 1780 e 1790 operava anche con l'inglese, v. VERNADSKIJ 1999, p. 43. Tra gli altri la frequentarono Aleksandr Romanovič Voroncov, N. I. Novikov, Vladimir Ignat'evič Lukin, v. BAKUNINE, p. 432. Da Vernadskij apprendiamo anche che dal 1775 al 1782 alla loggia Skromnost', che era considerata capitolare, si erano unite altre logge, tra cui quelle pietroburghesi di Konkordija e Uranija, v. VERNADSKIJ 1999, p. 364.

112VERNADSKIJ 1999, pp. 149-150. Del gruppo dei venditori in strada facevano parte tra gli altri anche A. M. Kutuzov, I. A. Alekseev, S. I. Gamaleja, V. A. Lëvšin, M. I. Popov.

113Tale opinione, già formulata da Miljukov («Нам трудно представить себе, какую огромную роль сыграло это течение в историю нашего общественного развития [È difficile per noi immaginare quale enorme ruolo abbia giocato questa corrente nella storia del nostro sviluppo sociale]», MILJUKOV 1903, p. [162] 344), è anche espressa da V. S. Bračëv: «Знакомство с историей масонства позволяет нам взглянуть на нашу отечественную историю несколько в ином, чем обычно, свете, более внимательно присмотреться к ряду, казалось бы, уже хорошо известных политических и общественных деятелей. По-новому предстает перед нами, с учетом масонского фактора, и история русской интеллигенции, ее духовных исканий и политических устремлений [la conoscenza della storia della massoneria ci consente di guardare alla nostra storia patria sotto una luce diversa, di accostarci con più attenzione alla serie di personaggi dell'attività politica e della vita sociale che sembrano già ben noti. Calcolando il fattore della massoneria, ci si presenterà in maniera nuova anche la storia dell'intelligencija russa, delle sue istanze spirituali e delle sue aspirazioni politiche]», BRAČEV 2000, p. 2.

In parte ciò è dovuto alla stessa critica che per ragioni diverse ha sorvolato sulle sue relazioni di questo tipo. E non giovò neppure il suo suicidio che veniva a porlo in contrasto con gli insegnamenti della Chiesa; non a caso il figlio Pavel, nella biografia, presenta il fatto piuttosto come un errore, frutto di un momento di oscuramento della coscienza, e sulle labbra del padre pone subito la richiesta del *pope*¹¹⁴. Successivamente, la letteratura volta a dimostrare l'impianto rivoluzionario e ateo delle sue idee minimizzò la relazione dello scrittore con l'ambiente massonico, per ricondurre a una maturazione originale del suo illuminismo l'ideale rivoluzionario che gli si attribuiva.

Bisogna però osservare che il silenzio sui rapporti di Radiščev con la massoneria ha caratterizzato innanzitutto gli stessi massoni per due motivi. Da un lato la consapevolezza della divergenza delle reciproche posizioni sul piano ideologico che, come appariva dallo scritto incriminato, collocava Radiščev fuori non solo dalla confessione tradizionale del paese, ma anche da qualsiasi confessionalismo, in una sfera che per questa sua indeterminatezza veniva recepita come *ateismo*. Dall'altro lato, i rosacroce, in disgrazia presso la sovrana per le loro mire sul principe ereditario che li aveva avvolti in un clima di sospetto, aggravato successivamente dallo scoppio della rivoluzione

114«11 сентября 1802 года, в 9 или 10 часов утра, Радищев, приняв лекарство, вдруг схватывает большой стакан с крепкой водкой, приготовленной для вытравления мишуры поношенных эполет старшего его сына, и выпивает разом. В ту же минуту берет бритву и хочет зарезаться. Старший сын заметил это, бросился к нему и вырвал бритву. "Я буду долго мучиться", -- сказал Радищев. Он требует священника. "Попа! Попа!", -- говорит он задыхающимся голосом [L'11 settembre 1802, alle 9 o 10 del mattino, Radiščev, presa la medicina, all'improvviso afferra un grosso bicchiere con acido nitrico, preparato per lucidare i fili dorati delle spalline usate del figlio maggiore, e lo beve tutto d'un fiato. Nello stesso istante prende un rasoio per tagliarsi la gola. Il figlio maggiore se ne accorge, si getta su di lui e gli toglie il rasoio. "Soffrirò molto" - disse Radiščev. Chiede il prete. "Pope! Pope!" », BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959, 3, p. 95.

francese, provvidero a eliminare ogni rapporto compromettente con l'autore del *Viaggio*, anche dopo la morte di Caterina. Basta leggere la corrispondenza del 1790 di A. M. Kutuzov con I. V. Lopuchin per capire quanto fosse grande la consapevolezza del pericolo imminente su tutti loro, tanto da portare al disconoscimento dell'autore e della sua opera, e in qualche caso anche ad approvarne la condanna¹¹⁵. In una lettera del 7 ottobre 1790 Lopuchin scriveva a Kutuzov: «Qui di lui si dice che è un martinista, ma mescolando tutto – martinisti, illuminati e massoni [...]. Ma io, non avendolo conosciuto

115A Kutuzov che da Berlino chiedeva notizie dell'infelice amico, Lopuchin risponde come se si affidasse a voci e dicerie, affermando di non averne una conoscenza diretta. Nella lettera del 30 sett. 1790 scrive: «Я, совсем не зная его и даже лица его никогда не видав, по человеколюбию жалею о его судьбе и о заблуждениях его [...] Жаление твое о нем, конечно, извиняют все, имеющие сентименты честности. Впрочем, сие мучительное, конечно, для тела состояние, в котором он ныне находится, может быть, полезно будет душе его, яко могущее ему поспособствовать увидеть свои заблуждения, обратиться на путь христианский, на котором стоя, не можно делать таких дел, за каковое он теперь страждет. Да, конечно, я думаю, не сделал бы он сего, ежели бы он был тем, что называют здесь мартинистом. О приятни твоей с ним здесь все знают. Но также знают, кажется, и о разности твоих принципов с ним. Книги его я никак не мог достать прочесть по сие время [Io pur non conoscendolo affatto e senza averlo mai neppure visto di persona, umanamente provo pena per la sua sorte. [...] Certo, tutti quelli che hanno il senso dell'onore scusano il tuo dispiacere per lui. D'altro canto, questa condizione, in cui oggi egli si trova, senza dubbio dolorosa per il corpo, sarà forse utile alla sua anima, capace di aiutarlo a riconoscere i suoi errori, a tornare sulla via del cristianesimo, restando sulla quale non è possibile fare le cose per cui egli ora soffre. E certamente non penso che si sarebbe comportato così se fosse un martinista come qui lo definiscono. Qui tutti sanno della tua amicizia con lui. Ma, a quanto pare, sanno anche che i tuoi principi sono differenti dai suoi. Io non sono finora riuscito a leggere il suo libro]», BARSKOV 1915, p. 15. Il disconoscimento di Radiščev è una prassi comune ai massoni moscoviti, a parte naturalmente quelli che avevano rapporti innegabili e aperti con lui. Lopuchin nelle sue lettere azzarda anche qualche prudente giudizio sulla dignità morale del condannato, ma non si pronuncia contro la condanna. I massoni sanno che la loro corrispondenza è controllata. Più timoroso e molto meno generoso si mostra il principe N. N. Trubeckoj, il quale in una lettera a Kutuzov del primo agosto dello stesso anno ne definisce lo scritto, *per sentito dire*, «дерзновенное сочинение [un'opera sfrontata]» e per questo, sempre secondo il giudizio di altri, avrebbe meritato il castigo, v. BARSKOV 1915, p. 8. In un'altra lettera del 26 agosto, dopo aver ribadito di non aver letto il libro incriminato, dichiara che in qualsiasi paese d'Europa l'autore sarebbe stato condannato, e che lo stesso Kutuzov, se fosse stato il giudice, non avrebbe esitato a giudicarlo meritevole di condanna «за его мерзкое и дерзкое дело [per la sua azione ributtante e sfrontata]», BARSKOV 1915, p. 10.

affatto, non so se sia stato un tempo anche massone. Non so se ci siano qui gli illuminati. Se ha avuto la sventura di capitare tra loro allora il suo atto può essere derivato da lì. Dei martinisti non so assolutamente se esista una tale società come istituzione. Si è convinti soltanto che l'azione di Radiščev sia fondata sull'anticristianesimo che è del tutto contrario alla vera massoneria. Che Dio lo illumini con la sua luce»¹¹⁶.

E in un'altra lettera a Kutuzov della settimana successiva, dopo aver detto che era impossibile trovare il libro di Radiščev, e che non aveva neppure voglia di leggerlo, sosteneva che quel genere di libri era molto dannoso e ne dava la colpa all'influenza del pensiero illuministico: «Io penso che le opere di Voltaire, di Helvetius e di tutti i liberi pensatori anticristiani abbiano contribuito molto all'attuale follia della Francia. E come è possibile poi che chi non rispetta il Re dei re sia capace di amare i re terreni e di ubbidire loro volentieri? Questi sentimenti di amore e di obbedienza sono necessari per il benessere della società! [...] Chiamami come vuoi, fanatico, martinista, stramasstone, io sono convinto che lo Stato più felice è quello in cui ci sono più autentici cristiani. Essi soltanto possono essere sudditi e buoni cittadini. Ciò è espresso abbastanza bene nel libretto uscito quest'anno: *Chi può essere un buon cittadino e un suddito fedele?* che è in vendita qui. È scritto evidentemente da un massone autentico perché fonda tutto sul cristianesimo e critica gli illuminati»¹¹⁷.

116«Здесь об нем говорят, что он мартинист, а всю смешивая – и мартинистов, и иллюминатов, и масонов[...]. А я не знаю, был ли он когда и масон, совсем не быв с ним знаком. Не знаю, есть-ли здесь иллюминаты. Ежели он имел нещастие между них попасть, то поступок его мог оттуда произойти. О мартинистах-же совсем не знаю, существует-ли такое общество по учреждению. Уверяют только, что поступок Радищева основан на антихристианстве, которое совсем противно истинному масонству. Бог да просветит его своим просвещением!», VARSKOV 1915, pp. 15-16.

117«Я думаю, что сочинения Волтеров, Гельвециев и всех антихристианских вольнодумцев много способствовали к нынешнему юродствованию Франций. Да и возможно ли, чтобы те,

Questa lettera di Lopuchin non è interessante solo per stabilire la datazione dell'articolo di Turgenev, ma anche perché distingue nettamente l'ideologia *massonica* da quella di Radiščev, riportando quest'ultimo nell'ambito d'influenza illuministico-volteriana, che aveva caratterizzato la formazione del suo superiore e amico, Aleksandr Romanovič Voroncov, il quale, d'altro canto, apparteneva anche lui alla massoneria, sebbene non a quella d'indirizzo rosacrociano. Dunque la distinzione di Lopuchin non è obiettiva, perché utilizzando come dirimente il cristianesimo intendeva escludere dall'ordine l'elemento politico che veniva addebitato ai *falsi* massoni, ossia agli illuminati e agli illuministi *radicali*. Assai probabilmente egli credeva sinceramente nell'apoliticità dell'ordine e con lui molti dei rosacroce, ciò non toglie che questa presunta estraneità alla politica avesse invece un carattere squisitamente politico, dando spazio a un'ideologia internazionalistica di cui prese coscienza con molta apprensione Novikov durante l'inchiesta che lo riguardava.

Nel procedimento contro Radiščev e successivamente contro Novikov Caterina accusò entrambi di appartenere ai "martinisti" e agli "illuminati", e che non si trattasse soltanto di un'espressione dettata più dalla rabbia che non da una convinzione in qualche modo fondata lo dimostra la severità delle pene. Come osserva Vernadskij, Caterina non ignorava i contatti della diplomazia con la massoneria, di cui lei stessa si era servita nella sua politica, infatti, in relazione alla prima spartizione della Polonia del 1772 si era appog-

которые не чтут самага Царя царей, могли любить царей земных и охотно им повиноваться? Чувства сии любви и повиновения необходимо нужны для благосостояния общественнаго! [...] Зови меня , кто хочет, фанатиком, мартинистом, распромасоном, как угодно, я уверен, что то государство счастливее, в котором больше прямых христиан. Они токмо могут быть хорошими подданными и гражданами. Недурно сие предложено в вышедшей в нынешнем году книжке "*Qui peut être un bon citoyen et un sujet fidèle?*". Она здесь продается. Писана, видно, масоном и прямым, ибо он все основывает на христианстве и хулит иллуминатов», VARSKOV 1915, pp. 16-17.

giata al massone Nikita Ivanovič Panin che caldeggiava un avvicinamento della Russia alla Prussia, e analogamente si era comportata dopo la morte di Panin con la seconda e terza spartizione, del 1793 e del 1795, suscitando la disapprovazione di Aleksandr Romanovič Voroncov, il quale riteneva che tale politica fosse favorevole solo alla Prussia, mentre una Polonia integra, e alleata della Russia poteva servire come cuscinetto protettore¹¹⁸.

Il problema che l'affliggeva era dunque più ampio e riguardava il coinvolgimento di suo figlio, il granduca Paolo, erede al trono, nei disegni di una massoneria in cui stavano penetrando gli illuminati. E la massoneria moscovita vi giocava un ruolo a quanto pare non superficiale e neppure innocente, da cui non era del tutto immune la stessa utopia avanzata da Švarc del regno ideale di Platone¹¹⁹. Il disegno degli illuminati, la cui documentazione, sottrat-

118VERNADSKIJ 1999, p. 301. Nikita Ivanovič Panin aveva favorito la salita al trono di Caterina, e questa, dopo il colpo di Stato lo aveva delegato, al posto di Michail Illarionovič Voroncov, al Collegio degli affari esteri e gli aveva affidato l'educazione del figlio, il granduca Paolo. Panin orientò la politica estera verso un avvicinamento con la Prussia, v. IVANOV 2002, p. 13. A. Voroncov fu fedele all'idea di una Polonia integra anche negli anni successivi. Il principe polacco Adam-Georg Czartoryski, che prestò servizio in Russia dal 1796 al 1816, fu dall'imperatore Alessandro assegnato come "aggiunto" al Ministero degli esteri, dove era primo ministro Aleksandr Voroncov: «il me prit sur-le-champ en amitié et me témoigna la plus grande confiance, en m'associant à son travail sans aucune réserve», CZARTORYSKI 1887, p. 331, e in più luoghi esprime la sua riconoscenza per la simpatia e l'aiuto di cui fu gratificato dai due fratelli, Aleksandr e Semën, specificando che fu proprio Aleksandr, il maggiore dei due, a influenzare l'altro.

119Due anni dopo la morte di Švarc la sovrana prendeva una serie di misure per soffocare tutte le opere da lui ideate o realizzate con la sua partecipazione. Una prima divaricazione tra gli intenti di Caterina e quelli dei massoni si sarebbe verificata, secondo Vernadskij, già verso la fine del 1770 a proposito degli Istituti di istruzione popolare. A questo riguardo i massoni piomburghesi, del vecchio gruppo di Elagin, sarebbero rimasti con l'imperatrice, mentre i moscoviti, del gruppo di Novikov, «попытались создать свои предприятия без ее помощи и даже против ее воли [cercarono di realizzare i propri progetti senza il suo aiuto e persino contro la sua volontà]», VERNADSKIJ 1999, p. 272; VERNADSKIJ 1917, p. 204. Questi progetti filantropici, come le scuole popolari per bambini di famiglie povere, venivano finanziati con i proventi degli abbonamenti alle riviste di Novikov e con gli interventi diretti dei membri del *Družeskoe Učenoje Obščestvo* e della *Tipografičeskaja Kompanija*; tra questi i più abbienti presero a loro carico anche il mantenimento degli studenti dei seminari universitari fondati da Novikov e da Švarc.

ta in Baviera dalle autorità investigative ad alcuni dei membri più importanti della setta e fatta pubblicare nel 1787 dall'elettore di Baviera, era quello di infiltrarsi in tutti i settori della società (politico, giudiziario, finanziario, culturale, amministrativo e militare) coinvolgendo innanzitutto le personalità di maggior rilievo e i sovrani stessi, allo scopo di favorire una politica di equilibrio, che garantisse la pace e l'attuazione dei principi universali di equità e giustizia. Il procedimento ideato era l'utilizzazione della rete delle logge massoniche esistenti inserendosi tra gli affiliati e orientandone l'operato. In questo modo gli interessi dei singoli stati di fronte al bene comune sarebbero passati in secondo piano.

L'idea di Nikita Ivanovič Panin di legare il sovrano a una carta costituzionale o più esattamente *paracostituzionale* era certo diversa dall'utopia del *regno di Platone* dei rosacroci, ma anche da quella degli illuminati di Baviera, che ampliava lo spazio di un governo teocratico immaginando un'unità progettuale dei *santi zar*, utopia che spingerà le sue propaggini fino al regno di Alessandro I con la *santa alleanza*. Ma idealisti e utopisti potevano pensare a un percorso comune sul sentiero delle realizzazioni, e così fu nei diversi casi in cui unirono le loro forze. Rilevando il tentativo di Novikov, durante l'inter-

Vernadskij è propenso ad attribuire l'ostilità dell'imperatrice nei confronti dei rosacroce moscoviti ai successi delle loro diverse imprese, considerati da lei come una provocazione, e per questo ben presto bloccati: «Педагогическая деятельность новиковского кружка была подавлена: Екатерина победила. Победа увенчана была и литературными лаврами. В июльской книжке (1786 год) «Растущего винограда» – официального издания Комиссии о народных училищах – была помещена писанная едва ли не самой императрицей «Домовая записка о заразе новомодной ереси и о средствах, исцеляющих от оной» — желчная насмешка над «новыми еретиками Мартынами или Мартышками [L'attività pedagogica del circolo di Novikov fu soffocata: Caterina trionfò. La vittoria fu incoronata anche da allori letterari. Nel fascicolo di giugno (1786) di “La vite che cresce” – pubblicazione ufficiale della Commissione per gli istituti popolari – venne edito un *Bollettino del contagio della nuova eresia di moda e dei mezzi per curarla*, bilingua canzonatura «dei nuovi eretici, Sterne o Bertucce]», VERNADSKIJ 1999, pp. 279-280.

rogatorio, di sminuire l'ampiezza dell'organizzazione dei rosacroci in Russia e di minimizzare il valore dei suoi colloqui con il granduca Paolo, Vernadskij osserva: «In parte questo può essere ascritto al fatto che Novikov, al tempo dell'interrogatorio era lui stesso spaventato dal significato politico così ampio e addirittura internazionale che avevano assunto le loro iniziative»¹²⁰. E riportando la convinzione, espressa da Lopuchin nelle sue memorie (*Zapiski*), secondo cui la sovrana aveva cercato a lungo un motivo per arrestare Novikov e lo aveva trovato nella corrispondenza dei rosacroce, ossia di Aleksej Michajlovič Kutuzov e di Heinrich-Jacob Schröder, conclude che furono proprio i rapporti con il principe ereditario e i suoi amici berlinesi a perderlo assieme a tutto il suo circolo¹²¹.

Non solo la politica estera, ma anche la politica culturale di Caterina II andava in tutt'altra direzione. I provvedimenti da lei presi negli anni '80 rela-

120«Отчасти это можно приписать тому, что Новиков до время допроса сам был испуган тем широким политическим и даже международным значением, которое принял его поступки», VERNADSKIJ 1999, p. 315.

121VERNADSKIJ 1999, pp. 314-315. Miljukov, invece, spiega in maniera più generale il cambiamento di rotta dell'imperatrice nei confronti di Novikov e della massoneria: «Масонство есть независимая от ея контроля и влияния просветительная сила. Такая сила есть враг, с которым необходимо бороться серьезно. [La massoneria è una forza civilizzatrice indipendente dal suo controllo e dalla sua influenza. Una tale forza è un nemico contro il quale è necessario lottare seriamente]», MILJUКOV 1903, p. 369. Riguardo alle reali responsabilità di Novikov e dei rosacroce moscoviti Bračëv osserva: «Критическая проверка историографических версий, вот уже на протяжении более чем полутора столетий предлагаемых исследователями для объяснения дела Н.И.Новикова, а также знакомство с первоисточниками показывают, что ближе всех к его разгадке подошли дореволюционные исследователи М. В. Довнар-Запольский, Я.Л.Барсков и Г.В. Вернадский [L'analisi critica delle versioni storiografiche presentate dagli studiosi nel corso ormai di un secolo e mezzo per chiarire la questione relativa a N. I. Novikov, come pure la conoscenza delle fonti dirette, mostrano che più vicini di tutti alla soluzione sono andati gli studiosi del periodo prerivoluzionario M. V. Dovernar-Zapol'skij, Ja. L. Barskov e G. V. Vernadskij. I primi due sono riusciti a dimostrare che i rosacroce moscoviti non sono mai stati delle pecorelle innocenti, cosa che voleva far credere al lettore A. N. Pypin, come non fu una vittima innocente dell'autocrazia lo stesso N. I. Novikov», BRAČEV 2000, pp. 95-96.

tivi all'istruzione popolare e allo sviluppo scientifico, accanto alla promozione della sua figura di sovrana illuminata, avevano l'intento di incrementare il senso dell'unità e dell'identità nazionale. Attribuendo dignità scientifica alla lingua russa ne faceva uno strumento di coesione tra la classe dirigente e il popolo, e introducendo l'obbligo dell'insegnamento in russo nelle università favoriva la formazione e l'assunzione di docenti russi in un ruolo che per molto tempo era stato occupato da stranieri¹²². La stessa Chiesa russa era da lei utilizzata come mezzo per il rafforzamento dell'identità nazionale. La Daškova nella sua conduzione delle Accademie aveva certamente presenti le finalità di Caterina II, ma esprimeva anche gli ideali del proprio gruppo di appartenenza, il cui illuminismo, si apriva a una nuova coscienza politica riguardo al popolo, che la stessa sovrana aveva manifestato con il suo *ukaz* del 1786, di cui si è detto¹²³. Uscì anche in quegli anni ad opera di O. P. Kozoda-

122Oltre alla creazione di istituti per l'istruzione popolare L'Accademia delle Scienze, passata sotto la direzione della principessa Daškova nel 1783, pur mantenendo per le sue comunicazioni scientifiche l'uso della lingua latina, organizzò corsi di lezioni pubbliche su argomenti scientifici in lingua russa, e con lo stesso scopo di dare una veste scientifica alla lingua nazionale e di promuovere la conoscenza degli sviluppi delle scienze in Russia fu fondata nello stesso anno l'Accademia russa, alla quale fu affidato anche il compito di pubblicare una nuova *Grammatica* e un *Dizionario della lingua russa* in più volumi. Mentre la rivista *Sobesednik ljubitelej rossijskogo slova* [L'interlocutore degli amanti della lingua russa] pubblicava opere dei maggiori scrittori russi.

123La Daškova fu certamente una donna fuori del comune nella sua epoca, per cultura e intelligenza critica. Nelle memorie informa che i suoi autori preferiti in gioventù erano Pierre Bayle, Montesquieu, Voltaire e Boileau, e che ancora adolescente aveva letto *De l'esprit* di Helvetius. A Lipsia gli studenti russi leggevano Helvetius quasi di nascosto, in privato. La sua formazione, come ella stessa riconosce, fu favorita da Ivan Ivanovič Šuvalov (1727-1797), curatore dell'Università di Mosca, che le faceva pervenire i libri dall'estero guidandone le letture, v. DAŠKOVA 1987, pp. 39-40. Le memorie, scritte in francese, in cui l'autrice tra l'altro espone la sua versione del colpo di Stato, dichiarandosi mediatrice tra i Voroncov e la corrente di Panin per favorire Caterina, furono tradotte in inglese dalle sorelle Wilmot, sue ospiti per alcuni anni, e riviste dalla stessa Daškova, ma pubblicate a Londra soltanto nel 1840 dall'editore Henry Colburn e nella traduzione tedesca con introduzione di A. I. Herzen, nel 1857 ad Amburgo. Nell'originale francese, senza censure, si trovano in *Archiv knjazja Voroncova*, vol. 21. Furono tradotte in russo soltanto nel 1906. La tormentata vicenda, dall'esportazione dei manoscritti da parte

vlev, il quale aveva studiato a Lipsia con Radiščev, una rivista, espressione degli Istituti scolastici del governatorato di Pietroburgo, che dava molto spazio agli apprezzamenti delle ostilità della sovrana nei confronti dei rosacroce¹²⁴.

Vero è che Aleksandr Romanovič, con cui entrò in contatto Radiščev, ufficialmente per motivi di lavoro, fin da giovane aveva assorbito le idee degli illuministi francesi. A dodici anni era stato mandato alla scuola di corte di Versailles, aveva conosciuto Voltaire di cui fu anche ospite, di cui tradusse alcune opere e con il quale fu in corrispondenza per lungo tempo¹²⁵. I Voroncov

delle sorelle Wilmot alle diverse, successive pubblicazioni, è ricostruita da S. S. Dmitriev e G. A. Veselaja in DAŠKOVA 1987, pp. 5-32. A Caterina II, la Daškova si dichiarò sempre fedele, nonostante che i rapporti con la sovrana non siano stati sempre sereni e nell'ultimo periodo del suo regno questa non l'abbia esclusa dai suoi sospetti.

124La rivista nacque nel 1785 per volere e ispirazione ideologica di Osip Petrovič Kozodavlev (1755-1819), direttore degli istituti scolastici del governatorato di Pietroburgo, che ne affidò la redazione a E. B. Syrejščikov: v. MAKOGONENKO 1956, p. 229. Di Kozodavlev, assunto dalla Daškova come consigliere nell'Accademia russa, era l'articolo *Rassuždenie o narodnom prosveščanii* [Considerazioni sull'istruzione popolare]; pubblicato nel 1785, che segnava l'orientamento del giornale. Riguardo al carattere della rivista Makogonenko ne sottolinea la completa adesione all'immagine di sovrana illuminata che Caterina voleva dare di sé, e la condivisione dell'ostilità contro la massoneria moscovita: «Редакция – egli scrive – напечатала серию статей, направленных против “ мартышек” (московских масонов). [...] Февральская книжка за 1786 год целиком посвящена восхвалению екатерининской борьбы с московскими масонами, то есть прежде всего с Новыковым [La redazione pubblicò una serie di articoli indirizzati contro le “bertucce” (i massoni moscoviti). Il numero di febbraio del 1786 era dedicato interamente alla esaltazione della lotta di Caterina con i massoni moscoviti, innanzitutto con Novikov]», MAKOGONENKO 1956, p. 233. Riguardo alla traduzione di uno scritto di Leibniz riportata sulla rivista, Makogonenko non specifica di quale testo si tratti, e se sia una traduzione dal tedesco, dal latino o dal francese, v. MAKOGONENKO 1956, p. 232.

125Sulla rivista “Ežemesjačnyja Sočinenija” dell'aprile 1756 apparve la traduzione del *Mémoire* di Voltaire, firmata con le sole iniziali A. V., mentre nel gennaio dello stesso anno era apparsa anonima la sua traduzione del *Microméga*, v. ZABOROV 1978, p. 12; VERNADSKIJ 1999, p. 385. Sotto il profilo politico il conte Aleksandr Romanovič Voroncov (1741-1805), nipote di Michail Illarionovič Voroncov cancelliere e importante membro di governo sotto Elisabetta, iniziò la sua carriera nell'ambito della diplomazia, dapprima come incaricato di affari a Vienna, poi come ministro plenipotenziario a Londra e ad Amsterdam. Nel 1768, tornato in patria, fu nominato senatore. Nel 1773 divenne presidente della Camera di Commercio (Kommerc-Kollegija), che diresse per circa vent'anni, avendo così il controllo di tutta l'attività commerciale del Paese. Nel 1783 divenne membro del Consiglio imperiale, ma nel 1791, in relazione all'arresto di Radiščev, si di-

avevano una visibilità innegabile nella vita politica, Roman Illarionovič e suo fratello minore Michail, rispettivamente padre e zio di Aleksandr, parteciparono al colpo di stato che mise sul trono Elisabetta Petrovna, mentre i nipoti favorirono, nella intricata situazione delle alleanze del momento, l'appoggio della diplomazia inglese alla salita al trono di Caterina II in occasione del colpo di stato contro Pietro III¹²⁶. E furono presenti e partecipi in maniera diversa al colpo di stato contro Paolo I¹²⁷. Il loro era un orientamento

mise dal servizio e si ritirò nei propri possedimenti fino alla salita al trono di Alessandro I che lo volle nella commissione legislativa. Voroncov era un uomo di ampie vedute, fautore, con l'ascesa di Napoleone, di una politica di avvicinamento alla Gran Bretagna, di un liberalismo di tipo inglese e di un rigoroso controllo sulle spese dello Stato, che gli guadagnò l'antipatia di Caterina II.

126Per un approfondimento su questo argomento v. STOROŽENSKIJ, pp. 8-11, 32-33. Ekaterina Romanova Voroncova, andata in sposa giovanissima al principe Daškov, ebbe parte importante nel colpo di Stato; parteggiava per Caterina e fu mediatrice tra i cospiratori, Nikita Ivanovič Panin e i membri della propria famiglia, per questo Paolo, una volta incoronato zar, la confinò nei suoi possedimenti a nord di Novgorod. Dall'ascesa al trono di Caterina Roman e Michail Illarionovič Voroncov furono tutt'altro che avvantaggiati, ma Michail Illarionovič riuscì ugualmente a proteggere e assicurare la carriera ai due nipoti, Aleksandr e Semën Romanovič.

127L'assassinio di Paolo avvenne nella notte tra l'11 e il 12 marzo 1801 nel castello di Michajlovskoe. Aleksandr Romanovič Voroncov non è nominato tra i cospiratori, tra l'altro, quando avvenne il fatto era lontano da Pietroburgo, nei suoi possedimenti; ma il fratello Semën, a detta di Bracëv, fu nel gruppo degli ispiratori: «Вдохновителем же его была масонская аристократическая группировка во главе с бывшим российским послом в Англии Семеном Романовичем Воронцовым (член петербургской ложи "Скромность"). К числу вдохновителей и организаторов заговора можно отнести и графа Н. П. Панина, стоявшего во главе Коллегии иностранных дел [Ne fu ispiratore il gruppo dell'aristocrazia massonica con a capo l'ex console in Inghilterra Semën Romanovič Voroncov, membro della loggia piomboburghese "Modestia", la cui esistenza è menzionata inizialmente nel 1750 e poi dal 1770 al 1792-1793]. Nel numero degli ispiratori e organizzatori del complotto si può annoverare anche il conte Nikita Petrovič Panin, che era a capo del Collegio degli affari esteri]», BRACĚV 2000. p. 104. Paradossalmente, Nikita Petrovič era figlio di Pëtr Ivanovič Panin (1721-1789), fratello di quel Nikita Ivanovič Panin (1718-1783) che tanto si era speso per la formazione di Pavel Petrovič, futuro imperatore. «La conspiration - racconta A. Czartoryski - était universelle, mais n'avait pas encore pris corp. Ce fut par l'approbation arrachée au grand-duc Alexandre qu'elle reçut le souffle qui devait l'animer et la rendre réelle», CZARTORYSKI 1887, pp. 241-242. Alessandro, che era d'accordo per la sola abdicazione e aveva avuto la promessa che nessun male sarebbe stato fatto al padre, non perdonò mai N. P. Panin, e salito al trono lo bandì dalla corte e dalla sua presenza e lo espulse

liberale tendente a una forma di governo che si ispirava in parte alla *collegialità* pietrina [*za petrovskuju kollegial'nost' v upravlenii*], ambivano cioè a una più autonoma partecipazione propositiva del senato¹²⁸. Le loro aspirazioni non erano certo di natura democratica, ma piuttosto di difesa e ampliamento dei diritti della classe dirigente che proveniva dal settore nobiliare, e più in generale, ma sempre secondo questo orientamento, di limitazione del potere assoluto del sovrano.

L'amicizia di Radiščev con Aleksandr Romanovič, che comportava anche vicinanza di idee e di sentimenti, e non soltanto un rapporto tra superiore e sottoposto, è attestata non soltanto dal figlio Nikolaj Aleksandrovič nella

dall'incarico al ministero degli esteri. La politica di avvicinamento alla Francia da parte di Paolo I nel periodo di affermazione di Napoleone fu uno dei motivi che gli alienò molta parte della nobiltà, schierata invece a favore dell'Inghilterra. «Можно предположить, – scrive sempre Bračëv – что обстоятельство это основательно осложнило отношения Павла I с масонами. Отсюда попытки ряда авторов связать убийство императора 11 марта 1801 года с масонским заговором против него. [...] Масоном (ложе “Искренность” в Москве, 1786) был и полковник А.Л. Беннигсен, возглавивший группу офицеров [...], которая, собственно, и умертвила Павла Петровича [Si può sostenere che questa circostanza abbia compromesso definitivamente i rapporti di Paolo I con i massoni. Di qui i tentativi di una serie di autori di collegare l'assassinio dell'imperatore dell'11 marzo 1801 con il complotto massonico contro di lui. [...] Massone (della loggia “Sincerità” a Mosca) era anche il colonnello A. L. Bennigsen [in russo Leontij Leontevič, in ted. Levin August Gottlieb Theophil von Bennigsen], che capitanò proprio il gruppo di ufficiali che uccise Paolo Petrovič]», BRAČEV 2000, pp. 104-105. Diversamente si pronuncia Czartoryski nelle sue memorie, sottolineando l'assenza da Pietroburgo anche di Semën Romanovič che sarebbe rimasto a Londra durante tutto il regno di Paolo. Certo è che la politica di Paolo non fu coerente, come sottolinea anche Nina Minaeva: «В идеях Павла переплелись, казалось бы, несовместимые идеи: стремление к гегемонии в Европе, служение «общему благу» и попытка борьбы с революционной опасностью. Император Павел воспринимал Наполеона Бонапарта как борца с революцией и позволял себе высказываться в пользу Наполеона в то время, когда Россия в союзе с Англией и Австрией воевала против Франции [Nel pensiero di Paolo s'intrecciavano, a quanto pare, idee inconciliabili: l'aspirazione all'egemonia in Europa, il servizio al “bene comune” e il tentativo di lotta contro il pericolo di una rivoluzione. L'imperatore Paolo interpretò Napoleone come un avversario della rivoluzione e si prese la libertà di esprimersi in suo favore, proprio quando la Russia insieme all'Inghilterra e all'Austria combatteva contro la Francia]», MINAEVA 2010, 3, p. 16.

128IVANOV 2002, p. 14.

sua biografia del padre, ma dallo stesso Voroncov, il quale scriveva al fratello Semën Romanovič, subito dopo l'arresto del suo collaboratore: «Io non conosco niente di più penoso che la perdita di un amico, specialmente se i tuoi legami non sono molto estesi...Ho appena perduto, sotto il profilo civico, è vero, un uomo che godeva dell'apprezzamento della corte e dotato dei migliori requisiti per servire lo Stato. Si pensava di designarlo al posto del sig. Dal' e in questo campo mi sarebbe stato di grande aiuto. Si tratta del signor Radiščev. L'avete incontrato qualche volta da me, ma non credo che vi conosceste bene. Inoltre, negli ultimi sette o otto anni si è particolarmente isolato. Io non penso che possa essere sostituito; questo mi dispiace molto. Che non sia stato coinvolto in qualche organizzazione? Ma ciò che più di tutto mi ha stupito quando il suo caso è stato ampiamente divulgato, è il fatto che per lungo tempo l'ho ritenuto misurato, concreto, ragionevole e assolutamente non interessato, un buon figlio e un ottimo cittadino...ha appena pubblicato un libro dal titolo "Viaggio da Pietroburgo a Mosca". Quest'opera sembra che abbia il tono di Mirabeau e di tutti gli arrabbiati della Francia»¹²⁹.

La lettera non soltanto attesta l'amicizia di Aleksandr Romanovič per

129«Я не знаю ничего более тяжелого как потерять друга, в особенности когда не распространяешь широко свои связи...Я только что потерял, правда, в гражданском смысле, человека пользовавшегося уважением двора и обладавшего наилучшими способностями для государственной службы. Его предполагалось назначить вместо г-на Даля, и на этом поприще его помощь мне была велика. Это господин Радищев; Вы несколько раз видели его у меня, но я не уверен, что вы хорошо знали друг друга. Кроме того он исключительно замкнут последние семь или восемь лет. Я не думаю, чтобы его можно было бы заменить; это очень печально. Не был ли он вовлечен в какую-то организацию? Но что меня, однако, более всего удивило, когда случившееся с ним событие, стало широко известно, это то, что я в течение долгого времени считал его умеренным, трезвым и абсолютно ни в чем заинтересованным, хорошим сыном и превосходным гражданином...он только что выпустил книгу с названием «Путешествие из Петербурга в Москву». Это произведение якобы имело тон Мирабо и всех бешеных Франции», la lettera con la coll.: ЦГАДА. Ф. 1261. Оп. 3. Д. 43. Лл.432-435, è riportata in MINAEVA 2010, p. 21.

Radiščev e in generale una frequentazione non limitata alle questioni di lavoro, ma anche la preoccupazione di allontanare dal fratello gli eventuali sospetti di connivenza con il condannato. Del resto, Vernadskij informa che nel 1787 Saint-Martin si era recato in Inghilterra dove s'incontrò oltre che con Vasilij Nikolaevič Zinov'ev, grande suo estimatore da lui conosciuto a Lione, anche con Semën Romanovič Voroncov, e di questa conoscenza dà notizia nei suoi diari¹³⁰. Forse, però, nella domanda se questi non fosse incappato in «qualche organizzazione», che richiama anche i dubbi di Lopuchin, si sottende una velata, prudente richiesta d'informazione, e certo non ne mancavano ragioni. Zinov'ev oltre ad essere parente dei Voroncov, aveva studiato a Lipsia con Radiščev e Kutuzov. Era entrato in familiarità con il massone Jean Baptist Willermoz a Lione nel 1787 era amico e discepolo di S.-Martin. L'accento di Aleksandr Voroncov a Mirabeau non è da sottovalutare; questi era infatti rappresentante delle posizioni radicali, sostenitrici del terzo stato, diffuse dagli illuminati e sfociate nella rivoluzione francese. Un radicalismo analogo rappresentava la posizione di Franklin di cui Caterina aveva accusato Radiščev di essere un estimatore. Le simpatie di Radiščev per la costituzione della Pennsylvania sono, del resto, innegabili e riscontrabili sia negli scritti precedenti la condanna, sia in quelli successivi sebbene, come già in

¹³⁰VERNADSKIJ 1999, p. 122. Nel V capitolo del *Mon portrait historique et philosophique*, di cui Vernadskij riporta alcuni passi salienti, si afferma, tra l'altro, che per natura l'uomo, essendo libero ed uguale agli altri, non deve essere sottoposto a nessun altro che a se stesso, v. VERNADSKIJ 1999, p. 219. Vernadskij informa che S. R. Voroncov nel 1786 era membro della loggia di Pëtr Ivanovič Melissino. Questi, generale di artiglieria, aveva fondato la loggia "Skromnost'[Modestia]" ispirandosi al rituale francese. Nel 1782, poiché la massoneria aveva ormai suscitato i sospetti del governo, chiuse la loggia, ma nel 1786, sempre con la partecipazione di Melissino, la loggia fu rinnovata insieme alla costituzione della seconda Unione di Ivan Perfirevič Elagin di rito inglese VERNADSKIJ 1999 pp. 92-94. Barskov riporta passi della corrispondenza di Zinov'ev, il quale informa di aver conosciuto e in seguito essere entrato in familiarità con Willermoz e di aver introdotto S.-Martin nella società del massone Rodion Aleksandrovič Košev, il quale ebbe grande influenza su Alessandro I, v. BARSKOV 1915, p. 311.

precedenza si è sostenuto, non erano tali da fargli desiderare una rivoluzione. Il suo radicalismo consisteva nella convinzione che dovesse essere garantita una vera uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e che il sovrano dovesse essere perciò il primo cittadino del suo paese.

Aleksandr Voroncov non finge, come altri, di non conoscere il libro incriminato di Radiščev, il quale gliene aveva dedicati alcuni capitoli. Negli archivi si trova anche un suo scritto intitolato: *Analisi del libro "Viaggio da Pietroburgo a Mosca"* [*Razbor knigi "Puteščestvie iz Peterburga v Moskvu"*], dove vengono confutate le tesi colpevoliste dell'imperatrice¹³¹. Questo induce a pensare che la familiarità con il suo subalterno non fosse dettata soltanto dalla dirittura morale di quest'ultimo, come si legge nella biografia del figlio, ma avesse anche implicazioni di carattere ideologico. Gli scarsi documenti sui rapporti di Radiščev con la massoneria attestano, come si è detto, che questi frequentava la loggia Urania già nel 1774, assieme a Voroncov e a Novikov¹³², mentre le *Memorie* del figlio Nikolaj Aleksandrovič indicano una conoscenza, sfociata in amicizia e familiarità, di Radiščev e Voroncov, da collocarsi nel 1776, quando Radiščev era entrato nel Collegio del commercio. Nella biografia l'inizio di questa amicizia viene fatta risalire alla vicenda di alcuni operai addetti alla raccolta della canapa, ingiustamente accusati di negligenza nel lavoro e difesi con fermezza dal solo Radiščev, un impiegato, allora, di modesto livello. Voroncov, capo del Collegio, cui era stato riportato il caso, riconosciuta la validità dell'ostinata difesa da parte del suo sottoposto, ordinò il proscioglimento

131Scrive N. Minaeva: «Можно вполне допустить, что «Разбор» был важен для владельца не только как средство защиты Радищева, но и как материал для нападок на императрицу [Si può senza dubbio presumere che l' "Analisi" fosse importante per l'esecutore non soltanto come strumento di difesa di Radiščev, ma anche come materiale d'accusa contro l'imperatrice]», MINAEVA 2010, p. 21.

132V. BAKUNINE 1967.

degli operai dall'accusa e Radiščev entrò in familiarità [*sdelalsja domašnim čelovekom*] con il conte diventandone il primo consigliere per gli affari commerciali [*pervym sovetnikom po delam kommerčeskim*], e ottenendo anche un avanzamento di grado¹³³. La stessa sovrana sospettò i Voroncov e persino Caterina Daškova di una qualche connivenza con Radiščev. Ed è sospetto anche il silenzio su questo argomento di Adam Czartoryski che pure conobbe molto bene e frequentò i fratelli Voronzov sotto Alessandro I, e nelle sue memorie ne espose le idee politiche e ne disegnò anche personalità e caratteri¹³⁴. In ogni caso le dimissioni dall'incarico di Aleksandr Romanovič con il ritiro nei propri possedimenti non esprimono soltanto il timore di «intrighi della corte», ma anche un'esplicita protesta contro l'operato della sovrana, attestata inoltre da tutte le cure con cui alleviò la condizione del condannato e dal sostegno prestato ai suoi figli.

Le difficoltà nel fare chiarezza sulla vicenda che travolse Radiščev e i rosacroce, non dipendono soltanto dal fatto che i massoni moscoviti occultarono per quanto possibile i loro rapporti o distrussero i documenti ritenuti compromettenti, ma anche da un analogo comportamento da parte degli organi governativi. Al momento del suo arresto nel 1792 Novikov bruciò le proprie pubblicazioni e il materiale relativo al circolo massonico; tuttavia i documenti più importanti furono conservati dal governo nel dossier del processo, e in seguito passarono agli archivi di Stato. Richiesti da Paolo I alla sua salita

133BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959, 2, pp. 41-42.

134Riguardo al periodo di ritiro dal servizio di Aleksandr scrive infatti: «J'ignore quelle raison engagea le comte A. Vorontzow à se retirer des affaires du temps de Catherine. Il était sujet à l'humeur, et son ambition ne se contentait pas de peu de chose. Du temps de Paul, il eut le bon esprit de rester constamment dans la retraite, quoique Paul fut très-porté pour la famille Vorontzow, à cause des liaisons de Pierre III avec l'une de leurs sœurs. Ce ne fut qu'à l'avènement d'Alexandre que le comte Vorontzow reparut à Pétersbourg avec toute son ancienne réputation du règne de Catherine, augmentée par le lustre qu'y ajoutait la durée de sa sage retraite», CZARTORYSKI 1887, p. 300.

al trono, furono conservati negli archivi della residenza imperiale di Carskoe Selo fino al 1822, anno dell'interdizione della massoneria, quando furono distrutti da un incendio. «La storia della massoneria in Russia - scrive Aleksandr Bošickij - a causa di questa circostanza non sarà mai scritta per intero. Se questo incendio sia stato casuale si può soltanto arguire, ma la data dell'avvenimento ci dà da pensare. Comunque sia, questo incendio è stato il simbolo del distacco dei poteri supremi della Russia dalla massoneria»¹³⁵.

Riguardo a Radiščev e alla sua relazione con i circoli massonici nei loro diversi orientamenti politici, la critica non ha presentato certezze; tuttavia, alla luce di quel che si è detto, si possono avanzare alcune ipotesi. Innanzitutto la vicinanza alle idee di Novikov riguardo alla concezione morale, che nel *Viaggio* è posta alla base di una sana politica, e alla visione liberale della cultura, vicina per certi versi a quella professata dal massone nella conduzione

135«История масонства в России никогда не будет написана в полном виде. Был ли этот пожар случайностью, остается лишь гадать, но дата происшествия настораживает. Как бы там ни было, этот пожар стал символом разрыва верховных властей России с масонством», e aggiunge: «Однако правительство не только уничтожало масонские бумаги, но и само создавало их. Следует упомянуть, во-первых, обширное следственное дело о московских масонах новиковского круга, которое до настоящего времени опубликовано не полностью; во-вторых, дошедшую до нас благодаря перлюстрации обширную переписку московских масонов с А. М. Кутузовым. Последний был послан вольными каменщиками в Берлин для изучения герметических наук и регулярно писал обширные послания в Москву. Почт-директор И. Б. Пестель (отец руководителя декабристов) копировал в фискальных целях эту переписку, о чем знали переписывающиеся стороны [Tuttavia il governo non soltanto distrusse i documenti, ma ne creò lui stesso. Bisogna ricordare in primo luogo l'ampio dossier d'inchiesta relativo ai massoni moscoviti della cerchia di Novikov, che ai nostri giorni ancora non è stato pubblicato interamente. In secondo luogo la nutrita corrispondenza, giunta fino a noi nonostante il controllo, dei massoni moscoviti con A. M. Kutuzov. Quest'ultimo era stato inviato dai liberi muratori a Berlino per studiare le scienze ermetiche e scriveva regolarmente lunghe lettere a Mosca. Il direttore delle Poste, I. B. Pestel' (padre del capo dei decabristi) copiava a scopo fiscale questo carteggio, cosa di cui erano a conoscenza le parti corrispondenti]», BošICKIJ 1993, pp. 27-34. Lo storico in forma inoltre che dello scambio epistolare, pubblicato nel 1915 da Jakov Lazarevič Barškov, sono state scoperte di recente anche le copie in possesso dei servizi segreti di Stato.

alquanto trasgressiva delle norme imposte dalla censura. Si sa, infatti, che questi utilizzava stamperie private per pubblicare libri censurati o censurabili, cosa che fece anche Radiščev, stampando privatamente il suo libro incriminato. Ma in Radiščev vi è anche un'assoluta distanza da quel misticismo penetrato nel circolo di Novikov nell'ultimo ventennio del secolo e che neppure Novikov condivideva.

Si può inoltre ipotizzare che il lungo isolamento (7-8 anni) in cui si sarebbe ritirato, e a cui fa riferimento anche Aleksandr Voroncov, sia stato un periodo di riflessione e di maturazione di interessi alimentati da letture e forse anche da qualche frequentazione che poteva rivelarsi politicamente compromettente, sebbene dalla biografia scritta dai figli si apprenda che la morte della prima moglie gli aveva procurato una profonda crisi, sfociata appunto in un periodo di isolamento. A questo proposito, comunque, possiamo valerci delle notizie che Babkin fornisce nell'introduzione alla pubblicazione da lui curata della biografia di Radiščev scritta dai figli. Riferendosi all'affermazione di Pëtr Aleksandrovič, egli sostiene che il figlio non conosceva tutte le relazioni che aveva suo padre, e ricorda non soltanto la frequentazione dell'associazione degli anglisti dal 1774 al 1775 a Pietroburgo, ma i molti rapporti con i circoli d'affari interessati allo sviluppo del commercio e dell'industria con cui era entrato in contatto per la sua attività nell'ambito della Commissione del Collegio del Commercio, dove lo aveva chiamato Aleksandr Voroncov e per la quale scrisse una serie di saggi importanti¹³⁶. Egli era a conoscenza, infatti,

136«П. А. Радищев не мог знать некоторых общественных связей своего отца. У А. Н. Радищева имелись широкие связи в деловых кругах, интересовавшихся проблемами развития промышленности и торговли. Он состоял одно время членом Петербургского английского собрания. В списке членов этого собрания указано, что Александр Николаевич Радищев вступил в собрание в 1774, а выбыл в 1775 году. [...] Самый факт участия Радищева в работах Комиссии о коммерции имеет исключительно важное значение для понимания его литературного творчества [P. A. Radiščev non poteva cono-

di tutta l'economia della Russia e dei diversi problemi relativi al commercio e alla finanza. Si può aggiungere che questo lo sollecitava a leggere e a documentarsi sulla situazione e i provvedimenti dei paesi con cui la Russia istituiva rapporti e a incontrare rappresentanti delle analoghe istituzioni. Inoltre Babkin sostiene che i figli non conoscevano l'attività del padre nella *Società degli amici delle scienze letterarie* [Общество друзей словесных наук] di cui era «uno dei membri attivi», che era stata formata inizialmente da alcuni membri della *Società amichevole dei dotti* di estrazione universitaria moscovita, e che era andata riunendo «considerevoli forze progressiste di quel tempo»¹³⁷.

Rifacendosi alle conversazioni con lo stesso Radiščev, Il'inskij indica la continuità del legame con la massoneria anche nel periodo della deportazione in Siberia: «Il suo sostentamento era buono poiché glielo mandavano da qui i figli e gli amici, sembra, della setta massonica che prima stava anche a casa sua, lo riforniva di libri e di altri sussidi il conte Voroncov»¹³⁸. Non è chiaro a chi Il'inskij si riferisca, certo Radiščev aveva un legame di amicizia assai stretto con Kutuzov, col quale aveva condiviso l'esperienza di Lipsia e per qualche anno l'appartamento al ritorno in Russia prima del suo matrimonio, ma

scere alcune relazioni sociali di suo padre. A. N. Radiščev aveva ampi legami negli ambienti degli affari interessati ai problemi dello sviluppo dell'industria e del commercio. Nello stesso tempo egli era membro dell'associazione anglista di Pietroburgo. Nell'elenco dei membri di questa associazione figura che Aleksandr Nikolaevič Radiščev vi entrò nel 1774 e ne uscì nel 1775 [...] Il fatto stesso della partecipazione di Radiščev ai lavori della Commissione per il commercio ha un significato di grande importanza per comprendere la sua opera letteraria]», BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959, 1, p. 34.

137La società sarebbe stata costituita nel 1787-1788 «начала из переехавших из Москвы в Петербург молодых питомцев новиковского Дружеского ученого общества при Московском университете, потом объединяло вокруг себя значительные прогрессивные силы того времени [inizialmente dai giovani pupilli della *Società amichevole dei dotti* di Novikov dell'Università di Mosca, trasferitisi da Mosca a Pietroburgo, poi riunì attorno a sé notevoli forze progressiste dell'epoca]», BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959, 1, p. 35.

138«Содержание имел хорошее, ибо ему доставляли отсюда дети и приятели, кажется, из масонской секты, которая прежде и помещалась в его доме; книгами же и другими пособиями снабжал его граф Воронцов», IL'INSKIJ 1879, p. 415.

non era certo lui a poterlo aiutare, trovandosi all'epoca a Berlino da cui non doveva fare più ritorno.

Infine, il rapporto con Aleksandr Voroncov suggerisce che ci sia stato da parte di Radiščev una visione conciliatrice tra il *liberalismo costituzionalistico* dei Panin, il volterrianesimo astratto di Aleksandr Voroncov e il liberalismo *virtuoso* di Novikov, per una presa di posizione, però, più personale non ancora chiaramente elaborata prima della condanna e che si andrà precisando nel periodo dell'esilio verso una radicalizzazione accompagnata dalla coscienza dell'elemento conservatore presente nella stessa istanza costituzionalista di Aleksandr Voroncov e del suo gruppo durante la partecipazione ai lavori della commissione legislativa sotto Alessandro I.

L'evoluzione della posizione di Radiščev si può cogliere, oltre che nella sua seconda opera di rilievo, il trattato *Sull'uomo*, per certi versi più ideologicamente radicale rispetto al *Viaggio* di quanto non possa a prima vista apparire, anche nei suoi progetti di legge degli anni 1801-1802, composti nel periodo della sua attività alla Commissione per la legislazione voluta da Alessandro I. A far parte della commissione, come si è ricordato, Radiščev fu chiamato da Aleksandr Voroncov, il quale chiamò, secondo quanto attesta Il'inskij nelle sue memorie, anche il consigliere di Stato in pensione Ivan Danilovič Prjanišnikov, massone di orientamento illuministico francese¹³⁹ e il funzionario Bo-

¹³⁹Ivan Danilovič Prjanišnikov nacque nel 1752, non se ne conosce la data precisa di morte, certamente dopo il 1805, forse nel 1812 o nel 1814. Fu scrittore, traduttore, giurista, tradusse tra le altre cose anche degli scritti di Rousseau. Scarse sono le notizie della sua vita, si sa che sposò una giovane francese e che a Perm', dove risiedette per venti anni, fu tra i membri della loggia massonica «Zolotoj Ključ» [La chiave d'oro] che I. I. Panaev e i suoi amici G. M. e M. M. Pochodjašin, tutti appartenenti alla loggia massonica pietroburghese di *Gorus* (Horus), aprirono, sotto la conduzione di Panaev. Lo *Slovar' russkich pisatelej XVIII veka* [Dizionario degli scrittori russi], vypusk 1-3, informa che il suo trattato incompiuto e manoscritto *O peremenach, byvošich v obraze pravlenij i v ugovolnych zakonienijach* [Sui mutamenti occorsi nelle forme di governo e nelle istituzioni penali] si trova

ris Michajlovič Saltykov¹⁴⁰. Prjanišnikov negli anni 1771-1773 lavorava nella segreteria del senato, e probabilmente fu lì che Radiščev, allora protocollista, lo conobbe. Ebbe poi l'incarico di presidente della Corte suprema a Perm', città in cui Radiščev sostò dieci giorni durante il viaggio verso Ilimsk nel 1790. A Perm' egli s'incontrò anche con il procuratore e direttore delle scuole pubbliche Ivan Ivanovič Panaev¹⁴¹, antico massone della cerchia di N. I.

negli archivi di Pietroburgo nella collezione dei Voroncov, è dunque un attestato della sua collaborazione con A. R. Voroncov. Ne accenna Il'inskij nelle sue memorie, accostandolo per le sue idee a Saltykov e a Radiščev: «но как он [B. M. Saltykov], так Радищев и Прянишников, никаких особых частей для составления Уложения не имели и упражнялись на полной свободе [ma sia lui [Saltykov], sia Radiščev e Prjanišnikov non avevano alcuna parte specifica nella composizione del Codice e lavoravano in piena libertà]», IL'INSKIJ 1879, p. 418.

140Boris Michajlovič Saltykov (1723-1808), come Radiščev, secondo le memorie di Il'inskij non aveva dei compiti stabiliti nella Commissione. Formatosi alla scuola del Corpo dei cadetti e all'università di Mosca, aveva raggiunto il rango di *nadvornyj sovetnik* (cin di VII livello, corrispondente a tenente colonnello) ed era diventato giudice del tribunale distrettuale di Mosca. Nel 1759 era stato inviato da I. I. Šuvalov a Ginevra per mantenere i contatti con Voltaire, al quale era stata commissionata dal governo russo la Storia dell'impero sotto Pietro I. Il materiale, la cui pianificazione era opera di Lomonosov, doveva esser tradotto in francese, e Saltykov aveva appunto il compito di assistere lo scrittore francese nell'utilizzazione del materiale approntato da Lomonosov, mentre Šuvalov faceva da intermediario tra Lomonosov e Voltaire. Come Aleksandr Romanovič Voroncov, anche B. M. Saltykov fu ospite di Voltaire, di cui condivideva lo spirito illuministico, come si può dedurre anche dagli scritti, editi a Pietroburgo nel 1806 e 1807: *Dokazatel'stvo tomu, čto um bez razuma bedà* [Dimostrazione del fatto che l'ingegno senza la ragione è una disgrazia] e *Sovet ves'ma nužnyj i poleznyj roditel'jam, učitel'jam i studentam pedagogičeskich institutov* [Un consiglio assai utile e necessario ai genitori, agli insegnanti e agli studenti degli istituti pedagogici], v. PRIJMA 1958, pp. 172-178.

141I. I. Panaev (1753-1796), trasferitosi nel 1774 dalla provincia a Pietroburgo, prestò servizio come aiutante di campo del generale, conte M. P. Rumjancev, e successivamente del conte Brjus, entrando in contatto con l'ambiente culturale pietroburghese. Ritiratosi dal servizio, fu nominato avvocato del governo di Kazan, e ivi restò fino al 1786, quando fu nominato procuratore del governo di Perm'. A Pietroburgo era iscritto alla loggia di Horus, e del Sol levante [*Voschodjaščee Solnce*] a Kazan, membro fondatore della loggia «La chiave d'oro» [*Zolotoj Ključ*] a Perm', v. BAKUNINE, p. 390. Nelle Memorie del figlio Vladimir Ivanovič, v. PANAEV 1867, non c'è notizia di rapporti con Radiščev, mentre è indicata l'amicizia con Ivan Ivanovič Turgenev, Pozdeev e altri, oltre alla frequentazione di Novikov, Ivan Vladimirovič Lopuchin, e dei letterati Èmin, Deržavin, Knjažnin, Dmitrevskij. Nello SLOVAR' 1988-1989 si legge che Panaev «sostojal v bliskom znakomctve c I. D. Prjanišnikovym, I. U. Vanslovym, A. N. Radiščevym [era in stretta relazione

Novikov, in amicizia con Gavriil Romanovič Deržavin e Nikolaj Michajlovič Karamzin. Nel 1801 Prjanišnikov entrò a far parte della Commissione per la raccolta delle leggi; una lunga vicenda giudiziaria aveva segnato la sua ventennale permanenza a Perm', questa esperienza traspare in una delle «opinioni personali [osobyje mnenija]» di Radiščev del 1802, che si dice d'accordo con il parere del consigliere di Stato Prjanišnikov sulla necessità di permettere all'imputato, nelle cause penali, di ricusare il giudice¹⁴².

È evidente che Aleksandr Voroncov aveva voluto accanto a sé chi condivideva le sue idee illuministiche e di una monarchia temperata. Non è un caso che le personalità su citate, compreso Radiščev, nella loro formazione avessero subito l'influenza di Voltaire, mostrando indipendenza di giudizio e prediligendo l'illuminazione razionale del sentimento al misticismo. Radiščev evidentemente non aveva perduto i suoi contatti con gli antichi colleghi o con conoscenze di cui condivideva delle idee. Gli ultimi suoi scritti e l'epilogo della sua vita fanno pensare, a prospettive più radicali e a nuove vicinanze

con Prjanišnikov, Vanslov e Radiščev]», e che nel novembre del 1790 egli si incontrò a Perm' con Radiščev che andava in Siberia. Secondo la voce curata da V. P. Stepanov nel citato *Dizionario*, l'incontro con Radiščev a Perm di Ivan Ul'janovič Vanslov è dato come ipotesi. Da rilevare, comunque, che Vanslov, autore di varie traduzioni apparse su alcune importanti riviste degli anni 60 e 70, prese parte alla traduzione dell'*Encyclopédie*, e che tra le prime sue funzioni, oltre a quella di traduttore nella cancelleria di N. I. Panin, svolse nel 1773 quella di corriere diplomatico in Svezia, Danimarca e Amburgo, attività che può aver favorito l'ingresso di libri censurati.

142«Согласуясь со мнением статского советника Прянишникова, что для ограждения безопасности гражданской нужно дозволить при производстве дел уголовных подавать подозрение на судей, я в дополнение еще полагаю, чтобы во всех уголовных производствах дозволено было подсудимому не только подавать подозрение, но отвергнуть весь суд, не приводя причин, для чего он судей отвергает, и требовать быть судиму иными судьями [Sono d'accordo con l'opinione del consigliere di Stato Prjažninikov, che per salvaguardare la sicurezza dei cittadini, occorra nel settore delle cause penali permettere di presentare istanza di dubbio nei confronti dei giudici; io in aggiunta ritengo che nelle cause penali debba essere permesso all'imputato non soltanto di presentare istanza di dubbio, ma di ricusare tutta la corte, senza addurre le ragioni della ricusazione, e che debba essere concesso all'imputato di esigere altri giudici]», RADIŠČEV 2017-III, 5, p. 249.

anche in ambito massonico.

4. Legge naturale e leggi civili: il giusnaturalismo di Radiščev e il “Progetto” di Panin

Se di una evoluzione della posizione di Radiščev rispetto ai principi del liberalismo di Novikov si può parlare, la si deve individuare nella esplorazione delle tematiche giuridiche, attestata dalla numerosa letteratura sull'argomento presente nella sua biblioteca, da cui trasse conclusioni che confluirono nelle bozze dei progetti legislativi rimastici, oltre che nelle idee espresse da alcuni personaggi del suo *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*. La descrizione dei timori dell'anziano padre per la presa di servizio dei figli nell'amministrazione (stazione di posta di *Krest'cy*) sono frutto di un giudizio morale relativo agli amministratori del paese e dell'esperienza diretta dell'autore. Questi, subito dopo il rientro da Lipsia, prestò servizio al primo dipartimento del Senato con la qualifica di protocollista¹⁴³, sotto la direzione del procuratore generale, il principe Vjazemskij, e in questo ambiente ebbe modo di conoscere la quantità e la qualità della corruzione che affliggeva l'organizzazione statale e le difficoltà a porvi rimedio, non ultima ragione, probabilmente, che lo spinse a dare le dimissioni dall'incarico¹⁴⁴. Ed è anche probabile che ciò di cui venne a

143I protocollisti avevano il compito di preparare degli *ekstrakty*, ossia esposizioni sintetiche dei casi da discutere corredate da una proposta decisionale sulla base delle leggi in vigore al momento. Tuttavia, le disposizioni del senato spesso erano contrastate dai funzionari locali, che per i loro interessi privati riuscivano con vari espedienti a impedirne l'attuazione, v. NICOLAI 1990, pp. 426-431. Si può pensare che anche gli scritti di carattere giuridico di Radiščev, tutti incompiuti e rinvenuti nell'archivio di Aleksandr Romanovič Voroncov, nascessero con funzione analoga agli *ekstrakty*, come strumento orientativo per lo stesso Voroncov durante i lavori relativi alla legislazione sia sotto Caterina II che sotto Alessandro I.

144Il giovane Radiščev, insieme agli altri due compagni di Lipsia, Aleksej Michajlovič Kutuzov e Andrej Kirillovič Rubanovskij, nel 1773 abbandonò l'amministrazione per passare al servizio militare con la qualifica analoga a quella di consigliere titolare che aveva nel Senato, ossia il grado di capitano e l'incarico di *ober auditor*, vale a dire di consigliere

conoscenza nella sua mansione di consigliere giuridico gli fornisse materiale per il capitolo intitolato *Zajcovo* del suo *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*¹⁴⁵. In questa stazione di posta il protagonista incontra l'amico giudice Krest'jankin che, chiamato a giudicare il caso di contadini che avevano ucciso i padroni vessatori e rei di violenza su due giovani fidanzati, rifiuta di condannarli, sostenendo che al delitto essi erano stati costretti dai soprusi e dalle violenze fisiche e psicologiche cui erano stati sottoposti dai padroni. E poiché in questo modo suscita il dissenso dei colleghi, o perché dionesti, o perché pusillanimi, è costretto a dimettersi¹⁴⁶.

giuridico del comandante di divisione, v NICOLAI 1990, pp. 426-431. Alla fine dello stesso anno, però, quando scoppiò la rivolta di Pugačëv, si dimise anche da questo incarico, ma già nel 1777, su sua richiesta di rientrare nell'amministrazione, fu collocato alla Kommerc-Kollegija come assessore. L'istituzione si occupava dell'esportazione e importazione di merci e aveva rapporti con i consolati stranieri in Russia e con quelli russi all'estero. Il presidente A. R Voroncov lo chiamò a lavorare alla Commissione sul commercio, che secondo le disposizioni del 1760 doveva occuparsi dell'incremento in Russia di fabbriche e officine, dello sviluppo del commercio estero, dell'istituzione di una flotta commerciale, della stipulazione di trattati commerciali vantaggiosi per la Russia e in generale di aprire nuove vie al commercio russo, v. BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959, 1, p. 34.

145La sua esperienza gli servì, oltre che nella stesura del libro, anche nel progetto per la riorganizzazione dell'apparato legislativo, scritto incompiuto degli anni 1801-1802, dove sostiene la necessità di una raccolta di tavole informative dei maggiori e più frequenti reati commessi sia dai semplici cittadini sia dagli amministratori e dai giudici stessi, che messe a disposizione dei legislatori potessero essere utilizzate per correggere o innovare la legislazione vigente. «Имея пред собою судопроисшествия разных годов и разных областей обширной России, видно и ясно видно будет: какие были побуждения к содеянному преступлению или к начатой тяжбе [...] Видя источники тяжбы и преступления тому и другому, найти иногда возможно будет преграду, и что лучше: держать всегда подъятый меч для казни преступных деяний, или самые деяния преобразить, зиждательным образом сделать их невинными, не давая им возродиться. [Avendo dinanzi agli occhi i casi giudiziari dei diversi anni e delle varie regioni della vasta Russia saranno chiari e ben visibili i moventi del reato commesso o della causa intrapresa [...]. Ravvisando i motivi del processo e del reato, sarà talora possibile trovare un freno e, cosa migliore, tenere sempre levata una spada per la punizione delle azioni delittuose, o per modificare queste azioni, rendendole stabilmente innocue, senza permettere che si ripetano]», RADIŠČEV 2017-III, 3, p. 151. Le informazioni avrebbero dovuto riguardare sia la natura delle trasgressioni, sia le leggi di cui si era servito il giudice per punirle, e le notifiche sarebbero dovute iniziare dal 1700 e continuare fino a tutto il regno di Caterina II.

146Così il giurista argomenta la sua perplessità nei confronti dell'operato dei contadini:

Makogonenko, citando l'episodio narrato, ne fa l'espressione della coscienza rivoluzionaria dell'autore maturata con la rivolta di Pugacëv: «La rivolta mostrò che la questione non stava nella correzione delle singole negligenze, non nello smascheramento dei reati dei giudici, non nella divulgazione delle idee dell'adempimento onesto dei doveri del funzionario, ma nella lotta politica con lo stato autocratico. Proprio dopo la grande guerra contadina degli anni 1773-1775 Radiščev comprese che soltanto nel risultato della lotta politica, della rivoluzione, della sollevazione armata sarebbero stati eliminati l'autocrazia e la servitù della gleba e si sarebbe affermata la libertà nella patria ardentemente amata»¹⁴⁷. Tuttavia, osserva sempre Makogonenko, «pur giustificando la rivolta di Pugačev, era ben lungi dall'idealizzarla»; gli era chiara la debolezza e la disorganizzazione dei contadini. Egli «comprese che nelle circostanze attuali queste rivolte non potevano vincere e che i tempi agognati di una rivoluzione vittoriosa non sarebbero giunti presto»¹⁴⁸. Come il giurista –

«Разсматривая сие дело, я не находил достаточной и убедительной причины к обвинению преступников. Крестьяне убившие господина своего были смертоубийцы. Но смертоубийство сие не было ли принужденно? [...] Невинность убийц для меня по крайней мере, была математическая ясность. Если идущу мне, нападёт на меня злодей, и вознесши над головою моею кинжал, возхочет меня им пронзить; убийцею ли я почтуса, если я предъупрежду его в его злодеянии, и бездыханнаго его к ногам моим повергну [Esaminando il caso, non trovavo un motivo sufficiente e convincente per condannare i colpevoli. I contadini che avevano ucciso il loro padrone erano degli assassini. Ma a questo assassinio non erano stati forse costretti? L'innocenza degli omicidi era, almeno per me, di un'evidenza matematica. Se un delinquente mi assale mentre cammino e alzando il pugnale sopra la mia testa vuole trafiggermi, mi riterrò un assassino se lo prevengo nel suo delitto e lo getto esanime ai miei piedi?]» RADIŠČEV 2017-I,1 p. [135] 275.

147«Восстание показало, что дело не в исправлении частных неустройств, не в разоблачении преступлений судей, не в проповеди идей честного исполнения обязанности чиновника, но в политической борьбе с самодержавным государством. Именно после великой крестьянской войны 1773-1775 годов Радищев понял, что только в результате политической борьбы, революции, вооруженного восстания будут уничтожены самодержавие и крепостное право и утверждена свобода в горячо любимом отечестве», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 207.

148«Но оправдывая восстание Пугачева, Радищев был далек от его идеализации.[...]; он понимал, что в современных ему обстоятельствах эти восстания победить не могут, что желанная пора победонной революции придет не скоро», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 208.

giudice Krest'jankin, anche Radiščev cercò appoggio nella legge, e le opere scritte negli anni '80, tutte pervase dello stesso spirito, «furono dedicate ad un unico fine – alla propaganda delle idee rivoluzionarie»¹⁴⁹.

È piuttosto difficile ritenere gli scritti di carattere giuridico cui si riferisce il critico una propaganda rivoluzionaria, a meno che non si voglia considerare tale tutto l'orientamento giusnaturalistico che li ispira e che, condiviso da molti intellettuali, liberali e monarchici, dell'epoca in forme più o meno simili, è ben lontano da intenti rivoluzionari o populistici¹⁵⁰. Del resto, anche nell'episodio di *Zajcogo* il giudice Krest'janskij non dice che i contadini hanno fatto bene a uccidere il padrone, ma che sono stati *indotti* a commettere questo *crimine* e non soltanto per il fatto che erano state inflitte loro delle violenze, ma perché con esse erano stati lesi i loro *diritti naturali* e che data l'immediatezza dell'evento non potevano ricorrere per la difesa a nessuna autorità legale. Il giudice così giustifica il proprio rifiuto della condanna: «L'uomo viene al mondo uguale a tutti gli altri. Tutti abbiamo le stesse membra, abbiamo la ra-

149«Посвящены одной цели – пропаганде революционных взглядов», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 209. In sostanza secondo Makogonenko la posizione rivoluzionaria di Radiščev avrebbe avuto inizio soltanto dopo la rivolta dei contadini.

150Il problema sollevato dal giudice Krest'jankin presenta delle somiglianze con quello proposto dal Filangieri che lo desume da Platone. Filangieri dà per scontato che per difendersi si possa uccidere, ma depreca il fatto che Platone valuti, alla maniera «di un ignorante tiranno», differentemente l'uccisione per mano di un servo o di un uomo libero: «Se un servo (dice egli) nel mentre che si difende, uccide un uomo libero che gli si era scagliato addosso per ucciderlo, sia punito come parricida. La propria difesa diverrà dunque un delitto nella persona d'un servo? e cosa è un servo, se non che un uomo che ha avuto la disgrazia di cadere tra le mani d'un altr'uomo per difendere la sua libertà, la sua patria, i suoi diritti? [...] Tiranni politici, sono queste le vostre leggi? Uomini infelici, ove sono i vostri diritti?», FILANGIERI 1864 p. 77. Non c'è dubbio che la situazione sia analoga a quella proposta da Radiščev: se tra i contadini e i padroni la situazione fosse stata invertita i padroni non sarebbero stati condannati. Radiščev possedeva nella trad. francese l'opera di Filangieri, il quale, va ricordato, affiliato alla massoneria dei Filadelfi, ispirò l'attività di Franklin nella formulazione della legislazione criminale in Pennsylvania e nella Costituzione del nuovo Stato federale, che aveva interessato Radiščev, v. BARSKOV 1940, p. 69.

gione e la volontà. Di conseguenza l'uomo privo del rapporto sociale è un essere che nelle sue azioni non dipende da nessuno. Egli vi pone però un limite, accetta di non obbedire in tutto alla sua volontà, si assoggetta agli ordini del suo simile, diventa, in una parola, cittadino. Per quale ragione frena i propri desideri? Perché pone un potere sopra di sé? [...] Per il proprio utile dirà la ragione, per il proprio utile dirà in sentimento interiore; per il proprio utile, dirà la saggia legislazione. Perciò là dove nell'essere cittadino non c'è per lui utilità là egli non è più cittadino. Ne consegue che colui che vuole privarlo del vantaggio del titolo di cittadino è un suo nemico. Contro il suo nemico egli cerca protezione e rivalsa. Se la legge non può intervenire, o non lo vuole, o non ha possibilità di portargli immediatamente aiuto nel pericolo imminente, allora il cittadino si servirà del diritto naturale di difesa, conservazione e benessere. Il cittadino, infatti, diventando tale non cessa di essere un uomo, il cui primo dovere, per la sua costituzione naturale, è la propria conservazione, la propria difesa e il proprio benessere»¹⁵¹.

Radiščev non si allontana da quelli che erano i principi di un contrattualismo diffuso, non radicale come quello di Hobbes, ma ancorato ai diritti

151«Человек рождается в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю. Следственно, человек без отношения к обществу, есть существо ни от кого независящее в своих деяниях. Но он кладет оным преграду, согласуется не во всем своей единой повиноваться воле, становится послушен велениям себе подобнаго, словом становится гражданином. Какия же ради вины, обуздывает он свои хотения? по что поставляет над собою власть? по что безпределен в исполнении своая воли, послушания чертою оную ограничивает? Для своая пользы скажет разум; для своая пользы скажет внутреннее чувствование; для своая пользы скажет мудрое законоположение. Следственно, где нет его пользы быть гражданином, там он и [144] не гражданин. Следственно тот, кто восхощет его лишить пользы гражданского звания, есть его враг. Против врага своего, он защиты и мщения ищет в законе. Если закон, или не в силах его заступит, или того нехочет, или власть его неможет мгновенное, в предстоящей беде дать вспомошествование, тогда пользуется гражданин природным правом защищения, сохранности, благосостояния. Ибо гражданин, становяся гражданином, неперестает быть человеком, коего первая обязанность из сложения его произходящая, есть собственная сохранность, защита, благосостояние», RADIŠČEV 2017-I,1, p. 278.

fondamentali dell'uomo sulla cui base il suddito poteva legittimamente rivendicare il suo essere prima di tutto uomo. Tuttavia, poiché il criterio in base a cui si aderisce alla consociazione civile è quello *razionale* dell'utile, abbandonarsi all'istinto della vendetta non può essere in sé avallato, deve essere, dove possibile, compreso e giustificato in relazione all'immediatezza del danno che richiede altrettanta immediatezza nella difesa, come mette bene in luce il giudice. Con quell'episodio l'autore descrive una rivolta, non una rivoluzione, e la differenza tra le due cose è di carattere qualitativo, non quantitativo.

L'ambito in cui l'uomo può realizzare le proprie aspirazioni, progettare il proprio futuro, costituirsi nella propria dimensione pratica è per Radiščev, senza dubbio, la sfera civile, che perciò va organizzata secondo un sistema legislativo che permetta la realizzazione, almeno da un punto di vista teorico, di tutti gli individui imponendo regole comuni di convivenza. Un sistema legislativo organico e stabile, più che la figura stessa del sovrano, in Russia fonte della legge, sarebbe stato per lui la garanzia dell'unità sociale, sebbene non potesse di per sé assicurare una vita virtuosa. E comunque, nella realtà della Russia la democrazia poteva essere un'aspirazione a un futuro non prossimo, un lungo percorso educativo. Egli era consapevole del fatto che la bontà di un governo risiede innanzitutto nella moralità dei cittadini e degli stessi governanti, per cui quanto più sviluppata fosse stata la coscienza morale di un popolo, tanto minore sarebbe stato il numero di leggi necessarie a governarlo. Sapeva anche, per esperienza, che sul piano pratico la volubilità dell'uomo, soggetto alle passioni, non dà garanzie di stabilità, riteneva perciò che la convivenza civile dovesse essere affidata a un sistema legislativo ben studiato, cui il sovrano stesso si assoggettasse, e che le leggi civili dovessero essere ri-

spettose e garanti di quei fondamentali principi di umanità presenti nel *naturale* sentimento morale. E sosteneva, perciò, che le leggi civili quando si allontanano dalla legge naturale producono sempre qualcosa di mostruoso.

La prima formazione nell'ambito giuridico Radiščev la ebbe a Lipsia, dove fu inviato per disposizione di Caterina II, assieme ad altri giovani, espressamente con lo scopo di ottenere una buona preparazione in quel settore¹⁵². Il testo su cui vertevano le lezioni era quello di Samuel Pufendorf *De jure naturae et gentium libri octo* (1672), il cui compendio, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* (1673) era diventato il manuale diffuso nella maggior parte delle università europee, ed era stato tradotto in russo per volere di Pietro il Grande già nel 1718. Nello scritto *La vita di Fëdor Vasilevič Ušakov* [Žizn' F. V. Ušakova] Radiščev esprime un chiaro apprezzamento del costituzionalismo inglese che permetterebbe ai sudditi di liberarsi *legalmente* di un sovrano dispotico. Rivolgendosi all'amico morto osserva:

152A Lipsia visse quasi cinque anni (dal 1766 al 1771) seguendo i corsi di giurisprudenza nello stesso periodo in cui si trovava a frequentarli Goethe, il quale raccontò la noia di quelle lezioni nelle sue memorie: *Wahrheit und Dichtung*. La memoria di Radiščev degli anni trascorsi a Lipsia è *La vita di Fëdor Vasil'evič Ušakov*, che l'autore pubblicò anonima prima del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* e che può essere considerata una sorta di autobiografia, come lo stesso Radiščev dichiara agli inizi dello scritto, rivolgendosi all'amico Aleksej Michajlovič Kutuzov: «Ибо не редко в изображениях умершаго найдешь черты в живых еще суцаро [Poiché non di rado nella descrizione del morto troverai i tratti di chi è ancora tra i vivi]», RADIŠČEV 2017-I, 3, p. 156 [8]. Ušakov era il più anziano dei giovani inviati a Lipsia e non faceva parte dei paggi, ma era segretario, con il grado di Consigliere titolare, del Consigliere Segreto Grigorij Nikolaevič Teplov (membro della commissione per il commercio e in seguito senatore). Aveva lavorato alla stesura del regolamento commerciale di Riga ottenendo il grado di Assessore di Collegio, e aveva chiesto e ottenuto, per interessamento del suo superiore, di essere aggregato al gruppo degli studenti, per completare la propria istruzione all'estero. Nella seconda parte dell'opera sono compresi gli scritti del giovane Ušakov, il quale, in punto di morte, li aveva affidati a Radiščev perché ne *facesse quel che voleva*, come riferisce lo stesso autore della *Vita*, per legittimarne la pubblicazione.

Se la morte non ti avesse rapito alla cerchia dei tuoi amici, tu certamente, o anima forte, ti saresti appassionato alla lingua di quei fieri isolani, che un tempo, affascinati dal più scaltro dei signori, al proprio re ebbero l'ardire di togliere la vita secondo il procedimento giudiziario; che, per affermare il benessere sociale cacciarono il proprio re ereditario, scegliendo per governare uno straniero; che nel momento della più grande corruzione dei costumi, soppesando tutto sulla bilancia dell'utile, anche ora, non di rado, ascrivono a se stessi come il più grande onore quello di opporsi al potere sovrano e di sconfiggerlo legalmente¹⁵³.

Nel suo *Saggio sul governo dell'Inghilterra*, già citato in precedenza, egli ripercorre le vicende che condussero questa nazione alla monarchia costituzionale, e sottolinea anche la raggiunta consapevolezza civile di cui diede prova il popolo inglese «con la gloriosa rivoluzione [*Slavnoj revoljucii*]» del 1688, con la quale il parlamento ottenne la dichiarazione dei diritti (*Bill of Rights* 1689) senza che nel paese si fosse versato sangue¹⁵⁴.

153«Если бы смерть тебя не восхитила из среды друзей твоих, ты конечно, о бодрственная душа, прилепился бы к языку сих гордых островян, кои некогда прельщенные наихитрейшим из властителей, Царю своему жизнь отъяти покусились [100] судебным порядком; кои для утверждения благосостояния общественного изгнали наследного своего Царя, избрав на управление посторонняго; кои при наивеличайшей развратности нравов, возмеря вся на весах корысти, и ныне не редко за величайшую честь себе вменяют, противоборствовать державной власти, и оную побеждать законно», RADIŠČEV 2017-I, 3, p. 179. Radiščev si riferisce qui agli eventi che portarono alla fine della dinastia degli Stuart. Cita infatti la decapitazione di Carlo I, cui seguì il Protettorato di Oliver e poi Richard Cromwell, la restaurazione della monarchia con Carlo II (1660-1685) e Giacomo II, il quale verrà deposto nel 1688, mentre il trono verrà dato al nipote, Guglielmo d'Oranje-Nassau (Guglielmo III d'Inghilterra, II di Scozia e I d'Irlanda), che, durante la sua lunga guerra con la Francia, governerà con la moglie e cugina (figlia di Giacomo) Maria II, instaurando una forma di monarchia parlamentare». Questo percorso viene descritto più chiaramente da Radiščev nel breve documento manoscritto scoperto e pubblicato da S. V. Pol'skoj, v. POL'SKOJ 2012.

154«Сия перемена не стоила Англии ни единыя капли крови, ибо люди были просвещеннее прежняго. Новый король дал новую присягу; и аглинский народ исправив [...] правления, заключил с ним договор [Questo rivolgimento non costò all'Inghilterra neppure una goccia di sangue, poiché gli uomini erano più consapevoli che in precedenza. Il nuovo re pronunciò un nuovo giuramento, e il popolo inglese, avendo corretto [...] il governo,

Tuttavia, se non con il giudizio di un Radiščev rivoluzionario, si può convenire con Makogonenko sull'impronta di radicalismo che ne caratterizzava la posizione rispetto alla situazione politica del paese, e proprio questo gli fu rimproverato dai suoi superiori quando partecipò ai lavori della Commissione legislativa nell'ultimo scorcio della sua vita. Sebbene sia anche necessario ricordare che la repressione non avveniva soltanto in Russia, facendo vittime sia tra pensatori radicali che tra quelli moderati, basti pensare a Locke e al suo volontario esilio in Olanda. Molti dei principi enunciati negli scritti di Radiščev, come quello dei diritti naturali, della sovranità popolare, del contrattualismo, del costituzionalismo, avevano da tempo ampia circolazione nei paesi europei. In Russia più volte si tentò di introdurre una qualche forma di limitazione dell'assolutismo, in relazione all'ascesa al trono di Caterina II, poi di Paolo I e di Alessandro I, per limitarsi al periodo in cui Radiščev era in vita. Su questi tentativi vale la pena di soffermarsi per valutare quale fosse il complesso di idee a lui più vicino che in qualche modo aveva contribuito alla sua maturazione giuridica.

Il progetto presentato da Nikita Ivanovič Panin nel 1762 a Caterina II, appena salita al trono, è passato alla storia come *la costituzione di Panin*, sebbene il termine "costituzione" in questo contesto da più parti sia considerato improprio, in quanto la limitazione del potere dispotico del regnante non veniva proposta direttamente sulla base di una serie di principi limitativi accolti dal sovrano, ma in base a un procedimento di accettazione delle decisioni relative ai più importanti affari dello Stato¹⁵⁵. Il progetto si componeva di due

concluse con questo il patto], POL'SKOJ 2012, p. 191.

155Nella nota introduttiva al documento del *Progetto* pubblicato nella Bibl. elettr. del Museo di Storia delle Riforme in Russia si legge: «Граф не предусматривал создания ни аристократического, ни сословно-представительного, ни тем более демократического органа власти, без чего конституционный строй немыслим. Реализация проекта могла бы

parti, una introduttiva e l'altra propositiva. Nella prima parte Panin si rivolgeva direttamente alla sovrana per giustificare la necessità delle riforme proposte. Movendo dall'organizzazione governativa esistente a quel tempo, egli mostrava le difficoltà e i limiti del Senato, destinato a provvedere al corretto svolgimento degli affari in tutti gli ambiti dell'attività amministrativa, nell'applicazione delle leggi vigenti, senza una vera discriminazione settoriale¹⁵⁶, e senza tener conto del naturale limite delle

привести лишь к укреплению в России абсолютизма в его европейском (а не восточном) варианте, что и было сделано реформами I четверти XIX в. Проект был составлен в декабре 1762 г. и после некоторых колебаний отклонён Екатериной II. Она реализовала лишь одну его идей: разделение Сената на департаменты (1763). Но сделано это не совсем так, как проектировал Панин и в отрыве от других его идей имело обратный результат, а именно ослабление политического влияния этого учреждения. [Il conte non contemplava la creazione di un organo di potere aristocratico, o rappresentativo di ceto, né tanto meno democratico, senza il quale un regime costituzionale è impensabile. La realizzazione del progetto poteva condurre soltanto a un rafforzamento in Russia dell'assolutismo nella sua variante europea (ma non orientale), cosa che fu appunto fatta dalle riforme del primo quarto del XIX secolo. Il progetto fu compilato nel dicembre del 1762 e dopo qualche esitazione respinto da Caterina II. Ella realizzò soltanto una delle sue idee: la divisione del Senato in dipartimenti (1763). Ma questo non fu fatto proprio così come lo aveva progettato Panin e separato dalle altre sue idee diede un risultato opposto, e precisamente l'indebolimento dell'influenza politica di questa istituzione]», v. PANIN 2010.

156Il Senato non aveva una funzione legislativa, ma soltanto amministrativa e disciplinare. Otto erano i settori fondamentali in cui erano raggruppate secondo Panin le diverse attività governative: la giustizia, gli affari patrimoniali, la legge ecclesiastica e i costumi civili, che definiva politica interna, la politica estera, la difesa dello Stato, la finanza, l'economia, il settore manifatturiero, industriale e commerciale. A loro volta, per la loro conduzione, questi settori presentavano altre sottosezioni, come i Collegi, le Cancellerie, gli Uffici, ecc. Pietro I aveva creato il Senato come il massimo ente amministrativo e legislativo, destinato a gestire gli affari correnti sotto la guida del sovrano e dei suoi collaboratori più fidati. Ma i sovrani successivi crearono altre superiori istituzioni politiche utilizzando i propri più stretti collaboratori, come il *Verchovnogo tajnogo soveta* [il Supremo consiglio segreto], *Kabineta ministrov* [il Gabinetto dei ministri], *konferencii pri vysočajšem dvore* [la Conferenza della Corte suprema], indebolendo in questo modo il Senato, che tuttavia conservava una sua importanza nell'ambito della burocrazia nobiliare in quanto garante dell'attuazione delle disposizioni relative all'*élite* dirigenziale. Anche all'inizio del regno di Alessandro I furono avanzati progetti di rafforzamento del ruolo politico del Senato. Tuttavia l'imperatore preferì appoggiarsi ai fedeli collaboratori fuori del senato, come avevano fatto i suoi predecessori, e su delibera del Comitato segreto fu deciso di trasformare il Senato in un organo superiore di giudizio e di controllo dell'am-

competenze dei senatori, con il risultato di interminabili e inconcludenti sedute.

Lo stesso procuratore generale [*general-procuror*], definito *l'occhio* del sovrano, era a suo giudizio impossibilitato a svolgere la funzione di controllo su tutti gli affari dello stato, non avendo l'autorità di modificare le leggi col mutare delle circostanze e dei tempi¹⁵⁷. Panin portava come esempio di questo aspetto del mal governo il regno di Elisabetta, quando il principe Trubeckoj, incaricato procuratore, operava a suo «capriccio» e senza curarsi delle leggi, cosicché tutta la politica dell'epoca finiva per essere accentrata sui problemi del presente, servendo agli interessi di persone *occasionalmente* vicine alla sovrana, estranee agli organismi amministrativi regolamentari e talvolta straniere¹⁵⁸. «Il capriccio - scriveva - era l'unica regola secondo la quale erano

ministrazione.

157«В его инструкции он назван государевым оком; но, как самодержавный государь оставляя при себе право законодания, он, конечно, не может чрез одно око разсматривать все разные в управлении государства надобности по переменам времен и обстоятельств, почему в существе генерал-прокурор остается только тем оком, которое в сенате порядок производства дел и точность законов наблюдать должен [Nell'Istruzione che lo riguarda egli [il procuratore generale, n. del tr.] è denominato l'occhio del sovrano; ma dal momento che il sovrano autocrate ha conservato per sé il diritto di legiferare, egli di certo non può osservare con un occhio solo tutte le necessità nel governo dello Stato diverse in relazione al mutare dei tempi e delle circostanze, poiché in sostanza il generale-procuratore resta soltanto con quell'occhio che deve sorvegliare le modalità dell'esecuzione dei lavori e l'esattezza delle leggi]», PANIN 2010, pp. 2-3.

158«Не законы и порядок наблюдал, но все мог; все делал и, если осмелиться сказать, все прихотливо развращал, а потом сам стал быть угодником фаворитов и припадочных людей. Сей эпок заслуживает особое примечание: в нем все было жертвовано настоящему времени, хотениям припадочных людей и всяким посторонним... [Non osservò né leggi né ordinamento, ma ebbe ogni potere; faceva tutto e, se mi è permesso di dirlo, tutto manipolando a suo capriccio, ma poi lui stesso divenne aduttore dei favoriti e di chi aveva influenza al momento. Questa epoca merita una nota speciale: in essa tutto fu sacrificato al tempo presente, ai voleri d'individui occasionalmente influenti e a qualsiasi estraneo]», PANIN 2010, p. 3; e riferendosi alle situazioni difficili in cui si era venuto a trovare il Paese osserva: «Таковыя государству вредныя приключения происходили несомненно частию от того, что в производстве дел действовала более сила персон, нежели власть мест государственных [Tali casi nocivi allo Stato derivarono in parte indubbiamente dal fatto che nella esecuzione degli affari agiva più la forza delle persone che non

scelte le cose da eseguire. E del resto non è possibile diversamente là dove nella suprema sfera governativa le competenze dello Stato non sono ripartite e nessuna di esse è affidata a qualcuno in particolare»¹⁵⁹. Questa, concludeva, è la ragione che impedisce alla sovrana stessa di «compiere, secondo il suo desiderio, il bene della patria [*ispolnjat' po sobstvennomu želaniju blagoe otečestvu*]» Movendo da queste considerazioni Panin avanzava la necessità di una riforma del Senato e di un cambiamento dell'atteggiamento del sovrano, cui chiedeva di servirsi di un organismo stabile, composto di persone competenti, ciascuna scelta per una precisa funzione, ossia di un *Consiglio superiore della corona*, i cui componenti fossero anche a capo dei dipartimenti del Senato. Rilevando in questo modo il senso politico della trasformazione istituzionale, attribuiva al Senato, così organizzato, non soltanto la funzione amministrativa, ma lo rendeva partecipe e responsabile anche della politica estera¹⁶⁰.

Nel progetto di Panin non viene messo in dubbio il potere autocratico dell'imperatrice, che anzi è in più luoghi rimarcato, cosa che ha rafforzato la negazione del suo carattere costituzionale. Lo Statuto prevedeva, infatti, da parte della sovrana questa formula iniziale: «Perciò per il potere datoci da Dio, al fine di proteggere dal male il nostro impero e di estendere il benessere dei suoi fedeli figli, noi, nella maniera più solenne stabiliamo e convalidiamo

il potere degli organismi statali]», PANIN 2010, p. 6.

159«Прихоть была единственным правилом, по которому дела к производству были избираемы. Да и иначе быть невозможно тут, где в верховном государевом месте части государственных без разделения и ни которая никому особливо не поручена», PANIN 2010, p. 4.

160«Что же касается до разделения сената на департаменты, в том все признают пользу скорейшаго делам течения. Мне же тут представляется штатский политический резон, еще важнейший для империи [Per ciò che riguarda la divisione del Senato in dipartimenti, tutti ne riconoscono l'utilità per un più rapido svolgimento degli affari. Ma qui io vedo la ragione politica dello Stato, ancor più importante per l'impero]», PANIN 2010, p. 5.

giuridicamente il seguente statuto per il nostro supremo organo governativo»¹⁶¹. Si confermava dunque il potere assoluto *per diritto divino*, né si avanzavano principi generali cui il sovrano dovesse attenersi nella sua legislazione, anche se nella puntigliosa precisazione della struttura del Consiglio e del Senato è impossibile non individuare quel contenimento dell'autocrazia sovrana che, pure nelle differenze, è il fine di ogni costituzione¹⁶². Nel caso del progetto di Panin, come sarà per il progetto di Voroncov rivolto ad Alessandro I, si trattava però di un tentativo di limitazione del potere autocratico in favore dell'aristocrazia [*dvorjanstvo*] che si esprimeva attraverso il Senato. Panin chiedendo leggi chiare e stabili che fissassero i diritti di ceto e di successione, voleva affiancare al potere assoluto una struttura amministrativa radicata nell'alta nobiltà, consapevole dei propri diritti basati su leggi precise, tra i cui componenti il sovrano avrebbe dovuto scegliere i propri consiglieri. Si sarebbe creato così un organismo di controllo dotato della forza legale per opporsi anche alle decisioni sovrane. Era questo il modello «*d'une monarchie*

161«Итак данную нам от Бога властью, на ограждение от зла нашей империи и на распространение благосостояния ея истинных сынов, мы сим наиторжественнейше устанавливаем и узаконяем следующий устав нашему верховному правительству», PANIN 2010, p. 7.

162I punti 1 e 2 stabiliscono che i consiglieri imperiali non debbono essere meno di sei e più di otto e tra essi debbono figurare i segretari di Stato del dipartimento degli affari esteri, degli affari interni, del dipartimento militare, del dipartimento navale, e tutti questi segretari debbono essere anche membri del relativo dipartimento. La specificazione mette in luce la preoccupazione dell'estensore di dotare il consiglio di persone ben informate degli affari del loro settore, ed espressioni dell'ufficialità della carica. Il punto 10, poi, è particolarmente importante, in quanto vincola le disposizioni imperiali alla controfirma del segretario di Stato del settore specifico: «Всякое новое узаконение, акт, постановление, манифест, грамоты и патенты, которые государи сами подписывают, должны быть контрасигнированы тем статским секретарем, по департаменту котораго то дело производилось, дабы тем публика отличать могла, которому оно департаменту принадлежит [Qualsiasi nuova legge, atto, disposizione, manifesto, istruzione e autorizzazione che sottoscrivono gli stessi sovrani, debbono essere controfirmati da quel segretario di Stato del dipartimento che ha promosso l'atto, affinché con questo il pubblico possa riconoscere a quale dipartimento appartenga]», PANIN 2010, pp. 7-8.

sagement tempérée» suggerito da Montesquieu nella sua opera *De l'esprit des Lois*, ampiamente saccheggiato anche da Caterina II, soprattutto nelle considerazioni che venivano a confortare le proprie scelte.

La critica indiretta al sovrano che assegnava delle cariche a persone il cui merito non era definito dalla professionalità, ma dalla sua parola dovette essere subito chiara a Caterina che rifiutò di sottoscrivere il progetto¹⁶³. La lunga premessa ai diversi punti in cui si articola la proposta riforma conclude in una rispettosa ma chiara ammonizione alla sovrana, perché segua e disponga con fermezza la ratificazione del progetto in quanto «è quasi impossibile dubitare che queste persone, fin dagli inizi non cerchino di trovare impedimenti per fermare il tutto o, per lo meno, per convertirlo nella forma che desiderano»¹⁶⁴.

Gli argomenti principali della premessa, che accompagna il progetto vero e proprio, sono ripetuti nell'introduzione agli undici punti relativi alla formazione del Consiglio imperiale e agli otto riguardanti la ripartizione del Senato, che dovevano figurare formulati dalla stessa imperatrice, la quale avrebbe dovuto presentare la riforma come la continuazione dell'opera di Pietro il Grande. Questi, pur avendo posto le fondamenta dello Stato russo moderno, non sarebbe stato in grado di portarlo a compimento per la brevità della sua vita. Il rilievo dato da Panin alla continuità del regno a partire da Pietro il Grande, che per primo aveva cercato di munire lo Stato di un sistema organico di leggi, sia pure imperfetto, esprimeva l'esigenza di garantire una successione legittima e inoppugnabile dei sovrani, evitando non soltanto gli

163Una nota del curatore informa che Caterina dapprima firmò, poi strappò il progetto, v PANIN 2010, p. 12.

164«Почти невозможно сомневаться, чтоб при самом начале те особы не старались изыскивать трудностей к остановке всего, или по последней мере к обращению в ту форму, какову они могут желать», PANIN 2010, p. 12.

interventi violenti, di cui la Russia aveva fornito così tanti esempi, ma ancor più una legge che optasse per l'elezione del sovrano, cosa che a suo giudizio avrebbe introdotto l'instabilità nel regno. L'esempio non era troppo lontano se si pensa alle *condizioni* che Anna Ivanovna dovette firmare per ottenere la successione dopo la morte senza eredi di Pietro II, che le imponevano di non risposarsi e di non nominare eredi¹⁶⁵. Del resto, Montesquieu sull'argomento successioni aveva chiamato in causa proprio la Russia, esprimendo una chiara disapprovazione del suo modello¹⁶⁶.

Sia i punti relativi al Consiglio imperiale, sia quelli relativi alla riforma del Senato avevano un carattere pratico, volto a rendere efficiente l'istituzione

165 Anna Ivanovna, duchessa di Curlandia, regnò dal 1730 al 1740. Prescelta dagli alti dignitari di corte tra gli eleggibili, a condizione che firmasse le condizioni da loro proposte (e soprattutto volute dal principe Vasilij Lukič Dolgorukij), dopo la sua incoronazione, su sollecitazione di alcuni nobili contrari all'indebolimento del potere sovrano e guidati dal principe Aleksej Michajlovič Čerkasskij, durante una pubblica udienza strappò la carta che aveva firmato all'incoronazione. Le *condizioni* da lei firmate rendevano in pratica la successione elettiva, e ponevano il potere nelle mani di un *Verchovnyj tajnyj sovet* [Supremo consiglio segreto], formato da otto aristocratici, cui veniva affidato il comando delle forze armate e veniva attribuito un parere vincolante nelle dichiarazioni di guerra e nei trattati di pace, oltre che nelle questioni relative alla spesa pubblica, all'imposizione di nuove tasse ecc. Per contro l'imperatrice doveva riconoscere il diritto per i nobili a un regolare processo qualora venissero messi in questione la loro vita e i loro beni, v. NICOLAI 1990, pp. 593-594. Del significato della limitazione che le veniva imposta Anna Ivanovna era ben consapevole se a firmare l'atto si dichiarò costretta, pena la perdita della corona, e a questo proposito Pol'skoj commenta: «В 1730 г. произошла первая попытка дворянского ограничения самодержавия, причем самая радикальная [Nel 1730 avvenne il primo tentativo dei nobili di limitare l'autocrazia e anche il più radicale]. [...] Ни один последующий «прожектор» не смел предлагать подобные условия самодержавию [Neppure uno dei successivi "progettisti" osò presentare condizioni simili a un autocrate]», POL'SKOJ 2010, p. 14.

166 «Par les constitutions de Moscovie, le czar peut choisir qui il veut pour son successeur, soit dans sa famille, soit hors de sa famille. Un tel établissement de succession cause mille révolutions, & rend le trône aussi chancelant que la succession est arbitraire. L'ordre de succession étant une des choses qu'il importe le plus au peuple de savoir, le meilleur est celui qui frappe le plus les yeux, comme la naissance, & un certain ordre de naissance. Une telle disposition arrête les brigues, étouffe l'ambition ; on ne captive plus l'esprit d'un prince foible, & l'on ne fait point parler les mourans», MONTESQUIEU 1777, l. V, pp. 125-126.

e ben informato il regnante, in una stretta, reciproca interdipendenza. È evidente che lo sforzo di Panin per migliorare il funzionamento dell'apparato governativo mirava a eliminare, o almeno a limitare la piaga dello sfruttamento delle cariche per interessi privati. Pure, nella brevissima motivazione, che doveva essere di pertinenza della sovrana, il riferimento al buon funzionamento degli organi dello Stato è tralasciato, mentre la giustificazione della riforma è data da due finalità: la protezione dell'Impero *dal male* e l'estensione del benessere non ai sudditi ma ai «figli» dell'Impero. Proprio la variante «figli» al posto di sudditi dava alla riforma un fondamento, per così dire, morale prima che giuridico, e attribuiva un carattere paternalistico al sovrano che, *fonte della legge*, come un padre avrebbe dovuto dare al suo potere un carattere virtuoso. Sul piano pratico, infatti, il sovrano autocrate del suo buon governo o malgoverno rispondeva solo a Dio e alla propria coscienza. In questo modo Panin sfuggiva alla teoria del diritto naturale che considerava la società civile un'istituzione umana; questa infatti era fondata dall'autorità divina tramite la paternità sovrana.

Nel suo progetto Panin includeva un complesso di leggi stabili che desse sicurezza all'aristocrazia, così da costituire quel «*dépôt des lois*» che Montesquieu considerava il fondamento di una vera monarchia, la quale, diversamente sarebbe stata soltanto un potere dispotico, mentre la religione avrebbe assunto una sorta di garanzia di stabilità e il costume avrebbe sostituito le leggi¹⁶⁷. È famosa la sua espressione per indicare la stretta interdipendenza che deve esserci tra il monarca e la nobiltà: se non c'è monarca, non c'è nobil-

167«Dans les états despotiques, où il n'y a point de lois fondamentales, il n'y a pas non plus de dépôt de lois. De-là vient que dans ces pays la religion a ordinairement tant de force ; c'est qu'elle forme une espèce de dépôt et de permanence: Et si ce n'est pas la religion, ce sont les coutumes qu'on y vénère au lieu des lois», MONTESQUIEU 1777, I. II, p. 35.

tà, se non c'è nobiltà non c'è monarca, ma solo un despota¹⁶⁸. La *carta* di Panin proponeva dunque un *assolutismo* temperato dal controllo del Senato, non una vera trasformazione della monarchia in senso costituzionalistico, e questo era il suo limite, perché la restrizione, che pure c'era (non per nulla la sovrana non volle firmare) era, per così dire, interna al sistema, restando il sovrano sempre fonte della legge. La trasformazione veniva proposta più come una scelta etica che giuridica, come espressione del buon sovrano o, volendo restare nell'ottica di Montesquieu, della vera monarchia.

Una concezione analoga sembrerebbe quella di Radiščev nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, adombrata nel sogno del viaggiatore in *Spasskaja Polest'*, dove il sovrano è esortato a guardarsi dai cattivi consiglieri e a circondarsi invece da persone capaci e moralmente corrette. Così come nel capitolo intitolato *Čudovo* dove è espressa un'amara sfiducia nei confronti degli uomini, tra i quali chi è investito di qualche carica spesso la sfrutta per il tornaconto personale, mentre molti sono i *servi* che chinano il capo di fronte all'autorità¹⁶⁹. Di

168«Les pouvoirs intermédiaires subordonnés & dépendans constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est-à-dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales. J'ai dit les pouvoirs intermédiaires, subordonnés & dépendans : en effet dans la monarchie, le prince est la source de tout pouvoir politique & civil. Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance : car s'il n'y a dans l'état que la volonté momentanée & capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, & par conséquent aucune loi fondamentale. Le pouvoir intermédiaire subordonné le plus naturel, est celui de la noblesse. Elle entre en quelque façon dans l'essence de la monarchie, dont la maxime fondamentale est, *point de monarque, point de noblesse ; point de noblesse, point de monarque* ; mais on a un despote. Il y a des gens qui avoient imaginé dans quelques états en Europe, d'abolir toutes les justices des seigneurs. Ils ne voyoient pas qu'ils vouloient faire ce que le parlement d'Angleterre a fait. Abolissez dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse & des villes ; vous aurez bientôt un état populaire, ou bien un état despotique», MONTESQUIEU 1777, l. II, p. 32.

169Il narratore dell'episodio della barca incagliatasi tra gli scogli durante la tempesta, amareggiato dall'arroganza del comandante della cittadina che giustificava il sottoposto per non averlo svegliato, anche se così aveva impedito qualsiasi organizzazione per il salvataggio dei passeggeri, presa coscienza del fatto che nessuno dei responsabili sareb-

Panin, che egli non nomina mai, sebbene sia assai probabile che ne conoscesse il progetto, dati i suoi rapporti con i Voroncov e potendo usare gli archivi del Senato, egli condivideva sia l'idea che per un impero vasto e composito come la Russia la forma di governo più appropriata non potesse essere che la monarchia, sia l'idea che il dispotismo ne fosse una forma impropria e pericolosa. Si distingue però da Panin nella convinzione che il superamento del dispotismo non dovesse essere affidato alla dimensione empirica del miglioramento degli strumenti governativi, ma dovesse avvenire con il ricorso alla forza della stessa ragione posta a fondamento di una buona e stabile legislazione. Egli pensava, infatti, che soltanto appellandosi al diritto di natura, ai *principi fondamentali* umani, si potesse sottrarre all'arbitrio del potere una qualsiasi forma di governo monarchico, o anche oligarchico.

Se poi le conclusioni dello sfortunato viaggiatore incontrato a Čudovo, deciso ad abbandonare la città con la sua deludente strutturazione civile, fanno pensare a Rousseau, alla sua condanna della civiltà e alla fuga dalla vita consociata, le idee di Radiščev al riguardo se ne differenziano chiaramente per il grande valore che egli attribuisce alle scienze e alle arti, le quali favorirebbero il progresso non soltanto della società ma del singolo individuo e non potrebbero svilupparsi fuori della dimensione civile¹⁷⁰. Di Rousseau egli di-

be incorso nella giusta punizione dichiara «Теперь я прошусь с городом на веки. Не въеду николи в сие жилище тигров. Единое их веселие грысть друг [40] друга [Ora me ne andrò per sempre dalla città. Mai più entrerò in questo covò di tigri. L'unico loro diletto è az-zannarsi l'un l'altro]», RADIŠČEV 2017-I,1, p. [40] 241.

¹⁷⁰Radiščev in una lettera del 17 febbraio 1792 da Ilmsk ad Aleksandr Voroncov avanza un giudizio ambiguo nei confronti di Rousseau: dannoso per i giovani non per l'eccesso del sentimento, quanto piuttosto per la capacità di manipolarlo ai fini della vanità che ne oscura il vero valore. Nel complesso, però, è solo un cane di Diogene che non morde: «Ce m-r Rousseau est, à ce qu'il me paraît à présent, un auteur dangereux pour la jeunesse, non dangereux comme on le prend ordinairement, dans ses principes, mais dans ce qu'il est un maître d'exercice très-habile en fait de sensibilité; et cette qualité estimable qui devrait être respectée même dans ses écarts, ne vaut, ma foi, pas souvent les

mostrò di apprezzare piuttosto la concezione politica, accostandogli nei vari progetti legislativi con l'affermazione dell'uguaglianza di tutti di fronte alla legge e con l'idea dell'inalienabilità da parte del popolo della propria sovranità.

Il giusnaturalismo, è noto, non è caratterizzato da unicità di vedute, ma c'è un punto in cui tutti si riconoscono, ed è la rinuncia a far discendere la formazione dello Stato e il potere sovrano da Dio; l'origine delle leggi è riconsegnata all'uomo e alla sua vita terrena, mentre la religione riguarda l'ambito dello spirito e la fede. Si ha, però, una fondamentale divergenza di opinioni rispetto alla caratterizzazione della natura umana: se questa è già in qualche modo disposta alla consociazione, o se è all'origine mossa dai soli impulsi passionali che rendono conflittuale e aggressivo ciascun individuo nei confronti degli altri, come ritiene Hobbes. In tal caso il contratto stabilisce non soltanto la struttura politica di una consociazione, ma pone la condizione stessa della socialità. Maggiore condivisione ha tra i giusnaturalisti la concezione che al patto attribuisce soltanto l'organizzazione politica di una naturale consociazione, come nel caso di Locke che, pur muovendo come Hobbes da una posizione empiristica, considera l'uomo caratterizzato da sentimenti amichevoli e da una tensione comune alla costituzione della società. Si ha così l'interazione tra una morale naturale e la formazione del sistema di leggi, che apre anche all'esigenza religiosa. Certamente Radiščev è più vicino a questa posizione che non a quella di Hobbes, tuttavia, almeno nei primi scritti giuridici, dove l'elemento teorico-programmatico è più pronunciato, la sua forma-

quatre fers d'un cheval, parce qu'elle s'amalgame le plus ordinairement à la vanité, et Rousseau lui-même à été taxé d'être un autre chien de Diogène. Après tout, ce chien de Diogène ne demandait même à un Alexandre, que de passer son chemin, et de le laisser librement jouir des rayons du soleil. Par ma foi, ce chien valait bien mieux qu'un beau tigre moucheté; il ne mordait point», RADIŠČEV 2017-III,2, p. 425.

zione culturale, sulla linea di uno stoicismo diffuso all'epoca, lo porta piuttosto verso la posizione di Spinoza che, accanto alla dimensione passionale, nella natura umana sottolinea l'elemento razionale, che solo può condurre a una vita *liberamente* virtuosa.

A questo tipo di consapevolezza Radiščev riconduceva l'opera del legislatore, capace grazie ad essa di misurare la validità delle scelte legislative e il metodo migliore dell'applicazione della legge. Lo confortavano in tale orientamento anche i suoi studi giovanili all'università di Lipsia sui testi di Pufendorf, del quale evidentemente aveva recepito l'esigenza di un fondamento razionale della legislazione che ancorasse le norme che regolano la vita sociale a valori universali. Lo stesso Pufendorf, d'altro canto, doveva riconoscere che una convivenza pacifica non può affidarsi al solo dettato della ragione, ha bisogno di essere regolata da norme costrittive. Radiščev rileva soprattutto l'elemento morale della dottrina di Pufendorf, come dimostra la risposta da lui data al collega Il'inskij che gli chiedeva cosa lo avesse spinto a scrivere il suo libro «satirico»¹⁷¹.

171 Anche Il'inskij lavorava alla Commissione per la riforma del Senato sotto Alessandro I, e nei suoi diari ricorda: «В одно время я его спрашивал, что его убедило написать такое сатирическое сочинение против правительства? Он отвечал, что одна правда и что ежели я читал изданное при Петре I и напечатанное при..... сочинение Пуффендорфа “о должностях человека и гражданина”, то, конечно, в нем видел, сколько желал Петр Великий истины [...]. Правила в ней [...] изображение должности и обязанности государя, вельмож, судей, так что, читая их и соображая настоящее правление, всякий найдет то же, что нашел и он; и так книга его напрасно сочтена оскорблением. Впрочем он, как я заметил, мыслей вольных и на все взирал (с) критикою [Una volta gli chiesi che cosa lo avesse convinto a scrivere quell'opera satirica contro il governo. Egli rispose che era stata la sola verità e che se io avessi letto l'opera di Pufendorf, *Dei doveri dell'uomo e del cittadino*, edita al tempo di Pietro I e stampata..., avrei certamente visto in essa quanto Pietro il Grande desiderasse la verità [...]. In esso le leggi [...] sono l'esposizione dei doveri e degli obblighi del sovrano, dei nobili e dei giudici, cosicché nel leggerle e nel rappresentarsi l'attuale governo, chiunque troverebbe la stessa cosa che ha trovato lui; e il suo libro non sarebbe ritenuto un'offesa]», IL'INSKIJ 1879, pp. 415-416. Il'inskij giudicava il *Viaggio* un libro satirico, anche se *con molto di buono*, e in questo giudizio, Radiščev lo vide bene, si annidava la giustificazione della denuncia; perciò difendendo le leggi

Tuttavia, il riferimento a Pietro il Grande non è dettato soltanto dall'apprezzamento dimostrato dal sovrano per lo scritto di Pufendorf, ma dalla stessa riforma con cui Pietro aveva consolidato il suo potere. Prima di lui, infatti, i regnanti non governavano con potere assoluto, ma erano condizionati dal Patriarca che si avvaleva della supremazia sulle questioni morali e religiose, dal Consiglio del territorio (*sovet vseja zemli*), dalle autonomie delle comunità rurali, comunali e parrocchiali. Radiščev non si adagia però sul liberalismo moderato di Panin, il suo pensiero matura con le problematiche e le aspirazioni dell'epoca, senza aderire a un particolare indirizzo. È vero che nei suoi scritti politici si possono riscontrare idee e teorie di autori diversi, penetrate nel contesto culturale internazionale, ma ciò non è da attribuirsi a un procedimento eclettico, perché i principi fondamentali di una morale universale, di una giustizia sociale egualitaria, di una ragione ispiratrice dell'ordinamento socio-politico sono presenze costanti anche nella sua visione più pessimistica della

come moralizzatrici dei costumi, difende il suo libro che ha mostrato quei difetti e corruzioni contro cui operano appunto le leggi. Appellandosi a Puffendorf e a Pietro il Grande egli voleva dimostrare di non aver voluto agire contro il sistema, bensì contro la corruzione che vi si annidava. Pietro il Grande fece pubblicare due opere di Samuel Pufendorf, tradotte dal latino dal vescovo Gavriil Bužinskij: *Introductio ad Historiam Europaeam* (latine reddita a Jo. Frid. Cramero 1692) *Vvedenie v istoriju evropejskuju* [Introduzione alla storia d'Europa], e *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* (1684) *O dolžnostjach čelšoveka i graždanina po zakonu estestvennomu* [Sui doveri dell'uomo e del cittadino secondo la legge naturale]v.: PUFENDORF 1724. Radiščev si riferisce evidentemente a quest'ultimo libro; egli esprime in più luoghi dei suoi scritti il suo apprezzamento per Pietro il Grande, il sovrano riformatore che seppe consolidare potere e impero. «Реформы Петра Великого, во многом необходимые, – scrive Puškarëv – нарушили равновесие властей Московской Руси. Патриаршество было отменено, соборы всея земли более не собирались, местное самоуправление зачахло под грузом административных поручений центральной власти. Петр объявил царскую власть неограниченной. В этот момент и восторжествовал в России абсолютизм[Le riforme di Pietro il Grande, per molti aspetti necessarie, distrussero l'equilibrio dei poteri nella Russia moscovita. Il patriarcato fu abolito, i concilii di tutto il territorio non furono più riuniti, l'autogestione locale s'inaridì sotto il peso dei mandati amministrativi del potere centrale. Pietro dichiarò illimitato il potere dello zar. Da questo momento trionfava in Russia l'assolutismo]», MINAEVA 2010,1, p. 6.

vita e dell'uomo.

Nella sua concezione giusnaturalistica lo stato di natura non è *un prima* logico o simbolico rispetto alla vita socio-politica, mentre costituisce in essa una presenza reale e ineliminabile, rappresentando la struttura passionale, emotiva e istintuale dell'uomo, la debolezza costitutiva e insuperabile della singolarità e, nello stesso tempo, la sua conformazione razionale che ne guida i bisogni alla ricerca dell'utile nella dimensione consociativa e gli fornisce la coscienza dei vantaggi della rinuncia al proprio egoismo per il bene comune. È in sostanza l'espressione della raggiunta, più o meno chiara consapevolezza, da parte del singolo, dell'importanza degli altri nella propria vita, mentre l'organizzazione politica ne è il risvolto pratico giuridico. Perciò la dimensione sociale non è fondata dal contratto, come voleva Pufendorf che prima del patto politico, il *pactum subiectionis* tra popolo e sovrano, vedeva un *pactum societatis* che dal complesso confuso degli individui istituiva la società. Radiščev nei suoi scritti giuridici parla di contratto soltanto riguardo alla creazione della società *politica*, rispondendo evidentemente a quell'esigenza di concretezza che impedisce di pensare l'uomo naturale fuori di un qualsiasi contesto consociativo.

I principi fondamentali e irrinunciabili che condizionano il contratto sono per lui il diritto alla vita, e alla soddisfazione di quei bisogni che la natura di ciascuno detta, e soprattutto il diritto all'uso della ragione che non è altro che il diritto alla libertà. L'inalienabilità di questi diritti non è la conseguenza di un atto convenzionale, ma è il dettato della natura stessa che ha dotato l'uomo di sensibilità e ragione. Con questo Radiščev, come era stato per gli stoici e poi per Spinoza, sotto il termine unico di *bisogno*, che esprime la tensione alla compiutezza, raccoglie due esigenze diverse e spesso diver-

genti: la soddisfazione degli istinti-passioni e l'agire virtuoso, secondo ragione. Se l'uomo potesse agire sempre e soltanto secondo virtù non avrebbe bisogno delle leggi, sostiene Radiščev, e in accordo con Spinoza e con Mably deve riconoscere che la vita veramente virtuosa è appannaggio di pochi¹⁷². Ancora una vicinanza si può riscontrare nella funzione educativa che tutti e tre attribuiscono alle leggi come sostegno all'esercizio della libertà (ragione per Spinoza, virtù per Radiščev e Mably), per essi infatti, la dimensione morale è strettamente unita a quella politica.

Si potrebbe pensare che il giudizio morale nei confronti dell'operato dei funzionari, dei proprietari e dello stesso sovrano, da cui è così fortemente improntato il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, sia piuttosto un prodotto della costruzione letteraria, che con l'ampiezza della sua visione abbraccia i vari

¹⁷²Spinoza osservava che sognano l'età poetica dell'oro coloro che pensano che gli uomini per la maggior parte possano essere indotti a vivere soltanto secondo la prescrizione della ragione: «ostendimus praeterea, rationem multum quidem posse affectus coercere et moderari; sed simul vidimus viam, quam ipsa ratio docet, perarduam esse; ita ut, qui sibi persuadent posse multitudinem vel qui publicis negotiis distrahantur, induci, ut ex solo rationis praescripto vivant, saeculum poetarum aureum seu fabulam somnient», SPINOZA 2006, I, 5. E Radiščev si pronuncia chiaramente contro l'ottimismo di Leibniz il quale considera il mondo buono in sé (il migliore dei mondi possibili) per la tensione inesauribile al perfezionamento che lo caratterizza. Nella lettera del 20 gennaio del 1792 a Aleksandr Voroncov, egli esprime il proprio pessimismo richiamandosi al *Candide ou l'Optimisme* di Voltaire: «Nous sommes dans le meilleur des mondes possibles, me disait hier au soir Pangloss avec lequel je m'entretenais. Pangloss, que n'ai-je ta philosophie! On te pend, et tu dis que c'est pour le mieux», RADIŠČEV 2017-III,2, p. 412; analogamente si era espresso in una lettera a Voroncov del 5 aprile 1791, v. RADIŠČEV 2017-III,2, p. 361, e in un'altra, più tarda, del 27 Dicembre 1799, in cui scriveva: «car, malgré Leibnitz et Pangloss, nous ne vivons pas, hélas, dans le meilleur des mondes possibles», RADIŠČEV 2017-III,2 p. 529. Il filosofo Pangloss, inguaribile sostenitore dell'idea che questo mondo sia il migliore dei mondi possibili, lasciato da Candido sulla forca, e ritrovato, alla fine, incatenato a una galera, alla domanda se fosse ancora convinto della sua tesi risponde che essendo un filosofo non può pensare diversamente. Non si sa se Radiščev abbia letto gli *Entretiens de Phocion*, usciti nel 1763 e *Les principes de morale* del 1774 che ne sono il completamento, e dove l'autore palesa tutto il suo pessimismo a proposito della diffusione della virtù, ma è cosa probabile, dal momento che Mably (di cui aveva tradotto in gioventù le *Observations sur l'histoire de la Grèce*) aveva interessato sia lui che la cerchia di Novikov.

aspetti dell'umanità e ne condanna le debolezze. Non è così; l'intento moralistico è molto forte anche negli scritti giuridici di Radiščev, e particolarmente scoperto in quelli precedenti la condanna. Nel *Saggio sulla legislazione*¹⁷³, il più ampio fra questi, al termine «figli», usato da Panin nel suo progetto, Radiščev preferiva quello di «cittadini». Con ciò non intendeva sostituire le virtù morali alle virtù civili e l'educazione paterna a quella statale. Al contrario, le virtù civili erano per lui prolungamento, nell'ambito sociale, delle virtù morali, perciò il potere sovrano avrebbe dovuto, a suo giudizio, farsi carico dell'educazione degli individui, come si sosteneva nel citato *Chi è il vero figlio della patria*. Egli riteneva l'organizzazione statale finalizzata alla *maturazione spirituale* dell'individuo e la legge acquistava vera dignità proprio da questo fine.

«I migliori legislatori - si legge nella premessa generale alla sezione relativa agli *oggetti* della legge del *Saggio* citato - si sono adoperati con le istituzioni più efficaci di infonderla [questa virtù] nei cuori dei cittadini con saggi insegnamenti e pratiche allestite con accortezza. Pare che essi non abbiano intrapreso nessuna attività per il benessere dei propri Stati con altrettanto entusiasmo. Minosse e Licurgo pensavano che senza quelle tutti i loro sforzi per rendere forti e combattivi i popoli sarebbero andati dispersi. Anche noi ora pensiamo che tutti gli sforzi per il benessere del popolo saranno vani se non saranno fondati sulla virtù nella prima infanzia dei cittadini. E per questo è assolutamente necessario orientare sia l'educazione pubblica come quella pri-

¹⁷³*O zakonodavstve*. Lo scritto, incompiuto probabilmente, secondo la critica, per l'esilio in Siberia, dai contenuti risulterebbe composto durante il regno di Caterina II, tra il 1782 e il 1790. O *predmetach zakona* [Gli oggetti della legge] ne è l'introduzione. Doveva essere costituito di quattro capitoli, ne sono stati stesi soltanto due, degli altri due non si ha che lo schema. La critica ha distinto gli scritti giuridici di Radiščev in due gruppi, quelli appartenenti agli anni 1771-1790, e quelli degli ultimi anni della sua vita, 1801-1802, v. RADIŠČEV 2017-III,1, p. 570.

vata a stimolare le virtù morali e civili. [...] Con esse lo Stato sarebbe già governato quasi per metà e colui che lo governa sarebbe liberato da pesanti e spesso infruttuose fatiche. Dispiace per il signore, ma non per i cittadini che questi opprime. Oh cittadino di uno Stato libero. Ma se vuole ottenere dei benefici così grandi deve scegliere uomini coraggiosi e competenti a cui affidare questo compito. Li deve ricompensare in ragione delle loro fatiche che sono indescrivibili, e della loro abilità il cui impiego deve essere ben maggiore di quanto abitualmente uno si rappresenti»¹⁷⁴.

174«Наилучшие законодатели старались действительнейшими учреждениями оную вселить в сердца граждан посредством мудрых учений и благоразумно устроенных упражнений. [127] Кажется, что они никакой труд о блаженстве своих государств не предпринимали с такою горячностью. Миной и Ликург думали, что без них пропадут все их старания в соделании храбрых и воинственных народов. И мы ныне думаем, что все старание о блаженстве народа будет тщетно, если во младенчестве граждан основание оно не положено будет на добродетели. И для того весьма нужно устремлять как народное, так и частное воспитание к возбуждению нравственных и гражданских добродетелей. Чрез сие государство было бы почти в половину управляемо и правитель онаго освобожден от трудных и часто плачевных работ. Сожалеет о государе, а не сожалеет о гражданах, когда он их угнетает. О гражданин вольнаго государства. [...] Но если он толь великия выгоды получить желает, то он должен избрать мудрых и знающих людей, коим бы он таковое попечение препоручить мог. Он их должен награждать по мере их трудов, кои неописанны, и их искусства, коего гораздо более иметь надлежит, нежели как то себе обыкновенно представляю», RADIŠČEV 2017-III,1, pp. [126-127] 6-7. Non sembra qui fuori luogo – tanto amava Radiščev il teatro – ricordare i due volti della legge, benefico e punitivo, nell’opera teatrale di Voltaire: *Les Lois de Minos*, in cui dai personaggi del dramma Minosse è visto ora come un grande re e legislatore, ora come un re crudele; nella scena III del primo atto Tencer appunto esclama: «Oui, j’estime en Minos le guerrier politique;/mais je déteste en lui le maître tyranmique», VOLTAIRE 1883, t. 7, p. 188.

5. La ricompensa della virtù e il diritto alla felicità: la lezione del Dragoinetti e del Filangieri

La ricompensa che intende qui Radiščev non è assimilabile al pagamento di un servizio, perché il lavoro di cui si parla è esso stesso un lavoro di *virtuosi*, che vi si applicano non per interesse ma per rendere virtuoso il popolo. Quali sono, infatti, le ricompense con cui il sovrano dovrebbe gratificare questi benefattori dell'umanità? «Deve liberarli – egli sostiene – dalla disistima, cui essi e i loro insegnamenti sono finora soggetti. Deve rendere loro stessi e le persone che con loro cooperano al benessere del popolo tanto degni agli occhi di questo quanto esigono i loro meriti. Deve ricompensare principalmente coloro i cui insegnamenti sono utilizzati con maggior vantaggio. E soprattutto deve favorire in tutti i modi quelle conoscenze e quelle scienze che hanno come oggetto immediato la virtù e i costumi, e che tendono a prevenirne il deterioramento e la prevaricazione. Qui ha l'occasione più felice per creare una quantità d'istituzioni buone e degne del suo cuore benevolo e della sua saggezza, che col tempo daranno i frutti più belli e più preziosi»¹⁷⁵. Non si tratta, dunque, di una ricompensa materiale, ma dell'onore e del rispetto che si deve inculcare nel popolo nei confronti degli educatori, e non deve sfuggire quell'accento alla *quantità*, al grado di riconoscimento che deve essere pro-

¹⁷⁵«Он их должен извлечь из презрения, коему они и их упражнение доселе были подвержены. Он должен их как людей, трудящихся с ним о блаженстве народа, сделать в глазах его столь почтенными, сколько то заслуги их требуют. Он наипаче тех должен награждать, кои их наставления более употребляют в пользу. Он особливо должен тем знаниям и наукам всеми мерами споспешествовать, кои непосредственными предметами имеют добродетель и нравы, и кои стремятся предупредить оных повреждение и злоупотребление. Тут имеет он счастливейший случай сделать множество хороших учреждений и достойных его мягкосердия и мудрости, кои со временем дадут прекраснейшие и благороднейшие плоды», RADIŠČEV 2017-III,1 p. [127] 7.

porzionale al successo del metodo, al tipo di comportamento virtuoso suscitato e all'impegno che tutto questo ha comportato. È difficile, a questo proposito, ignorare Giacinto Dragonetti, che col suo *Trattato sulle virtù e le ricompense* si proponeva di proseguire l'opera di Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, trattando dei premi alle virtù. Il suo scritto, uscito anonimo e tradotto in francese col solo nome del traduttore, secondo la critica più recente è con ogni probabilità tra i libri appartenuti alla biblioteca di Radiščev¹⁷⁶.

Il Dragonetti muove dall'idea che l'uomo, nella sua vita presociale, dovendosi continuamente difendere dall'ambiente esterno e dagli altri uomini, sviluppò un'inclinazione all'egoismo tanto forte che dovette passare molto tempo prima che potesse avvertire il bisogno di occuparsi del benessere del suo prossimo. Soltanto a questo punto sarebbe nata la virtù, ossia l'azione disinteressata per il bene degli altri¹⁷⁷. Se s'intende per virtù l'obbedienza alla legge, egli sostiene che la ricompensa è già nei benefici che questo comporta, mentre le anime generose disinteressate s'impegnano più di quanto non sia stabilito dalle leggi, ed essendo rare, debbono essere ricompensate in propor-

176L'edizione di Parigi del 1768 del libro del Dragonetti figura al n. 23 nell'elenco dei libri ritenuti di proprietà di Radiščev. L'edizione italiana uscì a Napoli nel 1766 anonima, e nel 1767 in traduzione francese col nome dell'autore ma non del traduttore, indicato soltanto come «Capitaine de l'artillerie du Roi et de la République de Pologne - Attaché à l'Ecole Royale et Militaire établie à Paris», editore Jean Gravier. Nel 1768 uscì col nome del traduttore Jean Claude Pingeron, che nello stesso anno ne fece uscire un'altra con qualche correzione a Parigi (chez Pancouche); nel 1769 ne uscì una terza a La Haye dello stesso traduttore Pingeron, il cui nome era però sostituito da una M.; la trad. russa dal francese, di Fedor Karin, uscì a S. Pietroburgo nel 1769, v. DÈMIN&KOSTIN 2016 (2003), p. 5.

177«La vertu n'est donc qu'un généreux effort indépendant des loix, qui nous porte à rendre service aux autres hommes: elle a d'un côté pour objet un sacrifice de la part de l'homme vertueux, et de l'autre, l'avantage qui en revient au publique», DRAGONETTI 1769, p. 17. Nella prefazione il traduttore, Jean Claude Pingeron, dichiara di non essersi limitato «au métier servile de Traducteur», di aver «éclairci le texte» e di aver apportato in più luoghi «des changemens si considérables», da poter offrire al pubblico «un Ouvrage neuf», naturalmente, rispetto alla precedente traduzione, v. DRAGONETTI 1769, p. VIII.

zione al beneficio che apportano agli altri, diversamente la società approfitterebbe di un impegno che oltrepassa il dovuto¹⁷⁸. Egli non pensa che il premio possa rendere l'atto virtuoso un atto *mercenario*, perché richiede pur sempre un sacrificio che la società non ha il diritto di esigere. Ritiene, piuttosto, che si dovrebbe mettere a punto una sorta di legislazione per le premiazioni, in modo da evitare di dare premi ad azioni non virtuose o premiare maggiormente quelle di scarso rilievo rispetto alle più nobili¹⁷⁹.

Radiščev non segue il Dragonetti su questa via del regolamento dei premi, ma in entrambi è presente e importante la polemica sottesa all'idea della compensazione dell'azione virtuosa, polemica rivolta sia all'autorità che assegna onorificenze e cariche a suo arbitrio, per compensare favori personali, sia alla nobiltà che usufruisce di privilegi ereditati, senza averne merito. Nel *Saggio sulla legislazione* Radiščev non va oltre la difesa dei riconoscimenti che si debbono a chi opera con impegno e fatica disinteressati nel campo dell'educazione sociale, in primo luogo quindi ai legislatori. Tuttavia, essendo il suo scritto incompleto, sviluppa essenzialmente il primo aspetto della questione legislativa, ossia l'analisi della situazione, mostrando come era strutturata la società russa e quale ne era l'assetto legislativo. Soltanto nel *Progetto di codice civile*, scritto una decina d'anni dopo, si possono trovare altri, importanti punti di vicinanza con l'opera del Dragonetti, e innanzitutto quella critica alla struttura feudale così forte nello scrittore italiano¹⁸⁰, e che Radiščev manifesta

178«Puiqu'ils contribuent plus que les autres au bonheur de la société, il est juste qu'ils en retirent de plus grands avantages. Si les vertus n'étoient point récompensées, il s'en suivroit nécessairement un bien pour les scélérats, et la perte des hommes vertueux : les vertus même ne pourroient pas long-tems exister», DRAGONETTI 1769, pp. 19-20.

179DRAGONETTI 1769, p. 36.

180In un lungo passo tra virgolette, dello scritto del Dragonetti, un ipotetico coltivatore oppresso dalle tasse si esprime così: «Le travail et la culture sont les seuls titres de propriété qui devroient être respectés», DRAGONETTI 1769, p. 55; e parlando dell'ingiustizia dei latifondi, sempre lo stesso coltivatore immaginario, asserisce: «L'homme est voya-

nel suo *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, seguendo essenzialmente la guida delle virtù morali.

Nella convinzione che uno Stato tanto più è pacifico e prospero quanto più virtuosi sono i suoi cittadini, assumendosi col compito legislativo anche quello educativo, poteva dichiarare: «La verità e la felicità del prossimo saranno in questo il nostro unico scopo. Né l'infelice propensione, sorta nella nostra epoca corrotta, verso idee estranee che alimentano le passioni [...] ce ne allontanerà. Noi non dimenticheremo mai che la sola virtù merita la nostra deferenza e che la semplicità è sempre la fedele compagna della verità»¹⁸¹.

L'appello alla semplicità dei costumi ricorda le riviste di Cheraskov degli anni '60 che formarono con la loro morale tutta una generazione. Vi si elogia-

geur sur la terre et n'y jouit comme passager que du droit d'usufruit», DRAGONETTI 1769, p. 56. Dragonetti sostiene la necessità di porre dei limiti fissi al possesso della terra, come fecero i Romani, v. DRAGONETTI 1769, pp. 59-60; ripone molte speranze per l'economia nel libero commercio, sia terrestre che navale (pp. 88-101); critica i principi despoti che vivono soltanto secondo la legge di natura (p. 71), mentre l'obbligo di un sovrano è quello di rendere felici i sudditi (pp. 116-117) e afferma che «La science des Politiques consiste [...] à trouver le véritable point où les hommes puissent être heureux et libres», DRAGONETTI 1769, p. 126, concludendo con l'esortazione: «Que les Princes accordent de grandes récompenses à ceux qui s'exerceroient à découvrir cette vérité [...]; il seroit injuste que ceux qui s'appliquent à la recherche de la vérité la plus importante pour les hommes, restassent sans récompenses», DRAGONETTI 1769, pp. 127-128. Ed aggiunge: «Il n'est point d'homme plus utile à la société qu'un bon Jurisconsulte. [...] L'abus de la Jurisprudence est le plus grand malheur qui puisse arriver à un Etat», DRAGONETTI 1769, p. 132. E dopo aver mostrato con una allegoria questo abuso da parte degli avvocati di Napoli esprime il suo auspicio: «Il est tems que les hommes qui se sont dévoués au bien publique, jouissent des avantages qui leur sont dus, et que les récompenses succèdent désormais à toutes les injustices qu'ils ont éprouvées [...] Monarques bienfaisans de l'Europe, dirigez vos soins paternels vers l'exacte distribution des récompenses, votre exemple aura plus de force que la voix d'un Philosophe obscur»: DRAGONETTI 1769 pp. 144-145.

181«Истинна и блаженство ближняго будут при оном наша единственная цель. Ни несчастная склонность, родившаяся в наши поврежденные времена, к странным и страстям угождающим мнениям [...] не удалят нас от оныя. Мы никогда не забудем, что единая добродетель заслуживает наше почтение и что простота бывает всегда верною сопутницею истины», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [126 об] 5.

vano le virtù individuali che nascono e maturano nell'interiorità, lontano dalla corsa alle cariche pubbliche, agli onori e alla celebrità. Ma Radiščev appartiene a un'altra generazione, com'è ben messo in luce dall'accostamento di *istina* [verità] e *blaženstvo* [felicità, beatitudine]. Entrambi i termini fanno riferimento, è vero, alla dimensione spirituale, propria della coscienza virtuosa che si regola non secondo la valutazione dei beni materiali, ma di quelli che costituiscono la vera ricchezza dell'essere razionale; pure, la felicità del cittadino non può non nutrirsi anche di quei beni materiali che permettono la serenità della vita. La felicità garantita dal legislatore riguarda, perciò, l'uomo completo, materiale e spirituale. Si può cogliere in questo la modernità di Radiščev che vede il raggiungimento dello stato felice attraverso la dimensione comune: la felicità non è appannaggio dell'individuo *naturale*, ma dell'uomo sociale, e sta nella reciprocità delle azioni disinteressate. Per questo l'istruzione deve essere pubblica e innanzitutto deve comportare l'educazione, come è ben chiaro dalla critica al formalismo dell'insegnamento. «Ci insegnano la grammatica, - egli scrive - ci riempiono la testa di parole e norme che non capiamo. Ci tormentano con le regole fondamentali delle lingue, e spesso delle scienze, che non ci serviranno mai. Io non disdegno tutto ciò. Ma vorrei che ci insegnassero a essere obbedienti, umilmente saggi, moderati, gioiosi, giusti, magnanimi, coraggiosi per guarire dai nostri preconcetti e per imparare a porre freni ai nostri desideri, senza cui non potremo essere felici, né potremo permettere ad altri di esserlo»¹⁸².

182«Нас учат грамматике, наполняют головы наши словами и правилами, коих мы не понимаем. Нас мучат начальными правилами языков, а часто и наук, кои нам никогда полезны не будут. Я сего совсем не порочу. Но я бы хотел, чтобы нас учили быть послушливыми, смиренномудрыми, воздержными, веселыми, правосудными, великодушными, мужественными; чтобы изцеляли от наших предрасудков, и нас научали полагать нашим желаниям пределы, без коих ни мы счастливы не будем, ни дозволим другим быть счастливыми», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [127] 6.

L'insegnamento della virtù per Radiščev non soltanto non ha spazio nell'istruzione formale, ma neppure può essere affidato alla letteratura esortativa e poetica che, per quanto preziosa, non è sufficiente a educare tutto il popolo; essa opera sempre entro i limiti di una cerchia ristretta ed è affidata alle attitudini e alle volontà individuali. La virtù non nasce nell'isolamento, ma in un ambiente che favorisca la maturazione delle disposizioni e inclinazioni personali. Questo ambiente è creato dai costumi, sui quali agisce la legge che deve tutelarne la virtuosità. Se i costumi fossero all'origine virtuosi non occorrerebbero leggi, ma nella realtà questo non avviene, perciò l'educazione è compito del legislatore. In questo modo Radiščev capovolgeva quel rapporto tra Stato e cittadino che nell'ideologia del potere vedeva il cittadino-suddito in funzione dello Stato, e non a caso riportava l'asserzione della stessa Caterina: «Noi siamo fatti per il nostro popolo»¹⁸³.

La difficoltà di garantire una così stretta interdipendenza tra diritto e morale era però ben presente alla coscienza del suo sostenitore, che dichiarava necessario per il legislatore ricorrere all'astuzia perché il freno esterno della legge non fosse d'impedimento a quel processo di maturazione dell'interiorità soggettiva cui si accompagna una coscienza libera e solo così virtuosa. Scriveva infatti: «Oggetti della legge sono i costumi, la fede, la libertà, la proprietà e l'integrità dei cittadini. Il fine della legge consiste nel far sì che i costumi siano impeccabili, la fede pura e sincera, che la libertà naturale sia inviolata per quanto può essere consentito dal bene comune, che i patrimoni siano divisi in maniera equa e che il cittadino non debba temere torti e ingiustizie; insomma che ciascuno sia soddisfatto tanto quanto lo permette la natura e la perfezione dell'intero Stato. La legge non può tutelare sufficientemente

183«Мы сотворены для нашего народа», RADIŠČEV 2017-III,1, p.[138] 17.

i costumi che sono il fondamento più solido del benessere umano e della società civile. Ma per questo occorre la più costante ponderatezza del legislatore. La sua mano che tesse il benessere deve nascondersi con la più grande cura se non vuol perdere la sua forza. La virtù non può essere né comandata né costretta. Essa è indipendente [...]. Non appena è costretta a essere è già scomparsa, non c'è più. Con le istituzioni più valide i migliori legislatori si sono sforzati di infonderla nel cuore dei cittadini mediante saggi insegnamenti ed esercizi sapientemente organizzati»¹⁸⁴.

Nella realtà, di fronte alle istituzioni il cittadino che non commette crimini perché teme la legge è altrettanto giusto e virtuoso di quello che non ne commette perché *moralmente* virtuoso, non è facile, infatti, cogliere la virtù personale nel comportamento virtuoso sociale. Montesquieu, spinto dalla difficoltà di portare in qualche modo la dimensione morale sul piano politico, nel libro *Lo spirito delle leggi*, che Radiščev definì un'«opera immortale» [*bessmertnoe sočinenie*]¹⁸⁵, fece una chiara distinzione tra virtù morali e virtù politi-

184«Предметы закона суть: нравы, вера, вольность, имение и сохранность граждан. Цель закона состоит в том, чтобы нравы были непорочны, вера чиста и действительна, чтобы природная вольность была ненарушима, елико то дозволить может общее благо, чтобы имения были разделены справедливо, и граждане не могли б опасаться злобы и неправосудия; словом, чтобы каждой столько был благополучен, сколько то дозволит существо и совершенство целого государства. Закон не может довольно стрещи нравы, кои суть накрепчайшая подпора человеческого благополучия и гражданского общества. Но для сего потребно более обыкновеннаго благоразумие законодателя. Десница, его блаженство сотыкающая, должна сокрываться с величайшим тщанием, если не хочет потерять своя силы. Добродетель не может быть ни повеленная, ни принужденная. Она независима [...] Она исчезла, ее уже нет, сколь скоро она принуждена быть. Наилучшие законодатели старались действительнейшими учреждениями оную вселить в сердца граждан посредством мудрых учений и благоразумно устроенных упражнений», RADIŠČEV 2017-III,1, pp. [126 об] 5-6.

185RADIŠČEV 2017-III,3, p. 147. Nell'*Avertissement de l'Auteur*, nel *De l'esprit des lois*, Montesquieu precisa che nella sua opera egli dà al termine virtù un significato *politico* e non morale, sebbene con questo non voglia negare negli uomini che fanno politica la presenza delle virtù morali: «Pour l'intelligence des quatre premiers livres de cet ouvrage, il faut observer que ce que j'appelle la *vertu* dans la république, est l'amour de la patrie,

che; queste ultime soltanto sarebbero dovute rientrare in un discorso giuridico, costituendo lo stimolo al perfezionamento per i diversi tipi di governo. La *frugalità*, ad esempio, è da lui considerata la virtù propria del governo democratico, ma per ragioni non morali, bensì di opportunità, per una necessaria simiglianza di costumi in una società dove le diverse classi sociali sono tutte chiamate a svolgere un particolare compito politico¹⁸⁶.

Nella concezione di Radiščev, invece, la frugalità o semplicità è una virtù personale che nella convivenza civile può costituire un esempio da imitare dando luogo a un costume che difficilmente potrebbe essere imposto se non nascesse da un modo di pensare e di sentire dei singoli individui. La differenza rispetto a Montesquieu deriva dall'*accento* che Radiščev pone sul valore dell'individuo anche nel vivere sociale. Da un lato si trattava di una visione ereditata da una cultura diffusa dall'insegnamento dei classici e dalla stampa moraleggiante, che nel «conosci te stesso» poneva la radice di tutte le virtù; dall'altro era l'anticipazione di quella concezione romantica dell'individuo che si sarebbe affermata qualche anno più tardi. In ogni caso, però, la maturazione dell'individuo, anche per Radiščev, come si è detto, non può avvenire

c'est-à-dire, l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne; c'est la vertu politique; & celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'honneur est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé, vertu politique l'amour de la patrie et l'égalité. [...] Il faut faire attention qu'il y a une très grande différence entre dire qu'une certaine qualité, modification de l'âme, ou vertu, n'est pas le ressort qui fait agir un gouvernement, et dire qu'elle n'est point dans ce gouvernement», MONTESQUIEU 1777, pp. CXXXI-CXXXIII.

186A proposito delle virtù politiche Montesquieu dichiara che l'amore dello Stato in una democrazia è «l'égalité» e oltre all'eguaglianza «est encore l'amour de la frugalité. Chacun devant y avoir le même bonheur et les mêmes avantages, y doit goûter les mêmes plaisirs, et former les mêmes espérances; chose qu'on ne peut attendre que de la frugalité générale. [...] Les richesses donnent une puissance dont un citoyen ne peut pas user pour lui; car il ne seroit pas égal; Elles procurent des délices dont il ne doit pas jouir non plus parce qu'elles choqueroient l'égalité tout de même», MONTESQUIEU 1777, l. V, c. 3, p. 50.

che nell'ambito sociale. Radiščev tuttavia, non è il solo a sostenere per una buona legislazione la necessità di un fondamento nei principi della morale, oltre a quanto si è detto riguardo a Spinoza, basti pensare al Filangieri, suo contemporaneo, il cui pensiero egli apprezzava e di cui chiese gli venissero inviate le opere a Nemcovo da Mosca, una volta tornato dalla Siberia¹⁸⁷. Il Filangieri non soltanto criticava la teoria di Montesquieu delle virtù politiche specificamente appartenenti alle tre forme di governo, ma riconduceva esplicitamente la bontà delle leggi alla loro consonanza con i principi morali¹⁸⁸. Egli aveva trovato conforto in Mably che muoveva dallo stesso principio e il cui pensiero, diffusosi nei circoli culturali di Palermo, ebbe modo di conoscere nel 1773, durante la sua breve permanenza in questa città. Lui stesso, d'altro canto, tornato a Napoli, ne fu il divulgatore, condividendone l'antimachiavellismo e la necessità di una stretta unione di morale e politica. Mably era ben noto a Radiščev ed era certamente una sua fonte di riflessioni e suggestioni, ma leggendo sia il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, sia il *Saggio sulla legislazione*, ci si chiede se non fosse venuto a conoscenza dell'opera del Filangieri già nel periodo della stesura di questi

187Con lettera del 18 agosto 1797 al libraio Riss chiedeva l'invio dei sette volumi dell'opera *La scienza della legislazione* tradotta in francese, v. RADIŠČEV 2017-III2, pp. 500-501.

188«Io chiamo bontà assoluta delle leggi la loro armonia co' principi universali della morale, comuni a tutte le nazioni, a tutti i governi, ed adattabili in tutti i climi. Il diritto della natura contiene i principi immutabili di ciò che è giusto ed equo in tutti i casi. È facile il vedere quanto questa sorgente sia feconda per la legislazione. Niun uomo può ignorare le sue leggi. Esse non sono i risultati ambigui delle massime de' moralisti, né delle sterili meditazioni de' filosofi. Queste sono i dettami di quel principio di ragione universale, di quel senso morale del cuore, che l'Autore della natura ha impresso in tutti gl'individui della nostra specie, come la misura vivente della giustizia e dell'onestà, che parla a tutti gli uomini il medesimo linguaggio, e prescrive in tutti i tempi le medesime leggi», FILANGIERI 1864, p.,76. Da ricordare che lo stesso Filangieri dovette difendersi dall'accusa di *spinozismo*. Giuseppe Grippa lo attaccò già nel 1782 in quanto il suo progetto veniva a distruggere l'ordinamento feudale. I quattro volumi ultimati dell'opera uscirono a Napoli nella stamperia del Raimondi negli anni 1780-1785, e furono messi all'indice nel 1784, il V uscì postumo nel 1791.

scritti, cosa, del resto, non improbabile, dato l'interesse generale suscitato già dall'apparizione dei due primi volumi de *La scienza della legislazione*, nel primo dei quali era tracciato il piano dell'opera, e che già nel 1784 furono tradotti in tedesco.

La riforma legislativa, di cui il *Saggio* di Radiščev vorrebbe forse prefigurare il disegno, ha anche una motivazione più formale che l'avvicina al progetto di Panin e riguarda la denuncia del carattere disorganico della promulgazione di leggi, legate alle necessità del momento, cosa che le rendeva spesso obsolete e inutili. Se Panin nel suo progetto faceva riferimento essenzialmente alla Russia e ai sovrani che precedettero Caterina II e che per ragioni contingenti o per incapacità personale non furono in grado di dotare il paese di un sistema legislativo funzionale alla migliore organizzazione dello Stato, Radiščev entrava nello specifico della legislazione nel suo aspetto generale, sostenendo che oltre all'elemento storico-empirico che lo rende temporaneo, un buon sistema legislativo deve avere come fine il rispetto dei «diritti naturali» costitutivi della libertà dell'uomo, in modo che la costrizione propria di ogni legge porti con sé la libertà dai bisogni, dal timore, dai pericoli, e permetta nello stesso tempo libertà di azione e di pensiero, sia pure nei limiti delle possibilità individuali e della situazione storica. Su queste basi si sarebbe dovuta fare, all'interno del disordinato e sovrabbondante corpo legislativo della Russia, quella cernita che il Blackstone aveva fatto per l'Inghilterra, dotandola di un sistema di leggi all'avanguardia in tutta Europa¹⁸⁹. E al Black-

189«Англия, в новые времена прославившаяся своим законоположением по возможности общественного сожития, стремящимся к сохранению естественных человека прав, коих стечение составляет естественную его свободу, получила свои законы не обнародованием какого либо уложения, но повременно. К блаженству ея возник в сердцах ея сограждан дух вольности от стеснения меры превосходящего. Поставив себе первым предметом блаженного общежития вольность деяний, все обращало на его подкрепление, и сие составило наконец собрание законов, коим разсудок дивится, а человеколюбие радуется.

stone dichiara di rifarsi col considerare funzione della legge lo stabilire ciò che è giusto (*pravo*), ossia ciò che è permesso fare (*čto delat' pozvoljaetsja*), e ciò che è ingiusto (*ne pravo*), ossia ciò che è proibito fare (*čto delat' zapreščajetsja*), quindi senza alcun riferimento alle intenzioni di chi ne è soggetto¹⁹⁰.

Come Panin nella sua *Carta*, anche Radiščev muove, per il suo progetto, dal *fatto* che in Russia il sovrano è autocrate e fonte della legge; il suo potere però non discende da Dio ma gli è conferito dal popolo, secondo lo schema giusnaturalistico della nascita del potere politico. L'unica limitazione alla volontà del sovrano è costituita dai «diritti naturali» inalienabili, ossia il diritto

[...] Наконец судья Блекстон [...] издал свои толкования английских законов, которые ныне классическою в английском законоучении почитаются книгою [L'Inghilterra, divenuta celebre in tempi recenti per aver reso possibile con la sua legislazione una convivenza sociale tesa alla salvaguardia dei diritti naturali dell'uomo, il cui concorso costituisce la sua libertà naturale, ha ottenuto le sue leggi non dalla promulgazione di un determinato codice, ma col tempo. Sorse nei cuori dei suoi abitanti lo spirito di libertà che dalle strettoie della costrizione eleva alla felicità. Postasi come fine fondamentale di una felice convivenza la libertà d'azione, essa ha indirizzato tutto al suo potenziamento, e questo ha costituito alla fine una raccolta di leggi di cui la ragione stupisce e la solidarietà umana gioisce. [...] Infine il giudice Blackstone [...] ha dato alle stampe la sua interpretazione delle leggi inglesi, opera attualmente considerata un classico nell'insegnamento della giurisprudenza inglese]», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [128-129] 8. Radiščev fa riferimento ai *Commentaries on the laws of England* di William Blackstone, di cui la tipografia di Novikov aveva pubblicato la traduzione russa di Semën Efimovič Desnickij del I volume, divisa in tre parti, negli anni 1780-1782. Di questa traduzione parla il seminarista del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, incontrato dal protagonista alla stazione di *Podberěž'e*. Naturalmente i *Commentari* erano già conosciuti nella lingua originale, essendo usciti a Oxford negli anni 1765-1769. G. M. Nicolai in una nota sull'argomento riporta un passo di una lettera di Caterina II a Friedrich Melchior von Grimm del 4 agosto 1776 in cui ella afferma di essere inseparabile dai commentari di Blackstone che va leggendo «da due anni», sebbene non faccia e non voglia far nulla di ciò che il giurista scrive: «la matassa è mia e la dipano a modo mio», NICOLAI 1990, p. 628.

190«Мы, следуя Блекстону, скажем: все законы относятся к тому, что право, или что делать позволяется, и к тому, что не право, или что делать запрещается», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [129ob.] 8. Montesquieu definisce in termini analoghi la libertà: «Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n' être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir [...] La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent» MONTESQUIEU 1777, I, XI, c. III, pp. 308-309.

alla sicurezza della vita e alla libertà, a cui si aggiunge *per legge* il diritto alla proprietà¹⁹¹. Da questi principi inalienabili deriva il divieto della pena di morte, applicabile solo in caso di grave pericolo per la comunità, il divieto della tortura, della calunnia, della delazione e del discredito nei confronti di un cittadino¹⁹². Il diritto alla libertà riposa sull'uguaglianza di tutti i cittadini, e comporta un'uguale applicazione della legge¹⁹³. Il diritto alla proprietà

191La legge positiva, scrive Radiščev, stabilisce anche i diritti del singolo sulla base della legge naturale: «Права единственные суть: 1-е сохранность личная, 2-е личная вольность. Сии оба права имеют свое начало в естественном человека положении. 3-е собственность, которая первым положительным законом почтеться может [I diritti del singolo sono: 1 l'incolumità personale, 2 la libertà personale. Questi due diritti hanno il loro fondamento nella condizione naturale dell'uomo. 3 la proprietà, che può essere considerata la prima legge positiva]», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [134] 13.

192«Сохранность личная состоит в невозбранном употреблении своей жизни, здоровья, членов и добраго своего имени. Никто да не убьет гражданина. Для общия токмо пользы может вышшая власть отъяти у него живот. Никто да не причинит болезни гражданину, никто да не лишит его члена [...]. Никто да не дерзнет безвозмездно бранить, поносить или безчестить гражданина [La salvaguardia personale consiste nell'uso senza impedimenti della propria vita, della salute, delle membra e del bene del proprio onore. Nessuno ucciderà un cittadino. Soltanto per l'utilità generale il sommo potere può togliergli la vita. Nessuno provocherà infermità al cittadino, nessuno lo priverà di un suo membro... Nessuno oserà impunemente calunniare, ingiuriare o infamare un cittadino]», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [134 об.] 13. Il diritto non solo alla vita, ma anche alla conservazione delle proprie membra è, naturalmente, una denuncia dell'arbitrio della tortura e dell'orribile pratica del taglio del naso, della lingua, delle mani; la denuncia già espressa dal Beccaria, e ripetuta dal Filangieri è riproposta dal Genovesi: «La vita, le membra, la libertà, le ingenerate forze dell'animo e del corpo, sono diritti nati con noi», mentre la proprietà è un diritto acquisito: «un pezzo di terra preso dalla comune madre, e coltivato per l'uso della vita, gli animali salvatici addimistichiti ec., sono de' diritti legittimamente acquisiti», GENOVESI 1795, p. XVII. Radiščev conosceva il pensiero giuridico degli illuministi italiani. Nella sua biblioteca, oltre alle opere del Filangieri, del Beccaria e del Dragonetti, è attestata la presenza dello scritto di Pietro Verri nella traduzione francese, *Economie politique*, del 1799, v. DĚMIN&KOSTIN 2016 (2003), p. 19, di cui erano apparsi degli estratti nel 1798 sul «Sankt-Peterburskij žurnal» nella traduzione di I. I. Martynov, con l'introduzione di I. P. Pnin (*Vypiska iz rassuždenij o gosudarstvennom chožajstve* [Estratti dalle *Meditazioni sull'economia politica*]; non vi è però cenno al Genovesi, ma come il proprietario, la biblioteca stessa ha avuto tante e travagliate vicende, che nonostante lo sforzo meritorio e fruttuoso di alcuni critici è assai difficile che si possa giungere a ricostruirla interamente.

193«Вольность личная состоит: 1-е в равенстве всех граждан. 2-е никто без суда да не накажется. 3-е взятый под караул и три дни недопрашиван берется в совестном суде, по

essendo frutto della prima legge positiva non rientra, ad essere esatti, tra i diritti naturali, Beccaria lo definiva un diritto sociale¹⁹⁴, a differenza di Grozio, Pufendorf e Locke, per i quali vita, beni, libertà e onore erano tutti elementi costitutivi della personalità e pertanto tutti facevano parte dei diritti naturali. Sulla base della sua distinzione Radiščev in questo scritto non formula altro giudizio se non che in Russia la proprietà è sempre inalienabile, e se qualcuno la adopera in maniera irrazionale tutt'al più gli si impedisce di usarla, ma non gli viene tolta¹⁹⁵. Dieci anni più tardi, però, nello scritto *O zakonopoloženii*, sulla base di questo diritto *legale* o *sociale*, potrà proporre per i contadini il possesso non soltanto di beni mobili (gli attrezzi da lavoro) ma anche immobili, appunto la terra.

требованию его. Равенство граждан состоит в равной зависимости от закона, то есть, что все чины в государстве должны деяния свои располагать по предписанию закона, и соделавый преступление, да неизбежно определеннаго законом наказания, разве по воле законодательныя власти; ибо всякое изъятие общаго закона есть частное и временное законоположение [La libertà personale consiste nell'uguaglianza di tutti i cittadini. Nessuno sarà incriminato senza giudizio. Arrestato, se non sarà interrogato entro tre giorni comparirà a sua richiesta davanti al giudice conciliare. L'uguaglianza dei cittadini consiste nella pari subordinazione alla legge, ossia nel fatto che tutti i ranghi dello Stato debbono regolare le proprie azioni secondo le prescrizioni della legge e coloro che hanno commesso un crimine non sfuggiranno alla punizione stabilita dalla legge se non per volontà del potere legiferante; poiché qualsiasi deroga dalla legge comune è una parziale e temporanea disposizione di legge]», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [134 об.] 13.

194«La sicurezza della propria vita è un diritto di natura, la sicurezza dei beni è un diritto di società», BECCARIA 1973, c. XXX, p. 89.

195«Право собственности состоит в невозбранном и полезном употреблении своего имения. Сие право не есть всеобщее в России. Тот, кто оно имеет, располагает имением своим по своему произволению, но если употребление онаго безразсудно, то отъемлетя у него право употребления; собственность же не теряется никогда [Il diritto alla proprietà consiste nel libero e utile impiego del proprio possedimento. Questo diritto in Russia non è di tutti. Chi ce l'ha dispone del proprio fondo a suo piacimento, ma se lo adopera in maniera sconsiderata gli si toglie il diritto all'uso; non perde mai la proprietà]», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [135]14.

6. Assolutismo monarchico e sovranità popolare

Il potere da cui scaturisce l'organizzazione giuridica della società, si legge nel *Saggio sulla legislazione*, non sta nella forza dell'individuo, ma in quella derivata dall'unione di tutti, ossia nel popolo. Egli aggiunge, però, «è difficile per il popolo stesso usare il proprio potere in una società piccola, ma in una società grande è impossibile. Il popolo lo affida a uno o a molti con privilegi o limiti diversi per l'utile comune. Un cattivo uso del potere del popolo è un reato gravissimo, ma lo può giudicare soltanto il popolo nella sua persona assembleare»¹⁹⁶, in quanto soltanto questa ha tutta la potenza. L'influsso di Rousseau è evidente. Sembra che per Radiščev il popolo, trasferendo il suo potere al sovrano, non alieni la propria sovranità, cosa che gli permetterebbe, qualora il sovrano non stesse ai patti, di rompere il contratto.

È questo un punto controverso tra i giusnaturalisti e riguarda sia l'alienazione della sovranità, sia la sua spartizione. In linea generale si ritiene che in base a un contratto il popolo sovrano possa spogliarsi della sua sovranità, conservandosi però alcuni diritti che, se ignorati, gli consentano di riprendersela. C'è anche chi sostiene, come Pufendorf e Hobbes, che una volta dato il consenso al trasferimento della propria potenza, il popolo si è spogliato definitivamente della sovranità, l'unica difesa dei sudditi resterebbe a questo punto il fatto che il sovrano, rendendoli insoddisfatti, mette a rischio il proprio regno, perciò Hobbes può dichiarare che il bene pubblico è tanto più ga-

¹⁹⁶«Употребление народу своему своей власти в малом обществе есть трудно, а в большом невозможно. Сие вверяет народ единому или многим с разными преимуществами или пределами для общей пользы. Худое власти народной употребление есть преступление величайшее, но судить о нем может только народ в соборном своем лице», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [132 об] 10.

rantito quanto più strettamente si unisce a quello privato, e analoga è la posizione di Spinoza¹⁹⁷.

È Rousseau che si oppone con decisione alla teoria dell'alienazione. La sovranità, egli sostiene, appartiene alla volontà generale, la sola che può dirigere lo Stato alla realizzazione del bene comune; la volontà *privata* di un sovrano è sempre volta al proprio bene, e perciò renderebbe schiavi degli uomini liberi; dunque il vero sovrano è il popolo che, reso uno dalla volontà di realizzare il bene comune, se non conservasse l'esercizio della propria sovranità perderebbe la sua forza e la sua identità¹⁹⁸. A ben guardare, però, Radiščev

197«From whence it follows, that where the publique and private interest are most closely united, there is the publique most advanced. Now in Monarchy, the private interest is the same with the publique. The riches, power, and honour of a Monarch arise onely from the riches, strength and reputation of his Subjects. For no King can be rich, nor glorious, nor secure; whose Subjects are either poore, or contemptible, or too weak thorough want, or dissention, to maintain a war against their enemies», HOBBS 1909, II, c. XIX, p. 144 [96]. Spinoza analogamente sostiene che le somme potestà conservano il diritto di comandare, soltanto qualora ne conservino la potenza e la forza. Quando queste cadono, cade pure il loro assoluto diritto, per passare nelle mani di chi è in grado di conservarlo, perciò è difficile che esse comandino qualcosa di assurdo, poiché è loro massimo interesse, per conservarsi il dominio, di provvedere al bene comune: «Nam, ut ostendimus, summis potestatibus hoc ius, quicquid velint imperandi, tam diu tantum competit, quam diu revera summam habent potestatem; quod si eandem amiserint, simul etiam ius omnia imperandi amittunt, et in eum vel eos cadit, qui ipsum acquisiverunt et retinere possunt. [...] Quapropter raro admodum contingere potest, ut summae potestates absurdissima imperent; ipsis enim maxime incumbit, ut sibi prospiciant et imperium retineant, communi bono consulere et omnia ex rationis dictamine dirigere», SPINOZA 1846, c. XVI, p. 212.

198«La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun: car si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social, et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée. Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté. En effet, s'il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est impossible au moins que cet accord soit durable et

non propone nella sostanza la concezione di Rousseau, in primo luogo per il fatto che il sovrano per lui è autocrate e fonte della legge, certo, grazie al potere che il popolo gli dà, ma il solo limite all'uso di questo potere è l'obbligo di perseguire il bene comune; per Rousseau, invece, il sovrano svolgerebbe la sola funzione di governo, e le sue decisioni dovrebbero essere avallate dalla volontà popolare. Radiščev scrive a questo proposito: «Il sovrano è autocrate. Egli riunisce in sé il potere legislativo, giudiziario ed esecutivo. Tutti gli altri poteri nello Stato sono appannaggio del potere autocratico; ossia, il sovrano è la fonte di ogni potere statale e civile. E da questo consegue che egli può fare tutto secondo il proprio arbitrio, ma ciò che intraprende, anche se non ha norme positive per il suo operare, deve farlo per il bene comune, infatti, qual è la ragion d'essere di un governo autocratico? Non quella di privare gli uomini della libertà naturale, ma quella di indirizzare le loro azioni in modo da ottenere da tutti il bene maggiore. Perciò non il sovrano, ma la legge può togliere al cittadino i beni, la dignità, la libertà o la vita. Il sovrano che priva il cittadino di uno solo dei suoi diritti distrugge lo stato originario e, pur avendo in mano lo scettro, perde il diritto al trono»¹⁹⁹.

constant», ROUSSEAU 2003, p. 13.

199«Государь есть самодержавный – scrive Radiščev – Он заключает в себе законодательную, судебскую и исполнительную власти. Все другия власти в государстве суть удел власти самодержавныя; то есть государь есть источник всякия государственныя и гражданския власти. Но из сего следует, что государь может все делать по своему произволу, но то, что начинает, не имея хотя деяниям своим положительных правил, должен творить в пользу общую, ибо какой предлог самодержавнаго правления? не тот, чтобы у людей отнять естественную вольность: но чтобы действия их направить к получению большего добра .И так не государь, но закон может у гражданина отъяти имение, честь, вольность или жизнь. Отъявйй единое из сих прав у гражданина, государь нарушает первоначальное условие и теряет, имея скиптр в руках, право ко престолу», RADIŠČEV 2017-III,1, p.[136] 15).

La legge, perciò, rappresenta una difesa e un limite per il cittadino; colui che non sottostà alla legge, esce dall'accordo e non gode più i benefici della volontà comune e del comune potere. Il sovrano autocrate, oltre ad essere la fonte della legge, ne è il garante e l'esecutore, il suo potere è legittimato soltanto dal bene comune che le leggi da lui promulgate mirano a realizzare. È questo il criterio della legittimità di un sovrano. Il bene comune, d'altro canto, costituisce quel legame sociale di cui parla Rousseau, e fa delle volontà singole una volontà unica, delle singole forze una forza unica. Di conseguenza, ne conviene anche Radiščev, il potere del popolo è l'unico vero sommo potere ed è al di sopra del sovrano e della stessa legge che può e deve controllare soltanto il singolo.

«L'assemblea dei cittadini - scrive Radiščev - è denominata popolo; il potere assembleare del popolo è il potere primario e perciò il potere sommo, unico, capace di fondare o distruggere il corpo sociale. [...] Colui che utilizza il potere del popolo dà le leggi. La legge è la prescrizione del sommo potere per il controllo dell'individuo; infatti il potere stabilito dal popolo, sebbene superiore a tutto, non può prescrivere né indirizzi né limiti all'atto assembleare del popolo. La prescrizione della legge positiva non deve essere altro che l'uso conveniente dei diritti naturali»²⁰⁰.

Il richiamo a Rousseau è fuor di dubbio; del resto, se anche Radiščev non apprezzava, come si evince dalla lettera a Voroncov in precedenza citata, la psicopedagogia educativa dell'Emilio, questa non è una ragione perché

²⁰⁰«Собрание граждан именуется народом; соборная народа власть есть власть первоначальная, а потому власть вышшая, единая, состав общества основати или разрушить могущая.[...]Употребитель народной власти дает законы. Закон есть предписание вышшия власти для последования единственного; ибо соборному деянию народа власть народом постановленная, хотя всего превыше, не может назначить ни пути, ни предела. Предписание же закона положительнаго не иное что быть должно, как безбедное употребление прав естественных», RADIŠČEV 2017-III,1, pp. [132ob]10-11.

non apprezzasse e non condividesse alcune idee del *Contratto sociale*, libro proibito ma che, come la maggior parte degli intellettuali russi, egli aveva certamente letto assieme all'*Emilio* e alla *Nuova Eloisa*²⁰¹. Si tratta, però, di un'utilizzazione selettiva del pensiero del filosofo francese; egli ne riprende i concetti di sovranità popolare e di bene comune allo scopo di fondare l'assolutismo del sovrano russo autocrate sui *lumi* della ragione, escludendo il ricorso al diritto divino del regnante. L'affermazione di Radiščev secondo cui soltanto l'assemblea del popolo può emettere il giudizio con cui si depone il sovrano è mirata a negare questo diritto all'individuo o a un gruppo, insomma a una parte del popolo. Non sta alla rivolta e alla sollevazione deporre il sovrano, ma a un giudizio, a una disposizione di legge, perché la legge formulata dal sovrano è espressione di quel potere generale di cui è investito per volontà del popolo tutto. Con il contratto, infatti, l'individuo rinunciarebbe a esercitare quel potere illimitato sulle cose, datogli dalla natura, ma continuamente conteso dagli altri, per poter godere di una parte di esso pacificamente, ponendo così, al di sopra del bene personale, quello comune²⁰². Dunque l'individuo nell'organizzazione sociale conserva un suo potere, ma limitato; il

201Il *Contratto sociale* prima del 1789 non aveva avuto lo stesso successo degli altri due libri, infatti era stato edito 13 volte, mentre l'*Emilio* 22 volte e la *Nuova Eloisa* 50, v. FRACANZANI 2000, p. 100. L'osservazione del Fracanzani non ha naturalmente intenti bibliografici, ma vuole mettere in luce come l'interesse per Rousseau da parte della classe colta francese fosse legato ai principi generali più che all'elemento propriamente politico della rappresentanza, ed è nel senso generale, più etico che propriamente politico, che viene inteso lo stesso contrattualismo da parte di Radiščev con i suoi scritti giuridici precedenti alla condanna.

202«Он сложил с себя неограниченную в употреблении сем власть, природой ему данную, стал пользоваться мирно частию, пользовавшись сперва целым, но спорно, но во брани; поставил общую власть над властью частною и сделался гражданином [Egli rinunciò al potere illimitato in questo uso, datogli dalla natura, e cominciò a usarne una parte in pace, mentre prima lo usava interamente ma nella lotta, nella guerra; pose il potere generale al di sopra del potere privato e diventò un cittadino]», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [132 об.] 10.

proprio bene, infatti non può eccedere il bene comune, ed è questo il motivo per cui soltanto il complesso del popolo ha diritto e potere sufficienti per giudicare un sovrano. Questo giudizio, comunque, non riguarda la funzione di governo del sovrano, ma solo l'eventuale estensione arbitraria e usurpatrice di quel potere che gli era stato consegnato. In altri termini, il regnante può essere delegittimato soltanto qualora abbia privato i sudditi di quella parte di diritti naturali fondamentali che non gli erano stati consegnati, perché non potevano essere svestiti (questo è ciò che avvicina Radiščev a Spinoza, differenziandolo da Hobbes). In questo caso il sovrano perderebbe non «lo scettro», non il trono, ma il *diritto* di sovranità, ed essendo delegittimato diventerebbe un despota.

Che cosa dovrebbe e potrebbe fare il popolo sovrano nei confronti di un despota Radiščev non lo dice con chiarezza, ma chi lo considera un rivoluzionario proprio in questo scorge una conferma delle proprie conclusioni. La rivoluzione in questo caso avrebbe un carattere analogo alla punizione per il trasgressore della legge e verrebbe in un certo senso istituzionalizzata, così come lo è la pena per il delinquente. L'istituzionalizzazione toglierebbe, però, alla rivoluzione il suo carattere di violenza legalizzandola, perciò la *delegittimazione* può essere concepita come rivoluzione soltanto nel caso che oltrepassi i confini della legge, distruggendola.

Questa era appunto l'opinione di Radiščev quando sottolineava la necessità di una legislazione precisa e chiara. Il problema nasceva per lui non dall'assolutismo, ma dal dispotismo, come si può dedurre dai passi dello scritto di seguito riportati. Passando a trattare del diritto relativo [*O prave ot-nositel'nom*], riguardante i rapporti tra i membri della società, dà infatti questa definizione: «I diritti relativi delle persone sono quelli che discendono dalle

diverse condizioni dei membri della società. In Russia ci sono due membri primari della società: il sovrano e il popolo»²⁰³.

Il sovrano, come si è già ricordato, dà lui stesso le leggi e le fa eseguire. Quindi tra lui e il popolo non ci sono mediatori riguardo ai rispettivi poteri. Né Radiščev afferma in qualche luogo di questo saggio, né degli altri scritti giuridici, che il sovrano ha la *rappresentanza* del popolo, ma sostiene soltanto che è *depositario* del suo potere e ha perciò tutta la libertà di usufruirne: «Si può dire – egli scrive – che nell’uso del potere legislativo la volontà del sovrano in Russia non è delimitata neppure dal più piccolo impedimento, infatti come giudice sommo egli giudica secondo le leggi, come supremo esecutore egli pone in atto soltanto la propria decisione fondata sulla legge ma, promulgando una legge nuova, egli segue soltanto il suo ordine di idee e il suo potere si estende a tutti i preposti all’amministrazione pubblica. L’unico ostacolo potrebbe sorgere soltanto se decidesse di ordinare o di proibire ciò che non si deve fare. E la legislatrice russa dichiara: la legge non deriva unicamente dal potere. Le cose intermedie tra il bene e il male per loro natura non soggiacciono alla legge e dunque al potere [...]. La legislazione del sovrano si estende alle istituzioni religiose, civili e militari»²⁰⁴. In questo modo Caterina probabil-

203«Права относительныя личиыя суть те, кои произтекают из разных положений членов общества. В России суть два главных члена общества: государь и народ», RADIŠČEV 2017-III,1, pp. [135-135 об.] 14-15.

204«Можно сказать, что в употреблении законодательныя власти воля государя в России есть неограничена ни малейшею преградой, ибо яко первейший судия, он судит по правилам, яко исполнитель первенственный, он исполняет только решение свое, на законе основанное, но, издавая закон новый, следует он единому только расположению своих мыслей, и власть его распространяется на все предлоги общественнаго правления. Единая преграда может только произойти тогда, когда возмнит велеть или запретить невозможное. И се глаголет российская законоположница: закон не происходит единственно от власти. Вещи между добрыми и злыми средня по естеству своему не подлежат законам, следовательно и власти [...] Законодательная государя власть равно простирается на духовныя, гражданския и военныя установления», RADIŠČEV 2017-III,1, p. [136-137] 16.

mente voleva dimostrare che la libertà del popolo era limitata soltanto in parte, sottraendosi all'accusa di dispotismo.

Se si esclude il passo citato, in tutto il restante saggio non si fa altra menzione del potere assoluto e inalienabile del popolo, neppure là dove si specifica quale sia la composizione del popolo russo e si precisano i diritti relativi alle sue diverse fasce. La conformazione del saggio non permette di ascrivere questo silenzio alla sua incompiutezza.

Che fare, dunque, qualora il sovrano, ed è cosa possibilissima, si rivelasse un despota? Radiščev ammirava l'Inghilterra per la sua legislazione che aveva permesso al popolo di deporre il proprio re. Ma in Russia la legge non nasceva su una base costituzionale, il sovrano la promulgava secondo il proprio giudizio e la faceva osservare. Radiščev descrive qui un governo assolutistico senza garanzie costituzionali, i cui confini dovevano essere tracciati teoricamente dai diritti naturali, che, però, nella realtà concreta non potevano rivendicare alcun carattere giuridico, essendo della stessa organizzazione giuridica i garanti, ai confini di un tempo storico, assunti come base di un contratto non espresso verbalmente, né scritto, estraneo alla memoria. Si trattava di un fondamento metafisico o, quanto meno, filosofico; non a caso il giusnaturalismo accoglieva al suo interno orientamenti di pensiero diversi e anche contrapposti, dai metafisici materialisti e razionalisti, agli empiristi ai sensisti. È evidente, comunque, da quanto detto, che in un tipo di governo assolutistico la garanzia del benessere dei sudditi, cui dovrebbe mirare il sovrano, è lasciata all'onestà *morale* di quest'ultimo, come aveva ben visto Panin. Oppure, secondo l'opinione di Pufendorf, Hobbes e Spinoza, è affidata al timore del sovrano di una rivolta cruenta da parte dei sudditi scontenti.

Rousseau aveva rifiutato qualsiasi istituzione rappresentativa interme-

dia rispetto alla volontà generale e aveva fatto del sovrano soltanto un esecutore di quella; la stessa disposizione di legge doveva avere l'approvazione popolare, cosa che presentava altri e irresolubili problemi²⁰⁵. Nel testo di Radiščev non si rinviene una posizione analoga, né si avverte la consapevolezza della difficoltà di mantenere insieme assolutismo monarchico e sovranità popolare. La ragione forse è che Radiščev fa sua la tesi di Caterina II, la quale, come ben mette in luce Lotman, mirava «a sostenere la posizione dell'assolutismo liberale e a dimostrare che l'autocrazia russa non era un sistema "dispotico" di governo»²⁰⁶. Del resto, nei suoi abbozzi di piani legislativi

205Rousseau riporta la stessa promulgazione ed esecuzione delle leggi sotto il controllo della sovranità popolare, basandosi sulle costituzioni repubblicane dell'antichità greca e romana: «Le souverain n'ayant d'autre force que la puissance législative n'agit que par des lois, et les lois n'étant que des actes authentiques de la volonté générale, le souverain ne saurait agir que quand le peuple est assemblé. Le peuple assemblé, dira-t-on! Quelle chimère! C'est une chimère aujourd'hui, mais ce n'en était pas une il y a deux mille ans. Les hommes ont-ils changé de nature?» ROUSSEAU 2003, I, III, c. XII, p. 46. Pensa poi che si possa garantire la differenziazione della funzione legislativa da quella esecutiva con un atto ulteriore della volontà generale; egli sostiene, infatti, che in un regime democratico si tratta piuttosto di operazioni «contradictaires en apparence. Car celle-ci se fait par une conversion subite de la souveraineté en démocratie, en sorte que, sans aucun changement sensible, et seulement par une nouvelle relation de tous à tous, les citoyens devenus magistrats passent des actes généraux aux actes particuliers, et de la loi à l'exécution». A riprova della concreta possibilità dell'operazione porta l'esempio del parlamento inglese «où la chambre basse en certaines occasions se tourne en grand comité, pour mieux discuter les affaires, et devient ainsi simple commission, de cour souveraine qu'elle était l'instant précédent; en telle sorte qu'elle se fait ensuite rapport à elle-même comme chambre des Communes de ce qu'elle vient de régler en grand comité, et délibère de nouveau sous un titre de ce qu'elle a déjà résolu sous un autre», ROUSSEAU 2003, I, III, c. XVII, p. 51.

206LOTMAN 1984, p. 79. Tuttavia, sostiene Lotman, Caterina non poteva dimostrare dalla posizione di Rousseau che nel governo autocratico non c'era violenza, perciò «scelse la concezione dello Stato di Helvetius e degli altri materialisti francesi, secondo cui l'uomo, nato per la società, alleandosi con gli altri uomini nel proprio interesse, continua a conservare interamente in questo nuovo stato la sua libertà individuale, regolata dal proprio egoismo razionalmente inteso», LOTMAN 1984, pp. 79-80. «Non pochi - egli conclude - furono i pensatori che, spesso da posizioni opposte, tentarono una lettura di Rousseau "alla Helvetius" [...], questa tesi di Caterina II fu inclusa da Radiščev nei suoi abbozzi di carattere giuridico», LOTMAN 1984, p. 80.

vi egli si richiama spesso all'*Istruzione* o al *Nakaz* di Caterina, e anche dopo aver scontato la condanna, negli ultimi scritti quando partecipava ai lavori della commissione legislativa sotto Alessandro, ha delle parole di deciso apprezzamento per la sovrana.

Sembra quasi che il Radiščev della maturità temesse di più il conservatorismo egoistico dell'aristocrazia che non il governo di un sovrano *illuminato*. Tra i suoi appunti che la critica ha collocato negli anni '80, prima dello scoppio della rivoluzione francese, si legge: «Montesquieu e Rousseau col ragionamento fecero molti danni. L'uno inventò una falsa divisione nel governo, avendo in mente le antiche repubbliche, i governi asiatici e la Francia. Dimenticò i suoi vicini. L'altro, senza valersi della storia, pensò che possa esserci un buon governo in un territorio piccolo, mentre nei grandi debba esserci la violenza»²⁰⁷. Probabilmente la *dimenticanza dei vicini* riguardava, nell'ottica di Radiščev, il governo inglese, ma Rousseau non lo dimentica, anzi lo critica, sostenendo che il cittadino inglese è libero solo nel momento in cui elegge i

207Монтескию и Руссо с умствованием много вреда сделали. Один мнимое нашел разделение правлений, имея в виду древняя республики, ассийския правления и Францию. Забыл о соседях своих. Другой, не взяв на помощь историю, вздумал, что доброе правление может быть в малой земле, а в больших должно быть насилие», RADIŠČEV 2017-III, p. [160] 47. Rousseau scrive: «Si dans les différents Etats le nombre des magistrats suprêmes doit être en raison inverse de celui des citoyens, il s'ensuit qu'en général le gouvernement démocratique convient aux petits Etats, l'aristocratique aux médiocres, et le monarchique aux grands», ROUSSEAU 2003 I.III, c. III, p. 34. Nel c. VI dello stesso libro, tratta estesamente della Monarchia. Egli sostenne anche che il popolo russo non sarebbe mai stato veramente civilizzato perché Pietro I con la sua europeizzazione forzata ne aveva interrotto lo sviluppo naturale: «Les Russes ne seront jamais vraiment policés, parce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre avait le génie imitatif; il n'avait pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien. Quelques-unes des choses qu'il fit étaient bien, la plupart étaient déplacées. Il a vu que son peuple était barbare, il n'a point vu qu'il n'était pas mûr pour la police; il l'a voulu civiliser quand il ne fallait que l'aguerrir. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglais, quand il fallait commencer par faire des Russes; il a empêché ses sujets de jamais devenir ce qu'ils pourraient être, en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'ils ne sont pas. Les Tartares ses sujets ou ses voisins deviendront ses maîtres et les nôtres. Cette révolution me paraît infaillible», ROUSSEAU 2003 I.II, c. VIII, p. 24.

propri deputati al parlamento, dopo è schiavo, perché sono i deputati a legiferare.

Lotman, fondandosi sul passo riportato agli inizi di questo paragrafo, in cui al potere assembleare del popolo viene demandato il giudizio sull'operato del sovrano, ritiene che Radiščev abbia elaborato, staccandosi da Rousseau, una teoria originale della difesa della sovranità popolare: «Egli la vede non nel parlamento (alienazione della sovranità) e non nella possibilità per tutto il popolo di radunarsi in piazza, bensì nella permanente prontezza del popolo all'azione armata. La rivoluzione si trasforma in un istituto politico sempre operante. È nel corso della rivoluzione che il popolo attua la propria sovranità»²⁰⁸.

Con la sua spiegazione Lotman sottolinea la difficoltà presente nella posizione di chi vuole far convivere nella loro differente identità una sovranità popolare non alienata e un potere assoluto di un sovrano non rappresentativo, senza volerne riconoscere la conflittualità; nello stesso tempo attribuisce al concetto di rivoluzione, trasformata in «istituto politico» in quanto ultima difesa contro l'arbitrario uso del potere da parte del regnante, lo stesso significato convenzionale che Radiščev, dalla sua posizione, attribuisce, evidentemente, a quello di sovranità popolare, anche questo puro concetto sia pure *politico*, ma non giuridico²⁰⁹.

208LOTMAN 1984, p. 109.

209Il Fracanzani ricostruisce le origini della riduzione ad astrattezza della rappresentanza e a una convenzione il principio della volontà generale con la deformazione del concetto di soggettività, da cui venne espunta la dimensione reale della persona. Questo processo, a suo giudizio, avrebbe avuto inizio in Francia prima della rivoluzione, nel 1766 con Luigi XV e la sua *flagellazione* del parlamento di Parigi «che aveva osato distinguere la nazione dalla monarchia», mentre il re rivendicava alla sola sua persona il potere sovrano in cui confluivano tutti i diritti e gli interessi della nazione. Lo sviluppo successivo di questa eliminazione della persona reale si sarebbe manifestato nella preparazione e nell'attuazione dell'elezione del 1788, a Digione e in Borgogna, dei deputati agli

Nell'esaminare la traduzione che Radiščev aveva fatto in età giovanile, tornato da Lipsia, dello scritto di Mably sulla storia dei greci, e soprattutto il complesso delle sue annotazioni, Lotman sostiene che, al contrario dell'abate, il quale propendeva per un governo rappresentativo, Radiščev, d'accordo con Rousseau, preferiva quello diretto del popolo. Egli giustifica la sua affermazione riportando due passi degli scritti di Radiščev, di cui il primo, quello in questione, dal saggio *Sulla legislazione*, da cui trae la conclusione che il potere esecutivo che il popolo affida a uno o a più «si trova sotto il suo diretto e immediato controllo»²¹⁰, cosa che, come si è rilevato, non è giustificata dall'esposizione complessiva. Inoltre, riportando quel passo Lotman espunge proprio la motivazione per cui il popolo deve affidare l'esercizio del potere a uno o a molti, ossia l'impossibilità di un governo diretto in uno stato grande, cosa già difficile in uno piccolo. L'altro riguarda una nota di Radiščev al testo di Mably relativa agli *Efori*, la cui istituzione a Sparta Mably attribuisce a Licurgo, «senza un sufficiente fondamento [*ne s dovol'nym osnovaniem*]», precisa Radiščev, accogliendo invece la tesi di Aristotele e Plutarco che l'ascrivono ai re Theoponte e Polidoro. Lotman vede nel rifiuto da parte di Radiščev di attribuire questa istituzione a Licurgo, da lui considerato un grande e accorto legislatore, una prova della sua opposizione al governo rappresentativo. La tesi

Stati Generali, votati da un ampio corpo elettorale, ma sulla base di un documento «già confezionato dall'inizio ad opera di pochi nomi e rimasto pressoché inalterato fino alla redazione finale». Si fa strada perciò, conclude il giurista, l'idea che «la volontà generale possa essere interpretata entro schemi ideologici e astratti e in ultima considerazione propri della sola cerchia dominante». In sostanza, si parla e si legifera in nome del popolo di cui però si rende necessario impedire la reale espressione della volontà, v. FRACANZANI 2000, pp. 98-100.

210«Исполнительная власть, которую «вверяет народ единому или многим», находится под его прямым и непосредственным контролем [...]. Подобный идеал политического порядка отличался от представительной системы Мабля [Il potere esecutivo che il popolo “consegna a uno o a molti”, si trova sotto il suo diretto e immediato controllo... Un tale ideale di ordinamento politico si distingue dal sistema rappresentativo di Mably]», LOTMAN 1958, p. 294.

di Lotman non è esente da precomprensioni. Quello che egli considera un giudizio negativo da parte di Radiščev sull'istituzione risulta, invece, da una lettura attenta del testo, un disaccordo sull'attribuzione dell'istituzione, e non per il fatto che ascriverla a Licurgo avrebbe sminuito la figura del legislatore, ma perché questi aveva già segnato con molta chiarezza i limiti del potere del popolo e del sovrano, e perciò «non aveva bisogno di un intermediario». Inoltre, il fatto che gli Efori non avessero limiti precisi al loro potere non voleva essere una qualificazione in sé negativa ma piuttosto un'indicazione della loro funzione. La versione di Aristotele e Plutarco pareva a Radiščev più attendibile, anche perché veniva a giustificare questa mancanza di limiti del potere loro concesso con il fatto che la loro nomina poteva essere dettata da un periodo di guerra o di disaccordo tra i due re, in sostanza per ristabilire la pace nel paese²¹¹. Una critica chiara nei confronti del potere degli efori è

211Nella nota Radiščev esprime le sue motivazioni con cui rifiuta la teoria di Erodoto e Senofonte dell'istituzione degli Efori nel periodo di Licurgo: «Но *Аристотель* и *Плутарх* определяют учреждение *Ефоров* при Царях *Феопомпе* и *Полидоре*, приписуя онаго честь сему последнему: которое мнение мне кажется есть справедливое. *Ликург*, полагая явные пределы власти народа и власти Царей, не имел нужды учреждать между ими посредников. Мнение сие тем более подтверждается, что *Ефоры* е имели положенных пределов своея власти; по чему и кажется, что они были учреждены во время несогласия и возмущения: а до времен *Феопомпа* и *Полидора* не упоминает ни о каких смятениях в Спарте происшедших. Учреждение *Ефоров* можно почестъ средством употребленным к возстановлению тишины и спокойствия. Как можно поверить, что *Ликург*, сей [236] мудрый Законодатель, был учредитель *Ефорския* власти? он, который с такую точностию полагал пределы различных властей Лакедемонскаго правления; когда *Плутарх* сомневается, были ли они поставлены для того, чтобы соглашать различныя мнения своих Царей, или избираемы самими ими, когда долговременная война принуждала их отлучаться из Спарты [Ma Aristotele e Plutarco fissano l'istituzione degli Efori all'epoca dei re Theoponte e Polidoro, attribuendone l'onore a quest'ultimo: idea che mi pare sia corretta. Licurgo, che aveva posto chiari limiti al potere del popolo e dei re, non aveva bisogno di istituire tra di loro degli intermediari. Questa idea è tanto più valida perché gli Efori non avevano dei limiti stabiliti per il loro potere; proprio per questo sembra che essi fossero istituiti in un tempo di discordie e sommosse: ma prima dell'epoca di Theoponto e Polidoro non si ricorda che siano avvenuti disordini a Sparta. Si può ritenere l'istituzione degli Efori un mezzo per il ripristino della pace e della tranquillità. Come si può credere che Licurgo, questo saggio Legislatore, avesse istituito il potere degli Efori,

avanzata da un altro estimatore di Mably, il Filangieri, ma non perché egli ritenesse gli Efori espressione di un governo rappresentativo, bensì come conseguenza negativa dell'interpretazione delle leggi: «Datemi dunque un governo, nel quale i magistrati possono arbitrare, - egli scriveva - e voi mi darete nel tempo istesso un corpo di despoti, il quale renderà il governo altrettanto peggiore del dispotismo assoluto, quanto il numero de' magistrati supera quello dell' unità. [...] Il Tribunale Supremo degli Efori stabilito in Sparta è una pruova di questa verità. Questo tribunale, quantunque composto da' più rispettabili cittadini di Sparta, divenne dopo qualche tempo il Tribunale delle oppressioni, perché poteva arbitrare»²¹².

Una delle note di Radiščev alla traduzione di Mably, riportata sia da Makogonenko, sia da Starcev per spiegarne l'orientamento democratico, può tuttavia chiarire la natura di quella contraddizione interna allo scritto *Sulla legislazione* in cui sono messi insieme la sovranità popolare e il sovrano autocrate. Commentando l'osservazione di Mably sul danno derivato alla Grecia dal governo dispotico di Filippo II il Macedone, Radiščev scrive: «Il dispotismo è la condizione più contraria alla natura umana. Noi non soltanto non possiamo accettare un potere illimitato su di noi, ma perfino la legge, espressione della volontà generale, non ha altro diritto di condannare i criminali se non

lui che con tale precisione aveva posto i limiti dei poteri del governo Lacedemonico; mentre Plutarco si chiede se non siano stati nominati per l'accordo delle opinioni divergenti dei loro re, o se non siano stati eletti proprio da loro quando una lunga guerra li costringeva ad assentarsi da Sparta]», RADIŠČEV 2017-II,1, pp. 235-236.

²¹²FILANGIERI 1864, 2, p. 15. Il Tribunale degli Efori svolgeva, secondo Filangieri l'ufficio della magistratura, destinata a conservare l'equilibrio delle diverse parti del governo, v. FILANGIERI 1864, 1, p. 104. Non sappiamo con precisione quando Radiščev venne a conoscenza dell'opera del Filangieri, il quale pubblicò le sue *Riflessioni politiche* nel 1774 e soltanto nel 1780 i primi due libri de *La scienza della legislazione*, ma certamente al suo ritorno della Siberia ne poté leggere l'opera, e di questa lettura, mai denunciata nei suoi testi, si trovano, come si vedrà più oltre, ampie tracce negli scritti a carattere giuridico dell'ultimo periodo della sua vita.

quello della propria tutela. Se noi viviamo sotto il potere delle leggi, questo non avviene perché lo dobbiamo fare inevitabilmente, ma perché vi troviamo un vantaggio. Se alla legge cediamo una parte dei nostri diritti e del nostro potere naturale, lo facciamo perché questo sia impiegato per il nostro utile; perciò stringiamo con la società un *tacito* patto. Se questo è violato, anche noi siamo sciolti dai nostri obblighi. L'ingiustizia del sovrano dà al popolo, suo giudice, lo stesso diritto su di lui e più grande di quello che a lui accorda la legge sui criminali. *Il sovrano è il primo cittadino dell'insieme del popolo*²¹³.

Qui è l'individuo empirico (noi) a stringere il patto con la società che impone la legge, come riteneva anche d'Holbach²¹⁴. La legge, per un uso non soltanto sinonimico nel passo riportato, acquista il carattere di *soggetto* cui

213«Самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние. Мы не токмо не можем дать над собою неограниченной власти; но ниже закон, извет общия воли, не имеет другога права наказывать преступников опричь права собственныя сохранности. Если мы живем под властью законов, то сие не для того, что мы оно делать должныем неотменно; но для того, что мы находим в оном выгоды. Если мы уделяем закону часть наших прав и нашея природныя власти, то дабы она употребляема была в нашу пользу; о сем мы делаем с обществом *безмолвный* договор. Если он нарушен, то и мы освобождаемся от нашея *обязанности*. Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками. *Государь есть первый гражданин народнаго общества*», RADIŠČEV 2017-II,1, p. 282. L'espressione «narodnago obščestva» letteralmente suona: «della società del popolo».

214«Si l'homme est lié à la Société, celle-ci, à son tour, prend des engagements avec lui. Chaque individu contracte à-peu-près en ces termes avec elle. "Aidez-moi, lui dit-il, et je vous aiderai de mes forces [...] Procurez-moi des avantages assez grands pour m'engager à vous sacrifier une partie de ceux que je possède"». Il discorso tra individuo e società prosegue con le promesse da parte della società dell'aiuto e dei vantaggi e si conclude con l'osservazione dell'autore: «Telles sont les conditions du Pacte Social qui lie l'homme à la Société et la Société à l'homme. Il se renouvelle à chaque instant», D'HOLBACH 1773, pp. 12-13. Il d'Holbach è anche un sostenitore della naturale socialità dell'uomo: «L'homme vit en société parce que la Nature l'y a fait naître; il aime cette Société parce qu'il trouve qu'il en a besoin», D'HOLBACH 1773, p. 4, e si oppone chiaramente a chi vuole uno stato di natura fuori della relazione sociale: «La plupart des Philosophes nous parlent d'un *état de Nature* qui n'eût jamais d'existence que dans l'imagination. On croit qu'il fut un tems où les hommes vécutent épars, isolés, sans aucune communications avec les êtres de leur espece. [...] Rien de plus chimérique et de plus opposé à la nature humaine», D'HOLBACH 1773, pp. 4-5.

l'individuo cede una parte dei diritti naturali; in realtà è la legge che costituisce il vero potere, in essa si sono concretizzati e unificati tutti i poteri parziali dei singoli componenti della società. Radiščev dimostra qui di non avere una visione astratta o populistica della volontà generale; nella sua concretezza questa, per lui, non può essere che la legge di cui il sovrano è l'esecutore e di conseguenza deve essere il primo ad assoggettarvisi: primo cittadino nella società di tutto il popolo. La legge costituisce la vera, concreta unità sociale, non semplicemente per il fatto che alla società dà l'organizzazione, ma per la finalità implicita nel suo ordinamento, ossia la realizzazione del benessere comune. La legge è perciò molto di più dell'ordine formale, e il benessere sociale che essa rappresenta è molto di più della somma del benessere dei diversi individui, forse sarebbe più appropriato dire che è qualcosa di nuovo, di diverso: il modo di essere di un organismo. Non rispettare la legge significa ricondursi alla *singularità*; lo stesso sovrano, sia nella sua funzione di giudice, sia nella sua funzione di fonte della legge (che Radiščev qui non mette in discussione), fa parte di questo organismo. Anche per lui, come per il cittadino, richiamarsi alla singolarità (dispotismo) significa porsi fuori del rapporto sociale, quindi perdere qualsiasi diritto ottenuto da quella *condizione finalizzata* al benessere comune. Fondamentale è nel passo citato la constatazione che si sottostà alle leggi perché se ne trae beneficio, è questo il «tacito patto» con cui l'individuo entra a far parte della volontà comune. A questo punto non importa da chi sia stata promulgata la legge, importa il fatto che sia riconosciuta come condizione di benessere da parte dei cittadini per farne l'espressione della volontà comune. Per questo Radiščev è un interprete di Rousseau, non un seguace.

Nel saggio *Sulla legislazione* la sovranità popolare non ha altro fonda-

mento che la dichiarazione della premessa generale, mentre evidente e affermato è l'assolutismo del regnante. Negli altri scritti giuridici di Radiščev non si trova alcuna propensione per un governo popolare *diretto* del paese. Tuttavia non mancano in alcuni di essi, come pure nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, le ricostruzioni nostalgiche dell'epoca dei principati indipendenti e soprattutto della fiorente città di Novgorod, il cui governo era fondato sull'Assemblea generale [*Veče*]²¹⁵. Da questo rimpianto è rafforzata la convinzione che fa di Radiščev un sostenitore della democrazia popolare. Starcev si serve delle sue annotazioni alla traduzione dello scritto di Mably rilevandone la propensione per il sistema di governo democratico: sebbene non vi sia ancora esplicitata questa esigenza, sostiene che «già vi si avverte chiaramente la crisi dell'idea monarchica come tale». Il monarca «è già privato di qualsiasi prerogativa di potere assoluto, ed è presa in considerazione teoricamente l'applicazione illimitata della sovranità popolare»²¹⁶. In realtà Radiščev si pronuncia

215Nella sua monografia su Radiščev Allen McConnell sottolinea il fatto che nel *Viaggio* il protagonista viaggiatore esprime la sua simpatia per la democrazia popolare dell'antica Novgorod: «The memory of Novgorod's popular government fascinates the traveler», MC CONNELL 1964, p. 99. E a proposito delle *note* sulla storia russa, che l'autore non pubblicò, osserva che pur essendo genuino l'interesse per l'antica Russia, di cui lo colpiva lo spirito civico e il senso pratico della concezione politica, ciò non significa che Radiščev nutrisse la speranza che le condizioni del passato potessero ridiventare attuali, e che potessero essere veramente applicati i principi astratti dell'illuminismo: «These researches into ancient Russia history were no mere antiquarian diversion for Radishchev, and the passages in 'Novgorod' were not a simple, conventional literary exercise. They were central to Radishchev's passion for liberty for Russian. Radishchev did not put his hopes solely in the abstract principles of the *philosophes*, principles valid for Man, or in the example of distant America. He relied on the records of the Russian people, the terse chronicles of bygone ages which showed the citizens' high civic spirit, practical sense of politics and readiness to jail or expel any ruler who violated the laws made by the popular assembly», MC CONNELL 1964, p. 101.

216«Примечание к Маблю еще не содержит требования народоправства, республики. Однако в нем уже ясно чувствуется кризис монархической идеи как таковой. Монарх в нем уже лишен каких бы то ни было прерогатив абсолютной власти, и теоретически предусмотрено неограниченное применение народного суверенитета», STARCEV 1990 p. 198. Le opere di Mably erano ben note in Russia in francese, e oltre alla traduzione di Radiščev (*Razmyš-*

chiaramente contro l'arbitrio di una tirannia, non contro l'assolutismo illuminato. Il governo monarchico è per lui ancora il più adeguato a un impero, come pensava anche Montesquieu, e ancor più adeguato data l'estensione che aveva l'impero russo. Del resto Starcev stesso sembra essere cosciente della forzatura nella sua affermazione con l'introduzione di quel «teoricamente» con cui nega l'applicabilità pratica della sovranità popolare.

Bisognerebbe soffermarsi di più sul significato *convenzionale* del principio di sovranità popolare legato alla concezione giusnaturalistica. E proprio a questo riguardo nel capitolo intitolato *Novgorod del Viaggio da Pietroburgo a Mosca* Radiščev palesa il suo malinconico scetticismo, chiedendosi a che serva il diritto contro la forza, e come si possa parlare di diritto dei popoli se non c'è un giudice tra di loro²¹⁷. Del resto, l'uso ambiguo del concetto di sovranità popolare è proprio dello stesso Rousseau, che di fronte al problema di tradurre nella pratica la volontà generale fu costretto a introdurre una qualche isti-

lenie o grečeskoj istorii) apparve nel 1772 a S. Pietroburgo la traduzione anonima degli *Entretiens de Phocion (Razgovory Fokionovy o schođnosti nřavoučenija s politikoj* [Conversazioni di Focione sull'affinità della morale e della politica]), ripubblicati nel 1774, dove Mably condannava la tirannia, l'ordinamento feudale e l'ingiustizia nella distribuzione arbitraria della terra.

217«Но на что право, когда действует сила? Может ли оно существовать, когда решение запечатлется кровию народов? Может ли существовать право, когда нет силы на приведение его в действительность. Много было писано о праве народов; нередко имеют на него ссылку; но законоучители непомышляли, может ли быть между народами судия. Когда возникают между ими вражды, когда ненависть, или корысть устремляет их друг на друга, судия их есть мечь. Кто пал мертв или обезоружен, тот и виновен; повинуется непрекословно сему решению, и апелляции на оное нет. – Вот по чему Новгород принадлежал Царю Ивану Васильевичу [Ma a che serve il diritto quando vige la forza? Può sussistere quando una decisione è suggellata col sangue dei popoli? Il diritto può esistere quando non c'è una forza a farlo rispettare? Si è scritto molto sul diritto dei popoli; non di rado vi si fa riferimento; ma gli studiosi della legge non hanno pensato se poteva esserci un giudice tra i popoli. Quando sorgono ostilità tra loro, quando l'odio o la cupidigia li spinge l'uno contro l'altro l'unico giudice tra loro è la spada. Chi è caduto o disarmato quello è il colpevole; deve obbedire a questa decisione senza opporsi, e ad essa non c'è possibilità di appello. Ecco perché Novgorod spettava a Ivan Valsilevič]», RADIŠČEV 2017-I,1, p. [102] 263.

tuzione operativa, pur senza tornare a quella rappresentanza che aveva decisamente negato e pur mantenendo al sovrano la sola funzione di «governatore»²¹⁸.

Nel *Viaggio* è chiara la consapevolezza dell'impossibilità di un governo democratico e tanto meno repubblicano nelle condizioni storiche della Russia di quel tempo, sebbene, sempre nel commento all'ode *La libertà*, l'autore preveda una futura divisione dell'impero, assurto a un'ampiezza non governabile²¹⁹. Del resto, lo stesso Montesquieu riteneva che l'eccessiva ampiezza di un

218Rousseau nega la rappresentatività della sovranità popolare e ne afferma l'inalienabilità, e poiché i deputati non sono che *commissari* del popolo, le loro decisioni debbono essere dal popolo ratificate: «La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point: elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple anglais pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde», ROUSSEAU 2003, I. III, c. XV, p. 49. Il primo relativo intermediario pensato da Rousseau è quello che deve garantire il rispetto delle leggi: «Nous avons vu que la puissance législative appartient au peuple, et ne peut appartenir qu'à lui. Il est aisé de voir au contraire, par les principes ci-devant établis, que la puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme législatrice ou souveraine; parce que cette puissance ne consiste qu'en des actes particuliers qui ne sont point du ressort de la loi, ni par conséquent de celui du souverain, dont tous les actes ne peuvent être que des lois. Il faut donc à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en oeuvre selon les directions de la volonté générale, qui serve à la communication de l'Etat et du souverain [...].Voilà quelle est dans l'Etat la raison du gouvernement, confondu mal à propos avec le souverain, dont il n'est que le ministre. Qu'est-ce donc que le gouvernement? Un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique. Les membres de ce corps s'appellent magistrats ou *rois*, c'est-à-dire *gouverneurs*, et le corps entier porte le nom de *prince*», ROUSSEAU 2003, I. III, c. I, pp. 29-30.

219La stessa sovrana, si era resa conto della necessità di un decentramento amministrativo dopo aver sedato la rivolta di Pugačëv (1775). Già nel 1767-1768, del resto, aveva riunito una commissione per l'elaborazione di una legislazione relativa all'amministrazione locale. La sua riforma fu condotta sulla base dei lavori della commissione del 1767, e sull'organizzazione amministrativa delle province baltiche (Estonia e Livonia).

regno avrebbe potuto indurre un sovrano al dispotismo, convinzione condivisa dal Beccaria anche riguardo alle repubbliche troppo estese.

È evidente da quanto detto che se il limite al potere di un regnante è posto nei diritti naturali inviolabili dell'uomo, perché soltanto su questa base può essere giudicato il *cattivo* operato del sovrano, questo limite non sorge dal contratto ma lo precede, esso è insito nella natura stessa dell'uomo, ed è un principio etico prima che giuridico, quindi assai più cogente e universale di questo, che è sempre relativo ai tempi, ai costumi e alle condizioni dei popoli. Il contratto, fondato dalla potenza dei contraenti, quindi dalla consociazione, è esso stesso condizionato da quei diritti naturali, primo fra tutti quello alla libertà, cui per legge di natura nessun uomo può rinunciare senza svestire la propria umanità e con essa la propria socialità e in sostanza la partecipazione al contratto stesso. Tuttavia, come aveva ben visto Radiščev, anche se questi principi sono riconosciuti, non è detto che si voglia o che si possa farli rispettare.

7. Relatività dei concetti di bene e male

Nel breve scritto autografo di Radiščev, quasi una serie di appunti, di cui non si conosce la datazione, rinvenuto insieme ad altri suoi nella collezione di Voroncov, dal titolo *Sulle virtù e le ricompense* [*O dobrodeteljach i nagraždenijach*], si ribadisce da un lato un concetto fondamentale già presente nel *Saggio sulla legislazione*, ossia che ciò che è vantaggioso per lo Stato è determinato dalla legge promulgata dal sovrano e non si identifica con il soddisfacimento delle diverse esigenze individuali. Ma si pone anche l'accento sulla conseguenza, ossia che la limitazione degli appetiti, per natura sempre legittimi, imposta dalla legge, è accettata dal cittadino in cambio di una gratificazione. Le virtù personali, invece, avrebbero il premio già in sé, e sebbene l'autore non specifichi di che natura sia questo premio, si potrebbe pensare che esso debba consistere in quella libertà della coscienza per cui l'uomo s'impone un comportamento virtuoso non per timore della ritorsione, né per un utile particolare ma per il riconoscimento del suo valore intrinseco che lo affranca dalla schiavitù dei desideri e delle passioni.

Radiščev non soltanto esclude che il sovrano autocrate, o in generale qualsiasi governo, possa esigere dal cittadino la rinuncia ai diritti naturali fondamentali, ma sostiene anche che la riduzione delle esigenze da parte del singolo, e di conseguenza dei motivi di piacere, di soddisfazione e di gioia, deve essere compensata, e il tipo di ricompensa distingue l'uomo guidato dalla ragione dall'uomo che è più soggetto alle passioni, ma entrambi hanno diritto a una vita soddisfacente e *gioiosa*. Uno dei temi che intendeva sviluppare in questo scritto era proprio la ricerca della gioia, come si legge in questa

annotazione: «1. Sulla costituzione sensibile dell'uomo. – A causa della quale egli cerca il piacevole e rifugge dal male (La gioia deriva dalla soddisfazione dei bisogni). Di conseguenza nessuna delle azioni dell'uomo è disinteressata. Nella società viviamo per questi motivi. Per fuggire i mali e per godere della gioia»²²⁰.

L'ordine dello sviluppo tematico, di ascendenza sensista, ricorda l'impostazione della concezione socio-politica del d'Holbach, il quale fonda la socievolezza e di conseguenza la società umana sulla sensibilità dell'uomo che lo spinge a cercare il piacere e a rifuggire il dolore. La consociazione, offrendogli la possibilità di soddisfare i propri bisogni e desideri in quantità ben maggiore di quanto le proprie forze individuali gli potrebbero permettere, è intesa dall'individuo come una fonte non illusoria di vita soddisfatta e gioiosa. La conseguenza è il riconoscimento che la società va difesa, e tutte le azioni dell'uomo che contribuiscono a questa difesa sono definite virtuose, al contrario, tutte quelle che minano il benessere della società con la ricerca di un bene individuale a discapito di quello degli altri saranno viziose²²¹.

220«1. О сложении чувствительном человека. – В следствие онаго ищет приятнаго и убегает болезнь. (Веселие происходит от удовлетворения нужд). Следовательно все деяния человеческия не суть бескорыстны. В обществе живем для сих же причин. Для избежания болезни и для наслаждения веселием», RADIŠČEV 2017-III,7, pp. [103] 30-31. «Следовательно общественные добродетели суть награждения достойны. Частные имеют сами в себе возмездие [Perciò le virtù sociali sono meritevoli di premio. Quelle private hanno la ricompensa in se stesse]», RADIŠČEV 2017-III,7, p. [103 ob.] 31.

221La natura, sostiene d'Holbach, «en faisant l'homme sensible, lui inspire l'amour du plaisir et la crainte de la douleur», D'HOLBACH 1773, t. I, p. 3. Essa non ha fatto gli uomini buoni o cattivi: «elle leur a simplement donné l'amour d'eux mêmes, le desir de se conserver, la volonté d'être heureux. Ces sentiments sont légitimes et deviennent des vertus, lorsqu'ils se satisfont par des voies utiles aux autres: ce sont des vices lorsqu'ils ne peuvent se satisfaire qu'aux dépens de la félicité d'autrui. La vertu est l'utilité, le vice est le dommage des êtres de l'espece humaine», D'HOLBACH 1773, t. I, p. 11. Questo scritto del d'Holbach uscì anonimo nel 1773 con una riedizione l'anno successivo e per lungo tempo fu attribuito ad Helvetius; il d'Holbach d'altro canto spesso pubblicava le sue opere sotto altri nomi per evitare la censura. L'idea che il piacere e il dolore sono alla base delle scelte e delle azioni degli uomini è espressa anche dal Beccaria, v.

Questo breve scritto di Radiščev è particolarmente interessante, perché elimina qualsiasi sostegno etico al diritto civile e penale, che viene fondato su basi esclusivamente empiristiche e sensualistiche. L'eticità del comportamento sociale è posta dalla legge, la cui funzione è di stabilire ciò che è giusto e ingiusto, cosa che, nel *Saggio sulla legislazione*, l'autore ascrive alla guida di Blackstone, e che è la base della giurisprudenza moderna che vuole una distinzione senza ambiguità tra dimensione religiosa e ordinamento civile, tra peccato e delitto, tra intenzione e danno reale. Il concetto è espresso da Montesquieu e lo si ritrova formulato sia nel *Trattato politico* di Spinoza che nel *Leviatano* di Hobbes, nello scritto del Beccaria, nel *Trattato di metafisica* di Voltaire, tutte opere presenti nella cultura dell'epoca²²².

BECCARIA 1973, c. VI. Nello scritto di Radiščev sopra citato molti sono anche i punti che richiamano l'opera del giurista italiano.

²²²Hobbes scrive: «Therefore before the names of Just, and Unjust can have place, there must be some coercive Power, to compell men equally to the performance of their Covenants, by the terrour of some punishment, greater than the benefit they expect by the breach of their Covenant», HOBBS 1909 I, c.15, p. 110. In Spinoza, però, questo potere diventa il *diritto comune*, ossia l'ordinamento legislativo, cosicché può concepirsi colpa (*peccato*) soltanto dove vi sia un potere che ordina, ossia dove il bene e il male si distinguono sulla base del diritto comune di tutto il potere, e dove nessuno ha il diritto di fare qualcosa che non sia conforme alla comune disposizione e autorizzazione. Il *peccato* è dunque ciò che si fa ignorando il diritto, o che è proibito dal diritto, mentre l'*obbedienza* è la ferma volontà di fare ciò che è bene secondo la legge e che per l'ordinamento comune si deve fare: «Peccatum itaque non nisi in imperio concipi potest, ubi scilicet quid bonum et quid malum sit ex communi totius imperii iure decernitur et ubi nemo (per art. 16. huius c.) iure quicquam agit, nisi quod ex communi decreto vel consensu agit. Id enim (ut in praeced. art. diximus) peccatum est, quod iure fieri nequit, sive quod iure prohibetur; obsequium autem est constans voluntas id exequendi, quod iure bonum est et ex communi decreto fieri debet», SPINOZA 1846, l. II, c. 19, p. [7] 53. Nel suo *Traité de Metaphysique* Voltaire riconduce la virtù e il vizio all'utile e al dannoso per la società: «La vertu et le vice, le bien et le mal moral, est donc en tout pays ce qui est utile ou nuisible à la société; et dans tous les lieux et dans tous les temps, celui qui sacrifie le plus au public est celui qu'on appellera le plus vertueux. Il paraît donc que les bonnes actions ne sont autre chose que les actions dont nous retirons de l'avantage, et les crimes les actions qui nous sont contraires. La vertu est l'habitude de faire de ces choses qui plaisent aux hommes, et le vice l'habitude de faire des choses qui leur déplaisent», VOLTAIRE 1883, t. 22, c. IX, p. 225. Il Beccaria ritiene che solo il danno alla società debba essere criterio di valutazione del delitto, v. BECCARIA 1973, c. VIII, e che la legge debba essere molto

Nel *Saggio sulla legislazione* Radiščev aderisce all'idea, condivisa da molti²²³, della disposizione umana benevola nei confronti degli altri, convinto, stando alla premessa ai diversi articoli, che le virtù private siano la base di quelle civili. Nello scritto *Sulle virtù e le ricompense*, invece, si ha come un abbassamento della natura umana, la cui attività nella vita sociale e civile ha come regola e motore l'interazione tra la ricerca del premio e il sottrarsi alla pena. Anche il potenziamento delle forze individuali nel vivere sociale ha il suo aspetto negativo, perché l'uomo, reso ardito dalla partecipazione alla forza comune, si spinge oltre i limiti della propria natura, a toccare quasi il divino, finendo nel suo volo per sognare addirittura l'irreale²²⁴.

La legge in questo scritto, a differenza che nel *Saggio sulla legislazione*, neppure menzionato, non è ricondotta alla volontà di un sovrano, ma alla vo-

chiara e precisa a questo riguardo, rifiutando «l'assioma comune che bisogna consultare lo spirito della legge», affidandosi così ai diversi punti di vista dei giudici, BECCARIA 1973, c. IV p. 12.

223Non soltanto Locke, di cui Radiščev certamente conosceva il pensiero, ma anche Spinoza, Shaftesbury, Newton e Voltaire, che nel tracciare il profilo dell'uomo sociale attribuendogli una benevolenza naturale, assente nei bruti, un'inclinazione alla compassione e un senso di umanità che comprende tutte le virtù, si riallacciava sia a Locke che a Newton: «L'homme n'est pas comme les autres animaux qui n'ont que l'instinct de l'amour-propre et celui de l'accouplement; non seulement il a cet amour-propre nécessaire pour sa conservation, mais il a aussi, pour son espèce, une bienveillance naturelle qui ne se remarque point dans les bêtes», VOLTAIRE 1883, t. 22, c. VIII, p. 222; e anche: «Il y a surtout dans l'homme une disposition à la compassion aussi généralement répandue que nos autres instincts: Newton avait cultivé ce sentiment d'humanité, et il l'étendait jusqu'aux animaux», VOLTAIRE 1883, t. 22, c. V, p. 421.

224«Подернутыя мглою бездействия,[...] силы человеческия, [96 об.] дремавшия, уснувшия паче или поистинне мертвыя в единственности, возпрянули в общественном сожитии, [...] и объяв вся не токмо существующая, но и вся возможная, возмечтали и то, что им несоразмерно, касаяся пределов даже божественности. И сие есть не последнее свойство человека, отличающее его от всех других животных, свойство мечтать о несущественном. [Le forze dell'uomo, velate dalla nebbia dell'inattività [...] quasi addormentate o addirittura morte nella solitudine, si risollevarono nella convivenza sociale, [...] e abbracciato non soltanto tutto l'esistente, ma anche tutto il possibile, cominciarono a sognare anche quello che era loro inadeguato, toccando persino i confini della divinità. E non è questa l'ultima proprietà dell'uomo che lo distingue dagli altri animali, quella di sognare l'irreale]», RADIŠČEV 2017-III, 7, p. [96 об.] 28.

lontà generale o sociale, che in essa pone il fine di controllare l'individuo. Questi, infatti, alla continua ricerca del proprio tornaconto, è portato alla violazione dell'utile comune: «La legge perciò – si legge nello scritto – è sempre una norma della forza sociale per il controllo del singolo; giacché una norma della forza comune per controllare il comune stesso, posto che qualcuno se la possa immaginare, non si può chiamare legge. A meno che non si debba chiamare legge ciò che ciascuno prescrive a se stesso, ossia il desiderio, il capriccio e cose analoghe. Questa legge ha la sua forza finché sussiste il desiderio. Poi decade e si annienta. Questo è il vero modello di legislazione nei governi autocratici»²²⁵.

Anche l'individuo, in vista del bene privato, può imporsi una regola comportamentale che, tuttavia, essendo motivata dalla ricerca del piacere e dall'allontanamento del male, ha sempre un carattere contingente e caduco, perciò il bene comune non può essere definito da una prospettiva individualistica. È nel governo autocratico che le leggi hanno proprio questo carattere, perché muovono dalla volontà del singolo, ossia dell'autocrate, che ricerca il proprio vantaggio. È evidente anche qui l'influenza di Rousseau nel considerare la legge frutto della volontà comune, e vi si coglie anche la lezione del Beccaria che, non estraneo alla stessa influenza, nel definire l'origine delle pene, rifacendosi al patto sociale con cui i singoli rinunciano a una parte dei loro diritti per beneficiare della pace e della tranquillità della vita, osservava:

225«Закон следовательно есть всегда правило общественныя силы для последования единственнаго; ибо правило общия силы для последования общаго, если и вообразить себе кто возможет, не можно онаго назвать законом; разве то законом называть должно, что каждой сам себе дает в предписание, то есть желание, прихоть и тому подобное. Закон таковой имеет свою силу, доколе желание имеет существенность. Потом падет и разрушится. Се истинный образ законоположения в самодержавных правлениях», RADIŠČEV 2017-III,7, p. [96ob.] 28. L'idea che la legge abbia lo scopo di controllare il singolo è espressa anche in *Opyt o zakonodavstve*.

«La somma di tutte queste porzioni di libertà sacrificate al bene di ciascheduno forma la sovranità di una nazione, ed il sovrano è il legittimo depositario ed amministratore di quelle; ma non bastava il formale deposito, bisognava difenderlo dalle private usurpazioni di ciascun uomo in particolare, il quale cerca sempre di togliere dal deposito non solo la propria porzione, ma usurparsi ancora quella degli altri. [...] Ecco dunque sopra di che è fondato il diritto del sovrano di punire i delitti: sulla necessità di difendere il deposito della salute pubblica dalle usurpazioni particolari»²²⁶.

226 BECCARIA 1973, c. I, p. 7 e c. II, p. 8. Il libro uscì anonimamente nella stamperia Coltellini; nel 1765 ne fu pubblicata la traduzione francese dell'abate André Morellet, che ne trasformò completamente l'ordine dei paragrafi con grande scandalo di Diderot e di Grimm, mentre nel 1766 apparve il *Commentaire sur le livre des Délits et des Peines (de Beccaria)*, par un avocat de province di Voltaire; nel 1797 usciva una nuova edizione della traduzione francese, corredata di alcune lettere di Beccaria al suo traduttore e dalle osservazioni, sotto forma di note, fatte da Denis Diderot sul libro. Miljukov fa notare che l'uscita del libro coincise con la stesura del *Nakaz* [Istruzione] di Caterina II, la quale ne fu tanto colpita da utilizzarne alcuni passi, ma non prima di averli modificati a vantaggio del suo assolutismo. Egli scrive: «Нужно было только отбросить исходные точки и основные принципы разсуждения Беккариа, затушевать его конкретные исторические наблюдения, и мы получим исправленный текст екатерининского Наказ [Bisognava soltanto eliminare i punti di partenza e i principi fondamentali del ragionamento di Beccaria, smussarne le concrete osservazioni storiche, ed ecco a noi il testo rettificato del *Nakaz* di Caterina]». E a prova delle espunzioni egli mette a confronto alcuni passi del *Nakaz* con il testo di Beccaria. È sufficiente leggerne il primo per apprezzare il carattere delle alterazioni. Il Beccaria agli inizi del III capitoletto scrive: «Le sole leggi possono decretar le pene su i delitti, e quest'autorità non può risiedere che presso il legislatore, che rappresenta tutta la società unita per un contratto sociale». La sovrana interpreta: «Право давать законы о наказаниях имеет только один законодатель, как представляющий в своей особе все общество соединенное и содержащий всю власть в своих руках [Il diritto di dare leggi sui delitti è del solo legislatore, in quanto rappresenta nella sua persona tutta la società unita e detiene tutto il potere nelle proprie mani]», MILJUKOV 1903, c. IV, p. 262. Naturalmente l'opera di Beccaria già dalla sua uscita nella traduzione francese si diffuse anche tra gli intellettuali russi; Radiščev ne ebbe una prima conoscenza già a Lipsia, frequentando le lezioni di diritto penale del prof. Karl Ferdinand Hommel, il quale lo citava mostrandone grande apprezzamento, v. MAKOGONENKO 1956, p. 34, e lo fece tradurre in tedesco nel 1778 col titolo lusinghiero: *Des Herren Marquis Beccaria unsterbliches Werk von Verbrechen und Strafen*, v. NICOLAI 1990, p. 421. Lotman ne fa per i lettori russi un richiamo a Rousseau: «Il testo di Beccaria, scritto sotto la suggestione del *Contratto sociale*, evocava inevitabilmente nei lettori il nome di Rousseau», LOTMAN 1984, p. 73.

Radiščev muove da considerazioni analoghe, che sviluppa, però, in una direzione non essenzialmente giuridica, ma più generale: una riflessione sulla condizione reale e psicologica dell'individuo nella società. La vita consociata e legalmente ordinata è obiettivamente un bene e come tale viene percepita dall'individuo, ma essa è anche un limite a quegli impulsi ed esigenze naturali, che sono, proprio per la loro naturalità, anch'essi un bene, dunque l'individuo vive una situazione di contrasto. Alla legge è affidato perciò il compito di sanare questo contrasto indicando un valore assoluto: il bene di tutti. Su questa base essa sancisce pene e ricompense. La pena limita *secondo la legge* le rivendicazioni individuali, e la ricompensa è un sostegno all'obbedienza della legge stessa²²⁷. Da ciò si deve trarre la conseguenza che i principi naturali, che sono soltanto individuali (non ci sono principi naturali sociali perché la società, se da un punto di vista giuridico è un soggetto, una entità personale, nella realtà è un aggregato di soggetti-persone), diventano, di fronte alla legge, valori relativi, e tanto più lo diventano per il fatto che la legge, pur presentandosi come arbitra del bene comune, può sul piano concreto non esserlo, può rivelarsi una legge impropria, parziale o decisamente cattiva. In ogni caso, però, pena e ricompensa stabiliscono i confini del benessere sociale e riconducono la virtù direttamente all'azione, il cui stimolo è sempre il bene individuale, ossia il vantaggio²²⁸.

227«И так, если причина к общежитию есть единственна, а именно собственная каждого польза, то побуждению к нарушению или паче к сохранению общественного сожития суть казни и награждения, И [они] суть побудители [во] всех наших деяни[ях], – на них основываются мощные двигатели сердец. На них возлагают два важные законоположения общественные. Закон казни, закон [E così, se il motivo della convivenza civile è uno solo, ossia l'utile proprio di ciascuno, il movente perché essa non sia distrutta, o piuttosto perché la convivenza sociale sia conservata sta nella pena e nella ricompensa. Ed esse sono gli stimoli a tutte le nostre azioni, su di esse poggiano i potenti motori dei cuori. Su di esse si basano due importanti disposizioni generali di legge. La legge della pena e la legge della ricompensa]», RADIŠČEV 2017-III,7, p. [103] 30.

228«Закон – уголовной, – и положение о заслугах суть правила о суждении о пользе

In Radiščev questo ragionamento non è esplicitato, ma è implicito nelle sue considerazioni sull'ambiguità dei concetti di bene e di male: il peggiore malfattore, egli scrive, quando fa del male all'altro lo fa per per soddisfare un proprio desiderio *naturale*, dunque per il proprio bene, per questo bisogna concludere che lo stesso male sociale è solo un male relativo e bene e male risultano strettamente uniti sulla terra²²⁹. Come il male, anche il bene è sminuito, passando dalla ragione alla dimensione del sensibile, dall'universalità alla generalità, dalla razionalità metafisica alla razionalità formale, *regolatrice*, perché lo schema del dolore e del piacere se deve comprendere le azioni di tutti gli individui non può che essere astratto. Non essendoci un principio di valore assoluto a definire bene e male, questi principi sono lasciati alla mutevolezza dell'empiria, mentre si pensava, da parte dei giuristi, che per l'organizzazione sociale fossero sufficienti regole chiare con cui vietare determinate azioni e imporne altre, difendendosi dall'ampiezza ingovernabile del concetto di virtù.

Lo fece notare il Beccaria parlando delle «oscurissime nozioni di onore e di virtù», oscurissime «perché si cambiano colle rivoluzioni del tempo che fa

общественной, – следовательно закон ничто иное есть, как извещение, в чем состоит общественное блаженство. – Кто наиболее о нем поборствует, тот вящую оказывает обществу заслугу. – Следовательно, общественные добродетели суть награждения достойны. Частные имеют сами в себе возмездие [La legge – quella penale, – e la norma relativa ai meriti sono le regole del giudizio sull'utile sociale, di conseguenza, la legge non è altro che la notifica di ciò in cui consiste il benessere sociale. Chi più lotta per esso, rende un maggiore servizio alla società]», RADIŠČEV 2017-III,7, p. [103] 31.

229«Но самое то, что силу общественнаго человека обнаружило, самое то было причиною употребления оныя во зло. Во зло разумею другим, ибо горчайший злодей, творяй злодеяние, себе творит благое. Следовательно зло общественное есть токмо зло в отношении, а не само по себе зло. Столь добро и зло на земли нераздельно [Ma proprio ciò che aveva rivelato la forza dell'uomo sociale, proprio quello era la causa del suo uso per il male. Per il male dell'altro, intendo, poiché il peggiore malfattore, con la sua azione malvagia fa del bene a se stesso. Di conseguenza, il male sociale è soltanto un male relativo, e non un male per se stesso. Tanto sono indivisibili sulla terra bene e male]», RADIŠČEV 2017-III,7, p. [98] 29.

sopravvivere i nomi delle cose, si cambiano coi fiumi e colle montagne che sono bene spesso i confini, non solo della fisica ma della morale geografica»²³⁰. Egli attribuiva i difetti delle leggi soprattutto all'incerta definizione dei limiti nella scala dei delitti contro la società e alla sproporzione tra delitti e pene, cosicché la denominazione di vizio o virtù, di cittadino buono o reo risultano fluttuanti oltre che per il mutamento dei tempi, in rapporto al quale si potrebbe pur sempre tener conto dei nuovi interessi dei cittadini, a causa delle passioni e degli errori dei legislatori. E ribadiva che «l'unica e vera misura dei delitti è il danno fatto alla nazione», indipendentemente dall'intenzione del reo e dal ruolo che egli ha nella società²³¹. Naturalmente, questo danno non si può considerare male in senso assoluto, ma soltanto dal punto di vista di quella determinata nazione; il male assoluto rientra nella categoria del peccato, che sfugge al controllo di qualsiasi legge che non sia quella divina, sebbene meglio sarebbe parlare di categoria *morale* in senso proprio.

A Radiščev interessa l'individuo, che commisura i vantaggi e gli svantaggi del vivere sociale alla propria persona e alla personale situazione. Gli è

230BECCARIA 1973, c. VI, p. 19.

231BECCARIA 1973, c. VII, p. 20. A proposito delle intenzioni scriveva: «Qualche volta gli uomini colla migliore intenzione fanno il maggior male alla società; e alcune altre volte colla più cattiva volontà ne fanno il maggior bene», BECCARIA 1973, c.VII, p. 20. Distingueva perciò tra il delitto contro la società e il peccato; mentre è possibile misurare la gravità del primo tenendo conto del danno sociale, riguardo al secondo ne è misura il grado di «malizia del cuore» che è palese solo a Dio, v. BECCARIA 1973, c. VII, p. 21. L'insistenza con cui si afferma che bene e male nella condizione sociale sono da ascrivere al giudizio dell'uomo ed esistono soltanto in uno stato di diritto è anche di Spinoza, che nel capitolo XVI del suo *Tractatus theoligico-politicus*, distinguendo nettamente tra lo stato di religione e lo stato naturale sostiene che questo deve essere concepito senza religione e senza legge e di conseguenza senza peccato e senza ingiuria: «Et ideo status naturalis cum statu religionis minime confundendus, sed absque religione et lege, et consequenter absque peccato et iniuria concipiendus», SPINOZA 1846, p. 217; e nel *Tractatus politicus*, come si è già osservato, ribadisce che il peccato non può essere concepito che in presenza di un potere, dove ciò che è bene o male è deciso dal diritto comune del potere: «Peccatum itaque non nisi in imperio concipi potest, ubi scilicet quid bonum et quid malum sit ex communi totius imperii iure decernitur», SPINOZA 1677 3 (19), p. 276.

chiaro che nello stesso potere, attribuito a chi deve far rispettare le regole, si cela il germe dell'ingiustizia e della prevaricazione contro il debole e l'innocente. Di qui l'esortazione: «O uomo fermati un momento, non lamentarti della tua sorte; hai organizzato tu la tua distruzione nella convivenza con i tuoi simili. Causa della rovina è la vostra forza comune. Essa in te come nei tuoi consociati è sempre reale. Abbi l'ardire di desiderare la tua felicità e sarai felice. Felice nell'unione sociale, felice anche nella tua singolarità»²³². In che consiste questa felicità godibile sia nella comunità che nella singolarità? Si può arguire che essa discenda da quella forza che l'individuo ha messo in comune con gli altri, e che non ha perduto perché è costitutiva del proprio essere, ed essa, per poter servire agli altri deve distinguersi dalla sensibilità sempre mutevole in relazione agli stati psichici, che va regolata dalla legge. La forza, così intesa, dovrebbe essere quella ragione che garantisce all'individuo l'autoindirizzamento e l'autogoverno; in questo senso essa è creatività e autoeducazione, il valore stesso, come volevano gli stoici e Spinoza.

Tuttavia, questa spiegazione può essere convincente soltanto in relazione agli scritti dell'autore fin qui esaminati. Nel *Saggio sulla legislazione* il ricorso alle virtù personali permetteva l'organizzazione della vita non soltanto secondo una ragione logica regolatrice, ma anche secondo una ragione etica, perciò la felicità, cui il legislatore mirava, aveva un carattere più elevato rispetto al soddisfacimento dei bisogni e dei piaceri, relativo alla natura sensibile - animale dell'uomo, né si limitava al sistema dei divieti e delle ricom-

232«О, человек, помедли, не стени о твоей участи; ты гибель себе устроил в сожитии с подобными тебе; вина гибели есть сила ваша общая. Она в тебе и собратии твоей присно сущна. Дерзай желати своего блаженства и блажен будешь. Блажен в общественном союзе, блажен и в твоей единственности», RADIŠČEV 2017-III,7, p. [98-99] 29).

pense, appartenente all'organizzazione civile. Era il presupposto della coscienza di sé, la via della saggezza e dell'autentica virtù che, se pure solo a pochi è concessa, il legislatore deve avere sempre presente come il fine più alto della propria opera. Non per nulla il legislatore avrebbe dovuto impiegare astuzia e misura nel suo lavoro perché questa forza dell'umana natura non fosse soffocata o asservita.

Lo scritto *Sulle virtù e le ricompense*, che la critica ha pensato dovesse in qualche modo integrare il *Saggio sulla legislazione*, nel complesso, invece, se ne distingue non poco. Intanto è poco più che un abbozzo, per cui proprio i concetti di virtù, di valore e di merito sono indicati come temi da sviluppare, ma non è questo l'unico motivo. Il fatto che alla base della struttura civile si ponga il principio dell'*utile* comune, stabilito di volta in volta dalla legge, e che la virtù individuale che deve interessare la società sia definita dalla maggiore o minore attenzione all'utile e al benessere comune, attesta un cedimento dell'ideale morale di ascendenza stoico-cristiana cui fanno riferimento, invece, i principi generali dell'introduzione del *Saggio sulla legislazione*. Un cedimento, tuttavia, non la cancellazione.

Il cambiamento d'impostazione non ha un carattere puramente formale, non dipende da un fine che privilegi l'analisi e la valutazione dell'aspetto pratico della legislazione, come sarà per gli scritti successivi al ritorno dalla Siberia. La bozza *Sulle virtù e le ricompense*, infatti, anche nelle tematiche da sviluppare, riguarda soltanto i principi generali della legislazione. Con la descrizione dell'uomo fondamentalmente egoista, oscillante nella scelta tra i vantaggi della consociazione civile e quelli della singolarità autonoma, si palesa qui un pessimismo notevole riguardo alla natura umana, non del tutto nuovo, del resto, per chi abbia letto il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, dove,

però, alla miseria di un'umanità priva della luce della ragione faceva da contrappeso l'indignazione, dunque un giudizio morale. La ragione etica era il fondamento del giudizio riguardante i comportamenti degli uomini; sotto accusa, prima delle deficienze della legge, erano gli uomini, incapaci di andare oltre il proprio immediato tornaconto. Proprio su questi uomini, troppo *passionali* e poco *razionali* deve operare perciò la legge, a garanzia di una convivenza sociale, possibile anche per i virtuosi. D'altro canto, è solo sulla base di questo tipo di razionalità che una legge può essere giudicata buona o cattiva, e nella realtà del vivere quotidiano solo essa è in grado di attribuire universalità ai diritti inalienabili degli individui. Fuori di questa l'individuo sociale non è in grado di conservare neppure il diritto alla vita, come si può dedurre dalla stessa posizione di Hobbes.

Rispondendo alla domanda di Jarig Jelles che chiedeva in che cosa differisse la sua posizione giuridica rispetto a quella di Hobbes, Spinoza dichiarava che la sola differenza stava nella conservazione da parte sua dei diritti naturali²³³. Alla risposta, forse troppo sintetica, Hobbes avrebbe potuto obiettare che nella sostanza anche lui preservava almeno il diritto alla vita; nella sostanza, però, non nella teoria secondo la quale il suddito si rimette completamente nelle mani del sovrano. Tuttavia la questione non riguardava la quantità o la qualità dei diritti naturali conservati nella contrattazione, la differenza non era nello *stato* di natura ma nella struttura stessa della natura umana che per Hobbes non è affatto portata alla socialità, al contrario. Egli sosteneva che la consociazione non avviene in modo che per natura non po-

233«Quantum ad politicam spectat, discrimen inter me, et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale ius semper sartum tectum conservo, quodque supremo magistratui in qualibet urbe non plus in subditos iuris, quam iuxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu naturali semper locum habet», SPINOZA 2006, Epistola L.

trebbe avvenire diversamente, ossia per il fatto che l'uomo sia portato ad amare il suo simile in quanto uomo; ma avviene per motivi contingenti, ossia per il profitto o per il timore²³⁴. Il timore stesso sarebbe causato da un'*uguaglianza* di natura; nella natura di ciascuno, infatti, Hobbes vede anche una sorta di malevolenza, un reciproco desiderio di nuocersi. Questa volontà di nuocersi è, a suo giudizio, a tutti connaturata, sebbene i modi e i motivi non siano gli stessi²³⁵.

Per Spinoza, invece, che considera la ragione costitutiva della natura umana così come le passioni, già la dimensione istintuale è caratterizzata da una interiore, implicita razionalità che guida l'uomo alla conservazione del proprio essere *umano*. Se per Hobbes il rapporto originario dell'individuo con il suo simile è sempre un rapporto di antagonismo, di sospettosità, che prima del patto lo consegna a uno stato di guerra, per Spinoza l'uomo già a livello

234I greci hanno definito l'uomo un animale politico, scrive Hobbes, ma questo assioma «though received by most, is yet certainly False, and an Errour proceeding from our too slight contemplation of Humane Nature; for they who shall more narrowly look into the Causes for which Men come together, and delight in each others company, shall easily find that this happens not because naturally it could happen no otherwise, but by Accident: For if by nature one Man should Love another (that is) as Man, there could no reason be return'd why every Man should not equally Love every Man, as being equally Man, or why he should rather frequent those whose Society affords him Honour or Profit. We doe not therefore by nature seek Society for its own sake, but that we may receive some Honour or Profit from it; these we desire Primarily, that Secundarily», HOBBS 2000 (1651), c. I, § II, p. 8.

235«The cause of mutuall fear consists partly in the naturall equality of men, partly in their mutuall will of hurting [...] All men in the State of nature have a desire, and will to hurt, but not proceeding from the same cause, neither equally to be condemn'd», HOBBS 2000 (1651), c. I, §§ III-IV, p. 9. Nel *Leviathan*, invece, si introduce tra le qualità della natura umana la diffidenza che fa lottare gli uomini per la salvezza, mentre le altre due cause di lotta, la competizione e la gloria, riguardano il guadagno e la reputazione: «Againe, men have no pleasure, (but on the contrary a great deale of grieffe) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all. [...] So that in the nature of man, we find three principall causes of quarrell. First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory. [62] The first, maketh men invade for Gain; the second, for Safety; and the third, for Reputation», HOBBS 1909, I, c. XIII, pp. 95-96.

istintivo avverte non soltanto l'utilità della consociazione ma anche l'arricchimento spirituale che essa offre. Perciò il passaggio dal diritto naturale al diritto civile non è soltanto condizionato dal timore per la propria vita, ma anche dal desiderio di «coltivare la propria mente», perché se è vero che gli uomini soggetti soltanto alle passioni sono «nemici per natura»²³⁶ in quanto i voleri e gli impulsi di ciascuno collidono con quelli dell'altro, è anche vero che il desiderio di «coltivare la mente», che nella più piena coscienza è proprio del saggio, non manca mai del tutto all'uomo guidato dalle passioni, e non può realizzarsi senza l'aiuto reciproco²³⁷. La libertà è ciò a cui più di tutto tende l'uomo, sia che sia spinto dalle passioni, sia che sia guidato dalla ragione, ma solo quest'ultimo sa di essere, nel comportamento e nel giudizio, tanto più libero quanto più potente è la sua ragione²³⁸. E il diritto su tutto che caratterizzereb-

236«Quatenus homines ira, invidia aut aliquo odii affectu conflictantur, eatenus diverse trahuntur et invicem contrarii sunt, et propterea eo plus timendi, quo plus possunt, magisque callidi et astuti sunt, quam reliqua animalia; et quia homines ut plurimum (ut in 5 diximus) his affectibus natura sunt obnoxii, sunt ergo homines ex natura hostes», SPINOZA 1677, 3 (14), p. 275.

237«Et certum est, unumquemque tanto minus posse, et consequenter tanto minus iuris habere, quanto maiorem timendi causam habet. His accedit, quod homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare et mentem colere possint», SPINOZA 1677, 3 (15), p. 275. Questo non significa che l'uomo possa fare sempre uso della ragione, ma in ogni caso, sia che si comporti conformemente alla ragione o che segua gli impulsi passionali, nulla fa, né può fare, se non per diritto di natura: «Concludimus itaque, in potestate uniuscuiusque hominis non esse ratione semper uti et in summo humanae libertatis fastigio esse; et tamen unumquemque semper, quantum in se est, conari suum esse conservare, et (quia unusquisque tantum iuris habet, quantum potentia valet) quicquid unusquisque, sive sapiens sive ignarus, conatur et agit, id summo naturae iure conari et agere», SPINOZA 1677, 3 (8), p. 273. E nel *Tractatus theologico-politicus* aveva osservato che se tutti sono capaci di obbedire, soltanto pochissimi invece acquistano l'abito della virtù con la sola guida della ragione: «Quippe omnes absolute obedire possunt, et non nisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt», SPINOZA 1846, c. XV, p. 206.

238«Iudicandi facultas eatenus etiam alterius iuris esset potest, quatenus mens potest ab altero decipi. Ex quo sequitur, mentem eatenus sui iuris omnino esse, quatenus recte uti potest ratione. Imo quia humana potentia non tam ex corporis robore, quam ex mentis fortitudine aestimanda est; hinc sequitur, illos maxime sui iuris esse, qui maxime ratione pollent, quique maxime eadem ducuntur. Atque adeo hominem eatenus *liberum om-*

be lo stato di natura è in realtà soltanto immaginario, perché la potenza del singolo che cerca di garantirsi da tutti gli altri è praticamente nulla²³⁹.

Durante il lungo periodo trascorso in Siberia, Radiščev incentrò la sua riflessione proprio sulla natura umana, rilevando nella dimensione sia fisica che spirituale l'opera di quella viva e concretissima ragione che tiene unite pulsioni e pensiero innalzando l'uomo ad una consapevolezza responsabile. Nello scritto *Sulle virtù e le ricompense* la ragione cui si fa appello come necessaria guida dell'uomo è essenzialmente una ragione formale, capace di misurare il grado di utilità di una scelta, è lo strumento di una volontà orientata alla ricerca di un benessere definito dalla natura empirica dell'uomo. Questa posizione è condivisa da materialisti e sensisti, ma anche da chi intende affidare alla legge soltanto l'empirico senza negare il trascendente e considera perciò la trasgressione una colpa, non un peccato. Il Beccaria, che è tra questi ultimi, scrive: «Gli affari del cielo si reggono con leggi affatto dissimili da quelle che reggono gli affari umani», ma riconosce anche che «troppo deboli, perché troppo remoti dai sensi, sono per il maggior numero i motivi che la religione contrappone al tumulto del timore ed all'amor della vita»²⁴⁰. Beccaria, come si è detto, muove da un'impostazione empiristico-sensista²⁴¹; l'uomo è

nino voco, quatenus ratione ducitur, quia eatenus ex causis, quae per solam eius naturam possunt adaequate intelligi, ad agendum determinatur, tametsi ex iis necessario ad agendum determinetur. Nam libertas (ut art. 7. huius c. ostendimus) agendi necessitatem non tollit, sed ponit», SPINOZA 1677, 3, II (11), p. 274.

239«Cum autem (per art. 9. huius c.) in statu naturali tamdiu unusquisque sui iuris sit, quamdiu sibi cavere potest, ne ab alio opprimatur et unus solus frustra ab omnibus sibi cavere conetur, hinc sequitur, quamdiu ius humanum naturale uniuscuiusque potentia determinatur et uniuscuiusque est, tamdiu nullum esse; sed magis opinione, quam re constare, quandoquidem nulla eius obtinendi est securitas», SPINOZA 1677 3, II (15), p. 275.

240BECCARIA 1973, c. XVIII, p. 48.

241Sostenendo la necessità di adeguare con giustizia la pena alla gravità del delitto, egli scrive: «Se il piacere e il timore sono i motori degli esseri sensibili, se tra i motivi che spingono gli uomini anche alle più sublimi operazioni furono destinati dall'invisibile le-

per lui innanzitutto bisogno che genera desiderio e timore, perciò si lascia guidare per lo più dai sensi, come sosteneva il d'Holbach, e come sostiene l'autore dello scritto *Sulle virtù e le ricompense*. Spesso il desiderio attutisce il timore e la pena risulta un deterrente inefficace nel controllo delle trasgressioni. D'altro canto, le leggi non sono tutte buone, talora sono dettate dagli interessi di pochi e non di rado capita che anche i legislatori più illuminati autorizzino vessazioni e iniquità.

Riflettendo sull'ingiustizia della confisca dei beni dei condannati, banditi dalla società civile, Beccaria esprime un'opinione tanto interessante quanto insolita. Egli ritiene ingiusta e sbagliata la disposizione e attribuisce la causa dell'errore a quello che chiama «spirito di famiglia», sulla cui base sarebbe spesso organizzata la società: «piuttosto come un'unione di famiglie che come un'unione di uomini». Questo tipo di organizzazione paternalistica che secondo Beccaria non è propria di una determinata forma di governo, nelle repubbliche verrebbe a costituire l'unione di piccole monarchie, in cui l'unico responsabile nei confronti della società civile verrebbe a essere il capofamiglia. Il danno conseguente starebbe nell'inevitabile contrasto tra la legge di famiglia che esige l'aiuto reciproco nell'esercizio delle virtù dell'obbedienza e dell'onore, e la legge civile che considerando gli individui nella loro singolarità «insegna a servire i propri vantaggi senza offendere le leggi»; questo contrasto causerebbe «un perpetuo conflitto nell'animo di ciascun uomo».

La soluzione per Beccaria dovrebbe consistere in una repubblica libera dallo spirito di famiglia, ma limitata nella sua estensione; se fosse troppo ampia l'economia ne verrebbe turbata facendo nascere tensioni e delitti. «Una

gislatore il premio e la pena, dalla inesatta distribuzione di queste ne nascerà quella tanto meno osservata contraddizione, quanto più comune, che le pene puniscano i delitti che hanno fatto nascere», BECCARIA 1973, c. VI, p. 19.

repubblica troppo vasta – egli scrive – non si salva dal dispotismo che col sottodiversi e unirsi in tante repubbliche federative». È però cosciente del fatto che scissione e confederazione non avverrebbero mai per un processo interno, ma soltanto per opera di una forza esterna, ossia di «un dittatore dispotico che abbia il coraggio di Silla, e tanto genio d'edificare quant'egli n'ebbe per distruggere»²⁴². È evidente il ricorso al principio del dispotismo illuminato, come strumento di una riforma politica che *dall'alto*, superando gli interessi privati, aprisse la via al bene comune. Alla luce dell'ipotesi formulata da Beccaria, di un despota, possibile realizzatore di una confederazione di piccole repubbliche, appare più comprensibile il fatto che Radiščev abbia trascurato la contraddizione nell'accostamento di un sovrano autocrate e di una sovranità popolare: il dispotismo illuminato è un concetto chiave per comprendere anche la sua posizione, almeno per quel che riguarda il periodo della stesura del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*. Tuttavia, tanto radicata era la sua formazione illuministica, che nel periodo della partecipazione alla Commissione per la revisione delle leggi, come molti altri, egli ripose in Alessandro I le sue speranze per una riforma che limitasse *dall'alto* gli interessi di quella classe nobiliare promossa da Montesquieu a depositaria delle leggi e a necessario baluardo alla tirannide.

242 Tutto il ragionamento del Beccaria nel c. XXVI, pp. 63-65.

8. Dallo "spirito" alle "regole" della legge: l'evoluzione del pensiero di Radiščev.

Si può dire che la maturazione del pensiero di Radiščev sia avvenuta attraverso l'esplorazione attenta dei percorsi e dei risultati più prossimi della scienza, in relazione ai diversi ambiti del conoscere umano. Il primo libro del trattato sull'uomo attesta le numerose letture nel campo delle scienze naturali, della biologia, della chimica, della mineralogia, e sebbene la ricostruzione della sua biblioteca, nonostante gli sforzi anche recenti degli studiosi, sia molto lacunosa, è certo che le sue letture riguardassero anche altri settori, e tra di essi quello giuridico. Confrontando gli scritti relativi al diritto e alla legislazione degli anni 80 con quelli degli ultimi due anni della sua vita se ne può apprezzare la differenza.

Se si esclude il sopra citato *Delle virtù e delle ricompense*, in cui l'empirismo sensistico costituisce il punto di partenza e il nucleo della riflessione, gli scritti sulla legislazione degli anni '80 hanno in generale un impianto etico-teorico, mentre quelli successivi all'esilio, sono più rivolti alla pratica giurisprudenziale e ai problemi concreti del paese, ispirandosi anche ad altre fonti rispetto ai primi. E sebbene l'idealismo dei primi possa apparire più radicale, in realtà quelli del 1801-1802, pur nella loro diversità, non sono da meno. Nella definizione dei diritti e doveri dei cittadini e della struttura degli organi governativi, infatti, gli scritti degli anni '80 muovevano da una visione giu-snaturalistica, sulla cui base miravano a valutare la struttura della legislazione russa dell'epoca. Mentre quelli successivi, muovono dalla realtà sociale della Russia, proponendo scelte per cambiamenti che tendono a minare i po-

teri costituiti dell'aristocrazia, mettendo in crisi quel «deposito delle leggi» cui Montesquieu attribuiva il merito di salvaguardare la monarchia dal dispotismo. Si può presumere che il motivo di questa differenza non stia soltanto nella maturazione di giudizio e nell'ampliamento delle conoscenze in campo giuridico, ma anche nella funzione diversa che era loro assegnata, e su cui si dovrebbe ancora indagare.

Gli scritti di carattere giuridico che la critica attribuisce agli anni 1801-1802, incompleti come i precedenti, sono in sostanza tre: *Progetto per la suddivisione del Codice russo* [*Proekt dlja razdelenija Uloženiija rossijskogo*], *Sulla disposizione di legge* [*O zakonopoloženii*], *Progetto di Codice civile* [*Proekt graždanskogo uloženiija*].

Il primo è il più breve, quasi un indice, o una scheda tematica, gli altri due sono più interessanti riguardo all'impostazione problematica. Tuttavia, anche il *Progetto per la suddivisione del Codice russo*, pur nella sua brevità e nel suo carattere schematico, presenta alcuni elementi interessanti per valutarne la novità d'impostazione. Si apre con la suddivisione delle leggi secondo il loro oggetto: leggi relative allo Stato [*gosudarstvoennye*], leggi civili [*graždanskie*], penali [*ugolovnye*], e «leggi che servono a suscitare un'opinione comune che è il loro sostegno più solido»²⁴³. Un pensare comune, si sa, è la base del costume di un popolo e Radiščev fa della sua formazione il principale compito educativo, perché la legge non sia sentita dal cittadino come un'imposizione, ma come una regola necessaria e condivisa. Nel testo si specifica inoltre

²⁴³«И законы, служащие к восстановлению общаго мнения, ибо оно есть твердейшая оных подпора», RADIŠČEV 2017-III,8, p. [181] 166. Radiščev condivide qui l'idea di Filangieri, il quale scriveva: «In qualunque governo, presso qualunque popolo l'opinione pubblica è ciò che vi è di più forte nello Stato: la sua influenza così nel bene come nel male è massima, perché è superiore così all'azione, come alla resistenza della pubblica autorità, e per conseguenza è di una somma importanza che venga rettificata, diretta e corretta», FILANGIERI 2004, p. 19.

che le leggi dello Stato riguardano i diritti e i doveri sia di chi governa sia di chi è governato. Ed è questa una novità rispetto agli scritti precedenti sulla legislazione, dove il sovrano russo è riconosciuto autocrate, fonte della legge, mediante la quale esprime la propria volontà²⁴⁴. Questo articolo relativo al progetto del codice è perciò importante, in quanto prova l'attesa della concessione di una costituzione da parte di Alessandro; solo questa, infatti, poteva rappresentare una limitazione dell'autocrazia sovrana. Nei diritti del regnante è indicata solamente l'inviolabilità della sua persona, mentre il mantenimento della pace interna ed esterna è considerato un suo dovere e insieme un suo diritto.

Riguardo allo Stato si riafferma la supremazia del Senato cui sono soggetti tutti gli altri organi governativi; questa precisazione non è certo nuova, ma proprio sotto Alessandro l'aristocrazia burocratica, in particolare nella figura di Aleksandr Romanovič Voroncov, si adoperò con energia per far riconquistare a questo organo il prestigio perduto e per ottenergli nuovi privilegi. I diritti del cittadino cui si fa qui riferimento sono gli stessi indicati in precedenza: libertà di pensiero, parola, azione, diritto alla proprietà, diritto di esser giudicati da giudici di pari rango, cui si aggiunge il diritto all'autodifesa là dove la legge non sia in grado di farlo, e il diritto di conoscere con precisione le regole di applicazione delle leggi. Si tratta naturalmente di semplici enunciazioni cui doveva seguire lo sviluppo.

Lo scritto *Sulla disposizione di legge* [*O zakonopoloženii*] è più complesso. Inizia con la spiegazione della funzione della legge, garante della pace e della prosperità dei cittadini stessi, anche quando punisce i trasgressori, ma è anche legata ai tempi, alla variabilità dei costumi e alle nuove necessità. La crisi

244RADIŠČEV 2017-III,1, p. 16.

degli antichi valori, ingenerando dubbi sulla legittimità delle punizioni, comporta l'abolizione di leggi ormai superate con l'introduzione di nuove. L'indicazione del momento opportuno per la svolta sarebbe data, secondo l'autore, da una maturazione della coscienza sociale del popolo e dall'attingimento da parte del legislatore di una ragione *filosofica*, illuminata dal progresso delle scienze, come si può desumere dal seguente passo: «Ma quando la ragione filosofica, accompagnata dai lumi delle scienze avrà diffuso la sua azione benefica in mezzo alla società e anche sugli stessi governanti dei popoli, se tutti cominceranno a occuparsi del bene comune, se cominceranno a comprendere il fondamento dei propri diritti e doveri, quando cominceranno ad avere migliori nozioni di tutte le cose, - allora sarà giunto il momento tanto atteso di dare al popolo un nuovo codice, fondato su concetti veri e inconfutabili relativi a tutte le mozioni sociali, conforme a un comune disegno ideale, senza più rispettare gli antichi dannosi preconcetti, il solo condiscendere ai quali causerebbe quella conseguenza rovinosa che ostacolerebbe il cammino verso la felicità per tutto un secolo e farebbe retrocedere la prosperità del popolo di nuovo, lontano dal suo fine reale. Ma il saggio legislatore, senza temere le opposizioni e gli ostacoli da parte dei singoli uomini, egoisti irriducibili, trascurando il malcontento di alcuni per l'utile di milioni, eliminerà le oscurità delle precedenti legislazioni, cancellerà l'odio dell'ordinamento dei ranghi che dividono, emanerà una legge unica per tutti, inesorabile nei suoi atti, irremovibile nelle sue norme, che renderà palese a tutti il fine primario della società e che si stabilirà, incrollabile, nel cuore di tutti i cittadini. Nascerà allora la sicurezza comune, il trono di chi governa i popoli sarà saldo, e il benessere popolare non sarà un compito

affidato all'attuazione dei soli filantropi»²⁴⁵.

Inequivocabile è il riferimento all'opera di un sovrano illuminato che dia finalmente un codice le cui le leggi siano uguali per tutti, eliminando privilegi e divisioni di ordini sociali. L'attesa e la fiducia riposta in Alessandro I da poco salito al trono è evidente. Radiščev non pensa affatto che si possa affidare un cambiamento a una rivoluzione popolare. Il benessere comune nasce per lui nella pace e nell'ordine *legale* e il sovrano ne è il garante.

Ricostruendo brevemente la storia della legislazione russa, pur rilevando l'importanza di Pietro I come iniziatore dell'opera, egli non ne imputa il

245«Но когда разум любомудрия, сопровождаемый светильниками наук, действие свое благотворное простер посреди народного общества, и даже на самых правителей народов; если все начинают заботиться о благе общественном, если начинают постигать основание своих прав и обязанностей; когда лучшие о всех вещах начинают иметь понятия, – тогда настает благопоспешный час дать народу новое уложение, основанное на истинных и непреложных понятиях о всех предложениях общественных, сообразное умоначертанию общему, не уважая больше древних вредных предразсуждений, коим одна поновровка произведет то пагубное следствие, что препнет шествие ко блаженству на целья столетия и благоденствие народное возвержет опять далеко от истинной его цели. Но законодатель мудрый, не убоясь препятствий и трудностей от частных людей, неистовых самолюбцев, презрив негодования некоторых для пользы миллионов, сокрушит неясности прежних узаконений, низвергнет ненависть чиновостояния разделяющие, воздвигнет закон для всех единый, в действии своем, неминуемый, в изречениях неумолимый, который обнажит всем начальную цель общества и незыблем водрузится в сердца всех сограждан. Тогда родится общая безопасность, престол правителей народных будет непоколебим, и блаженство народное не будет задачею, отдаваемою на решение одних только любителей человечества. Тогда родится общая безопасность, престол правителей народных будет непоколебим, и блаженство народное не будет задачею, отдаваемою на решение одних только любителей человечества», RADIŠČEV 2017-III,3, pp. 146-147. E per una serie di indizi egli vede prossima per la Russia una importante svolta: «Мы почитаем, [...] что настает череда сделать в законоположении отечества нашего великую перемену[Riteniamo[...]vicino il momento di operare un grande cambiamento nella legislazione della nostra patria]», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 147. Anche Filangieri pone la ragione filosofica alla base dello sviluppo civile: «L'esperienza – egli scrive – è quella che mi fa vedere nelle moderne società europee l'istruzione e i lumi diminuire i tristi effetti della corruzione, ed innalzare il solo argine che oggi si oppone a' progressi del dispotismo e della tirannide [...] Che ne sarebbe di noi [...] se i liberi scritti dei filosofi non inculcassero i luminosi principii della morale, non combattessero il vizio, non facessero arrossire il tiranno?», FILANGIERI 2004, p. 10.

difetto, come aveva fatto Panin, alla morte prematura che avrebbe impedito al sovrano di portarla a termine, e neppure riprende il concetto che aveva lui stesso espresso nella *Lettera a un amico che vive a Tobol'sk per dovere del suo ufficio*²⁴⁶, dove non discuteva la grandezza di Pietro, ma osservava che questi avrebbe dovuto concedere una maggior libertà ai sudditi. Nel nuovo contesto la sua critica riguarda la *disposizione di legge (ukaz)* da lui promulgata, la quale sarebbe stata priva di un piano ben strutturato, di un'armonica proporzione e adeguatezza delle parti. Al grande sovrano Radiščev rimprovera, in sostanza, l'approssimazione, l'assenza di un disegno razionale, si potrebbe dire *scientifico*²⁴⁷, quel disegno che solo Caterina II aveva saputo intuire, essendo salita al trono in un'epoca segnata dalla saggia filosofia di Federico II di Prussia, e dalla illuminata giurisprudenza di un Montesquieu, di un Beccaria di un Blackstone, oltre che dalla guerra condotta da Voltaire ai pregiudizi e alla superstizione. Soltanto Caterina, a suo giudizio, avrebbe aperto alla Russia la via al pensiero europeo ponendo le basi dello Stato russo con una legislazione certa, a tutti notificata e obbligatoria per tutti²⁴⁸. Tuttavia, essendo passati trentacinque anni dall'introduzione di questa legislazione che aveva prodotto molti cambiamenti nella società e nella mentalità comune,

246V. RADIŠČEV 2017-I,4, pp. 150-151.

247«Но не сделал общего плана всему законоположению, коего части были бы в надлежащей соразмерности, подкрепляли бы одна другую, освещались бы взаимным светом и стремились бы все к цели единой [Ma non fece un piano generale di tutta la legislazione, le cui parti avessero la necessaria proporzione, fossero di sostegno l'una all'altra, s'illuminassero di reciproca luce e tendessero tutte ad un unico fine]», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 147.

248«С начала ея царствования начинало входить в стезю общего умоначертания Европы, – императрица Екатерина вознамерилась положить основание российскому государству, воздвигнув власть верховную на законе непреложном и всем непреложном и всем известном [Con l'inizio del suo regno si cominciò a percorrere la via di un comune disegno europeo; l'imperatrice Caterina si propose di porre le fondamenta dello Stato russo, avendo eretto il potere supremo su una legge irrefutabile, per tutti obbligatoria e nota a tutti]», RADIŠČEV 2017-III,3, pp. 147-148.

egli ritiene giunto il tempo di apportarvi le modifiche necessarie, adeguate alle effettive necessità del paese, e suggerisce, per questo fine di utilizzare il metodo induttivo, muovendo dall'esame di tutti i motivi che rendono le leggi in vigore vulnerabili o obsolete e fanno dei cittadini dei trasgressori. Nell'elogio che Radiščev tesse di Caterina, assimilandola a Federico II, non è difficile rilevare il valore attribuito al dispotismo illuminato, la cui fondamentale funzione era stata evidenziata anche dai giuristi sopra menzionati.

Radiščev si chiede, inoltre, se l'uniforme legislazione della Russia si adegui alla sua vastità e multiformità territoriale, alla sua pluriethnicità da cui derivano differenze spesso notevoli di costumi e di fedi. E alla documentazione sulle caratteristiche, le cause e le modalità delle trasgressioni, ritiene necessario aggiungere anche adeguate indicazioni sulle modalità delle repressioni effettuate e delle leggi utilizzate allo scopo. Le informazioni avrebbero dovuto riguardare anche i reati compiuti dai funzionari della pubblica amministrazione e dai giudici stessi nello svolgimento della loro professione, e ritiene importanti, a questo proposito, le testimonianze degli stessi cittadini²⁴⁹. Condanna l'uso assai frequente di trasferire gli ufficiali superiori alle funzioni civili [*v zvanie graždanskoe*], cui risulterebbero inadatti per la loro abitudine a esigere l'obbedienza indiscussa dai sottoposti²⁵⁰. Denuncia la disposizione or-

249«Оособою статьею должно показать преступление судей или градоначальников, ко званию их относящиеся исключения тех деяний, которые означены выше. И сия есть одна из важнейших, ибо сего рода преступление тягчит всегда жребий граждан: в России зло сие обширный и глубокий пустило корень. [Con un articolo a parte si deve denunciare il reato dei giudici o dei governatori relativo alla loro carica, dell'omissione di quegli atti sopra indicati. E questo articolo è uno dei più importanti, perché un tal genere di reati coinvolge sempre la sorte dei cittadini: in Russia questo male ha messo radici vaste e profonde]», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 152.

250«Перемещение очень частое начальников военных в звание гражданское; привыкнув к непрекословному повиновению, столь нужному в служении воинском, таковые люди везде

mai obsoleta e non accetta all'opinione comune della tabella dei ranghi²⁵¹. Raccomandando al legislatore un'indagine accurata sulle inadempienze più gravi e sui delitti più comuni commessi dai sudditi dell'impero, ivi compresi funzionari e giudici, propone di dividere in tre grandi periodi l'esplorazione: dal 1700 all'ascesa al trono di Elisabetta, dalla morte di questa a quella di Caterina II, e dall'ascesa al trono di Paolo all'epoca di Alessandro I²⁵². Ritiene importante anche un'analisi accurata delle legislazioni dei diversi popoli europei, dei quali erano ormai note le strutture amministrative e le leggi²⁵³. Dal confronto con questi sistemi legislativi e dalle verifiche dei risultati delle loro

видят строй и марш [Il trasferimento molto frequente dei comandanti militari al grado civile; essendo abituati al comando indiscusso tanto necessario nel servizio militare, queste persone vedono ovunque schieramenti e marce]», RADIŠČEV 2017-III,3, pp. 153-154.

251«И мимоходом скажем, что табель о рангах с нынешним образом мыслей весьма не сходствует [E dirò per inciso che la tabella dei ranghi è assai inadeguata all'attuale modo di pensare]», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 153.

252RADIŠČEV 2017-III,3, p. 152. L'impianto preciso e dettagliato dello scritto *O zakonopoloženii* fa pensare che sia stato destinato alla Commissione su richiesta di questa. È anche la convinzione di Semennikov, cui sembrò poterne individuare le ragioni nelle procedure del *Neglasnyj komitet* (Comitato segreto) di Alessandro I. Nella prima riunione del Comitato (24 giugno 1801), infatti, P. A. Stroganov, propose, prima di accingersi al vero lavoro sulla riforma, di condurre una verifica statistica della situazione attuale dell'impero, per aver chiari i problemi del paese da risolvere. L'analisi avrebbe dovuto essere divisa in tre parti, di cui la prima avrebbe riguardato il settore della difesa, la seconda la relazione politica con gli altri Stati, la terza la situazione interna del paese soprattutto dal punto di vista statistico e amministrativo. Lo scritto di Radiščev, sostiene Semennikov, sviluppa questo terzo punto, v. SEMENNIKOV 1923, pp. 119-120.

253«В наши времена великое сообщение между народов, знание иностранных языков, многие и частные путешествия, а паче всего книгопечатание, сделали то, что каждый народ европейский, по крайней мере, известен в многих своих чертах, известны законы всех почти европейских народов, потому что они всегда и везде издаются в печати; но известно ли их раздробление, если так сказать можно, до дальнейших и малейших протоков, и какое производят ощущение в отдельности. [Ai nostri tempi la grande comunicazione tra i popoli, la conoscenza delle lingue straniere, i molti viaggi anche ufficiali, e soprattutto la pubblicazione di libri, hanno fatto sì che ogni popolo europeo sia noto, almeno per molti suoi aspetti, e che ne siano note le leggi, essendo esse pubblicate sempre e ovunque. Ma è forse noto il loro frantumarsi, se così si può dire, fino alle più lontane e minute ramificazioni, e la percezione che queste producono singolarmente?]», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 162.

applicazioni Radiščev era convinto che potessero trarsi suggerimenti utili alla realizzazione di un codice per la Russia. Anche i romani, ricorda, «quando vollero le migliori leggi, mandarono a cercarle in Grecia, e Atene in qualche modo dette a Roma il primo codice»²⁵⁴.

Una tale concretezza legislativa se da un lato esprime l'esigenza di regole precise e ben rilevabili sia da parte dei cittadini che dei magistrati, dall'altro rivela la convinzione che all'uguaglianza naturale degli uomini in quanto tali (la *comune umanità*) non fa riscontro che un'uguaglianza *convenzionale* nella vita pratica. Individualmente gli uomini in realtà si differenziano per abilità, conoscenze, competenze, capacità di sentimenti e moralità. Questa convinzione è già presente nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, con la raffigurazione e contrapposizione dei personaggi più diversi dal punto di vista delle risorse spirituali, indipendentemente dall'ordine sociale di appartenenza e dal grado d'istruzione. Se in una società la diversità di competenze è fruttuosa e auspicabile, è negativa la distanza nella consapevolezza, tra i vari suoi membri, del significato e del valore del bene comune, così come pure nella pratica delle virtù personali. Ed è in questo ambito che per Radiščev si deve tendere a realizzare l'uguaglianza tra i cittadini, l'opinione comune su cui si fonda il costume. Egli riprende così, rafforzandolo, un concetto espresso anche negli scritti giuridici precedenti: la necessità da parte del legislatore di provvedere all'educazione popolare. «L'educazione – scrive sempre nel saggio *Sulla disposizione di legge [O zakonopoloženii]* – è la cosa più importante nella legislazione, e la ragione del legislatore deve riflettere su di essa più che sugli altri oggetti delle sue analisi. Non è possibile dare l'istruzione a tutto il popolo; soltanto una piccola parte ne può essere partecipe. Ma la grandezza degli

254«Римляне, когда восхотели иметь лучшие законы, послали оные отыскивать в Греции, и Афины дали некоторым образом первое уложение Риму», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 162.

istituti d'istruzione in uno Stato così esteso come la Russia, senza parlare dell'insufficienza d'istitutori preparati, impedirà sempre che si abbia un buon controllo per la parte più importante dell'educazione: l'integrità dei costumi. Soltanto alcuni istituti possono usufruire di questo servizio, ma una gran parte di essi, e proprio quelli in cui è presente la massa del popolo, non può usufruirne. Occorre perciò porre alcune regole e dare disposizioni che orientino, per così dire, la ragione comune e i costumi al bene. Come esempio qui dirò soltanto quanto segue: che chiunque giudichi senza pregiudizi ammetterà che l'ubriachezza è un vizio, e in Russia è un vizio comune, generale; ma allora occorre anche riconoscere che il governo rafforza questo vizio e ne incoraggia la diffusione con il diritto di esigere imposte sugli alcolici»²⁵⁵.

In altri termini, è la legge che deve e può svolgere una funzione educativa capillare, rivolta a tutto il popolo, senza distinzione di ceto, creando quel costume che gli conferisce l'unità; non per questo l'istruzione diventa superflua, anzi essa, generando la coscienza che la legge non è costrizione, ma garanzia della libertà autentica, infonde il senso della dignità della persona e del valore comune del suo operare. Che non tutti possano accedere all'istru-

255«Воспитание есть вещь наиважнейшая в законодательстве, а разум законоположника над ним больше размышлять должен, нежели над другими предметами, розысканию его подлежащими. Не возможно целому народу дать воспитание; малейшая оного часть может только в оном участвовать; но великость воспитательных заведений в столь просторном государстве, какова Россия, не говоря о недостатке просвещенных наставников, препятствовать всегда будет, чтоб хороший имели присмотр за важнейшею воспитания частию, за непорочностью нравов. Некоторые только училища могут пользоваться сим благодеянием, но большая оных часть, и те именно, где народная гряда участвует, оным пользоваться не могут. Итак нужно постановить некоторые правила и сделать постановления, которые нагибали, так оказать, общий разум и нравы в благо. Я для примера здесь только скажу следующее: признается всяк без предубеждения судящей, что пьянство есть порок, а в России есть порок народный, общий; но и в том признаться должно, что правительство оный порок укореняет и поощряет его распространение посредством винных откупов», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 161.

zione è un limite imposto dalla situazione, che richiede un superamento. Non è un caso che tra i frequentatori di Radiščev a Pietroburgo nell'ultimo periodo della sua vita, secondo i suoi biografi, ci fossero dei sostenitori dell'importanza dell'istruzione quali Karazin, Bestužev e Pnin che in maniera diversa si sarebbero impegnati anche negli anni successivi a diffondere questa idea. Il fatto che Radiščev tratti dell'insegnamento da un punto di vista generale, non deve far pensare che ritenga irrilevante la didattica delle diverse discipline per la formazione dell'uomo; in realtà egli è convinto della loro necessità, ma la ritiene infruttuosa se non si accompagna alla coscienza dei valori morali. In sostanza l'istruzione deve essere per lui in primo luogo educazione alla virtù; ed è questa la *condizione* in cui può realizzarsi l'uguaglianza tra gli uomini e possono nascere le opere utili all'umanità²⁵⁶. Negli scritti giuridici dell'ultimo periodo della sua vita questa convinzione, presente già in gioventù, trovò conforto nella lettura de *La scienza della legislazione* del Filangieri che aveva dedicato al tema dell'istruzione tutto un tomo della

²⁵⁶Non si può non cogliere in questo la vicinanza col Filangieri, il quale sostiene che l'uguaglianza dell'uomo alla nascita sta nell'assenza di ogni conoscenza e di ogni desiderio e che perciò «la disuguaglianza tra un uomo ed un altro dipende meno dall'intrinseca e originaria diversità dell'*attitudine* delle loro facoltà di sentire, di pensare e di volere, che dalla diversità delle cause che si combinano per svilupparle» FILANGIERI 2004² p. 69. E si chiede se Newton sarebbe stato tale se fosse vissuto tra gli Irochesi, concludendo che forse sarebbe stato piuttosto un bravo cacciatore. Tra le circostanze un'importanza fondamentale ha per lui l'educazione: «L'oggetto dunque dell'educazione morale in generale, è di somministrare un concorso di circostanze il più atto a sviluppare queste facoltà, a seconda della destinazione dell'individuo, e degl'interessi della società, della quale è membro» FILANGIERI 2004² p. 70. Radiščev anche ritiene che l'individuo debba molto per la sua maturazione alle circostanze e nel trattato *Sull'uomo* per illustrare la sua tesi ricorre ad un esempio analogo a quello del Filangieri: «Если бы в то время, когда Ньютон полагал основание своих бессмертных изобретений, препят был в своем образовании и преселен на острова Южного Океана, возмог ли бы он быть то, что был? Конечно, нет.[Se Newton, al tempo in cui ipotizzò il fondamento delle sue [307] immortali scoperte, fosse stato ostacolato nella sua formazione e trasferito nelle isole dei Mari del Sud, avrebbe potuto essere quello che è stato? Certamente no]», e conclude osservando che sarebbe stato magari un bravo costruttore di barche, v. RADIŠČEV 1949, II, pp. 306-307.

sua opera, edotto dall'esperienza che gli aveva mostrato «l'impotenza delle leggi senza i costumi», e come «in una società corrotta, i rimedi che si oppongono alla corruzione del popolo divengono essi medesimi una sorgente di corruzione»²⁵⁷.

A questo tema, che si potrebbe definire dell'*istruzione educatrice alle virtù*, prestarono una particolare attenzione Aleksandr Fedosieevič Bestužev e Ivan Petrovič Pnin che, secondo le biografie dei figli, furono tra i frequentatori assidui di Radiščev a Pietroburgo nell'ultimo anno della sua vita; anche nei loro scritti si può cogliere l'influenza del giurista italiano.

Il più audace dei provvedimenti proposti nello scritto *Sulla disposizione di legge* riguarda lo statuto dell'aristocrazia burocratica, che Radiščev, come si è detto, ritiene non più rispondente ai tempi, risalendo ancora all'ordinamento di Pietro il Grande, quando i funzionari di livello inferiore avevano una formazione spesso insufficiente. La considerazione sottintesa è che nella seconda metà del Settecento questi avevano ormai un'istruzione che permetteva loro di sviluppare opinioni valide, degne di essere prese in considerazione, mentre i superiori spesso si avvalevano, per imporre le proprie decisioni, dell'autorità conferita loro dal rango. «Chi non sa – egli scrive – quanto poco possa un assessore contro un presidente e quanto sia cosa rara che un membro giovane abbia il coraggio di contraddire un superiore, e cosa ancora più rara che nel caso di un contrasto il superiore non si adiri nei confronti del più giovane. Se tutti i membri fossero uguali e uno presiedesse a turno, le opinioni sarebbero allora più libere»²⁵⁸. E come esempio convincente riporta le parole

²⁵⁷FILANGIERI 2004², p. 9.

²⁵⁸«Кто не знает, сколь мало может ассесор против председателя, и сколь редко младший член смеет противоречить старшему, а что еще того реже, что в случае противоречия главный член не осердится на младшего. Если бы все члены были равны и один председательствовал по очереди, то мнения были бы гораздо свободнее», RADIŠČEV 2017-

di Caterina che «nel suo *Nakaz* [Istruzione], all'articolo 243 scrive: volete prevenire i delitti? Fate sì che le leggi avvantaggino meno chi si distingue per grado che non un privato cittadino»²⁵⁹; concetto che ella aveva desunto da Beccaria, tralasciando quella parte della frase che non le conveniva. Scriveva, infatti, il giurista italiano: «Volete prevenire i delitti? Fate che le leggi sian chiare, semplici, e che tutta la forza della nazione sia condensata a difenderle, e nessuna parte di essa sia impiegata a distruggerle. Fate che le leggi favoriscano meno le classi degli uomini che gli uomini stessi. Fate che gli uomini le temano e temano esse sole»²⁶⁰.

Si capisce bene il motivo dell'espunzione; le leggi, infatti, secondo il giurista italiano, una volta promulgate, non dovevano essere manipolate per favorire interessi privati né potevano essere soggette all'arbitrio del sovrano che era obbligato a rispettarle e a difenderle. Nell'espressione di Caterina, comunque, si rileva l'esortazione al contenimento dei privilegi accordati ai ranghi, mentre la proposta di Radiščev nel passo sopra riportato non era una semplice asserzione dell'uguaglianza degli uomini di fronte alla legge, ma poneva l'accento sul formalismo di una disuguaglianza imposta dai ranghi (*činy*) e indipendente dalle competenze, concetto che egli espresse più volte nei suoi scritti, concludendo nella dichiarazione della necessità di eliminare questo ordinamento sociale.

Numerosi sono i problemi della società russa e dell'organizzazione dello Stato su cui si sofferma l'articolo, oltre all'abuso di alcolici da parte del po-

III,3, p. 154.

259«Императрица Екатерина II в Наказе своем, в статье 243 говорит: хотите -ли предупредить преступление? Сделайте, чтобы законы меньше благодетельствовали разным между гражданами чинам, нежели всякому, особо гражданину», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 154.

260BECCARIA 1973, c. XLI, pp. 107-108.

polo, di cui lo Stato incassa i proventi, lo spopolamento delle campagne²⁶¹, il problema della prostituzione incontrollata, causa di malattie, la necessità di liberalizzare il commercio, di affrontare il problema della circolazione del denaro, della conduzione delle banche.

Nell'introduzione Radiščev mette in chiaro la doppia faccia del diritto e

261«Кажется еще, что новозаведенный способ от дворян собирать свои доходы в России уменьшает народ и земледелие . Все деревни почти на оброке. Хозяева, не быв вовсе или мало в деревнях своих, обложат каждую душу по рублю, по два, и даже по пяти рублей, не смотря на то, каким способом их крестьяне достают сии деньги; [...] а ныне иной земледелец лет 15 дома своего не видит, а всякий год платит помещику свой оброк, промышляя в отдаленных от своего дома городах, бродя по всему государству [...] в таких обстоятельствах надлежало бы во всем пространстве той земли, делать то, что римляне делали в одной своего государства части; предпринять в недостатке жителей то, что они наблюдали в их излишестве, разделить земли всем семьям, которые никаких не имеют; подать им способы вспахать оные и обработать. [...] не может земледельчество процветать тут, где никто не имеет ничего собственного; [...] земледелие есть первый и главный труд, к которому людей поощрять должно: второй есть рукоделие из собственного произрашения. [Sembra inoltre che il nuovo metodo introdotto dai proprietari per acquisire le proprie entrate, diminuisca in Russia la popolazione e l'agricoltura. [...] Quasi tutta la campagna è a *obrok*. Il proprietario che non risiede mai o risiede poco nelle sue terre, mette l'*obrok* di uno, di due e persino di cinque rubli su ogni anima, senza guardare a come i suoi contadini potranno procurarsi questo denaro. E oggi un contadino di 15 anni non vede più la propria casa, mentre paga ogni anno al proprietario il suo *obrok*, procacciandosi il denaro in cittadine lontane da casa sua, vagando per tutto il paese. [...] In queste condizioni, in tutta l'estensione di questa terra occorrerebbe fare quello che fecero i romani in una parte del loro stato; avviare, dove difettavano gli abitanti, ciò che si osservava dove questi erano in abbondanza, spartire la terra tra tutte le famiglie che non ne hanno, dare loro gli strumenti per ararla e lavorarla. [...] L'agricoltura non può fiorire là dove nessuno possiede nulla in proprio [...] l'agricoltura è il primo e il più importante lavoro a cui bisogna incoraggiare gli uomini: il secondo è la manifattura», RADIŠČEV 2017-III,3, pp. 156-157. Il rimedio dei romani allo spopolamento è ricordato anche dal Montesquieu, che a proposito dello stato di miseria del popolo minuto scriveva: «Dans cette situation, il faudroit faire, dans toute l'étendue de l'empire, ce que les Romains faisoient dans une partie de leur: pratiquer dans la disette des habitants ce qu'ils observoient dans l'abondance; distribuer des terres à toutes les familles qui n'ont rien; leur procurer les moyens de les défricher et de les cultiver», MONTESQUIEU 1777, t. III, l. XXIII, c. 28, p. 118. Sul tema della riduzione della popolazione si diffonde pure il Filangieri, soffermandosi, tra i diversi motivi, a considerare «il picciolo numero de' *proprietari*, e l'immenso numero de' *non proprietari*; la molteplicità de' fondi riuniti in poche mani, e l'abuso che si fa de' terreni». Anche lui ricorre all'esempio dei romani, ma con maggior precisione, ricordando le regole di successione che essi stabilirono una volta

i limiti della legge, impossibilitata a impedire le trasgressioni, che dipendono dalla libera scelta dell'uomo: «Se è una verità che non occorre dimostrare, quella secondo cui la legge è stabilita perché il cittadino che vive in società apprenda in cosa consistono i suoi diritti e i suoi doveri, perché sappia cosa è permesso e cosa è vietato [...], non è meno vero ed esatto che la legge non è sempre in grado di tutelare i diritti di ciascuno [...], non può sempre impedire che l'uomo sia tentato dalla menzogna, che cada nel reato. Per quanto pesante sia per un legislatore filantropo stabilire delle pene e definire reato ciò che per se stesso non è né male né bene, e che la legge naturale permetterebbe, tuttavia tranquillizzerà il suo cuore benevolo il fatto che la pena secondo la legge non è altro che la difesa dei diritti comuni e privati, e il baluardo posto contro i vizi che tutto corrompono, contro l'aggressività distruttiva, contro la violenza che tutto abbatte, contro le menzogne, le malvagità e le loro rovinose conseguenze, contro le iniquità e i crimini»²⁶².

Con il rilievo dato in quest'ultimo scritto agli aspetti deficitari di legislazioni considerate in sé buone Radiščev intende dimostrare come non sia sufficiente per un legislatore affidarsi a principi generali in sé validi, ma occorra che egli tenga presente la realtà concreta: i costumi, i bisogni della popolazione, la mentalità comune, che ha una grande importanza nel far emergere l'i-

distribuite le terre, v. FILANGIERI 1864, pp. 47 e 192.

262«Ежели то истина, доказательств не требующая, что закон постановляется для того, чтобы гражданин, в обществе живущий, ведал в чем состоят его права и обязанности, чтобы знал, что есть дозволено и запрещено [...]; то не меньше того истинно и справедливо, что закон не удобен всегда охранять права каждого [...]; не может всегда воспретить, чтоб человек не покусился на неправду, чтобы не впадал в преступление. Сколь ни тягостно для человеколюбивого законоположника устанавливать казни, и нарицать иногда преступлением то, что само по себе есть ни зло, ни благо, то, что дозволял бы закон естественный; но то успокоит его любящее сердце, что казнь законная не есть иное что, как ограда прав общих и частных, и оплот, постановленный против пороков, все растлевающих, против неистовства нарушившего, против буйства, все испровергающего, против неправды, злобы и пагубных их следствий, против злодейств и преступления», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 145.

nutilità di una legge e la necessità di promulgarne di nuove. «Chiunque sia privo di preconetti - scrive - riconoscerà che ci sono ovunque leggi che hanno l'unica funzione di riempire pagine e libri di diritto. Chiunque sappia ragionare riconoscerà che la stabilità della forza e del potere dello Stato si regge sull'opinione, e che essa sola rende la legge legittima, ossia la rende efficace. Ma dove troveremo il quadro dettagliato delle opinioni che confermano l'efficacia di questa o quella legge in un determinato paese? E se mai un giorno tale quadro venisse pubblicato, gli si potrebbe prestar fede tanto quanto desidera sempre l'autore, e quanto occorre perché abbia almeno una credibilità per qualche anno? Si sapeva già che i quaccheri, pacifisti e contrari allo spargimento di sangue, sono stati promotori in Pennsylvania non soltanto dell'abolizione totale della pena di morte, ma anche di qualsiasi pena corporale per qualsiasi tipo di delitto; come pena è stato stabilito il carcere. Non si conosceva però quale effetto avesse avuto questa legge. Di recente un viaggiatore ha pubblicato un'informazione sulla pena carceraria in Pennsylvania; si dice che essa sia efficacissima e che ci siano già casi di grandissimi delinquenti usciti di prigione ormai emendati»²⁶³.

263«Всякий без предупреждения в том признается, что везде есть некоторые законы для того только, чтоб наполнять страницы и книги прав. Познает всякий благоразсуждающий, что твердость силы и власти в государстве имеет основание во мнении, и что оно одно делает закон законным, то-есть делает его действительным. Но где же найдем мы картину подробных мнений, подкрепляющих действие такого или другого закона в известной земле, и если издаются иногда в свет таковыя картины, то можно ли им верить столько, сколько всегда желает сочинитель, и сколько нужно, чтобы иметь хотя вероподобие за несколько лет. Уже известно было, что миролюбивые и ненавистники крови – квакеры были побудители, что в Пенсильвании не только отменена казнь смертная вовсе, но отменены даже всякие телесные наказания за какое бы то преступление ни было, и определено наказание тюремное. Но какое имел закон сей действие – было неизвестно; пред недавним временем некоторый путешественник издал в свет известие о образе наказания тюремного в Пенсильвании; уверяют, что оно наидействительнейше и что уже были примеры, что из тюрьмы выходили величайшие преступники, но уже исправленные», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 163.

L'abolizione della pena di morte è per Radiščev, come per Beccaria e per Filangieri, un provvedimento auspicabile, perciò egli può esprimere la propria soddisfazione nell'apprendere che alla prova, sia pure in un paese lontano, questa si è rivelata vantaggiosa²⁶⁴. In tutto l'articolo, però, è diffuso il senso d'incertezza dei risultati, e dei limiti degli stessi legislatori, non sempre conseguenti con la razionale ispirazione che li aveva mossi²⁶⁵. Lo stesso è per i riformatori illuminati come Caterina II e Federico II di Prussia, sebbene, non per questo la loro opera abbia minor valore. In realtà tutte le legislazioni fan-

264«Какое божественное, да и не иначе его назвать можно, какое небесное учреждение, если оно точно производит сие действие писанное, хотя вероятно [Quale divina, poiché non si può definire altrimenti, quale celeste istituzione, se essa in realtà produce l'effetto descritto, anche se probabile]» RADIŠČEV 2017-III,3, p. 163. La *probabilità* nasce certamente dall'osservazione che l'eliminazione della pena capitale non è di per sé l'eliminazione dei delitti, come ammettevano, del resto, anche i fautori dell'abolizione. Da ricordare che in Russia la pena di morte era stata abolita da Elisabetta con la legge del 1753, confermata l'anno successivo. La sostituzione con i colpi di knut, che spesso procuravano la morte, con lo strappo delle narici, il marchio in fronte e sulle guance, i lavori forzati, anch'essi spesso causa di morte, non aveva alcuna intenzione rieducativa. Sia Beccaria che Filangieri non proponevano alcuna sostituzione alla pena capitale, ma l'ammettevano in casi estremi. Il Beccaria scriveva a proposito della pena di morte: «Non è la pena di morte un *diritto* [...] ma è una guerra della nazione con un cittadino, perché giudica necessaria o utile la distruzione del suo essere»; tuttavia la considera necessaria per due motivi: quando è in questione la sicurezza della nazione e quando è «l'unico freno per distogliere gli altri dal commettere delitti», BECCARIA 1973, c. XXVIII, p. 70. Il Filangieri, invece, rifiutava la pena di morte sulla base dei diritti naturali, ma l'ammetteva per il fatto che il cittadino stesso, coi suoi delitti, viene a *perdere* il diritto alla vita: «L'uomo nello stato naturale – scriveva – ha il diritto alla vita; egli non può rinunciare a questo diritto, ma può perderlo co' suoi delitti. Tutti gli uomini hanno in quello stato il diritto di punire la violazione delle naturali leggi; e se la violazione di queste ha reso il trasgressore degno della morte, ciaschedun uomo ha il diritto di togliergli la vita». Nello stato sociale, però, questo diritto si trasferisce alla società, depositandosi nelle mani del sovrano; perciò, conclude Filangieri, questo diritto del sovrano non dipende dalla cessione dei diritti fondamentali che ciascuno ha per sé, «ma dalla cessione de' diritti che ciascheduno aveva sopra degli altri», FILANGIERI 1872, pp. 218-219. Subito dopo, nel c. XXX l'autore passa però a trattare della moderazione da usarsi nell'infliggere la pena capitale.

265«Такова есть участь человека: быть подвержену переменам, есть устав непреложный в мире вещественном и нравственном [Tale è la sorte dell'uomo: essere soggetto ai mutamenti, è una regola immutabile nel mondo materiale e morale]», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 149.

no il loro tempo, così come muta, nel bene e nel male, la coscienza morale e civile degli uomini.

Federico II, più volte ricordato, è per Radiščev l'esempio concreto del sovrano illuminato. Poeta e filosofo, già nel 1739 aveva scritto l'*Antimachiavel* che Voltaire, con cui fu a lungo in corrispondenza, gli ripubblicò in Belgio l'anno successivo, e che rappresenta il programma ideologico sulle cui basi doveva nascere il codice, ossia il rifiuto di ogni ipocrisia e ambiguità nei confronti dei sudditi, la negazione di quel suggerimento che Machiavelli dava al principe ideale per conservare il regno. Consegnando un codice civile chiaro e organico al suo paese egli intendeva porre come dirimente di ogni questione non la propria autorità, ma la stabilità della legge, sfrondata di tutte le ambiguità²⁶⁶. Radiščev però ricorda anche le debolezze del re prussiano, mostrando nelle sue scelte, talora discordanti, quasi un avvicinarsi di personalità: da un lato lo spirito libero, dall'altro la sottomissione alla volontà paterna e alle sue finalità belliche; il riconoscimento del valore della libertà e le misure violente contro il matrimonio della sorella Amalia; la disputa con il mugnaio Arnold, per poi prenderne la difesa dei diritti contro l'arroganza del vicino²⁶⁷.

²⁶⁶L'interesse di Radiščev per Federico II non è occasionale. In una lettera del 15 dic. 1800 egli ne chiese in prestito a Voroncov le opere pubblicate quando era in vita: *Oeuvres du philosophe de Sans-Souci* («c'est à dire ses oeuvres en vers comme ses épitres, odes, l'Arte de la guerre»), dal momento che possedeva e stava rileggendo le *Opere* postume, v. RADIŠČEV 1907, p. 543; la lettera manca nella raccolta dell'epistolario pubblicato nel III vol. del *Polnoe sobranie sočinenij* del 1938 dalla cui versione traiamo la maggior parte delle citazioni. Federico II, è noto, ordinò secondo principi razionali il regno che il padre aveva ampliato e rafforzato militarmente. Introdusse l'istruzione elementare obbligatoria, promosse il libero commercio, incrementò le industrie manifatturiere, colonizzò le province orientali insediandovi dei contadini, favorì la tolleranza religiosa e riformò il sistema legislativo, affidando al cancelliere Samuel von Cocceji (o Kokei, 1679-1755) il progetto del *Corpus iuris Fredericiani*. Alla morte del Cocceius il lavoro fu proseguito dal cancelliere di Slesia Johann Heinrich von Carmer che nel 1784 completò il *Prozess-Ordnung* (Regolamento di procedura) che poté essere promulgato. Il codice civile fu invece completato e promulgato soltanto dopo la morte del sovrano, nel 1794.

²⁶⁷«Фридрих II, коего любомудренный разум приводил в цепенение ласкателей и наушников,

Non è il solo, del resto, a rilevarne l'incongruenza degli atti con le idee. Il caso del mugnaio Arnold era forse il più complesso, tanto che passò alla storia perché veniva a ledere uno dei principi che avevano ispirato l'autonomia dei giudici, chiamati a operare soltanto sulla base di una chiara legislazione: «c'est dans Les tribunaux ou les lois doivent parler et ou le souverain doit se taire, - scriveva il sovrano - mais en meme tem[p]s ce Silence ne m'a point empeché d'avoir Les yeux ouvert pour Veiller sur La Conduite des juges

не тот был Фридрих, который после был куклою, двигаемою пружинами грубого Ангальта, и который внимал рассказам Амалии; Фридрих, обнаживший в деле мельника Арнольда упрямство преступное, не тот был Фридрих, который, поставив Кокцея канцлером, велел ему удушить, так сказать, гидру ябеды изданием новаго уложения и сокращением обряда судопроизводственного, назначив оным срок кратчайший, срок однолетний. Но при конце дней своих он воспрянул еще и был тот же, как прежде, когда по повелению его Кармер призывал всех прусских подданных законоучителей от всех языков и всех без изъятия на советование о издаваемом втором фридриховом уложении [Federico II, la cui sapientissima ragione ridusse in catene gli adulatori e i delatori non era quel Federico che successivamente divenne una marionetta azionata dalle molle del rozzo Anhalt e che prestò attenzione alle favole di Amalia. Il Federico che aveva svelato la caparbieta delittuosa nella faccenda del mugnaio Arnoldo, non era lo stesso Federico che, avendo nominato Kokej cancelliere, gli ordinò di strangolare, per così dire, l'idra della delazione con la pubblicazione del nuovo codice e con l'abbreviazione del rito del procedimento giudiziario, fissandogli un periodo di tempo brevissimo, un anno. Ma alla fine dei suoi giorni si riprese ancora una volta, e fu lo stesso di prima, quando su suo ordine Carmer convocò a consiglio tutti i sudditi prussiani giuristi, di tutte le lingue, e tutti senza eccezioni, per l'edizione del secondo codice civile fridericiano]», RADIŠČEV 2017-III,3, pp. 148-149. Anna Amalia (1723-1787), cui riteniamo si riferisca qui Radiščev, era la sorella minore di Federico II, che avendo sposato segretamente il barone Friedrich von der Trenck (1726-1794), evitando un matrimonio soggetto alle regole dinastiche, suscitò le ire del fratello che la rinchiuse nell'Abazia di Quedlinburg, ne fece annullare il matrimonio, e fece imprigionare il barone, le cui avventure ispirarono sia Voltaire che Victor Hugo. Ella fu nominata poi badessa di un convento (carica puramente formale che le assicurava una rendita) e si trasferì a Berlino dedicandosi alla composizione di opere musicali. Riguardo al mugnaio Arnold si ricordano due diversi episodi. Il primo riguarda l'indigazione del re che, volendo costruire la propria dimora di *Sans Soucis* nella campagna occupata dal mulino, si offrì di acquistarlo, ma Arnold rifiutò di vendergli quello che era un bene di famiglia, e alle minacce del re in persona rispose che si sarebbe appellato ai giudici, impartendogli quell'insegnamento che figura alla base della sua legislazione, ossia che la giustizia deve operare allo stesso modo per il sovrano e per il suddito più umile. L'altro episodio, cui invece si riferisce Radiščev, riguarda il soccorso giuridico che lo stesso Federico prestò ad Arnold contro il vicino che gli aveva in pratica tolto l'acqua, impedendogli di lavorare.

[...]»²⁶⁸. Nel caso di Arnold, infatti, egli si era proposto in un primo tempo di non intervenire con la sua autorità nelle sentenze giuridiche e al primo appello che il mugnaio gli aveva rivolto non aveva risposto, ma in seguito, colpito dalla violenza cui questi era stato sottoposto assieme a sua moglie e ritenendola ingiustificata, condannò i giudici. La condanna fu seguita da un'ampia diatriba tra i giuristi, che se da un lato apprezzavano il soccorso del re a favore del mugnaio, dall'altro mettevano in luce l'incostituzionalità dell'interferenza reale²⁶⁹.

Radiščev apprezza il comportamento del sovrano, sorvolando sull'incostituzionalità del suo atto; pur richiamandosi, infatti, alla necessità di una legge formulata in maniera precisa, sostiene che non sempre le migliori legislazioni sono in grado di garantire la tranquillità ai sudditi, mettendoli a riparo da ogni impulso arbitrario e assicurando loro l'imparzialità della magistratura. Egli non è il solo a lodare il re di Prussia, il Filangieri lo cita molte volte e, criticando l'abitudine dei magistrati di amministrare la giustizia sulla base di interpretazioni personali delle disposizioni legislative, cosa che a suo giudizio non era altro che «il mezzo d'eludere il vero senso di queste leggi», loda Fe-

268Traiamo la citazione del *Die politischen Testamente der Hohenzollern* nell'ed. bilingue francese e tedesco (Veröffentlichungen aus den Archiven preußischer Kulturbesitz 20, Köln, Böhlau, 1986, p. 256) da SÖSERMANN 2013, p. 7.

269Il vicino di Arnold aveva deciso di avviare un allevamento di capre, e con la sua utilizzazione dell'acqua aveva impedito al mugnaio di continuare il suo lavoro, cosicché questi, non avendo di che vivere e non potendo pagare il nobile che aveva la proprietà del terreno, fu da quest'ultimo tratto in giudizio, subì la confisca del mulino, fu picchiato, condannato e imprigionato insieme alla moglie. Il re, cui si era appellato per avere giustizia, ritenendo che il processo non era stato imparziale, revocò la sentenza, riconsegnò il mulino al mugnaio e fece arrestare i giudici. Ma il caso non era così semplice ed entrò nella storia, come rileva il Sösermann: «Gli storici della costituzione e del diritto non si accordarono mai riguardo alla valutazione del caso Arnold. Essi mostravano di comprendere sia il sovrano, che propugnava una «giustizia uguale per tutti», sia i giudici, che avevano motivato in maniera assai accurata la condanna del mugnaio. Appare comunque evidente che Federico, facendo arrestare i giudici, agì contro il principio dell'autonomia della giustizia da lui stesso rivendicato», SÖSERMANN 2013, p. 7.

derico che ne aveva ingiunto la sola applicazione letterale²⁷⁰.

Passando al codice di Leopoldo, Radiščev osserva che, nonostante la giusta fama di opera illuminata che lo accompagna e benché sia così bene organizzato, «molto, troppo è lasciato all'interpretazione dei giudici, così si dovrebbe pensare che in Toscana non si sia mai dubitato dell'inconfutabilità di chi giudica»²⁷¹. La lezione del Filangieri è palese, meno si lascia all'interpretazione della legge e meglio se ne garantisce l'uguale efficacia su tutti i cittadini. Lo stesso operato dei giudici va perciò controllato, e Radiščev ne enumera i maggiori reati: erronea applicazione e interpretazione della legge [*prevratnoe priloženie i istolkovanie zakonov*], procedimenti artatamente falsificanti nelle cause, delazioni, lungaggini e interruzioni nei processi, parzialità nei giudizi, concussione. Reati, questi, che l'astuzia spesso riesce a occultare e che risultano proprio per questo ancor più pericolosi. Dichiara inoltre che l'abuso di potere [*zloupotreblenie vlasti*] «è quasi ovunque, e più spesso i colpevoli sono coloro a cui è affidata l'esecuzione delle leggi e il controllo dell'amministrazione urbana e rurale e coloro che sono a capo del governo. Spesso questo abuso avviene apertamente, è punibile in maniera esemplare, ma è tanto comune che è inverosimile che si possa estirpare rapidamente»²⁷².

270«Un principe illuminato, – scriveva riguardo al re prussiano – che ha avuto l'arte di rendere egualmente glorioso il suo nome nelle reggie de' principi che ne' gabinetti de' pacifici filosofi, ha da più anni conosciuta questa verità, ed i suoi sudditi han già gustati gli effetti salutari della filosofia», FILANGIERI 1864, p. 23. *Le Riflessioni politiche* del Filangieri furono stampate a Napoli nel 1774, dando inizio alla sua fama che, con la pubblicazione dei primi due libri dell'opera maggiore, si diffuse in tutta Europa e gli guadagnò la commenda dell'ordine Costantiniano da parte di Ferdinando IV.

271«Но многое и очень многое предоставлено рассмотрению судейскому, и так бы думать должно, что в Тоскане не сомневались никогда в непреложности судящих», e aggiunge: «но какое сие законоположение имеет действие, неминуемо ли казнь ударяет, и какой род людей более оным подвергается [ma quale effetto ha questa legislazione? La pena colpisce immediatamente? E che genere di persone ne è più soggetto?]», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 163.

272«Оно почти повсеместно, и виновны в том чаще всех бывают те, которым поручается

Nel primo tomo della sua *Scienza della legislazione*, in cui espone il piano dell'opera, il Filangieri a proposito della bontà delle leggi rimarca la sua distanza dalla posizione di Montesquieu: «Se questa bontà consiste nel rapporto delle leggi con lo stato della nazione alla quale vengono emanate, bisogna vedere quali sono i componenti di questo *stato*. Noi li troveremo nella natura del governo, e per conseguenza nel principio che lo fa agire. [...] Non si dovranno meravigliare coloro che leggeranno questo libro, se vedranno trattati alcuni di questi oggetti, dopo che l'autore dello *Spirito delle leggi* ne ha così diffusamente parlato. [...] Lo scopo che io mi propongo è tutto diverso da quello di quest'autore. Montesquieu cerca in questi rapporti lo spirito delle leggi, ed io vi cerco la regola. Egli procura di trovare in essi la ragione di quel che si è fatto, ed io procuro di dedurne le regole di quello che si deve fare. I miei principii stessi saranno per lo più diversi da' suoi»²⁷³.

Radiščev utilizza il suggerimento del Filangieri di cercare «la regola» delle leggi e per questo ritiene che sia importante anche l'esame delle legislazioni degli altri paesi e gli esiti delle loro applicazioni. Al riguardo porta ad esempio l'istituzione inglese della giuria (*trial by a Jury*), tanto lodata, già presente presso i romani e adottata anche da Caterina, ma in realtà per lo più inutile: «anche la legge, infatti, - precisava - ordina a questi membri eletti di affidare la soluzione della causa al giudice, se non possono essi stessi decidere». Il perché questa disposizione di legge, «una delle migliori che solo si possa immaginare [*odno iz nailučšich, kotoroe tol'ko pridumat' možno*]», resti inefficace non si può apprendere «se non nella stessa Inghilterra, se non come testi-

законов исполнение и наблюдение благочиния градского и сельского и начальствующие в правительствах; оно часто становится гласно, бывает наказуемо примерно, но столь общее, что невероятно, чтобы скоро можно было оное истребить», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 153.

²⁷³FILANGIERI 1864,1, p. 44.

moni diretti degli effetti» di essa²⁷⁴.

Capita inoltre che le stesse disposizioni di legge contro i crimini diano risultati differenti nei paesi in cui sono promulgate²⁷⁵, cosa che spesso si accompagna a trasformazioni che determinano lo sviluppo e la decadenza d'interi popoli. Anche in queste considerazioni è presente la lezione del Filangieri, che nell'attenta osservazione delle leggi, e della loro maggiore o minore adeguazione al carattere dei popoli, alle necessità del momento e agli effetti che producono, ritiene si possano trarre le regole generali di una *scienza* della legislazione, la quale «generalizzando le idee legislative, ci farà vedere i diversi oggetti, le diverse mire, il tuono diverso che deve prendere la legislazione ne' diversi popoli, o negl'istessi popoli, ma ne' diversi tempi; che ci farà vedere nella diversità delle costituzioni de' governi i diversi vizi che vi sono uniti, e la diversità de' rimedi il principio unico d'azione che produce il moto politico in qualunque società civile, e la diversità della direzione che si deve dare a questo principio unico ne' diversi governi»²⁷⁶.

Il cambiamento di prospettiva e la diversità degli ultimi scritti di Radiščev rispetto a quelli che precedono la condanna non si può dire che siano imputabili *totalmente* all'influenza del Filangieri; essi hanno indubbiamente

274«Ибо и закон велит сим избранным людям, если они сами решиться не могут, отдать дело на решение суда. Но для чего сие законоположение бывает без действия? Как можно сие узнать иначе, разве в самой Англии, разве будучи свидетелем действия сего законоположения», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 164.

275«В разных государствах за одинаковые преступления положены часто одинаковые наказания, но со всем тем преступления в одном бывают чаще, нежели в другом [Nei vari Stati spesso sono disposte le stesse pene per gli stessi reati, ma con tutto questo i reati avvengono più spesso in uno Stato che in un altro]», RADIŠČEV 2017-III,3, p. 165.

276FILANGIERI 1864,1 p. 45. E nel secondo tomo chiarisce che per preparare una buona legislazione è importante esaminare anche le cattive leggi dei vari paesi ed epoche. «Portiamo - scrive - i nostri sguardi profondi sulle legislazioni di tutt'i popoli e di tutti i tempi; se la fiaccola della ragione ci guida in questo esame, noi possiam provare nelle leggi stesse viziose e guaste i semi delle buone», FILANGIERI 1872, p. 4.

origine dall'esperienza e dalla meditazione personale, oltre che dalla ricchezza del retroterra culturale alla cui formazione certamente anche il Filangieri, ma non solo lui, ha avuto parte. L'opera del Filangieri, che egli possedeva certamente quando era in Siberia nella versione francese, e che forse conosceva già da prima, gli fu di esempio e di sostegno nel suo personale percorso di approfondimento.

9. L'enigma di una doppia redazione del «Progetto di codice civile» di Radiščev e l'auspicio di una riforma socio-politica dall'alto

Il presupposto di un orientamento radical-rivoluzionario di Radiščev, che ha condizionato molta critica, da alcuni conservatori suoi contemporanei ai decabristi fino ai marxisti di altra epoca, ha indotto a trascurare il valore educativo che egli attribuiva alla legislazione come forza coesiva dello Stato e al sovrano, di essa origine e garante. Il suo apprezzamento per l'opera di Pietro il Grande e di Caterina in quest'ottica distorta non poteva essere giustificato che dalla necessità di occultare il proprio pensiero di fronte a una realtà oppressiva delle libertà. Lo stesso atteggiamento gli si è voluto imputare nei confronti di Alessandro I, e paradossalmente proprio agli inizi del suo regno, quando ancora gli si attribuiva generalmente un liberalismo foriero di riforme, condiviso anche dagli stretti collaboratori di cui si era circondato.

A questa interpretazione della figura di Radiščev si è trovato un supporto nelle più vicine frequentazioni dell'ultimo periodo della sua vita: una piccola cerchia d'intellettuali d'idee liberali, ritenuti anch'essi affetti di radicalismo antigovernativo e definiti Radiščeviani (*Radiščevcy*). L'analisi degli scritti di questi ultimi, per lo più relativi all'istruzione e ispirati all'opera del Filangieri, induce, però, come si vedrà, a conclusioni differenti. Se è vero, come si è cercato di documentare fin qui, che il pensiero di Radiščev dell'ultimo periodo ha subito un'evoluzione verso posizioni più avanzate riguardo ai temi della giustizia e dell'ordinamento sociale, è anche vero che per i cambiamenti egli suggeriva la via della legge, e mostrando una maggior consapevolezza che in passato del carattere politico della sua istanza morale, auspicava

la formazione di una mentalità e di un costume comuni a tutta la società nelle diverse sue componenti. Si trattava di una posizione condivisa da molti, sia progressisti che conservatori, e in particolare dai suoi frequentatori, partigiani convinti di una educazione pubblica .

Uno degli ultimi scritti di Radiščev che per motivi diversi ha suscitato più attenzione da parte della critica è il *Progetto di codice civile*. Qui egli rileva la distanza tra l'uomo *naturale* e l'uomo soggetto alla legge senza ripresentare stancamente il modello astratto della visione giusnaturalistica, ma osservando come sia la legge stessa a rendere percepibile questa distanza, cosicché fuori della legge non soltanto non ci sarebbe uguaglianza tra gli uomini, ma essi neppure avrebbero coscienza della duplice fonte del loro essere concreto, la singolarità e la consociazione. Radiščev dichiara, infatti, che la legge «deliberando sull'uomo, lo considera sotto due aspetti: innanzitutto come lo ha prodotto la natura, poi come lo ha formato la società. La natura dà all'uomo le forze fisiche e spirituali. Dunque l'uomo è ciò che è per natura. Ne consegue che egli può utilizzare le sue forze secondo le capacità dategli dalla natura. La legge è soltanto la conferma di ciò che la natura ha dato all'uomo. Perciò se l'uomo entrando in società le trasferisce una parte dei suoi diritti, essa è obbligata a risarcirlo. Di conseguenza ogni uomo che vive in società ha il diritto di esigere da questa difesa e protezione. La legge nei confronti dell'uomo si comporta come la natura. Lo ricompensa come fa anche quella, ma senza essere parziale nel suo operato, essa non dà all'uno ciò che non dà all'altro, e se dona, dona a tutti allo stesso modo; di fronte ad essa sono tutti uguali. Ciò che la legge dà all'uomo non è qualcosa di materiale [...], non è neppure una forza o una capacità qualsiasi [...], ma è ciò che ne rende attive le forze e le capacità, ciò che ne guida la volontà; insomma, la legge dà all'uomo il diritto,

la natura gli dà la forza, le capacità; ma queste potrebbero essere ostacolate nelle loro attività se la legge non desse all'uomo ciò che allontana ogni ostacolo, che fornisce alla forza e alla capacità un'attività non vietata. Questa è l'idea che si può avere del diritto in genere»²⁷⁷.

La ricompensa, che consiste nel proteggere e rendere feconde e non dannose quelle forze e capacità che l'uomo ha avuto dalla natura, sta nello sviluppo della civilizzazione, con l'acquisizione del benessere materiale, ma anche spirituale e in sostanza con l'integrità della persona. Lo schema giusnaturalistico dei diritti naturali, in parte sacrificati, è appena accennato per far risaltare i vantaggi della vita sociale. L'accento è posto non sulle limitazioni del singolo, ma sull'arricchimento che ne deriva, una condizione di crescita per tutta la società.

Da questa premessa generale Radiščev passa alla determinazione specifica del diritto: diritto della persona come singolo, e della persona come unità

277«Закон, постановляя о человеке, рассматривает его двояко: сперва, как его произвела природа, потом, как его образовало общество. Силы телесные и душевные дает человеку природа. Следовательно, человек есть то, что он есть от природы. Следует, что он может употреблять силы свои по способности, природою ему дарованной. Закон есть только подтверждение того, что человеку даровала природа. Из сего следует: если человек, вступая в общество, уступает ему часть своих прав, то оно обязано за то ему удовлетворением. В следствие сего каждой человек, в обществе живущий, имеет право требовать от него защиты и покрова. [3 об.] Закон в отношении человека уподобляется природе; он его награждает, как и она; но не столь будучи пристрастен к своему произведению, он одному не дает того, чего не даст другому, и если он дарит, то дарит равно всех; пред ним все равны. То, что закон дает человеку, не есть что либо вещественное, [...] оно и не есть сила или способность какая либо, [...] но то, что он дарит, [4] есть то самое, что силы и способности человека делает деятельными, то, что в человеке направляет его волю, словом, закон человеку дает право, природа дает ему силу, способность; но они могли бы быть препятствуемы в действиях своих, если бы закон не дал ему того, что отдаляет всякое препятствие, что дает способности и силе деятельность не возбранную. Таково есть понятие, которое можно иметь о праве вообще», RADIŠČEV 2017-III,9, p. 171. Lo scritto, rinvenuto nell'Archivio di Voroncov, fu pubblicato per la prima volta nel 1936 in RADIŠČEV 1936, pp. 86-140. I. D. Smoljanov che lo ha redatto curandone l'apparato critico nel *Polnoe sobranie sočinenij*, lo ricollega al più antico *Opyt o zakonodavstve*: SMOLJANOV 2017, p. 600.

di un complesso non suddivisibile, del diritto relativo ai beni, alla proprietà, alle donazioni, agli acquisti e alle vendite, al baratto, alla cessione dei diritti, alle contrattazioni, ai prestiti, alle eredità, non senza aver prima specificato che «riconoscere o non riconoscere un diritto è un atto, violare un diritto è un atto» e che «nell'uomo è sempre la volontà, l'intenzione che muove a qualsiasi azione e là dove non c'è volontà, dove non c'è intenzione, là non c'è atto di legge» e «dove non c'è libertà di azione, non c'è giudizio di legge²⁷⁸.

Lo scritto, sebbene incompiuto, è il più ampio tra quelli che ci restano; si presenta come una normativa generale, precisa e dettagliata, dei rapporti della legge con la vita dell'uomo, dalla nascita alla morte, e di tutte le operazioni che questi compie come singolo o associato. A differenza di quello preso in esame precedentemente, *Sulla disposizione di legge*, dove con la messa in luce dei reati si ha una visione degli aspetti concreti della vita sociale russa, qui sono poste in primo piano le norme precise che debbono regolarla, al fine di ridurne la possibile ampiezza interpretativa. La critica ha evidenziato giustamente lo stretto rapporto con gli altri due scritti incompleti dello stesso periodo, e lo ha anche avvicinato al *Saggio sulla legislazione* [*Opyt o zakonodavstve*] del periodo precedente la condanna, come se l'autore avesse inteso completarne la seconda parte. In ogni caso, però, non si può ignorare la diversità d'impostazione sia formale che concettuale dei due testi. Nel complesso, gli ultimi scritti mostrano una maggiore maturità, competenza e libertà giuridica

278«Отправление или неотправление права [[6]] есть деяние, нарушение права есть деяние. Деянию всякому предидет всегда в человеке воля, намерение. Где нет воли, где нет намерения, там нет в законе деяния. Где нет свободы в деянии, о том закон не судит», RADIŠČEV 2017-III,9, p. 172. «[12] И так закон судит только о тех деяниях, где видно свободное воли определение, и если деяние не таково, оно человеку не принадлежит [Così la legge giudica soltanto quelle azioni in cui è evidente la libera determinazione della volontà, e se l'azione non è libera non è imputabile all'uomo]», RADIŠČEV 2017-III,9, p. 175.

rispetto a quelli del decennio precedente.

Del *Progetto di codice civile* la critica si è occupata a lungo per stabilirne la collocazione tra le opere dell'autore. Pavel Aleksandrovič Radiščev nella biografia di suo padre fa riferimento a un *Progetto di codice civile* al quale questi avrebbe lavorato nel periodo della partecipazione all'attività della Commissione legislativa sotto Alessandro I. Quello di cui parla e di cui dà una sintesi, sembra, però, anche secondo le considerazioni di buona parte della critica, che non abbia nulla a che vedere con il progetto che ci è pervenuto²⁷⁹. Non avendo trovato tra le carte dell'autore nessuno scritto che potesse essere ritenuto quello cui si riferisce Pavel Aleksandrovič, i critici hanno anche pensato a un errore nell'intitolazione, tuttavia l'argomento dirimente resta il fatto che nessuno degli scritti di Radiščev di natura giuridica che si sono conservati è completo, mentre quello andato perduto, dal momento che avrebbe dovuto essere presentato a una *personalità importante* doveva certamente avere forma compiuta.

Da notare che tra i critici più recenti Nina Minaeva, che ha curato la pubblicazione di alcuni progetti costituzionali dell'epoca, sostiene che alla stesura del *Codice* avrebbe collaborato lo stesso Aleksandr Romanovič Voroncov²⁸⁰, senza alcun cenno a una sua incompiutezza.

279Scriva il curatore dello scritto I. D. SMOLJANOV: «Следует признать, что: “проект” в изложении П. А. Радищева не имеет ничего общего с известной нам редакцией “Проекта” в публикации 1936 г. ; 2) П. А. Радищев подразумевал другой труд Радищева, бесспорно излагавший законодательные реформы в смысле “прав граждан” [Bisogna riconoscere che il progetto nell'esposizione di Pavel Aleksandrovič Radiščev non ha nulla in comune con la redazione a noi nota del “Progetto” nella pubblicazione del 1936; 2) P. A. Radiščev aveva in mente un altro lavoro di Radiščev, che senza dubbio presentava le riforme legislative nel senso dei “diritti dei cittadini”]», SMOLJANOV 2017, p. 599.

280«В редактировании его участвовал А. Р. Воронцов. Сенатор вполне одобряет красноречивую формулировку защиты свободы личности в «Проекте гражданского уложения», заимствованную из английского законодательного акта “Habeas corpus act” [Alla sua redazione prese parte A. R. Voroncov. Il senatore approvava pienamente l'elo-

Secondo la testimonianza di Pavel Aleksandrovič, con l'intento di presentarlo al presidente della Commissione, il conte Pëtr Vasil'evič Zavadovskij, Radiščev, dopo averlo messo in bella copia, avrebbe consegnato lo scritto a un certo Vasilij Karazin²⁸¹, suo conoscente che si vantava di avere qualche influenza a corte [*nekotoroe vlijanie pri dvore*], e una speciale frequentazione di un'alta personalità. Il manoscritto non fu mai restituito, e Pavel Aleksandrovič scrive che probabilmente Karazin lo perdette, ma nella prima versione della biografia aveva scritto invece che questi lo aveva distrutto²⁸².

quente enunciazione della difesa della libertà della persona nel "Progetto di codice civile", desunta dall'atto legislativo inglese "Habeas corpus act"]», MINAEVA 2010, p. 21.

281 Vasilij Nazarovič Karazin (1773-1842) nacque in Ucraina da una famiglia nobile di origine, dicono alcune biografie, greca o bulgara, trasferitasi in Russia all'epoca di Pietro il Grande. In realtà lui stesso aveva dichiarato: «Дед мой по происхождению серб [Mio nonno era di origine serba]», in una lettera del 21 novembre 1804 al principe Adam Czartoryskij, che aveva sostituito al ministero degli esteri il defunto Aleksandr Romanovič Voroncov, KARAZIN 1910, p. 36. Frequentò a Pietroburgo la scuola dei cadetti. Congedatosi dall'esercito, dove prestava servizio come ufficiale, allo scopo di andare all'estero, e avendogliene Paolo I rifiutato il permesso, nel 1798 provò a uscire dal paese clandestinamente, ma fu arrestato. Dal carcere ebbe l'ardire di scrivere al sovrano che il tentativo di fuga nasceva dal timore della sua durezza. Il sovrano lo convocò e dopo averlo ascoltato lo graziò, assegnandolo al servizio presso il tesoriere e direttore del Collegio di medicina, il barone A. I. Vasil'ev, v. GRAČEVA 2008, p. 26. Entrò nelle grazie di Alessandro I con un procedimento analogo al primo. Questa volta la lettera, in cui sollecitava il sovrano a intraprendere delle riforme, era anonima e lasciata nello studio dell'imperatore. Anche questo sovrano fu clemente e lo assegnò al Comitato speciale per la formulazione del nuovo statuto delle Accademie e dell'università di Mosca. Nel 1802 fu istituito il Ministero della pubblica istruzione, e ne fu nominato primo ministro il conte P. V. Zavadovskij, che organizzò la pianificazione dell'ordinamento scolastico negli Istituti inferiori e superiori e nelle università. In questa sede Karazin presentò il progetto per la creazione di un'università a Char'kov lavorando su due fronti. Da un lato ottenne dal sovrano la concessione di quei privilegi alla nobiltà ucraina promessi da Caterina II e ridotti da Paolo, dall'altro lato, recatosi a Char'kov, fece leva sul sentimento patrio e di ceto dei nobili, ottenendo il loro impegno per il versamento della somma necessaria, scalata nel corso di sei anni, in cambio dei privilegi concessi dall'imperatore. L'università fu inaugurata e iniziò l'attività nel 1805. Ma già nel 1804 Karazin per l'eccessiva ingerenza nell'organizzazione dell'università e, a detta della critica, *petulanza* nei confronti di Alessandro, subissato di richieste, era stato costretto a dimettersi dall'incarico e ad allontanarsi da Pietroburgo, v. GRAČEVA 2005 e GRAČEVA Avtoreferat, dove viene dato anche un quadro dettagliato delle biografie e dei giudizi diversi sull'autore).

282 La nota del curatore riporta la versione pubblicata in precedenza da Vladimir Petrovič

L'episodio riferito non è di scarso rilievo per due motivi, il primo dei quali riguarda, naturalmente, il contenuto dello scritto che nel riassunto fatto dal biografo si rivela per alcuni aspetti più ardito del progetto incompiuto rimastoci. L'altro motivo d'interesse sta nello svolgimento della vicenda stessa che con le sue ombre è stata vista da un lato come una conferma del radicalismo *democratico* delle teorie di Radiščev, mentre dall'altro si sorvolava sul rapporto dell'autore con il personaggio che avrebbe dovuto consegnare lo scritto a un'ipotetica autorità, e che doveva godere, per questa delicata missione, di una fiducia fondata su una conoscenza non superficiale. Si è conservata una lettera dell'altro figlio di Radiščev, Nikolaj Aleksandrovič, del 10 novembre 1808, indirizzata a Karazin, con cui richiede gli scritti del padre che lui stesso gli aveva affidati in quanto "amico" e che vorrebbe pubblicare, rammaricandosi perché la promessa di restituzione non veniva mantenuta²⁸³. Dunque erano presenti motivi di dissapori tra i figli di Radiščev e Karazin.

Semennikov: «Он-то уничтожил "Гражданское уложение", как сказано выше; кажется, что идеи Радищева не согласовались с его мнениями [questi distrusse il "Codice civile", come si è detto sopra; a quanto pare le idee di Radiščev non concordavano con le sue opinioni]», *БИОГРАФИЯ РАДИШЧЕВА* 1959, 3, p. 99.

283«Милостивый государь Василий Назарьевич! [...] В бытность вашу в Москве я просил вас о возвращении мне бумаг покойного отца моего, что вы мне и обещали исполнить тотчас по приезде вашем в деревню. Но к сожалению моему, и до сего времени не получил ни одной бумаги. Возобновляю просьбу мою. Я надеюсь, милостивый государь, что вы ее исполните, и возвратите мне вещи, чрезвычайно для меня нужные и, признаюсь, драгоценные, которые я вверил вам как приятелю покойного отца моего и человеку, оказывавшему мне благорасположение. Я уверен, что вы не захотите лишить меня таких бумаг, которые, кажется, могут быть полезны и посему то отношению мне хотелось бы выдать их в свет. [Pregiatissimo signor Vasilij Nazar'evič, durante la vostra permanenza a Mosca vi chiesi di restituirmi le carte del mio defunto padre, che mi promettete di fare subito prima della vostra partenza per la campagna. Ma con mio rammarico finora non ho ricevuto neppure un foglio. Vi rinnovo la mia richiesta. Io spero, pregiatissimo signore, che manterrete la promessa e mi restituirate quelle cose per me estremamente necessarie e, confesso, preziose che vi affidai in quanto amico del defunto mio padre e persona che nei miei confronti aveva mostrato benevolenza. Sono sicuro che non vorrete privarmi di quelle carte che pare possono essere utili, e proprio a questo riguardo vorrei pubblicarle]», *ВАВКИН* 2017, p. 656.

Karazin, in realtà, non era un uomo di cui Pavel Aleksandrovič potesse ignorare l'attività e un qualche rapporto con Alessandro I, e se già il suo apparire come un accenno *obbligato* al personaggio perché responsabile dello smarrimento di un documento del padre, alquanto sospetto è il silenzio o la scarsa attenzione della critica. In generale il giudizio degli studiosi che se ne sono occupati è alquanto ambiguo. Eppure, Karazin con la sua tenacia era riuscito a ottenere la realizzazione dell'università di Char'kov, e fu tra coloro che si adoperarono perché tra i diversi ministeri sorti per volontà di Alessandro I fosse inserito anche quello della Pubblica istruzione. Quando salì al trono il nuovo sovrano egli aveva raggiunto il grado di assessore del Collegio e lavorava negli archivi di Mosca e Pietroburgo alla raccolta del materiale per una storia della medicina. L'argomento di cui si occupava poteva costituire un elemento di comune interesse con Radiščev, che aveva frequentato i corsi di medicina a Lipsia e aveva messo in pratica le sue conoscenze in Siberia²⁸⁴. Tuttavia, la ragione del loro incontro era certamente diversa, riguardava molto probabilmente i progetti di Karazin nel campo dell'istruzione, che lo portavano alla Commissione legislativa, dove lavorava Radiščev, per incontrarne il presidente Zavadovskij.

«La personalità e il destino di Vasilij Nazarovič Karazin – osserva Julija Gračeva che su di lui ha scritto molto – nascondono un enigma storico. Già alcune generazioni di storici gli hanno dedicato i loro studi, ma le loro valutazioni e conclusioni sono tanto opposte e contrastanti che non si può dire che il tema sia stato esaurito»²⁸⁵. Forse, osserva la studiosa, il giudizio più acuto è

284Nella biografia del figlio si legge: «Жители Илимска прибежали к Радищеву в случае болезни. Он лечил иногда удачно [Gli abitanti di Ilimski ricorrevano a Radiščev in caso di malattia. Egli a volte curava con successo]», БИОГРАФИЈА РАДИШЧЕВА 1959,3. p. 76.

285«Личность и судьба Василия Назаровича Каразина таят в себе историческую загадку. Уже несколько поколений историков посвящали ему свои труды, но их оценки и выводы столь

quello di Herzen che lo assimila al Čackij di Griboedov: «La personalità di un infaticabile operatore per il bene comune, sempre affaccendato per qualcosa con inusitata energia, che si aggira per tutta la corte, incontrando ovunque resistenza, impedimenti e impossibilità di produrre in quest'ambito qualcosa di buono»²⁸⁶. Dmitrij Ivanovič Bagalej, che ne ha raccolto e pubblicato gli scritti, si rammarica del suo scarso senso pratico, riconoscendo che di tutti gli sforzi di questo personaggio il risultato di maggior rilievo fu l'importante ruolo svolto nell'istituzione dell'università di Charkov²⁸⁷, cosa per cui soprattutto è ricordato dai biografi a lui favorevoli.

Il fatto è che il suo nome è accompagnato anche dalla fama d'*informatore* dei sovrani, Paolo, Alessandro e Nicola, addirittura di delatore. Membro della *Libera società degli amanti delle lettere russe* [Vol'noe obščestvo ljubitelej

полярны и разноречивы, что едва ли можно говорить об исчерпанности темы». La studiosa riassume poi i contrastanti giudizi, tra i più importanti: «бескорыстный идеалист, одушевленный фанатическим желанием добра своим согражданам; [...] реакционер и крепостник; [...] ученый-энциклопедист, автор выдающихся трудов по естествознанию и сельскому хозяйству, сторонник просвещенной монархии и мудрый советник Александра I, [...] основатель Харьковского университета; [...] типажом, достойным гоголевского пера [...] «самозванный» основатель университета, фразер, интриган, злоупотреблявший доверием императора ради собственных целей [un idealista disinteressato, animato da un desiderio fantasioso del bene nei confronti dei suoi concittadini; [...] un reazionario e un proprietario fondiario; [...] uno studioso enciclopedista, autore di opere di rilievo di scienze naturali e agronomia, sostenitore della monarchia illuminata e saggio consigliere di Alessandro I, [...] fondatore dell'università di Char'kov; [...] un tipo degno della penna di Gogol' [...], "sedicente" fondatore di un'università, parolaio intrigante, approfittatore della fiducia dell'impeatore]», GRAČEVA 2008, pp. [24-41] 24-25.

286«Личность неутомимого работника на общую пользу, бравшаяся за все и за вся с необыкновенной энергией, толкавшегося во все двери и встретившего везде отпор, препятствия и невозможность в этой среде произвести что-нибудь путное», GRAČEVA 2008, p. 25.

287«Жаль, конечно, что В. Н. Каразин в своих проектах был очень непрактичен [...] Наиболее же видным результатом практической деятельности этого непрактичного человека отстается его крупная роль в деле учреждения Харьковского университета. [Pescato, certamente, che V. N. Karazin nei suoi progetti fosse tanto poco pratico [...]. Il risultato più apprezzabile dell'attività pratica di quest'uomo poco pratico resta il suo importante ruolo nell'istituzione dell'università di Charkov]», KARAZIN 1910,1, p. XVII.

rossijskoj slovesnosti], nel 1820, parlando con il ministro degli interni, Viktor Pavlovič Kočubej, a proposito del fermento di idee radicali in seno alla società, finì per denunciarne il presidente, Fëdor Nikolaevič Glinka, e definì persone sospette Sergej Grigorevič Volkonskij, Vil'gelm Karlovič Kjučel'beker, Kondratij Fëdorovič Ryleev e Aleksandr Sergeevič Puškin. Di quest'ultimo menzionò i versi inneggianti alla libertà e gli epigrammi su Alessandro che, venutone a conoscenza, ordinò, tramite Kočubej, di trascrivere i versi per farglieli avere. Questo costò al poeta l'allontanamento da Pietroburgo e la stretta sorveglianza cui furono sottoposti la sua persona e i suoi scritti²⁸⁸. Karazin cadde in disgrazia perché sospettato di aver incitato alla sollevazione il reggimento Semenovskij i cui soldati, non gradendo la severità del nuovo comandante (I. E. Švarc), il quale aveva introdotto per i reati disciplinari le pene corporali che a quel reggimento, legato alla persona di Alessandro I, erano state tacitamente risparmiate, sostenuti dagli ufficiali, si erano rifiutati all'obbedienza²⁸⁹.

288L'episodio è menzionato anche da Lotman, il quale sostiene che negli anni 1819-1820 a Pietroburgo erano in parecchi a riportare spontaneamente agli ambienti governativi versi satirici ed epigrammi di Puškin, in questo si sarebbe distinto Karazin, di cui dà un ritratto del tutto negativo: «Беспокойный и завистливый человек, одержимый честолюбием. Чужая слава вызывала у него искреннее страдание. Доносы его, доведенные до сведения Александра I, были тем более ядовиты, что Пушкин представлял в них личным оскорбителем царя, а мнительный и злопамятный Александр мог простить самые смелые мысли, но никогда не прощал и не забывал личных обид [Individuo irrequieto e invidioso. La gloria degli altri suscitava in lui una vera sofferenza. Le sue denunce, portate a conoscenza di Alessandro I erano tanto più velenose per il fatto che Puškin vi appariva aver offeso lo zar nella sua persona, e il fobico e rancoroso Alessandro poteva perdonare le idee più audaci, ma non perdonava mai e non dimenticava le offese personali]», ЛОТМАН 1995, p. 55. Sul «fobico e rancoroso Alessandro» abbiamo la testimonianza di Czartoryski: «Jamais souverain ne fut plus terrible dans ses rigueurs, ni plus donnant lorsqu'il était dans une veine de générosité. Mais il n'y avait aucune certitude dans ses faveurs. Un mot dans une conversation, échappé par hasard ou dit avec intention, une ombre de soupçon suffisait pour lui faire changer en persécution la faveur qu'il venait d'accorder», CZARTORYSKI 1887, t. I, p. 133.

289Karazin, pur assolutamente innocente, subì il carcere, quindi fu mandato nei suoi possedimenti dove restò fino al 1826 sotto sorveglianza, v. GRAČEVA 2008, pp. 37-39.

Tuttavia, dalle biografie più recenti Karazin non risulta un delatore di professione, egli era certamente un conservatore, fautore di una monarchia assoluta ma capace di riforme che eliminassero abusi e ingiustizie, temeva le idee e i progetti radicali. «Felice quel popolo - scriveva nel 1801- il cui governo considera suo primo dovere inculcare nei cuori, con sagge istituzioni, *la fiducia nella sicurezza*; tutti gli altri buoni provvedimenti non possono sostituire questo. Felice quel popolo nel quale la chiarezza delle leggi, provenienti da un'unica fonte comune, non soltanto tronca le liti già al loro inizio, ma le rarefà, avendo dato a ciascuno la possibilità di comprendere i propri diritti in relazione ai diritti del prossimo. L'autocrazia è la naturale tutrice del bene dei popoli che le sono soggetti, e dei quali è il naturale legislatore il sovrano che opera mediante persone da lui direttamente nominate e dipendenti; questi è il tutore anche della giustizia; ma il giudizio e la punizione spettano forse direttamente ai suoi compiti personali?»²⁹⁰. La concezione politica di Karazin è qui ben chiara. Egli propende per una monarchia assoluta, ma nello stesso tempo, pur senza condividere i principi costituzionalistici, manifesta perplessità a proposito di una concentrazione del potere legislativo ed esecutivo come esercizio diretto nell'unica persona del sovrano. Ritiene, perciò, che a differenza dei governi assolutistici di piccoli Stati in un'antichità ancora primitiva, negli Stati *illuminati* il potere legislativo debba essere separato da quello ese-

290«Щастлив тот народ, где Правительство первейшим долгом почитает мудрыми учреждениями водворить в сердцах уверенность в безопасности; все прочия благодеяния не могут заменить ее. Щастлив, где ясность законов, из единого общего источника произошедших, не только прекращает тяжбы в самом их начале, но делает их редкими, дав каждому чувствовать свои права и отношение их к правам ближнего. Самодержавие есть естественный блюститель блага народов, ему подчиненных, естественный их законодатель, правитель, действующий чрез особы, непосредственно от него исшедшие и зависящие; оно есть блюститель и правосудия; но суд и расправа принадлежит прямо к личным его упражнениям?», KARAZIN 1910, 2, p. 17.

cutivo, per affidarlo alla magistratura²⁹¹.

Nel 1810, più esplicito appare ormai il suo conservatorismo: «La dipendenza gerarchica è l'antico filo accordato fino ad oggi nelle bufere e nelle trasformazioni dei secoli, che unisce il Sovrano all'ultimo dei suoi sudditi. Le nostre verità politiche non si fondano sull'Enciclopedia parigina, ma su un'Enciclopedia incommensurabilmente più antica – sulla Bibbia. I nostri regnanti non sono rappresentanti del popolo: fantasia cieca e priva di umanità! Ma rappresentanti di Colui che domina sui regnanti»²⁹². L'attivismo di Karazin, l'ambizione, i suoi legami nell'ambito culturale e una certa frequentazione, per lo più epistolare (una volta allontanato dalle capitali), delle alte sfere crearono la circostanza in cui la rappresentazione di un pericolo e il giudizio di «idee pericolose» può diventare delazione.

Quello che si può arguire a proposito del rapporto con Radiščev, di cui si fa menzione soltanto di sfuggita in alcune biografie di Karazin, è che tra i due, accanto a una *sostanziale* difformità di vedute, vi erano anche dei motivi di convergenza, che spiegherebbero la fiducia che Radiščev aveva riposto in questo personaggio. Una difformità *generica*, perché dagli scritti pubblicati non pare che Karazin abbia sviluppato un disegno politico chiaro, né che ab-

291«Но в Государствах, где владычествует разум, где слово закон произносится с почтением, суд и расправа не могут быть занятием Правительства [Ma negli Stati in cui domina la ragione, dove la parola legge è pronunciata con rispetto, il giudizio e la punizione non possono essere compito del governo]», KARAZIN 1910, 2, p. 18.

292«Гиерархическая зависимость есть древняя, доньше в бурях веков и перемен в России уделевшая, нить, связующая Государия с последним из его подданных. Политическая истыны наши основываются не на Парижской Энциклопедии, но на Энциклопедии, которая несравненно старее, – на Библии. Цари наши не сут репрезентанты народов: нелепое и вместе безчеловечное мечтание!...но репрезентанты Того, Который “владеет царствами”», KARAZIN 1910, 4, p. 97. Nel 1820, in relazione all'attività della Società biblica, indicherà come pericolosa la grande diffusione di Bibbie tra la popolazione scorgendo in questo lo scopo occulto di far emergere nel libro l'esortazione a non riconoscere i sovrani terreni, v. GRAČEVA 2008, p. 35.

bia maturato quella certezza del valore educativo della legge, che caratterizza l'evoluzione del pensiero di Radiščev. Non a caso Bagalej, nella sua introduzione alla raccolta degli scritti, gli rimprovera la mancanza di senso pratico. Pur riconoscendo di volta in volta i sintomi e gli aspetti del malessere sociale, infatti, e nonostante tutte le sue lettere agli imperatori e ai ministri, i suoi suggerimenti hanno sempre un carattere occasionale e non rivelano un piano preciso, ma soltanto una fiducia illimitata in una saggia e umana gestione del potere da parte del sovrano, rispettoso della dignità delle popolazioni che governa. Ciò che lo avvicinava a Radiščev era probabilmente la convinzione che alla base di qualsiasi potere civile, dal più piccolo al più grande dovessero esserci i principi morali, e che la somma istituzione dello Stato avesse l'obbligo di promuovere la cultura e l'educazione formative di una matura coscienza sociale. Entrambi, infatti, deprecavano la disumanità di molti proprietari nei confronti dei propri contadini e la crudeltà della vendita separata delle famiglie, ma Karazin non avrebbe mai proposto, come fece Radiščev, una legge che liberasse i servi della gleba²⁹³.

Sempre nel 1801, in uno dei suoi scritti ad Alessandro I, generosi di consigli su specifici problemi di governo, Karazin tra le misure per risollevare le

293Il problema, già *ufficialmente* posto, come si è visto, all'epoca di Caterina, fu dibattuto sotto Alessandro I da più parti senza essere risolto per la sua complessità, come evidenziarono le difficoltà incontrate successivamente dalla *krepostnaja reforma* [riforma della servitù della gleba] finalmente attuata da Alessandro II. Questi cominciò nel 1861 con l'eliminazione della servitù nell'ambito privato, seguita nel 1866 da quella soggetta allo Stato. Il piano di liberazione dei contadini di Alessandro I consisteva di diversi punti, da svilupparsi in un periodo di tempo lungo. Il primo riguardava la proibizione della vendita dei contadini senza la terra. Il secondo passo avrebbe dovuto essere la promulgazione di una legge che permettesse ai non nobili l'acquisto di terre anche con contado, ma a condizione che i contadini di questi villaggi fossero vincolati soltanto per la terra e potessero trasferirsi a vivere in altro luogo senza il permesso del padrone. Il terzo passo prevedeva la riforma dei contadini demaniali che sarebbero diventati contadini liberi, v. ANDREEVA - KORSAKOVA 2015, pp. 155-156.

finanze dello Stato raccomandava la vendita ai privati delle terre dell'erario con i relativi contadini²⁹⁴. Non parlava di una distribuzione delle terre incolte, né lo pensava, ma diversi anni dopo, in una lettera al ministro Kočubej egli denunciò come altamente disumano e lesivo del prestigio del sovrano e del benessere dello Stato il comportamento di alcuni proprietari terrieri, di cui faceva i nomi, che davano in appalto per i lavori civili in città i loro contadini per un guadagno di centodieci rubli a persona, mentre questi, anche se nutriti dagli appaltatori, dovevano dormire all'addiaccio e lontani dalle loro famiglie, cui non potevano prestare aiuto e da cui non potevano ricevere notizie²⁹⁵. Anche in questo caso non sollevava la questione della liberazione dei contadini, ma esortava il sovrano e i suoi ministri a controllarne i proprietari. Aveva addirittura proposto di formare una *Società dei buoni proprietari* [*Obščestvo dobrych pomeščikov*] per migliorare le condizioni dei contadini senza ricorrere alla loro liberazione²⁹⁶.

294«И действительно, находится в России такая Государственная собственность, обращением которой в деньги не только не сделается никакого ущерба, никакой растройки в политических выгодах, но напротив того еще доставится существенная, неисчислимая польза Государю и подданным. Сия собственность есть Государственные крестьяне и земли, принадлежащая казне. [...] Уступка в руки частных людей всех казенных имений не делает казне и престолу ни малейшего ущерба. [E in effetti, in Russia si trova una proprietà dello Stato la cui trasformazione in danaro non causerà alcun danno, nessuno sconvolgimento negli interessi politici, al contrario, invece arrecherà sostanziali e incalcolabili utili al Sovrano e ai sudditi. Questa proprietà sono i contadini e le terre di Stato, appartenenti all'erario[...] La cessione nelle mani di privati di tutti i possedimenti dell'erario non arrecherà il minimo danno all'erario e al trono», KARAZIN 1910, 3, p. 27.

295KARAZIN 1910, 5, p. 137.

296GRAČEVA 2008, p. 32. La studiosa rileva l'indecisione e le perplessità di Karazin a condividere il disegno di liberazione della servitù della gleba dei liberali moderati come N. I. Turgenev, A. S. Menšikov e M. S. Voroncov: «Каразин, всерьез обеспокоенный существующим положением крестьянства, готов был пойти на сближение с И.В. Васильчиковым, М.С. Воронцовым и А.С. Меншиковым – людьми, близкими царю, которые могли повлиять на решение вопроса. Однако, в отличие от умеренных либералов, стремившихся к полному освобождению крестьян и рассуждавшими только о том, как их освобождать – с землей или без земли, для Каразина главным недостатком было лишь злоупотребление властью помещиков над крестьянами, а не сама крепостная зависимость

Non si può negare che la preoccupazione di Karazin abbia una decisa somiglianza con quella espressa nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* da Radiščev, che nel denunciare la disumanità e l'immoralità di proprietari e funzionari, sollecitava implicitamente il sovrano, legislatore ed esecutore di giustizia in un regime assolutistico, a prendere provvedimenti. Con la differenza che Radiščev usava la forma letteraria della metafora, mentre Karazin si serviva del discorso diretto all'autorità e spesso dei colpevoli faceva i nomi: l'accusa di delazione era immancabile e non immotivata. Nelle sue lettere se ne difende, infatti, proclamando la sua buona fede di onesto suddito, preoccupato per il sovrano e il paese. Lui stesso, del resto, confessa di esser cambiato, di essersi liberato dalla prima giovanile infatuazione per i principi della rivoluzione francese, di aver capito che il potere non è affatto espressione della volontà popolare, ma della volontà di Dio, e che le persone di buon senso riconoscono «la necessità della monarchia per le grandi masse»²⁹⁷.

Entrambi ritenevano che Alessandro dovesse proseguire l'opera di Caterina nell'educazione e istruzione del popolo; Karazin per la realizzazione dell'università a Char'kov si appoggiò alla nobiltà ucraina facendo leva sull'idea di patria (l'Ukraina) e ottenendo con un escamotage l'appoggio del sovrano. Egli portava avanti un piano suo e forse non voleva comprometterlo sostenendo i progetti di Radiščev, oppure, come suppone il figlio biografo, non ne condivideva le idee, troppo radicali per la propria visione liberal mo-

[Karazin era preoccupato sul serio per le condizioni di vita dei contadini ed era pronto ad avvicinarsi a Illarion Vasil'evič Vasil'čikov, Michail Semënovič Voroncov e Aleksandr Sergeevič Menšikov - uomini vicini allo zar che potevano influire sulla soluzione del problema. Tuttavia, a differenza dei liberali moderati, propensi a una completa emancipazione dei contadini, in forse soltanto sul modo - se con la terra o senza, per Karazin il vero male era l'abuso di potere dei proprietari sui contadini, non la servitù della gleba in sé stessa]», GRAČEVA 2008, p. 34.

²⁹⁷KARAZIN 1910, 4, pp. 62-63. Il cambiamento di idee, a suo dire, riguardava anche la questione della terra ai contadini, già sollevata da Caterina II nel 1766.

derata, e quindi pericolose. E forse, ma anche questa è pura congettura, egli presentò veramente il progetto a qualcuno dei membri del Consiglio segreto dell'imperatore, che non lo restituì e ne informò Zavadovskij, e ciò renderebbe più credibili le ragioni delle minacce di una nuova condanna alla Siberia da parte di quest'ultimo, il quale era stato tra i firmatari della prima.

D'altro canto, sembrerebbe strano che Radiščev si servisse della mediazione di Karazin per presentare il progetto a Zavadovskij, dal momento che, come racconta nelle sue memorie Nikolaj Stepanovič Il'inskij, che lavorava con lui alla Commissione, Radiščev vi si recava spesso e liberamente. «Egli andava spesso dal conte Zavadovskij - scrive Il'inskij - e, come dopo ho sentito dire, chiedeva che gli fossero dati 15000 rubli per migliorare la sua condizione patrimoniale disastrosa. Nel frattempo scrisse alla Commissione questa opinione, ossia che la Commissione avrebbe dovuto essere quasi preposta al Senato e che per la compilazione di leggi migliori e salde bisognava esigere non soltanto un rendiconto dell'esecuzione dei lavori ma anche di tutte le entrate e le uscite dello Stato. Il conte, come sono poi venuto a sapere, seccato dalle sue richieste e dalle idee simili a quelle precedenti, non soltanto gli rifiutò ciò che voleva, ma per di più ne parlò al conte Voroncov che lo aveva raccomandato. Questi, convocatolo, lo redarguì duramente, dicendogli che se non avesse smesso di scrivere delle idee così sovversive, contro di lui si sarebbe agito ancor peggio che in precedenza», e dopo aver riferito del suicidio di Radiščev, così concludeva: «Ecco come finì la vita di un uomo capace e buono, ma educato, invece che dalla religione, che esige l'umiltà, l'obbedienza e il pentimento, dalle sole regole del libero pensiero, e desideroso di porre come valido orientamento la sua sola ragione, invece che la legge di Dio e dello Stato. A lui pareva tutto immeritevole di considerazione, tutti i riti, gli usi, i costumi,

disposizioni stupide e oppressive del popolo»²⁹⁸.

Il giudizio di Ilinskij, così formulato, ricollega il pensiero di Radiščev ai *philosophes*, e in particolare a Voltaire²⁹⁹. Dunque, Radiščev si recava normalmente da Zavadovskij, anche per le proprie necessità finanziarie, come del resto si legge nella biografia del figlio riguardo alla richiesta di danaro; questo conforta l'ipotesi che non ci fosse bisogno di Karazin per ottenere un'attenzione che Radiščev si procurava per conto proprio. Perciò, ritengono altri critici, il destinatario del progetto doveva essere Alessandro tramite probabilmente uno dei suoi consiglieri.

Makogonenko è però d'idea diversa. Non soltanto rifiuta l'ipotesi che Radiščev cercasse in Karazin un'introduzione presso Zavadovskij, ma riportando la teoria del critico Pokrovskij³⁰⁰ secondo cui Radiščev vedeva in Karazin un *avvocato* presso Alessandro a favore del proprio progetto, replica che anche questa via poteva essere percorsa autonomamente, perché Radiščev

298«Ходил он часто к графу Завадовскому и, как после я слышал, искал, чтоб дано ему было 15000 рублей на поправку разоренного состояния. Между тем написал и Комиссии такое мнение, что она должна быть поставлена почти вместо Сената и для составления лучших и твердых законов требовать не только о производстве дел отчета, но и о всех приходах и расходах казенных. Граф, как я после слышал, наскучив его требованиями и мыслями подобными прежним, не только отказал ему в желаемом, но еще сказал о том графу Воронцову, его рекомендовавшему. Сей, призвав его, жестоко выговаривал и что если он не перестанет писать вольнодумнических мыслей, то с ним поступлено будет еще хуже прежнего [...]. Вот чем кончилась жизнь человека способного и доброго, но напитанного вместо религии, требующей покорности, повиновения и смущения, одними правилами свободомыслия и желающего поставить один только свой разум прямым правилом, вместо закона Божия и гражданского. Ему казалось все недостаточным (sic) внимания, все обряды, обычаи, нравы, постановления глупыми и отягощающими народ», IL'INSKIJ 1879, p. 416.

299La domanda di Il'inskij a Radiščev: che cosa lo avesse spinto a scrivere un'opera «satirica contro il governo» (IL'INSKIJ 1879, pp. 415-416), non appare più tanto strana se si pensa che nel 1781 Novikov aveva pubblicato il libro: «*Satiričeskija i Filosofskija sočinenija g. Vol'tera* [Opere satiriche e filosofiche del sig. Voltaire]», v. TUKALEVSKIJ 1911, p. 59, a cui il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* poteva essere accostato come analoga esposizione di idee radicali da parte di chi conosceva i rapporti di Radiščev con Novikov.

300ПОКРОВСКИЈ 1952 pp. 197-198, МАКОГОНЕНКО 1956, p. 604.

aveva molte occasioni di incontrare l'imperatore e avrebbe potuto dargli lui stesso il progetto. Il fatto è, sostiene Makogonenko, che non soltanto l'ipotesi non è confortata dai fatti, ma «ripropone la vecchia leggenda, secondo cui Radiščev credeva in una riforma dall'alto»³⁰¹. Rinunziare alle riforme «dall'alto», che nella situazione storica del paese era l'unica via percorribile, dal momento che il Senato stesso era soggetto all'autorità assoluta del sovrano, avrebbe significato affidarsi a un'azione sovversiva, ed è questa la tesi che Makogonenko difende fin dagli inizi. In quest'ottica egli sostiene anche che i tre lavori di carattere legislativo, scritti da Radiščev nel periodo in cui prestava servizio nella commissione, non avevano nulla a che vedere con il suo impiego, ma costituivano la formulazione di un programma personale, volutamente limitato, al fine di unire i diversi gruppi di opposizione all'aristocrazia; e seppure lo stesso Voronzov, nei cui archivi furono rinvenuti i tre scritti, ne era a conoscenza, non a lui o soltanto a lui sarebbero stati indirizzati, quanto piuttosto (o anche) a Karazin, a Pnin, a Speranskij, da lui conosciuto a Mosca in occasione dell'incoronazione di Alessandro. Ci si chiede, però, come mai tutti e tre i lavori fossero incompleti, se questa era la loro destinazione!

Comunque sia, l'idea di Makogonenko è che il rifiuto da parte di Alessandro di promulgare la *lettera dei privilegi* (una sorta di carta costituzionale) in occasione della sua salita al trono avrebbe fatto cadere tutte le speranze nel suo liberalismo. Nello stesso tempo, il periodo trascorso a Mosca per l'incoronazione avrebbe permesso a Radiščev di adire alla conoscenza personale e a uno scambio di idee con il giovane segretario di Stato di Alessandro, Speran-

³⁰¹«Согласиться со второй точкой зрения также нельзя, ибо она не покрепляется фактами и воспроизводит старую легенду о том, что Радищев всегда верил в реформы "сверху"», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 605.

skij appunto, che faceva parte di quel gruppo di giovani liberali di cui, come ricorda anche Czartoryski, si era circondato l'imperatore. Makogonenko ipotizza che già a Mosca Speranskij avesse messo Radiščev al corrente del suo progetto, esposto poi, al suo rientro a Pietroburgo, in uno scritto in cui sosteneva che sarebbe stata utile alla commissione per i suoi lavori una storia della legislazione e una storia della servitù della gleba, da affidare appunto a Radiščev³⁰².

Quest'ultima ipotesi non è priva di fondamento perché Radiščev, ritornato a Pietroburgo, nel suo trattato *Sulla disposizione di legge*, sostiene, come si è visto, la necessità, per l'elaborazione di un nuovo codice, di una sorta di storia delle trasgressioni più comuni e delle leggi in esse implicate, a cominciare dall'età di Elisabetta fino al regno di Alessandro I. L'idea di Makogonenko è però più complessa, ritenendo che il destinatario del *Progetto di codice civile* [*Proekt graždanskogo uloženiija*], dovesse essere individuato non in Alessandro ma in una persona dalle concezioni politiche più avanzate, egli intendeva dimostrare che Radiščev non credeva a una trasformazione della Russia «dall'alto» e che, avendo perduto la fiducia in Alessandro e non confidando più neppure nel liberalismo di Voroncov, aveva deciso di adeguarsi per il mo-

302«В своем сочинении Сперанский, говоря об условиях составления в России нового Уложения, отметил, что важнейший залог успеха – подбор людей, которым будет поручена работа. [...] Он счел нужным оговорить участие в работе Радищева, и только его одного. [Nella sua opera Speranskij, parlando dello stato della stesura del nuovo codice russo, osservò che la garanzia più valida della riuscita stava nella scelta delle persone a cui sarebbe stato affidato il lavoro. [...] Ritenne che si dovesse accordare a Radiščev, e soltanto a lui, la partecipazione al lavoro]», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 621. Makogonenko fa riferimento СЕМЕВСКИЈ 1907, p. 57. «Радищев – писал Сперанский – может с совершенным успехом составить историю законов – творение необходимое, в коем, по дарованиям его и сведениям, он может много пролить свету на тьму, нас облегающую [Radiščev – scriveva Speranskij – può con pieno successo scrivere una storia delle leggi – opera necessaria, con la quale, per le sue doti e conoscenze, egli può gettare molta luce nella tenebra che ci avvolge]», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 621.

mento a un *programma minimo*, sulla cui base riunire i vari gruppi di opposizione al governo³⁰³.

Se si guarda, però, con attenzione e senza preconcetti ai frequentatori di Radiščev di cui si ha notizia e che avrebbero dovuto far parte anch'essi degli *oppositori* del governo e dei *disillusi* di Alessandro, sarà difficile condividere questa tesi. Oltre a Karazin, di cui si è detto, i figli citano Ivan Sergeevič Borodovycyn, Andrej Petrovič Brežinskij, Ivan Petrovič Pnin e Aleksandr Fedosieevič Bestužev³⁰⁴. I primi due lavorarono assieme a Radiščev alla Commissione,

303МАКОГОНЕНКО 1956, pp. 614-615. Accostando questa scelta di Radiščev a quella di Lenin e del suo «programma-minimum» Makogonenko scrive: «Вспомним прежде всего, что эти проекты проходили не через Комиссию, в официальную деятельность которой Радищев не верил и не мог верить. Обнаружение рукописи этих сочинений в архиве Воронцова – еще одно свидетельство намерения Радищева идти иным, не служебным путем к осуществлению своих целей.[...] Нам известно, что ознакомлением Воронцова с этим документом Радищев не ограничился. Он установил личные взаимоотношения с целым рядом других общественных и государственных деятелей – с Каразиным, Пниным, Сперанским. [Ricordiamo innanzitutto che questi progetti non passarono per la Commissione, alla cui attività ufficiale Radiščev non credeva né poteva credere. La scoperta dell'originale di queste opere nell'archivio di Voroncov è ancora una prova dell'intenzione di Radiščev di andare per un'altra strada, non ufficiale, per realizzare i suoi fini. [...]. Sappiamo che Radiščev non si limitò a far conoscere questi documenti a Voroncov. Egli aveva instaurato dei rapporti personali con tutta una serie di altre personalità, uomini comuni e di Stato, i Karazin, i Pnin, gli Sperankij]», МАКОГОНЕНКО 1956, pp. 616-617.

304Aleksandr Fedosieevič Bestužev (1761-1810), fece i suoi studi al ginnasio greco del Corpo dei cadetti di artiglieria e ingegneria, dove insegnò fino alla sua partecipazione alla guerra contro la Svezia (1788-1790). Ferito, passò al servizio civile e insieme a Pnin nel 1798 diede vita, con l'aiuto finanziario di Alessandro e degli amici di questi (N. N. Novosil'cev, P. A. Stroganov, e A. Czartoryski), al periodico mensile «Sankt-Peterburgskij žurnal», la cui uscita durò soltanto un anno, a causa della censura. Dal 1800 fu direttore dell'ufficio di protocollo, sotto il conte A. S. Stroganov, presidente dell'Accademia degli Artisti. Oltre che per il suo scritto, *O Vospitanii voennom otnositel'nom blagorodnogo junostva* [Sull'educazione militare della gioventù nobile], è ricordato soprattutto per essere il padre di quattro dei decabristi Aleksandr Aleksandrovič, pseud. Marlinskij, Nikolaj, Michail e Pëtr. La sua casa fu un centro di ritrovo di letterati, artisti e compositori. Ivan Petrovič Pnin (1773-1805), figlio naturale del principe Nikolaj Vasil'evič Reprin fece i suoi studi nel pensionato universitario per nobili di Mosca e poi nella scuola di artiglieria ingegneristica del Corpo dei cadetti a Pietroburgo. Con la salita al trono di Alessandro entrò in servizio nella cancelleria del Consiglio di Stato e poi nel *Ministero della pubblica istruzione*. Nel 1802 divenne membro effettivo del *Vol'noe obščestvo ljubitelej*

e di loro non si sa quasi nulla³⁰⁵, ma è assai probabile che fossero interessati alle sue idee e proposte legislative se non altro per la condivisione delle funzioni; gli altri due, ufficiali in congedo, avevano pubblicato scritti propri e traduzioni sul periodico mensile «*Sankt-Peterburgskij žurnal*» da loro fondato ed erano iscritti alla *Libera società degli amanti delle lettere, delle scienze e delle arti*. Tra le frequentazioni di Radiščev sono i più interessanti, per gli scritti che pubblicarono anche dopo la sua morte e che attestano una notevole vicinanza alle sue idee. Semennikov avanza l'ipotesi che la conoscenza di Pnin con Radiščev possa risalire già al periodo della pubblicazione del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* e considera assai probabile che al ritorno dalla Siberia Radiščev avrebbe collaborato in incognito, almeno con un articolo, al «*Sankt-*

slovesnosti, nauk i chudožestvo [Libera società degli amanti delle lettere delle scienze e delle arti], cui era iscritto anche Aleksandr Fedoseevič Bestužev. Sul giornale Pnin pubblicò oltre a scritti e poesie proprie, anche la traduzione di tre capitoli del *Sistema della natura* e di otto c. della *Morale universale* del d'Holbach, che gli valsero, nella riedizione del 1934, il giudizio di "holbachiano" da parte del critico I. K. Luppol («Пнин был несомненным „русским гольбахянцем конца XVIII века“ [Pnin fu un indubbio "holbachiano russo della fine del XVIII secolo"]», PNIN 2006, p. 241). Nel 1804 uscì il suo libro: *Opyt o prosveščennii otноситel'no k Rossii* [Saggio sull'istruzione riguardante la Russia] (Sankt Peterburg, tipogr. I. Glazunova), che fu confiscato dalla censura. Con lo scritto *Vopl' nevinnosti, otvergaemoj zakonom* [Il lamento dell'innocenza disdegnata dalla legge], che egli indirizzò ad Alessandro e che fu pubblicato soltanto nel 1889, espresse l'amarezza della sua condizione di figlio illegittimo che la legge escludeva dai diritti di eredità. L'ambito delle frequentazioni liberali di Radiščev è assai più ampio di quanto attestato nella biografia dei figli, come ricorda Babkin. Ricostruendo la cerchia dei letterati con cui Radiščev aveva rapporti, Orlov ricorda oltre a P. I. Čeliščev e S. N. Janov, suoi compagni di università a Lipsia, A. A. Carevskij, che diede lezioni ai suoi figli maggiori, e ritiene che anche il giovane I. A. Krylov potesse essere nel novero, v. ORLOV 1952, c. II, pp. 58-61.

305Ivan Sergeevič Borodovicyn o Borodavicyn, secondo Orlov, nacque nel 1772, figlio di un ricco proprietario terriero di Smolensk e Orlov, nel 1788 iniziò la carriera militare, nel 1797 passò alla cancelleria di Stato con il rango di consigliere titolare; nel 1801 fu trasferito alla Commissione per la raccolta delle leggi, ove rimase fino al 1804, quando fu «уволен от дел и из списка исключен [esonerato e cancellato dagli elenchi]». Anche il tenente Andrej Petrovič Brežinskij fu trasferito alla Commissione agli inizi dell'800. Poeta di scarsa notorietà, collaborò nel 1805 alla rivista «*Drug Prosveščeniija*» [L'amico dei lumi] e nel 1817 al «*Duch jurnalov*» [Lo spirito dei giornali], v. PNIN 2006, 3, p. 262.

Peterburgskij žurnal»³⁰⁶.

Sia Bestužev che Pnin ritenevano fondamentale la realizzazione di progetti educativi riguardanti i diversi strati sociali per la formazione di un sentimento patrio e di una coscienza comune che desse unità al popolo e stabilità all'impero, come si può evincere dai loro scritti sull'argomento, e riposero le loro speranze di una trasformazione sociale e politica in Alessandro, presumendo e sperando in un processo indotto proprio *dall'alto*.

Bestužev, rifacendosi al Montesquieu e alla sua distinzione nelle tre forme di governo, monarchico, dispotico e repubblicano, esprime senza ambiguità la sua predilezione per la forma monarchica: «dove il sovrano, ereditando lo Stato, è costantemente impegnato alla conservazione di quella grandezza che avevano i suoi predecessori». E la monarchia assoluta anche per lui, come per Karazin, non è un problema, perché il sovrano «sebbene abbia il potere di cambiare le leggi, lo fa per realizzarne di migliori e più perfette quando esse fossero inadeguate, e non per destituirle e servirsi della loro eliminazione per stabilire un potere illimitato»³⁰⁷. In conclusione, nessuna forma di governo per

306«Нам неизвестно, когда начались отношения Радищева и Пнина, но есть основание предполагать, что Пнин был знаком с Радищевым уже во время издания им «Путешествия» [Non sappiamo quando siano iniziati i rapporti di Radiščev e Pnin, ma c'è ragione di presumere che Pnin si conoscesse con Radiščev già al tempo della pubblicazione del "Viaggio"]», SEMENNIKOV 1923, p. 454. Semennikov pensa che possa appartenere a Radiščev l'articolo comparso nella III parte del giornale (sett. 1798, pp. 16-31), come lettera agli editori firmata *Citatel'* [Un lettore] e datata *Toržok Julija* [luglio] 24; l'articolo tratta della libertà di stampa muovendo dal libro di Eckarthausen, tradotto dal tedesco da M. I. Antonovskij *Vernoje lekarstvo ot predubeždenija umov* [Il vero rimedio contro il pregiudizio delle menti]. Le idee sulla censura sarebbero le stesse espresse da Radiščev nel *Viaggio* nel capitolo intitolato alla stazione di posta di *Toržok*, *perciò*, secondo Semennikov, l'attribuzione del testo a Radiščev è assai probabile, e se così non fosse, conclude il critico, in ogni caso sia l'autore sia gli editori dovevano ben conoscere il *Viaggio*.

307Tutto il passo: «И потому остается лучшим монархическое [E perciò resta il migliore quello monarchico], где государь, наследуя государство, всегда занят сохранением того величества, какое имело оно у его предшественников; и хотя он имеет власть переменять законы, но делает сие для того, чтобы, когда оные недостаточны, учинить их лучшими и

Bestužev è migliore di quella monarchica, dove «il sovrano è il padre e i sudditi sono i figli»³⁰⁸.

La concezione del sovrano-padre, diffusa tra il popolo, nell'ottica di un monarchismo temperato, non dispotico, trovava sostegno nell'idea del sovrano legislatore che a se stesso sa porre dei vincoli, così anche Pnin, rivolgendosi ad Alessandro per ottenere giustizia col suo scritto *Il grido dell'innocente respinto dalle leggi* [*Vopl' nevinnosti, otvergaemoj zakonami*] dichiarava : «Il fondamento del benessere del popolo si consolida sulle leggi tratte dalla natura, e certo il tuo regno, sia per il presente, sia per i secoli futuri rappresenta la vera scienza del legislatore»³⁰⁹. Questo si legge nella lettera con cui Pnin si appellava al buon sovrano *legislatore* per una rettifica dell'*ingiustizia* della legge. Le lodi nei confronti di Alessandro e la speranza in lui riposta erano quindi naturali. Ma bisogna considerare che il *democratico* Pnin rivendicava, con la sua richiesta, la legittimazione di una eredità di sostanze, non l'uguaglianza sulla base di un diritto naturale, o almeno riteneva, contro Rousseau, la proprietà stessa uno dei diritti naturali, che Radiščev, in *Opyt o zakonodavstve* considerava frutto della consociazione regolata dalla legge.

совершенными, и совсем не для того, чтоб, уничтожая законы, понизить их и сим воспользуясь, постановить власть беспредельную», BESTUŽEV 2010, t. 2, p. 503.

308«Но какое бы правление ни было, надобно признаться, что естели желать, чтоб оно было прочно и непоколебимо, то необходимо потребно, чтоб оно сообразовалось свойству и духу народа и которое всего бы менее поработчено было превратности непостоянства человеческого. Никакое другое не может лучше сообразить все сии преимущества, кроме монархического, где государь есть отец, а подданные его суть дети [Ma qualunque sia la forma di governo, occorre riconoscere che se si vuole che esso sia stabile e sicuro è assolutamente necessario che si conformi al carattere e allo spirito del popolo e che meno di tutto sia soggetto alle vicissitudini dell'incostanza del popolo. Nessun altro governo può comportare tutti questi vantaggi più di quello monarchico, dove il sovrano è il padre e i sudditi sono i suoi figli]», BESTUŽEV 2010, t. 2, p. 503.

309«Да основание народного блаженства утвердится на законах, из природы извлеченных, и да царствование твое как для настоящего, так и для предбудущих веков изобразит истинную науку законодательства», PNIN 2006, 1, pp. 105-106.

Il tema dell'educazione che essi affrontarono nei loro scritti, sebbene da Radiščev non fosse trattato specificamente, ne attraversa però tutta la riflessione, e l'idea della necessità che l'istruzione debba mirare a suscitare nei giovani i valori della morale e della convivenza sociale, alla base delle opere di Bestužev e Pnin, è già chiara nella produzione di Radiščev degli anni '80, sulla cui posizione getta una luce chiarificatrice anche il carattere del liberalismo di questi due autori, che una critica preconcepita ha voluto risolvere in un radicalismo rivoluzionario³¹⁰.

Sia Bestužev che Pnin erano convinti che l'istruzione dovesse essere affidata allo Stato, il solo capace di preparare dei professionisti del settore e di avvalersene per formare le future generazioni nella rettitudine dei costumi, nel rispetto delle leggi, nell'amor di patria. In questa loro tesi generale Radiščev si riconosceva perfettamente, e non è fuor di luogo pensare che dalla frequentazione si sia sviluppata una reciproca influenza su questi argomenti. I programmi di studio e le istituzioni adeguate, che essi suggerivano al legislatore, erano pensati in funzione dei diversi ordini sociali per l'apprendimento di tecniche e nozioni elementari necessarie agli specifici usi professionali, ma il vero fine educativo era visto nello sviluppo, da parte degli allievi,

³¹⁰Com'è avvenuto per Radiščev, anche Bestužev, dove le sue idee non corrispondevano a quel radicalismo attribuitogli, veniva considerato inconsequente. La sua preferenza data all'istruzione pubblica, rispetto a quella privata, venne considerata espressione di un egualitarismo democratico, proprio di un'altra epoca, e perciò apparve una contraddizione dell'autore la divisione per ceti che questi intendeva conservare all'interno della pubblica istruzione, invece che una necessaria adeguazione alla realtà concreta. Questa è anche l'interpretazione di I. A. Solovkov che nella breve presentazione di «*O vospitanii*» sostiene: «А. Ф. Бестужев был непоследователен, ограничен. Так, например, защищая идею общественного воспитания, он в то же время оставлял сословную школьную систему. [Aleksandr Fedoseevič Bestužev era inconsequente, limitato. Così, ad esempio, pur difendendo l'idea dell'educazione pubblica, nello stesso tempo conservava il sistema scolastico diviso per ceti]», BESTUŽEV 1985, s. p.; lo scritto, apparso a puntate sul periodico «*Sankt-Peterburgskij žurnal*» dal gennaio fino al dicembre del 1798, fu rielaborato dall'autore e pubblicato singolarmente negli anni 1803 e 1807.

della coscienza della propria condizione sociale e degli obblighi e dei diritti legati alla categoria di appartenenza. L'istruzione pubblica per tutti non doveva essere uguale per tutti. «Ai nostri tempi - scriveva Bestužev - è impossibile che tutti gli ordini della società siano educati allo stesso modo. L'educazione può essere universale, ma non identica, pubblica ma non unica. È sufficiente che al contadino, all'artigiano ecc., senza confondere le loro condizioni, l'insegnamento morale prescriva di compiere sempre i doveri propri della loro condizione sociale; che educi ciascuno ad essere giusto, gli insegni ad accordare il proprio utile con l'utile dell'altro»³¹¹.

Era un'idea espressa dal Filangieri, sostenitore dell'educazione pubblica: «Essa - scriveva il giurista italiano - richiede che tutti gli individui della società possano partecipare dell'educazione del magistrato e della legge, ma ciascheduno secondo le sue circostanze e la sua destinazione. Essa richiede che il colono sia istituito per essere cittadino e colono e non per essere magistrato o duce. Essa richiede che l'artigiano possa ricevere nella sua infanzia quell'istituzione che è atta ad allontanarlo dal vizio, a condurlo alla virtù, all'amore della patria, al rispetto delle leggi, ed a facilitargli i progressi nella sua arte; e non già quella che si richiede per dirigere la patria ed amministrare il governo. L'educazione pubblica finalmente, per essere universale, richiede che tutte le classi, tutti gli ordini dello Stato vi abbiano parte; ma non richiede che tutti questi ordini, tutte queste classi vi abbiano la parte istessa. In

³¹¹«В нынешние времена невозможно, чтобы всякий разряд общества воспитываем был одинаким образом. Воспитание может быть повсемственное, но не одинаково, общественное, но не единственно. В нынешние времена невозможно, чтобы всякий разряд общества воспитываем был одинаким образом. Воспитание может быть повсемственное, но не одинаково, общественное, но не единственно. Довольно, естли крестьянину, ремесленнику и проч., не смешивая их состояний, нравочение предпишет исполнять постоянно должности, приличные их званию; наставит быть всякого справедливым, научит соглашать пользы свои с пользами другого», BESTUŽEV 2010, p. 505.

poche parole, essa dev'essere universale ma non uniforme; pubblica, ma non comune»³¹².

L'insegnamento così inteso arricchiva il comportamento virtuoso di un significato politico che nell'ambito dell'insegnamento paterno come di quello religioso non poteva avere. Radiščev aveva manifestato questa consapevolezza nel suo scritto *Conversazione su chi è il vero figlio della patria*, sostenendo che il sovrano e non i privati hanno il compito dell'istruzione, e che questa deve essere un'educazione pubblica alla virtù e all'amor di patria. Il suo discorso era, tuttavia, più generale, egli cercava la coesione soprattutto dell'ambiente culturalmente preparato, mentre sia Bestužev che Pnin con i loro progetti per una istruzione pubblica che includesse contadini, artigiani e commercianti, con programmi e istituti differenti, manifestavano la consapevolezza del rischio che rappresentava per l'organizzazione statale una massa incolta, abbandonata ai propri bisogni, ed esclusa dalla nozione delle regole del vivere civile ovvero delle leggi dello Stato³¹³.

Di questo rischio erano ben consapevoli i sovrani assolutisti; sia la Prussia che l'Austria avevano inserito tra i provvedimenti importanti nell'organizzazione statale la creazione di scuole pubbliche, e Caterina II aveva organiz-

312FILANGIERI 2004², pp. 25-26.

313Scriveva, infatti, Pnin: «Просвещение, в настоящем смысле приемлемое, состоит в том, когда каждый член общества, в каком бы звании нинаходился, совершенно знает и исполняет свои должности: то есть, когда начальство с своей стороны свято исполняет обязанности в веренной оному власти, а нижнего разряда люди ненарушимо исполняют обязанности своего повиновения. Если сии два состояния не переступают своих мер, сохраняя должное в отношениях своих равновесие, тогда просвещение достигло желаемой цели. [L'educazione, presa nel senso vero, è quando ogni membro della società, a qualunque classe appartenga, conosce perfettamente e compie i suoi doveri, ossia quando il superiore, dal canto suo, svolge scrupolosamente il compito secondo il potere che gli compete, mentre le persone di ordine inferiore adempiono senza trasgressioni all'obbligo della loro obbedienza. Se questi due settori non eccedono i loro limiti, mantenendo il dovuto equilibrio nei loro rapporti, allora l'educazione avrà attinto il fine desiderato]», PNIN 2006, 1, pp. 123-124.

zato il suo sistema scolastico utilizzando l'esperienza austriaca e commissionando alla tipografia dell'Accademia delle scienze, già nel 1782, la pubblicazione del libro di Fëdor Ivanovič Jankovič De Mirievo: *Regole per gli studenti degli istituti pubblici* [*Pravila dlja učaščichsja v narodnyh učiliščach*]. Sotto Alessandro la necessità di un'educazione connessa all'istruzione pubblica si fece più urgente, non soltanto per l'inclinazione del sovrano verso i problemi etico religiosi e verso un misticismo diffuso da alcuni orientamenti massonici, ma anche per gli eventi storici che si verificarono in Europa nel giro di pochi anni, e che contribuirono notevolmente a mutare la mentalità dei popoli e a creare nuove esigenze di libertà e di uguaglianza nell'ambito della piccola nobiltà e della borghesia. Ciò suggeriva anche in Russia il massimo impegno ai fini di una coesione dei sudditi dell'impero in una comune coscienza patria.

Sia Bestužev, sia Pnin indicano nei loro scritti i limiti dell'educazione privata ed elogiano quella pubblica, manifestando così la loro distanza dai principi educativi di Rousseau, rivolti essenzialmente al singolo, mentre mostrano la loro adesione ai principi educativi esposti nel IV libro della *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri, il quale, dopo aver illustrato i limiti di un'istruzione privata, affidata o a servi o a istitutori la cui preparazione e le cui capacità erano spesso discutibili, sostenendo che «l'uomo nasce nell'ignoranza, ma non negli errori» che «sono tutti acquisiti», dedica un intero libro all'illustrazione delle finalità e dei metodi dell'istruzione educatrice³¹⁴. La stessa asserzione si ritrova nello scritto di Bestužev: «L'uomo nasce nell'ignoranza, ma non nell'errore. Quando è in grado di comprendere l'errore, allora

³¹⁴FILANGIERI 2004, p. 19. La frase, informa il curatore dell'opera Paolo Bianchini, è presa quasi alla lettera da Helvetius *De l'homme*, c. III, *De la fausse science ou de l'ignorance acquise*.

è in grado di comprendere anche la verità»³¹⁵. La presenza del Filangieri nello scritto di Bestužev *Sull'educazione militare della gioventù nobile*, ripubblicato nel 1985 sulla base dell'edizione del 1798 nel «Sankt-Peterburgskij žurnal», non è dichiarata. Come del resto nell'edizione precedente del 1960³¹⁶. Eppure l'autore traduce ampi estratti dal IV libro de *La scienza dell'educazione*, intitolato *Delle leggi che riguardano l'educazione, i costumi e l'istruzione pubblica*³¹⁷.

315«Человек рождается в невежестве, но не в заблуждении. Когда он в состоянии понять заблуждение, то в состоянии понять и истину», e aggiunge: «Но как не все заблуждения, так равно и не все истины могут быть детьми понимаемы; следовательно, надобно начинать с самых простейших и дойти по степеням до самых сложнейших; иначе натвердят детям слова вместо понятий. Уста произносить будут истину, когда разум понимать будет заблуждение [Ma così come non tutti gli errori, ugualmente non tutte le verità possono essere comprese dai fanciulli; perciò occorre cominciare dalle più semplici e andare per gradi fino alle più complesse; altrimenti ai fanciulli si ripeteranno parole invece che concetti. Le labbra pronunceranno la verità, mentre la ragione apprenderà l'errore]», BESTUŽEV 2010, p. 531; lo scritto citato riproduce quello pubblicato nel 1807 con il titolo: *Pravila voennogo vospitanija odnositel'no blagorodnogo junošestoa i nastavlenija dlja oficerov, voennoj službe sebja posvojativošich, dopolnennye nužnymi primerami A. Bestuževym* [Regole di educazione militare relative alla gioventù nobile e istruzioni per gli ufficiali dedicati al servizio militare, integrate da A. Bestužev con gli esempi necessari]; a differenza della pubblicazione del 1803 che già nel titolo dichiarava l'ispirazione del Filangieri, in questa edizione manca il nome del giurista italiano.

316BESTUŽEV 1960, l'edizione segue quella del 1798 ma manca degli ultimi tre capitoli.

317Ci limitiamo all'indicazione dei passi più ampi al solo scopo di mostrare quanto fosse presente la dottrina del Filangieri nell'ambiente culturale pietroburchese tra la fine del '700 e i primi del secolo successivo. Non abbiamo avuto modo di verificare se il giurista italiano fosse nominato nel testo di Bestužev uscito sul periodico, la fonte degli articoli, comunque, era certamente nota alla maggior parte dei lettori. *O nastavlenijach i nraostennych razgovorach* [Delle istruzioni e dei discorsi morali] (parte di *O Vospitanii* [Sull'educazione], in BESTUŽEV 2010, pp. 528-544, è la traduzione di buona parte dell'Art. I (Delle istruzioni e dei discorsi morali), c. X, IV libro (Leggi che riguardano l'educazione, i costumi e l'istruzione pubblica), FILANGIERI 2004, pp. 70-80. Con delle espunzioni, di cui la più interessante, perché dettata dalla prudenza, riguarda la critica del Filangieri alle «false massime di religione» dei «nascenti proseliti dell'errore, divenuti superstiziosi prima d'esser credenti» (p. 72). Il capitoletto *O primere* [Sull'esempio], BESTUŽEV 2010, pp. 544-548, segue l'esposizione del Art. II del Filangieri (Dell'esempio), v. FILANGIERI 2004², pp. 81-83, anche se non ne è una traduzione letterale. Segue il c. *Čtenie knig, kotorye dolžno predložit' dlja vospitannikov sego otdelenija* [Lettura di libri che debbono essere proposti agli allievi di questa sezione], BESTUŽEV 2010, pp. 548-550, che ripropone letteralmente l'Art. III del Filangieri: *Lecture da proporsi pe' fanciulli di questa classe*, FILANGIERI 2004², pp. 83-86, con una aggiunta relativa alle tragedie di Plutarco e a Montaigne che costituisce l'Art. III del

Forse il Filangieri non era citato esplicitamente nell'edizione del 1798; la cosa non stupirebbe perché il timore della censura consigliava spesso l'anonimato agli stessi autori, e il Filangieri era un giurista scomodo, censurato già nel 1784 dalla Chiesa, per le sue critiche ai principi dell'educazione religiosa, e in seguito dall'Indice spagnolo, che nel 1787 ne vietò la traduzione³¹⁸. Della circolazione, verso la fine del '700, del pensiero del giurista italiano nell'ambiente Pietroburghese dà notizia Vladimir Nikolaevič Orlov nelle sue

Filangieri, dedicato alle letture relative a una classe superiore (p. 148). Nella traduzione, o letterale o riassuntiva, sono presenti anche l'Art. IV (*De' premi*), l'Art. V (*De' gastighi*), l'Art. VI (*Della Religione*, [*O vere: Della fede*]) alcune parti dei capitoli XI (*Regolamenti generali sull'educazione scientifica di questa prima classe* [*Obščie pravila, na koich dolžno byt' osnovano učenoe vospitanie detej cego otdelenija*]), XII, XIII, XIV, XV.

318 Il Filangieri, grande amico del futuro artefice della rivoluzione napoletana del 1799, Francesco Mario Pagano, era anche un massone aderente alla Gran Loggia provinciale del Regno di Napoli e delle due Sicilie, dipendente dalla Gran Loggia d'Inghilterra cui aderivano anche gli Illuminati delle due Sicilie; alla sua morte le logge di dipendenza inglese ne celebrarono i funerali massonici in una casa di campagna il 20 sett. 1788. Il Di Castiglione ricorda che Emanuele Mastellone, che partecipò a questi funerali e aderiva alla Grande Loggia provinciale, il 19 ottobre 1785 assieme a Filangieri, a Melchiorre Delfico e allo storico e massone tedesco Arnold Heeren, accompagnò il teologo e massone danese Friedrich Münter, emissario dell'ordine degli illuminati in una visita a Pestum, e il 29 dello stesso mese partecipò a una "loggia conviviale" presso il casale di campagna del Pagano, anche lui aderente alla massoneria della Grande Loggia provinciale, l'anno dopo confluì nel nucleo degli illuminati delle due Sicilie, che agiva presso la loggia "La Philantropia" di dipendenza inglese e aderente alla lega Eclettica [*Eklektischer Freimaurerer Bund*], v. DI CASTIGLIONE 2013, pp. 171 e 200. Filangieri ebbe corrispondenza con il Münter e nel 1787 ricevette la visita di Goethe, da questi ricordata nel suo *Italienische Reise* (1817). Sono noti l'interesse del Filangieri per la Rivoluzione americana e i suoi rapporti con Benjamin Franklin, che, assieme ai francesi Charles Dupaty e Claude Pastoret della loggia parigina *Les neuf sœurs*, diffuse il suo pensiero, mentre il massone Jean-Antoine Gauvin Gallois ne tradusse in francese l'opera. Sono anche note la sua aspirazione a lasciare Napoli per trasferirsi nelle Province unite d'America, documentata da una lettera a Franklin del 2 dic. 1782, e la proposta fattagli da Franklin di farsi nominare ambasciatore presso quegli Stati uniti. La sua opposizione al dispotismo e alla monarchia feudale, in nome di una monarchia *repubblicana* o costituzionale, rispettosa dei diritti naturali, legittimata dal consenso del popolo, di una magistratura selezionata in base alle competenze e depositaria del potere esecutivo, della limitazione del potere della nobiltà ereditaria cui era riconosciuto il solo ruolo consultivo, e della necessità da parte del governo (di qualsiasi tipo) di impegnarsi nella pianificazione dell'educazione dei giovani al senso dei valori morali stimolò e rafforzò il pensiero di Radiščev offrendogli un esempio solido e autorevole.

note alle opere di Pnin edite a Mosca nel 1934³¹⁹. Il Filangieri, però, era già noto ai lettori russi, ufficialmente almeno dal 1786, dalla recensione dell'edizione francese de *La scienza della legislazione*, fatta da Fëdor Osipovič Tumanskij sul suo periodico mensile «*Zerkalo sveta*»³²⁰. Nell'edizione del 2010, condotta su quella ampliata del 1807, la curatrice, Tat'jana Artem'eva rileva

319«Читали эту книгу А. Н. Радищев и многие декабристы [Lessero questo libro Radiščev e molti decabristi]», PNIN 2006, 3, p. 302; il critico informa anche che la traduzione dell'opera del Filangieri fu fatta nel 1805 da V. V. Popugaev, senza specificare se di una parte o di tutta l'opera e se dall'originale o dalla traduzione francese, e asserisce che anche D. I. Jazykov fece delle traduzioni dal Filangieri, che non essendo state pubblicate sono andate perdute. La notizia, pur nella sua vaghezza, conferma l'interesse per il giurista italiano nella cerchia di conoscenze di Radiščev; sia Popugaev, infatti, sia Jazykov erano amici di Pnin. Orlov riporta il titolo originale dello scritto di Bestužev nell'edizione del 1803 in cui viene nominato il giurista italiano: *Opyt voennogo vospitaniija, otnositel'no blagorodnogo junošestva, načertannyj po raspoloženiju znamenitogo italianskogo zakonoiskusnika Filandžieri, pisavšego o nauke zakonodatel'stva. Dopolnennyj kratkimi rassuždenjami i nužnymi primečanijami k predmetu vospitaniija kasajuščimisja, A. B...ym* [Saggio di educazione militare relativa alla gioventù nobile, condotto nello spirito del noto giurista italiano Filangieri, autore della Scienza della legislazione. Integrato da brevi riflessioni e opportuni esempi riguardanti l'argomento dell'educazione, da A. B...ev]. Anche nell'edizione PNIN 2010, p. 700, viene riportato il titolo completo della pubblicazione del 1803. Nel 1807 il trattato, notevolmente ampliato, fu riedito con un titolo in cui il nome del Filangieri non figurava più.

320Il periodico uscì dal febbraio del 1786 al dicembre del 1787; nella sezione bibliografica, *Izvestija o knigach*, del febbraio 1786 uscì anche un articolo sulla pubblicazione dell'opera di Franklin. Nella recensione a *La scienza della legislazione* si legge, fra l'altro: «Законы не суть и не должны считаться бременем. Законы суть залог безопасности каждого, а предержавшие власть или блюстители законов, т.е. государи, суть стражи нашего блага Филанджери писал о сем на италианском языке, и его книга предлагается ныне в изрядном французском переводе [Le leggi non sono e non debbono essere considerate un fardello. Le leggi sono il pegno della sicurezza di ciascuno, e il potere costituito o i tutori delle leggi, ossia i sovrani, sono i custodi. Filangieri scrisse questo in lingua italiana e ora il suo libro è presentato in un'ottima traduzione francese]», v. МАКОГОНЕНКО 1956, pp. 288-289. Makogonenko sostiene che «l'anima del giornale "Zerkalo sveta" era la filosofia» e che tra i molti articoli, di cui non pochi anonimi, che vi comparivano, particolarmente interessanti erano quelli di Nikolaj Janovskij di cui ricorda quello pubblicato nel numero di settembre del 1787, intitolato *Načalo vlasti, činov i dostoinstvo meždu ljud'mi* [Il principio del potere, dei ranghi e dei titoli nobiliari tra gli uomini], firmato da Janovskij in qualità di traduttore, senza indicazione della fonte, in cui si dice che «il sovrano giusto deve per necessità di cose essere il primo cittadino [Справедливый государь должен по необходимости вещей быть первым гражданином]», МАКОГОНЕНКО 1956, p. 290,

l'influenza del Filangieri su Bestužev e riporta anche il titolo completo della pubblicazione del 1803³²¹.

La pedagogia di Bestužev si avvale non soltanto della lettura del Filangieri, ma anche di altri pensatori, come Rousseau, Locke, Helvetius, d'Holbach, Montesquieu, presenti nella cultura dell'epoca, cui si ispira lo stesso Filangieri, ed è caratterizzata dall'attenzione alla psicologia dell'infanzia, scarsamente utilizzata negli istituti per l'istruzione dei giovani indirizzati alla carriera militare, e alla precisazione di una metodologia più adeguata e generalmente applicabile, condividendo il giudizio del Filangieri, secondo il quale l'istruzione privata, là dove si avvale di strumenti, ambiente e circostanze idonei, può ben formare un uomo, ma non un popolo, e per questo occorre l'istruzione pubblica, anche se imperfetta. E popolo non si può definire la moltitudine dei sudditi se non sono caratterizzati da una fisionomia e da una coscienza comune. Per questo è sentito fondamentale l'insegnamento morale prima ancora di quello propriamente scientifico, e la coscienza morale cresce e si sviluppa nell'esperienza e nell'uso della libertà .

Nello scritto di Pnin, *Saggio sull'educazione riguardante la Russia* [Opyt o prosveščennii otnositel'no k Rossii], infatti, si legge : «Felici sono quei sovrani e quei paesi dove il cittadino, avendo la libertà di pensare, può, senza pericolo, comunicare le verità che contengono in sé il bene sociale»³²². Nel suo scritto,

espressione usata da Radiščev nel suo commento al testo di Mably e da A. R. Voroncov nel suo progetto di carta costituzionale.

321«L'opera di Bestužev si fonda sulla convinzione che il carattere e il comportamento dell'uomo non sono determinati da qualità innate, ma acquisite. Egli si ricollega allo sviluppo d'idee dell'illuminista inglese John Locke e del giurista e pubblicista italiano G. Filangieri (1752-1788), la cui opera "La scienza della legislazione" (1780-1783) era molto popolare nell'ambito illuministico. Seguendo il Filangieri Bestužev riteneva che le leggi razionali esigono un cambiamento del sistema dell'istruzione e della formazione», ARTEM'EVA 2010, pp. 700-701.

322«Блаженны те государи и те страны, где гражданин, имея свободу мыслить, может

Pnin dedica capitoli distinti al progetto dell'istruzione dei quattro ordini di cui è composta la società russa (popolo, borghesia, nobiltà, ecclesiastici), ciascuno dei quali, a suo giudizio, ha virtù *specifiche* che debbono essere accresciute e diventare forza di coesione di quel particolare ordine. Palese è il prestito da Montesquieu, sia pure con diversa applicazione.

Gli istituti per il popolo, aperti a tutti, fanciulli e vecchi, dovrebbero essere modesti, constare di sole due classi, sorgere nell'ambito parrocchiale e l'insegnamento dovrebbe essere affidato ai preti³²³. La cura maggiore avrebbe dovuto essere dedicata alla classe nobile; molti erano allora in Russia gli

безбоязненно сообщать истины, заключающие в себе благо общественное!», PNIN 2006, epigrafe e p. 159. Lo scritto fu pubblicato nel 1804 a San-Pietroburgo nella tipografia di Ivan Glazunov e si componeva di 147 pagine. La pubblicazione di cui ci serviamo e che citiamo si rifà alla prima, arricchita delle interpolazioni manuali dell'autore, il quale meditava una nuova edizione che la censura vietò, proibendo anche quella che gli amici proposero nel 1818. Questo testo, uscito nel 1934, è riedito da ImWerden, München 2006, con una nota redazionale (*Ot izdatelja* [Dall'editore]) di avvertimento sulla scarsa affidabilità del saggio introduttivo e, sebbene in misura minore, del commentario: «не блещут правдивостью и просто мешают восприятию творчества Пнина [non brillano per veridicità e impediscono semplicemente la comprensione dell'opera di Pnin]», PNIN 2006. In sostanza anche di Pnin, come di Radiščev, si è voluto fare un rivoluzionario.

323PNIN 2006, pp. 149-150. La virtù che compete agli agricoltori è la laboriosità cui si associa la sobrietà: «*trudoljubie i trezvost'*». In questo settore l'istruzione deve riguardare l'apprendimento della qualifica e della funzione della classe di appartenenza, degli obblighi e dei diritti che le competono, delle tecniche della lavorazione della terra e dell'uso degli strumenti appositi, dell'aritmetica, della scrittura e della lettura. Per la borghesia, composta di uomini liberi addetti ai diversi mestieri, oltre che di artisti e commercianti, sono indicate le virtù della coscienziosità e dell'onestà «*ispravnost' i čestnost'*». L'insegnamento, ben più complesso riguardo al precedente, distinto in due classi di diverso livello, affidato a insegnanti preparati allo scopo, dovrebbe riguardare la letteratura, la storia, l'aritmetica e l'algebra, e per i commercianti anche la lingua inglese, v. PNIN 2006, pp. 152-153. Riguardo ai nobili, l'autore sottolinea l'inadeguatezza della loro educazione: «все воспитание ограничивается учением; следовательно, юношество учится, а не воспитывается [tutta l'educazione si limita all'insegnamento, di conseguenza la gioventù studia ma non è educata]», PNIN 2006, p. 155. Riguardo agli ecclesiastici, la cui virtù fondamentale deve essere l'onestà, che si deve manifestare in una condotta esemplare, superfluo è considerato lo studio del latino, mentre importante quello dell'eloquenza, per una esposizione chiara ed efficace dei principi della religione a un pubblico misto e più spesso incolto. L'autore vorrebbe, poi, che in ogni governatorato venisse aperto un teatro, come completamento, tra l'altro, della preparazione degli artisti.

istituti d'istruzione nobiliare, ad uno in particolare Pnin rivolge la sua critica: i *corpi* militari che fornivano un'istruzione adatta soprattutto all'uso delle armi e all'esercizio fisico. Così formato l'ufficiale, aveva un'istruzione generale inadeguata ad altri compiti che non riguardassero l'esercito, mentre spesso era chiamato a svolgere funzioni amministrative in ambito civile. Era una critica analoga a quella di Radiščev. Perciò Pnin propone la costituzione di tre scuole giuridiche, a Mosca, a Kazan e a Vilnius, esclusivamente per nobili, dai 14 anni, dotati già di un'istruzione di base³²⁴.

Riguardo al buon governo non si esclude affatto che un popolo sia governato da un sovrano, si stigmatizza invece il despota³²⁵ e tutte le forme di

324PNIN 2006, p. 157. Il Filangieri giustifica un'attenzione particolare alla classe destinata ad avere maggior potere e che definisce «dei ricchi», in contrapposizione a quella «dei poveri». Egli scrive: «Non è indifferente all'ordine sociale che il deposito delle cognizioni e de' lumi sia nella classe ricca o nella classe povera dello Stato. Il potere, avendo un natural pendio verso le ricchezze, e l'interesse sociale richiedendo che le cognizioni e i lumi sieno col potere combinate; non vi vuol molto a vedere ch'è d'una somma importanza che il deposito delle cognizioni sia piuttosto nella classe de' ricchi che in quella dei poveri», FILANGIERI 2004, p. 126. Si tratta di un'adeguazione alla realtà, un povero non avrebbe potuto procurarsi la preparazione adeguata a svolgere quella funzione, e anche ammesso che fosse arrivato al potere non avrebbe potuto gestirlo senza adeguati mezzi. Analoga è la posizione di Pnin, come pure quella di Bestužev, che per l'istruzione prestano una grande attenzione alla classe nobiliare; il loro atteggiamento non può essere considerato inconsequente, è invece realistico, e soprattutto rispecchia posizioni politicamente moderate.

325Управлять же народом значит пещись о нем, значит наблюдать правосудие, сохранять законы, поощрять трудолюбие, награждать добродетель, распространять просвещение, подкреплять церковь, соглашать побуждения чести с побуждениями пользы, — словом, созидать общее благо и к сему единственному предмету желаний гражданина, посредством начертанных для того правил, постановленного порядка и мудрой деятельности, открыть всем свободный путь. И потому Домитианы и Калигулы *повелевали* Римом, но Ликурги и Солоны *управляли* Спартою и Афина [Governare un popolo significa preoccuparsene, significa osservare la giustizia, custodire le leggi, incoraggiare l'operosità, premiare la virtù, diffondere la cultura, sostenere la Chiesa, conciliare l'impulso dell'onore con gli impulsi dell'utile, — in una parola, costruire il bene comune, e a questo solo oggetto dei desideri del cittadino aprire a tutti una via libera, mediante delle regole stabilite per questo, un ordine fissato e una saggia attività. E perciò i Domiziani e i Caligola *imperavano* su Roma, mentre i Licurghi e i Soloni *governavano* Sparta e Atene], PNIN-2006, p. 122.

pressione che intendano ispirare timore, perché «l'idea che si debba governare un popolo ignorante con il terrore e con leggi severe è tanto sbagliata, quanto contraria alla natura»³²⁶. Un popolo ignorante, infatti, è come fosse ancora nell'infanzia e non sa quale sia il vero suo bene; il suo comportamento inadeguato o addirittura delittuoso è da imputare alla sua ignoranza. È l'idea su cui il Filangieri fonda la necessità di una educazione e il richiamo a Hobbes è di entrambi. Scrive, infatti, il giurista italiano: «Il *malvagio*, dice Hobbes, è un *fanciullo robusto*. Egli non ha di più di lui che le forze del corpo [...] In un popolo nascente la forza fisica della società è proporzionata alla sua forza morale. [...] Ma se, col crescere degli anni, le forze fisiche della virilità non sono accompagnate e dirette dalle forze morali di quest'età, il popolo diverrà come il malvagio di Hobbes; un *fanciullo robusto*, che privo di esperienza, di previdenza, di giudizio e di ragione, guidato dagli appetiti e dai capricci dell'infanzia, convertirà in strumenti di sciagure, d'infelicità e sovente di morte quelle istesse forze che, dirette dalla ragione e dalla sapienza pubblica, avrebbero procurata e sostenuta la sua felicità»³²⁷.

Precisando che l'ignoranza non si abbatte soltanto con la diffusione del sapere scientifico e filosofico, altrimenti la Francia sarebbe il paese più felice, dato il gran numero di persone colte e di filosofi di cui dispone, Pnin si sofferma sulle conseguenze della rivoluzione francese che avevano portato sul trono Napoleone e il paese alla guerra, imputandole tutte alla costituzione del '93, che il popolo non poteva comprendere perché fondata su argomentazioni filosofiche contraddittorie più che su semplici verità concrete. «C'è da dubitare

326«Мысль, чтобы невежественным народом управлять страхом и жестокими законами, есть сколько несправедлива, столько и противна природе», Pnin 2006, p. 122.

327FILANGIERI 1827, t. V, pp. 80-81.

- egli scrive - che la comprendessero bene gli stessi legislatori quando presero a fondamento di questa costituzione in primo luogo i *diritti dell'uomo*, poi la *libertà*, quindi *l'uguaglianza* e infine *la proprietà*, quasi che discendesse direttamente da questi diritti. Che incredibile contraddizione! Che assurdità alla base stessa delle leggi! [...] Forse che i *diritti dell'uomo* si accordano in qualche modo con *i diritti del cittadino*? E quali diritti può avere *l'uomo naturale*, che pensiamo possa esistere soltanto nella mente? L'uomo selvaggio o naturale, vivendo da solo, senza alcun rapporto con gli altri, è guidato dai soli *impulsi o bisogni naturali* [...]. Di conseguenza, *l'uomo naturale*, avendo solo *bisogni*, non può avere nessun diritto. Questa stessa parola, infatti, suppone già alcune relazioni, alcune condizioni, alcuni sacrifici in cambio dei quali si ottiene la garanzia comune del benessere individuale»³²⁸.

Pnin non nega le ragioni del giusnaturalismo, ma evidenzia la distanza tra i principi universali e la realtà della struttura sociale. In pratica egli rimprovera ai costituzionalisti francesi di aver introdotto nella condizione civile un concetto assolutamente inadeguato, confondendo due piani, quello dell'uomo naturale, frutto di un'astrazione, con quello sociale, esito dell'organizzazione. La libertà cui essi si appellano, desumendola da un'ipotetica condizione naturale, è l'arbitrio. L'uomo reale, però, è sempre sociale, e la libertà di

328«Сумнительно, чтобы и сами законодатели хорошо разумели оную, когда основанием сей конституции приняли, во-первых: *права человека*, потом *вольность*, потом *равенство* и, наконец, *собственность*, как бы из сих прав уже истекающую. Какое разительное противоречие! Какая нелепость даже в самом основании законов! [...] *Права человека* согласуются ли сколько-нибудь с *правами гражданина* и какие *права* может иметь *естественный человек*, который только умственно разумеет быть может. Дикой или естественный человек, живя сам собою, без всякого отношения к другим, руководствуется одними только *естественными побуждениями или нуждами* [...] Следовательно, естественный человек, имея одни только *нужды*, не может никаких иметь *прав*; ибо самое слово сие означает уже следствие некоторых отношений, некоторых условий, некоторых пожертвований, в замену коих получается сей общий залог частного благосостояния», Pnin 2006, p. 125.

cui gode in questa sua condizione concreta è una libertà condizionata dai doveri e disciplinata dalle leggi. Solo l'uomo reale, che vive in una società organizzata e regolata dalle leggi può rivendicare dei diritti e usufruirne. Il non aver distinto l'astratto dal concreto avrebbe condotto ai risultati funesti della rivoluzione. Alla libertà-arbitrio, poi, i costituzionalisti avrebbero aggiunto il principio dell'uguaglianza, eliminando, così, anche il diritto alla proprietà, senza tener conto del fatto che la società è nata proprio per l'ineguaglianza delle forze: «dall'ineguaglianza delle forze umane nacquero le società, dalle società nacquero le leggi, dalle leggi cominciarono a discendere il benessere sociale e la forza»³²⁹.

Queste considerazioni di Pnin sono particolarmente interessanti per la vicinanza alla concezione di Radiščev che nella legge vede la garanzia per il cittadino della possibilità di usufruire dei diritti naturali, tra cui il diritto alla proprietà. Pnin qui ha di mira soprattutto la rivoluzione francese che con il principio astratto di uguaglianza intendeva cancellare un ordinamento sociale, ma sul diritto naturale alla proprietà e le sue implicazioni sociali Radiščev si diffonde ampiamente nel suo *Progetto di codice civile*, specificando i modi e le condizioni poste dalla legge per stabilire l'idoneità del cittadino a usufruire dei suoi diritti fondamentali, tra cui appunto il diritto di proprietà.

I francesi, conclude Pnin, inseguendo il fantasma della libertà e dell'uguaglianza sono precipitati in un abisso di sciagure e ci si è dovuti convincere «che ogni ordine sociale, a cominciare dal contadino fino al monarca è assolutamente necessario, poiché ciascuno di essi non è che un anello che costituisce l'ordine statale. Recidere questo legame sociale è pericoloso; al contrario, bi-

³²⁹«От неравенства сил человеческих произошли общества, от обществ произошли законы, от законов стали зависеть гражданственное благосостояние и твердость», PNIN 2006, p. 128.

sogna sforzarsi in tutti i modi di preservarlo»³³⁰.

L'analisi del pensiero dei più vicini e noti interlocutori di Radiščev conduce alla conclusione che molte sono le idee in comune e che in nessun caso vi si possono rinvenire accenti radicali e men che mai rivoluzionari. Questi intellettuali appartenevano piuttosto all'élite che riponeva le speranze di una trasformazione sociale in una monarchia illuminata e temperata; soltanto entro questi limiti essi si potevano dire *progressisti*, e certamente lo erano se si tiene conto della situazione del paese e del suo governo all'epoca. Non si deve dimenticare, infatti, che la condanna, in prima istanza a morte, di Radiščev, per la pubblicazione del suo libro che denunciava gli abusi di funzionari e nobili, la cecità dell'autocrate e l'insufficienza della legge, fu firmata dai senatori e modificata in deportazione dalla sovrana. Anche volendo ammettere che un tale comportamento fosse dettato dal timore di incorrere nel sospetto e suscitare le ire del potere, bisogna riconoscere che l'adesione al regime assolutistico era ampia e radicata nella classe nobiliare, come pure nell'ambito della burocrazia, nonostante la circolazione delle idee illuministiche, e fu rafforzata dai prodromi e dagli esiti della rivoluzione francese.

³³⁰«Что все состояние, начиная от земледельца до монарха, необходимо нужны, поелику каждое из оных есть не что иное, как звено, государственную цепь составляющее. Сей общественный узел рассекать опасно; напротив того, всеми мерами стараться надобно сохранять оный», РНИН 2006, р. 128.

10. Il progetto costituzionale di Aleksandr Voroncov e la riforma del Senato

Del distrutto o smarrito codice Pavel Aleksandrovič nella biografia del padre elenca i punti fondamentali che mostrano quanto ormai fosse avanzato il pensiero dell'autore e quanto fosse distante dagli interessi dell'aristocrazia nobiliare: «1) Tutti gli ordini debbono essere uguali di fronte alla legge, perciò bisogna abolire anche le punizioni corporali. 2) Eliminare le tabelle dei ranghi. 3) Nelle cause penali – annullare le testimonianze non imparziali. 4) La tolleranza religiosa deve essere assoluta e deve essere rimosso tutto ciò che impedisce la libertà di coscienza. 5) Introdurre la libertà di stampa, con delle limitazioni e disposizioni chiare sul grado di responsabilità. 6) Liberare i contadini servi della gleba padronali, e con ciò bloccare la vendita degli uomini come reclute. 7) Stabilire l'introduzione del fondiario al posto del testatico. 8) Istituire la libertà di commercio. 9) Abrogare le leggi dure contro gli usurai e i debitori insolventi: qualcosa del tipo dell'*Habeas corpus*. 10) Radiščev diceva che con l'istituzione delle elezioni nobiliari Caterina II aveva posto la base della futura costituzione della Russia»³³¹.

I punti 1, 2, 6, 7 andavano chiaramente contro i privilegi nobiliari, cosa

331) Все состояния должны быть равны перед законом, а потому и телесное наказание должно отменить. 2) Табель о рангах уничтожить. 3) В уголовных делах – отменить пристрастные допросы, ввести публичное судопроизводство и суд присяжных, иначе не может быть правосудия. 4) Веротерпимость должна быть совершенная и устранено все то, что стесняет свободу совести. 5) Ввести свободу книгопечатания, с ограничениями и ясными постановлениями о степени ответственности. 6) Освободить крепостных господских крестьян, а с тем и прекратить продажу людей в рекруты. 7) Поземельную подать ввести вместо подушной. 8) Установить свободу торговли. 9) Отменить строгие законы против ростовщиков и несостоятельных должников: нечто вроде *Habeas corpus*. 10). Радищев говорил, что учреждением дворянских выборов Екатерина II положила основание будущей конституции России», *БИОГРАФИЯ РАДИШЧЕВА* 1959, 3, pp. 97-98.

che potrebbe giustificare la sparizione del progetto di Radiščev. I rimanenti punti avevano un carattere più generale, e tuttavia la libertà di stampa, come pure la totale tolleranza religiosa apparivano rischiosi sia alla Chiesa sulla quale trovava un solido appoggio l'*assolutismo* monarchico, sia allo stesso monarca. Sebbene proprio sotto Alessandro, e con il suo apporto, si andasse rafforzando la diffusione di opere di mistici spesso polemici nei confronti della chiesa ufficiale, anche se ritenute di per sé repressive di ogni velleità rivoluzionaria per l'esortazione ad aderire a un sistema di vita fondato sui valori spirituali.

Eppure proprio i punti 4, 5 e 6 entrano a far parte dell'aggiunta che compare nella seconda redazione del *Progetto* di costituzione di Aleksandr Romanovič Voroncov, discusso tra il giugno e il luglio del 1801 nel Comitato segreto [*Neglasnyj komitet*] presieduto dall'imperatore, che ne accettò alcune parti ma alla fine non firmò la carta costituzionale. Interessante è in questa discussione la proposta di Novosil'cev del sanzionamento della crudeltà dei proprietari, perché rappresenta un aspetto caratteristico del periodo del regno di Alessandro: la consapevolezza diffusa del carattere politico dell'istanza morale. Esempio a questo proposito è la figura di Karazin che, come si è ricordato, pensava che non fosse necessaria una riforma della servitù della gleba ma fosse sufficiente prendere provvedimenti, da parte del sovrano, contro la crudeltà dei proprietari³³².

332Il 15 luglio 1801 «Н. Н. Новосильцев выступил против положения “Жалованной грамоты дворянству” от 21 апреля 1785 г., за подтверждение которой выступал А.Р. Воронцов, об исключении дворян, не состоящих на государственной службе, из Дворянских собраний и предложил исключать из них тех дворян, кто не умеет читать и писать и не имеет представления о дворянских правах и обязанностях, а также тех, кто жестоко обращается со своими крепостными [N. N. Novosil'cev intervenne contro la norma della “Lettera dei privilegi alla nobiltà” del 21 apr. 1785, relativa all'esclusione dalle Assemblee nobiliari dei nobili che non prestavano servizio nello Stato, a conferma della quale era intervenuto A. R. Voroncov, e propose l'esclusione di quei nobili che non sapevano leggere e scri-

Il Progetto di Voroncov, stando alla versione del figlio, mostra vicinanza e distanze dalla più recente e più avanzata posizione di Radiščev, che si ispirava, come si è detto, alla lezione del Filangieri. Bisogna però osservare che definire carta *costituzionale* il progetto di Voroncov significa usare una terminologia impropria, come hanno anche rilevato alcuni critici. La sua è piuttosto una carta dei *privilegi*, che comprende anche alcuni principi generali fondamentali, relativi al diritto della persona, che le conferiscono una certa impronta di costituzionalismo. Paradossalmente, però, più che questi principi generali, i maggiori responsabili del rifiuto di Alessandro a firmare la carta furono proprio i principi relativi ai privilegi della nobiltà. Alessandro, evidentemente, riteneva di doversi difendere dal potere organizzato e consolidato della forza *intermedia*, cui Montesquieu voleva fosse affidato il deposito delle leggi. Lo si vide subito nella ferma rivendicazione alla propria volontà di qualsiasi riforma, nella precisazione e nella gestione personale delle regole procedurali e nel limitatissimo numero di amici, di fedeltà ampiamente sperimentata per lunga frequentazione, chiamati a discutere i vari punti delle riforme. La costituzione, aveva precisato Alessandro in una nota al Comitato segreto, sarebbe venuta soltanto dopo le riforme delle istituzioni governative. In realtà egli fece in modo da rendere sostanzialmente dipendenti dalla sua persona quelle istituzioni e alla rinuncia al potere assoluto in favore dei principi costituzionali non si decise mai. Nella stesura originaria il progetto della

vere e non avevano idea dei diritti e doveri della nobiltà e anche di coloro tra essi che trattavano i loro servi della gleba con crudeltà]», PRICHOD'KO 2014, p. 2. Il *Neglasnyj komitet* era composto da V. P. Kočubej, N. N. Novosil'cev, P. A. Stroganov e A. A. Czartoryski; ma vi partecipavano indirettamente, con relazioni scritte che venivano lette e commentate durante le sedute, anche personalità di rilievo nell'ambito amministrativo. Allo scambio di opinioni sulla riforma ministeriale, ad esempio, parteciparono i fratelli Voroncov, F. I. Klinger, F. C. Lagarp [La Harpe], A. N. Olenin e L. K. Plater, v. PRICHOD'KO 2002, p. 23.

*Carta dei privilegi di Voroncov*³³³ era costituito di 26 paragrafi riguardanti in primo luogo la conferma dei diritti e privilegi della nobiltà, deliberati nel manifesto del 1762 e nella Carta del 1785 che stabilivano la libera scelta da parte del nobile della residenza e i suoi eventuali spostamenti; la libertà di recarsi all'estero e di tornare in patria; la libertà dall'obbligo del servizio statale; il diritto di disporre dei propri possedimenti e il diritto di successione; la libertà di utilizzare le risorse minerarie scoperte all'interno delle proprie

333 Se ne hanno tre redazioni; la prima, del 23 aprile 1801 fu discussa dal Comitato segreto il 23 luglio. Il testo definitivo presentato da Voroncov ad Alessandro il 13 agosto aveva 28 paragrafi ed era integrato da alcuni punti relativi al Senato desunti dalla relazione dello stesso Voroncov «*Sul Senato*». La storia delle diverse redazioni e successive pubblicazioni è tracciata da M. A. Prichod'ko che riguardo alla redazione definitiva pubblicata da Semennikov considera la suddivisione operata tra testo e *integrazioni* un difetto nella pubblicazione: PRICHOD'KO 2018, p. 53. Anche Nina Minaeva fa riferimento alla storia complessa della redazione definitiva del documento: «Всемиловейшая жалованная грамота» – один из первых документов, содержащих идею представительного правления. Задуманный как Манифест на воцарение Александра I, этот документ претерпел сложную историю, так и не был принят официально и остался в Государственном архиве. Он составлялся сенатором графом А. Р. Воронцовым еще до воцарения императора Александра I. Причастность А.Н. Радищева к авторству этого документа доказывается сопоставлением его с текстом «Путешествия из Петербурга в Москву» и более поздним его сочинением – «Описанием моего владения. По всей видимости, Воронцов поручил Радищеву разработку статей «Грамоты» о крестьянской собственности. Параграф 25 утверждает «право частной собственности, упраздняя деление имущества на родовое и благоприобретенное», т. е. помещичья собственность заменяется частной. [La graziosissima carta dei privilegi è uno dei primi documenti contenenti l'idea di un governo rappresentativo. Ideato come Manifesto per l'ascesa al trono di Alessandro I, questo documento ha avuto una storia complessa, ufficialmente non è stato accettato ed è restato nell'archivio di Stato. La partecipazione di A. N. Radiščev alla stesura del documento è dimostrata dal confronto con il testo del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* e dal più tardo *Descrizione della mia tenuta*. Con ogni probabilità Voroncov affidò a Radiščev la stesura dell'articolo della *Carta* relativo alla proprietà dei contadini. Il paragrafo 25 stabilisce "il diritto di proprietà privata, abolendo la divisione del patrimonio in ereditario e acquisito", ossia la proprietà fondiaria cede il posto alla proprietà privata]», MINAEVA 2010, pp. 1-2. E in un altro suo saggio la Minaeva sostiene che avrebbe in qualche misura partecipato alla seconda redazione della Carta anche Michail Michajlovič Speranskij: «Но в это время в канцелярии Александра I трудился Михаил Михайлович Сперанский. О несомненной его причастности к "Грамоте" свидетельствуют ремарки на полях "второй редакции" [Ma a quel tempo alla cancelleria di Alessandro I lavorava Michail Michajlovič Speranskij. L'indubbia sua partecipazione alla "Lettera" è attestata dalle annotazioni ai margini della "seconda redazione"]», MINAEVA 2007, p. 39.

terre; a cui si aggiungeva sul piano legale il diritto di prescrizione per un periodo di 10 anni per qualsiasi reato di carattere civile o penale.

Voroncov introduceva anche il diritto dei mercanti di recarsi all'estero e dei borghesi di viaggiare liberamente in tutto il paese (cosa quest'ultima che non fu accolta dalla Commissione perché contro la legislazione corrente), e il diritto dei contadini di possedere beni mobili, oltre al diritto di acquistare terre incolte e senza proprietari³³⁴. Importanti erano gli articoli relativi alla giustizia. Un imputato poteva essere dichiarato colpevole solo dopo la lettura della sentenza; aveva diritto alla difesa, alla riconsuazione del giudice e ad essere liberato se dopo tre giorni di carcere non gli fosse stata presentata l'imputazione; prevedeva, inoltre, la riconferma della rinuncia dello Stato alla confisca dei beni del colpevole e, nel caso di imputazione, la distinzione tra i beni e le persone, importante, tra l'altro, perché i famigliari del condannato non venissero travolti anch'essi dalla condanna.

Non è difficile vedere come i punti relativi alla giustizia siano gli stessi esposti da Radiščev nei suoi scritti di carattere giuridico, e non c'è da meravigliarsene, perché nella Commissione per la revisione della legislazione era lasciato ai sottoposti il compito di fare la sintesi degli argomenti discussi dai senatori ed essi potevano riportare anche i propri pareri o indicare i punti che

334L'articolo 14: «Подтверждаем и жалуем всем, записавшимся в купечество и мещанство, свободу избирать и переменять жительство во всех городах по своему желанию. Равным образом да имеют они свободу выезжать за границу, давая надежное поручительство [Confermiamo e concediamo a tutti coloro che sono registrati nel ceto mercantile e medio, la libertà di scegliere e trasferire la residenza in tutte le città a piacimento. Ugualmente concediamo che abbiano la libertà di viaggiare all'estero, dando la necessaria garanzia]»; e l'articolo 15: «все земледельческие орудия и все, к ремеслу его принадлежащее [...] и другие земледельческие строения, к званию земледельца относящиеся, не должны у него быть отъяты ни под каким видом и ни в какое время [tutti gli strumenti agricoli e tutto ciò che appartiene al mestiere [...] e le altre strutture agricole, relative alla condizione dell'agricoltore, non gli debbono essere sottratte in nessun caso e in nessun momento]», ПРИХОД'КО 2018 pp. 59-60.

meritavano ulteriore riflessione e analisi³³⁵. In ogni caso, come si è già osservato, non si può pensare che gli scritti a carattere giuridico di Radiščev nascessero da un'interesse soltanto soggettivo; presentando tutti un analogo carattere d'incompiutezza, è più probabile che nascessero a margine di un disegno per il quale era richiesta una competenza giuridica che Radiščev, data la sua preparazione e le sue funzioni, era in grado di offrire.

Comunque è innegabile che a Voroncov non fossero estranee le idee liberali di Radiščev e che in parte le condividesse, diversamente non le avrebbe proposte nei suoi progetti alla discussione degli organismi istituiti per le riforme, né si sarebbe servito della collaborazione di Radiščev. Semennikov ricorda che nel maggio del 1801 Voroncov presentò al Consiglio di Stato [*Gosudarstvennyj Sovet*] un articolo *Sul divieto di vendere i contadini senza la terra* [*Rassuždenie o neprodaže ljudej bez zemli*], che fu discusso nel marzo dell'anno successivo, e ne sottolinea la corrispondenza con il capitolo del *Viaggio da Pietro-*

335Anche nelle sedute riguardanti la preparazione all'istituzione dei ministeri tra le proposte di Aleksandr Voroncov al Comitato figurano corrispondenze con idee di Radiščev, come l'obbligo di rendicontare le spese da parte degli organi amministrativi dello Stato, che Voroncov esprime nella proposta di imporre al ministro delle finanze la presentazione mensile all'imperatore del consuntivo delle spese, proposta che si rivelò impossibile da attuare, implicando il bilancio di tutti i ministeri, ma che richiama la testimonianza di Il'inskij sull'asserzione di Radiščev a proposito della necessità di leggi precise che imponessero la trasparenza dei conti pubblici durante i lavori alla Commissione («для составления лучших и твердых законов требовать не только о производстве дел отчета, но и о всех приходах и расходах казенных [per la compilazione di leggi migliori e salde bisognava esigere non soltanto il rendiconto dell'esecuzione del lavoro, ma anche di tutte le entrate e le uscite statali]», *IL'INSKIJ* 1879, p. 416. Nello stesso luogo Il'inskij attestava anche la piena libertà e autonomia nel lavoro alla commissione da parte di Radiščev: «Когда рассматривали мы сенатския дела и писали заключения, соглашаясь с законами, он при каждом заключении, не соглашаясь с нами, прилагал свое мнение, основываясь единственно на философском свободомыслии [Quando esaminavamo gli atti del Senato e scrivevamo le conclusioni, in consonanza con le leggi, egli di fronte ad ogni conclusione, non essendo d'accordo con noi, aggiungeva la propria opinione, fondandosi esclusivamente sul libero pensiero filosofico]». Cosa che accanto alla mancanza di assegnazione di compiti precisi fa pensare che Radiščev lavorasse per Voroncov anche sul progetto della formazione dei ministeri.

burgo a Mosca, intitolato alla stazione di posta di *Gorodnja*. Il biasimo per la mercificazione di uomini, venduti per il reclutamento al servizio militare, compariva anche negli scritti di Radiščev sulla legislazione ed era chiaramente espresso nell'articolo di Voroncov assieme alle proposte per correggere la situazione³³⁶.

Nina Minaeva, nella sua ricostruzione delle corrispondenze tra il *Progetto di codice civile* (alla cui stesura ritiene avesse partecipato A. Voroncov) e la carta costituzionale di A. Voroncov, sostiene che il punto d'incontro tra Radiščev e il suo superiore erano le libertà della persona, desunte dalla *Magna Carta* inglese, mentre li distanziavano gli articoli relativi alle proprietà immobiliari, che per il grande proprietario Voroncov costituivano un bene intangibile. Ella si basa sulle annotazioni che questi scrisse di sua mano ai margini del testo del *Progetto di codice civile* di Radiščev, e che invitavano alla prudenza nella trattazione dell'ereditarietà dei beni immobiliari³³⁷.

Radiščev introducendo il tema della proprietà ne fa con chiarezza uno dei principi basilari della costituzione delle società: «La proprietà – scrive – è

336SEMENNIKOV 1923, pp. 132-134. Il critico conclude: «Несомненно, аристократический либерализм Воронцова и демократизм Радищева в некоторых пунктах совпадали. Это и делало иногда возможным сотрудничество Воронцова с Радищевым, но несомненно, разница в их политических убеждениях сохранялась всегда [Indubbiamente il liberalismo aristocratico di Voroncov e il democraticismo di Radiščev in alcuni punti coincidevano. Proprio questo rendeva possibile talvolta la collaborazione di Voroncov con Radiščev, ma certamente la differenza delle loro convinzioni politiche restava sempre]», SEMENNIKOV 1923, p. 137.

337«Но были вопросы, – scrive Minaeva – которые никогда бы не сделали этих двух людей единомышленниками. Вопрос о помещичьей собственности на землю, о движимом и недвижимом имуществе приобретает для Воронцова особую остроту. Именно здесь проходит та грань, которая разделяет Воронцова и Радищева [Ma vi erano questioni su cui mai questi due uomini sarebbero stati d'accordo. Riguardo al problema del diritto di proprietà della terra, dei beni mobili e immobili Voroncov aveva una particolare sensibilità. Proprio qui passava il confine che divideva Voroncov da Radiščev]», MINAEVA 2010,4, p. 21.

uno degli oggetti che l'uomo aveva in mente entrando in società. Tramite questa, la proprietà è diventata un attributo tale del cittadino che diminuirgliene i diritti sarebbe una vera violazione dell'iniziale contratto sociale. Amministrarla secondo il proprio volere, con un potere illimitato è soltanto il risultato del diritto che deriva dal contratto originario. Di conseguenza il cittadino può disporre della sua proprietà senza limitazioni. I mezzi di tale gestione sono ciò che la legge chiama contratti. La libertà di ciascuno di stipulare i contratti che vuole non deve essere limitata se non dalla rettitudine, dai buoni costumi e dall'utile sociale. Ciò che non contrasta con questi principi deve essere permesso»³³⁸.

Queste considerazioni dovrebbero essere rassicuranti per un proprietario, ma il problema, secondo Minaeva, stava nella trattazione del tema della successione. A questo proposito, infatti, si legge nel *Progetto di codice*: «L'eredità non è in se stessa un diritto naturale, e se la legge civile non definisse che cosa bisogna fare con l'eredità del morto, essa spetterebbe sempre allo Stato. L'eredità acquisita dalla capacità personale, infatti, finisce con la morte. Ma il bene comune e la ragionevolezza della cosa esigono che la proprietà rimasta non resti senza un padrone e che appartenga ai parenti di colui che ne aveva diritto»³³⁹.

338«Собственность – один из предметов, которой человек имел в виду, вступая в общество; собственность стала посредством онаго такая гражданина принадлежность, что умалить права его на онаю было бы истинное нарушение начального общественного договора. Распоряжать онаю по своему соизволению, со властью неограниченною, есть только следствие права, из первенственного [93] договора истекающее. Следует, что гражданин может о собственности своей делать постановлении неограниченно. Средства такового распоряжения суть то, что закон именуется договорами. Свобода делать договоры, какие кто пожелает, не должна иначе ограничиваема быть как правосудием, добрыми нравами, общою пользою. Что сему непротивно, то должно быть дозволено», RADIŠČEV 2017-III,9, p. 216.

339«Наследство само в себе не есть право естественное; и если бы закон гражданской не определял, что должно делать с наследством умершего, то бы оно всегда доставалось

È proprio questo il punto che avrebbe potuto ingenerare timore a chi aveva ancora presenti gli eventi della rivoluzione francese con l'abolizione della proprietà fondiaria dei nobili e degli ecclesiastici, frutto appunto di eredità e di donazioni. Perciò su questi due temi, della proprietà e delle donazioni, si sussegue nel *Progetto* di Radiščev un'abbondante e dettagliata serie di articoli al fine di specificare i modi per garantire un passaggio legittimo della proprietà del defunto agli eredi, e stabilire la legalità delle donazioni. Del resto, anche Radiščev è proprietario di un fondo avuto in eredità, sebbene modesto e indebitato. Del proprio possedimento egli si occupa e non vuole venderlo, giustificando questo attaccamento con la preoccupazione per i contadini che su quelle terre vivono e lavorano e potrebbero trovarsi male sotto un altro proprietario. In effetti, non si può leggere in questo *Progetto*, neppure *tra le righe*, l'idea dell'eliminazione o della riduzione delle proprietà; mentre non può sfuggire, nella riconduzione del diritto di proprietà a primo motivo della consociazione, la denuncia inespressa del grave torto fatto ai contadini servi della gleba, privati di tutti i diritti della persona, compreso quello della proprietà.

Qui non si tratta dell'accusa rivolta a proprietari disumani, ma di un appello alla legge, chiamata a farsi garante del rispetto dei diritti fondamentali naturali. Se nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* Radiščev faceva risaltare l'ingiustizia toccando le corde del sentimento, qui usa l'oggettività della ragione per mostrare come una larga parte della società fosse stata di fatto esclusa dai diritti di tutti proprio coll'apporto della legge³⁴⁰. Per sanare l'ingiustizia, la

государству. Ибо собственность, приобретенная личною способностью, кончится смертию. Но благо общее и разумок того требуют, чтобы оставшаяся собственность не была без хозяина и доставалась бы ближним того, кто к оной имел право», RADIŠČEV 2017-III,9, p. 210.

³⁴⁰Anche nello scritto *Descrizione della mia proprietà* la denuncia è ottenuta con un procedi-

via indicata nel *Progetto* non è l'eliminazione del fondiario, bensì la reale partecipazione di tutti gli strati sociali a quel diritto alla proprietà che è una delle prime giustificazioni della consociazione³⁴¹.

«La proprietà – scrive l'estensore del progetto – dà (a colui che la possiede) il diritto di usare il bene e di amministrarlo in pieno potere soltanto qualora ciò non sia in contrasto con la legge e le disposizioni. [...] Alla domanda su chi può acquistare una proprietà, la risposta naturale sarà questa: chiunque appartenga alla società può lui stesso o tramite un altro acquistare una proprietà per quell'unica ragione che chi appartiene alla società ne è anche un membro. Ma la legge fa a questa regola generale delle eccezioni ed esige che colui che acquista sia idoneo all'acquisto. L'idoneità di acquisto può dipendere da ragioni naturali e da ragioni che hanno il loro fondamento nella legge. Ma le ragioni naturali dell'acquisto non sono operative nella società, poiché uno può rappresentare l'altro, e l'idoneità dell'uno serve da sussidio all'altro»³⁴².

mento analogo, non si cerca di stimolare il sentimento, ma il lucido giudizio della ragione con l'elenco dei modi in cui si attua la dipendenza assoluta del contadino dal proprietario, v. RADIŠČEV 2017-II,2.

341I. D. Smoljanov, che ha curato l'apparato di note del *Progetto*, sembra di diverso avviso. Egli conclude, infatti, il suo lavoro con questo giudizio: «А ведь вся борьба Радищева, продолжавшаяся и в «Проекте Гражданского уложения», направлялась против крепостнического крупно-поместного землевладения [Dunque tutta la lotta di Radiščev, proseguita anche nel *Progetto di codice civile*, si rivolgeva contro la grande proprietà fondiaria basata sulla servitù della gleba]», SMOLJANOV 2017, p. 600.

342«Собственность дает (тому, кто ее имеет) право употреблять вещь и распоряжаться ею с полною властью, только бы то не было в противность закона и постановлений. [...] На вопрос, кто может приобретать собственность, ответ естественной будет тот: что всякой принадлежащий к обществу может собственность приобретать сам или чрез другого по той единственной причине, что он к обществу принадлежит и есть его член. Но закон делает в сем общем правиле изъятия и требует, чтобы приобретающий имел к приобретению способность. Способность приобретать может происходить от причин естественных и причин, основание свое имеющих в законе. Но причины естественные к приобретению не действительны в обществе, ибо один может стать в лице другого, и способность одного служит пособием другому», RADIŠČEV 2017-III,9, p. [69] 204.

Come si vede, la legge non fa rispettare direttamente il principio naturale, perché nella dimensione sociale si creano rapporti interpersonali che il diritto naturale della persona nella sua singolarità non conosce. Questa chiarificazione, però, potrebbe fungere anche da giustificazione di una legge iniqua, o semplicemente dello *status quo*; perciò le precisazioni proseguono: «E così coloro che non sono idonei ad acquistare una proprietà sono soltanto quelli che la legge priva di questo diritto. Generalmente s'intendono in questo caso coloro che muoiono di morte civile o coloro che sono sotto l'interdizione della legge. Non è questo il luogo di addentrarsi nell'esame dei motivi per cui il cittadino perde i suoi diritti con la morte civile, ma bisogna dire con fermezza che questa non può privarlo di tutti i diritti che spettano a un cittadino. [...] Se il condannato è privato completamente della libertà, è chiuso in prigione, in catene, allora gli resta soltanto il diritto alla vita. Ma se, privato dei diritti civili, è mandato al confino, allora gli sono concessi molti diritti e privarlo di essi è affatto impossibile. Tra i molti altri diritti concessigli, egli non può essere privato del diritto di proprietà. Perciò, se non è chiuso in prigione ha di conseguenza una certa libertà, così il diritto di acquisto, essendone un effetto, gli compete assolutamente»³⁴³.

Ci si è chiesti naturalmente se a stilare questo documento sia stato il

343«И так те только не способны приобретать собственность, кого закон оный лишит. Обыкновенно в сем случае разумеют тех, которые умирают гражданскою смертию, или которые состоят под запрещением закона. Не место здесь входить в исследование, поелику гражданин теряет свои права смертию гражданскою, но то сказать можно подтвердительно, что она не может его лишит всех прав, гражданину принадлежащих. [...] Если наказанной лишен свободы совершенно, заключен в темницу, в оковы, тогда остается ему только право жизни. Но если он, лишенной прав гражданских, послан в ссылку, тогда многие права ему предоставляются, и лишит его оных совсем невозможно. Между многими другими правами, ему предоставленными, он не может лишит быть права собственности. Ибо если он не заключен в темницу, следственно имеет несколько свободы, то право приобретения, будучи оный следствие, ему принадлежит неотъемлемо», RADIŠČEV 2017-III,9 p. 204.

solo Radiščev, o sia intervenuto, e in che misura, lo stesso Voroncov. Semennikov che lo ha scoperto e lo ha per primo descritto e pubblicato, sostiene che la calligrafia del manoscritto non è quella di Radiščev, mentre le annotazioni a margine risultano sue³⁴⁴. Smoljanov, curatore della pubblicazione nel *Polnoe sobranie sočinenij* edito dall'Accademia delle scienze³⁴⁵, conferma che la redazione del manoscritto è di un copista, e le annotazioni appartengono alla calligrafia di Radiščev, Nina Minaeva afferma che alla preparazione del testo partecipò Aleksandr Voroncov. In ogni caso non può essere l'elemento autografo a stabilire quali fossero le idee condivise, e quali quelle convenzionalmente accolte.

È indubbio che la grande proprietà fondiaria, legata a un'economia feudale, denunciasse ormai il suo tempo di fronte all'aprirsi della società alle nuove vie del commercio e dell'industria; a maggior ragione il contrasto doveva essere avvertito nell'ambito di un'istituzione statale che aveva l'obbligo di spianare la via alle moderne attività, come il Collegio per il commercio dove lavorava Radiščev sotto la direzione di A. Voroncov. Lo stesso Voroncov aveva chiesto a Radiščev, che si avviava a scontare la sua pena in Siberia, di ragguagliarlo, non soltanto sulle condizioni e le caratteristiche dell'economia di quei paesi, ma anche sulle diverse possibilità di apertura commerciale con paesi limitrofi. Col tempo la questione del fondiario era destinata a risolversi, e l'estensore del *Progetto* ne indicava le vie naturali tra cui, quella forse più importante, che tutto il fondo diventasse proprietà privata, senza distinzioni tra l'ereditario e l'acquisito.

344«Открывая нами рукопись, хотя и не является автографом самого писателя, но имеет вставки и редакционные исправления, сделанные его рукой. [Il manoscritto da noi scoperto, anche se non è autografo dell'autore, ha tuttavia interpolazioni e correzioni redazionali di sua mano]», SEMENNIKOV 1923, p. 366.

345SMOLJANOV 2017, III, p. 597.

Nel progetto vengono precisate le forme legali di utilizzazione della proprietà, distinguendo tra appartenenza e utilizzazione: «Colui che ha il diritto di disporre della sostanza dei beni, o del diritto esclusivo per proprio consenso e con potere illimitato, questi possiede la proprietà ed è padrone del bene. La differenza tra possedere, aver l'uso ed essere padrone consiste nel fatto che uno è minore dell'altro. La proprietà è il diritto supremo che si può avere sul bene, ma si può avere l'uso anche di un bene che non ci appartiene, e si può utilizzarlo per se stessi, ma si può semplicemente avere o custodire un bene non proprio e non per se stessi. Chi custodisce un bene può non essere colui che ne ha l'uso, e chi ne ha l'uso può non esserne il proprietario e, per converso, il proprietario può dare in uso il proprio bene a un altro, mentre l'usufruttuario può darlo da amministrare a un terzo»³⁴⁶. La puntualizzazione dei diversi aspetti del diritto rispondeva, oltre che alla necessità di regolare l'amministrazione dello Stato su basi sicure, anche all'esigenza fondamentale di Radiščev: realizzare un sistema di leggi chiaro e stabile che rendesse efficaci i principi naturali dell'uomo. Dunque su questo piano venivano ad incontrarsi orientamenti politici diversi.

I motivi di disaccordo tra Voroncov e Radiščev non potevano consistere nella valutazione del diritto di proprietà. Ciò che li divideva è da pensare fosse una questione più propriamente politica e riguardasse l'incapacità da parte del conte di rinunciare ai privilegi della nobiltà; la distanza non era segnata

346«Тот, кто право имеет распоряжать о существе вещи, или право исключительное по единственному своему соизволению и с властью неограниченную (но не в противность законов) сам или через постороннего, тот имеет собственность и есть хозяин вещи. Различие между иметь и владеть и быть хозяином состоит в том, что одно меньше другого. Собственность есть высшее право, которое иметь можно над вещью, но владеть можно и вещью нам не принадлежащую, и употреблять ее для себя, а держать или иметь вещь просто можно и не свою и не для себя. Держатель вещи может не быть ее владелец, а владелец не хозяин, и наоборот, хозяин может вещь отдать во владение другому, а владелец велеть ею распоряжать третьему», RADIŠČEV 2017-III,9, p. [54] 196.

dai possedimenti, ma dai *ranghi*, distribuiti dall'arbitrio del potere assoluto in premio di favori. Voroncov era stato educato ai principi dell'illuminismo, era un sostenitore del pensiero di Voltaire e certamente ne condivideva i principi fondamentali, non accettava invece l'equazione proprietà-civiltà-ineguaglianza di Rousseau, incontrandosi in questo con Radiščev che nella proprietà vedeva il primo diritto *positivo* ossia societario.

Nelle successive elaborazioni il progetto di Voroncov si arricchì di altri elementi, quali «la necessità di un governo di forma monarchica in Russia in relazione alla sua vastità e alla varietà della sua popolazione; del trasferimento ereditario del potere del monarca russo; della conferma dei diritti e dei privilegi dei borghesi e dei mercanti; della tutela da parte della legge della sicurezza e della proprietà di tutta la popolazione; del diritto di ogni suddito russo di usufruire della libertà di pensiero, di fede, di confessione, di culto, di parola e d'intenzione, di scritti e di azione; dell'introduzione della disposizione per cui chiunque può essere giudicato da giudici di condizione pari alla sua e che la sentenza possa compiersi secondo le norme stabilite per tutti; del diritto di decretare nuove imposte da parte dell'imperatore e, soltanto secondo la volontà del sovrano, da parte del Senato nella sua funzione amministrativa; dell'esecuzione del procedimento giudiziario in diretta relazione alla legge»³⁴⁷.

³⁴⁷«О необходимости монархической формы правления в России в связи с ее обширностью и различием ее народов; о передаче власти российского монарха по наследству; о подтверждении прав и преимуществ мещан и купцов; об охране законом безопасности и собственности всего населения; о праве каждого российского подданного пользоваться свободой мысли, веры или исповедания, богослужения, слова и речи, письма и деяния; о введении положения о том, что всякий будет судим судьями равного с ним положения и правосудие будет осуществляться на единых для всех правилах; о праве устанавливать новые налоги императором и только по его воле Правительствующим Сенатом; о приведении судопроизводства в непосредственную связь с законом», ПРИХОД'КО 2014, p. 3 [65]. Nel 1802 Voroncov presentò altri due progetti che furono esaminati dal Comitato

Che alla Russia fosse non soltanto conveniente, bensì necessario un governo monarchico era una convinzione centrale del *Progetto* di Panin, che trovava sostegno, come si è detto, nel *De l'Esprit des lois*, e che raccomandava un avvicendamento al trono su base ereditaria, paventando il suffragio, causa di torbidi. Montesquieu, d'altro canto, metteva anche in guardia contro il rischio che un regno troppo esteso si trasformasse in regno dispotico, perciò la sua autorità poteva ben confortare il contenimento del potere sovrano mediante il potenziamento delle *strutture intermedie*, e qui alla *noblesse* veniva accostata la borghesia [*meščanstvo*] e la classe mercantile; dunque si realizzava un'apertura alla modernità e un allargamento dei principi della persona a fasce più ampie della popolazione. Sempre a Montesquieu risale il diritto di esser giudicati da un giudice di pari livello³⁴⁸.

Nel supplemento introdotto da Voroncov nel suo progetto si legge oltre alla lezione dell'*Habeas corpus* si nota la presenza condivisa del grande insegnamento di Voltaire: *le libertà* (di pensiero, parola, fede, culto ecc.), condivisione che probabilmente era servita a saldare l'amicizia con Radiščev e a conservarla durante il periodo siberiano di quest'ultimo, ma era l'ultima concessione che Aleksandr Romanovič era disposto a fare. La sua ferma adesione alla dottrina di Montesquieu denuncia l'irrinunciabile ideale di una solida

segreto: «Проект указа Сенату, содержащий повеление разработать правила организации канцелярии Сената и проект указа Сенату о преобразовании Герольдии. Александр I одобрил первый проект и не одобрил второй, ввиду того, что упорядочение процедуры назначения чиновников на должности непосредственным образом затрагивает компетенцию будущих министерств [Il progetto di decreto per il Senato, contenente l'ordine di elaborare delle leggi per organizzarne la cancelleria, e il progetto del decreto per il Senato, relativo alla trasformazione dell'Araldica. Alessandro I approvò il primo progetto e non il secondo, poiché la regolarizzazione della procedura della nomina diretta dei funzionari alle cariche ledeva la competenza dei futuri ministeri]», PRICHOD'KO 2002, p. 10 [43].

348La raccomandazione di Montesquieu è che i giudici siano «de la condition de l'accusé, ou ses pairs, pour qu'il ne puisse pas se mettre dans l'esprit qu'il soit tombé entre les mains de gens portés à lui faire violence», MONTESQUIEU 1777, t. 3, l. XI, c. 6, p. 316.

monarchia temperata dalle forze intermedie, di cui la nobiltà svolgeva sempre la parte più importante. Il ritratto fattone da Czartoryski nelle sue memorie lo conferma: un conservatore con qualche idea liberale, un uomo buono, di sani principi, disposto ad ascoltare e indulgente nei confronti delle aspirazioni a una maggiore libertà da parte dei giovani³⁴⁹. Prichod'ko, a conclusione della sua analisi del *Progetto* di Voroncov dà un giudizio analogo: «Così, in sostanza, il progetto di A. R. Voroncov si presenta come una carta feudale, costituita per la maggior parte d'interessi del ceto nobiliare, ma l'affermazione e l'approvazione di una serie di diritti della borghesia e dei commercianti, come pure dei contadini, permette di parlare di un suo carattere almeno in parte universale»³⁵⁰.

Il fatto che quegli elementi di *modernità* fossero presenti negli scritti di Radiščev non significa che Voroncov non li condividesse e che Radiščev glieli avesse imposti, magari redigendo il testo a suo arbitrio. Anche se bisogna ri-

349«Le chancelier de Vorontzow, dont on avait souvent calomnié le caractère, était un homme capable d'amitié et de confiance, quoiqu'il n'accordât l'une et l'autre qu'à très-peu de gens. La délicatesse et la noblesse de ses procédés touchaient presque à la vertu, et, bien que de tels sentiments ne reposassent pas chez lui sur des principes sévèrement arrêtés, il n'en est pas moins sûr qu'ils ne pouvaient partir que d'un cœur bon et sensible. Toujours porté à rendre service, il jugeait les autres avec une grande indulgence; jamais, dans les moments mêmes d'un entier abandon je n'ai surpris en lui ni mouvements haineux ni desir de vengeance», CZARTORYSKI 1887 pp. 334-335. Sul piano politico Czartoryski si esprime con chiarezza a proposito del conservatorismo di Voroncov: «Le comte Alexandre lui-même n'était pas du tout opposé à de certaines idées libérales, il était préparé à les recevoir et à les soutenir par ses propres dispositions. Il lui était resté des germes de cette ancienne aristocratie russe qui avait voulu limiter le pouvoir de l'impératrice Anne en l'appelant au trône. Il m'a raconté qu'en passant par Varsovie, dans sa jeunesse, sous Auguste III, pour faire son tour en Europe, il n'avait pu imaginer rien de plus sage et de plus heureux pour lui et pour le pays que d'être un grand seigneur tel qu'il y en avait alors en Pologne, avec les mêmes droits et les mêmes privilèges», CZARTORYSKI 1887, p. 303.

350«Таким образом, в своей основе проект А.Р. Воронцова представлял собой феодальную хартию, составленную главным образом в интересах дворянского сословия, но подтверждение и утверждение в нем ряда прав мещан и купцов, а также и крестьян дает основание говорить о его частично универсальном характере», ПРИХОД'КО 2014 p. 2.

conoscere che Radiščev era effettivamente andato oltre i principi generali dell'illuminismo e del liberalismo dei Panin e dei Voroncov, e su questa via personale era stato in parte spinto dall'esplorazione delle tematiche legislative, dalla lettura delle opere della più recente giurisprudenza, come *La scienza della legislazione* del Filangieri, dall'esperienza concreta della sua *disgrazia*, dalla frequentazione dell'ambiente stesso dell'aristocrazia senatoriale, attaccata ai propri privilegi, intrigante, invidiosa, vendicativa.

Makogonenko ricostruisce il suo ultimo anno di vita conclusosi con il suicidio in base alla teoria della delusione nei confronti di Alessandro I, che gradatamente aveva preso il posto della speranza. A conferma dei limiti del liberalismo di Alessandro riporta un passo dai diari del principe Czartoryski che caratterizzava la posizione del nuovo sovrano come attaccamento alla forma esteriore della libertà, pago del fatto che il proprio regno potesse passare per liberale, senza curarsi di effettuare concrete riforme in tal senso³⁵¹ e si chiede come Radiščev potesse pensare che Alessandro avrebbe portato avanti quelle riforme³⁵². In realtà dei motivi c'erano che lo spingevano a sperare, e come lui illudevano molti altri. Non bisogna dimenticare che Alessandro salì al trono con un colpo di stato preparato da un gruppo di giovani ufficiali di cui si era circondato, che premevano per un governo più liberale e riformato-

351MAKOGONENKO 1956, p. 619, l'autore cita dalla trad. russa *Memuary kniazja A. Čartorižskogo*, t. I, M., knigoizdatel'stvo K. F. Nekrasova, 1912, pp. 306-307.

352Lo stesso Alessandro ne era convinto; agli inizi dei lavori del Comitato segreto per la riforma egli aveva comunicato ai suoi membri che la riforma del governo era di sua esclusiva pertinenza e nessuno avrebbe potuto prendervi parte se non avesse goduto della sua piena fiducia. E inoltre che «la riforma del governo doveva precedere la costituzione» (L'informazione è tratta da Prichod'ko che ne indica la fonte: la nota dell'imperatore letta dal conte Pavel Aleksandrovič Stroganov (1772-1817) al comitato segreto di cui era uno dei componenti; questi fu coadiutore, *tovarišč* [compagno], secondo la denominazione voluta da A. Voroncov, del ministro degli interni dal 1802 al 1807, v. PRICHOD'KO 2002, p. 29.

re, che lui stesso, del resto, vagheggiava, e che ottennero, sia pure a fatica, la sua connivenza per l'abdicazione di Paolo I. Abdicazione, non eliminazione fisica, che di fatto avvenne, e in questo si manifestò tutta l'astrottezza del nuovo sovrano.

Aleksandr Voroncov restò nelle sue terre anche per tutto il periodo del regno di Paolo, come informa, definendolo un comportamento intelligente, lo stesso Czartoryski, che comunque finge di ignorare il motivo politico di questo volontario allontanamento: «Io non so – scrive nelle sue memorie – che cosa abbia indotto Aleksandr Voroncov durante il regno di Caterina a ritirarsi dagli incarichi». Lo attribuisce all'umore variabile e all'ambizione insoddisfatta che, malgrado la benevolenza di Paolo, lo avrebbero tenuto lontano da Pietroburgo fino all'ascesa al trono di Alessandro, quando ricomparve nella capitale, circondato di quella celebrità di cui godeva sotto Caterina e che si era accresciuta grazie al suo prudente, prolungato ritiro dagli incarichi³⁵³. Della vicenda legata a Radiščev l'autore delle memorie non fa menzione, mentre sottolinea il fatto che anche Semën Voroncov, nonostante Paolo lo richiamasse a Pietroburgo, se ne restò lontano, a Londra, dove si era costruito una cerchia di amicizie³⁵⁴.

Czartoryski fornisce anche un ritratto dettagliato dei due fratelli Voroncov, che egli frequentò soprattutto a partire dall'ascesa al trono di Alessandro I, il-

353«J'ignore quelle raisons engagea le comte A. Vorontzow à se retirer des affaires du temps de Catherine. Il était sujet à l'humeur, et son ambition ne se contentait pas de peu de chose. Du temps de Paul, il eut le bon esprit de rester constamment dans la retraite, quoique Paul fut très-porté pour la famille Vorontzow, à cause des liaisons de Pierre III avec l'une de leurs sœurs. Ce ne fut qu'à l'avènement d'Alexandre que le comte Vorontzow reparut à Pétersbourg avec toute son ancienne réputation du règne de Catherine, augmentée par le lustre qu'y ajoutait la durée de sa sage retraite», CZARTORYSKI 1887, p. 300.

354CZARTORYSKI 1887, p. 301.

lustrandone sia il carattere che le convinzioni politiche e precisando la natura e i limiti del loro liberalismo. Di Aleksandr Romanovič rileva l'atteggiamento autonomo, rispetto alla vecchia guardia politica, e la sua scelta della via della mediazione moderatrice tra le idee di Alessandro e quelle dei giovani che lo appoggiavano sollecitandolo alle riforme³⁵⁵. Del fratello Semën mette in luce l'amore per l'Inghilterra e l'ammirazione per il governo del Pitt, osservando che la concezione politica dei *tory*, che egli apprezzava incondizionatamente, costituiva una forma di liberalismo *estremo* per la Russia dell'epoca, che influenzò in parte anche l'orientamento conservatore di Aleksandr.

Entrambi i fratelli impiegarono tutte le loro forze per la riforma del Senato, che sembrava loro fondamentale per la realizzazione di una politica più aperta alle esigenze dei tempi e del paese da parte del nuovo sovrano³⁵⁶. Essi

355«Le comte ne se réunit pas aux vieux ministres, qui lui étaient pour la plupart inférieurs en connaissances et en manière déjuger [sic] des choses, et qu'il aurait fallu renvoyer pour lui trouver une place. Il prit une situation plus élevée, celle de conciliateur entre les idées de l'Empereur et celles de l'ancienne routine russe, de modérateur des changements qu'il prévoyait devoir naître des vellétés du jeune empereur. Il était bien aise d'y céder en les dirigeant et de s'assurer par là de la faveur et du pouvoir. Il se lia donc avec les jeunes gens et laissa les vieux à leur pente, sentant que, pour se placer, il fallait les ôter de là, et que, dans tout nouvel arrangement, la première place lui serait assurée», CZARTORYSKI 1887, pp. 300-301.

356«Le comte Simon avait acquis des amis en Angleterre, par son caractère noble, positif et ouvert. Il avait pris racine dans le pays ; il était épris de l'Angleterre telle qu'elle était alors, plus épris qu'aucun des plus enracinés tories ne pouvait l'être, et il était en adoration devant M. Pitt [...]. Outre son adoration pour l'Angleterre et pour M. Pitt, il en avait une plus ancienne et plus naturelle, c'était le culte qu'il portait à son frère aîné. Il voyait en lui l'homme le plus supérieur et le plus vertueux de la Russie; ses paroles étaient de l'Évangile; ses décisions, des oracles. Son obéissance, son respect, son dévouement à son frère étaient touchants, car ils partaient d'un cœur sans calcul. [...] Les opinions tories du comte Simon étaient d'un libéralisme extrême pour la Russie et ne manquèrent pas d'influer sur les sentiments de son frère en faveur d'un changement qui commençait à prendre forme et figure dans la tête de l'Empereur. [...] Le comte Alexandre lui-même n'était pas du tout opposé à de certaines idées libérales, il était préparé à les recevoir et à les soutenir par ses propres dispositions. Il lui était resté des germes de cette ancienne aristocratie russe qui avait voulu limiter le pouvoir de l'impératrice Anne en l'appelant au trône. Il m'a raconté qu'en passant par Varsovie, dans sa jeunesse, sous Auguste III, pour faire son tour en Europe, il n'avait pu imaginer

vedevano nel Senato il depositario della legge, raccomandato da Montesquieu come strumento di contenimento del dispotismo monarchico e pensavano che potesse svolgere la funzione di una Camera Alta con la futura aggiunta di deputati eletti dalla nobiltà; ma Czartoryski nelle sue memorie ne traccia un'immagine di decadenza e involuzione tale da far pensare che in nessun modo quell'organismo obsoleto avrebbe potuto trasformarsi in una Camera Alta all'inglese³⁵⁷. Il giudizio così negativo di Czartoryski, sebbene forse eccessivo nelle espressioni, nella sostanza è ribadito dagli studi più recenti che mettono in luce come già sotto Paolo il Senato avesse raggiunto un tale livello di incapacità a svolgere le sue funzioni che neppure le riforme che il sovrano aveva realizzato poterono migliorarlo, cosicché, alla salita al trono di Alessandro se pure conservava ancora il ruolo di suprema istituzione dello Stato, in realtà aveva perduto tutte le sue capacità

rien de plus sage et de plus heureux pour lui et pour le pays que d'être un grand seigneur tel qu'il y en avait alors en Pologne, avec les mêmes droits et les mêmes privilèges. L'aristocratie russe de l'un des frères et le torysme pur de l'autre se rabattirent sur le sénat. Le sénat devint leur idée fixe; c'était là qu'ils voyaient les moyens, la base et la source de toutes les améliorations sans danger», CZARTORYSKI 1887, pp. 301-303.

357«Quand à l'étranger on s'imagine que le Sénat de Pétersbourg a un avis ou bien peut devenir de quelque importance dans les destinées de la Russie, on se trompe complètement, et cela prouve seulement qu'on ne connaît pas la Russie et que l'on n'a nulle idée de ce qui s'y passe. Tel qu'il est composé, le Sénat russe est de tous les corps politiques du monde le moins propre à se faire respecter et à agir par lui-même, incapable non-seulement de donner une impulsion, mais même de la recevoir; c'est un mannequin que l'on peut et qu'il faut mouvoir à son gré, car autrement il n'agirait pas du tout. Ceux qui sont fatigués de la vie des affaires et qui veulent s'en retirer et vivre tranquillement dans l'oisiveté sollicitent la place de sénateur. Le Sénat devient le réceptacle de tous les gens ineptes et finis, de tous les invalides et les paresseux de l'empire; quand un homme se montre incapable d'action, quand il n'est bon à rien et qu'on ne sait qu'en faire, on le fait sénateur. Le Sénat est mené à la baguette par les fonctionnaires de la couronne (appelés procureurs) chargés de diriger et de surveiller en autocrates; les procureurs et les secrétaires leur mâchent le travail, retournent et décident les questions à leur gré; les sénateurs n'ont que la peine de signer leur nom, ce qu'ils font pour la plupart de confiance, et sans lire ce qu'on leur présente», CZARTORYSKI 1887 p. 308.

esecutive³⁵⁸.

Riguardo al disegno di farne un organo di controllo del potere dispotico del sovrano c'è però chi giudica diversamente. Sergej Michajlovič Kasancev, studioso della legislazione di quel periodo, in un suo articolo sostiene che tutti i progetti per la riforma del Senato, quello di Zavadovskij, come quello dello stesso Aleksandr Voroncov, erano a favore della monarchia e non dell'aristocrazia³⁵⁹. Gli sforzi dei riformatori, a suo giudizio, non andavano nella direzione di un costituzionalismo che desse maggior spazio all'aristocrazia senatoriale, bensì nella direzione della salvaguardia dell'assolutismo sovrano. E sottolinea che per Voroncov la migliore forma di governo era quella di Pietro I, che riteneva potesse essere utilissima anche al presente. Perciò, conclude, Voroncov con la riforma del Senato non mirava a un cambiamento della for-

358Prichod'ko attribuisce la crisi del Senato all'ampiezza delle sue funzioni che ne distribuivano l'attività nei settori legislativo, amministrativo e giudiziario, limitandone i risultati fin quasi a nullificarli: «Рассмотрение и разрешение законодательных и управленческих дел, не говоря уже о судебных, растягивалось на месяцы и годы. Поэтому, деятельность Сената в конце XVIII – начале XIX вв. можно охарактеризовать, как полностью лишённую оперативности и динамизма. [L'esame e la soluzione delle questioni legislative e amministrative, per non parlare di quelle giudiziarie, si protraevano per mesi e anni. Perciò l'attività del Senato alla fine del XVIII secolo – inizio XIX poteva essere caratterizzata come del tutto priva di efficacia e dinamismo]», PRICHOD'KO 2002, p. 3 [43].

359Egli così conclude la sua analisi della documentazione relativa alla riforma del Senato: «Все проекты и записки, посвященные проблемам Сената, проникнуты духом “истинного монархизма”, служат интересам самодержавия и направлены на совершенствование его государственного аппарата. Они не содержат не то что призыва, но даже намека на необходимость замены абсолютизма аристократической формой правления [Tutti i progetti e i ragguagli dedicati ai problemi del Senato, pervasi dello spirito del “vero monarchismo”, servono agli interessi dell'autocrazia e sono rivolti al perfezionamento del suo apparato statale. Essi non contengono neppure un richiamo alla necessità di sostituire l'assolutismo con una forma di governo aristocratico]», KAZANCEV 1980, p. 6. Per «governo aristocratico» l'autore intende qui il Senato, che essendo composto soltanto da nobili non avrebbe potuto fungere da rappresentanza di tutto il popolo; il termine usato stigmatizza volutamente qualsiasi sfumatura democratica si voglia dare alle riforme ipotizzate sotto Alessandro, in primo luogo la cosiddetta riforma costituzionale.

ma di governo, ma soltanto a rendere quella istituzione più funzionale³⁶⁰. Nell'accusa di Deržavin, secondo cui con i loro progetti Voroncov e a Zavadovskij intendevano porre dei limiti all'assolutismo del sovrano, Kazancev vede la volontà di denigrare, di fronte all'imperatore, la parte avversa³⁶¹; e analoga funzione avrebbero le raccomandazioni rivolte ad Alessandro dai membri del *Consiglio segreto* e di La Harpe di guardarsi dal concedere al Senato gli antichi benefici, dato che questo avrebbe comportato una limitazione del suo potere. Neppure quei principi della legislazione inglese risalenti alla *Magna Carta* e all'*Habeas corpus*, cui Voroncov pure si ispira, costituirebbero nel Progetto di riforma del Senato una innovazione riduttrice dell'autorità assoluta perché l'accettazione doveva essere «commisurata ai costumi e all'attuale condizione» della Russia³⁶². In sostanza, conclude Kasancev, Voroncov

360«Наилучшим Воронцов признает правление Петра I. [...] Воронцов не видит недостатков сенатско-коллегиальной системы управления, заложенной Петром I. Напротив, все беды он связывает с нарушением петровских принципов управления. [...] Итак, требования Воронцова направлены не на изменение формы правления или методов осуществления государственной власти, а лишь на совершенствование работы государственного аппарата абсолютной монархии. [...] Он искренне уверен, что реформа Сената «утвердит и еще более укоренит в сердцах народа власть самодержавную». [Voroncov ritiene il governo di Pietro I il migliore. [...] Voroncov non vede i limiti del sistema di governo senatorio-collegiale instaurato da Pietro I. Al contrario, egli collega tutti i mali all'annullamento dei principi governativi petrini. Quindi le esigenze di Voroncov sono indirizzate non al cambiamento delle forme di governo o dei metodi di concretizzazione del potere statale, ma soltanto al perfezionamento dell'attività dell'apparato statale della monarchia assoluta. [...] Egli è sinceramente convinto che la riforma del Senato "rafforzerà e radicherà ancor di più nei cuori del popolo il potere autocratico"», KAZANCEV 1980, p. 3.

361«Это была намеренная фальсификация, имевшая целью очернить в глазах царя современников и потомков своих политических конкурентов [Era un'intenzionale falsificazione che aveva il fine di screditare, agli occhi dello zar, dei contemporanei e dei posteri, i propri rivali politici]», KAZANCEV 1980, p. 4.

362«Соглашаясь, однако же, с нравами и настоящим нашим состоянием», KAZANCEV 1980, p. 2. E più oltre osserva: «Постановка вопроса о законе, гарантирующем имущественные и личные права феодалов, говорит не о намерении господствующего класса и его верхушки изменить форму правления, а о стремлении ограничить злоупотребления бюрократии [L'impostazione del problema di una legge che garantisse i diritti feudali patrimoniali e della persona, non parla dell'intenzione della classe dominante e dei suoi vertici di mutare la forma di governo, bensì dell'aspirazione a limitare gli abusi della burocrazia]»,

non si proponeva di favorire l'aristocrazia, ma, sulla linea di Montesquieu, intendeva soltanto trasformare il dispotismo in una "buona monarchia"³⁶³.

In ultima analisi, l'orientamento politico di Voroncov, secondo questa interpretazione, sarebbe caratterizzato da un conservatorismo senza cedimenti. La realtà, tuttavia, è più sfumata, e se si può convenire in certa misura nel sostanziale conservatorismo di Voroncov, non si può negare che la sua formazione culturale, la sua attività ai vertici dello Stato, i rapporti internazionali che coltivava, avessero introdotto elementi di modernità nella sua visione politica, che non vanno sottovalutati se si tiene conto della situazione generale del paese. Per questi aspetti il conservatorismo di Aleksandr Voroncov è diverso da quello di Zavadovskij.

Non si può negare, poi, che intorno ad Alessandro si era creato un clima di speranze negli ambienti più innovatori, speranze che saranno deluse. La delusione nei confronti dell'imperatore che non aveva firmato la carta costituzionale, non ebbe, tuttavia, quel carattere definitivo della raggiunta consapevolezza che la nobiltà non avrebbe mai sacrificato i propri privilegi in favore di un'uguaglianza reale di tutti i cittadini di fronte alla legge, e che l'alta e media burocrazia non sarebbe andata oltre un liberalismo temperato, mentre avrebbe difeso ostinatamente i propri privilegi. Questo fu chiaro soltanto a coloro che erano meglio introdotti nel sistema burocratico statale (e Radiščev era certamente uno di questi) quando l'8 settembre 1802 l'imperatore firmò una serie di documenti, tra cui l'«Istituzione dei ministeri» [*Ob učreždenii Mini-*

KAZANCEV 1980, p. 4.

363Воронцов не стремится превратить Сенат в орган олигархического правления, выражающий интересы исключительно аристократического меньшинства господствующего класса. Он во многом находится под влиянием идей Монтескье [Voroncov non tende a trasformare il Senato in un organo di governo oligarchico, espressione degli interessi della sola minoranza aristocratica della classe dominante. Egli si trova sostanzialmente sotto l'influenza di Montesquieu]», KAZANCEV 1980, p. 4.

sterstv], e «Diritti e mansioni del Senato» [*O pravach i objazannostjach Senata*].

Con la creazione dei ministeri, la limitazione dell'influenza del Senato negli affari di Stato, mascherata da una convenzionale riconferma delle sue massime prerogative, fu evidente in primo luogo a tutti coloro che ebbero il privilegio di essere posti ai vertici delle nuove istituzioni. Anche il sovrano, del resto, aveva tutto l'interesse a conservare questa struttura nella sua circoscritta funzione amministrativa e a lui personalmente soggetta, concedendole dei vantaggi che ne avrebbero assicurato la fedeltà, ma in sostanza procrastinando le riforme più significative, come spiega con chiarezza Czartoryskij³⁶⁴.

Con l'*ukaz* dell'8 settembre del 1802 il Senato veniva confermato come massimo organo amministrativo e giudiziario. In quanto depositario delle leggi, infatti, doveva controllarne l'applicazione, controllare le spese dello Stato, provvedere ai mezzi per temperare le indigenze del popolo, e stabilire i ruoli dei funzionari. Con l'articolo 2 lo si dichiarava il massimo potere amministrativo, limitato soltanto da quello imperiale, e con l'art. 9 gli si concedeva di portare all'attenzione dell'imperatore le eventuali divergenze di

³⁶⁴Nelle sue memorie il principe Czartoryski offre un resoconto degli eventi e un giudizio generale sul senato e sul significato di questa riforma : «On laissa donc au Sénat, comme par le passé, ses attributions administratives, avec l'intention de les faire tomber graduellement en désuétude. Toutes ses fonctions, toutes ses pouvoirs lui furent confirmés en termes pompeux, d'après l'inspiration du comte Vorontzow, et l'on y ajouta le droit de représentation sur les ukases de l'Empereur, en même temps qu'il fut statué que tous les ministères feraient un rapport détaillé de leurs fonctions que l'Empereur enverrait au Sénat, qui aurait le droit de présenter son opinion à ce sujet au souverain. C'était, on s'en flattait du moins, un premier pas fait dans la carrière nationale et représentative, dans laquelle on avait alors le projet de s'avancer : car la pensée de la réforme était d'oter au Sénat ses attributions exécutives, de lui laisser celles de Cour suprême de justice et de l'élever successivement à devenir une espèce de Chambre haute à laquelle on aurait adjoint avec le temps des députés envoyés par la noblesse, qui, réunis ou formé séparément, auraient eu part aux délibérations destinées à éclairer le souverain sur la gestion des affaires par ses ministres, et sur la convenance des lois et des règlements généraux déjà en vigueur ou à projeter. Rien de tout cela n'arriva, les choses prirent bientôt, comme on le verra, un cours tout différent», CZARTORYSKI 1887, pp. 307-308.

un'ordinanza [*ukaz*] con la legislazione in vigore, o le eventuali difficoltà della sua applicazione o la sua scarsa chiarezza. Tuttavia, proprio questo articolo, modificato già l'anno dopo, dette modo al sovrano di mostrare quanto fosse relativa la sua concessione di autonomia al Senato³⁶⁵. Ai membri della Comitato segreto e ad alcuni tra i senatori più in vista vennero attribuiti i vari ministeri, a Zavadovskij andò il Ministero della pubblica istruzione, mentre Aleksandr Voroncov ebbe il Ministero degli affari esteri e il titolo di Cancelliere. I ministri dipendevano direttamente dall'imperatore, il cui potere assoluto veniva così consolidato a discapito dell'effettiva possibilità del Senato di incidere sul governo, e Alessandro non diede mai una carta costituzionale.

Sono qui naturalmente da cercare le ragioni di divergenza tra Voroncov e Radiščev. Sembra che questi, non rassegnandosi al compromesso, avesse presentato per iscritto alla Commissione, cui era assegnato, l'esortazione a proseguire nei lavori per la riorganizzazione della legislazione in un codice definito, subendo, secondo quanto racconta Il'inskij nelle sue memorie³⁶⁶, quel richiamo molto duro da parte di Voroncov, cui seguì il suicidio. Si potrebbe,

³⁶⁵Gli articoli erano 27 e l'art. 2 recitava: «Власть Сената ограничивается единой властью императорского величества; иной же вышней власти он над собой не имеет [Il potere del Senato è limitato soltanto dal potere di sua maestà imperiale; non ha altro potere su di sé]». L'art. 9 permise al Senato, quasi subito dopo la promulgazione del decreto, di protestare contro l'ordinanza imperiale che imponeva ai sottufficiali di rimanere in servizio non meno di 12 anni, dal momento che la nuova disposizione contrastava con la *Žalovannaja gramota dvoorjanstvu* [Lettera dei privilegi alla nobiltà]. Il sovrano intervenne già nel marzo del 1803 con un'ordinanza in cui stabiliva che l'opposizione del Senato poteva riguardare soltanto i decreti precedenti, non quelli nuovi («Сенат имеет право возражать лишь против ранее изданных указов, а не вновь издаваемых [il Senato ha diritto di opporsi soltanto alle disposizioni emanate precedentemente, non a quelle di nuova promulgazione]»), non si ebbero, perciò altre contestazioni da parte del Senato, v. IMENNOJ UKAZ 1802, art. 9 e rispettiva nota.

³⁶⁶IL'INSKIJ 1879. p. 416. Sulle ragioni del suicidio, ma anche sui motivi del rimprovero, sarà difficile raggiungere delle certezze.

però, dire che non fu tanto la divergenza d'idee a dare a Radiščev il senso della distanza dal suo superiore, quanto piuttosto il suo proprio idealismo che veniva a scontrarsi col realismo di Voroncov, il quale per la sua lunga esperienza si rendeva conto che dal sovrano non si sarebbe ottenuto di più. La conferma di questo modo di sentire si può trovare nella confessione che Zavadovskij, presidente della Commissione per la legislazione, fece al suo sottoposto Il'inskij, dopo averlo invitato a casa sua per festeggiare la nomina a ministro della pubblica istruzione: «Penso che voi, mio caro, vi siate meravigliato del fatto che per molto tempo io non abbia fatto nulla per la legislazione e che abbia quasi disatteso questo incarico [...] io conosco molto bene la corte. E perciò vi rivelo la mia sensazione: il nostro Sovrano è ancora giovane, inesperto e circondato costantemente da uomini giovani e di formazione militare, e non ha tempo di occuparsi di una cosa così importante come la legislazione che, mi rendo conto, mai potrà essere portata a termine durante il suo regno»³⁶⁷. Può anche darsi, come qualche critico sostiene, che invece la sua improduttività fosse dovuta alla pigrizia e all'eccessivo consumo di alcool, tuttavia l'idea che il sovrano mancasse di concretezza era abbastanza diffusa tra chi aveva avuto modo di conoscerlo. Il giudizio di Zavadovskij, d'altro canto, trovava conferma già nelle riforme da lui avallate. A conclusione della sua scrupolosa analisi dei protocolli delle sedute del Comitato segreto per l'istituzione dei ministeri Prichod'ko osserva che fece difetto proprio la competenza organizzativa del Comitato³⁶⁸.

367«Я надеюсь, что вы, батюшка, дивились, что я в течении многого времени ничего не сделал для законодательства и как бы оставлял сие поручение без внимания».[...]я знаю двор весьма хорошо. И так открываю вам мое предчувствие, что Государь наш еще молод, неопытен и окружен безпрестанно молодыми и военными людьми, и ему некогда заниматься толь важным делом, каково законодательство, которое едва ли, как я примечаю, в царствование его и кончиться может», ИЛ'ИНСКИЈ 1879, р. 420.

368«Можно констатировать факт практически полного отсутствия организационно-

Al di là delle responsabilità e delle vere, più o meno chiare, intenzioni del sovrano e dei senatori è per noi interessante capire quale sia stato il processo di pensiero che portò Radiščev a scontrarsi, se così si può dire, con Voroncov e Zavadovskij. Bisogna riconoscere che la maturazione delle sue idee in ambito giuridico avvenne con l'acquisizione della consapevolezza che i diritti naturali nella realtà non sono che la vera giustificazione del più forte, perché soltanto per chi ha la forza di farli rispettare essi diventano reali; perciò il giusnaturalismo può vincere soltanto se si appoggia a una organizzazione socio politica in grado di farne valere l'universalismo. Era un'idea balenatagli già nella giovinezza e ne è testimonianza la sua esclamazione, già menzionata in precedenza: «ma a che serve il diritto quando vige la forza?»³⁶⁹. Egli era perciò convinto che soltanto un sistema legislativo ben organizzato poteva garantire le ragioni del debole. Di qui la sua insistenza per proseguire nella direzione della Commissione legislativa alla messa a punto di un codice chiaro e ben articolato che potesse servire all'amministratore e all'esecutore delle leggi.

Radiščev aveva condiviso fin quasi all'epilogo molta parte di quelle idee di Voroncov ritenute conservatrici: il giudizio positivo nei confronti di Pietro il Grande e della sua organizzazione dello Stato; il riconoscimento dell'autorità di Montesquieu riguardo alla necessità di creare un *deposito* delle leggi, amministrato da un'istituzione che fungesse da intermediaria tra sovra-

структурной подготовки министерской реформы. Как таковое, создание нового высшего административного органа Российской империи – будущего Комитета министров, членами Негласного комитета не планировалось. [Si può constatare in pratica il fatto della completa assenza di una preparazione organizzativo-strutturale della riforma ministeriale. Come tale non fu programmata dai membri del Comitato segreto la creazione di un nuovo supremo organo amministrativo dell'impero russo, il futuro comitato dei ministri]» PRICHOD'KO 2002, p. 24.

³⁶⁹«Но на что право, когда действует сила?», RADIŠČEV 2017-I,1, p. [102] 263.

no e sudditi; l'idea che alla Russia, per l'estensione dell'impero, convenisse un governo monarchico e non repubblicano; la necessità di riforme che regolassero e limitassero gli interessi privati della burocrazia e in generale dell'aristocrazia.

Possiamo ipotizzare che non lo avesse deluso tanto il rifiuto della carta costituzionale, in realtà, come si è visto, essenzialmente *Carta dei privilegi*, quanto piuttosto la perdita di significato di quel Codice civile che avrebbe dovuto essere il fondamento dell'ordinamento dello Stato, in cui tutte le componenti della società, non soltanto gli individui, ma gli stessi istituti e organismi amministrativi avrebbero rinvenuto chiare regole di condotta, e il sovrano stesso avrebbe trovato la sua guida al governo. In quel codice egli pensava che potessero essere introdotti i principi di garanzia dei diritti fondamentali dell'uomo oltre che del cittadino, perciò non avrebbe avuto un valore soltanto regolativo e repressivo, ma anche educativo della persona. Nella fede nella forza *educativa* della legge a cui tutti fossero ugualmente soggetti stava in quel momento storico l'orientamento *radicale* di Radiščev e la sua distanza dagli Zavadovskij, ma anche dai Voroncov.

II.

Il trattato sull'uomo, la sua mortalità e immortalità

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 PUSTARNAKOV 2003 pp. 11-52.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sempre in *Podberez'e*.

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

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

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

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

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

11 Lo scritto di Lessing *Ernst und Falk – Gespräche für Freymäurer* è composto di cinque dialoghi; i primi tre uscirono a Göttingen nel 1778, il IV e V a Francoforte a insaputa dell'autore nel 1780 e successivamente nel 1781 dopo la sua morte. I due dialoghi di

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19 ZAPADOV 1950 pp. 13-14.

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

poi con Garve non potevano ignorare il pensiero di Lessing.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

49 RADIŠČEV 1949, I, p. 286.

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

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

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

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

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

52 RADIŠČEV 1949, I, p. 305.

53 RADIŠČEV 1949, I, p. 296.

54 RADIŠČEV 1949, I, p. 311.

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

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

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

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

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

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

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

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

59 LAPŠIN 1907, pp. VII-XXXII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

64 RADIŠČEV 1949, I, pp. 277-278.

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

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

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

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

⁶⁶ RADIŠČEV 1949, I, p. 276.

nia naturale apprezzabile immediatamente nella sua nudità⁶⁷.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

caso, dell'aspirante suicida⁷².

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

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

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

⁷³ RADIŠČEV 1949, I, pp. 278-280.

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

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

74 RADIŠČEV 1949, I, pp. 300-301.

75 RADIŠČEV 1949, I, p. 299.

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

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

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

77 RADIŠČEV 1949, I, p. 306.

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

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

2. Una questione metafisica: la materia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

91 RADIŠČEV 1949, II, p. 327.

92 RADIŠČEV 1949, II, p. 324-325.

93 RADIŠČEV 1949, II, p. 323.

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

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

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

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

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

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

97 RADIŠČEV 1949, II, p. 338.

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

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

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

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

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

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

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

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

103RADIŠČEV 1949,II, p. 323.

104RADIŠČEV 1949, II, pp. 326-327.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

113RADIŠČEV 1949, II, p. 324.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

296-297.

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

con cui ridimensiona il valore della stessa conoscenza scientifica.

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

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

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

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

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

132RADIŠČEV 1949, II, p. 327.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II, pp. 321-322.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

147RADIŠČEV 1949, II, p. 326.

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

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

148RADIŠČEV 1949, II, p. 332.

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

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

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

150RADIŠČEV 1949, I, pp. 287-288.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tanto nomi, e quindi nessuna ragione umana conosce cose, ma soltanto dei caratteri esterni che essa designa con parole; un'osservazione scoraggiante, che dà all'intera storia del nostro intelletto limiti ristretti e una forma assai poco consistente. Tutta la nostra metafisica è metafisica, cioè un registro di nomi derivati e ordinati dietro osservazioni dell'esperienza»¹⁸⁶. E la ragione umana nella sua attività conoscitiva servendosi del linguaggio utilizza segni arbitrari. Da qui deriverebbero tutti gli errori che certo non ci sarebbero se invece di pensare caratteri astratti l'uomo potesse pensare cose¹⁸⁷. La stessa scienza si serve di concetti astratti che non toccano la sostanza delle cose «perché noi non abbiamo nessun organo adatto per coglierla ed esprimerla»¹⁸⁸.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

194GAZZERI 2014, p. 109.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

no solo nella sua volontà»²⁰¹.

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

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

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

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

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

204RADIŠČEV 1949, I, p. 297.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

unsere Zuflucht zu dem denkenden Wesen nehmen, das die Kräfte in Verbindung und zusammengenommen sich anders vorstellt, als sie dieselben einzeln und ohne Verbindung denken würde[Sotto questo aspetto non ha dunque luogo la dissomiglianza e dobbiamo di nuovo ricorrere all'ente pensante che congiunge insieme le forze e, avendole riunite, le rappresenta diversamente da come le concepirebbe isolatamente e senza congiunzione]», MENDELSSOHN 1929, II, p. 94; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 157.
267«Denn eine jede von diesen Substanzen würde, wie wir vorhin gesehen, den ganzen Inbegriff aller Vorstellungen, Wünsche und Begierden, des ganzen Menschen in sich fassen, und also, was den Umfang der Erkenntniß betrifft, würde ihre Kraft nicht eingeschränkter seyn können, als die Kraft des Ganzen. [...] Bestandtheile des Menschen würden also Vorstellungen haben müssen, die eben so deutlich, eben so wahr, eben so vollkommen sind, als die Vorstellungen des Ganzen; denn aus weniger deutlichen, weniger wahren u.s.w. läßt sich keiner durch Zusammensetzen herausbringen, der einen großem Grad von diesen Vollkommenheiten haben sollte. [...] Heißt aber dieses nicht, statt Eines vernünftigen Geistes, den wir in jeden menschlichen Körper setzen wollten, ganz ohne Noth eine unzählige Menge derselben annehmen?» (MENDELSSOHN 1929,II, pp. 96-97; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 160.

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

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

268RADIŠČEV 1949, III, pp. 358-360.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

279RADIŠČEV 1949, III, pp. 46-47.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

289 RADIŠČEV 1949, III, p. 348.

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

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

290RADIŠČEV 1949, IV, p. 393.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

immanente»³¹⁰.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

всеобщего», RADIŠČEV 1949, I, p. 296.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ANIČKOV 1959, p. 131.

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

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

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

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

338ARTEM'eva 1996.3, p. 103.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La matrice pietistica è evidente in quel «quasi alla primitiva

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

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

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

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

357«Каждая книжка “Вечерней Зари” начиналась одной или несколькими статьями по философии. Не трудно заметить, что статьи первых восьми книжек составляют целый философский трактат, переведенный с немецкого, причем, переводчик не понимал основных идей системы и потому часто путал термины («разум» и «разсудок»; «дух» и «душа»). Мы предполагаем, что эти статьи принадлежат Шварцу [Ogni volume di «Večernjaja Zarja» cominciava con uno o più articoli di filosofia. Non è difficile notare che gli articoli dei primi otto volumi costituiscono un intero trattato filosofico tradotto dal tedesco e il traduttore non comprendendo le idee fondamentali del sistema, spesso confondeva i termini (ragione e intelletto, spirito e anima). Noi presumiamo che questi articoli siano di Švarc]», MILJUKOV 1903, p. 360 [178].

testo: «Il contenuto degli articoli filosofici – chiariva, infatti – corrisponde abbastanza esattamente al livello medio della filosofia popolare tedesca dell’epoca. Dio, il mondo e l’anima – erano queste le principali questioni della visione del mondo, attorno alle quali s’incentrava la discussione filosofica del XVIII secolo. All’epoca descritta, Kant aveva già fatto oggetto quei problemi della sua critica gnoseologica distruttiva. Ma la *Critica della ragion pura* era appena apparsa (1781); il suo ruolo era ancora tutto nel futuro. Altre, più antiche *compiute* visioni del mondo, il monismo di Spinoza e il monismo dei materialisti francesi, apparivano troppo sospette e troppo problematiche all’*intelligencija* media dell’epoca»³⁵⁸.

Tra i diversi articoli che apparvero sulla rivista, quattro presentano un particolare interesse non solo per la tematica vicina al trattato di Radiščev, ma per il metodo dell’argomentare. Il primo, con cui si apre il numero di gennaio, si intitola *Riflessione sull’immortalità dell’anima*; seguono, in ordine cronologico, *Riflessione filosofica sull’anima*; *Riflessione sull’unione dell’anima con il corpo e sugli effetti di questa unione*; *Riflessione filosofica sulla Trinità nell’uomo, o tentativo di dimostrare, sulla base della ragione e della Rivelazione che l’uomo è composto 1) di corpo, 2) di anima, 3) di spirito*³⁵⁹.

Ipotizzando un autore unico, Miljukov nella sua esposizione non rispetta la cronologia dei testi, ma ne dà una sintesi unitaria, secondo cui l’autore

358«Содержание философских статей “Вечерней Зари” довольно точно соответствует среднему уровню тогдашней немецкой популярной философии. Бог, мир и душа – таковы основные вопросы мировоззрения, около которых сосредоточилась философская борьба XVIII века. В описываемое время Кант уже сделал все эти вопросы предметом разрушительной гносеологической критики. Но “Критика чистого разума” только что появилась тогда (1781); ее роль была еще вся в будущем. Другия, более ранняя *цельная* мировоззрения, монизм Спинозы и монизм французских материалистов казались слишком подозрительными и были не по плечу тогдашнему среднему интеллигенту», MILJUKOV 1903, p. 359 [177].

359«ВЕЧЕРНЯЯ ЗАРЯ» 1782.

muoverebbe dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio, sebbene il tema sia trattato per esteso soltanto nei due articoli finali della rivista, «uno di carattere compilativo, l'altro, derivato dal pensiero di Locke [*odna kompiljativnaja, drugaja iz Lokka*]». Oggetto centrale della sua filosofia sarebbe l'Uomo, la sua struttura psichica e la sua morale. Dal confronto delle creature dei tre regni, minerale, vegetale, animale, emergerebbe l'idea che il Creatore ha dotato le creature del regno vegetale non soltanto della materia ad esse propria, ma anche di un nuovo elemento definito vita, mentre quelle del regno animale avrebbero ricevuto l'anima ossia sarebbero state dotate di «movimento spontaneo (*samoproizvol'noe dviženie*)». Tra i due regni ci sarebbe comunque una sorta di anello intermedio, che l'autore, sulla base degli studi naturalistici, indica nel polipo, a mezzo tra il vegetale e l'animale. L'uomo, invece, provvisto oltre che dell'anima anche dello spirito (*duch*), apparterebbe per la prima al regno animale, ma per il secondo al regno degli spiriti, realtà più perfette dell'uomo³⁶⁰. Su questa base *spirituale* l'autore fonda la prova dell'immortalità dell'anima, a proposito della quale Miljukov sostiene non esserci alcuna originalità, essendo basata sul Fedone di Mendelssohn, e osserva che «soltanto alla fine è aggiunta una considerazione curiosa, ossia che è *più vantaggioso* credere nell'immortalità, anche se non c'è, piuttosto che non credere se c'è»³⁶¹.

Questa breve sintesi mette in luce due idee ampiamente diffuse nell'ambiente culturale dell'epoca e di varia provenienza, la prima, relativa agli spiri-

360Miljukov riassume qui una parte del saggio di Aprile: *Filosofičeskoe rassuždenie o Troice v čeloveke*, sopra citato, che si discosta non di poco dagli altri tre.

361«В доказательствах бессмертия нет ничего нового; их выбор сделан по Мозесу Мендельсону; добавлено только в конце любопытное соображение, что выгоднее верить в бессмертие, даже если его нет, чем не верить, если оно есть [Nelle dimostrazioni dell'immortalità non c'è nulla di nuovo, sono dedotte da Mosé Mendelssohn]», MILJUKOV 1903, p. 360 [178].

ti, la seconda, alla scala degli esseri di cui il polipo sarebbe il gradino animale inferiore, successivo alla scala dei vegetali. L'idea che tra l'uomo e la divinità ci siano esseri puramente spirituali è presente già nell'antichità, basti pensare al neoplatonismo; gli angeli dell'ebraismo e del cristianesimo sono puri spiriti, ne tratta Leibniz e lo stesso Radiščev ricorda che molti credono nella loro esistenza³⁶².

Riguardo al polipo, si è visto come Herder nella scala creaturale ne faccia un ente intermedio tra la natura vegetale a quella animale. L'esempio è riportato dallo stesso Radiščev nel primo e nel terzo libro del suo trattato *Sull'uomo*³⁶³. Quanto poi alla considerazione, definita curiosa [*ljubopytnoe*] da Miljukov, non è difficile cogliervi un richiamo alla *scommessa* di Pascal (anche se in Pascal la scommessa verte sull'esistenza di Dio). La convinzione, secondo cui nell'incertezza è preferibile la scelta consolante, si ritrova anche in Ra-

362Radiščev nel II libro del suo trattato sull'uomo riporta, come opinione di alcuni, la convinzione che esistano gli spiriti: «Доселе почитали быть в природе два рода возможных существ. Все, к первому роду относящиеся, называют тела, а общее, или отвлеченное о них понятие, назвали вещество, материя. [...] К другому роду относящиеся существа чувствам нашим не подлежат, но некоторые феномены в мире были поводом, что оные почли не действием вещественности, но существ другого рода, коих качества казались быть качествам вещественности противоречащими. Таковые существа назвали духи. [Finora si è ritenuto che in natura ci fossero due generi di esseri possibili. Chiamiamo corpi tutti quelli che appartengono al primo genere, mentre chiamiamo materialità, materia, il concetto generale o astratto ad essi relativo. Gli esseri appartenenti all'altro genere non sono percepibili ai nostri sensi, ma alcuni fenomeni del mondo hanno dato motivo di ritenerli non effetti della sostanza materiale, bensì esseri di un altro genere, le cui qualità sembrerebbero opposte a quelle della sostanza materiale. Questi esseri sono stati chiamati spiriti]», RADIŠČEV 1949, II, pp. 314-315. E Leibniz scrive: «Je jugeois pourtant qu'il n'y falloit point mêler indifferemment ou confondre avec les autres formes ou ames les *Esprits* ny l'ame raisonnable, qui sont d'un ordre superieur [...] faits à l'image de Dieu [...] C'est pourquoy Dieu gouverne les *Esprits*, comme un Prince gouverne ses sujets, et même comme un père a soin de ses enfants; au lieu qu'il dispose des autres substances, comme un Ingenieur manie ses machines», LEIBNIZ 1880. 2, pp. 479-480.

363RADIŠČEV1949, I, p. 281; III, p. 361.

diščev³⁶⁴, ma ancora prima è espressa da Guglielmo de Blyenberg nella sua lettera a Spinoza del 16 gennaio 1665, ed è sostenuta, sebbene in altra forma, nel secondo dialogo del *Fedone* di Mendelssohn da Socrate il quale dichiara che se la dottrina da lui esposta è fondata, allora fa bene ad esserne convinto, ma se non lo è, gli permette almeno di non addolorare gli amici con i suoi lamenti³⁶⁵.

In ogni caso l'attribuzione dei tre articoli a un solo autore lascia perplessi per l'eterogeneità che li caratterizza. Sempre nel sunto di Miljukov si legge, infatti, che l'anima sarebbe vista dall'ignoto autore come una *mescolanza* di

364«Возвесья, по силе нашей, обе противоположности, я вам оставлю избирать, любезные мои, те, кои наиболее имеют правдоподобия или ясности, буде не очевидности. А я, лишенный вас, о, друзья мои, последую мнению, утешение вливающему в душу скорбящую. [Soppesate, secondo le nostre forze, le due tesi opposte, lascerò che voi scegliate, o miei cari, quella che ha più verosimiglianza o chiarezza, se non evidenza. Ma io, privato di voi, amici miei, seguirò l'opinione che dà conforto alla mia anima afflitta]», RADIŠČEV 1949, II, p. 314.

365Difendendo la tesi secondo cui vale più la verità che il far valere il proprio punto di vista, Socrate rivendica la propria distanza dalla gente comune, che al contrario, propende per quest'ultima scelta perché è anche la più vantaggiosa: «Den das ich die Anwesenden von meiner Meynung überführe, ist bey mir nur eine Nebenabsicht; meine vornrhmste Sorge gehet dahin; mich selbst zu erede; dass sie der Wahrheit gemäss sey; weil ich gar zu grossen Vorthail dabey finde. Denn siehe; liebster Freund, ich mache folgenden Schluss: Ist die Lehre, die ich vortrage, gegründet, so thue ich wohl, dass ich mich davon überzeuge; ist aber den Verstorbenen keine Hoffnung mehr übrig, so gewinne ich wenigstens dieses, dass ich meinen Freunden noch vor meinem Tode nich durch Klagen beschwerlich falle. Ich ergetze mich zuweilen an dem Gedanken, dass alles, was dem gesamten menschlichen Geschlechte wahren Trost und Vorthail brine würde, wenn es wahr wäre, schon deswegen sehr viel Warscheinlichkeit für sich habe, dass es wahr sey [Che io convinca i presenti della mia opinione è in me solo un'intenzione secondaria; la mia preoccupazione principale è rivolta a convincere me stesso che la mia opinione sia conforme a verità, giacché vi ritrovo appunto un vantaggio troppo grande. Infatti vedi carissimo amico, io faccio il seguente ragionamento: se la dottrina che sto esponendo è fondata, allora faccio bene ad esserne persuaso; se viceversa non rimane più speranza ai morti, ottengo almeno questo, ossia che non addoloro ulteriormente i miei amici con lamenti prima della morte. Io mi compiaccio talvolta al pensiero secondo cui tutto ciò che potrebbe comportare, per il complesso della stirpe umana, reale consolazione e vantaggio se fosse vero, abbia di per sé, già per questa ragione, moltissima probabilità di essere vero]», MENDELSSOHN 1929, II, S. 87; MENDELSSOHN-TOMASONI 2009, p. 146.

spirito e materia, di temporale e di eterno, a cui viene applicato il punto di vista genetico dei «nuovi filosofi». Nella sua unione con il corpo, essa darebbe luogo a una sorta di composto, analogo al composto chimico risultante dall'unione di cinabro e mercurio, in cui i componenti, uniti strettamente, cambierebbero natura venendo a costituire la vita dell'individuo con le sue proprietà né corporee, né spirituali; con la dissoluzione del composto i componenti ritornerebbero, è vero, allo stato originario ma, secondo l'interpretazione di Miljukov, l'autore non si pronuncerebbe per l'immortalità dell'anima, e sottolinea giustamente il fatto che lasciando aperta la questione dell'immortalità di quest'anima *naturale* si mette in dubbio proprio l'immortalità dell'individuo, perché è dall'unione con il corpo che l'anima trae la sua individualità³⁶⁶. Ora, proprio nel quarto articolo, quello di Aprile (*Riflessione filosofica sulla trinità nell'uomo*) l'autore si esprime con molta chiarezza sulla spiritualità e immortalità dello *spirito*, distinguendo nell'uomo l'anima-entelechia e uno spirito immortale, in cui sono poste tutte le attività superiori (ragione, memoria, volontà). Fatto che, considerando gli articoli parti di un tutto, attesterebbe una grossolana contraddizione interna al "trattato".

366«Душа трактуется, как своего рода химический, продукт явившийся результатом соединения "духа" и "тела". Продукт соединения есть нечто третье, новое [...] Это «нечто новое» есть "натуральная жизнь" души со всеми ее свойствами, каких не находилось ни в "материи телесной", ни в "духе" [...] По смерти человека "дух" и "персть" возвращаются к первобытной чистоте и отдельности [...] Вопрос о дальнейшем существовании "души" по смерти он прямо признает открытым [L'anima è vista come un prodotto chimico sui generis, risultato dell'unione di spirito e corpo. Il prodotto dell'unione è un terzo elemento, nuovo [...] Questo "qualcosa di nuovo" è "la vita naturale" dell'anima con tutte le sue proprietà che non si trovavano né nella "materia corporea", né nello "spirito" [...] Alla morte dell'uomo lo "spirito" e la "materia" ritorneranno alla loro originaria purezza e separazione; muore perciò soltanto il loro composto [...] Tuttavia, l'autore non si decide a trarre da qui una conclusione di morte dell'"anima", ossia contraria all'immortalità *personale*. L'ulteriore sussistenza dell'anima dopo la morte egli [l'autore] la ritiene semplicemente una questione aperta]», MILJUKOV 1903, p. 361 [179].

Dalla ricostruzione di Miljukov non emerge in sostanza la natura diversa che l'ipotetico autore attribuisce all'anima e allo spirito. È evidente che se l'anima è intesa come principio di unità e di vita di un corpo, nel senso dell'entelechia aristotelica l'immortalità sul piano naturale è quanto meno problematica e in ogni caso è impensabile l'immortalità individuale. Il platonismo, abbracciato da molti, sembrava avesse migliori possibilità a questo riguardo perché riteneva l'anima una sostanza autonoma rispetto al corpo, dotata di sensibilità, volontà, intelligenza, dunque di tutto ciò che è in grado di muovere una materia inerte, ma presentava altri problemi, suscitati dalle scoperte scientifiche che rivelavano una materia tutt'altro che amorfa, dotata di forze e dunque di un principio di vita autonomo. Una posizione mediatrice era quella di Leibniz che con la monade aveva superato la distanza metafisica tra spirito e materia, ammettendo la conservazione sia delle anime che dei corpi animali. Mediatrice era anche la posizione di Herder, che nella scala degli esseri coglieva lo slancio ascendente della natura a Dio, salvando spirito e materia e prospettando un futuro anche alla dimensione corporea.

E come di Leibniz e del platonico Mendelssohn, anche di Herder si avverte la presenza negli scritti della rivista di Novikov. Che l'esperienza sia necessaria alla manifestazione «dello spirito nell'anima», come mostrerebbe anche il caso dei sordomuti e degli uomini cresciuti tra gli animali, ossia che la riflessione (*razmyslenie*) sia legata alla ragione [*razum*] la quale nell'uomo apparterebbe alla sfera più ampia e incondizionata dello spirito, è infatti un'idea molto diffusa e variegata, che trova l'espressione forse più adeguata proprio in Herder, che tanto risalto dava alla formazione della civiltà con la maturazione della ragione attraverso il linguaggio, portando appunto l'esempio cui si rifà l'autore dell'articolo citato; è un'idea ripresa anche da Radiščev che

nel suo trattato porta lo stesso esempio dei sordomuti, sottolineando le possibilità limitate del loro sviluppo finché manca loro la comunicazione linguistica, mentre l'insegnamento speciale, che con il linguaggio favorisce la concettualizzazione e il ragionamento, li recupera alla società e alla civiltà.

Che la paternità degli articoli possa essere attribuita a un solo autore è improbabile non soltanto per i prestiti da fonti diverse che li qualificano, rilevati dallo studio di Simankov, ma anche per la fisionomia che li caratterizza individualmente. Tutti, comunque, mostrano un'influenza platonica più o meno marcata, il primo in particolare, quello di Gennaio (*Riflessione sull'immortalità dell'anima*), richiama visibilmente ed estesamente il *Fedone* di Mendelssohn. L'autore muove da una delle idee più diffuse e generalmente accolte dai sostenitori dell'immortalità, ossia la definizione dell'anima come sostanza semplice, quindi non corruttibile come avviene per il corpo. Potrebbe causarne la morte soltanto l'annullamento totale e immediato, che però non può avvenire ad opera della natura, essendo, infatti, l'anima incorporea non soggetta alle cause naturali³⁶⁷. Ed è ciò che nel primo dialogo del *Fedone* di Mendelssohn Socrate sostiene, spiegando che la natura non può operare annientamenti per il fatto che tra essere e non essere c'è un abisso che essa non

367«Сие простое существо, поелику не есть тело, не подвержено никакому телесному действию требующему противодействия, которого не находится в простых существах [...]. И так, ежели душа есть существо простое и неподверженное действиям сотворенных существ, то она внутренно и по своему естеству будет неразрушимая, нетленная, или бессмертная [...]. Существо простое, какое есть душа, [...] не может разрушиться, как токмо чрез уничтожение; но сие разрушение превосходит силы причин естественных [Questa sostanza semplice, poiché non è un corpo, non è soggetta a nessuna azione corporea, la quale comporta una resistenza che nelle sostanze semplici manca [...]. E così, dato che l'anima è una sostanza semplice e non soggetta alle azioni degli esseri creati sarà interiormente e per sua natura indistruttibile, perenne, o immortale [...]. La sostanza semplice, quale è l'anima, [...] non può essere distrutta se non con il solo annullamento, ma questo tipo di distruzione eccede le forze delle cause naturali», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 2, p. 2.

può superare perché procede soltanto per gradi; idea, questa, espressa da Leibniz e ripresa da Radiščev. Né si può pensare che lo farebbe Dio, trattandosi, afferma Socrate, di un'azione malvagia, ma a questo proposito l'autore dell'articolo presenta una certa divergenza dal giudizio socratico, osservando che la volontà di Dio è imperscrutabile, perciò soltanto la rivelazione può venire in soccorso della ragione e dunque si deve riconoscere che la conservazione eterna dell'anima dipende dalla grazia divina, cosa che per via puramente razionale non è dimostrabile.

A sostegno della ragione è introdotta, perciò, la fede e, sulla scia del Fedone, anche la morale³⁶⁸, e infine lo stesso desiderio di immortalità, che, secondo l'articolista, è un'impronta naturale tanto viva, e accresciuta con l'esercizio della ragione e della virtù, che non si può pensare che Dio l'abbia inculcato nell'uomo senza uno scopo, e se l'immortalità non si può dimostrare con certezza, questo desiderio può avvalorare sul piano probabilistico la convinzione della continuazione della vita dell'anima dopo la dissoluzione del corpo. Poiché Dio è bontà e provvidenza infinite, ci deve essere un'altra vita

368L'autore mette a confronto due tesi possibili e opposte: da un lato la provvidenzialità divina che accompagna la sua creatura e dà un senso alla sua vita e alle sue azioni, dall'altro un Dio che si limita a creare l'uomo, abbandonandolo alla sua naturalità, per cui questi non deve aspettarsi «ни наказания ни награждения [né castigo né premio]», e si chiede: «Можно ли сказать, чтоб последняя сия система сравниться могла с первою? Объясняет ли она столько совершенства Божия? [Si può forse dire che quest'ultimo sistema sia uguale al primo? Spiega forse quanto grande sia la perfezione di Dio?]». Ed essendo il primo «дело совершеннейшего разума; вторая же недостаточна, и допускает многия нелепости. Следовательно сие одно довольно ясно показывает, которая из них справедливее, в разсуждении того, что справедливее должно здесь судить и размышлять о намерениях и делах Бога, который делает все с величайшею премудростию. Но сверх всего того познание будущей жизни полагают ли они между познаниями вероятными, или и совсем еще сомнительными? »[opera di una ragione perfettissima, mentre il secondo è insufficiente e comporta molte oscurità; di conseguenza basta questo a dimostrare quale dei due sia più veritiero nel giudicare ciò che si deve qui valutare e meditare a proposito dei disegni e delle opere di Dio, il quale fa tutto con la massima sapienza», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 2, pp. 22-23.

dove venga premiata la virtù e castigata la malvagità, sostiene l'autore dell'articolo, che si appella all'autorità di Platone, di Cicerone e di Lattanzio dalle cui opere riporta dei passi, per concludere come il Socrate del *Fedone*, che tra una verità probabile, a questo riguardo, e una dubbia è meglio, più fruttuoso e meno rischioso, attenersi alla probabile, dal momento che una verità certa sulla vita dell'anima dopo la morte è impossibile ottenerla con il procedimento razionale³⁶⁹. L'argomentazione risulta condotta con proprietà e coerenza, sebbene senza vera originalità, da una persona di cultura e appartenente all'ambiente filosofico.

Diversi appaiono i successivi due articoli, quello del Febbraio (*Riflessione filosofica sull'anima*) e quello di Marzo (*Riflessione sull'unione dell'anima con il corpo e sugli effetti di questa unione*), dove l'argomentazione ricorre più di frequente all'autorità della religione e della Scrittura. In entrambi si dà per scontato quel che si dovrebbe dimostrare, ossia la capacità dell'anima di vivere separata dal corpo, e in entrambi si fa riferimento all'azione temperamentale ad essa attribuita, che troverebbe rispondenza in determinate qualità fisico-chimiche del corpo. Nell'articolo di Febbraio, per fare un esempio del carattere argomentativo dello scritto, si legge: «L'anima è uno spirito immortale che ha una propria realtà sostanziale e una propria vita. E sebbene sia unita al corpo, può vivere anche senza, come gli altri spiriti. [...] E come ora il corpo si trasmette da uno all'altro nella maniera nota, ossia con la procreazione, è assai verosimile che anche l'anima si trasmetta così attraverso i genitori. E questo

369«В сей неизвесности всегда лучше будет держаться о сем познании подтвердительного мнения. Ибо без сомнения та надежнейшая сторона, которая менее теряет, нежели выигривает [...] Добродетель всегда восторжествует над пороком [In questa condizione di ignoranza – si legge – sarà sempre meglio attenersi alla nozione dell'opinione positiva, poiché, senza dubbio, è il versante della massima speranza meno soggetto al rischio, e in cui in ogni caso si perde meno di quanto si guadagna [...] La virtù trionferà sempre sul vizio]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 2, pp. 23-24.

trova sufficiente fondamento nelle parole che il Creatore rivolse all'uomo creandolo: *crescete, moltiplicatevi e popolate la terra*. Con queste parole egli senza dubbio gli comunicò anche la forza. [...] La forza riguardava tutto l'uomo, composto di anima e corpo. Sarebbe contrario alle parole di Dio se, avendo escluso l'anima, con esse si intendesse soltanto la parte caduca dell'uomo, ossia il corpo]»³⁷⁰. Qui l'autore definisce l'anima «spirito», senza quella distinzione operata dall'autore dell'articolo con cui si apre il numero di aprile: *Riflessione filosofica sulla Trinità nell'uomo*, mostrando un'adesione al platonismo cristiano.

L'ignoto autore prosegue sulla linea del racconto biblico con il peccato d'origine che si trasmette a tutte le anime come disposizione a peccare, che i figli ereditano dai genitori. Il peccato corrode il corpo e depotenzia l'anima stessa, la quale non è più in grado di svolgere bene le sue attività. Riguardo poi al *luogo* che essa occuperebbe, l'autore spiega che è diffusa in tutto il corpo, soltanto la ragione, l'immaginazione e la memoria hanno il loro posto nel cervello. Questa stretta unione si coglie nella corrispondenza dei temperamenti con le manifestazioni fisiche e i comportamenti che ne derivano. I buoni frutti dell'attività spirituale provengono dall'osservanza della legge divina e naturale. In questo modo l'anima si fortifica, e quanto più aumentano le sue forze, tanto più diminuiscono quelle del corpo: «E così l'anima – conclude l'autore – è un frutto che matura per l'eternità, il quale, quanto più giovane è e immaturo, con tanta più forza è unito al suo corpo [...] ma quanto più di-

³⁷⁰«*Душа* есть бессмертный дух, имеющий свое собственное существо и жизнь, и хотя он с телом соединен; но может и без онаго быть, как и другие духи. [...] ; а как тело теперь известным образом, т.е. чрез рождение от одного в другом насаждается, то очень вероятно; что и душа сообщается также чрез родителей. И сие довольно основывается на словах, которые Творец по сотворении человека к нему изрек: *раститесь, множитесь, и наполняйте землю*. С коими словами он ему без сомнения сообщил к тому и силу», «*VEČERNJAJA ZARJA*» 1782. 3, pp. 81-82.

venta vecchio e maturo, comincia a distaccarsi dal corpo [...], finché alla fine l'anima, essendosi molto impegnata e avendo vissuto abbastanza, desidera lei stessa la fine della vita naturale, e separatasi senza alcuna difficoltà si ritira nell'eternità»³⁷¹.

L'articolo con cui si apre il numero del Marzo sull'unione dell'anima col corpo non è molto diverso quanto a solidità di argomentazione. Anche qui manca una vera impostazione filosofica e l'autorità cui l'autore fa riferimento è in genere s. Paolo. Come si è detto, l'autonomia dell'anima, la sua capacità di sussistere senza il corpo è anche in questo caso un dato non dimostrato e l'unione col corpo è segnata dal temperamento inteso come proprio dell'anima, cui corrisponde un temperamento corporeo; così, ad esempio, al temperamento collerico corrisponderebbe nel corpo, dove predomina il caldo, un temperamento sulfureo ecc. Le caratteristiche temperamentali sarebbero però distinte dalla ragione e dalla volontà, pur determinando l'influenza dell'anima sul corpo. L'autore palesa un interesse per la chimica, apparentemente sorretto da una conoscenza più approfondita rispetto all'autore del precedente articolo. Sostiene inoltre (e viene ricordato nel sunto di Miljukov) che, come avviene per l'unione tra due sostanze materiali, che danno origine a una terza del tutto differente, di cui porta molti esempi, così avverrebbe per l'unione dell'anima col corpo, di modo che il risultato più che un composto verrebbe ad essere una nuova sostanza e, come per le sostanze materiali nate da un processo chimico, con la separazione dei componenti si riavrebbero le due sostanze originarie.

371«И так душа есть плод растущий для вечности, которой чем моложе и незрелее, тем крепче соединен с своим телом, [...], но чем старее и зрелее бывает, тем более начинает отделяться от тела /.../, и сие пока наконец душа утрудившись и поживши довольно, пожелает сама собою конца естественной жизни и отделившись без всякаго затруднения отходит в вечности», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 3, p. 110.

Si potrebbe osservare che questo ripristino non sempre può avvenire, ma è evidente che ci troviamo di fronte non a un'analogia, bensì a una metafora con cui l'autore vuole indicare la stretta unione che determina una trasformazione dei due componenti: non materia e spirito ma «materia animata»³⁷². Dall'unione di anima e corpo deriva, dunque, la vita naturale o animale, perfetta unità, in cui l'elemento unificante è l'anima. L'uomo, però, è portato a tenere mentalmente separate queste due sostanze, anche perché spesso capita che tra di esse si avverta come un disaccordo; nel cuore, poi, albergano passioni contrastanti come l'amore e l'ira, e il corpo stesso è costituito da sostanze antitetiche come l'olio e l'acqua. Opposti che tendono alla divi-

372«И так тело соединенное с душою не должно почитать за мертвый отрубок или за мертвое орудие [...] или, как говорят, материю в самом себе, и в отвлеченном смысле: но должно почитать его не иначе, как за одушевленную материю, соединенную с духом, где она от других худых и не одушевленных материй, ровно как и от прочих органов, которые не так соединены с духом, различествует [E così non bisogna considerare il corpo unito all'anima un tronco morto o un morto strumento [...] o, come dicono, materia in se stessa e in senso astratto, ma bisogna ritenerla materia animata unita allo spirito, dove essa si differenzia dagli altri corpi rozzi e inanimati così come pure dagli altri organi che non sono uniti allo stesso modo allo spirito]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 4, p. 176. Qui l'autore utilizza senza distinzione i termini anima e spirito, diversamente da come avviene nell'articolo successivo del numero di aprile. «И так из соединения души с телом происходит нечто новое, то есть, как бы из обоих сих нечто одно; почему необходимо и их свойства должны соединиться, и должно отсюда произойти чего нибуд смешанному, то есть, таким свойствам, которыя, так сказать, полуматериальные и полудуховные, и которыя не иначе можно истолковать, как из соединения души с телом. Но при всем том, как душа, так и тело удерживает свое, и как скоро уничтожается их соединение и разрушается естественная жизнь, то тотчас же и преобращается тело опять в персть, а душа удерживает свои свойства, подобно как ртуть, по разрушении киноваря, делается опиять чистою и настоящею ртутью [E così dall'unione dell'anima col corpo deriva qualcosa di nuovo, come se da due diventassero una. Perché necessariamente anche le loro proprietà debbono unirsi, e da questo deve derivare una combinazione, ossia delle proprietà che, per così dire, sono semimateriali e semispirituali, e che non si possono spiegare se non come derivate dall'unione di anima e corpo. Ma con tutto ciò, sia l'anima che il corpo conservano il proprio essere e non appena la loro unione si annulla e la vita naturale finisce, a quel punto anche il corpo si trasforma di nuovo in polvere, e l'anima riprende le sue proprietà, così come avviene per il mercurio che, quando si scompone il cinabro, diventa di nuovo puro e vero mercurio]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 4, pp. 174-175.

sione e conducono alla rovina. Questo disaccordo non esisteva però all'origine della creazione, secondo l'autore esso sarebbe dovuto al peccato di origine che ha richiesto la venuta di Cristo perché fosse ristabilita l'armonia e il corpo, migliorato dall'unione con l'anima, diventasse, secondo il detto paolino il *Tempio di Dio* (*Chramom Božiiim*)³⁷³. Più che una discettazione filosofica, lo scritto sembra essere dettato dall'intento di rafforzare la fede e i principi della morale.

L'articolo comparso in Aprile: *Riflessione filosofica sulle Trinità nell'uomo, o tentativo di dimostrazione, sulla base della ragione e della Rivelazione, che l'uomo è composto di corpo, anima e spirito*, è quello su cui si è soffermato soprattutto Miljukov ed è, infatti, il più interessante per il contenuto e una certa diversità delle fonti. Si apre con una considerazione generale sull'abbondante letteratura uscita in Germania e in Italia relativa all'anima umana, e sull'interesse suscitato, per analogia e confronto, dalle ricerche sull'anima degli animali. L'autore cita a questo riguardo alcuni pensatori celebri, come Miller, Bonnet, Buffon, Reimaro, Cartesio del quale critica la riduzione degli animali a macchine prive di emozioni e di pensiero, e l'italiano Baronio con il suo libro sull'anima delle bestie, ed esprime la sua meraviglia per il fatto che in questa vasta letteratura non compaia una teoria che si avvicini a quella da lui stesso formulata, che, a detta di alcuni studiosi alla cui attenzione l'avrebbe proposta, avrebbe una rilevante somiglianza con quella enunciata nell'antichità da alcuni rabbini³⁷⁴. Per questo sente il dovere di dimostrarne se non la validità assoluta, ma-

373«VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 4, pp. 182-184.

374«Древние Раввины о душе уже имели сходственные мысли с нашими по уверению некоторых Ученых, которым мы открыли свой мысли. Мы не могли получить никаких книг, содержащих в себе мысли Раввинов, сколько ни прилагали о том старания. [...] Имели ли они доводы к своим мыслям, и какия они были, того никто нам сказать не хотел, или не мог; предлагаемая же здесь с нашей стороны мы не выдаем за математическия доказательства: нет, но они должны быть только опытом вероятнаго доказательства

tematica, almeno la verosimiglianza e la probabilità, assicurando che vi compaiono idee che lungi dal portare danno alla religione, la rinforzano³⁷⁵.

Si tratta di una teoria, spiega l'ignoto estensore dell'articolo, elaborata sulla base dell'esame della natura, senza ricorrere alla rivelazione. Dal confronto dei tre regni, minerale, vegetale e animale, egli trae la conclusione che il primo è assolutamente inanimato, costituito da corpi morti, privi di qualsiasi circolazione di linfe, diversamente dal regno vegetale, che è dotato anche di canali appositi per la circolazione di quei nutrimenti, come risulterebbe anche dalle ricerche dell'abate Bonaventura Corti. Nel regno animale, poi, egli individua una costituzione superiore agli altri due regni, dovuta non tanto alla circolazione del sangue, a una materia più sottile, e alla capacità di spostarsi autonomamente da parte delle creature che lo costituiscono, quanto soprattutto all'anima, sostanza componente di quei corpi, capace di sentire e pensare e di rappresentarsi la realtà esterna ed interna. I tre regni si svilupperebbero secondo una scala in cui il gradino superiore in un dato regno costituisce il gradino più basso del regno successivo. Tra i due regni, sul gradino più alto di quello vegetale, ovvero quello più basso del regno animale l'autore colloca

[Gli antichi rabbini, secondo l'assicurazione di alcuni dotti a cui abbiamo esposto il nostro pensiero, riguardo all'anima avevano già delle idee simili alle nostre. Per quanti sforzi abbiamo fatto, non siamo riusciti a trovare nessun libro contenente il pensiero dei Rabbini [...] Se essi abbiano avuto argomenti per le loro idee, e quali fossero, nessuno ha voluto o ha potuto dircene nulla; quelle qui esposte da parte nostra non le diamo per dimostrazioni matematiche: no, esse debbono essere soltanto il tentativo di una dimostrazione plausibile]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, pp. 267-268.

375«Мы в предложении нашего положения имеем намерение доброе, и ежели кто не захочет закрыть глаз своих и не разумеет нас, тот увидит, что Религия, посредством сего положения, не только не приходит к упадок, но паче в большую силу и уважение [Nel proporre la nostra idea abbiamo un'intenzione buona e se qualcuno non vorrà chiudere gli occhi rifiutando di comprenderci, vedrà che la Religione da questa idea non soltanto non sarà danneggiata, ma riceverà piuttosto grande forza e rispetto]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, p. 268.

un tipo di polipo³⁷⁶. Allo stesso modo l'uomo, l'espressione più alta dell'animalità, si protenderebbe, nel suo massimo perfezionamento, al di là del mondo naturale, nel trascendente mondo degli spiriti, di cui occuperebbe il gradino più basso, oltre ai caratteri dell'animalità, infatti, egli ha: «qualcosa che non si trova in nessuno degli altri animali, egli ha *uno spirito razionale e immortale*. Perciò l'uomo appartiene al regno degli spiriti, tuttavia, è, per così dire, il polipo di quel regno. Infatti, come nel regno animale il polipo riunisce in sé i regni degli animali e delle piante, allo stesso modo l'uomo riunisce in sé i regni degli animali e degli spiriti»³⁷⁷.

Oltre che dei cinque sensi, infatti, e della capacità rappresentativa immaginativa e mnemonica, egli sarebbe dotato dello spirito razionale e immortale di cui gli altri animali sono privi, cosa che, secondo l'autore, lo differenzia dagli animali non soltanto per il grado di perfezione, ma radicalmente, facendolo rientrare in una nuova classe di creature: «In questo modo – scrive – noi in realtà escludiamo l'uomo dal regno degli animali, tra i quali finora era annoverato, con la sola differenza che gli si attribuiva l'anima più perfetta, più pura, razionale e immortale, tuttavia, a noi pare, ed è anche probabile, che l'uomo, come abbiamo accennato, debba stare a un livello superiore; egli deve costituire una classe del tutto nuova e un regno di creature del tutto nuovo»³⁷⁸. L'autore pensa, infatti al regno degli spiriti di cui l'uomo sarebbe

376«VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, p. 276.

377«Однако он, сверх всего того, имеет нечто такое, чего во всех других животных не находится, то есть, он имеет *дух разумный и бессмертный*. И так человек принадлежит к царству духов, однако он так сказать есть полип онаго царства: ибо, как в царстве животных полип соединяет между собою царства животных и растений, так и человек равным образом соединяет между собою царства животных и духов», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, pp. 278-279.

378«Сим образом исключаем мы действительно человека из царства животных, между которыми он по сие время обыкновенно считался, с тем только различием, что приписывали ему совершеннейшую, чистейшую, разумную и бессмертную душу; однако

partecipe. Della presenza dello spirito nell'uomo egli porta due prove desunte dalla vita concreta, quella dei sonnambuli (*lunatiki*), i quali agiscono nel sonno senza esserne coscienti e senza ricordare poi le proprie azioni, e perciò col solo soccorso dello spirito (p. 290), e quello di giovani scoperti nelle foreste a vivere con le fiere, senza contatti con gli altri uomini, perciò incapaci di parlare, i quali, nonostante tutto, dagli animali si differenziano, e non per il linguaggio che loro apprenderanno successivamente dalla frequentazione con i loro simili, ma proprio per il pensiero: «l'uomo, infatti, che conduce un tal genere di vita animale ha lo spirito, che con l'acquisizione di una guida impara a pensare in maniera razionale e avveduta, o ottiene *la capacità della riflessione razionale* che non assimila con il solo linguaggio; no, la molla principale del suo [dell'uomo] riflettere e della sua ragione è lo spirito: perciò, infatti, il pappagallo non pensa, così come qualsiasi altro uccello, che pure parla. Certo, bisogna rispondere, per il fatto che non ha lo spirito ma soltanto un'anima»³⁷⁹.

L'autore non vuole però invischiarsi in una dimostrazione ipotetica sull'essenza dell'anima e dello spirito, egli intende soltanto proporre una considerazione credibile del fatto che l'uomo è composto di corpo, anima e spirito, ritenendo che in questo modo si potrebbero evitare tutte le discussioni sulla mortalità o immortalità dell'anima.

как кажется нам, да сие и вероятно, что человек должен, как мы упомянули, стоять на высшей степени; ему надлежит составлять совсем новый класс и совсем новое царство тварей», «*VEČERNJAJA ZARJA*» 1782. 5, p. 279.

379«Ибо человек, ведущий такую скотскую жизнь, имеет дух, который при снискании руководства научается мыслить разумно и здраво, или получает *способность к разумному размышлению*, которое он перенимает не чрез один только язык; нет, главною пружиною его размышления и его разума, есть дух: ибо для чегожъ не мыслит попугай, или другая какая птица, которая однако говорит. Конечно, ответствовать надобно, для того что она не имеет духа, но только одну душу]», «*VEČERNJAJA ZARJA*» 1782. 5, p. 288.

In realtà non tiene fede né al primo proposito né al secondo, infatti, dell'anima dice che è una sostanza [*suščestvo*] purissima [*čistejšee*], semplicissima [*prostejšee*] e corporea [*telesnoe*] mediante la quale il mondo spirituale si unisce a quello corporeo [*duchovnyj mir soedinjaetsja c telesnym*]; ma l'intelligenza umana discenderebbe dallo spirito, in cui risiederebbe la capacità astrattiva e dialettica, di cui sarebbe priva l'anima. Lo spirito, inoltre, non avrebbe alcun rapporto col corpo se non tramite l'anima, così non sarebbe coinvolto nel destino di questa, e tramite l'anima insegnerebbe a pensare in maniera ragionevole e corretta. Se l'anima, sostanza semplicissima e purissima, possiede, secondo questa teoria, sensibilità, ragione e capacità di scelta, lo spirito è dotato di ragione e volontà, e rispetto all'anima può elevarsi dalla conoscenza del particolare alle verità universali, seguendo le quali può dirigere la propria vita, cosa che all'anima, pur dotata di proprietà rappresentativa e di memoria, è impossibile, la capacità dialettica, infatti appartiene solo allo spirito. Gli angeli, sempre secondo questa concezione, sarebbero dotati di anima e spirito, mentre Dio sarebbe spirito purissimo. L'elevazione dall'attività dell'anima a quella dello spirito avverrebbe nell'uomo gradatamente. Nel neonato, infatti, sarebbe presente e attiva soltanto l'anima³⁸⁰, e la stessa cosa l'esperienza dimostrerebbe riguardo ai sordomuti che non hanno avuto un'e-

380«Человеческий дух не прежде мыслит, как получит к тому руководство, или употребит долговременный навык; что видеть можем в детях. Они имеют дух, ибо он показывает в них свое действие; но когда? Не в первых неделях, и не в первых месяцах; но по прошествии многих месяцев да и многих лет [...] ; и не прежде открывается уже в них постепенно способность духа, то есть способность мыслить в отношении и отвлечении, как по достижении их в совершенный возраст [Lo spirito umano non comincia a pensare prima di aver ottenuto una guida a questo, o di aver impiegato una lunga esperienza, cosa che possiamo vedere nei fanciulli. Essi hanno lo spirito, poiché manifesta in loro la sua azione, ma quando? Non nelle prime settimane e neppure nei primi mesi, ma trascorsi lunghi mesi e lunghi anni [...] ; e la capacità dello spirito, ossia la capacità di pensare in relazione e in astratto, si manifesta in loro non prima che siano giunti all'età matura]», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, p. 285.

ducazione; questi incominciano a ragionare, ossia ad usare il procedimento astrattivo e dialettico, soltanto dopo aver ricevuto una sufficiente formazione.

A questo punto l'autore, avendo dimostrato, *non secondo i canoni di certezza matematica*, ma secondo i principi della verosimiglianza e della probabilità (*po verojatnosti*), con la ragione e le esperienze (*iz razuma i opytov*), la natura triplice dell'uomo, ne vuole cercare i segni anche nelle Scritture. Riporta a questo fine i passi del *Genesi*, in cui si dice che Dio creò l'uomo a propria immagine e somiglianza, e Dio è appunto un'unica sostanza (*edinstvennoe suščestvo*) in tre ipostasi, e «se da questa sostanza unica si togliesse o si separasse una ipostasi o persona, essa non sarebbe più l'essere divino»³⁸¹. Cristo, poi, è risorto, cosa che dimostra la sua composizione di corpo, anima e spirito. Anche Paolo, del resto, usa i termini di $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ e $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ per indicare queste due sostanze presenti nell'uomo³⁸².

Lo scritto è senza dubbio più argomentato rispetto ai due precedenti, e l'autore è consapevole della distanza tra il sapere *naturale*, frutto della sola ragione, e quello rivelato. Vi si possono rinvenire elementi della filosofia di Leibniz e di Herder, ormai ampiamente diffusi nella cultura dell'epoca e rielaborati in un contesto più personale. In ogni caso, però, questo non aiuta a stabilire chi siano gli autori degli articoli, l'analisi dei testi, in ogni caso, non permette di attribuirli a un'unica mano.

Di recente Vitalij Ivanovič Simankov ne ha messo in luce la natura composita, e ne ha individuato le possibili fonti³⁸³. L'autore del primo articolo, Ri-

381«Естьли от божескаго существа отнять, или отделить одну Впостась или лице: то не останется оно существом божеским», «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, p. 295).

382L'autore cita e commenta di Paolo il passo 5,22 della *Lettera ai Tessalonesi* (p. 297); e il 4,12 di quella agli Ebrei: «VEČERNJAJA ZARJA» 1782. 5, pp. 301-302.

383SIMANKOV 2011, pp. 169-187. Simankov ha anche condotto una interessante ricerca sugli autori delle opere attribuite nel «Supplemento al Notiziario Moscovita» a Novikov,

flessione sull'immortalità dell'anima, che si firma con le iniziali D. F. sarebbe Fortunato Bartolomeo De Felice, fuggito dall'Italia in Svizzera, dove fondò una propria tipografia; a lui si deve la cura e la pubblicazione dell'opera *Encyclopédie, ou Dictionnaire universel raisonné des connaissances humaines*³⁸⁴. De Felice, definito a ragione «uno dei maggiori mediatori intellettuali tra Italia e Svizzera della sua epoca» (Ferrari 2011, p. 403), dopo la sua nomina a professore straordinario di geografia antica e moderna all'università di Napoli (1750), poi di professore di fisica sperimentale, periodo in cui allacciò stretti rapporti con gli intellettuali riformisti (tra cui Antonio Genovesi, Alessandro Rinuccini, Bartolomeo Intieri, Niccolò Fraggianni) oltre che col principe di San Severo, Raimondo di Sangro, Gran Maestro della loggia massonica di Napoli, uno degli ispiratori del progetto dell'*Encyclopédie*, nel 1757 in seguito a uno scandalo dovette lasciare Napoli per rifugiarsi in Svizzera, dove,

Švarc e Karžavin, v. SIMANKOV 2010; ne ricordiamo anche la dissertazione del 2012, relativa all'individuazione degli scritti originali rispetto alle traduzioni, v. SIMANKOV 2017. 384L'articolo *Immortalité de l'âme* occupa le pp. 282-289 del. t. XXIV, v. SIMANKOV 2011, p. 170. Attualmente l'interesse per questo intellettuale-editore si è rinnovato, come attesta la recente uscita di un libro su di lui, che contiene una serie di saggi interessanti di vari studiosi ed è ricco di indicazioni bio-bliografiche, v. FERRARI 2016. A proposito del rapporto col pensiero del giurista ginevrino il Ferrari, nella sua introduzione al volume, da cui traiamo anche le notizie sulla vita e l'opera di questo personaggio, scrive: «De Felice condivide con Burlamaqui la convinzione che il diritto sia il mezzo attraverso il quale la ragione può consentire il raggiungimento della felicità, uno degli obiettivi più ambiziosi e condivisi dalle varie anime della cultura illuminista europea»; il Ferrari ricorda anche che dei 741 articoli firmati personalmente dal De Felice 378 riguardavano il diritto, 244 la scienza e 119 la filosofia: «Non si tratta di lemmi originali, - osserva - ma compilati sulla base di letture molto diversificate, la cui fonte non viene quasi mai riportata. De Felice usa una bibliografia alquanto eterogenea - costituita da opuscoli, trattati, memorie, dizionari e riviste - che ha come comune denominatore il fatto di essere la più attuale possibile. Le indagini condotte dimostrano che la maggior parte dei libri impiegati nel lavoro di compilazione è posteriore al 1765, l'anno di apparizione degli ultimi volumi dell'*Encyclopédie* di Parigi», FERRARI 2016, p. 9. Del De Felice (1723-1783) va ricordata anche la corrispondenza con personalità di spicco della cultura della sua epoca, tra cui il Filangieri, v. FERRARI 2016.2, p. 14. In particolare sulla corrispondenza, v. FERRARI 2011, CANDAU 1996, CERNUSCHI 2014.1 e 2.

uscito dall'ordine francescano dei Fratelli minori, si convertì alla religione riformata. Qui lavorò all'Encyclopédie d'Yverdon in 58 volumi, a cui è legata la sua fama, e con cui si proponeva di ampliare e modificare, nella direzione del cristianesimo, secondo l'orientamento protestante di recente accolto, l'enciclopedia di Diderot e D'Alembert. Alla fine del XVIII sec. questa pubblicazione aveva raggiunto una tiratura di 3000 esemplari con una diffusione soprattutto nei paesi protestanti del nord Europa. Di Jean Jaques Burlmaqui, giurista ginevrino, discendente da una famiglia di rifugiati lucchesi, egli ristampò, tra il 1766 e il 1768, dotandoli di un ampio apparato critico, gli otto volumi dei Principes du Droit de la Nature et des Gens che rieditò in forma abbreviata nel 1769 con il titolo Leçons de droit de la nature et de Gens. Nell'enciclopedia compare la voce Immortalité de l'âme, che, tuttavia, non è, sempre secondo Simankov, un testo originale del De Felice, ma presenta degli estratti dai Principes du droit naturel di J. J. Burlamaqui, dal Traité de l'existence et des attributs de Dieu, di M. Clarke, e da Ebauche de la religion naturelle di Mc. Wollaston³⁸⁵. Del resto, la maggior parte degli articoli dell'enciclopedia di Yverdon non ha una struttura uniforme. Molti sono un collage di passi dell'Encyclopedie parigina, altri una rielaborazione, altri ancora, soprattutto quelli relativi alla medicina, alle scienze e al diritto, sono del tutto nuovi.

L'articolo di febbraio *Riflessione filosofica sull'anima* sarebbe tratto dall'opera di Christian Friedrich Richter in quattro libri, *Von der Seele* [Dell'anima], e precisamente la traduzione del secondo capitolo della prima parte dello scritto, *Le più necessarie conoscenze sull'uomo* [*Najnužnejšie poznanija o čeloveke*],

³⁸⁵Simankov nel suo articolo indica con precisione i passi e i punti esatti dell'interpolazione, citando i testi originali, la data delle edizioni e i nomi dei traduttori, v. SIMANKOV 2011, p. 171.

mentre la traduzione del terzo capitolo della prima parte dello stesso scritto *Von der Vereinigung des Leibes und der Seele, und von dem Effect derselben* (pp. 76-95) costituirebbe in sostanza l'articolo del marzo, dal titolo *Riflessione sull'unione dell'anima col corpo e sugli effetti di questa unione*³⁸⁶.

Per l'articolo di Aprile: *Riflessione filosofica sulla Trinità nell'uomo, o tentativo di dimostrare, sulla base della ragione e della Rivelazione che l'uomo è composto 1) di corpo, 2) anima, 3) spirito*, Simankov indica lo scritto del medico di Erfurt, Johann Nicolaus Weissmantel (1735?-1790); Schneider il cognome originario): *Die menschliche Dreyeinigkeit oder Versuch eines Beweises, dass der Mensch bestehe 1) aus Leib, 2) Seele und 3) Geist*, in *Vermischte Physikalische Beyträge. Erstes Stück*, Leipzig, Böhme 1777 [La trinità umana o il tentativo di una dimostrazione che l'uomo consiste 1) di corpo, 2) di anima e 3) di spirito, in *Miscellanea di contributi di scienze della natura*]. Del lavoro di Weissmantel Simankov, però, non è riuscito a trovare altre notizie se non la pubblicazione nel 1777 di una *Raccolta di articoli relativi alle scienze naturali* [Sobranie estestvennonaučnych statej] in tre sezioni, nella prima delle quali compariva lo scritto menzionato, che non gli è stato possibile rintracciare, l'unica informazione sul suo contenuto egli l'ha tratta da una recensione³⁸⁷. Perciò non si può sapere se

386Lo scritto, uscito nel 1709, ebbe una grande diffusione e 18 ristampe. Ch. F. Richter (1676-1711) che aveva studiato ad Halle medicina e teologia era un seguace di A. G. Franke, v. SIMANKOV 2011, pp. 172-173, cosa che spiega gli echi di un pensiero pietistico nell'articolo del marzo, e in generale gli orientamenti della rivista.

387«Собрание это состоит из трех отделений: в первой части автор рассуждает о троичности человеческой природы, две остальные книжки посвящены рассмотрению ботанических вопросов, в частности разведению гвоздик [Questa raccolta è costituita di tre sezioni. Nella prima l'autore dimostra la trinità della natura umana, le due restanti sono dedicate alla trattazione di questioni di botanica, in particolare della coltivazione dei garofani]». La recensione da cui Simankov ricostruisce l'articolo è apparsa su «Der Teutsche Merkur» 1778, n. 1, S. 79-81: SIMANKOV 2011, p. 174. Il cognome Schneider si legge nella sua *Dissertatio pro gradu doctoris*, intitolata *De refrigerio sanguinis per respirationem*, uscita nel 1771 a Erfurt; nei cataloghi è indicato come «Doctor der Medicin und ausübender Arzt (1736-1790)», dunque la medicina non era solo un suo interesse teorico. Risulta

l'articolo comparso su «Večernjaja zarja» sia un *collage* o una traduzione.

La ricostruzione di Simankov, è tuttavia importante perché portando l'attenzione sull'aspetto compilativo dei testi, non soltanto evidenzia una caratteristica abbastanza comune nella stesura di scritti filosofici divulgativi, dettati da intenti moralistici, e l'importanza dei dizionari come fonti documentali, ma spiega anche l'eterogeneità degli articoli sopra citati, che Miljukov era propenso a considerare di un unico autore. In essi l'unità è data da alcuni concetti di fondo, quali la creazione, la caduta del primo uomo, l'autonomia dell'anima rispetto alla materia, che nella loro genericità possono trovar luogo in qualsiasi contesto; non ne emerge un disegno costruttivo comune, se non l'intento di rafforzare la fede nell'autonomia dell'anima rispetto al corpo e rinvigorire la morale legata a una visione cristiana non rigidamente confessionale, secondo l'intento di Novikov.

Gli scritti citati, mentre attestano la divulgazione in Russia di un pensiero ormai radicato nell'ambito dell'illuminismo tedesco, permettono di cogliere, accanto a idee condivise, patrimonio comune dell'epoca, l'originalità dell'impostazione del trattato di Radiščev e dell'interesse che lo ispirava. Senza dubbio egli conosceva la rivista e il pensiero che vi circolava, e probabilmente non doveva disapprovare l'uso delle interpolazioni e prestiti, dal momento che costituiva un procedimento diffuso, cui lui stesso faceva ricorso, forse con maggior discrezione.

Il suo lavoro, dunque, non si distingue tanto per il metodo della costru-

anche come Wzismantar fonft [altrimenti] Scänsuosa J. N. sonst Schneider Iohann; la nostra ricerca ha fornito in più solo questo nome, altro non è dato sapere. Simankov riporta l'opinione di A. I. Nezelenov che lo scritto sia una traduzione, e la tesi di V. N. Tukalevskij dell'appartenenza dell'articolo a Schwarz, sia per i contenuti che per lo stile. Informa anche che l'articolo è stato ripubblicato nel 1997 nell'antologia *Russkaja religioznaja antropologija*, v. SIMANKOV 2011, p. 175.

zione del testo, o più in generale della ricerca, quanto per l'oggetto primo del suo interesse: il valore e i limiti del sapere dell'uomo. Quando giunge al termine dello scritto egli dell'anima non *sa* di più di quel che sapesse agli inizi, su di essa ha solo ipotesi; ha però spazzato via le certezze di coloro che l'immortalità la negavano appellandosi a un sapere certo. Mentre del "sapere" sa di più di quel che sapeva prima di intraprendere la sua analisi, ossia: che le conoscenze scientifiche sono certe soltanto là dove predomina l'astrazione ed esse risultano *costruzioni* della mente; che la conoscenza esperienziale è attendibile relativamente, e sa, infine, che la certezza morale mentre permette un giudizio di valore, sfugge a qualsiasi dimostrabilità. Si allontana così anche dalla posizione di Aničkov, il quale, seguendo Agostino, vedeva nella sintesi teoretica l'espressione più alta della conoscenza umana, come allontanamento dalla precarietà della sensibilità per attingere la verità dello spirito.

Che una vera dimostrazione dell'immortalità non sia possibile e che ci si debba affidare alla probabilità, è una consapevolezza presente anche nell'autore dell'ultimo articolo esaminato di «Večernjaja Zarja», ma manca l'argomentazione che la giustifichi come impossibilità strutturale, cosa che invece è messa in luce da Radiščev con la sua riflessione sulla scienza e i suoi principi.

Radiščev, come si è visto, non è il solo a seguire la dottrina dell'immortalità dell'anima di Mendelssohn, ma vi giunge e vi si attiene dopo aver messo in crisi i criteri della *scientificità* e dell'evidenza del conoscere, dimostrando così, al di là delle difficoltà di un testo non sufficientemente elaborato e riordinato, una lucidità e libertà di pensiero notevoli e un interesse genuino nei confronti delle teorie filosofiche e scientifiche più avanzate, esente da qualsia-

si intento conformistico o edificante.

Nota biografica e bibliografica

Per una informazione dettagliata sulla vita e l'attività di Aleksandr Nikolaevič Radiščev rimandiamo all'ampia *Storia di Radiščev* di Giorgio Maria Nicolai¹; da parte nostra intendiamo indicarne soltanto gli eventi e le date più importanti.

Qualsiasi biografia di Radiščev, sia pure tracciata a grandi linee, non può prescindere da quella scritta dai figli Nikolaj e Pavel e pubblicata dall'Accademia delle Scienze a cura di Dmitrij Semënovič Babkin: *Biografija A. N. Radiščeva napisannaja ego sinov'jami* [Biografia di A. N. Radiščev scritta dai suoi figli], (Moskva-Leningrad Institut russkoj literatury 1959).

NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ (1778–1829), il secondogenito, aveva 12 anni quando il padre fu condannato, e insieme al fratello maggiore Vasilij fu affidato allo zio, Moisej Nikolaevič, che ad Archangelskoe svolgeva la funzione di consigliere doganale [*tamožennyj sovetnik*]. Nikolaj mostrò presto una propensione per gli studi umanistici, scrisse poesie, recensioni e traduzioni. Collaborò alla raccolta delle opere di suo padre di cui uscirono soltanto quattro volumi dei sei programmati: A. N. RADIŠČEV, *Sobranie ostavšichsja sočinenij po-*

1 Giorgio Maria Nicolai, *Storia di Radiščev*, in *Russia bifronte. Da Pietro I a Caterina II attraverso la "Corruzione dei costumi" in Russia di Ščerbatov e il "Viaggio da Pietroburgo a Mosca" di Radiščev*, Roma, Bulzoni editore 1990, pp. 397-570.

kojnogo Aleksandra Nikolaeviča Radiščeva, č. I-IV, Moskva, v Tip. Platona Be-
ketova 1807-1811. Del padre scrisse la prima biografia: *O žizni i sočinenijach A.*
N. Radiščeva (Vita e opere di A. N. Radiščev), pubblicata per la prima volta in
«Russkaja Starina» (novembre 1872) a cura di N. P. Barsukov e ristampata da
S. A. Vengerov, assieme all'articolo di Puškin *Aleksandr Radiščev* nel I tomo di
Russkaja Poèzija nel 1897; essa costituì, assieme a quella del fratello Pavel pub-
blicata nel 1858 in «Russkij Vestnik» (t. XVIII, dekabr', kn. 1, str. 395-432), una
delle fonti principali cui attinsero i successivi biografi di Radiščev .

PAVEL ALEKSANDROVIČ (1783-1866), il terzogenito, aveva 7 anni quando,
a differenza di Nikolaj, seguì in Siberia, insieme alla zia e alla sorella Ekateri-
na, il padre che poté così occuparsi personalmente della sua formazione con
lezioni (che spesso si svolgevano all'aperto) di botanica, mineralogia, geolo-
gia oltre che di lingua tedesca e francese. Pavel trascorse ancora un paio di
anni con il padre, quando questi, richiamato dal lontano esilio, poté stabilirsi
nel villaggio di Nemcovo che faceva parte del suo possedimento nel governa-
torato di Kaluga, non troppo lontano da Mosca. Nel 1799 si trasferì a Pietro-
burgo per completare gli studi; qui Aleksandr N. Radiščev lo raggiunse nel
1801, avendo ormai ottenuto la completa libertà. Alla morte del padre (1802),
Pavel entrò nella flotta come sottotenente di vascello e partecipò come tenen-
te alla difesa di Mosca nel 1812 . Lasciò poi il servizio militare per l'insegna-
mento privato, fino al suo trasferimento nel 1844 a Taganrog, dove, per sua
stessa dichiarazione, ottenne dalla locale università l'attestato di insegnante
privato. Morì a 83 anni. Durante la sua vita, cercò più volte di far ripubblicare
il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, anche con considerevoli tagli, ma la censura
zarista vi si oppose sempre. Tentò anche di far pubblicare per intero l'ode
Volnost', inviandola a Herzen a Londra nel 1860; cominciò perfino a tradurre

il *Viaggio* in francese al fine di farlo pubblicare in Francia, ma anche questo tentativo si risolse in un fallimento.

ALEKSANDR NIKOLAEVIČ RADIŠČEV² nacque a Mosca il 20 agosto 1749 in una famiglia di agiati proprietari terrieri. Fu presto trasferito a Věrchnee Abl-jázovo, ora Radiščevo, nella provincia di Penza, città situata sul fiume Sura, attualmente nel Distretto Federale Volga, a circa 700 km a sud-est da Mosca dove i genitori avevano una grande tenuta in mezzo alla pianura russa

Suo padre, Nikolaj Afanas'evič, uomo di discreta cultura, conosceva alcune lingue straniere, ed era particolarmente interessato all'economia agricola; inflessibile nel rispetto della concezione ortodossa, delle pratiche religiose e dei principi morali, trattava con umanità i suoi contadini, che lo protessero durante la rivolta di Pugacëv. Aleksandr era il maggiore di undici figli; i suoi primi educatori, secondo un uso diffuso tra i proprietari terrieri, furono due servi della gleba, la devota bambinaia Praskov'ja Klement'evna e lo "zietto" Pětr Mamontov, detto Suma, che gli insegnò a leggere e a scrivere sui libri tradizionali di preghiere e Salmi (*Časoslóv*, o *Libro delle Ore*, e *Salterio*). All'età di sette anni fu mandato a Mosca dallo zio Michail Fědorovič Argamákov, parente del direttore dell'Università moscovita da poco aperta (1755), e assieme ai suoi cugini poté usufruire delle lezioni dei migliori professori del ginnasio annesso all'ateneo.

Dopo il colpo di Stato del 1762, che portò al trono Caterina II, Radiščev fu ammesso al Corpo dei paggi, una prestigiosa istituzione per la formazione dei giovani nobili, creata nel 1759 da Elisabetta Petróvna (secondogenita di Pietro il Grande, imperatrice di Russia dal 1741 al 1762). Alla fine del 1763 il corpo dei paggi seguì la corte, trasferitasi da Mosca a Pietroburgo. Qui, oltre

2 Cfr. <http://radischev.lib.tomsk.ru>

alle ore di studio, erano previste le “guardie” al palazzo imperiale e periodi di servizio presso l’imperatore e presso l’imperatrice; ciò permise ad Aleksandr di conoscere bene la vita di corte in tutte le sue sfaccettature.

Nel 1766 Radiščev fu tra i dodici giovani nobili inviati, su disposizione della sovrana, all’Università di Lipsia, considerata in quegli anni l’istituto tedesco più autorevole per l’insegnamento giuridico. La loro sorveglianza fu affidata all’ispettore di corte Gerhard George von Alten Bokum, autoritario e avido di denaro, che con la sua arroganza suscitò lo scontento tra gli studenti.

Erano obbligatorie le frequenze agli insegnamenti di latino, tedesco, francese, diritto, e discipline filosofiche, storiche, e scientifiche, ma gli studenti potevano aggiungere qualche insegnamento relativo ai loro interessi specifici, Radiščev, su consiglio dell’amico Ušakov, frequentò i corsi di medicina e di chimica. Tra i professori di cui seguì le lezioni figurava il noto giurista Karl Ferdinand Hommel (1722–1781), docente di diritto penale, estimatore di Cesare Beccaria (1738–1794), il cui saggio *Dei delitti e delle pene*, uscito nel 1764, fece tradurre in tedesco nel 1778; il medico e filosofo Ernst Platner (1744–1818); il poeta Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769), che insegnava filologia, retorica e letteratura; e il filosofo Christian Garve (1742–1798) che egli ricorda nel suo trattato, scritto in Siberia: *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii* (Sull’uomo, sulla sua mortalità e immortalità).

Riguardo alle letture fatte per scelta autonoma, fuori dall’insegnamento istituzionale, non si hanno molte notizie, tuttavia, la biografia del figlio Pavel e lo scritto dello stesso Radiščev *Žitie Fedora Vasil’eviča Ušakova* [La vita di Fedor Vasil’evič Ušakov]³ sulla vita dell’amico e mentore di quegli anni di Lipsia, informano della lettura attenta dell’opera *De l’esprit* di Claude-Adrien

3 A. N. Radiščev, *Žitie Fedora Vasil’eviča Ušakova*, Spb 1789.

Helvétius (1715-1771), oltre che *Du contrat social ou Principes du droit politique* (1762) di Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), e dello scritto *Le droit public de l'Europe fondé sur les traités, depuis la paix de Westphalie, en 1648, jusqu'à nos jours*, di Gabriel Bonnot de Mably, del quale Radiščev, tornato in patria, tradusse le *Observations sur l'histoire de la Grèce ou des causes de la prospérité et des malheurs des Grecs*, che apparve anonimo nelle librerie nel 1774, pubblicato dalla *Obščestvo starajuščeesja o napečatanii knig* [Società per la pubblicazione dei libri] di Pietroburgo, organizzata da Novikov. L'incentivo a queste letture fuori del curriculum universitario lo dette, secondo la dichiarazione dello stesso Radiščev, l'amico Ušakov (1747 - 1770), il più anziano dei giovani inviati a Lipsia, già segretario del Consigliere Segreto Grigorij Nikolaevič Teplov, con il grado di Assessore di Collegio che, su interessamento del suo superiore e rinunciando a una carriera brillante, aveva chiesto e ottenuto di far parte del gruppo per completare la sua istruzione all'estero, dove morì.

Dopo i quattro anni di studi a Lipsia, Radiščev fece ritorno in Russia e assieme agli amici e compagni di studi Aleksej Michajlovič Kutuzov e Andrej Kirillovič Rubanovskij prese servizio presso il Senato col titolo di verbalizzatore e col grado di consigliere titolare. Dopo due anni di attività in questo settore, passò nell'organico del conte Jakov Aleksandrovič Brjus, che lo prese a benvolere e lo introdusse nei migliori ambienti della città. Nel 1775 si ritirò dal servizio e sposò Anna Vasil'evna Rubanovskaja, nipote del suo compagno di Lipsia Andrej K. Rubanovskij (1748-1790), autore di traduzioni dal francese in tedesco⁴. L'anno successivo venne sistemato in qualità di assessore presso il Comitato commerciale [*Kommerc-Kollegija*], presieduto dal conte Aleksandr Romanovič Voroncóv, che sarà il suo protettore nel periodo della condanna e

4 Cfr. Novikov N. I., *Opyt istoričeskogo slovarja o rossijskich pisateljach*, v sb.: *Materialy dlja istorii russkoj literatury*, Spb. 1867, p. 95.

dell'esilio, e di cui divenne presto l'apprezzato primo consigliere per le questioni legate al commercio. Nel 1780 fu nominato consigliere per le questioni doganali German Jur'evič von Dal' a cui venne affiancato come coadiutore Radiščev. Nel 1783 morì la moglie Anna, che gli aveva dato tre figli (Vasilij, Nikolaj e Pavel) e una figlia (Ekaterina), dei quali si prese cura la sorella della moglie, Elisaveta.

Gli impegni di lavoro non impedirono a Radiščev di dedicarsi all'attività letteraria, risale probabilmente al 1773 il *Dnevnik odnoj nedeli* [Diario di una settimana], ed è del 1782 lo scritto *Pis'mo k drugu, žitel'stvojuščemu v Tobol'ske, po dolgu zvanija svoego* [Lettera a un amico che vive a Tobol'sk per dovere del suo ufficio], del 1788 *La vita di Ušakov* e del 1789 la *Beseda o tom, čto est' syn Otečestva* [Conversazione su chi è un figlio della Patria], pubblicata nel numero di dicembre del «Besedujuščij graždanin» (Il cittadino dialogante), organo dell'*Obščestvo družej slovesnych nauk* [Società degli amici delle scienze letterarie], associazione costituitasi a Pietroburgo nel 1784, cui aderiva anche Radiščev. Negli anni 1781-1783 si pensa abbia composto l'ode *La libertà* in tetrametri giambici, e probabilmente già nel 1787 cominciò a lavorare al *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* che completò alla fine del 1788.

Ottenuto il *nulla osta* alla pubblicazione nel gennaio del 1789 dal capo della polizia Nikita Ryleev, ed essendosi il tipografo S. I. Selivanovskij rifiutato di stampare un testo che aveva intuito pericoloso, Radiščev prese in affitto una stampante e organizzò in casa sua la stampa, uno degli esemplari finì nelle mani dell'imperatrice. Imprigionato e processato fu giudicato oppositore del regime, fu privato dei titoli e delle onorificenze e condannato a morte. In settembre, in occasione della pace con la Svezia, l'imperatrice mutò la condanna in dieci anni di esilio nella fortezza di Ilimsk in Siberia. Le catene con

cui era legato in tribunale durante il viaggio gli furono tolte per intercessione di Voroncóv, che scrisse inoltre ai governatori delle città attraverso le quali Radiščev sarebbe passato, di prestar assistenza all'esiliato.

Radiščev partì da Pietroburgo ammalato, e dovette trattenersi a Mosca fino alla guarigione. A metà dicembre il prigioniero raggiunse Tobolsk, dove rimase circa sei mesi in attesa della cognata Elisaveta con i due figli minori Ekaterina e Pavel che avrebbero condiviso con lui il confino. Il 3 gennaio 1791 la famiglia giunse a Ilimsk, dove rimase cinque anni. Qui Radiščev si unì in matrimonio con la cognata da cui ebbe tre figli, due femmine e un maschio.

Negli anni dell'esilio gli abitanti di Ilimsk mostrarono grande rispetto nei riguardi di Radiščev, che poté tranquillamente occuparsi di agricoltura, assistere malati, aiutare a organizzare feste.

Il 6 novembre 1796 morì l'imperatrice Caterina II. Già l'indomani si ebbe un'interpellanza a favore della liberazione di Radiščev, e a metà gennaio del 1797 giunse a Irkutsk il decreto che ne stabiliva la liberazione parziale e gli permetteva di sistemarsi nei suoi possedimenti. A fine febbraio Radiščev partì con i suoi famigliari da Ilimsk. Durante il viaggio Elisaveta si ammalò e nonostante le cure morì a Tobolsk, dove fu sepolta.

Radiščev riprese il viaggio con i figli, e avendone ottenuto il permesso, si recò a trovare i suoi genitori a Verchnee Abljazovo, nel governatorato di Saratov, dove prese ad occuparsi di agronomia. Un anno dopo tornò a Nemcovo, dove rimase fino alla sua completa liberazione, accordatagli da Alessandro I nella primavera del 1801, alla scadenza dei dieci anni della condanna.

Ottenuta la libertà, Radiščev, cui furono restituiti diritti e titoli, si recò a

Pietroburgo, dove per raccomandazione di Voroncov l'imperatore Alessandro I lo nominò membro della Commissione per la riorganizzazione e la compilazione delle leggi, la Commissione aveva anche il compito di pronunciarsi su questioni poste dal Senato. Non è ben chiaro il compito assegnato a Radiščev, né quanto gli scritti giuridici rimasti di quel periodo e tutti incompleti, molti dei quali conservati nell'archivio di Voroncov, servissero di supporto al lavoro di quest'ultimo. È però vero che come membro della commissione egli era tenuto ad esprimere pareri, e le sue idee decisamente avanzate non piacquero al conte Petr Vasilevič Zavadovskij, presidente della Commissione. Questi diede ricordò a Radiščev che il suo modo di pensare gli aveva già procurato diversi dispiaceri, come la Siberia. Da quel momento la salute di Radiščev, a detta dei figli, andò gradatamente peggiorando. S'impadronì di lui una forte angoscia. L'11 (23) settembre del 1802 bevve del veleno e si spense tra atroci tormenti il giorno seguente. Fu sepolto a Pietroburgo e l'imperatore stesso collaborò alla ripartizione dell'eredità e alla sistemazione dei figli.

Soltanto nel 1868 venne tolto a livello ufficiale il veto al suo libro *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, ma lo scritto subì ugualmente un lungo iter prima di venir pubblicato e offerto al pubblico, e Pavel Aleksandrovič, che tanto si era adoperato per la sua pubblicazione non poté vedere che quella di Londra (Trübner 1858) uscita a cura di Herzen. Ja. L. Barskov ha ricostruito in dettaglio la complicata vicenda: JA. L. BARSKOV, *Radiščev, Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*, in *Kommentarii: AN. Radiščev, Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva - Leningrad, izd. Akademija Nauk SSSR 1938-1952, t. I (1938), pp. 470-495⁵.

Anche del trattato *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, come si legge nel commento sopra citato di Barskov, fu proibita la riedizione dopo che era

5 El. publ. 2005-2019. Versia 2017. <https://rvb.ru/18vek/radishchev/02comm/021.htm>

stato pubblicato per la prima volta nella raccolta del 1809: *Sobranie ostavšichsja sočinenij pokojnogo A. N. Radiščeva* (čč. II i III). Uscì poi nel I vol. del *Polnoe sobranie sočinenij v dvuch tomach* a cura di A. K. Borozdin, I. I. Lapšin e P. E. Ščegolev, SPeterburg., izd. M. I. Akinfieva 1907, pp. 1-141, con l'introduzione di Lapšin. Bobrov sostenne che Radiščev aveva seguitato a lavorarvi anche dopo la sua liberazione⁶.

Pia Dusi

6 «Книга о бессмертии начата еще в Илимске в 1792 г., т. е. за десять лет до смерти автора. Надо думать, что автор не переставал работать над этим своим сочинением вплоть до смерти [Il libro sull'immortalità fu iniziato ancora a Ilinsk nel 1792, ossia dieci anni prima della morte dell'autore. Bisogna pensare che l'autore non smise di lavorare a questa sua opera fino alla morte]» (E. БОБРОВ, *Filosofija v Rossii*, vyp. III, Kazan' 1900, p. 207, traiamo la cit. da G. A. GUKOVSKIJ, *Kommentarii: Radiščev, O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva – Leningrad izd. Akademiija Nauk SSSR 1938-1952, cit., t. II, p. 371). <https://rvb.ru/18vek/radishchev/02-comm/026.htm>

Nota alla traduzione

La presente traduzione del trattato di Aleksandr Nikolaevič Radiščev, *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii* (Sull'uomo, sulla sua mortalità e immortalità), scritto in esilio in Siberia dal 1792, si basa sul testo dell'edizione russa della raccolta delle opere filosofiche di Radiščev, curata da Ivan Jakovlevič Ščipanov A. N. RADIŠČEV, *Izbrannye filosofskie sočinenija* [Opere filosofiche scelte], Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, Akademija Nauk SSSR 1949. È questa la prima versione in italiano dello scritto di Radiščev. Nel 1959 è uscita ad opera di Erich Salewski una versione in lingua tedesca: *Über den Menschen, über seine Sterblichkeit und Unsterblichkeit*, in RADIŠČEV ALEKSANDR NIKOLAEVIČ, *Ausgewählte Schriften* – Berlin, Akademie-Verl., 1959, pp. 121-298.

Nella nostra traduzione abbiamo privilegiato, per quanto possibile, l'aderenza al testo, eliminando soltanto le espressioni stilistiche più involute che potevano essere di impedimento alla chiarezza del pensiero. La lingua dell'autore, con molti arcaismi, talora di matrice slavo-ecclesiastica, è ricca d'immagini e spesso sovrabbondante, tuttavia ci è parso che la fedeltà all'originale consegnasse al lettore un Radiščev più poetico, più incisivo, più sottile, più potente, e permettesse di rendere anche quel dialogo implicito con amici o antagonisti sotteso alla struttura del libro. Per questo abbiamo evitato una

semplificazione e modernizzazione stilistica analoga a quella condotta dal traduttore tedesco, tendente soprattutto alla chiarezza concettuale. La ricchezza semantica di alcuni termini adoperati dall'autore, nonché una certa genericità nell'uso della terminologia filosofica e scientifica, hanno suggerito talora una interpretazione che abbiamo segnalata ponendo tra parentesi quadra accanto alla traduzione il testo russo traslitterato.

L'autore, ad esempio, adopera il termine antico slavo *veščestvo* [vešč' oggetto, cosa], il cui sinonimo tratto dal latino (introdotto dall'epoca di Pietro I) è *materija*, per indicare sia la materia in senso proprio, sia la *sostanza* in senso generico; nella nostra traduzione è stato reso oltre che con le due voci indicate anche con l'espressione *sostanza materiale, realtà materiale*. Il termine di origine slavo ecclesiastico *suščestvo* [φύσις, οὐσία] è stato tradotto con *sostanza, natura, essenza, essere, creatura*, secondo i casi, infatti nel russo moderno presenta tutte queste accezioni.

Qualche perplessità hanno creato vocaboli astratti come *чувствительность* e *чувственный* [dai sostantivi *чувство* e antico slavo *чоувьствиѣ* (ossia *αἴσθησις*)], resi il primo con *sensibilità, capacità del sentire, percezione* il secondo con *sensoriale* e *sensibile*. Lo stesso va detto per *мысленность*, tradotto con *realtà mentale, sostanza pensante, attività del pensare*, e per *умственность*, reso con *realtà mentale, attività mentale capacità mentale* o *intellettiva, forza intellettiva*, a seconda del contesto.

Nel testo tra parentesi quadra abbiamo introdotto la numerazione delle pagine dell'originale russo su cui è stata condotta la traduzione.

Le note a piè di pagina segnalate da asterisco sono di Radiščev; quella senza asterisco sono a cura della traduttrice, inserite per mostrare l'ampiezza

delle conoscenze dell'autore nei vari settori della cultura storico-filosofica e scientifica, russa e straniera.

L'uomo, la sua mortalità e immortalità

*Le temps présent est gros de l'avenir. (Leibniz)*¹

LIBRO PRIMO

Opera iniziata il 15 gennaio 1792

Ilimsk

Ai miei amici

[273] Il mio imprevisto trasferimento in un paese lontano, dopo avermi separato da voi, miei amatissimi, togliendomi la speranza di rivedervi un giorno, mi ha indotto a rivolgere il mio pensiero allo stato futuro del mio essere, allo stato dell'uomo in cui il suo organismo si distrugge, e la vita, il sentire [*čuvst-*

¹ «*Le présent est gros de l'avenir: le futur se pourrait lire dans le passé*», Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*. Probabilmente Radiščev poté consultare la *Teodicea* nell'originale del 1710; la traduzione russa, di Konstantin Ergrafovič Istomin, uscì sui vari numeri della rivista teologico-filosofica «Vera i Razum [Fede e Ragione]» dell'eparchia di Char'kov soltanto dal 1887 al 1892. Analogamente la *Monadologia* del 1714, comparve nella trad. russa di Istomin nella stessa rivista nel 1892, v.BAJUK-FĖDOROVA 2014, pp.11-12.

vovanie], si interrompe, in una parola, allo stato in cui l'uomo si troverà, o può trovarsi, dopo la morte. Non meravigliatevi, miei amatissimi, del fatto che lascio vagare il mio pensiero su un terreno sconosciuto e mi lancio nel regno delle supposizioni, delle ipotesi, delle congetture; voi, solo voi ne siete la ragione. Nella fatalità di perdere, forse per sempre, la speranza di vedervi, voglio cogliere, se non la sicurezza o la certezza, almeno la probabilità o anche solo la possibilità che un giorno, - dove, non so - io possa abbracciare di nuovo i miei amici e dir loro - in quale lingua ora non riesco a immaginarlo - *io vi amo come un tempo!* Ma se in questo momento una qualche forza magica mi trasportasse a casa da voi, vi stringerei al mio cuore; allora tutto il futuro e l'eternità stessa sparirebbero come un sogno.

Volgiamo il nostro sguardo all'uomo; esaminiamo noi stessi; penetriamo con occhio indagatore nella nostra interiorità e, [274] da ciò che siamo [ossia muovendo da ciò che siamo] cerchiamo di determinare, o per lo meno di indovinare cosa saremo o potremmo essere. Se dovessimo trovare che la nostra natura o, per meglio dire, la nostra unicità, questo *io* tanto sensibile, perdurerà anche solo un attimo oltre il limite dei nostri giorni, allora con gioia sincera esclameremmo: saremo di nuovo riuniti; possiamo essere felici, saremo felici!- Saremo?... Andiamo piano con la conclusione, miei amatissimi! Non di rado il cuore nell'entusiasmo induce la mente all'errore.

Prima che io (qual novello profeta) predica all'uomo cosa sarà o potrebbe essere dopo la distruzione del suo corpo, dirò cosa era prima della sua nascita. Dopo averlo tratto alla luce, lo condurrò cautamente per il sentiero spinoso della vita e, una volta esalato il respiro, lo consegnerò all'eternità. Dov'eri tu, prima che le tue membra si formassero, prima che tu scorgessi l'astro del giorno? Che cos'eri tu, essere partecipe nei tuoi anni di veglia dell'onni-

potenza e dell'onniscienza? Prima della tua incarnazione hai misurato forse la vastità delle volute celesti? O come un granello di polvere, quasi simile a un punto matematico, hai fluttuato nell'immensità e nell'eternità, perduto nell'abisso della materia? Sono interrogativi arditissimi, miei amatissimi! Ma interrogativi che stanno alla base del mio discorso.

Lasciamo da parte tutti i pregiudizi, tutti i preconcetti e guidati dal lume dell'esperienza cerchiamo di raccogliere, sulla strada che porta alla verità, alcuni fatti, che ci possono guidare alla conoscenza della natura [*estestvennost'*]. Noi non possiamo penetrare nel suo interno, ma forse possiamo afferrare un piccolo filo che ci avvii alla conoscenza del suo graduale procedere, lasciando a esseri superiori all'uomo la contemplazione del suo interno e la comprensione di tutta la connessione dei suoi atti. Ma per quanto il procedere nello studio della natura sia intralciato da ostacoli di vario genere, colui che indaga la causa di una cosa, di un atto o di un effetto, non deve cercarla nell'immaginazione, né deve, quale antico augure che inganna se stesso e gli altri, fondarla su fantasticherie. Indagando invece come siano una cosa, un atto o un effetto, ne scoprirà le sue strette connessioni, non sempre visibili, con altre cose, atti o effetti. Accosterà fatti equivalenti e similari, li scomporrà, analizzerà le loro somiglianze e, scomponendo ulteriormente i risultati e procedendo da un'analisi all'altra, perverrà e risalirà [275] al comune principio, che quale punto centrale della verità, illuminerà tutti i sentieri che ad essa conducono.

Cerchiamo nella natura i fatti riguardanti l'esistenza prenatale dell'uomo, e a questi volgiamo la nostra attenzione.

L'uomo è concepito nel grembo della donna. Questo è un evento naturale. È concepito nel grembo della donna; in esso cresce e, formatosi dopo una

permanenza di nove mesi nell'utero materno, viene alla luce, fornito di tutti gli organi dei sensi, della parola e del pensiero, che possono raggiungere gradualmente la compiutezza; ciò è a tutti noto. Ma il processo della procreazione, ossia il modo in cui l'embrione si forma, cresce e si perfeziona, è e rimane finora un mistero celato agli occhi più penetranti. Noi appaghiamo, per quanto è possibile, il nostro desiderio di conoscere questo mistero e non solo abbiamo potuto osservare come un essere vivente cresce gradatamente dopo il suo concepimento, ma casi fortunati, osservati con attenzione, sono stati di utilità alle scienze, e in Russia abbiamo una bella raccolta di embrioni in forma crescente a partire quasi dal primo giorno del concepimento fino alla nascita.² Ma il modo in cui avviene il concepimento e la nutrizione o l'accrescimento resta ancora un problema che finora ha avuto soluzioni solo ipotetiche. Sebbene questi processi della natura siano immersi nell'oscurità, possiamo intravedere qualcosa di istruttivo che porta un poco di luce nella ricerca. Noi vediamo che il seme, dal quale l'embrione è concepito, in alcuni animali esiste nella madre già prima dell'atto fecondativo, ma è incapace di schiudersi e di crescere. Lo vediamo chiaramente negli animali pennuti. Questo seme è l'uovo, e già prima dell'atto fecondativo racchiude in sé le due parti costituenti la sua essenza: l'albume e il tuorlo. Se però volgiamo la nostra attenzione agli esseri che sono distanti dagli animali di un solo gradino sulla scala delle creature, se esaminiamo i nostri fratelli terrestri, i vegetali, i quali si differenziano dagli animali per la mancanza della capacità deambulatoria e forse, in conseguenza di questa, della capacità del sentire [*čuvstvovanie*], in tal caso vedremo chiaramente che è necessario un germoglio o un seme per la germinazione di

² Radiščev si riferisce probabilmente alle serie di embrioni presenti nel Museo dell'Accademia russa delle Scienze di Pietroburgo.

un altissimo cedro, di un pino o di una quercia, come per la germinazione dell'erba più minuta che si diffonde su una zolla erbosa o del muschio che cresce sulla nuda pietra.

Per i vegetali e per gli uccelli è possibile dunque affermare non solo con probabilità, ma quasi con convincente sicurezza che il seme esiste non solo prima del loro concepimento, ma anche prima dell'atto fecondativo. Questo è [276] nondimeno indispensabile per gli uni e per gli altri, e una femmina senza il maschio dà un seme infecondo³. Traendo delle conclusioni in base alla regola dell'analogia si può dire la stessa cosa per tutti gli animali e anche per l'uomo. Concludiamo dunque affermando che l'uomo vive già prima del suo concepimento o, per essere più precisi, che esiste un seme contenente il futuro uomo; privo però di vita, ossia della capacità di crescere e formarsi. Ne consegue che è necessaria una causa che lo desti alla vita e alla vera esistenza; infatti, un essere senza vita, sebbene non sia la morte, è comunque un mezzo nulla, quasi ancor meno della morte.

Risalendo così da un fatto noto a uno probabile, è possibile dire, quasi senza errore, che l'uomo esiste nella donna già prima del concepimento, però in una forma che equivale quasi al nulla ed è necessario l'umore fecondativo maschile per destare il seme dall'inattività all'attività, dal seminulla alla vita.

Il seme maschile è lo strumento con il quale il seme femminile diventa embrione. Come consegue da quanto detto prima: esso gli dà la vita. Se è necessario che la materia inerte [*bezdejstvennaja veščestvennost'*], per avere il movimento, riceva una spinta iniziale, allora anche per donare la vita è necessario la spinta dell'umore fecondativo. Se noi analizzeremo gli accadimenti, che

3 * Il famoso naturalista Linneo ha messo in chiaro la diversità dei sessi nelle piante e il loro atto fecondativo attraverso il polline, senza il quale un fiore non può trasformarsi in frutto.

accompagnano l'atto del concepimento negli animali (e ciò è stato notato anche nelle piante, sebbene in modo non così evidente) e maggiormente nell'uomo, in tal caso noteremo che l'impulso, che l'umore fecondativo maschile imprime al seme, non può ritenersi semplice o puramente meccanico. A parte il fatto che questo umore ha una proprietà stimolante capace di suscitare l'eccitamento del seme femminile, che esso invade, alimenta e forma, si noti fino a che grado è aumentata l'eccitabilità la sensualità [*čuvstvennost'*] durante l'unione carnale; si noti da quanto vivificante godimento essa è accompagnata; si misuri, se si può, sulla bilancia della realtà naturale [*estestvennost'*] questo godimento e l'attrazione carnale e l'amore. Vale a dire che pure quest'ultimo è naturale e ha il suo principio nella realtà naturale come il cibo assimilato dallo stomaco, che si trasforma in latte nutriente, o il chilo che aumenta la massa di sangue nell'essere vivente, fluisce con movimenti incalcolabili e inavvertibili e, depurandosi attraverso [277] innumerevoli ghiandole, raggiunge il cervello stesso, ne rinnova la composizione e produce, dopo esser fluito e aver attraversato i suoi sottilissimi canali, il fluido nervino, appena intuibile, e mai visibile. Ma non è tutto. Il pezzo di pane, da te inghiottito, si trasformerà nell'organo del tuo pensiero. Così anche l'amore, che ha avuto principio nella natura corporea [*telesnost'*], resta nella sua azione tanto distante e lontano dal suo principio, quanto lo è dalla forza pensante del cervello il pezzo di pane mangiato. O tu, che hai assaporato tra le braccia dell'amatissima sposa il più breve ma intenso godimento della terra, dico a te, confessa se non ti è parso che fosse il culmine della tua vita! Io non sono intenzionato a descrivere qui una scena voluttuosa, mi importa l'effetto. L'irritabilità di tutte le parti del corpo da esso coinvolte,

la sensibilità [čuvstvitel'nost'] di quelle cui è peculiare⁴, si intensificano in quel minuto a tal punto che pare sia raggiunto qui il limite della vita. Ed effettivamente ci sono stati casi di persone che hanno perso la vita durante l'accoppiamento⁵. Non può essere altrimenti: qui è il passaggio dal nulla all'esistenza, qui viene trasmessa la vita. Non sorprende che dopo l'accoppiamento si noti nell'essere vivente una spossatezza: esso ha dato parte della propria vita, che acquisterà di nuovo nella quantità necessaria per il suo organismo con il cibo, traendo vita da ciò di cui si ciba, perché tutto quello che lo nutre, è vitale.

Ma l'uomo nello stato di non vita, quando non è ancora embrione ma seme o granello, può essere ritenuto uomo? Può forse esser annoverato tra le creature dotate di ragione? La domanda sarebbe del tutto vana e non meriterebbe risposta, se ad essa non ne seguisse un'altra, più significativa e che dà adito a dubbi. Che cosa è l'uomo e dove si trova prima della produzione del seme, dal quale deve nascere? Infatti, se riusciamo a capire che il seme preesiste al concepimento, e in un dato essere femminile, allora dov'era finché non si è configurato sotto forma di seme?

Temerario, tu vuoi risalire all'infinito! Ma guarda il tuo organismo. Ti sei di poco staccato dalla terra e se il tuo occhio non ti portasse ai confini del sistema solare e il tuo pensiero non volasse fino alla soglia dell'eternità, po-

4 * Il celebre Haller dimostrò che alcuni organi sono sensibili, altri solo irritabili. [Radiščev si riferisce qui alla teoria di Albrecht von Haller (1708-1777), secondo cui l'irritabilità, è propria della fibra muscolare: una *contrazione* meccanica relativa a uno stimolo, mentre la sensibilità è propria della fibra nervosa; la prima si può verificare anche in un cadavere, la seconda soltanto in un vivente. Gli otto volumi degli *Elementa Physiologiae Corporis Humani* in cui Haller espone i risultati delle sue ricerche uscirono tra il 1757 e il 1766, di essi tra il 1759 e il 1776 fu edita a Berlino la traduzione tedesca: *Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers*. N. d. t.]

5 * Per non parlare di altri casi, si può riportare, come esempio, il celebre pittore Raffaello.

tresti forse essere in qualcosa diverso dai rettili? [278] Arma la tua vista di telescopi che arrivino fino alle più lontane stelle immobili; armala di microscopi che ingrandiscano milioni di milioni di volte; che cosa vedrai? Vedrai che nonostante la tua recente e tanto grandiosa resurrezione tu non puoi staccarti affatto dalla dimora a te assegnata. E se anche scorgerai una parte dell'organo da cui hanno origine i tuoi pensieri, attraverso quale lente potrai scorgere il tuo sentire [*čuvstvovanie*]? Insensato! Nessuna lente può mostrarlo. Concentra il tuo pensiero; fa volare in alto l'immaginazione. Tu pensi con un organo del corpo, come puoi immaginarti dunque qualcosa al di fuori della natura corporea? Spoglia di parole e suoni le tue congetture e davanti a te apparirà sempre solo la natura corporea, perché tu sei questa, tutto il resto è supposizione.

Diamo però una risposta alle precedenti domande, per quanto assurde esse siano. Se non è certo, ma pur tuttavia probabile, che l'uomo preesista al concepimento nel seme, allora ci sono due possibilità riguardo al dove questo seme si trovava, oltre alla probabilità che esso abbia principio nella donna; e questa è tra tutte le supposizioni la più probabile. Diremo comunque almeno una parola riguardo ad esse. O il seme è contenuto uno nell'altro, tra quelli dischiusi all'esistenza prima di questo e conterrà in sé tutti i semi, quanti ce ne possono essere uno nell'altro all'infinito, o questo seme è una parte del precedente, che era a sua volta parte di un altro, chiamato alla vita prima di questo, e può suddividersi di nuovo in tante parti o nuovi semi, quanto è necessario e possibile; parimenti anche le parti che se ne sono staccate possono dividersi all'infinito. All'infinito... o insensati noi! Tutto quello che non possiamo misurare, è per noi infinito; tutto quello a cui nello sviluppo non siamo in grado di fissare un limite, è eterno. Ma perché non vogliamo dire, come ab-

biamo già detto sopra, che il seme si forma nella donna? Infatti, se la sensibilità [*čuvstvitel'nost'*], il pensiero e tutte le altre proprietà dell'uomo (per non parlare degli animali e dei vegetali) si formano in lui gradatamente e vanno perfezionandosi, perché allora non dire che anche la vita, che sarà rinchiusa nel seme come in un contenitore⁶ finché non verrà fuori al suo aprirsi, si forma negli organi dell'uomo? Infatti, ogni forza che agisce non solo nell'uomo, ma in genere nell'universo, agisce mediante un organo; per lo meno non possiamo concepire nessuna forza in altro modo [279]. Quando l'Onnipotente volle che movimento e vita ci fossero palesi, creò il sole: ecco il suo organo sensoriale. Perché poi meravigliarsi che i mortali l'abbiano divinizzato?

Passiamo all'altra questione. Il seme prima del concepimento, o l'uomo nel suo stato prenatale, può esser ritenuto una creatura dotata di ragione? In altre parole, il seme è stato animato prima che divenisse embrione? Che misera soddisfazione per la tua presunzione, se sei pronto a dare un'anima anche al seme! Ma che anima è questa? Peculiarità della sua vita, o dell'uomo perfettamente sviluppato, è il sentire e il pensare; ma dato che sappiamo che i nervi sono gli organi sensoriali e l'organo del pensiero, il cervello, è il punto di partenza dei nervi, e che senza di esso o in caso di una sua lesione o di una malattia del corpo scompaiono intelletto, immaginazione, memoria, giudizio, e che i nervi possono diventare tanto ottusi in uno stato di malattia del corpo da essere talvolta quasi insensibili, e se poi è legge generale della natura che una forza agisca (almeno per noi) sempre solo attraverso un organo o stru-

6 * Non è possibile forse equiparare l'anima al metallo mineralizzato? Quando il fuoco penetra il minerale metallico, il metallo si separa e appare nella sua lucentezza: così anche il fuoco della vita, una volta penetrato il seme, rivela l'anima. [La critica ha voluto vedere qui un richiamo alle teorie di Jean-Baptiste Robinet (1735-1820) esposte nell'opera *De la Nature* pubblicata in quattro tomi tra il 1761 e il 1766. Ne uscì nel 1764 una versione in tedesco, *Von der Natur*, Frankfurt - Leipiz, mentre la traduzione russa, *O prirode*, apparve solo nel 1936, N.d.t].

mento, in tal caso diremo senza stare a pensarci che l'uomo prima della nascita, e ancor più prima del suo concepimento, è un seme e non può essere nient'altro. È dunque insensibile? Non intuisce che può essere una creatura dotata di ragione? E anche se (ammettiamolo pure) l'anima fosse vissuta nel seme prima della nascita, quando comincia ad agire e a pensare non lo sa, non ricorda che una volta era viva. Se però è così, che non ricorda lo stato prenatale, allora l'uomo attuale, l'*io* attuale, questo *io* che si differenzia da tutti gli altri suoi simili, non è l'*io* che è stato. E anche se l'*io* di adesso fosse lo stesso *io* che era nello stato prenatale, che utile ne avrei? Non c'è identità d'anima nei due diversi stati, cioè nell'attuale e nel prenatale⁷; non è comunque lo stesso che sia esistita prima del concepimento o della nascita?

Ma non c'è una qualche possibilità che l'anima esista congiunta al seme prima della formazione dell'embrione? Voi, [280] miei amatissimi, avete visto che tutte le precedenti argomentazioni erano ipotetiche o meglio suppositive, allora anche l'idea dell'esistenza prenatale dell'anima, per quanto non racchiuda in sé una contraddizione, è possibile. E se a questo aggiungeremo che in quanto ogni forza agisce attraverso un organo specifico, e il seme è un organo stabilito per l'attività dell'anima, però non dischiuso, allora si può dire che la forza vive nell'organo e l'anima nel seme; infatti, se l'organo o il seme non è ancora dischiuso, né strutturato, non ne consegue che sia morto; infatti, la morte è decomposizione, o piuttosto, come vedremo più avanti, la morte non esiste in natura, esiste però la decomposizione, e unica conseguenza è la

⁷ * Non si deve forse dire che non c'è identità dell'anima nella condizione in cui si trova quando è stata generata e in quella dopo la morte, perché l'anima è una forza che agisce attraverso un organo, ma l'organo si decompone? Se l'anima, non può più ricordarsi del suo stato durante l'unione col corpo, sarà un ente a se stante, un ente superiore, perché la perdita del ricordo la priva di tutto quello che ci tormenta: essa sarà un *io*. Perciò, sia che si unisca di nuovo col suo principio o che rimanga separata, sarà un ente superiore.

trasformazione. Aggiungeremo per ora a questo che siccome dall'esperienza sappiamo che dopo la decomposizione ogni particella si diparte verso il suo elemento o principio e passerà di nuovo in una combinazione, allora forse anche la forza della vita si dipartirà verso il suo principio o elemento; e in quanto ogni elemento è semplice, allora una sua particella può restare congiunta al seme.

Ecco cosa è possibile dire sullo stato prenatale dell'uomo; ma anche qui, come vedete, amici miei, ci sono molte supposizioni, teorie, congetture. La nostra condizione è tale che possiamo forse essere sicuri solo di quello che si presenta ai nostri sensi. La conoscenza che penetra le cose non è prerogativa della nostra mente. Se non abbiamo esperienza, allora deduciamo per somiglianza [*po schodstviju*]. E per chiarirvi questo con un esempio, dirò che noi desumiamo solo per somiglianza che siamo nati e che siamo mortali. L'uomo giudica dunque del suo stato passato e del suo futuro per somiglianza. Beato lui, se la sua sorte non è l'errare!

Ecco è giunta l'ora dell'esistenza e della vita! O Onnipotente! Perdona il mio ardire; io mi sforzo di indovinarTi con il solo ragionamento, riguardo al tempo in cui non ero stato ancora chiamato alla vita! Ma ora vivo e Ti sento. O Onnipotente, in questo non c'è irriverenza!

Immaginiamoci un uomo e una donna negli anni fiorenti, ardenti d'amore reciproco; immaginiamo i loro baci ardenti, antiporta del piacere. Immaginiamoli su di un casto talamo, mentre ne assaporano le delizie; pensi davvero che entusiasmo, frenesia, oblio di se stessi (durante l'accoppiamento) debbano esistere senza finalità? Quando c'è un fine per il più piccolo, microscopico animaletto, pensi davvero che il massimo piacere carnale non l'abbia? [281] E ci si può forse sbagliare a tal proposito? L'intenzione è il sentire [*ču-*

vstvovanie], il fine è la vita.

La sposa ha già concepito nel suo grembo; ora l'embrione è vivo. Il cuore, questa sorgente del sangue e suo ricettacolo, vi batte fin dal primo giorno dell'accoppiamento. È cominciata la nutrizione⁸, la crescita. Già si formano a poco a poco le sue membra. Ogni fibra cerca le sue compagne con le quali si raggruppa⁹, e si vanno costituendo i muscoli. Innanzitutto viene a formarsi la testa, cresce ulteriormente e si ingrandisce. In essa è la dimora dei sensi e delle forze intellettive! Rimasto nel grembo della sposa i previsti nove mesi, il feto è diventato un bambino¹⁰. Gli organi del movimento, del sentire, della voce e della vita hanno raggiunto il loro completamento; la base delle forze intellettive è già posta, il loro organo ormai è pronto, come una tabula rasa, pronta a ricevere le impressioni. L'elasticità, l'irritabilità esistono già nella struttura, e ad un certo punto produrranno passioni, attrazione e repulsione. Ed ecco il bambino nasce - sarà un uomo.

E così è venuta al mondo la più perfetta delle creature, la corona degli organismi materiali, il signore della terra, ma parente uterino, fratello di tutto ciò che vive sulla terra, non solo delle fiere, degli uccelli, dei pesci, degli insetti, della tartaruga, del polipo, ma anche delle piante, dei funghi, del muschio, della muffa, del metallo, del vetro, della pietra, della *terra*. Infatti, per quanto

8 * L'uomo si forma nel grembo come una pianta: si nutre con il cordone ombelicale come la pianta con la radice.

9 * Peut-être les affinités suivent les loix de la force magnétique ou électrique; ne pourrait on pas dire que l'affinité est universelle par les intermédiaires. S'il y a des affinités doubles, n'y peut il y avoir des triples etc.

10* Il suo polmone non respira ancora, ma la grossa ghiandola mammaria succhia; pare che anche l'uomo non abbia ancora i ventricoli giusti e che al posto del sangue scorra per le sue vene un succo bianco. Poi il cuore si assesta, il sangue si fa rosso e, sebbene non coinvolga il polmone, tuttavia la sua circolazione è più vivace. In lui è tutto un pulsare; e appena viene alla luce, l'aria e il latte costituiscono il suo alimento; lo stesso dolore e ogni necessità lo inducono ad assorbire calore per mille rivoli.

il suo organismo [*složenie*] sia perfetto, le sue parti più semplici seguono una stessa legge con tutto ciò che è nato sotto terra. Se il cristallo, il metallo, o una qualsiasi altra pietra, si forma in base alla legge dell'affinità, in tal caso, anche le parti che costituiscono l'uomo seguono la stessa norma. Se egli è generato e cresce nel grembo materno, un'accurata indagine mostrerà (sebbene a ciò non si sia prestata ancora attenzione) che per la formazione di qualsiasi cosa anche nel regno minerale è necessaria la madre; e se per gli animali è noto fin dai tempi antichi che la madre [282] è infeconda senza il contatto col maschio, ora questo è ormai molto chiaro per le piante ed è probabile per ciò che si forma nel sottosuolo¹¹. Ma se la cristallizzazione e la mineralizzazione non hanno molto a che fare con il concepimento, il nutrimento e la nascita, non è forse la formazione il fine di entrambi i casi? La formazione è l'effetto visibile; ma la causa? Non dubitare! Lo stesso principio che dà la vita a te, agisce anche nella legge dell'affinità.

Noi non umiliamo l'uomo, se troviamo nel suo organismo analogie con altre creature, se mostriamo che sostanzialmente egli segue le loro stesse leggi. E come può essere altrimenti? Non è forse fatto di materia? Ma la nostra intenzione, dopo averlo mostrato nella sua realtà materiale uniforme è quella di dimostrarne la diversità; e allora non ne individueremo forse la partecipazione all'ordine superiore degli esseri [*suščestvo*], di cui è possibile solo supporre l'esistenza, ma che è impossibile percepire con i sensi e di cui è impossibile comprendere la struttura sostanziale?

L'uomo, se è simile ai minerali, tanto più lo è alle piante. Noi non dire-

11 * Che cosa sono una vena metallifera, la terra di vetriolo, quella salnitrosa, se non le madri? Che cosa sono i vapori metallici, il gas di vetriolo e quello salnitroso, se non umore maschile?

mo come certi filosofi che l'uomo è un vegetale;¹² infatti, sebbene in entrambi si trovino grandi somiglianze, la differenza tra loro è tuttavia smisurata. Nella pianta noi troviamo le venature e una linfa nutritiva che vi circola; troviamo diversità di sessi, la madre, l'azione fecondativa maschile, il seme, il concepimento, l'accrescimento, l'infanzia, gli anni di pieno vigore, la riproduzione, la vecchiaia, la morte; di conseguenza la pianta è un essere vivo e forse anche dotato di sensibilità (e non fermiamoci alle parole!), ma questa sensibilità [*čuvstvennost'*] è di genere diverso, forse è solo irritabilità. E soprattutto la posizione verticale delle piante è affine al solo uomo. Sebbene nelle piante la sensibilità [*čuvstvitel'nost'*] non sia palese (e la stessa mimosa sensitiva non fa eccezione), tuttavia non si può affermare che la circolazione delle linfe agisca in esse in base ai semplici principi idrostatici. In esse c'è vera vita. Esse sono sulla terra non solo per il rinnovamento delle proprie specie, ma servono da cibo a esseri di un grado più elevato. Questa è una semplice congettura; ma dato che il corpo organico può conservarsi solo col cibo, ogni genere di sostanza organica si nutre pure di sostanze organiche di tipi e composizioni diverse; e se si nutre di sostanze confacenti ai propri organi, non prende forse vita [283] dal cibo, il quale, attingendo ad una specie inferiore di sostanze, fluendo e, per così dire, filtrando attraverso innumerevoli canali, diventa simile a quello che muove i suoi organi?

Più di tutto è evidente la somiglianza dell'uomo con gli animali. Come questi, l'uomo si differenzia dalle piante per il fatto che ha una bocca. La pianta, occupando un basso livello tra gli esseri terreni, secondo la descrizione di un noto scrittore, è tutto bocca. Assorbe gli umori dalla terra attraverso le radici e, attraverso il fogliame, la rugiada del cielo. L'uomo si differenzia

¹² Probabile riferimento all'opera *L'homme-plante* del medico e filosofo francese Julien Offroy (o Offroy) de La Mettrie (1709-1751), uscita nel 1748.

poi, come gli altri animali, dagli insetti; infatti, anche questi, come i pidocchi, sono solo bocca, stomaco e suo prolungamento. Tutti gli organi di cui l'uomo è dotato, li hanno anche gli animali, ben inteso secondo una gradazione determinata. L'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto, la vista, li hanno tutti. La spinta a cibarsi è assieme tormentosa e piacevole per tutti gli esseri che vivono sulla faccia della terra, non escluse le piante. Sradica una pianta dalla terra, oppure chiudi soltanto le fonti del cielo, il fiore appassirà, la radice si seccherà, il fogliame si staccherà, e al posto del raggio di sole che risalta nel verde delle foglie e si fraziona in tutti i colori nella fioritura, la vedremo ricoperta di muschio e cosparsa di muffa, destinata alla distruzione. Allo stesso modo toglie il cibo all'animale e all'uomo, provoca in lui la fame e la sete, privandolo di tutto ciò che rinnova il sangue, il respiro, la vita, presto scorgerai i terribili segni della morte volteggiargli attorno. Il movimento ci sarà solo fino a che non avrà più forze. Hanno lo sguardo spento coloro che la vita, come sembra, sta per abbandonare, hanno gli occhi infossati, tutto il corpo è divenuto flaccido per le rughe; presto quanto resta della vita si trasforma in crudeli malattie, in convulsioni e spasmi insopportabili, ed è come se la vita, questa essenza a noi sconosciuta, racchiusa in ogni fibra, in ogni nervo, e diluita, per così dire, in tutti gli umori e nelle parti solide del corpo degli esseri viventi, cominci a distaccarsi, inizialmente con grande eccitamento dei sensi [čuvstvennost']. L'irritabilità si acuisce nell'indebolimento finale, la sensibilità [čuvstvitel'nost'] vive ancora all'atto del dissolvimento, e alla fine la vita, questo fuoco immateriale, vola via, dopo aver fatto esalare all'essere vivente un ultimo respiro. Il cadavere diventa freddo; il sangue, la linfa e la parte fluida pervengono a un putrescente ribollimento, tutte le membra si sfaldano, ogni particella torna al proprio

elemento; le parti dure dell'essere vivente, le ossa, resistono per un po' di tempo alla putrefazione che vi è penetrata, ma presto la forza dell'aria, una volta distrutta la loro [284] nota struttura, le decomporrà nei loro elementi costituenti e, risucchiata l'acidità in esse contenuta, cederà il resto alla terra.

L'uomo, somigliando agli animali nello stimolo al nutrimento, somiglia ad essi e ai vegetali anche nella fecondità. Ha addirittura i membri genitali simili a quelli degli animali, sia grossi sia molto piccoli. Tutti sono ben distanti dal capo. Dato il suo portamento eretto si trovano nell'uomo nella metà inferiore del suo corpo. Al contrario, nei vegetali essi sono il capo e il loro ornamento è la fioritura. O tu, immortale Linneo, che col tuo acume hai potuto svelare questo mistero della natura, non disdegnare l'omaggio di colui che desidera comprenderti! Un fiorellino è il giaciglio d'amore, il talamo nuziale, sul quale si compie il mistero della procreazione. - Sebbene molti animali, come ad esempio tutti gli uccelli, si differenzino dall'uomo nella generazione, gli somigliano tuttavia tutti i vivipari. Molte femmine sono gravide per nove mesi; generano solitamente un piccolo e nutrono il loro nato con le mammelle.

Anche la parte interna dell'uomo somiglia a quella degli animali. Le ossa sono la struttura portante del corpo; i muscoli sono gli strumenti del movimento volontario; i nervi sono la causa del sentire; il polmone respira come negli animali; lo stomaco è strutturato per un'analogia attività; il sangue circola in arterie e vene e ha come principio il cuore con le sue quattro cavità; la linfa scorre in particolari canali; inoltre vi sono il sistema delle ghiandole e di tutti i canali secretivi, il tessuto del disco e il grasso che lo pervade e infine il cervello con le attività che da esso dipendono: la comprensione, la memoria, il giudizio. Non si umilia certo l'uomo, se diciamo che anche gli animali han-

no la capacità di pensare. Colui che li dotò di sensibilità, diede loro anche il pensiero, le inclinazioni e le passioni; e forse nell'uomo non c'è una sola inclinazione o una sola facoltà, di cui non si possano trovare equivalenze anche negli animali.

Dopo aver trovato numerosissime affinità con gli animali, dobbiamo anche appurare in cosa l'uomo si differenzi da tutti gli altri esseri che vivono sulla terra. La sua figura eretta caratterizza in modo evidente la sua struttura esteriore che sulla terra è propria a lui soltanto. In verità l'orso si drizza sulle zampe posteriori e le scimmie camminano e corrono su di esse, tuttavia la struttura dei piedi dell'uomo dimostra che solo all'uomo è dato di camminare diritto. Questa andatura è certo il risultato di una formazione raffinatissima [285], sebbene ci siano casi in cui l'uomo si muove sui quattro arti¹³, non ne consegue però che questo modo di camminare sia proprio della costituzione umana. La sua ampia pianta del piede, l'alluce e la posizione delle altre dita del piede, assieme ai muscoli che le muovono, sono una chiara dimostrazione che l'uomo non deve strisciare sulla terra, ma deve alzare lo sguardo al di sopra di essa. C'è tuttavia una qualità che più di tutto contraddistingue l'uomo: è il fatto che egli può migliorarsi come pure degenerare; sono ancora sconosciuti i limiti sia dell'uno che dell'altro. Ma quale animale può avanzare tanto, nel bene e nel male, quanto l'uomo? Sua è la favella e tutti gli altri fenomeni concomitanti, sua la crudeltà senza freni nell'ammazzare i suoi fratelli a sangue freddo, ubbidendo a un potere che egli stesso ha creato. Ma quale bestia tormenta un suo simile per puro piacere, se non l'uomo? D'altro canto, quale grandezza d'animo, quale sacrificio di se stesso! Non è però ancora il momento di parlare di questo.

13* Per esempio i neonati e i selvaggi.

Lasciando ora da parte tutti gli effetti della posizione eretta dell'uomo, troviamo che tra tutti gli animali il suo organismo è il più indifeso; ma sebbene egli abbia una costituzione delicatissima, ha comunque una salute robustissima. Tutte le bestie selvatiche, o in generale gli animali, vivono in un clima adatto a loro. L'elefante vive nella fascia equatoriale, l'orso bianco sui ghiacci del Mar Glaciale Artico, l'uomo invece è presente in tutti i climi. La sua pelle liscia e priva di pelo, ma robusta, resiste a tutte le intemperie e si adatta a tutte le parti del mondo. Ma questa stessa mancanza di difesa ha destato la sua inventiva e l'uomo si è coperto con indumenti. Tuttavia non per la sola nudità egli si è coperto. Se questa ne era il movente in un clima freddo, per chi viveva in una zona temperata l'abito non solo era superfluo, ma doveva risultargli insopportabile anche l'indumento più piccolo. Eppure constatiamo il contrario. Gli abitanti della Guinea, del Senegal, del Niger, del Congo portano un perizoma. Per quanto i sentimenti di questi popoli non siano evoluti, tuttavia è il pudore la radice di tale consuetudine. Questa non è un'affermazione arbitraria o una supposizione. Quando le femmine di alcuni animali della foresta sentono l'eccitamento, quando le femmine di molte specie attendono la prestazione del maschio e frenano, per così dire, la loro libidine, sarà davvero estraneo alla femmina umana il pudore? La posizione eretta, mettendo in evidenza nell'uomo le parti genitali, porta con sé, pare, come conseguenza inevitabile: il perizoma.

[286] L'uomo sembra formato soprattutto in funzione delle forze intellettive¹⁴. La posizione orizzontale di tutti gli animali, obbligando verso il bas-

14* L'uomo ha capovolto i climi e nella zona fredda sente caldo; è soggetto a molte malattie, ma vive più a lungo della bestie. L'infanzia, l'adolescenza, la giovinezza in lui durano più a lungo. Egli deve esercitarsi più a lungo di tutti, perché deve avere più conoscenze degli altri.

so la loro vista, l'olfatto e il gusto, sembra determinarli a godere maggiormente nel soddisfare lo stomaco; infatti, l'altro soddisfacimento dei sensi, l'accoppiamento, in tutti gli animali è temporaneo¹⁵. La stessa scimmia, anche la più perfetta e la più somigliante all'uomo, l'orango, non fa eccezione. Le sue braccia e le sue gambe non somigliano a quelle dell'uomo, come quasi tutto il suo esteriore. Per quanto alcune razze di uomini, ad esempio gli eschimesi e altri, possano essere brutte d'aspetto, (posto che sia possibile chiamare bruttura una varietà della natura), tuttavia le loro membra sono più proporzionate di quelle della scimmia. Buffon chiama il genere delle scimmie: quadrumane;¹⁶ ma nonostante una certa affinità dei loro lineamenti con quelli dell'uomo, le annovereremo tra i quadrupedi, perché nella loro costituzione esse non hanno l'equilibrio che, alzando l'uomo da terra, rende la sua andatura eretta e piacevole l'aspetto. Il suo cranio si fa rotondo, la fronte tende verso l'alto, il naso diventa più a punta, due labbra uniformi formano la bocca, dove appare il sorriso.

Dato che l'uomo è più incline alle attività mentali, dovrebbe avere una conformazione del tutto perfetta dell'encefalo, dove, come a tutti è noto, ha sede il pensiero, e sebbene si trovino alcune differenze rispetto al cervello di altri animali, tuttavia queste differenze finora sono ritenute, a quanto pare, tanto insignificanti, che non si può dire in che cosa consista esattamente la superiorità della struttura del cervello umano rispetto a quello della maggior parte degli animali. Oltre a ciò l'anatomia non ha potuto ancora accertare da che cosa dipendano nel cervello la memoria, l'immaginazione, il giudizio e le

15 * Solo all'uomo non è posto un limite a questo.

16 La traduzione russa dell'opera più nota di Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière* in 36 volumi, apparsi dal 1749 al 1789, fu realizzata da Ivan Ivanovič Lepëchin fino al decimo vol., l'undicesimo non fu completato per la morte del traduttore: BUFFON 1801.

altre forze mentali. Per quanto siano stati numerosissimi gli esperimenti di Haller a tal riguardo, non hanno tuttavia fatto luce sull'attività intellettuale dell'uomo. Finora questo sembra difficile e, forse, del tutto impossibile, se si considera che l'attività della ragione è indivisibile. E sebbene gli studiosi di queste attività le risolvano con un certo movimento (da loro inventato) di piccolissime fibre del cervello, tuttavia nessuno ha mai visto, dove si trovi il punto in cui confluiscono [287] tutti questi movimenti; infatti, un tempo si ipotizzò che la ghiandola pineale e la sostanza callosa fossero la vera dimora dell'anima, ma oggi non se ne parla più. La diffusione delle conoscenze e il senso comune hanno mostrato che l'esperienza è il fondamento di tutta la conoscenza naturale. Per cui, la sola struttura armoniosa del cervello, la sua posizione equilibrata, tale che ne deriva il piacevole aspetto esteriore dell'uomo, sono forse la vera caratteristica del cervello umano nella sua conformazione.

Alcuni scrittori, essendosi rappresentate delle linee immaginarie tracciate sulla figura umana, hanno individuato in un angolo maggiore o minore, originato dall'intersecazione di queste linee, la differenza dell'uomo dagli altri animali, addirittura la differenza tra popoli diversi. Il famoso Lavater non solo ha trovato in un angolo, pure tracciato mentalmente, il diversificarsi delle menti degli uomini, ma l'ha presentato addirittura come legge immutabile¹⁷. Ma lasciamo da parte le leggi improbabili della sua fisiognomica, assai estesa e per questo priva di concretezza; diremo invece qualcosa di altri. Camper traccia una linea tra l'orifizio dell'orecchio e la radice del naso, e un'altra linea dall'estremità superiore dell'osso frontale alla punta estrema del mento. Egli trova nell'angolo, dove queste linee s'intersecano, la diversifi-

¹⁷ L'opera *Von der Physiognomik* di Johann Caspar Lavater (1741-1801), uscì a Lipsia nel 1772.

cazione degli animali dall'uomo e ancor più la differenza tra i popoli e la definizione della loro bellezza. Gli uccelli, dice Camper, delineano l'angolo più piccolo. Quanto più si amplia questo angolo, tanto più un animale diventa nella sua figura più somigliante all'uomo. Le scimmie hanno nella loro figura un angolo da 42 a 50 gradi; quest'ultimo grado è già quello della figura umana. Gli Europei hanno un angolo di 80 gradi e l'ideale bellezza greca sale a 90, fino a 100 gradi¹⁸. Herder, cercando di darne una spiegazione naturale, dice che il motivo sta nel rapporto dell'animale con la sua struttura orizzontale o perpendicolare e con la posizione del suo capo, dalla quale dipende la posizione felice del cervello, la bellezza e la proporzionalità di tutte le parti costituenti la persona. Tu traccia, egli dice, delle linee partendo dall'ultima vertebra cervicale: una fino al punto in cui finisce la nuca, la seconda fino alla sommità del capo, la terza fin proprio alla parte anteriore della fronte e poi una linea fino alla punta estrema del mento; allora ti sarà chiara non solo la differenza nella conformazione del capo, ma anche la ragione stessa di tutto questo, cioè del fatto che tutto dipende dalla struttura e dall'orientamento di queste parti rispetto al movimento orizzontale o verticale.

Ecco come l'uomo si arrampica sugli specchi, quando vuole cercare di afferrare la natura nel suo operare. Egli s'immagina punti [288] e linee, quando vuole rispecchiarne le forme; s'immagina il movimento, la gravità, la forza di attrazione, quando vuole spiegarne le forze; divide il tempo in anni, giorni, ore, quando vuole esprimerne il divenire, oppure fa del proprio passo la misura della sua illimitata estensione. Ma la misura della natura non è il passo e

18 Del medico naturalista Petrus Camper (1722-1789), che Herder elogia anche come disegnatore, uscirono ad Amsterdam dal 1760-1762 *Demonstrationum anatomico-pathologicarum libri duo*, e *Dissertation physique sur les différences réelles que présentent les traits du visage*: v. CAMPER 1791.

neppure milioni e milioni di passi, ma l'infinità; il tempo non è il tempo della natura, ma dell'uomo; le forze e le forme della natura sono solo la vita universale.

Helvetius asserì, non senza plausibilità, che le mani hanno condotto l'uomo all'attività mentale. E in verità, a che cosa l'uomo deve l'invenzione di tutte le arti, di tutti i mestieri, di tutti gli strumenti utili alle scienze? Il senso del tatto, sviluppato eccellentemente nell'uomo, non è in verità limitato alle sole dita della mano. Abbiamo visto esempi molto sorprendenti di ciò che può fare un uomo privo di queste membra per lui tanto necessarie. Non è necessario per lui che il senso del tatto non sia così affinato come quello del ragno; sarebbe per lui inutile, perché non sarebbe in armonia con gli altri suoi sensi e con la sua stessa mente. Allo stesso modo, allontanandosi dalla faccia della terra, in conseguenza della sua struttura, sono indeboliti in lui il senso dell'olfatto e quello del gusto, perché il suo fine primario non era la nutrizione. E sebbene questa gli sia necessaria, tuttavia la sua mano abile supplisce cento volte alla sua insufficienza con la finezza dei due sensi rammentati. Ma anche a questo proposito si può affermare con la massima attendibilità che il gusto e l'olfatto sono più fini nell'uomo che negli animali. Se egli nell'olfatto non compete con il cane, che grazie a questo fiuta le tracce di un animale, quanto però è ingegnoso nell'avvertire i buoni odori. Paragona il voluttuoso sibarita o l'abitante di grandi città in fatto di gusto e di olfatto, con la reazione degli stessi sensi negli animali e di chi è superiore.

L'uomo è superiore agli altri animali anche riguardo alla vista e all'udito. Quale orecchio più di quello dell'uomo percepisce l'armonia dei suoni? Mentre negli animali l'udito (fosse anche il più fine) serve solo di protezione dal pericolo e per la ricerca di cibo gustoso, nell'uomo il suono ha un collega-

mento misterioso con la sua interiorità. Solo gli uccelli canori possono, forse, avere la percezione dell'armonia¹⁹. L'uccello [289] canta, lascia fluire i suoni dalla sua laringe, ma sente forse come l'uomo tutte le passioni che solo lui sulla terra è in grado di sentire a un accordo armonico di suoni? O voi, Gluck, Paisiello, Mozart, Haydin, che mandate l'anima in estasi, o voi, Marchesi, Marat, strumenti di questi squisiti orchestratori di suoni, davvero non rassomigliate al lucherino o all'usignolo? Non gli uccelli ben intonati furono i maestri dell'uomo nella musica, ma è stato proprio il suo orecchio, la cui posizione incavata nella testa rispetto agli animali fa penetrare direttamente nell'anima ogni suono legato a un pensiero²⁰.

L'aquila, librandosi con le sue ali oltre le nubi, vede dall'alto del suo volo il proprio cibo celato sotto le foglie della vegetazione. L'uomo non ha il senso della vista tanto acuto quanto l'aquila; milioni di animali sfuggono al suo sguardo per la loro piccolezza; ma chi più di lui ha potuto armare meglio la propria vista? Egli l'ha ampliata quasi oltre ogni limite. Da un lato il suo sguardo raggiunge cose che prima poteva raggiungere solo col pensiero; dall'altro supera quasi anche la propria immaginazione. Chi può essere eguagliato a Leeuwenhoek,²¹ a Herschel?²²

19* Essi potrebbero forse cantare armoniosamente, senza sentire l'armonia?

20* Le orecchie degli animali sono a punta e sempre tese. Lo studio dell'orecchio degli uccelli canori un giorno ne sarà una chiara dimostrazione.

21 La citazione di Radišev non fa che ribadire la fama di cui godette Antoni van Leeuwenhoek (1632-1723), ricordato anche da Leibniz per il perfezionamento del microscopio che favorì importanti scoperte nella microbiologia.

22* Dall'estremamente piccolo al grande, dalla microbiologia alla scoperta dell'universo: Radišev non a caso accosta a Leeuwenhoek Frederick William Herschel (1738-1822). Da dilettante astronomo (dal momento che la sua professione era quella di musicista) Herschel divenne celebre per la scoperta del pianeta Urano mentre era intento a stabilire la parallasse stellare; da quel momento l'astronomia diventò la sua professione, avendogli Giorgio III concesso una pensione a vita. La messa a punto di un potente telescopio gli permise di scoprire, oltre alle lune di Urano e Saturno, la costituzione delle nebulose e di formulare così la sua teoria evolutiva dell'universo.

Ma la singolarità della vista dell'uomo sta soprattutto nella capacità di cogliere le proporzioni delle forme naturali. Non fu forse la singolarità della vista, raffinata dall'arte, a produrre l'Apollo del Belvedere, la Venere Medicea, il quadro della Trasfigurazione di Raffaello, il Panteon e la chiesa di San Pietro a Roma e tutte le opere della pittura e della scultura?

Tutti questi pregi sarebbero però, forse, limitati, se l'uomo non fosse dotato di una facoltà propria solo a lui, quella del linguaggio [reč'ju]. Egli è l'unico, in natura, padrone dell'eloquio [velerečiv], tutti gli altri suoi confratelli viventi sono muti. Egli solo ha gli organi necessari per la parola. Sebbene molti animali producano suoni con la laringe, sebbene gli uccelli più degli altri assomiglino all'uomo negli organi della voce e alcuni possano imparare a pronunciare parole del linguaggio umano, tuttavia la gazza, lo stornello o il pappagallo in questo caso non sono diverse dalle scimmie che imitano l'uomo nei movimenti del corpo. Ma se il pappagallo può imitare l'uomo nel pronunciare alcune parole, se il fringuello o il canarino imitano con il loro canto il canto dell'uomo, l'uomo supera tutti gli animali nell'imitazione di tutti i suoni del canto; e [290] a buon diritto uno scrittore inglese (lo ha definito, tra tutte le creature della terra, il *canzonatore* [nasměšnikom].²³

Il linguaggio è, pare, il mezzo per dare unità ai pensieri; al linguaggio l'uomo è debitore di tutte le sue invenzioni e del suo perfezionamento. Chi penserebbe che uno strumento tanto piccino come la lingua sia quello che crea tutto ciò che di incantevole c'è nell'uomo? È vero che egli può cavarsela anche senza la lingua ed esprimersi invece che con il linguaggio con i movimenti del corpo; è vero che negli ultimissimi tempi l'arte, per così dire, del

²³ Il riferimento è al linguista e filosofo scozzese James Burnet Monboddo (1714-1799) che tra il 1773 e il 1792 scrisse i sei volumi di *The Origin and Progress of Language*, MONBODDO 1773.

pensiero è stata estesa anche a coloro che sono privi del senso indispensabile per la parola; tuttavia come sarebbe stato faticoso e lento l'incedere della ragione senza il linguaggio sonoro! O tu²⁴, che hai potuto dotare i muti della favella, tu, che hai fatto uno dei più grandi miracoli, tu non avresti potuto far nulla, se tu stesso fossi stato muto, se la parola non avesse affinato in te le forze della ragione! Se il muto, da te istruito, può essere partecipe dei tuoi ragionamenti, è comunque improbabile che la sua ragione lo elevi alle invenzioni di chi è dotato di favella. Sebbene sia anche vero che la mancanza di un senso ne rafforzi un altro, tuttavia in genere la ragione di chi è privo della parola si affinerà più con l'imitazione che con la propria forza; colui che non ha l'udito sarà privato di una gran quantità di percezioni [čuvstvovanija] interiori e solo poche di queste, pare, potranno essere da lui espresse. Il linguaggio, dunque, potenziando le forze pensanti dell'uomo, ne prova su di sé l'azione e diventa quasi una manifestazione di onnipotenza.

Dopo aver osservato in tal modo l'uomo nella sua esteriorità e interiorità, vediamo come opera la sua costituzione e se non riusciamo a trovarvi alla fine qualcosa che possa darci una probabilità dell'immortalità o che, individuata qualche contraddizione, ci faccia apparire insensata l'idea di una seconda vita. Se dovessimo perderci sul nostro cammino, Tu, fonte di verità, padre di tutto, protendi un raggio di luce sulla nostra mente! Il nostro desiderio di conoscenza non è ipocrita né è guidato da vanità, ma dall'amore.

Dalla natura esteriore dell'uomo abbiamo visto che meno di tutti gli altri esseri viventi è capace di predare. Le sue dita non sono armate di aguzzi

24 * Charles-Michel de L'Épée. [L'abate Charles-Michel de l'Épée (1712-1789) fondò un metodo che utilizzava segni convenzionali per aiutare i sordomuti a esprimersi. Nel 1760 aprì per loro una scuola a Parigi, mentre in Russia la prima scuola per bambini sordi fu aperta a Pavlosk nel 1806. N. d. t.].

artigli per lo smembramento del suo cibo, come è per la tigre; non ha zanne a falce, per uccidere; al contrario, i suoi denti sono piuttosto [291] una dimostrazione del fatto che l'alimentazione vegetale è più affine alla sua costituzione di quella a base di carne; e se si nutre di questa, ne muterà la sostanza con la cottura. L'uomo non è dunque un animale rapace. D'altro canto la conformazione delle sue mani gli impedisce di ripararsi dove lo possono gli animali provvisti di artigli. Il suo portamento eretto gli impedisce di sfuggire ai pericoli con una rapida fuga, tuttavia le sue dita fatte ad arte gli permettono una difesa da lontano. L'uomo, dunque, in conseguenza del suo organismo, è destinato, a quanto pare, alla tranquillità e all'amor di pace. O, come si allontana dal proprio fine! Armate di ferro e fuoco le sue mani, conformate per la produzione di opere raffinate, egli è diventato più feroce del leone e della tigre; ammazza non per procurarsi cibo, ma per diletto, non perché portato alla disperazione dalla fame, ma a sangue freddo. O creatura, la più sensibile tra tutti i nati sulla terra! A che ti sono dati i nervi?

Già in alcuni animali si nota pulizia e decoro. L'uccello si liscia le piume con il becco, la bestia feroce si lecca il pelo con la lingua, ma più di tutti gli altri l'uomo bada al suo aspetto esteriore. Certo le passioni e l'intemperanza non di rado lo rovinano, tuttavia singoli esempi confermano la regola. Io trascerò qui la propensione, notata in tutte le popolazioni selvagge, di abbellire il proprio corpo; non parlerò della misura in cui questa si nota tra i popoli più civilizzati; non dirò niente di tutti quegli ornamenti che deturpano il corpo, invece di aumentarne la bellezza; ma se la propensione all'ostentazione è propria dell'uomo, pensiamo però che quando vuole ritrarre le forme più delicate, ritrae la nudità. Rivesti la Venere Medicea, non sarà altro che una donna dissoluta delle capitali europee; il suo braccio sinistro è più pudico di tutti

gli abiti immaginabili. D'altro canto, immaginati un tipo sciatto: chiome scarmigliate, volto deturpato e imbellettato, orecchie e naso forati, labbra tagliate e denti guasti, collo e ventre schiacciati, piedi e dita contratti. L'abitudine ci fa giudicare bello quello che noi stessi con qualche eccezione riteniamo sciatteria. L'accuratezza e la decenza, propria dell'uomo, l'avrebbero dunque indotto al mantenimento della propria persona nel suo aspetto naturale, se la depravazione non l'avesse indirizzato ad altro. Tu, però, sei il più depravato di tutti perché fai uso della brutalità del potere, legislatore-tigre! Perché osi storpiare l'aspetto dignitoso dell'uomo? Fosse anche un criminale, [292] è pur sempre un uomo. Sforzati di comprenderne la natura, vedrai che l'aspetto dignitoso gli è stato dato da Colui che gli ha dato la vita. Tu lo svilisci più di ogni altra creatura, togliendogli la sua bella figura. Ma quale vantaggio c'è in questo?

In conseguenza della delicatezza del suo sistema nervoso e dell'eccitabilità delle sue fibre, l'uomo è più di tutti un essere socievole. Questa socievolezza si nota già negli animali: gli animali selvatici si uniscono al loro simile che sprigiona vita. Ma più di tutti ne è dotato l'uomo. Già è una pena vedere il deteriorarsi di una cosa inanimata. Sospiri, quando vedi splendidi ruderi; sospiri, vedendo tracce di devastazione, quando ferro e fuoco diffondono la morte per prati e campi. Spostati in un luogo, dove la terra è stata sconvolta dal terremoto. Anche se gli animali sono scampati alle calamità naturali e alla violenza degli elementi, una profondissima tristezza avvolgerà il tuo cuore e tu, se non sei una pietra, ti commuoverai e scoppierai in pianto.

Un siffatto sentire [*čuvstvovanie*] si risveglia in noi, soprattutto quando vediamo il dolore e la sofferenza di un essere vivente. Lo strale del dolore trafigge l'anima facendola fremere. Abituato ad adattarsi a tutto, l'uomo vede se

stesso nel sofferente e patisce. Tutta questa sensibilità [чувствѳе], che ci pervade attraverso l'organo della vista, produce in noi paura e terrore. Ma un gemito dolente, un sospiro, un lamento, un grido, uno strillo, un rantolo, ci toglie l'autocontrollo, ci porta alla follia. Il sentimento vince la ragione o, piuttosto, l'uomo diventa in quell'attimo tutto sentire [чувствование], la ragione tace e la natura soffre. L'uomo soffre con l'uomo e allo stesso modo gioisce con lui. Entrato in una sala dove l'allegria ha ravvivato tutti i cuori, dove tutto brilla di gioia attorno ai festanti, dove le mani plaudano e i piedi accompagnano l'entusiasmo, e in maggior misura il petto, ricolmo di allegrezza, dispone la voce all'esultanza, sospira di tenerezza e sprigiona grida di gioia; quando il cuore e l'anima, colmi di felicità, vogliono manifestare il proprio piacere e le gole cantano, di, se non sei un Alceste o un Timone,²⁵ non ti metterai forse anche tu a cantare assieme a quelli che cantano, non t'inserirai nel girotondo di coloro che ballano? Quando però la senilità avrà tolto ai tuoi piedi la capacità di muoversi e avrà privato la tua voce della musicalità, non prenderai parte all'allegria generale. Sappi tuttavia che tu non sei solo un essere sensibile a tutto quello che si sente, ma sei un essere emulante. Se puoi perdere la testa con i senza testa, [293] come potresti non diventare baccante, dove Bacco fa oscillare il suo tirso?

Questa socievolezza dell'uomo è tanto profondamente radicata nel suo essere che su di essa ha basato un proprio divertimento, utile in parte non piccola all'inventiva dello spirito umano. Di, non stringe forse anche te il serpente, quando vedi la scultura del Laoconte? Non è forse afflitto il tuo cuore,

²⁵ Alceste è il protagonista "misanthropo" della commedia in cinque atti di Molière, scritta e rappresentata per la prima volta a Parigi il 4 giugno 1666. Timone è il personaggio principale della tragedia di William Shakespeare *Timone d'Atene*, che tratta di un leggendario misantropo ateniese.

quando guardi Maurizio scendere nella tomba?²⁶ Dì, che cosa senti, quando vedi un'opera del Correggio o dell'Albani, e che cosa suscita in te il pennello di Angelica Kaufmann?²⁷ Hai forse analizzato tutto quello che avviene in te, quando vedi in teatro le opere immortali di Voltaire, Racine, Shakespeare, Metastasio, Molière e di molti altri, non escluso il nostro Sumarokov?²⁸ Mérope, con il braccio alzato non vuole forse conficcare il pugnale nel tuo petto? Non sei tu, forse, Zopire, quando il furioso Séide, armato d'acciaio, è spinto al delitto? Non trepida forse in te lo spirito, quando Riccardo, turbato dal suo sogno, chiede un cavallo? "Non ha figli!" - pensa Macbeth nella sua cupa, silenziosa vendetta; cosa pensi tu, quando egli parla così? ²⁹ O

26 Radiščev si riferisce qui al monumento funebre, realizzato da Jean-Baptiste Pigalle, del generale francese, di origine tedesca, Maurizio di Sassonia (Hermann Moritz von Sachsen, 1696 -1750), che l'artista raffigura con un piede nella tomba.

27 Non si può pensare ad un accostamento casuale né di carattere puramente stilistico dei pittori qui nominati e vissuti per lo più in periodi diversi anche se contigui, dal cinquecento ai primissimi anni dell'Ottocento. Bisogna piuttosto ritenere che Radiščev abbia voluto mettere in luce lo stretto rapporto tra senso e sentimento, l'interdipendenza tra la manifestazione visiva e uditiva, la continuità tra natura vegetale, animale e umana, e infine la connessione tra mito e religione. Gli esempi gli sono offerti dai quattro pittori, con la ricerca dell'espressione dei moti dell'anima del Correggio, con il sensualismo di Guido Reni, il rilievo della bellezza della natura nel paesaggismo di Francesco Albani, e la manifestazione degli affetti nella correlazione tra musica e pittura di Angelika Kauffmann, esplicitata anche sotto il profilo teorico nell'intitolazione dell'opera del 1794: "Autoritratto esitante tra pittura e musica". Tutti, inoltre, danno grande rilievo nelle loro opere ai soggetti mitologici, oltre che a temi e personaggi della religione cristiana.

28 È importante notare quanto grande fosse l'interesse di Radiščev per il teatro, non tanto come strumento *rappresentativo* dell'anima passionale, quanto piuttosto per la forza partecipativa che riesce a sprigionare nello spettatore, sia che si tratti di Voltaire e Sumarokov, a lui più vicini nel tempo, che dei più lontani Racine, Shakespeare, Metastasio e Molière, e in questo egli riconosce la funzione educativa del teatro: la conoscenza di sé, della proprio fondamento emozionale.

29 Radiščev cita qui la *Mérope* di Voltaire rappresentata con grande successo per la prima volta nel 1743, ma certamente gliene era nota la dipendenza da quella ormai celebre in Europa di Scipione Maffei, rappresentata a Modena nel 1713, e probabilmente conosceva anche l'adattamento operistico del soggetto su libretto di Apostolo Zeno e musica di Antonio Gasparini: MENCHELLI-BUTTINI 2013. La pubblicazione della *Mérope*, accompagnata da una lettera di Voltaire al Maffei, aveva dato l'avvio a una lunga polemica (v. CAPPELLETTI 2019), e alla complessa analisi delle due versioni da parte di Lessing nella

sensibilità, o dolce e tormentosa proprietà dell'anima! Grazie a te sono felice, per te soffro!

Non ho intenzione di dilungarmi qui con ulteriori esempi su quello che è generalmente noto; ma immaginatevi l'occhio, incantato dai decori teatrali del palcoscenico, e l'orecchio, che trasmette all'insieme dei nervi e delle fibre un fremito, suscitato da belle voci; immaginatevi uno spettacolo scenico, che imita perfettamente la natura, e un discorso di incomparabile dolcezza; immaginatevi tutto questo. Non si può a questo punto dire che l'uomo è posto sulla terra al di sopra di tutto? Intrattenimento dei miei giorni giovanili, cui il mio cuore era tanto legato, dal quale mai fui traviato e dal quale mi separai sempre più e più fortificato! Sii la consolazione dei miei figlioli! Che essi vi si leghino, più che ad altri svaghi! Sii per loro un'occupazione seria e non una perdita di tempo prezioso!

Abbiamo detto che l'uomo è un emulatore e che questa peculiarità non è altro che la conseguenza di quanto precede, o, per meglio dire, un aspetto dell'attitudine alla partecipazione. Io non ho analizzato questo prima e anche adesso mi asterrò dal ricercare quale sia il meccanismo nell'imitazione e nella socievolezza e come un'immagine che sta fuori di noi, come un suono emesso

sua *Drammaturgia d'Amburgo*: LESSING 1975, pp.175-234. Le considerazioni di Radiščev sui sentimenti suscitati dalla rappresentazione scenica attestano la condivisione della concezione lessinghiana *psicologista* del teatro, secondo cui la vera azione è data dai moti passionali, sui quali si misura anche la *veridicità* del dramma. Ricordando, infatti, subito dopo, i personaggi di *Zopire* e *Séide* della tragedia *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, egli non esprime soltanto, con Voltaire, la denuncia del fondamentalismo religioso (v. BOULAD-AYOUB 1990), ma attesta anche la condivisione dell'idea di Lessing, per il quale il poeta non deve essere condizionato dall'esigenza della fedeltà storica del suo personaggio, ne deve piuttosto creare il carattere, facendone risaltare l'originale reazione alla situazione: LESSING 1975 p. 122 . È soprattutto dalla situazione, infatti, che nascono timore e pietà, caratteristica della tragedia: LESSING 1975 pp. 332-343, e il poeta non è chiamato a *spiegare*, ma a *commuovere*. Questa vicinanza con Lessing è confermata dalla successiva citazione delle due tragedie di Shakespeare, il *Riccardo III* e il *Machbeth*.

da una creatura diversa, determinino la nostra interiorità. Nel primo caso questo forse avviene tramite [294] qualche raggio riflesso da corpi esterni, come fosse una sostanza elettrica derivata da cose esterne, e che inviano l'immagine alla retina attraverso una sostanza luminosa. Nel secondo caso il suono che echeggia nel nostro orecchio e che colpisce la membrana del timpano, forse produce una vibrazione nei nervi, simile, (cosa probabile) a uno strumento a corde. Oppure è l'umore nervino che determina, una volta accolte in sé delle immagini esterne, sensazioni interne affini. Ho già detto che molte sono le supposizioni in queste conoscenze. Noi, senza scendere alle cause, poiché ci sono sconosciute, non diremo *come* questo avviene, dato che non lo sappiamo, ma diremo solo che è *così*. A tutti da tempo è noto che l'uomo, vivendo con altri, ne prende le abitudini, gli atteggiamenti e simili, addirittura le inclinazioni. Ciò si nota maggiormente nella vita in famiglia. I bambini non solo hanno talvolta le abitudini dei loro genitori o degli istitutori, ma non di rado hanno le loro passioni. Se ne potrebbero attingere esempi non solo dalla storia, ma anche dalla vita di tutti i giorni. Non è nemmeno sorprendente che la frequente e prolungata ripetizione di un'azione, che è sempre davanti agli occhi, possa convertirsi in abitudine; ma l'impulso all'imitazione è tanto profondo nell'uomo che un solo attimo può tradurlo nei fatti. Molti fondarono la guida di una grande quantità di persone su questa peculiarità dell'uomo. Scipione il Vecchio, incolpato davanti al popolo di abuso delle proprie funzioni al tempo del suo comando degli eserciti romani, esclamò: "Popolo! In questo giorno con la mia guida avete vinto il nemico, tributiamo per questo la nostra gratitudine agli dei!" Senza attendere oltre, si diresse al Campidoglio; il popolo lo seguì e il suo accusatore restò umiliato. Pensate davvero che il popolo romano abbia seguito Scipione perché convinto dal suo ragionamento? Per

niente! Neanche la decima parte del popolo presente all'assemblea aveva udito le sue parole. Egli si avviò; i suoi amici dietro di lui, e tutti automaticamente lo seguirono. Nel magnetismo di Mesmer è stata vista la più chiara dimostrazione della incontrovertibile forza dell'istinto all'imitazione.³⁰ Forse a mala pena coloro che erano seduti accanto alla sua tinozza videro sussultare uno del loro gruppo, ma tutti finirono per sussultare. Che su di loro abbia agito l'immaginazione o qualcosa d'altro, non è qui importante; ma è vero che tutti sentirono un rimescolamento nel loro sistema nervoso. Questo medico di nuovo genere, avendo fondato la sua arte sull'imitazione naturale, ha messo in moto, a quanto pare, con un metodo semplice [295] una forza sconosciuta. Ma se si fosse pensato che in una riunione, dove in generale ti prende la noia, se uno sbadiglia, tutti allora sbadigliano, in tal caso il prodigio di Mesmer non sarebbe più parso tale.

La diversità dei sessi, come abbiamo già visto prima, è una disposizione generale della natura, su cui questa ha basato la conservazione della specie non solo degli animali, ma anche dei vegetali e forse anche dei minerali. Stabilita la diversità [dei sessi], essa ha suscitato, forse sulla base della stessa leg-

³⁰ Evidentemente Radišček nutre forti dubbi riguardo alla teoria di Franz Anton Mesmer (1734-1815), secondo il quale esisterebbe un fluido magnetico diffuso nell'universo che metterebbe in comunicazione diretta il mondo celeste, il mondo naturale terreno e il mondo umano, avvolgendo e penetrandone i corpi e determinando reciproche influenze tra di essi. Si richiama così a Newton e alla teoria dei fluidi: SPIQUEL 1997, p. 34. Su questa base Mesmer pensava potessero curarsi anche le malattie, la cui causa riteneva si dovesse far risalire a una irregolarità nella diffusione del fluido: MESMER 1799, pp. 30-31. Dando al fluido un carattere di liquidità, pensava potesse essere immagazzinato e convogliato con una strumentazione apposita anche nei corpi animali, di qui i suoi tentativi di curare le diverse malattie con il magnetismo in modo da ristabilire l'armonia dei flussi. Nonostante le molte polemiche che lo costrinsero ad abbandonare Vienna per Parigi: SPIQUEL 1997, p. 33, e le opposizioni della medicina ufficiale, Mesmer ebbe molti pazienti e sperimentò anche cure collettive. A questo tipo di esperimenti si riferisce Radišček, propenso a ricondurne i risultati alla tendenza imitativa, piuttosto che alle *influenze* o *influssi*, come vorrebbe il Mesmer.

ge generale, l'attrazione dell'uno verso l'altro. Possiamo forse sapere se la forza di attrazione, che agisce nelle reazioni chimiche, non agisca anche nei corpi organici? L'animale vive in modo diverso dalla pianta; ma chi contesta che anche la pianta è viva? Quanto più si va a fondo nei processi della natura, tanto più si fa evidente la semplicità delle leggi che essa segue nei suoi processi. Sulla diversità dei sessi essa fondò dunque nell'uomo l'inclinazione al vivere sociale, dalla quale derivano poi altre inclinazioni e passioni umane. Ma seguiamone l'evoluzione graduale.

Dalla diversità dei sessi deriva l'inclinazione dell'uno verso l'altro, questa incoercibile inclinazione, tanto dolce in un cuore virtuoso, tanto terribile in uno depravato. Così potente e così profonda è la radice di questa inclinazione, posta dalla natura, che nelle piante l'unico movimento che sembra spontaneo riguarda questa sola. Sto parlando del cosiddetto sonno nelle piante.

Negli animali questa inclinazione agisce solo temporaneamente, mentre nell'uomo è permanente. In lui questa inclinazione, quasi altrettanto necessaria, che per gli animali, è tuttavia legata alle suggestioni della simpatia ed è lasciata alla sua gestione, alla sua scelta, alla sua volontà e alla sua temperanza. Questa inclinazione sboccia nell'uomo già nella giovinezza, ma sempre più tardi che negli altri esseri viventi e proprio per questo può essere in lui anche più durevole. Nell'uomo essa si contraddistingue per il fatto che congiunge i due sessi in una reciproca unione non coercitiva ma libera, non di rado per tutta la loro vita. Chi tra gli animali, se non le coppie umane, può dire: noi due siamo una carne sola, un'anima sola! Oh, tenera unione della natura! Perché sei tanto spesso deformata?

Dall'amore coniugale deriva l'amore materno. La madre ha concepito

un bimbo nel suo grembo, lo ha generato nel dolore e nutrito con le sue [296] mammelle³¹ Il bimbo è così un pollone della madre, un germoglio perfetto, non solo per somiglianza, ma concretamente. Il loro legame è quasi automatico [*mechaničeskij*]. Non lo avviliamo con questa affermazione; è organico e sarà morale e spirituale, quando l'alimentazione avrà dispiegato tutte le forze del neonato e avrà formato la sua struttura interna ed esterna. O deliziose sensazioni! In voi sta la radice di tutte le virtù. Il mostro più feroce si addolcisce per l'amore dei suoi famigliari. Con questo amore la natura ha arrestato il vagabondare dell'uomo-bestia, l'ha domato con la tenerezza e la prima società è sorta nella casa del padre. Una prolungata infanzia, una giovinezza prolungata nell'inesperienza lo abitua inconsapevolmente al vivere in comune. Compagno inseparabile della madre, mentre sta alle sue mammelle e va carponi per terra, il piccolo, una volta che si è rizzato sulle sue gambe, corre appresso al padre, suo naturale maestro. La minore età lo assoggetta ai suoi genitori in ragione della sua debolezza, la giovinezza produce la stessa situazione per la sua inesperienza. Abitudine, riconoscenza, rispetto, deferenza rendono solidissimo questo legame. Ecco la prima società, ecco la prima autorità e il primo regno. L'uomo è generato per il vivere comune. La sua successiva età matura impedirà che gli uomini si sparpaglino come le bestie. O Rousseau! Dove ti ha trascinato la tua sconfinata sensibilità?³²

In conseguenza della sua costituzione sensibile, sembra essere tipico dell'uomo e, forse, dell'essere vivente in genere, la percezione interiore del giusto e dell'ingiusto. Non fare a un altro quello che non vuoi che succeda a te, se non è una norma derivante dalla natura sensibile dell'uomo, allora l'ha

31 * È degno di nota che tra le parti visibili dell'uomo i denti si completino dopo tutte le altre.

32 * Cfr. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*.

impressa in noi il dito dell'Eterno. Tutte le perversioni, tutte le menzogne, tutte le ingiustizie, le cattiverie e i delitti non possono confutare questo sentire. Una passione prorompente può bloccare la voce di questa sensibilità; ma forse che non c'è anche quando viene calpestata?

Tra tutte le creature della terra solo l'uomo è riuscito a comprendere che esiste un Padre di tutto, un principio di tutto, una sorgente di tutte le forze. Qui non voglio dire che l'uomo giunga a questa consapevolezza [297] con la forza della sua ragione, risalendo dagli effetti alle cause e alla fine alla prima di tutte le cause. Non voglio indagare se la conoscenza di Dio sia derivata dal terrore o dalla gioia e dalla gratitudine; in lui c'è la nozione di essere supremo; se egli stesso se lo sia costruito o lo abbia ricevuto da qualche fonte, di questo non ci occupiamo. Vero è, però, che quando la ragione, e più ancora il cuore, non sono offuscati dalle passioni, la carne tutta, le ossa tutte avvertono su di sé un potere che le sovrasta. Lo si chiami come si vuole, ma anche un Hobbes, uno Spinoza l'hanno avvertito;³³ e se non sei uno scellerato, o uomo, devi sentire il Padre tuo, perché egli è ovunque; egli vive in te, e quello che tu senti, è un dono di Colui che tutto ama.

La conoscenza di Dio può, dunque, scaturire dalla sola nostra sensibilità e questa conoscenza ne è il compito, un compito che porta al sommo della felicità terrena, della soddisfazione interiore, della virtù.

O mortale, riconosci Dio! Consolati, se soffri, gioisci ancor di più, se sei

³³ Di Thomas Hobbes (1588- 1679) nel 1750 apparve a Londra una raccolta di scritti: *The Moral and Political Works of Thomas Hobbes, of Malmesbury*, mentre a Halle negli anni 1794-1795 uscì la traduzione tedesca del *Leviathan*. Baruch de Spinoza (1632 -1677) fu in contatto con Leibniz che incontrò anche personalmente nel 1676 all'Aia: NASTRI 2006; nel 1744 uscì anonima a Francoforte e a Lipsia la prima traduzione tedesca di Johann Lorenz Schmidt dell'*Ethica*. Per la ricezione di Spinoza in Germania: DE FELICE 2012, pp. 29-43.

felice. Egli vive e tu respiri; egli vive nei secoli e in te vive la speranza che anche tu parteciperai dell'immortalità. O mortale! Spalanca i tuoi occhi e guarda il Padre di tutto nel mondo.

Dopo aver osservato l'uomo nel suo sentire [*čuvstvovanija*] e nelle azioni che ne scaturiscono, l'ordine richiederebbe che lo mostrassimo in tutta la sua gloria nell'innalzarsi al di sopra di tutto il creato, nel comprendere il disegno della creazione e nel somigliare alla divinità, con questo talento che lo innalza. Ma per comprendere quanto sia grande l'uomo, basta solo osservare tutte le sue invenzioni, tutte le sue idee e le sue opere. Le scienze, le arti, il rapporto sociale, le leggi sono dimostrazioni sufficienti del fatto che l'uomo è posto sulla terra al di sopra di tutto. Ma nell'esaminare e nel sorprenderci della grandiosità della sua mente, della sua ragione, vedremo che questo essere, che è compartecipe [*suščestvo... sopričaščajuščeesja*] del Creatore dell'universo e con passi decisi penetra nella natura, non di rado si comporta da pazzo, commette errori. Il traviamiento è così congenito in lui, che prima di raggiungere una verità, vaga nelle tenebre e negli errori e produce assurdità, frottole, fantasie. E quanto più puoi così elevarti, o superba creatura, [298], tanto più appari assurdo. Tutti gli errori e le insensatezze dell'uomo sono comunque una prova che è un essere pensante e che il pensiero è la sua qualità specifica.

La seconda cosa che all'esame delle forze intellettive dell'uomo diventa chiara è che molte delle sue forze intellettive seguono le leggi della natura, che, ad esempio, la forza dell'immaginazione dipende dal clima e gli uomini si presenterebbero in modo del tutto diverso, se la realtà naturale, i governi, le leggi, i costumi e gli usi non li facessero del tutto diversi da come sono generati. Una stanza calda modifica il clima, e quali ne sono le conseguenze? Non derivano forse da questo anche le incongruenze che spesso si vedono ne-

gli usi e costumi e nelle legislazioni degli uomini?

La terza cosa che si fa evidente, all'esame delle forze intellettive dell'uomo, è la differenza, in esse riscontrabile, non solo tra un popolo e l'altro, ma anche tra uomo e uomo. Ma per quanto un popolo si distingua da un altro, tuttavia, se consideriamo la sua possibilità di migliorarsi, troveremo che può essere uguale a un altro, che gli indiani, gli antichi greci, gli europei sono, secondo l'ambiente, in via di miglioramento; da qui si può concludere che lo sviluppo razionale di un popolo dipende da un concorso di circostanze fortunate. In modo del tutto diverso si devono invece giudicare le differenze della ragione nei singoli uomini e, per quanto Helvetius fosse acuto, le sue dimostrazioni di un'identica forza della ragione in tutti gli uomini sono deboli.

La quarta cosa che si nota all'esame delle forze della ragione dell'uomo, è che queste forze, insignificanti alla nascita, in seguito si dispiegano, si rafforzano, si perfezionano, poi si ottendono, s'indeboliscono, ammutoliscono e scompaiono; che questa gradualità corrisponde alla gradualità nel dispiegarsi e nell'affievolirsi delle forze del corpo e che stretto è il legame tra il fluido riproduttivo e le forze intellettive dell'uomo. Lo testimoniano il vaneggiamento o la pazzia, conseguenza di una sventurata auto degradazione. Ma prima di tutto diremo qualcosa sulle forze intellettive dell'uomo, sul loro agire e sulla loro natura prodigiosa.

L'uomo ha la capacità di conoscere [*imeet silu poznanija*] le cose. Ne consegue che egli ha *la forza della conoscenza*, la quale può essere presente anche quando l'uomo non conosce nulla. Ne consegue che l'essere [*bytie*] delle cose è indipendente dalla capacità di conoscerle e sussiste di per sé.

[299] Noi conosciamo le cose in modo duplice: 1. conoscendo i cambia-

menti che le cose producono nella forza della conoscenza; 2. conoscendo il legame delle cose con le leggi della forza della conoscenza e con le leggi delle cose. Chiamiamo il primo *esperienza* [*opyt*], il secondo *giudizio* [*rassuždenie*]. L'esperienza è di due generi: 1. in quanto la forza conoscitiva conosce le cose con la sensazione [*čuvstvovanie*], la chiamiamo sensibilità [*čuvstvennost'*], mentre chiamiamo esperienza sensoriale il mutamento che avviene in essa; 2. chiamiamo ragione [*razum*] la conoscenza delle relazioni delle cose tra loro, mentre è esperienza razionale la conoscenza dei cambiamenti della nostra ragione [*opyt razumnij*].

Tramite la memoria noi ci ricordiamo dei cambiamenti esperiti della nostra sensibilità [*čuvstvennost'*]. La conoscenza della sensazione [*čuvstvovanie*] esperita la chiamiamo rappresentazione [*predstavlenie*].

Chiamiamo idee [*мысли*] i mutamenti della facoltà conoscitiva, prodotti dai rapporti delle cose tra loro.

Come la sensibilità si differenzia dalla ragione, così la rappresentazione si differenzia dalle idee.

Talvolta noi conosciamo l'essere [*bytie*] delle cose, senza sperimentare i mutamenti che ne derivano nella nostra forza conoscitiva. Questo l'abbiamo chiamato ragionamento [*rassuždenie*]. A proposito di questa capacità chiamiamo intelligenza [*um*] o intelletto [*rassudok*] la forza conoscitiva. Nel giudicare viene dunque usato l'intelletto o giudizio.

Il giudizio [*rassuždenie*] non è nient'altro che un'aggiunta alle esperienze, e non è possibile accertarsi dell'esistenza delle cose in altro modo che attraverso l'esperienza.

Ecco una breve descrizione delle forze intellettive dell'uomo; ma tutte

queste forme della forza conoscitiva non sono differenti nella loro realtà, la forza è, infatti, unica e indivisibile.

Tuttavia, frazionando, per così dire, la forza conoscitiva o piuttosto applicandola ai vari oggetti, ad essa corrispondenti, l'uomo ha innalzato il vasto edificio del proprio sapere. Non ha trascurato la zona più lontana dell'universo, ovunque l'audace forza del suo intelletto si sia lanciata; è penetrata nelle viscere più recondite della natura ed ha colto nell'invisibile e nell'impercettibile le sue leggi; ha dato una misura all'illimitato e all'eterno; ha calcolato l'inaccessibile; ha perseguito la vita e la creazione e ha osato abbracciare col pensiero il Creatore stesso. Spesso l'uomo è precipitato nel fondo dello smarrimento e ha dato vita a fantasticherie, ma anche sulla sua via tortuosa egli è grande e emulo di Dio. O mortale! Sollevati dalla faccia della terra e lasciati portare arditamente dal tuo pensiero, perché esso è una favilla della divinità!

Quanti sono i modi di conoscere le cose, altrettante sono le vie dell'errore. Noi abbiamo visto che la conoscenza umana [300] è di due generi: 1. *esperienza* [*opyt*], 2. *ragionamento* [*rassuždenie*]. Se nel primo caso, noi conosciamo in modo inesatto i mutamenti che avvengono nella nostra sensibilità, un errore di questo genere non deriva mai dalla cosa o dalla sua azione sui nostri sensi (poiché le cose esterne agiscono sempre su di noi in proporzione del rapporto in cui esse si trovano con noi), ma a causa della condizione della nostra sensibilità. Per esempio, al malato di itterizia tutti gli oggetti appaiono più gialli; quello che per lui prima era bianco, adesso è giallo; quello che era giallo, è rosso mattone, e così via. È vero che il raggio solare si rifrange, come prima in sette colori, e che per il malato di itterizia fin dalla nascita la differenza dei colori sarà uguale a quella che appare ad ogni altro [itterico]; ma colui che aveva visto gli oggetti in modo diverso, può giudicare in merito. Ad

esempio: una campana suona; un sordo, non avvertendo mutamenti nel suo orecchio, non avrà idea del suono, ma un altro dirà: sento uno scampanio! E se il suono della campana è il segnale di un qualche raduno, chi sente ci andrà, mentre il sordo dirà: non mi hanno chiamato. Così i suoi sensi l'avranno ingannato. La gradualità in siffatti errori e tutte le conseguenze, che a loro volta portano a nuovi errori, sono innumerevoli e non facilmente determinabili.

Se conosciamo in modo errato la relazione delle cose tra loro, sbagliamo di nuovo. La relazione delle cose tra di loro non cambia, e l'errore sta nella nostra conoscenza. Ad esempio: due oggetti stanno davanti ai miei occhi, ma non a uguale distanza. Secondo le leggi della prospettiva è naturale che l'oggetto più vicino debba sembrare più grande, mentre quello più lontano più piccolo; ma ad occhi non esercitati essi appariranno uguali e il loro raffronto sarà falsato, perché la grandezza non è una cosa in sé, ma un concetto relativo e derivante dal raffronto. Il numero di questi errori, derivanti dalla conoscenza delle relazioni fra le cose, ha origine dal giudizio, e non di rado, se i due generi d'errore sopra indicati vanno insieme, quanto più sono distanti dal loro principio, tanto più il loro effetto è forte, tanto più è prolungato e più difficile il loro superamento.

Per il giudizio sono richieste due cose, che si presumono attendibili: 1. un nesso, la cui conseguenza noi giudichiamo, e 2. un qualcosa [vešč'], dal cui nesso si devono conoscere cose non soggette all'esperienza. Questi presupposti sono chiamati premesse, mentre la conoscenza, derivante da essi, conclusione. Dato però che tutte le premesse [301] sono proposizioni derivate da esperienze e dalle loro deduzioni o conclusioni, una *conclusione* dalle premesse, o giudizio, è soltanto un supplemento di esperienza; di conseguenza cono-

sciamo in tal modo cose la cui realtà [*bytie*] è conosciuta attraverso l'esperienza.

Da ciò possiamo giudicare quanti possono essere gli errori umani e che da nessuna parte sono tanto frequenti, quanto sulla via del ragionamento. In realtà, oltre al fatto che l'attività dei sensi [*čuvstvennost'*] può ingannarci e che possiamo conoscere male i nessi delle cose o il loro rapporto, non c'è niente di più facile di una conclusione erroneamente tratta da premesse e di un ragionamento scorretto. Migliaia e migliaia di cose impediscono al nostro intelletto un'esatta conclusione dalle premesse e intralciano il procedere della ragione. Inclinzioni, passioni, persino non di rado apparenze casuali, introducendo elementi estranei nella sfera del giudizio, generano tanto di frequente insensatezze, quanto frequenti sono i passi del nostro procedere nella vita. Quando analizzi gli effetti delle forze intellettive e determini le regole che esse seguono, sembra non ci sia niente di più facile che evitare l'errore; ma appena hai spianato la strada al giudizio [*rassudku*], subentrano i preconcetti, insorgono le passioni, e con impeto si rovesciano sul vacillante timone della ragione umana, spingendola negli abissi dell'errore al pari di impetuossissime burrasche. La sola pigrizia e la svogliatezza producono una tale quantità di falsi giudizi che è difficile attestarne il numero, e le conseguenze ci strappano lacrime.

Oltre al giudizio tratto direttamente da anteposte premesse, fondate sull'esperienza, l'uomo ha [altri] due tipi di giudizio, i quali, pur innalzandolo alle verità più splendenti ed eterne, sono però ancora occasione d'incalcolabili e ridicolissimi errori. Questi sono: l'uguaglianza e la somiglianza. Esse sono fondate su due leggi (di per sé) immutabili, e propriamente: 1. cose uguali e identiche stanno in una uguale e identica connessione o relazione; 2.

cose simili hanno un rapporto simile o stanno in una connessione simile. Quanto feconde di verità sono queste regole, quanto sono ad esse debitrice tutte le scienze per il loro progresso, tanto sono state cariche di errori. Chi non sa che noi ci lasciamo convincere essenzialmente dalla somiglianza, che i nostri più comuni giudizi si fondano su di essa; che sulle cose più importanti non possiamo giudicare in altro modo che sulla base di somiglianze? Se è necessario un esempio, entriamo allora un attimo nella nostra interiorità. Chi [302] può dire, conoscendo soltanto se stesso, esaminando soltanto se stesso, che il suo organismo si distruggerà, che è mortale? In verità non abbiamo in noi indici della durata del sentire [*čuvstvovanie*] o della vita e potremmo concludere altrettanto bene che il nostro organismo è immortale. Ma vedendo attorno a noi che tutto perisce, vedendo la morte dei nostri simili, concludiamo che anche noi siamo soggetti alla stessa sorte e dobbiamo morire. L'errore si accompagna alla verità, e come è possibile che l'uomo non erri! Se la sua visione conoscitiva potesse penetrare fin nel profondo, allora anche il nostro giudizio avrebbe non solo *credibilità*, ma *certezza*, perché non ci sarebbe nessun ragionamento contraddittorio. In una siffatta situazione l'uomo non sbaglierebbe mai, sarebbe come Dio. Sospireremo dunque per gli errori umani, ma ne ricaveremo maggiore brama di conoscenza della verità e di tutela del nostro intelletto da confusioni.

Abbiamo visto che i nostri errori hanno non di rado un fondamento nell'attività dei nostri sensi [*čuvstvennost'*]. Se però noi proveremo che le nostre forze intellettive vengono determinate dall'esterno, allora gli errori dell'uomo si riveleranno quasi inevitabili, e si avrà uno sprone maggiore a guardare con indulgenza non solo a tutti gli errori del genere umano, ma anche alle sue stesse stupidaggini. Beati noi, se potremo far nascere con la nostra parola

compassione e umanità, invece della severità del giudizio!

Tutto ha effetto sull'uomo. Il mangiare e il bere, il gelo e il caldo, l'aria che serve alla nostra respirazione (e questa ha tantissime parti che la compongono), la forza elettrica e quella magnetica, persino la luce. Tutto ha effetto sul suo corpo, tutto vi si muove. L'influenza delle stelle, intesa prima in modo tanto sciocco, è incontestabile. Che cosa possano fare i raggi del sole o la loro assenza, ne sono una prova i negri e gli eschimesi. Che cosa possa fare la luna, risulta dal flusso periodico femminile ed è evidente in molti pazzi. La capanna, situata su una palude, un pantano, un burrone, ha su di noi un effetto diverso rispetto a quella che sta nel bosco o è eretta sul monte, e la posizione della nostra abitazione, sebbene non sia l'unico elemento formatore dell'uomo, tuttavia contribuisce molto alla nostra formazione. Tutto quello che colpisce i nostri occhi, che fa vibrare l'orecchio, che pizzica la lingua o che l'alletta, tutto quello che è piacevole e ripugnante all'olfatto, tutto va a formare i sensi. Gli elementi formatori del tatto, infine, sono tanto numerosi, quanto diversa è la posizione dell'uomo.

[303] Da ciò si può capire a quali trasformazioni sia soggetta con la nostra sensibilità anche la nostra attività pensante. In luoghi e circostanze diversi essa si conforma notevolmente alla natura corporea. Lo si può spiegare con un solo esempio. Al Cairo, persino a Marsiglia, quando comincia a soffiare il noto vento, l'uomo è preso da una sorta di indolenza e spossatezza: le forze del corpo vengono meno e l'anima illanguidisce, allora anche pensare è difficile. Ecco un esempio dell'effetto di una causa esterna. Daremo ora esempi di cause interne. Voltaire, dicono, beveva una grande quantità di caffè, quando voleva scrivere qualcosa. Nei molti anni in cui sono vissuto coi tedeschi ho notato che molte tra le persone colte non potevano dedicarsi alle loro attività

senza la loro pipa; se l'avessi tolta loro di bocca, il loro spirito si sarebbe arrestato, come un orologio al quale è stato tolto il bilanciere. Chi non sa che il nostro Lomonosov non riusciva a scrivere versi, senza bere vodka fin quasi ad ubriacarsi? Chi non ha sperimentato su di sé che il proprio spirito agisce un giorno più vivacemente, un altro più fiaccamente! E questo da che cosa dipende? Non di rado da una cattiva digestione. Se ne approfondissimo più scrupolosamente gli effetti nella storia, noteremmo con orrore che le sventure d'interre terre e popoli dipesero spesso dal cattivo funzionamento degli organi interni e dello stomaco.

Le cause fisiche, che agiscono sulla capacità intellettuale dell'uomo, si possono suddividere in due gruppi. Alcune agiscono periodicamente, e il loro esempio effetto è maggiormente visibile su singole persone, come è evidente dagli esempi precedenti. Le altre cause invece agiscono in modo invisibile ma diffuso, e i loro effetti sono riconoscibili in interi popoli e società. Sebbene si sia riso del celebre Montesquieu, perché aveva fondato la propria teoria degli effetti climatici su una lingua di vitello congelata,³⁴ tuttavia se porremo attenzione al fatto che il clima agisce su tutti i corpi senza differenza, e maggiormente su tutti i liquidi, sull'aria, sui raggi del sole e simili; se rifletteremo sul fatto che una rosa, trapiantata da un paese a un altro, perde la sua bellezza e che l'uomo, sebbene sia uomo ovunque, è tuttavia tanto diverso nel suo aspetto esteriore, allora ammetteremo che l'effetto del clima, se non è passeggero, è comunque straordinario, e che esso, per così dire, rovina l'uomo in modo impercettibile e senza palese oppressione. Prendi ad esempio gli

³⁴ *L'esprit des lois* di Charles-Louis de Secondat, barone de La Brède e di Montesquieu, (1689-1755) fu pubblicato a Ginevra nel 1748; in Russia nel giro di pochi anni ne furono fatte tre traduzioni, di cui due incomplete, quella del 1775 di Vasilij Kramarenkov, e quella di Dmitrij Jazikov del 1809-1814, infine nel 1839 comparve *O duche zakonov* nella trad. completa di E. Korneev.

europei trasferitisi in India, Africa e America; quale tremendo cambiamento è avvenuto in loro! L'inglese del Bengala ha dimenticato la *Magna Carta* e lo *habeas corpus*; è peggio di qualsiasi nababbo indiano.

[304] Gli effetti della natura diventano ancora più chiari nella fantasia dell'uomo, e questa in sostanza si conforma sempre alle influenze esterne. Se qui ci fosse spazio per fare ampi confronti, trascriverei ad esempio alcuni passi dal *Gulistan* di Saʿdi³⁵, da poeti europei e arabi a me noti, qualcosa da Omero e da Ossian. La diversità dei territori in cui essi vissero, diventerebbe chiara a ciascuno; si vedrebbe che la loro fantasia è sempre stata modellata dalla natura che stava loro intorno. La fantasia di Saʿdi passeggia, svola in un giardino fiorito, quella di Ossian vaga in fragile legno sui flutti marini. E se qualcuno vorrà fare un raffronto tra le fedi e la mitologia dei popoli che abitano nelle varie parti della terra, nessuno metterà più in dubbio che la loro fantasia sia stata formata dall'ambiente esterno. Gli dei indiani si bagnano in acque amene; *Odino* beve birra dal cranio di un nemico ucciso.

Se dunque il clima e in genere la realtà naturale [*estestvennost'*] agiscono tanto fortemente sulla capacità intellettuale dell'uomo, più di tutto essa viene formata dagli usi, dai costumi, e il primo maestro delle invenzioni fu la necessità. L'intelligenza operativa dell'uomo è sempre dipesa dalle necessità della vita ed è stata determinata dal luogo di residenza. Chi viveva vicino all'acqua inventò la barca e le reti; chi vagava per boschi e monti inventò arco e frecce e fu il primo guerriero; chi abitava nelle pianure adorne di verde e fiori colorati addomesticò animali docili e diventò allevatore di bestiame. Non è possibile stabilire quale sia stata la circostanza che ha favorito l'invenzione dell'agricol-

³⁵ Il *Gulistan* (Il Roseto), del poeta persiano Saʿdi, è un'opera prosastico-poetica del 1259. La traduzione russa dal persiano di K. Lambros uscì a Voronež nei *Filologičeskie zapiski* del 1862.

tura: forse è stata Cerere o Trittolemo, oppure un allevatore di bestiame cacciato dal proprio pascolo, che prese a imitare la natura con la seminazione di erbaggi per nutrire il proprio bestiame e che poi, entusiasta del primo abbondante raccolto, coltivò il grano. Comunque sia andata, l'agricoltura ha prodotto la spartizione della terra in regioni e stati, ha creato paesi e città, ha inventato i mestieri, il commercio, l'ordine, le leggi, i governi. Appena l'uomo ebbe detto: questo palmo di terra è mio!, si inchiodò alla terra e poi aprì la strada alla feroce autocrazia, per la quale l'uomo comanda all'uomo. Egli cominciò a inchinarsi al dio innalzato da lui stesso e lo ricoprì di tessuto purpureo, lo pose sull'altare al di sopra di tutti e a lui bruciò incensi; quando però si fu stancato della sua pazzia ed ebbe fatto cadere lacci e catene, calpestò il suo dio e gli tolse la vita. Ecco come procede la ragione dell'uomo. Così leggi e governi lo formano [305], lo rendono felice o lo precipitano in un abisso di sventure.

L'animale, piegato a terra, segue il proprio istinto nel saziarsi e nel riprodursi. Il debole raggio del giudizio in lui visibile si limita soltanto ai due impulsi indicati, e la sua felicità sta nel loro soddisfacimento, se è possibile chiamare felicità il supino appagamento del proprio bisogno. L'animale fa ciò, spinto da uno stimolo irresistibile. Ma l'uomo, eretto per costituzione, debole nel suo organismo, con numerosissime imperfezioni, obbligato a inventare modi per la propria conservazione, è libero nelle sue azioni; il suo istinto e tutte le sue inclinazioni sono subordinati alla ragione. E sebbene questo, per sua definizione, abbia dei moventi, tuttavia può sempre soppesarli e scegliere. In tal modo l'uomo è l'unico essere sulla terra che conosce cosa è buono e cosa è cattivo, che può scegliere ciò che è pertinente alla virtù e al vizio, alla sventura e alla felicità. Un suo atto libero lo unisce con legame indissolubile a

una donna, e con la vita familiare passa in quella sociale. Si assoggetta alla legge, al potere, perché è in grado di accettare ricompensa e punizione. E postosi sulla via del sapere con l'aiuto della vita sociale, collegando gli effetti alle cause oltre i limiti del mondo visibile e invisibile, arriva a conoscere con la forza del ragionamento quello che prima poteva soltanto sentire, che Dio c'è.

La differenza rilevabile nelle forze intellettive dell'uomo diventa tanto più palese, quanto più una generazione è lontana da un'altra. La ragione sociale dipende unicamente dall'educazione e, sebbene la differenza nelle forze intellettive tra uomo e uomo sia grande e sembri provenire dalla natura, tuttavia l'educazione fa tutto. In questo caso il nostro pensiero si distacca da quello di Helvetius; e siccome questo non è il luogo per parlarne diffusamente, sintetizzando per opportunità il nostro discorso, cercheremo di esporre le nostre idee con la maggiore chiarezza possibile.

Il più fine maestro dell'educazione, J. J. Rousseau, distinse tre generi di educazione. "La prima è l'educazione della natura, cioè il dischiudersi delle nostre forze interne e dei nostri organi. La seconda è l'educazione dell'uomo, cioè l'insegnamento su come si devono usare tali potenzialità e organi. La terza è l'educazione delle cose, cioè l'acquisizione della nostra personale esperienza degli oggetti che ci circondano. La prima è [306] del tutto indipendente da noi; la terza dipende da noi solo sotto alcuni aspetti; la seconda sta nella nostra volontà, ma anche in questo caso solo in via ipotetica; come si può sperare, infatti, di indirizzare perfettamente i discorsi e gli atti di tutti coloro che circondano un bambino?"³⁶

³⁶ L'*Émile ou de l'éducation* di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) uscì nel 1762, ma per la traduzione russa dell'opera si dovette attendere il XIX secolo, perché impedita dalla censura. Verso la fine del XVIII secolo se ne ebbero traduzioni parziali e anonime, che

Per quanto Helvetius cercasse di dimostrare che l'uomo per quanto riguarda la sua ragione non deve nulla alla natura, tuttavia noi ci rifaremo all'esperienza comune per provare la tesi contraria. Non c'è nessuno che con un poco di attenzione non abbia notato il dischiudersi delle forze intellettive dell'uomo, non c'è nessuno che non si sia convinto che ci siano grandi differenze tra gli uomini riguardo alle loro capacità. Chi si è occupato di bambini, comprende chiaramente che, poiché gli stimoli in ciascun uomo differiscono, poiché i loro temperamenti sono diversi, poiché un uomo è differente da un altro per l'irritabilità, a causa della diversa strutturazione di nervi e fibre, e tutto quanto è stato detto è dimostrato dall'esperienza, anche le forze intellettive devono inevitabilmente differire nei singoli uomini. Non solo il dischiudersi delle forze intellettive sarà particolare in ogni uomo, ma anche queste stesse forze devono avere gradi diversi. Prendiamo ad esempio la memoria: guarda quanto un uomo superi un altro in questo talento. Tutti i casi, che si possono portare per dimostrare che la memoria può essere acquisita, non contraddicono il fatto che essa è un dono della natura. Entriamo in una scuola e giusto nella prima classe, dove gli stimoli allo studio sono ancora assai limitati; fa una sola domanda e ti convincerai che la natura è ora una tenera madre, ora una matrigna invidiosa. Ma no, lasciamo da parte le malignità! La natura è sempre la stessa e le sue azioni sono sempre uguali. - Che la differenza tra le forze intellettive negli uomini siano chiare fin dalla prima infanzia è indiscutibile; ma colui che nell'apprendimento si distanzia dal suo compagno di uno o più livelli, per cause determinate dalla natura e dalle sue leggi, non dovrebbe essere un suo compagno; perché il germoglio da lui nato non ha ancora potuto raggiungere una strutturazione pari a quello con cui viene messo a

agli inizi del secolo successivo entrarono nelle antologie degli scritti di Rousseau: v. LOTMAN 2002, e la voce Pycco (Rousseau) in ÈNCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR' 2008.

confronto; l'uomo, infatti, arriva alla perfezione non in una, ma in molte generazioni. Non si deve ritenere questo un paradosso; chi, infatti, ignora che il procedere della natura è paziente, impercettibile e graduale? Non di rado capita, però, che il dischiudersi iniziato si arresti, e questo succede a spese dell'intelletto. Se, al tempo in cui rifletteva sui fondamenti delle sue [307] immortali scoperte, Newton fosse stato ostacolato nella sua formazione e trasferito nelle isole dei Mari del Sud, avrebbe potuto essere quello che è stato? Certamente no. Dirai che egli avrebbe inventato una buona barca per la traversata di onde impetuose e sarebbe stato Newton anche in Nuova Zelanda. Se percorri la sfera d'idee del Newton di quest'isola e la confronti con quella che ha riconosciuto e tracciato la via dei corpi celesti e ha dimostrato la loro reciproca attrazione, allora parlerai in altro modo.

La cosa sarà ancora più evidente, se metterai a confronto un popolo con l'altro, oppure percorrerai per alcuni secoli la storia della formazione spirituale di un popolo. Sembra che se ne possano dare dimostrazioni basate sulla natura dell'uomo. Ma non è questo il luogo, perché ci porterebbe lontano dal nostro argomento. È accaduto, e questo esperimento si potrebbe ripetere abbastanza spesso, che gli Europei abbiano cercato di dare a un selvaggio, preso talvolta nella prima infanzia, un'educazione equivalente a quella europea, ma senza successo. Io ho visto molti tungusi, educati in case russe; ma il tunguso, diventato adulto, è rimasto quasi sempre indietro rispetto al russo nelle forze intellettive. Se ne può dedurre che siano necessarie alla natura diverse generazioni, per parificare le forze intellettive degli uomini. I loro organi diventano più sensibili e più affinati; il sangue, la linfa e, in particolare, il liquido nervino vengono perfezionati e passeranno dal padre alla discendenza; e poiché in natura c'è una generale gradualità, è probabile che lo sia anche in questo

caso.

Come in questa gradualità un popolo resta indietro rispetto a un altro, allo stesso modo un uomo può restare indietro rispetto a un altro. Il primo ha avuto un'educazione naturale e morale migliore di suo padre; al figlio ha potuto dare a sua volta un'educazione migliore della propria; il terzo della stessa famiglia, probabilmente, sarà spiritualmente più raffinato e più illuminato dei primi due.

Allo stesso modo l'educazione nelle generazioni può arrestarsi. Uno procederà gradatamente e ininterrottamente, godendo di tutti i vantaggi dell'educazione, l'altro, la cui educazione non è stata ultimata, si fermerà per strada. Possono forse essere uguali? In questo caso la natura coopera con l'uomo. Prendiamo l'esempio degli animali che vogliamo collocare in un altro clima. È difficile che quello appena trasferito vi si abitui, ma la sua discendenza vi si adatterà meglio e la terza generazione potrà ritenersi nativa del paese in cui suo nonno era ritenuto un forestiero.

[308] In tal modo, pur riconoscendo la forza dell'educazione, non escludiamo la forza della natura. L'educazione, che ne deriva, ovvero il dischiudersi delle potenzialità, eserciterà tutta la sua azione; ma dipenderà dall'uomo l'apprendimento del loro impiego e in questo coopereranno sempre in vari gradi le circostanze e tutto quanto sta attorno.

Passiamo ora alla gradualità che si nota in natura e osserviamola nel dischiudersi delle forze intellettive dell'uomo, le quali, abbiamo detto, seguono in tutto le forze del corpo. Facciamoci padrini del nuovo nato, non abbandoniamolo neanche un solo attimo per tutto il corso della sua vita e quando avremo raggiunto con lui la sua meta, non allontaniamoci dal suo fianco fino

al suo ultimo respiro.

Quattro o cinque mesi dopo il concepimento l'embrione si muove; il cuore e la testa si sono già formati prima ed hanno iniziato a svolgere le proprie funzioni. Per nove mesi fino all'attimo stesso in cui il bimbo viene alla luce le sue membra e gli organi si dischiudono e si perfezionano e, raggiunto il grado oltre il quale è impossibile un ulteriore sviluppo e perfezionamento nel grembo materno, egli chiede un cibo più completo, un movimento più libero, una vita migliore. Il polmone assorbe pienamente l'aria atmosferica, la bocca riceve il cibo, gli occhi si abituano alla luce e le orecchie al suono; ma è difficile che il bimbo in questi momenti possa essere poco più di un vegetale. I suoi sensi vengono colpiti dalle cose esterne. Tutti i succhi vitali circolano, egli percepisce già. È impossibile che il cervello sia inoperoso, ma è ancora solo la sorgente dell'attività dei sensi [*čuvstvennost'*] e non l'organo pensante. - Il bimbo dunque non pensa; il dolore gli insegna che esiste, ma questo sentire non è molto di più del movimento della mimosa. - Il dolore e poi la fame lo costringono a manifestarli con strilli. - A poco a poco le sue membra si fanno più forti, i suoi movimenti diventano più sicuri, i bisogni aumentano; allora nel lattante si fanno palesi gli stimoli. Grida più forte e con questo cerca di esprimere i propri desideri. Se non è accontentato, va su tutte le furie, e questa è la prima delle passioni, che s'insedia nel suo cuore. Tutte le cose esterne hanno un effetto continuo sugli organi sensoriali del piccolo, e diventa in lui palese l'iniziale formazione delle forze intellettive. Egli incomincia a distinguere le differenze tra le cose; sa che cosa soddisfa il suo palato e che cosa gli è sgradito; i suoi occhi imparano a misurare, le orecchie si abituano ai suoni; egli incomincia a distinguere le cose dalle sole denominazioni; [309] conosce ormai il proprio nome, di conseguenza si è pure già dischiuso l'organo della

memoria. Sebbene in tutti questi casi si riconosca la capacità intellettuale, tuttavia quanto essa è ancora debole, quanto è insufficiente e inferiore all'istinto della bestia! Non può essere altrimenti; il piccolo cammina ancora carponi, striscia. Ma già si sta sollevando da terra. Guarda in alto; impara a discernere le grandezze, l'udito si affina, l'attaccamento alla nutrice diventa più forte. Egli ha già imparato a manifestare la propria gioia; la manifestazione del dolore è stata il suo primo moto. Il suo sorriso diventa riso, l'ira si fa intollerante e tutti i suoi impulsi più irruenti. La sua memoria si amplia, il giudizio si fa manifesto, ma è ancora assai difettoso. La sua lingua, che aveva formulato finora soltanto suoni indistinti, incomincia a formare parole. Dal momento in cui il piccolo impara a parlare, lo schiudersi delle sue forze intellettive diventa sempre più netto, perché egli può manifestare tutto quello che sente, tutto quello che desidera, in una parola, tutto quello che finora aveva potuto esprimere solo con grida e pianto; egli versa quelle stesse lacrime più raramente e a poco a poco il piccolo diventa un bambino. Le sue forze corporee si sono rinvigorite e con esse anche quelle intellettive; con esse egli è ormai superiore di molto agli altri animali, ma non c'è ancora precisione nei suoi giudizi. I suoi concetti diventano astratti, sebbene egli segua maggiormente l'attività dei sensi [*čuvstvennost'*] e gli esempi: questo lo forma più di tutto. Si dischiudono in lui le passioni; il giudizio incomincia a trovare appoggio nel sentito o nello sperimentato, e il bambino diventa adolescente. Le forze del corpo si rinvigoriscono ulteriormente; l'adolescente è ormai abituato all'uso delle sue membra, dei suoi sensi e dei suoi organi; le sue capacità intellettive si affinano; egli conosce ormai il senso di libertà, osa già ragionare, ma la sua esperienza è poca e i suoi ragionamenti sono instabili e distorti. Beato l'adolescente, come sostiene Rousseau, se non ha pensato

ancora niente, se non sa ancora niente, se non ha riflettuto su niente. È ancora lontano da falsi concetti, da pregiudizi, dalla mutevolezza delle opinioni e delle inclinazioni! Tutte le sue membra hanno ormai raggiunto la propria compiutezza, tutti i vasi sono ricolmi di umori e incominciano ormai a traboccare. Nel giovane nasce un nuovo sentire [čuvstvovanie]. Il suo petto si gonfia più spesso e con più forza, tutto il suo organismo avverte un insolito sommovimento, la sensibilità [čuvstvennost'] ha perso la sua fluidità, vacilla ed è sconcertata; una leggera tristezza lo avvolge; la ragione, che ha incominciato ad agire, si offusca; la metà inferiore del suo volto si copre di peli; nelle donne compare il flusso mensile [310]; l'uomo è ormai pronto per la procreazione. O amore! O sentimento [čuvstvovanie] dolcissimo tra tutti! Chi potrà resistere al tuo ardore? Non sarebbe insensata una tale resistenza? La natura ha riempito di te tutta la nostra sensualità [čuvstvennost'] per il nostro appagamento e per la conservazione del genere umano.

Appena ha individuato la ragione dell'inconsueto sommovimento della propria sensualità, egli cerca di destinarla a un soggetto degno, e non si acquieterà finché non l'avrà trovato. Allora questa stessa sensualità e la passione appena nata cominciano a rinvigorire le forze intellettive. Dalla passione esse ricevono nuova energia e, come raggi di luce, si espandono dal loro centro a tutti i punti dell'orizzonte in cui agiscono. Ecco la virilità, ecco il tempo delle passioni, il consolidamento delle forze intellettive e la loro elevazione al grado più alto a cui possono arrivare. Ecco il tempo delle grandi verità e degli errori più gravi; il tempo in cui l'uomo si fa simile all'Ente Supremo o cade più in basso dell'ultimo gradino della scala degli animali.

Come l'attrito consuma la molla, così anche le forze del corpo si ottendono con l'uso. L'uomo comincia a indebolirsi nelle sue forze fisiche e le for-

ze dell'anima le seguono. Le passioni si smorzano e con esse anche l'impulso alla conoscenza. E sebbene la ragione non sia ancora indebolita, tuttavia non fa nuove conquiste. La novità non lo smuove più, perché i suoi sensi si sono intorpiditi; la memoria si è indebolita e l'immaginazione ha perso le ali. E così il giudizio indugia sopra le verità conosciute, ma queste ormai appartengono tutte a una sfera più alta e non lo toccano più. Arriva la vecchiaia. Questo autentico inverno del corpo e dello spirito, questo inverno senza speranze cui non segue alcuna primavera, estendendo il suo freddo gelo a tutto l'organismo, pone un limite a tutte le sue forze. Le membra, agili fino allora, incominciano a irrigidirsi; l'occhio è offuscato, l'orecchio ormai non sente, il naso ha perso l'olfatto e il gusto si limita a cibi piccanti che stuzzicano il palato; il tatto è ormai avvizzito; l'irritabilità delle fibre è attutita, perdendo la sua intensità; la sensibilità [čuvstvitel'nost'] s'è affievolita e indebolita; i succhi vitali si sono esauriti alla fonte; il cuore batte più debole, il cervello si irrigidisce; le forze intellettive si smorzano, la comprensione si è offuscata, la memoria è del tutto assente, l'intelletto s'intorpidisce e infine deperisce del tutto. Al corpo è necessario un sostegno per ogni movimento, la ragione regredisce allo stadio della prima infanzia. Anche il filo della vita si strappa! Il petto cessa di respirare, il cuore non batte più e il lume della coscienza si spegne.

[311] Insensati! Perché sento il vostro lamento, perché i vostri gemiti? Volete trasformare la sempiterna legge della natura e fermare anche solo un attimo il suo procedere? I vostri singhiozzi e le vostre preghiere sono imprecazioni. Voi ritenete che il Padre dell'universo sia simile a voi. – Voi vi affliggete, o sciocchi! – La vita che si è spenta non è annientamento. La morte è disfacimento, trasformazione, rinascita. Siate lieti, o amici! Il dolore è alla fine, il tormento è sparito; non c'è più posto per l'afflizione, per la persecuzione; la

penosa vecchiaia è svanita, l'organismo s'è dissolto, ma si è rinnovato. Nell'entusiasmo dell'anima, bramosa di vedervi, per poco non ho commesso un errore e ho tratto una conclusione senza aver prodotto prove.

Beato te, o uomo, se la tua morte è stata soltanto la tua fine naturale; se le tue forze corporee e intellettive si sono solo esaurite e tu sei morto di vecchiaia. La tua vita è stata assennata e la tua morte, un sonno leggero! Ma una morte del genere è di rado il destino dell'uomo. Trasportato dalle passioni, egli precipita nella sua rovina, l'intemperanza mina il suo corpo, l'intemperanza ottenebra il giudizio; invecchiato negli anni della maturità, non gli chiude gli occhi la vecchiaia; le malattie, insediatesi nel suo corpo, interrompono prematuramente il suo respiro e hanno ragione del disperato sul letto di morte. Durante la giovinezza l'intemperanza nelle varie forme della passione d'amore indebolisce le forze del corpo e dell'intelletto. O giovane! Leggi Tissot sull'onanismo e inorridisci.³⁷ O giovane! Entra nella misera dimora di chi soffre per le conseguenze dell'intemperanza dei piaceri dell'amore; guarda i tratti dei volti sofferenti: - ecco sono segnati dalla morte. - Dov'è la ragione, dove l'intelletto, quando l'attività dei sensi viene ridotta a brandelli? Essi affiorano, ma per un attimo e a mala pena risplendono nel buio dilagante. O pensi che l'organo del pensiero rimarrà integro, quando gli organi della vita saranno offesi?

Ma è forse questo male dell'intemperanza l'unico a minare l'uomo nelle sue forze corporee e intellettive? Guarda il malato di febbre, guarda colui al quale s'è lesa l'organo dell'intelletto. - Dove sei tu, o dono divino? O ragione!

³⁷ Simon-André Tissot (1728-1797), medico svizzero, nel 1760 pubblicò a Losanna il libro *L'onanisme, Dissertation sur les maladies produites par la masturbation*, che poté essere tradotto in gran parte in russo nel 1793, v. TISSOT 1793, per l'approvazione del medico-chirurgo Aleksandr Michajlovič Šumljanskij (1748-1795).

Dove sei tu?..

Fine del primo libro

LIBRO SECONDO

[312] E così, esplorando la vita dell'uomo, siamo arrivati al momento in cui il ritmo del suo passo viene interrotto, quando tempo e proseguimento in lui finiscono e arriva l'eternità. Ma tratteniamo un attimo colui che s'avvia verso di essa, blocchiamo con la speranza le porte verso l'eternità e guardiamola con occhio impassibile. E che nessuno sorrida a questa asserzione! Quanta predilezione si può avere per la realtà materiale [*veščestvennost'*], altrettanta se ne può avere per la sola realtà mentale [*myslennost'*], quand'anche questa non sia altro che illusione. Guarda la descrizione del paradiso o della dimora delle anime in tutte le religioni note; analizza la motivazione dei perseguitati per la fede; volgi il tuo sguardo al sereno Catone, quando non gli restavano né libertà né riparo dall'arme vittoriosa di Giulio Cesare; vedrai che il desiderio di eternità è radicato profondamente nell'uomo non meno di tutti gli altri suoi desideri.

La speranza, indivisibile compagna delle aspirazioni dell'uomo, non abbandona chi ha già un piede nella fossa. La speranza guida la sua ragione, ed ecco la sua conclusione: "Io sono vivo, non è possibile che muoia! Io sono vivo e vivrò in eterno!" Questa è la voce del sentire interiore [*čuvstvovanie*] e della speranza, a dispetto di tutte le altre argomentazioni. Chi può convincersi che può essere mortale, se [313] vuol fondare la propria convinzione unica-

mente sul sentire interiore? Sentire ed essere insensibile, vita e morte sono opposti e se, come abbiamo visto, non avessimo come base delle nostre considerazioni il principio della somiglianza allora sarebbe stato impossibile per noi arrivare a questa conclusione, poiché le nostre cognizioni non sono intuitive [*nutrozritel'ny*]. Vedo però che tutto ciò che esiste attorno a me, muta; il fiore appassisce e si piega, l'erba si secca, gli animali perdono il movimento e il respiro, il loro corpo si distrugge; vedo la stessa cosa anche negli esseri simili a me. Vedo ovunque la morte, cioè la distruzione; ne deduco che anch'io un giorno non ci sarò più. E a quel che pare, chi vive non comprenderebbe la morte se dalla nostra mente ne fosse rimosso il concetto, ma la morte di tutto ciò che ha vita ci costringe ad aspettarsi proprio questa sorte.

Immaginiamo ora un uomo reale, immaginiamo che il suo organismo debba deteriorarsi, che debba morire. Attaccato con solidissimi vincoli alla sua esistenza, la distruzione gli sembra orribile. Si agita, s'inquieta, geme, quando nell'approssimarsi alla tomba vede la propria decomposizione. Tu vivi! L'ora scocca, il filo dei tuoi giorni si strappa, tu sarai morto, esanime, insensibile, sarai un niente! Trasformazione orribile! I sensi fremono, la ragione vacilla! Tremando di paura e dell'ignoto, il pensiero che va spegnendosi corre dietro a tutto quello che gli sembra possibile, afferra un'ombra, un'immagine, e se gli è riuscito di afferrare un qualsiasi filo cui potersi aggrappare, vi si aggrappa e vi si attacca, senza stare a riflettere se sia realtà [*veščestvennost'*] o fantasia. È forse possibile per l'uomo odiare la propria esistenza? Quando solleverò il piede e farò il primo passo nell'eternità, volgerò gli occhi indietro. «Aspetta, rallenta un attimo! O tu che sei stato la felicità dei miei giorni, dove vai?..» O voce, più rimbombante del tuono. Questa è la voce dell'amore, dell'amicizia! Amico mio, tutto il mio pensiero si scombussola! Io muoio lascian-

do mia moglie, i miei figli! - Compiti, crudele soluzione, io perdo l'amico! Non è la pusillanimità, mio amatissimo, che mi farà sospirare all'interruzione del corso dei miei giorni. Se non sopporto con distacco la tua assenza, quanto grande sarà la mia perdita, se sarà per l'eternità?

Avendo tanti stimoli al proseguimento dell'esistenza, ma non trovando un modo per continuarla, l'uomo, [314] cacciato dalla faccia della terra dal dolore, dalla tristezza, dall'odio, dalla malattia, dall'afflizione, distoglie gli occhi dalla putredine, li indirizza oltre i limiti dei suoi giorni e nel suo cuore prostrato nasce di nuovo la speranza. Di nuovo ricorre al suo sentire interiore e lo interroga, e un raggio misterioso attraversa la sua mente. Guidato dal sentimento [*čuvstvovanie*] e dalla speranza, con l'appoggio della ragione e forse anche della fantasia, egli supera il limite impercettibile che separa la vita dalla morte e questo è stato il suo primo passo nell'eternità. Appena ha percepito o, per meglio dire, appena è riuscito a immaginare che la morte e la distruzione del corpo non significano la sua fine, che potrà vivere dopo la morte e risorgerà a nuova vita, s'è entusiasmato e, calpestato ciò che è corruttibile in lui, se n'è allontanato speditamente e ha cominciato a disprezzare tutte le sofferenze, i dolori, i tormenti. Il male atroce è svanito come fumo davanti alla sua anima salda che ha sfiorato l'immortalità; schiavitù, carcerazione, torture, pena capitale, tutte le sofferenze dell'anima e del corpo sono volate via, più leggere dei vapori più leggeri, dal suo spirito che si è rinnovato e ha percepito l'eternità.

Tali furono probabilmente gli impulsi dell'uomo, perché nascesse nella sua mente e nel suo cuore il concetto di vita futura. Molti vi anelano; altri cedono unicamente all'entusiasmo; altri ancora, e questi sono parecchi, fondano la propria certezza unicamente su pregiudizi e opinioni convenzionali; molti

poi cercano di provare la propria opinione e convinzione. Ma sia o non sia fondata questa opinione, tutte le possibilità immaginabili di un'esistenza futura dell'uomo non sono sfuggite alla sua abile perspicacia. Ci furono però, e ci sono, molti che, rifiutando la sicurezza del sentimento [*čuvstvennoe uverenie*] e la speranza, e contestando all'uomo una vita futura, hanno cercato di trovare giustificazioni al fatto che la morte è la sua fine ultima e assoluta, che l'uomo, concluso il corso dei suoi giorni, muore per sempre e non potrà in nessun caso immaginabile risuscitare, esistere, essere. Le loro argomentazioni sono brillanti e, forse, convincenti. Soppesando le due posizioni opposte, per quanto è in mio potere, lascerò scegliere a voi, miei cari, quella che ha più credibilità o chiarezza, se non certezza. Ma io, privato di voi, o amici miei, seguirò l'opinione che dà consolazione a un'anima afflitta.

Finora si è ritenuto che in natura ci fossero due generi di esseri possibili. Chiamiamo corpi tutti quelli che appartengono al primo genere, [315] mentre chiamiamo sostanza [*veščestvo*], materia [*materija*], il concetto generale o astratto ad essi relativo. La sostanza [*veščestvo*] di per sé è sconosciuta all'uomo, ma alcune sue proprietà sono soggette ai suoi sensi e tutto il suo sapere a proposito della sostanza poggia sulla loro acquisizione. Gli esseri [*suščestva*] appartenenti all'altro genere non sono percepibili ai nostri sensi, ma alcuni fenomeni del mondo hanno dato motivo di ritenerli non effetti della sostanza materiale [*veščestvennost'*], bensì di esseri dell'altro genere, le cui qualità sembrerebbero opposte a quelle della sostanza materiale. Questi esseri sono stati chiamati spiriti [*duchi*]. Al primo passo nel campo dell'immateriale troviamo un giudizio arbitrario; infatti, se lo spirito non è soggetto ai nostri sensi, se le nostre conoscenze non sono introspettive, allora la nostra asserzione che ci

sono spiriti, non può essere altro che probabile, non degna di fede e men che meno chiara ed evidente. Colui che si è addentrato nei processi della natura, sa che essa agisce sempre sincronicamente [*edinovremenno*] o istantaneamente [*vdrug*], e che nei composti da essa prodotti non troviamo una caratteristica che differenzi una parte dall'altra, ma sempre un insieme. Ad esempio, l'uomo ha definito il caldo e il freddo qualità opposte,¹ trovandoli opposti negli effetti; ma la natura ha posto in un'unica combinazione sia ciò che produce il caldo, sia ciò che produce il freddo, e avendo stabilito una legge immutabile per il loro agire, ha reso tale anche la loro manifestazione. In verità, in natura esistono meno effetti opposti di quanto si pensasse prima; e ciò che abbiamo definito così, non di rado esiste solo nella nostra immaginazione.

La distinzione tra spirito e materia ha forse origine dal fatto che il pensiero è proprio solo della testa e non del piede o della mano. Tale distinzione è arbitraria; infatti, non sapendo né cosa sia lo spirito, né cosa sia la materia, dovremmo considerarli come sostanze diverse [*različnymi suščestvami*], e tanto diverse che, se l'organismo dell'uomo non mostrasse in modo evidente che le qualità ascritte allo spirito e alla sostanza materiale si trovano in lui unite, si sarebbe detto che lo spirito non può essere là dove c'è il corpo e viceversa. Ma poiché una tale unione è evidente, invece di dire che l'essere umano [*suščestvo čelovečeskoe*] ha le seguenti proprietà come, ad esempio, il pensare, il cambiare luogo, il sentire, il procreare e simili, si è detto che l'uomo è costituito di due sostanze [*iz dvou suščestv*] e per ciascuna di esse è stato fissato un proprio ambito d'azione. Invece di dire che ciò di cui il mondo è composto

1 Ivan Jakovlevič Ščipanov, curatore russo dell'edizione del 1949 del trattato qui seguita, fa riferimento alle teorie sul caldo e il freddo espresse da Michail Vasil'evič Lomonosov (1711-1765) nell'opera del 1749 *Razmyšlenija o pričine teploty i choloda*: LOMONOSOV 1951.

(e chi [316] ha calcolato tutte le sostanze [*vse suščestva*] che lo costituiscono?) ha queste o quelle proprietà, si è detto che nel mondo si trovano sostanze di diverso genere [*suščestva raznorodnye*]. O voi sofisti! Possibile che non vediate che avete colto solo una parte infinitamente piccola della loro eterogeneità [*ich raznorodnosti*], e che esse si annidano tutte in un solo insieme? Tu sai fin dai tempi remoti quanto il raggio del sole differisca dalla semplice argilla o dalla sabbia; hai imparato che il raggio di sole ti riscalda e t'illumina, che l'argilla ti dà contenitori per il cibo; ora sai anche che essi possono trovarsi sostanzialmente [*suščestvenno*] in una sola forma. Tu sai che il pensiero ha luogo nella tua testa; ma sai forse con che cosa può essere ancora unito? Colui che con la forza della sua parola ha potuto inserirlo nel tuo cervello, davvero non era in grado di collocarlo anche in qualcosa d'altro oltre a te? O presunzione!

Ma osserviamo velocemente le proprietà attribuite alla sostanza materiale [*veščestvennost'*] e le proprietà della sostanza pensante [*myslennost'*] e ciò che in esse può essere opposto o se non c'è traccia che possano essere proprie di una stessa sostanza.

In genere sono ritenute proprietà della sostanza materiale le seguenti: l'impenetrabilità, l'estensione, la forma, la divisibilità, la consistenza e l'inerzia. Proprietà delle sostanze spirituali sono ritenute: il pensiero, la sensibilità, la vita. Dato che queste proprietà, attribuibili alle sostanze spirituali, si manifestano a noi tramite la sostanza materiale, sono ritenute solo effetti visibili o fenomeni derivanti da una sostanza spirituale, la quale può possedere queste proprietà di per sé senza essere percepibile ai sensi. La questione sta quindi in questi termini: la sostanza materiale può essere viva, sentire e pensare? Oppure la sostanza spirituale può avere estensione, forma, divisibilità, densi-

tà e inerzia? In entrambi i casi, il risultato sarà uguale. Se è possibile dimostrarlo, allora la suddivisione delle sostanze in materiali e spirituali decade; se invece le argomentazioni saranno insufficienti e si troveranno argomenti che ne dimostrano il contrario, allora sarà necessario e indispensabile, ammettere che ci sono due sostanze eterogenee: spirito² e materia.

Chiamiamo materia quella sostanza che è oggetto delle nostre percezioni sensoriali, ossia che è o può essere oggetto dei nostri sensi. Se essa, infatti, non è percepita da questi, ciò deriva dalla sua piccolezza o finezza, e non [317] dalla sua natura. Passiamo ora a illustrare le proprietà della sostanza materiale.

Per *impenetrabilità* [*nepronicateľ'nost'*] intendiamo che due particelle di materia, ovvero due corpi, non possono essere nello stesso tempo in un medesimo luogo. - Questo è un assioma, perché l'opinione contraria è una contraddizione. - Oppure, che una particella indivisibile di materia, o atomo, se si trova sulla linea di percorrenza di un'altra particella uguale, quest'ultima non può proseguire il suo percorso finché la prima non le abbia ceduto il posto. L'*estensione* [*protjažennost'*] è la proprietà della materia, in conseguenza della quale questa occupa un posto nello spazio; e siccome l'estensione ha un limite, ogni estensione delimitata è chiamata *forma* [*obraz*]. Riguardo alla definizione si dice che l'estensione ha forma. Impenetrabilità, estensione e forma sono dunque proprietà inscindibili di ogni creatura [*vsjakogo suščestva*] soggetta ai nostri sensi. La forma dà alla materia [*veščestvennosti*] la definizione [*opredelennost'*], l'estensione le dà il posto [*mesto*], e l'impenetrabilità la distinzione [*otdelënnost'*].

Esperimenti chimici mostrano una grandissima *divisibilità* della sostan-

2 * Per spirito intendo solo la cosiddetta anima dell'uomo.

za materiale. I naturalisti ritengono però che ci sia la possibilità che anche la più piccola particella di sostanza materiale sia divisibile all'infinito in virtù di una forza atta a questo. Infatti, immaginando la sostanza materiale come estesa, per quanto piccola sia una sua particella, la ragione può figurarsi particelle ancora più piccole all'infinito, supposto che ci sia una forza atta alla loro suddivisione.

Ma siccome questa divisione esiste solo potenzialmente e ritenendo che non ci sia una forza della natura atta alla suddivisione delle particelle elementari della materia, nel trattare questo argomento le viene attribuita la proprietà della *solidità*.

L'*inerzia* [*bezdejstvie*], relativamente alla materia, è di due tipi: 1. la materia permane nello stato di quiete e mantiene immutato questo stato, fino a quando una qualche causa non la metta in movimento. Noteremo anzitutto che questa proprietà non è una qualità essenziale ma una qualità relativa della materia, dal momento che questa può essere ritenuta priva di movimento. 2. il concetto di materia è esemplificato da una particella di sostanza materiale messa in moto, che prosegue il suo movimento a velocità immutata e in una direzione immutata, che continuerà il suo movimento, fino a quando qualcosa non impedirà questa continuazione o non la modificherà.

[318] Il *movimento* [*dviženie*] è la capacità di mutare luogo. Alcuni dicono che questa proprietà è intrinseca alla sostanza materiale e indivisibile da questa. Altri ritengono che la causa del movimento non stia nella sostanza materiale; altri ancora sostengono che la causa del movimento e della sua prosecuzione debba essere senza inizio e senza fine [*prisnosuščna*] e dipenda da enti [*ot suščestv*] distinti dalla sostanza [*otličnych ot suščestva*] che ha impenetrabilità, estensione, forma, divisibilità e solidità; in una parola, che la causa del mo-

vimento non stia e non possa stare nella sostanza materiale [*v veščestvennosti*].

La *gravità* [*tjažest'*] è la proprietà, in conseguenza della quale un corpo cade verso il centro della terra e le particelle di materia tendono al loro centro. L'attrazione e la repulsione si ritengono suoi effetti.

L'*attrazione* [*pritjaženie*] è la proprietà, in conseguenza della quale i corpi o le particelle di materia si avvicinano l'uno all'altro. La proprietà opposta a questa è la *repulsione* [*otraženie*] e in conseguenza di essa alcuni corpi o particelle si allontanano l'uno dall'altro.

Coloro che ritengono il movimento coesenziale alla materia, non le negano la gravità, l'attrazione o la repulsione. Altri invece ritengono queste proprietà non tanto proprietà, quanto fenomeni ed effetti di cause presenti al di fuori della sostanza materiale [*vne veščestvoennosti*] e non appartenenti ad essa.

Esaminiamo queste proprietà ascrivibili alla materia, una ad una; sforziamoci di ragionare su questi residui di un'antica teoria che con esperimenti estesi e con una migliore conoscenza della realtà naturale che ne deriva, saranno necessariamente confutati. Le proprietà delle sostanze sono tanto diverse, i loro elementi fondamentali tanto eterogenei, mentre la loro affinità, per lo meno mediocre, è tanto ingrandita e forse generica, che i ragionamenti sulle proprietà generali ascritte alla materia, fondate su concetti astratti, si copriranno probabilmente del muschio dell'oblio e del disprezzo, come talune categorie aristoteliche e le qualità occulte degli alchimisti. Infatti, chiedi a una qualsiasi persona imparziale: che cosa è la materia? la risposta sarà: non lo so! E se a questo aggiungiamo che la chimica dimostra che i principi delle materie prime hanno proprietà assai diverse, e che sebbene essa si regga ancora sulla vecchia suddivisione degli elementi, tuttavia ciò che chiamiamo terra,

acqua, fuoco, aria, sono composti. Nessuno ha visto ancora la terra nella sua struttura elementare [*stichijnoj zemli*], e la speranza di taluni di vederla nel diamante è svanita fin dal momento in cui gli esperimenti hanno dimostrato che esso brucia ed evapora. Chi ha acceso [319] il fuoco elementare? Il raggio di sole rifratto dal prisma non è unigenere [*odinakoroden*], ha componenti diversi³; la stessa scintilla elettrica, adottando il colore della tinta del girasole e l'odore dello zolfo, non è forse una prova della sua complessità? E non c'è forse la probabilità che un giorno fortunati esperimenti separino la luce dal calore? Gli esperimenti del dottor Priestley, per non parlare di altri venuti dopo, hanno mostrato quanto sia complessa la sostanza [*veščestvo*] da noi inspirata e che quella che possiamo chiamare aria, in realtà non costituisce la parte maggiore dell'aria atmosferica⁴. Chi può dire oggi con la convinzione di prima che l'elasticità [*uprugost'*] è una proprietà dell'aria in senso stretto e non di una qualche altra sostanza aeriforme? Per non parlare delle particelle d'acqua contenute nell'aria, per non parlare delle sostanze olfattive e di tutte

3 * I raggi solari hanno due proprietà: il calore e la luce. Finora è stato possibile distinguere la luce dal calore per il fatto che la materia [*veščestvo*] della luce è momentanea [*mgnovenno*], mentre il calore è permanente. E poiché il flogisto è la base dei colori, anche il raggio del sole lo contiene allo stato volatile.

4 Nel 1772 Joseph Priestley presentò una comunicazione alla Royal Society, *Observations on different kinds of air* in cui esponeva le sue osservazioni relative all'aria fissa (anidride carbonica) di Joseph Black, all'aria infiammabile (ossigeno) di Henry Cavendish, all'aria flogistizzata (azoto), e all'aria inquinata dalla respirazione, combustione e putrefazione, che lo condusse alla scoperta della fotosintesi. In appendice aggiungeva la descrizione di alcuni esperimenti: PRIESTLEY 1772. Nel proseguimento della sua attività sperimentale, documentata, oltre che nei diversi articoli e nelle comunicazioni alle società scientifiche, nei sei volumi di *Experiments and observations on different kinds of air*, pubblicati nel corso degli anni dal 1774 al 1786, egli riusciva a isolare diversi tipi di arie: aria nitrosa (ossido nitrico), aria acida (acido cloridrico anidro), aria alcalina (ammoniaca), aria diminuita (ossido nitroso), aria deloglogizzata (ossigeno), e a mettere a punto un metodo per testare la *bontà* dell'aria che si respira. L'interesse che Radiščev accorda qui all'argomento delle arie e delle acque non è dettato tanto dalle scoperte in sé, quanto dal fatto che con esse la chimica dimostra l'inesistenza di una materia prima elementare. L'aria infatti si risolve in una molteplicità di arie di cui non si conosce il numero, e che nelle diverse combinazioni cambiano natura.

le altre che evaporano dai corpi in putrefazione, soprattutto quelle alcaline; ora si sa che la cosiddetta acidità o aria pesante, l'acido nitrico, l'aria calda⁵, galleggiano divise nell'aria atmosferica, dato che le si può ricavare da questa e che sono parti sostanziali di questa, poiché se le separi da questa, l'aria ne risulta modificata. Che cosa sia l'acqua è ormai noto. L'assenza in essa del calore la rende solida; allora non si può forse dire che, per sua essenza, essa è un corpo solido? Se rimuovi le colonne d'aria che schiacciano l'acqua, vedrai che questa si dilaterà, ingrosserà, evaporerà verso l'alto e si presenterà sotto forma d'aria. Se immagini il vuoto al posto dell'atmosfera attorno al globo terrestre, guidato da esperimenti vedrai la terra priva d'acqua e inaridita, scomparirà tutto ciò che vive su di essa, ciò che sta crescendo avvizzirà e brucerà, si sfalderanno gli stessi cristalli e cesseranno tutti i fenomeni che sono in relazione con l'acqua. O tu, granito, basamento della terra, massa sterminata! Anche tu ti dissolverai e il globo terrestre andrà a pezzi.

Ma torniamo alle proprietà della sostanza materiale [*k svojstvam veščestvennosti*] e, prima di tutto, guardiamo se l'impenetrabilità e la solidità, ad essa ascritte, le sono tanto essenziali e se scaturiscono necessariamente dal concetto di materia. Se nel concetto di impenetrabilità si include solo il fatto che due corpi, o atomi, [320] o due particelle di ciò che costituisce la sostanza materiale, non possono stare nello stesso tempo in uno stesso luogo, allora questo si può pensare non solo per la materia, ma anche per ogni essere [*o всяком существе*], di qualsiasi genere esso sia. Dunque, poiché con l'attività dei sensi [*čuvstvennostiju*] noi abbiamo la rappresentazione [*predstavlenie*] delle cose, mentre con la ragione [*razumom*] otteniamo i concetti, cioè la conoscenza dei loro rapporti; e poiché ciò che è *comune* [*obščee*] in tutte le rappresentazioni è

5 * La genesi del salnitro dimostra chiaramente la sua presenza nell'aria.

lo spazio, ciò che è comune in tutti i concetti è il tempo, e il più comune di questi elementi comuni è l'essere [obščajščee sich obščich est' bytie], allora, qualunque cosa tu possa immaginare, qualsiasi ente tu possa figurarti, troverai che la prima cosa che gli è necessaria è l'essere, perché senza l'essere di esso non può esistere neppure l'idea. La seconda cosa, che gli è necessaria, è il tempo, poiché tutte le cose nel loro rapporto o nella loro unione si intendono o come contemporanee [edinovremenny] o in successione [v posledovanii] una dopo l'altra. La terza cosa, che gli è necessaria, è lo spazio, poiché la concretezza [suščestvennost'] di tutte le cose, che ci appaiono, sta nel fatto che, agendo su di noi, suscitano il concetto di spazio e di impenetrabilità, e qualsiasi cosa agisca sulla nostra struttura sensoriale [čuvstvennost'] ha un posto e produce in noi, per via della sua forma, l'idea di estensione; allo stesso modo produce in noi l'idea di impenetrabilità, poiché una cosa, agendo su di noi localmente, ci fa sentire che non ce n'è un'altra, e che essa racchiude in sé il concetto di impenetrabilità. Il concetto comune di impenetrabilità e di estensione è perciò lo spazio. Dunque, tutto ciò che ha esistenza nel tempo e nello spazio, racchiude in sé il concetto di impenetrabilità; infatti, anche le nostre cognizioni stanno solo nella conoscenza dell'essere delle cose [v svedenii bytija veščej] nello spazio e nel tempo.

Da questo si deve dedurre una causa prima di tutte le cose. Infatti, dato che esseri delimitati e finiti non hanno in sé la causa sufficiente del proprio essere [bytie], questa deve attribuirsi allora a un essere illimitato e infinito [suščestvu neopredelennomu i beskonečnomu]; e poiché l'essenziale degli enti fenomenici consiste nel fatto che, agendo su di noi, producono il concetto di spazio e, esistendo in esso, sono per ciò stesso determinati e finiti, allora un essere infinito non può essere conosciuto con l'attività sensoriale e deve

distinguersi dagli esseri che noi conosciamo nello spazio e nel tempo. Dato però che la conoscenza della causa prima è fondata su un ragionamento che astrae dall'esperienza ed è dimostrata dal principio di ragion sufficiente [*pravilom dostatočnosti*], dato che è impossibile per esseri finiti avere la certezza della necessità [321] incondizionata dell'essere supremo, perché il finito è distinto dall'infinito e non è uno, allora il concetto e la cognizione della necessità dell'esistenza di Dio può averla solo Dio. - Ahimè! Appena ci portiamo al di sopra dell'attività dei sensi, dobbiamo procedere a tentoni.

Ma il concetto di impenetrabilità racchiude in sé anche la proprietà con la quale si indica che una cosa non può passare attraverso un'altra. Applicata ai corpi, difficilmente questa proprietà si può attribuire a qualsiasi corpo; gli esperimenti dimostrano, infatti, che anche i più solidi vengono penetrati dall'aria e dall'acqua, mentre per il fuoco non c'è niente di impenetrabile. Se qui si potessero fare esperimenti di fisica, sarebbe possibile dimostrare quanto sia difficile mettere un corpo in perfetto contatto con un altro. Inoltre è noto che ogni corpo contiene molto più vuoto che pieno. Ciò risulta in particolare dai corpi liquidi, i quali possono dilatarsi e comprimersi in maniera sorprendente, cosa che è stata più volte pretesto per affermare che si potrebbe far entrare tutta la sostanza solida, contenuta nel sistema solare, in un solo guscio di noce, tanto grande è lo spazio vuoto nei corpi più compatti in confronto alle loro parti solide. Se pensiamo poi a quante sostanze diverse si possano comporre attraverso le combinazioni chimiche e a quante sostanze del tutto nuove derivino da siffatti composti, è molto probabile che l'impenetrabilità sia in definitiva solo una proprietà fittizia e non reale della sostanza materiale.

Ciò che abbiamo detto dell'impenetrabilità, come la proprietà in apparenza solida di ogni sostanza materiale, possiamo dirlo anche dell'*estensione* e

della *forma*, che determina il carattere dell'estensione. Dunque, se una qualche sostanza materiale [*veščestvo*] occupa un posto nello spazio, deve occuparlo in un determinato modo; se essa ha un posto determinato nello spazio, ha anche già forma, vale a dire, è estesa, perché la forma è la determinazione dell'estensione. Alla nostra ragione, che trae i suoi concetti più astratti da realtà concrete [*iz obščestv*] soggette ai sensi, è talmente peculiare questo concetto di estensione e di forma, che il concetto ad esse opposto se lo rappresenta soltanto negativamente.

In conseguenza della spiegazione data, l'infinita divisibilità della sostanza materiale è una proprietà solo immaginata e non reale, e in ciò si riconoscono quegli stessi che ascrivono alla materia questa proprietà [322], dicendo che essa le è essenziale, in quanto possibile, e che una tale suddivisione avverrebbe realmente, se ci fosse una forza sufficiente per questo. Non mi metterò a confutare le possibilità, poiché l'irreale è soltanto sogno e non merita una confutazione. Se qualcuno volesse estendere questa divisibilità allo stesso Dio, meriterebbe forse una parola per confutarlo? - Sorridiamo dell'irragionevolezza e tacciamo.

Del resto è possibile estendere questa divisibilità anche alla sostanza intellettuale [*na umstvennoe veščestvo*]; infatti, dal momento che questa è inclusa nell'esteso e l'estensione si può suddividere non solo col pensiero, ma realmente, perché allora ritenere indivisibile la sostanza pensante [*veščestvo mysljaščee*], anche se la sua attività è indivisibile? Sorvoliamo però su queste bizzarre fantasticherie; infatti, per quanto bizzarre, sono tutte solo fantasie.

La solidità è la proprietà della materia che ostacola la sua infinita divisibilità. Nel mondo materiale, dicono i naturalisti, non c'è forza che possa suddividere i principi elementari [*stichijnye načala*]. Concordiamo volentieri su

questo, poiché gli esperimenti hanno avvalorato quest'opinione e la rendono un assioma [*aksiomoju*]. Chi non vede ora che la solidità è una proprietà opposta alla divisibilità e che queste proprietà non possono stare insieme nella stessa sostanza? Infatti, da un lato la divisibilità rappresenta la disintegrazione, all'infinito, delle particelle più piccole, cioè fino a che la ragione se lo può immaginare (è forse possibile sbagliare così da rendere reale una vuota immaginazione?), dall'altro lato la solidità impedisce la scomposizione e, racchiudendo compatti i principi elementari, offre un baluardo insormontabile alla disgregazione (anche qui è chiaro l'effetto dell'immaginazione). O voi, che non avete il giudizio offuscato da preconcetti didattici e dai pregiudizi di una scuola, dite la vostra opinione a tal proposito!

Ora, lasciata da parte la proprietà immaginata, diremo qualcosa su quella reale e vedremo se la solidità è peculiare dei corpi e necessaria ad essi, come assicurano i dotti.

Spero si converrà, senza obiezioni, che un corpo che occupa un posto nello spazio, avendo estensione e impenetrabilità, ha anche una forma, poiché la forma non è altro che la determinazione dell'estensione. Questa forma, però, non può esistere in altro modo che in conseguenza della coesione o dell'attrazione reciproca delle parti, come dicono i fisici, oppure [323] in conseguenza delle leggi dell'affinità [*vsledstvie zakonov smežnosti*], secondo la definizione dei chimici. Di conseguenza, una forza, che trattiene le parti in una coesione stretta o lassa, è necessaria perché le parti stiano assieme ed è assolutamente necessaria, perché se essa non esistesse, non ci sarebbe alcuna solidità; e se la coesione cessa, tutto si disperde. Quanto lontano possa condurre una tale ipotesi, lo può capire chiunque, e non soltanto perché i corpi si disintegrerebbero e finirebbero nel caos; ma in una disintegrazione del genere, dove

non agisce alcuna forza, è difficile che si possa parlare di annientamento o di vera morte. Che pensiero vuoto! Che fantasia orribile!

Sicché è necessaria una forza, perché certi elementi si trovino assieme in una reciproca compenetrazione o, anche semplicemente uno accanto all'altro. È del tutto indifferente dove si trovi questa forza, se agisca nella materia stessa o se agisca dall'esterno. In ogni caso essa agisce, mantiene la coesione [*sceplenie*] e dà la forma; di conseguenza la forma non può esserci senza di essa; se la coesione cessa, svanisce anche la materia; di conseguenza questa forza è coesenziale a ogni materia [*vsjakomu veščestvu sosuščestvonna*] e non è possibile o non si deve immaginare l'una senza l'altra. La solidità è dunque la conseguenza di una certa forza; ne consegue che questa forza è la causa, mentre la sostanza [*suščestvo*] è l'effetto che ne deriva.

Quanto l'attrazione è propria della sostanza materiale, tanto le è propria anche la repulsione. Gli esperimenti dimostrano quanto sia difficile, e forse anche del tutto impossibile, portare due sostanze a un vero contatto, e questa repulsione è un qualcosa di completamente distinto dalla sostanza solida e agisce addirittura a distanza dal corpo cui deve appartenere. Che cosa fa sì che corpi solidissimi e tenuti insieme dalla più forte coesione siano tanto penetrabili? Che cosa produce elasticità, compressione [*sžimanie*], dilatazione [*raztjaženie*]? Chi non l'ha sperimentato di persona, non può facilmente credere fino a quale sorprendente grado siano dilatate certe sostanze o possano esserlo. Per quale motivo una sostanza se compressa diventa più elastica? Per quale motivo un'altra lo diventa con la dilatazione? La repulsione esiste ovunque, come pure l'attrazione, e le sostanze, in proporzione all'effetto di una forza, subiscono l'effetto anche dell'altra. Da ciò alcuni concludono giustamente che nella sostanza materiale esistono in realtà solo attrazione e

repulsione, mentre non c'è alcuna solidità. Dunque, perché presupporre il solido, se le sue parti non possono mai unirsi? Concluderemo che nello spazio [324] c'è un luogo dove sussiste ciascuna forza, e da dove la sua efficienza [*dejstvitel'nost'*] si propaga, costituendo con la sua azione un ambiente commisurato alla sua potenza [*dejstvovaniju*]. Locke, o il suo commentatore,⁶ desiderando spiegare la creazione, dichiara: raffiguriamoci lo spazio vuoto e l'Onnipotenza aleggiante sopra di esso che dice: che si suddivida e solidifichi! Ed ecco comparire l'impenetrabilità, l'estensione e la forma. Completiamo questo quadro poetico e metafisico e al posto della parola esprimiamo il pensiero onnipotente. O sfrontatezza! presentare come parola, come suono, come vibrazione dell'aria il pensiero dell'Eterno! - Che in ogni punto dello spazio ci sia una forza! Ed ecco ebbe inizio l'azione. Con l'azione attrazione e repulsione si propagarono dal loro centro, comparvero la forma e l'estensione, la materia ricevette l'essere. Se in queste forze ci fosse una parte della Forza onnipotente o se esse siano state create nuove, lo sa Colui che le ha fatte comparire. Noi, però, camminando in una tenebra impenetrabile, aggrappandoci a sogni o a errori, diciamo, come un tempo l'Aiace di Omero: rimuovi dai miei occhi la caligine e io vedrò! - È sorprendente, dice Priestley, nostra guida in queste considerazioni, che i pensatori, dato che per la solidità sembra esserci poco posto in questo sistema, non siano giunti da tempo a riconoscere che essa è del tutto superflua!

6 John Locke (1632-1704) pubblicò nel 1689 *An Essay Concerning Human Understanding* (Saggio sull'intelletto umano), tradotto in francese da Pierre Coste e pubblicato ad Amsterdam nel 1700, mentre nel 1701 ne comparve a Londra la traduzione in latino. In Russia il pensiero di Locke e in particolare la sua pedagogia, ebbe ampia divulgazione. Nel 1759 fu edito *O vospitanii detej* [Sull'educazione dei fanciulli], traduzione di Nikolaj Nikitič Popovskij dalla versione francese di *Some Thoughts concerning Education* che nel 1699 contava già 4 edizioni e diverse traduzioni. Per la ricezione di Locke in Russia v. ARTEMEVA 2006.

Amici miei, che la sostanza materiale, scomponendo le sue proprietà, non svanisca completamente e che noi non diventiamo ombre e sogni!

L'inerzia, a seguito della spiegazione data, è quello stato della sostanza da cui essa non può sortire finché qualcosa non la tragga fuori da questo stato. Dopo tutto ciò che è stato detto, sembra insensato sostenere che l'inerzia sia una proprietà della natura. Sconsiderato! Quando guardi il firmamento e osservi la rotazione dei luminosi corpi celesti, quando guardi attorno a te e osservi la vita disseminata ovunque di migliaia e migliaia di forme, puoi davvero dire che l'inerzia sia propria della materia alla quale sia estraneo il movimento? Quando nella natura tutto si muove e tutto vive, quando il più piccolo granello di polvere e il corpo più imponente sono soggetti a inevitabili mutamenti, alla distruzione e nuovamente alla composizione, davvero troverai posto per l'inerzia ed escluderai il movimento? Se non conosci niente d'inerte, se vedi tutto in movimento, non è forse stoltezza il dire: non esiste, e supporre invece che non esista qualcosa che c'è? A che serve sapere che cosa ci fosse prima della creazione del mondo ed è forse possibile sapere come fosse allora? La materia [*veščestvennost'*] si muove e vive; ne consegue che il movimento le è connaturato, mentre l'inerzia è cosa [*veščestvo*] del tuo cervello [325] infiammato, è tenebra e ombra. Il sole risplende e tu vuoi che il buio sia una sua proprietà; il fuoco brucia e tu gli imponi di essere gelo. Rinuncia alla tua sicurezza, essa suscita solo il riso.

Provata dunque l'infondatezza dell'idea d'inerzia della materia, abbiamo con ciò stesso mostrato che il movimento è inseparabile da essa. E in verità, non è forse un vano ragionare [*umstvovanie*] il parlare di ciò che poteva esserci prima della creazione del mondo? Noi vediamo che il mondo esiste e che tutto si muove; abbiamo l'incontestabile diritto di affermare che nel

mondo esiste il movimento e che questo è una proprietà della materia, perché è inscindibile da essa.

Dopo tutto quello che abbiamo detto sul movimento, l'attrazione e la repulsione, è davvero necessario parlare ancora della *gravità* per provare che questa proprietà è coesistente alla sostanza materiale? Davvero penseremo che questa forza universale della natura (attrazione e repulsione sono comprese nel suo concetto), supposta da Keplero e dimostrata da Newton, non sia una proprietà della natura solo per il fatto che la sua causa resta celata al nostro sguardo e alla vista si mostrano solo i suoi effetti? Questa forza, infatti, agendo proporzionalmente alla densità o alla rarefazione dei corpi e alla loro distanza, aumentando a misura della densità e diminuendo in base al quadrato della distanza, pur essendoci l'azione di una certa sostanza elastica, chiamata da Newton etere, o di qualcosa d'altro, diremo che essa c'è e agisce inseparabilmente dalla sostanza materiale, di conseguenza, le è connaturata. E perfino l'etere, per quanto possa essere liquido, per quanto possa essere sottile, per quanto possa essere penetrabile, non è anch'esso materia? Newton, però, ritenendolo causa, non sembra lo consideri materia, poiché, essendo causa, non può avere le proprietà di ciò che produce; infatti, a quanto pare, è assurdo dire che la causa della gravità o dell'attrazione abbia essa stessa gravità o forza d'attrazione. Ma l'esistenza dell'etere è soltanto supposta e non dimostrata, escogitata per spiegare un'ipotesi, magari anche geniale, ma nient'altro, come una congettura senza prove. A questo aggiungiamo che ci sono corpi (giacché anche i liquidi sono corpi) soggetti al tatto, la cui proprietà non è la gravità, ma una forza centrifuga [*sila sredodaljaščaja*], come ad esempio il fuoco, le sostanze aeriformi o i gas e l'acqua stessa, e sembra che, se essi seguono talvolta la legge della gravità, ciò avviene solo nel loro combinarsi e

nel solidificarsi. La loro proprietà non è la gravità, non la coesione, ma la dilatazione e l'evaporazione o per meglio dire essi sono l'una e l'altra in base [326] alle leggi dell'affinità. Con tremore avanzo qualche obiezione all'ipotesi di una testa geniale e, osando contraddire Newton, sembrerò ridicolo; ma come si può dire che il fuoco ha la gravità; e dove è l'attrazione dell'acqua che evapora verso l'alto, se è privata dell'aria e senza la pressione atmosferica?

Queste sono proprietà generali della sostanza materiale, premessa per una storia naturale generale o per la sua parte metafisica. Vedete quanto sono infondati i giudizi umani, quanto contraddittori, quanto controversi, poiché in essi tutto dipende dal punto di partenza. Spesso gli antagonisti non si comprendono l'un l'altro per il fatto che su una cosa hanno concezioni diverse e, ancora più spesso, il desiderio di meritare il nome di geniale e di grande ci spinge nel campo della fantasia e, quindi, anche dell'errore. Capita anche molto spesso che avendo trovato nel corso dei propri esperimenti o osservazioni una teoria nuova o formulata da poco, si cerchi di collegarvi tutte le esperienze precedenti e si costruisca un sistema; ma poiché questo termine è diventato alquanto ridicolo, si dà il nome di teoria o di speculazione ad argomentazioni artificiali. O pensatori! Attenetevi all'esperienza e attingete da essa ciò che è conveniente. Non cercate di indovinare ciò che non si può indovinare. Quello a cui tendete è il sapere assoluto, ma voi cosa siete? Newton, combinando la gravità, da lui scoperta, con la misurazione e il calcolo, le ha dato una brillante verosimiglianza, e nessuno osa contraddirlo, dato che succhiamo l'ossequio alla sua scoperta quasi con il latte materno. In natura esiste la gravità o, piuttosto, l'attrazione è incontestabile; ma la gravità del sistema celeste e l'attrazione dei corpi celesti, che si muovono secondo una linea retta potrebbe crollare, se una mente ingegnosa, altrettanto audace, combinasse

insieme nuove scoperte e volesse mettere in dubbio la gravità. Se è possibile presentire la verità, allora questo presentimento è probabile.

Ma torniamo al nostro punto di partenza e indaghiamo se le proprietà della sostanza materiale possano essere proprietà di una materia dotata di ragione [*razumnogo veščestva*] o siano proprietà dell'anima umana. Noi non diremo, e certo sarebbe assurdo dirlo, che il sentire [*čuvstvoovanie*] e il pensare sono la stessa cosa del movimento, dell'attrazione o di un'altra delle proprietà della sostanza materiale sopra descritte. Se però dimostreremo che esse possono essere, o sono effettivamente, proprietà di una sostanza [*veščestva*] che sente e pensa, allora non saremo forse in diritto di affermare che questa e la sostanza materiale [*veščestvennosti*] sono un'unica sostanza [*veščestvo*], che la sensibilità [*čuvstvoennost'*] e il pensiero sono sue proprietà, e, in quanto quest'unica sostanza si forma [327] in corpi organici, ci sono forze in natura soggette ai nostri sensi solo nella loro unione con i corpi [*v soprjaženii s telami*], e da cui provengono i fenomeni [*ot čego byvajut jaolenija*] e che la sostanza [*veščestvo*], cui queste forze appartengono, non ci è nota, che la vita, effetto di una sostanza [*veščestvo*] pure ignota, è diffusa ovunque ed è la più varia, che essa si fa più palese là, dove forze le più diverse si organizzano assieme, e che queste forze sono in numero maggiore là dove l'organizzazione appare più perfetta, e che là, dove l'organizzazione è migliore, prende avvio anche la percezione [*čuvstvoovanie*], che, crescendo e perfezionandosi gradualmente, giunge a toccare lo stadio dell'attività del pensiero [*myslennost'*], della ragione, del giudizio, che tutte queste forze e la vita stessa, il sentire e il pensiero, ci appaiono soltanto uniti alla sostanza materiale [*javljajutsja ne inače, kak veščestvennosti covokupny*]; che l'attività del pensiero la segue sempre e tutti i mutamenti, notati in questa attività, corrispondono ai mutamenti della

sostanza materiale [*sootvetstvujut peremenam veščestvennosti*]. A questo punto concluderemo che nel mondo visibile vive una sostanza di un'unica natura [*veščestvo odinakorodnoe*], dotata di differenti proprietà; che in essa esistono sempre forze, e che queste le sono conferite da sempre. Ma come sia sorta questa coesione, non ci è noto, perché la nostra conoscenza può arrivare solo fino alle cause prime [*do poznanija pervyja pričiny*], ma qui sta anche il nostro limite. Prima di tutto non sappiamo quanto l'impenetrabilità sia peculiare della sostanza materiale e quanto della sostanza pensante. Già vedo in anticipo folle levate contro di noi, sorrisetti di disprezzo, di scherno - o ci fosse almeno una confutazione alle nostre considerazioni! - Restiamo sulla nostra strada e che le maldicenze non ci distolgano dal nostro obiettivo. - L'impenetrabilità, abbiamo visto, è la proprietà di un qualsiasi ente [*veščestvo*], in conseguenza della quale questo non può trovarsi con un altro in uno stesso posto nello stesso tempo. Se questa proprietà è attribuita alla sostanza materiale, va intesa o la si può intendere allo stesso modo per la facoltà intellettuale [*umstvennost'*]. Sebbene riprendiamo qui considerazioni antecedenti, tuttavia non le possiamo escludere dall'ordine da noi adottato.

Tutto ciò che esiste non può avere l'essere in altro modo che occupando qualche luogo; infatti, quantunque lo spazio sia un concetto astratto, è tuttavia esistente, non come sostanza [*veščestvo*], ma come assenza [*otbytie*] di sostanza. Ma perché ci si convinca di questo, diremo che se è incontestabile il fatto che il vuoto è necessario (come potrebbe esserci altrimenti il movimento senza di esso?), allora il luogo o il punto dove esso è, può dare l'idea dello spazio, cioè della sede dell'essere. Ne consegue dunque che la sostanza del pensiero [*myslennoe veščestvo*] deve trovarsi in qualche luogo. Dato però che ciascuna di queste sostanze è una sostanza particolare [*veščestvo osobennoe*],

fornita di un essere particolare [*osobym bytiem*], allora due sostanze siffatte non possono essere nello stesso luogo nello stesso tempo. Ridi pure, se sai ragionare meglio, [328] ma osservati bene e convincitene. Dove vive il tuo pensiero? Dove è la sua sorgente? Nella tua testa, nel tuo cervello: lo insegna l'esperienza di ogni ora, di ogni attimo, quella comune. Ma la ragione, il pensiero di chi ti sta vicino è davvero in te, nel tuo cervello, a confutare le mie considerazioni? Ognuno ha la sua testa, il suo pensiero, e il pensiero di uno non è il pensiero di un altro, e viceversa. Voi due, ovvero le vostre sostanze pensanti [*myslennosti vaši*], non esistono nello stesso luogo, di conseguenza, esse sono impenetrabili. Non obiettarmi che i vostri cervelli sono diversi o che impenetrabili sono i vostri organi del pensiero [*organy myslennosti*]. È inutile, la vostra sostanza pensante è siffatta. Se dirai che la nostra sostanza pensante [*myslennost'*] ci distacca dalla sostanza corporea [*telesnost'*] e che due sostanze pensanti particolari possono fondersi riguardo al pensare [*myslenie*]! - allora sono d'accordo; ma osserviamo bene. La tua immaginazione gorgoglia e ribolle, e ovunque tu ti lasci trasportare mentalmente, quand'anche i tuoi vetturini fossero più leggeri del suono e più veloci della luce, o creatura, questo è un punto e tu sei su di esso!

Facciamo ancora un passo avanti nella spiegazione delle nostre semplici deduzioni. Io dico che la tua sostanza pensante è estesa, che la tua sostanza pensante ha forma. Vedo, vedo che ridi, che sghignazzi, che tiri fuori un metro e chiedi: a che figura geometrica sono simili? Rifletti un attimo e giudica tu stesso.

L'estensione è la proprietà della materia [*svojstvo veščestva*], in conseguenza della quale questa occupa un posto nello spazio. Forniamo ancora un'arma contro di noi. L'estensione è ciò che è soggetto a misurazione. Dato

che tutto ciò che è soggetto a misurazione ha un limite, allora una determinata estensione, ovvero il misurabile, è una forma. Che la tua sostanza pensante sia racchiusa nel cervello, spero che su questo non avrai da polemizzare; che essa agisca sul cervello non dall'esterno, anche questo, pare, me lo puoi concedere senza discussioni; ma se essa sia in tutto il cervello o in una qualche sua parte, questo non lo possiamo dire. All'apertura del cranio non sono emersi indizi di una sua presenza. Eppure essa è nel cervello, e questo per noi è sufficiente. Supponiamo ora che il contenuto cubico del cervello sia di cento pollici, in tal caso la tua sostanza pensante, in qualsiasi parte del cervello sia, per quanto piccola sia, fosse anche grande quanto un punto matematico, sarà compresa nel cento; è infatti possibile misurare e pesare il cervello⁷. Se l'intero ti sembra grande, frazionalo in 1/100, 1/1000, 1/10000, fin quanto possibile; il tutto sarà una frazione, di per sé nota e misurabile.

[329] Dopo aver dato l'estensione alla tua sostanza pensante, vogliamo darle una forma, per quanto questo possa sembrarti assurdo; infatti, poiché la forma è determinazione dell'estensione, il cervello è esteso, e ciò vale anche per tutto ciò che è in esso contenuto. Inoltre il cervello ha di per sé una determinata forma, ne consegue che anche il suo contenuto è formato. *Lo scultore fa prima uno stampo d'argilla, poi forma il suo Apollo.* Ma quale possa essere la forma della tua sostanza pensante non mi serve saperlo e non posso del resto determinarlo. Oppure sappiamo che l'aria, e una sostanza simile ad essa e anche ogni corpo liquido, prende forma secondo il recipiente che lo contiene. Se nessuno ha ancora misurato l'aria in *sagene*, questo, pare, è per il fatto che una quantità di essa, contenuta in una *sagena* al cubo, può essere contenuta

⁷ * Chissà che la differenza delle doti intellettive non si spieghi con il peso o la leggerezza?

parimenti in un pollice al cubo e può estendersi per cento sagene al cubo. Ma se l'aria è difficilmente misurabile, è possibile pesarla. Non temere, non temere, io non metterò la tua sostanza pensante sulla stadera. L'energia elettrica raccolta nella bottiglia di Leyda è stata pesata. Chi conosce l'estensione e la forma della forza magnetica? Chi l'ha pesata? Ma chi si metterà a negare che non sia materiale?

Delle altre proprietà della sostanza materiale [*veščestvoennost'*], per quanto possano essere ritenute proprietà della sostanza pensante [*myslennost'*], non serve parlare; perché, 1. la divisibilità è una proprietà immaginata e inesistente; 2. la solidità è una proprietà non accertata in modo chiaro, come pare a prima vista; 3. l'inerzia è un'illusione; 4. il movimento, - la sostanza pensante [*myslennost'*] è una delle sue svariate sorgenti; 5. quanto alla gravità, o piuttosto all'attrazione e alla repulsione, io non so se la sostanza pensante tenda verso il centro della terra. Ma che cosa sono la nutrizione, la riproduzione, la vita, l'amore e l'odio?

Se però a qualcuno serve una dimostrazione a questo riguardo, non è forse necessaria la forza d'attrazione per una qualsiasi struttura composta? Se però questa forza ha un punto da cui operare, quale può essere un campo d'azione migliore della sostanza pensante? In effetti, è così...

Se penetriamo con occhio indagatore nell'attività della natura e, raccolti gli esperimenti, ci proponiamo di scoprire differenze nelle sostanze, allora non ci sarà bisogno di impegnare l'immaginazione per avere un concetto di ciò che il pensiero potrebbe a fatica concepire. Noi non creeremo nuove sostanze, ma piuttosto, riportato tutto su una scala, mostreremo la smisurata varietà della sostanza materiale [*neisčilennoe veščestvoennosti raznoobrazie*] e l'infinita potenza del Padre di tutto.

[330] Le proprietà della materia, che sono state finora la premessa al nostro discorso, sono per così dire solo metafisiche e si riducevano a concetti astratti. Ci sono però proprietà della materia, o piuttosto, delle sostanze [veščestvo], per quanto a noi note, le quali, partendo dalla loro struttura di base, assimilano le proprietà delle parti costituenti, o primarie, delle sostanze. Per comprendere questo è necessario parlare dei principi delle sostanze, ovvero degli elementi, e di alcuni fenomeni che in natura occupano il primo posto.

Dopo aver mostrato che le proprietà della sostanza materiale [veščestvennost'] sono anche proprietà della sostanza pensante [myslennost'], mostriamo, in quanto probabile, che anche la sostanza pensante è una proprietà della sostanza materiale. Chiariremo prima di tutto quali sono le proprietà della sostanza pensante, non perché la supponiamo ipoteticamente, ma perché la conosciamo concretamente.

Le proprietà della sostanza pensante o i fenomeni che possono essere ricondotti alla sua attività sono: la vita, il sentire [čuvstvovanie], il pensare [myslenie]. Queste proprietà sono qualcosa di più che semplice movimento, attrazione e repulsione, sebbene queste forze, probabilmente, prendano molta parte alla formazione di queste proprietà. Ma in quanto si ritiene che il movimento e simili non siano proprietà delle sostanze soggette ai nostri sensi, mi si consenta allora di scostarmi dal mio argomento e di introdurre qualche considerazione sulla composizione dei corpi in generale.

Chiamiamo elementi i componenti primari di tutti i corpi. Essi sono: terra, acqua, aria, fuoco. Non li conosciamo, però, nel loro stato elementare. Li vediamo sempre nell'unione dell'uno con l'altro; per giunta tutti gli elementi, tranne la terra, sfuggirebbero forse ai nostri sensi se non contenessero

in sé particelle di terra. Per quanto gli elementi nella loro condizione sensibile appaiano composti, tuttavia hanno proprietà che li distinguono completamente gli uni dagli altri; e se non sarà temerario determinarli, diremo allora che il fuoco, e forse anche l'aria e l'acqua sono elementi motori, mentre la terra, ovvero il più solido degli elementi, intendendo tutti i suoi aggregati, è un elemento che viene mosso. Non sostengo che l'acqua, l'aria e il fuoco, proprio nel loro stato elementare, siano sostanze che producono da sé movimento o siano solo, per così dire, strumento di un'altra sostanza che trasmette loro l'azione; ma che essi sono quella stessa cosa che produce movimento nei corpi, che ogni formazione e dissoluzione non possa esistere senza di essi e che essi occupano assai più posto dell'elemento solido terra; [331] che nel loro stato elementare, per quanto lo si possa capire dagli esperimenti, essi non possono essere percepiti con i nostri sensi e che l'elemento terra è l'unico che possiamo attribuire con sicurezza alla materia.

Ma gli esperimenti ci rivelano che ci sono sostanze che producono movimento o che rientrano nella struttura dei corpi organici e di altri, le quali, a quanto pare, non appartengono alle sostanze chiamate elementi. Ad esempio: la luce, sebbene essa sia unita al fuoco; la forza elettrica, per quanto anch'essa abbia proprietà del fuoco; la forza magnetica; *l'elemento del sale* che è, pare, un comune corrosivo, e si combina particolarmente con l'aria e l'acqua; e forse molti altri ancora. Esaminandoli accuratamente, troverai che essi hanno una forza vera o *energia*; ma che cosa è questa energia? Lo può sapere solo essa stessa o Colui che l'ha data agli elementi.

Per mostrare quanto la suddivisione delle sostanze tra motrici e mosse sia vera e fondata sugli esperimenti, ci addentreremo in alcuni dettagli sugli elementi e sulle loro combinazioni...

Parlando degli elementi e di alcuni fenomeni notati in natura, che appartengono a quanto pare all'azione di sostanze differenti dai quattro elementi noti, abbiamo visto che questi, combinandosi l'uno con l'altro, modificano a tal punto la loro natura, da sembrare sostanze quasi del tutto diverse. L'acqua diventa simile alla terra, il fuoco solidifica, diventa palpabile, non brucia e non dà luce, mentre l'aria si rende evidente solo per la pesantezza. In altre organizzazioni, e particolarmente quando conservano la loro liquidità, in parte mantengono le rispettive proprietà, in parte, modificandosi, costituiscono fenomeni ancora del tutto nuovi.

I mezzi usati dalla natura per la combinazione degli elementi sembrano essere numerosissimi e vari, ma spesso nella loro difformità seguono, come ci è noto, le stesse leggi. I naturalisti, senza addentrarsi in ulteriori analisi, formano concetti generali e risalgono da un'astrazione all'altra, e per di più, dopo essersi creati un sistema in cui inseriscono tutti i fatti noti, dicono che la legge generale per la quale si realizzano tutte le combinazioni è l'attrazione. In verità Buffon dice anche che la forma produce una grande differenza; ma allora la cristallizzazione o la vetrificazione sono forse una cosa sola? Sia l'una che l'altra producono una coesione, ma quanto varia, quanto difforme è negli effetti! Si dice che tutti i corpi si trovino [332] nella loro composizione solo per via della coesione, e per dimostrarlo usano l'esperimento a tutti noto delle due superfici completamente piane; ma questa coesione è una delle più deboli e se non ci fosse un'altra forza, che cosa tratterrebbe l'oro sotto il martello, che cosa gli darebbe una dilatabilità tanto straordinaria? Davvero la coesione nel vetro è più forte di quella dell'oro?

Uno degli strumenti principali, usato dalla natura per la composizione degli elementi e per la loro trasformazione è l'organizzazione [*organizacija*]. In

essa tutti gli elementi agiscono insieme; in essa sono evidenti anche altre forze. L'analisi delle parti di un essere vivente dà tutti gli elementi. Un corpo organico può essere considerato addirittura un laboratorio chimico, in cui avvengono miscele di vario tipo, combinazioni, suddivisioni e simili, e vengono prodotte quasi nuove sostanze. Senza parlare d'altro, guardiamo la struttura del cervello e il suo prolungamento nei nervi. E se è vero anche il fatto che in essi esiste il cosiddetto umore nervino, che creatura speciale sono io, rispetto a tutto il resto! Un'affinità che si nota in questo umore è che esso è simile alla forza elettrica e a quella magnetica. Può anche darsi che queste due sostanze, assorbite nel corpo, vi si uniscano e si sdoppino, componendo con altri elementi il liquido nervino.

È probabile che questo esista nell'organismo degli animali e che si possano trovare, a riprova di ciò, vari casi convincenti.

Abbiamo detto che proprietà della sostanza pensante [*myslennogo veščestva*] sono: la vita, la sensibilità, il pensiero. La vita è il risultato del fenomeno per il quale il seme si dischiude, cresce, raggiunge la perfetta compiutezza di tutte le sue forze, produce nuovamente un seme simile a quello da cui è stato concepito; poi comincia a perdere le proprie forze e si avvia alla distruzione. Se questa forza è solo un semplice prodotto originato dall'organizzazione di elementi, sarà possibile affermarlo, quando sarà possibile produrre corpi organici artificialmente. La vita è peculiare non solo per gli animali, ma anche per le piante e, probabilmente, anche per i minerali; il che induce a concludere che la forza che dà la vita sia la stessa o, piuttosto, che una sola forza appaia diversa nei diversi organismi. E poiché l'evidente presenza del fuoco è congiunta a tutte le manifestazioni della vita⁸, [333] si può anche concludere,

⁸ * Senza il sole tutta la natura morirebbe. Gli animali non muoiono, perché racchiudono

non senza ragione, che il fuoco è uno dei principi indispensabili della vita, se non è la vita stessa.

L'eccitazione dei corpi si osserva nella loro suddivisione, o riscaldamento. Il *kvas* e tutto ciò che chiamiamo fermentazione non è il principio dell'eccitazione. L'eccitazione è riscontrabile già nei vegetali, in particolare nella mimosa. Se essa sia il prodotto della forza elettrica o di qualche altra forza, non lo sappiamo ma è probabile. Osserva come la mimosa appassisce al minimo contatto.

L'attività sensibile [*čuvstvennost'*] è proprietà del percepire [*oščuščat'*]. Gli esperimenti dimostrano che questa è una proprietà dei nervi, ma i fisiologi l'attribuiscono alla presenza del liquido nervino. L'attività dei sensi [*čuvstvennost'*] appare sempre collegata con l'attività del pensiero [*myslennost'*], e questa è propria del cervello, in cui ha la sua sede. Anch'esse poi non ci sarebbero note senza la vita. È dunque possibile che la vita, la sensibilità [*čuvstvovanie*] e il pensiero siano l'attività di un'unica sostanza [*edinogo veščestva*], diversa in organismi diversi, oppure il sentire e il pensare sono l'effetto di una sostanza distinta [*veščestva otličnogo*], nella struttura della quale rientra tuttavia, se non altro, almeno la forza elettrica o una forza simile a questa. Se dunque vediamo l'attività del pensiero [*myslennost'*] solo là dove vediamo l'attività dei sensi [*čuvstvennost'*], se quest'ultima è inseparabile dalla vita, allora non siamo forse in diritto di dire che questi tre fenomeni fisici sono effetti della stessa sostanza? Sebbene si trovi la vita senza l'attività dei sensi e la sensibilità senza il pensiero, tuttavia un fenomeno concomitante della vita sembra essere l'eccitabilità, che è forse solo l'ultimo gradino della sensibilità e se questa e il pensiero non sono costanti fenomeni concomitanti della vita, è solo

sé più fuoco dei vegetali.

perché non sono sempre presenti gli organi loro propri, i nervi; ci sono, infatti, anche sostanze [*veščestva*] che stanno, per così dire, al limitare della sola vita e della sensibilità [*čuvstvennost'*], che sono prive del pensiero per il fatto, pare, che non ne hanno l'organo, il cervello.

Aggiungiamo ancora una cosa: dal momento che nella sostanza della vita [*v suščestvo žizni*] rientra come parte costitutiva, e pare indispensabile, il fuoco; dal momento che nell'attività dei sensi si possono notare fenomeni simili alla forza elettrica e che questa agisce sui nostri nervi, come la forza magnetica; dal momento che l'attività dei sensi sembra essere un prolungamento dell'attività del pensiero, poiché anche tutti i concetti e i pensieri provengono dall'attività dei sensi [*čuvstvennost'*] e gli organi di questa sono un prolungamento dell'organo del pensiero, non è forse allora chiaro che il pensiero, la sensibilità [*čuvstvennost'*] e la vita sono proprietà di una sostanza [334] impenetrabile, estesa, formata, solida e così via, infatti il fuoco e la forza elettrica e quella magnetica sono proprietà di quella stessa sostanza o questa stessa?

A queste considerazioni generali sulla sostanza materiale aggiungiamo alcuni particolari che spiegheranno e completeranno quanto si può dire sull'argomento.

«È del tutto superfluo e inutile attribuire all'azione di una sostanza particolare ciò che può appartenere a un'altra, che si materializza nella sua piena attività. Dare al corpo umano un'anima, una sostanza del tutto distinta da esso e inspiegabile, è non solo superfluo, ma anche senza fondamento. Ciò che chiamiamo solitamente anima, cioè la vita, la sensibilità e il pensiero, è il prodotto di un'unica sostanza, le cui componenti primarie e costitutive sono eterogenee e hanno qualità differenti e tutte non ancora esperite. Se gli elementi possono mutare tanto nella loro organizzazione da essere del tutto

dissimili dal loro stato primitivo, allora per qual motivo concludere in modo tanto incoerente e negare loro l'effetto di ciò di cui essi sono parte integrante? I successi delle scienze, soprattutto della chimica e della fisica, dimostrano che non sarà impossibile cogliere un giorno con fortunati esperimenti la natura nella sua essenza creativa, produttiva. Anche se la sensibilità e il pensiero fossero forze distinte da tutte quelle a noi note, come possiamo essere tanto precipitosi nelle nostre deduzioni e dire che esse non sono proprietà della sostanza materiale e che in nessun modo possono appartenerele, dato che apparentemente le si contrappongono?»

«Non sorprende che coloro ai quali la natura è per così dire estranea, che non le rivolgono mai uno sguardo attento, non stupisce che si siano illusi di essere immortali. Non sorprende che i vessati dalla sventura, i perseguitati dal dolore, dalla malattia, dal tormento, cerchino un rifugio oltre la vita. Ma parrà sempre strano il fatto che coloro per i quali la natura è un esercizio continuo, che più di altri penetrano nel suo arcano, che trovano il loro godimento nella ricerca dei suoi segreti, parrà strano che anche questi, quando si arriverà alla scelta tra morte conclusiva e rinascita, si aggrappino sempre a questa. Tanto grande è la nostra debolezza, tanto s'affeziona l'uomo alla propria vita, tanto si spaventa davanti alla distruzione! Ma così deve essere, poiché nella prima infanzia, nella fanciullezza, nell'adolescenza, nella giovinezza siamo sempre attornati da cose che ci legano alla vita, siamo attornati da pregiudizi che ci parlano ripetutamente della vita futura. E quando arrivano gli anni [335] della virilità, la pienezza della vita maschera la distruzione e noi ce la immaginiamo quasi come improbabile, oppure distogliamo il pensiero da queste cose. E anche coloro che si convincono del contrario, avvicinatisi alla tomba e sentendo qualcosa di insolito, tornano all'improvviso alle idee

assimilate negli anni della irragionevolezza. A chi è stato perfettamente e ininterrottamente felice spiace separarsi da una vita confortevole e piena di letizia, e per questo pensa di prolungarla con l'immortalità. Chi sotto il peso dell'avversa fortuna non ne può più, alla morte saluta la propria fine e, se ha assaporato un giorno qualche gioia, pensa che anche questa rinascerà, e il cuore ammaliato dalla speranza prende il volo verso l'eternità».

«Ma ripeto: quanto possono sbagliarsi gli studiosi dei processi della natura sui suoi effetti! Percorri tutta la vita dell'uomo dalla nascita alla morte, vedrai che la sensibilità e il pensiero seguono la natura corporea al suo schiudersi, rinvigorirsi, perfezionarsi, indebolirsi, esaurirsi, e quando se ne distrugge una, anche l'altra cessa la sua attività».

«Che cosa pensa il neonato? Che cosa sente? È completamente estraneo al pensiero, la percezione sensibile è assai debole. Ma il corpo comincia a crescere e con esso crescono la sensibilità e il pensiero. Il corpo si irrobustisce e assieme si irrobustiscono la sensibilità e il pensiero. Non è forse il momento migliore per il pensiero e per la sensibilità, quando il corpo, raggiunta la sua completa crescita e divenuto vigoroso in tutte le sue forze, si trova in piena e florida salute? Quando però le malattie attanagliano il corpo, quando il dolore lo sfibra e lo rode, le sue forze si affievoliscono e con esse anche quelle spirituali. Osserva uno che ha completato il corso della sua vita: quale grado di sensibilità e di pensiero è rimasto in lui? L'una è sparita, l'altro è pari a quello del bambino. Per quale motivo ti lamenti? Ecco il tuo letto, ecco la pace del tuo corpo! Tutti gli elementi primi del tuo organismo si sono logorati e a loro tocca dissolversi. Per quale motivo piangi sull'inevitabile? Per quale motivo cerchi di eludere l'ineluttabile? Quando la vita s'interrompe, finisce anche la sensibilità, il pensiero inaridisce e ogni ricordo vola via come fumo leggero.

Ti spiace per la tua felicità, ma davvero ti spiace anche per le disgrazie e i dolori? Soppesa tutti i minuti di dolore, di malattia e di avversità, e contrapponi ad essi i minuti di gioia, di salute e di benessere, vedrai che il piatto della bilancia dell'infelicità pesa sempre di più del piatto della felicità. L'una e l'altra sono facilmente calcolabili e la conclusione è certa. Di che ti lamenti? Dichiarala mia ora è giunta! Di: addio! e muori».

[336] «Ma prima di indirizzarci ad altri discorsi che suscitano gioia e speranza e scacciano dal cuore e dalla mente la disperazione, esauriamo tutte le argomentazioni e con ciò smussiamo per così dire le frecce che feriscono a morte l'anima ».

«I difensori di un'anima immateriale, semplice e per questo immortale, dicono: l'uomo ha due orecchi e due occhi; la sua sensibilità tattile è estesa a tutta la superficie del corpo; invece il sentire interiore, che proviene dai vari sensi, il pensiero generato dai sensi è indivisibile, l'autocoscienza, tanto viva, tanto chiara, è sempre una, semplice, indivisibile; questo induce a concludere che la sostanza, a cui essa appartiene, sia anch'essa semplice e indivisibile. E dato che l'indivisibile non può distruggersi, allora si deve concludere che l'anima, dopo la distruzione del corpo, rimarrà indivisibile, che essa è di conseguenza immateriale e per questo anche immortale».

«Tu che mi contesti e sogni l'indivisibilità e l'eternità, dimmi e spiegami: come può una sostanza semplice agire su una complessa? Come agisce l'ineteso sull'esteso? E ancora una cosa più incomprensibile di questa: come può l'ineteso essere contenuto nell'esteso, visto che sappiamo che il concetto di estensione è contrapposto all'indivisibilità? Io non so come la tua anima immateriale e inetesa sia stata inclusa nel tuo involucro esteso, e su questo taccio; ma anche tu del resto non lo sai eppure sostieni che è così.

Desiderando ottenere un'anima semplice e indivisibile, distinta completamente dal tuo corpo, tu la formi da una sostanza che è totalmente frutto del pensiero. Essa non è più una sostanza, è solo un'astrazione, un punto matematico, di conseguenza, un'immaginazione, un sogno, una fantasia. La sostanza indivisibile, semplice, in una parola, la tua anima, è un niente, una non concretezza, una non esistenza; infatti, chi ha visto, chi ha percepito, se non nell'immaginazione, qualcosa di non composto, di semplice, di indivisibile? E poi come possiamo raffigurarcelo? Quando vogliamo definire un punto, diciamo che esso è la fine di una linea. Di che cosa la tua anima è la fine? O tu, sostenitore del non concreto! Mi sembra che la vita, che i piaceri del corpo e del pensiero ti siano venuti a noia; lasciaci e vattene nel tuo empireo e divertiti».

«Dimmi, o negatore dell'anima materiale! Dimmi, perché trovi tanto impossibile l'azione concorde di tutti i tuoi sensi e di tutti i tuoi organi? Tutto quello che esiste ha un suo fine, e tutte le sue parti, le sue facoltà e forze sono rivolte a questo. [337] Tu non esisti forse nell'attività del pensare? Perché ritieni che i tuoi sensi, i tuoi organi non le siano destinati, e che essa non venga da quelli? O dirai che l'armonia musicale è impossibile, perché solo il suono, non però la *nota musicale* è armoniosa? Poiché le tue dita non sanno muoversi ad arte sulle corde di un violino, concluderai che il suono armonioso non gli è proprio? Concluderai forse che il suono, dato che non può produrlo un'unica particella d'aria, non è un prodotto dell'aria? O che la sezione azzurra o rossa del raggio è inadeguata a produrre luce e che tutte e sette le sezioni costituenti il raggio sono inadeguate a produrre luce? Insensato! Presto dirai che anche la vita è impossibile nell'uomo, perché ogni singola parte di te non è la vita. Guarda, dove ti sei perso! In verità non invidio né te né la tua sostanza

pensante. Chi brancola nelle fantasie, non merita di esserne allontanato. La sensibilità non ritarderà la vendetta; le tue ali di cera si squaglieranno per il suo calore e tu, novello Icaro, volando in alto, dove tu stesso non sai, precipiterai».

«Dimmi, te lo chiedo di nuovo, come sono finite nel tuo cervello questa soprannaturale semplicità della tua anima e la sua indivisibilità? Prendi lo strumento tanto magistralmente ideato per indicare e suddividere il tempo, sbattilo su una pietra, - dove sarà allora questo indicatore del tempo, quasi razziocinante? In ogni singolo pezzo, forse? Il metallo di cui è fatto non riuscirà a fare niente senza il giusto coordinamento dei suoi pezzi, delle ruote e delle molle. Eppure tu dici ancora che la tua anima è indivisibile! Ma il suono, l'armonia sono forse divisibili? Gli strumenti, che li producono, sono divisibili, sono composti; non però il loro effetto; non il loro prodotto. Tu non ricevi forse dai sensi il tuo pensiero? Il tuo pensiero è indivisibile; ma davvero il tuo orecchio, l'occhio, il naso sono indivisibili? Perciò indivisibile è il prodotto dei tuoi sensi, e con le tue parole diremo: è la tua anima indivisibile. D'accordo che da un'anima è impossibile fare due anime; ma ne consegue forse che con la distruzione dei tuoi organi non può distruggersi anche l'anima? Priestley dice: taglia in due una palla; ne verranno fuori forse due palle? Verranno fuori due metà, ma la palla non ci sarà più».

«Davvero ti è così difficile immaginare che l'unità del sentire, del pensare e di quello che tu chiami anima, non è unica, semplice e indivisibile per sé stessa, ma che è individuale e indivisibile in quanto effetto dei tuoi organi e del tuo organismo? [338] Immaginati questa entità morale, collettiva che noi chiamiamo società; figurati il senato romano o la piazza di Atene. Quante parti! Quante singole molle! Quante azioni! Tutto però tende verso un fine

unico, tutti apprendono il vivere sociale, tutti pensano allo stesso modo e hanno gli stessi desideri. Ti fornisco un esempio, indico una somiglianza e non un'uguaglianza. Tutti i tuoi sforzi per separare la tua anima dal corpo sono vani e inefficaci».

«L'anima non cresce forse con il corpo? Non diventa forse matura e forte con esso? Non si inaridisce poi e si logora con esso? Tu non ricevi forse dai sensi tutti i tuoi concetti e pensieri? Se non mi credi, leggi Locke. Egli ti sorprenderà dicendo che tutti i tuoi pensieri, anche i più astratti, hanno il loro principio nei tuoi sensi⁹. Come può, infatti, la tua anima pensare senza di essi? Per quale motivo farne inutilmente una sostanza a parte rispetto alla sensibilità [*čuvstvennost'*]? In questo assomiglia a chi vorrebbe dare un'anima al tuo naso, all'orecchio, all'occhio, e la tua tattilità avrebbe tante anime quanti sono i punti della superficie del tuo corpo. Ma davvero daremo un'anima a ogni atto del corpo? La mia gola emette un canto, e io dirò che c'è in me una sostanza che canta; spalanco la bocca e mi metto a parlare e tu dirai che in me c'è una sostanza che parla, e solo per il fatto che si deve uscire dalla natura corporea. O pellegrino! Tu ti allontani da tua madre, neghi ai sensi l'origine dell'attività del pensiero. Tutte le tue conoscenze ti vengono dai tuoi sensi esterni, mentre tu vuoi che la mia attività di pensiero non abbia niente a che fare con essi, che abbia una sostanzialità ad essi totalmente opposta».

«Ma come ti è venuto in mente che la tua anima non sia un effetto dei tuoi organi, che sia incorporea? Entra in te stesso e fai attenzione a quanto di corporeo agisce su di essa. Tutti gli oggetti dei sensi, tutte le passioni, la malattia, il caldo, il freddo, il mangiare, il bere - tutto modifica la tua anima. Tut-

⁹ * Qui non c'è contraddizione con quanto detto sopra, dove si dice che l'*astrazione* è opera dell'intelletto. Noi qui indichiamo la radice dei concetti astratti.

to è legato al corpo; l'anima soffre, non il corpo. La tua anima, questa sostanza di ordine superiore, può forse sapere quale pensiero si genererà in essa tra un attimo o che cosa essa vorrà? Può forse l'anima, se è la guida del tuo corpo, può forse sapere come esso si muoverà tra un'ora e quale parola pronuncerà la sua lingua? Circondata [339] da ogni lato da cose, essa è ciò che queste le permettono di essere. Se esse non avvisassero i tuoi sensi che tu esisti, se tu fossi privo dei sensi (e forse tu lo desideri, volendo l'immortalità), non sapresti certo che sei, che esisti, perché nessun pensiero potrebbe generarsi in te».

«Non solo l'esterno, ma tutta la vita interiore governa la tua anima. Quando le passioni infiammano il tuo sangue, quando un turbamento ignoto ti prende tutto e tu, disprezzando ogni cosa al mondo anche la vita stessa, ti precipiti sulle tracce dell'oggetto bramato dalla passione, dov'è allora la tua anima? Dove è questo organizzatore della tua natura corporea, questo giudice dei tuoi atti, questo sovrano dove sta? Di tanto in tanto egli alzerà la voce e l'onnipotenza immaginaria crederà di domare con un solo cenno la passione, come Eolo domava i venti impetuosi. Ma i suoi indocili sudditi, insorti con violenza nuova contro di lui, lo trascinano e, come una novella Armida,¹⁰ lo legano a fioriti e impercettibili ceppi».

«Ma non solo le passioni mortificano la tua anima; tutte le tue esigenze, tutte le tue mancanze dominano arbitrariamente su di essa. Non hai mai sentito il tormento della fame? Non conosci tutto il potere del tuo stomaco sulla tua natura pensante? Se lo stomaco è vuoto, il tuo corpo perde le forze e l'anima s'indebolisce. Però impari presto l'effetto della sazietà. Quando le

¹⁰ La maga Armida, uscita dalla fantasia del Tasso, già poco dopo la pubblicazione della *Gerusalemme liberata* (1581) passò a ispirare la poetica degli affetti nel campo dell'arte, dalla musica alla pittura: CHIAPPARA 2013, e da qui probabilmente Radiščev trae l'immagine della sua Armida, più che dai versi del Tasso.

leccornie, ricche di succhi nutritivi, riversano nelle tue vene abbondante chilo e la sostanza naturale [*estestvennost'*] comincia in te a rinnovarsi, tu sai bene quanto debole sia allora il tuo pensiero! Ma vedo che hai bevuto troppo: il volto è deformato, gli occhi sono stravolti, la lingua è inerte; anche la tua anima si è associata alla coppa di Bacco? O sostanza incorporea! Se non sei soggetta a qualcos'altro, di certo agiscono allora fortemente su di te i vapori dell'alcool. Quando tu, o appassionato di sostanze spirituali, dubiti della tua realtà materiale [*veščestvennosti*], entra allora nella schiera degli ubriachi. Credimi, molto presto ti convincerai che anche l'anima s'inebria assieme al corpo».

«Mi è venuto a noia raccogliere ancora prove su qualcosa che risulta tanto chiaro. Comunque dirigerò ancora il tuo sguardo su te stesso. Se non ti sei ancora convinto della tua essenza materiale con il fatto che hai visto crescere le forze spirituali con quelle del corpo, che esse sono state ampliate da una migliore alimentazione, che la tua immaginazione è frutto del paese in cui vivi, che la tua memoria dipende unicamente dal tuo cervello e quando questo [340] invecchia e si sclerotizza, anche la memoria perde la sua forza, che ci sono strumenti corporei per il suo ampliamento e che la tua attenzione viene ridotta dalla tensione, - se tutto questo non è per te una prova, entra con me in un ricovero preparato dalla solidarietà per l'umanità sofferente, in un deposito di malattie. Non fremere forse, non ammutolisce la tua guida spirituale, a questa scena? Se hai superato senza paura le mura di cinta e hai disprezzato la morte, che aleggia attorno a te, qui tutto il tuo essere resterà sconvolto! Tu vedi il tuo disfacimento, vedi la tua definitiva e inevitabile mortalità. Non affliggerti per chi brucia di febbre, non dolerti per chi ha perduto il senno: questi si perdono in fantasticherie. Credi, essi non di rado

sono più felici di noi. Non conoscono la loro malattia e la loro anima è piena di fantasie gioiose. Rabbrividisci però per un invasato! Hai paura quando vedi chi ha un tumore al cervello! O anima, sostanza immateriale! Che cosa sei e dove sei? Se tutti i ragionamenti di Epicuro, di Lucrezio e di tutti i loro moderni seguaci saranno poco convincenti per farti precipitare dal tuo trono immaginario, allora chi desidera convincersi della propria vera nullità, li troverà in grande abbondanza nel primo ospedale».

«Se anche questo per te è poco, osserva la tua condizione quotidiana, quando il tuo corpo spossato cerca riposo. Osserva il sonno. Se vuoi immaginare la tua anima schiava del tuo corpo e quale sarà il suo stato dopo la morte, allora verifica che cosa è il sonno, e lo saprai. Per prima cosa, quando i sogni riempiono la tua testa, dimmi se è in tuo potere suscitarli. I tuoi sogni dipendono tanto poco da te, quanto dalla tua ragione. Se però si può credere che il sogno sia l'inizio del risveglio e sia prodotto da qualcosa di esterno, allora viene respinta in anticipo la tua obiezione, nel caso tu volessi ricondurre il sogno all'agire della tua anima. Ma guarda bene, se dei vapori che si levano dal tuo stomaco non scombussolano il cervello, se il tuo sonno è tranquillo e profondo, in tal caso non solo sei insensibile, ma anche il tuo pensiero è inattivo. E se anche questo non ti convince, guarda coloro che per malattia sprofondano in un sonno prolungato e chiedi loro se hanno sognato qualcosa. O pensi si siano esercitati nella soluzione di problemi matematici? Da ultimo ti dirò: guarda chi è colto da svenimento ed è privo di sensi. Se una volta per una eccessiva perdita di sangue ti sei ridotto in tale stato, allora sai che cosa sia la morte e che la tua anima non sfugge al suo aculeo. [341] E come vuoi che io ritenga la tua anima una realtà distinta dal tuo corpo, una sostanza particolare e esistente di per sé, se il sonno e lo svenimento la privano di ciò

che costituisce la sua essenza?»

«Dimmi, tu che desideri vivere dopo la morte, dimmi, hai forse considerato che questo non solo è improbabile ma anche impossibile? Immagina per un attimo di essere già morto e che il tuo corpo sia distrutto. Tu sostieni che la tua anima è viva. Ma essa è priva dei sensi, di conseguenza, è priva degli organi del pensiero, dunque non è più ciò che era quando ancora vivevi. E se il suo stato si è modificato, è forse credibile che essa, privata dei sensi, possa percepire e pensare? Se poi l'anima si troverà in una condizione diversa, ne consegue che tu nella tua anima non sarai l'uomo che eri prima della morte. Sai da che cosa dipende la tua individualità, la tua personalità, ciò per cui tu sei tu? Soffermati un poco su questa considerazione. In questo attimo tu ricevi attraverso i sensi la notifica del tuo essere; nell'attimo successivo senti la stessa cosa; ma perché tu sia convinto che nell'attimo appena passato una percezione è avvenuta in quello stesso uomo in cui avviene nell'attimo presente, deve esserci il ricordo; e se l'uomo non fosse dotato di memoria, oltre al fatto che non potrebbe avere alcuna conoscenza, non saprebbe nemmeno che cosa era non più tardi di un attimo fa. Se dopo la tua morte, la tua memoria non apparterrà alla tua anima, puoi forse dire che sarai lo stesso uomo che eri in vita? Tutti i tuoi atti saranno nuovi e non saranno in relazione con i precedenti; allora che t'importa se prima hai vissuto o vivrai dopo la morte? Queste forme di vita non sono un percorso continuo; esse si interrompono. Vivere di nuovo e non sapere di aver già vissuto, è lo stesso che non aver vissuto. Ciò che si è dimenticato per noi non è esistito. Leggi nei libri di medicina gli esempi numerosi e convincenti del fatto che alla tua anima non è possibile conservare la memoria. La sede della memoria è il cervello; tutti i suoi atti dipendono da questo e da questo soltanto; il cervello è sostanza materiale,

il corpo si decompone e si dissolve. Dove sarà allora la tua memoria? Dove sarà il *tu* di prima? Dove la tua individualità, dove la tua personalità? Credimi: dopo la morte per te tutto è finito e la tua anima è svanita.

«Tutto dopo la morte è nulla

E la morte stessa è nulla.

Tu vuoi sapere dove

[342] Sarai dopo la morte?

Sarai là dove

Eri prima della nascita».

Seneca, nella tragedia *Le Troiane*.¹¹

«Sicché se il cervello e la testa sono necessari per il pensare [*myslenie*], i nervi per il sentire [*čuvstvovanie*], allora quanto irragionevole è fantasticare che l'anima possa operare senza di essi! Come può l'anima esserci, se è un loro prodotto, quando essi sono condannati alla distruzione? Non solo non è possibile immaginare che ci sia una tale sostanza semplice [*takoe veščestvo prostoe*], indivisibile, come l'anima, ma è anche impossibile immaginare che essi continuino a esserci dopo la distruzione, sebbene siano anche esistiti».

«Sappi che ogni condizione [*sostojanie*] della sostanza, qualunque essa sia, viene determinata in modo naturale dalla sua condizione antecedente,

11 Frammenti de *Le Troiane* (Troades) di Lucio Annè Seneca furono tradotti in lingua russa già da Lomonosov; attualmente si possono leggere nella trad. di Sergej Aleksandrovič Ošerov: SENEKA 1983. Martin Opitz (1597-1639) tradusse in tedesco nel 1625 la tragedia di Seneca (*Die Trojanerinnen*), opera più volte rappresentata a teatro.

senza la quale la condizione successiva non avrebbe motivo d'essere. Lo stato prenatale dell'uomo è dunque determinante per il suo assetto nella vita, e questo modo d'essere in vita è determinante per quello che egli sarà dopo la morte. Prima del suo concepimento l'uomo era un seme, il cui fine era di schiudersi. La struttura della vita era predeterminata per la riproduzione e la distruzione. Quando la vita è finita, per quale motivo fantasticare che possa proseguire? L'uomo è uscito dal seme, e il suo organismo si riproduce secondo la composizione degli elementi che lo hanno costituito. Se dalla condizione dell'uomo prima dell'inizio della sua vita possiamo a buon diritto trarre conclusioni sulla sua condizione dopo la fine, in tal caso, dato che egli non ha ricordi d'essere esistito nel seme, dopo la morte non può avere ricordi di ciò che era in vita».

«Perciò, o mortale, lascia la vana illusione di essere parte della divinità! Tu sei stato un fenomeno necessario per la terra in seguito a leggi sempiternie. Ora la tua fine è giunta, il filo dei tuoi giorni si è strappato, il tempo per te è finito ed è sopraggiunta l'eternità!»

O tu che finora hai profetizzato con la mia voce, tu tiranno crudelissimo, barbaro furioso, cinico odiatore dell'uomo, tu nel tormentare sei più ingegnoso di tutti gli aguzzini! Con la tua crudeltà e la tua ferocia superi Tiberio, Nerone e Caligola, tutti i vecchi e i nuovi aguzzini dell'umanità! Con che cosa essi poterono infierire sull'indifesa debolezza? La loro potenza si dispiegò solo per un attimo; il loro dominio non oltrepassò la vita. Alla tortura, alle malattie, all'esilio, alla carcerazione, a tutto c'è un limite [343] insuperabile, oltre il quale il potere terreno è nulla. Appena lo spirito vitale volerà via dal corpo tormentato e consunto, tutto il potere dei tiranni diverrà inutile, tutta la loro potenza svanirà, la loro forza crollerà; a questo punto l'ira è inutile, la

ferocia nell'annientare è innaturale, la superbia ridicola. Il termine dei giorni dello sventurato è uno sbarramento alla cattiveria dei suoi aguzzini e sberleffo alla loro barbarie. Ma tu, che allunghi il tuo artiglio smanioso oltre la fine dei miei giorni, non mi privi di una momentanea felicità, né di una breve gioia, né di una effimera balenante esultanza. La tua mano, nello schiacciarmi, preme sul mio cuore inaridito più pesantemente di tutti i pesi della terra, più del piombo, dell'oro e del ferro. Spietato! Tu privi perfino della speranza un'anima spezzata dalla sventura e spegni l'unico raggio che la illumina nella tenebra delle afflizioni. Tu depredi chi sulla terra è privato delle consolazioni, chi ormai non si aspetta alcuna serenità neanche per un attimo solo, tu lo derubi della speranza di rinascere nella gioia e nel premio alla virtù; tu lo privi della vita futura. È mai possibile che i persecutori di Socrate siano destinati a una sorte pari alla sua? Davvero l'annientamento è il destino di tutti, virtuosi e sciagurati? - Ma da dove viene il tuo ardire, da dove la tua autorità, da dove l'allegrezza che distrugge la mia tranquillità e la mia speranza? O non sai che cosa può fare la disperazione di un uomo privato della famiglia, degli amici e di ogni consolazione? Né tane, né boschi fitti, né deserti potranno metterti al sicuro dalla mano vindice! La vendetta ti inseguirà, ti raggiungerà nel vortice del piacere, e dopo averti tolto i mezzi di consolazione, esultanza e tranquillità, strapperà dal tuo cuore più della vita stessa. Io frantumerò in te addirittura il pensiero della speranza del futuro e l'eternità si volatizzerà - ma che cosa raggiungerò con questo? O tigre, tu non la desideri nemmeno!

Fine del secondo libro

LIBRO TERZO

[344] Finora, miei amatissimi, ho raccolto tutte le possibili e comuni argomentazioni avvaloranti la mortalità dell'anima, ho cercato di dar loro una plausibile chiarezza e proporle in tutta la loro lucidità e la loro attrattiva, affinché con ciò potesse essere più evidente il loro dato debole, nel caso ci fosse, e si individuasse ogni giudizio errato, se e dove si fosse annidato. Dopo aver scandagliato tutta la sostanza pensante [*myslennost'*] e la natura corporea [*telesnost'*] dell'uomo e dopo esser arrivati addirittura fino agli invisibili principi delle cose, abbiamo visto solo ciò che era necessario vedere, per poter avere riscontri per la nostra tesi. Ora torneremo di nuovo sulla strada percorsa e raccoglieremo tutto ciò che possiamo trovare per sostenere la tesi contraria e cercheremo di restituire all'umanità il vero fulgore per il quale sembra sia stata creata. O verità! Organo indubitabile dell'Altissimo! riversa su chi vaga tra le congetture anche un solo raggio della tua sempiterna luce, affinché s'allontani da me l'errore e io ti veda!

A chi desideri addentrarsi in considerazioni sulla mortalità e immortalità dell'uomo, darei il consiglio, non ipocrita, di cercare di trattenersi sovente al capezzale di chi sta morendo di una morte naturale o di una morte violenta. A chi si trovasse personalmente, in piena coscienza, sulla soglia [345] dell'eternità, darei come consiglio, d'essere molto cauto nei suoi giudizi sulla

mortalità e immortalità dell'uomo. Il primo potrebbe imparare a conoscere che cos'è la morte; l'altro, che le è vicino, potrebbe accompagnare le sue considerazioni con il suo sentire [čuvstvovanie] interiore; perché, credetemi, in ciò che riguarda la vita e la morte, la nostra sensibilità [čuvstvovanie] può essere assai meno ingannevole della ragione. Chi però non l'ha mai prefigurata, in verità può talvolta intuire quello che l'altro percepisce nella sua più profonda interiorità, tuttavia, avendo fondato la propria convinzione sul sentito dire e su quanto studiato, troverà per lo più prove atte a convincere gli altri di ciò cui egli stesso crede non in base al suo sentire [čuvstvovanie], o al suo giudizio, ma solo, per così dire, per sentito dire.

Ho sempre letto con grandissimo piacere le riflessioni di coloro che stavano sull'orlo della fossa, sulla soglia dell'eternità e, meditando sulla ragione della loro morte e sui motivi che loro stessi adducono a tal proposito, ho scoperto molte cose che non sono riuscito a trovare in altri posti. Non intendo qui situazioni immaginate, frutto d'invenzione poetica, ma situazioni vere in cui l'uomo, per sfortuna, non di rado si ritrova. Voi conoscete il soliloquio o monologo dell'Amleto di Shakespeare e il soliloquio di Catone Uticense di Addison.¹ Sono stupendi, ma vi è in essi un difetto - sono inventati.

1 *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark* (in lingua russa *Tragičeskaja istorija o Gamlete, prince datskom*), la tragedia scritta da Shakespeare presumibilmente tra il 1600 e il 1602, fu per la prima volta messa in scena nel 1750 dagli allievi ufficiali dell'Accademia militare di Pietroburgo sul rifacimento di Alexander Petrovich Sumarokov (1717-1777), il quale sembra si sia servito della rielaborazione francese di Pierre-Antoine De La Place. La versione di Sumarokov fu messa in scena da attori professionisti per il pubblico pietroburghese nel 1757. La prima traduzione russa dell'Amleto (dal francese) è di Stepan Ivanovič Viskovatov (1786-1831), pubblicata e messa in scena nel 1810. Per la ricezione di Shakespeare in Russia v. ALEKSEEV 1965. Joseph Addison (1672 - 1719) scrisse nel 1712 la tragedia *Cato*, che fu rappresentata nel 1713 e tradotta in italiano nel 1715 dal grecista Anton Maria Salvini (1653 - 1729. Nello stesso anno François-Michel-Chrétien Deschamps (1683-1747) pubblicava il suo *Caton d'Utique*. Nel 1735 uscì la versione tedesca di Luise Adelgunde Victorie Gottsched (1713-1762) del *Cato* di Addison ma già nel 1732 ne era uscito l'adattamento di Johann Christoph Gottsched (1700 -1766): *Der ster-*

Un estraneo, non voi, può chiedermi a causa della mia situazione personale: «Che diritto ho io di parlare della morte dell'uomo?» La domanda è legittima! Io gli dirò... Ma, amici miei, sarete voi a dargli per me la risposta. Io tornerò invece al mio discorso.

Chiediamo di nuovo: che cos'è la morte? La morte non è altro che un mutamento naturale dello stato dell'uomo. In tale mutamento sono coinvolti non solo gli uomini ma tutti gli animali, i vegetali e le altre sostanze. La morte coglie sulla terra tutta la realtà naturale [*estestvennost'*] vivente e non vivente. Suo contrassegno è la distruzione. Ovunque volgiamo dunque i nostri occhi, dovunque troviamo la morte. La sua tetra manifestazione si perde però davanti alla manifestazione della vita; vergognosa, essa si cela all'ombra di ciò che vive e la vita sembra diffusa dappertutto.

Per poter volgere di nuovo i nostri sguardi, in una consolazione incrollabile, all'inesauribile sorgente della vita e al suo principio [346] che si rinnova ininterrottamente, distogliamo il nostro sguardo dalla vita e fissiamolo su ciò che costituisce la peculiarità della mortalità. Nella definizione appena data della morte, noi l'abbiamo chiamata un mutamento; ma dato che questo mutamento è generale in natura, esamineremo che cosa in genere è un mutamento.

Noi diciamo che una cosa muta, quando di due determinazioni opposte, che possono avvenire in essa, una cessa e l'altra comincia a realizzarsi; ad esempio, scuro e chiaro, leggero e pesante, vizio e virtù. Mutamento è dunque in generale il passaggio di una cosa da una determinazione opposta a un'altra. Ma dal procedere della natura risulta che in tutti i mutamenti, che in essa avvengono, c'è sempre un medio tra gli opposti; cosicché, se in natura

bende Cato, messo in scena a Lipsia.

qualcosa passa da uno stato a un altro opposto al primo, tra questi due stati se ne trova sempre un terzo, o stato di mezzo, che sembra non essere altro che la prosecuzione del primo stato e il mutamento è graduale, fino a quando la cosa non arriverà allo stato opposto. Ma anche questo stato, in quanto è solo conseguenza del precedente, può esser definito come prosecuzione. Possiamo dunque affermare che lo stato futuro di una cosa comincia già a esistere in quello presente e gli stati opposti sono conseguenze necessarie uno dell'altro. Se vogliamo darcene una raffigurazione sensibile, immaginiamo una cosa che inizia il suo movimento in forma circolare e continua a muoversi sempre alla stessa distanza dal centro finché, arrivata al punto da dove è iniziato il suo movimento, si ferma. Di conseguenza, tra il primo punto, dove è iniziato il movimento, punto che chiameremo stato attuale della cosa, e il punto dove è terminato il suo movimento, punto che chiameremo stato opposto, ci sono così tanti stati attraverso i quali la cosa deve passare, quanti sono i punti nella circonferenza. Se dunque il movimento di una cosa è iniziato da un punto e deve essere circolare, questo movimento circolare della cosa, nel caso in cui non lo impedisca un'altra forza, proseguirà fino all'ultimo punto; di conseguenza, l'ultimo punto è un prodotto del primo. Forse volete un altro esempio. Prendete un uovo. Voi sapete che l'uovo può essere destinato alla vita attraverso la cova e diventare un uccello. Ma si può vedere forse il pulcino nell'uovo, anche se non dubitiamo che esso vi sia contenuto? [347] Se noi però vogliamo seguire il passaggio dell'uovo a pulcino e lo osserviamo ogni giorno, ne vedremo la sua graduale crescita. Dapprima appare il principio della vita, il cuore, poi la testa, poi il busto e gradatamente le altre parti del corpo, fino al momento in cui dopo ventun giorni è maturo a sgusciar fuori, rompe il guscio dell'uovo e compare ormai come essere vivente davanti a

colui che creò il mondo quasi esclamasse: guardami, sono qui per la tua glorificazione! Da questo esempio potete intuire quanti stadi deve passare l'uovo per diventare pulcino. Da ciò poi vedete che tutti questi stadi sono connessi e fluiscono l'uno dall'altro in modo naturale. Di conseguenza, lo stato dell'uovo e quello del pulcino derivano uno dall'altro; di conseguenza, con la cova, da un uovo verrà fuori un pulcino, a meno che qualcosa non lo impedisca. L'incedere della natura è tale, che le sue forze, una volta avuto avvio, continuano ad agire e producono gradualmente mutamenti che si rendono visibili a noi solo col tempo. Niente avviene in modo discontinuo, dice Leibnitz, tutto avviene gradualmente in natura.

Da quanto precede, consegue che tutto quello che muta non può essere invariabile neanche per un attimo. Tutto quello che, infatti, muta (nel caso che il mutamento sia nella cosa stessa) deve poter agire o subire; ma agendo o subendo, diventa qualcosa d'altro rispetto a quello che era. Che cosa dunque può arrestare la spinta al mutamento? Chi lo può? Solo Colui che ha dato alla natura forza, azione, movimento e vita. Immagina la tensione del tutto, immagina le forze che operano ovunque nella realtà naturale [*estestvoennost'*] e poi dì che cosa vi si può opporre. Il tempo scorre ininterrottamente, non conosce stanchezza, mette l'avvenire alle costole del passato, e tutto quello che muta ci appare rivestito di foggia nuova.

O misura dello scorrere, del mutare della vita! O tempo, rallenta, rallenta un attimo, fosse anche un attimo solo! - Questo è l'insensato desiderio di molti, questo è il desiderio di coloro che danno ascolto alla voce delle proprie passioni e dei propri capricci, il desiderio di coloro che distolgono la loro mente dalla conoscenza delle cose. Il tempo però, non prestando orecchio alla voce dell'irragionevolezza, scorre con il suo ritmo ininterrotto. Non c'è in

esso un solo attimo che potremmo figurarci a sé, né ci sono due attimi per i quali si possano tracciare i confini. Essi non scorrono al seguito l'uno dell'altro, ma l'uno si genera dall'altro e tutti hanno un limite unico e comune. [348] L'attimo più piccolo si può suddividere in parti che saranno tutte partecipi dell'essere del tempo e non ci sono due attimi tra i quali sarebbe impossibile inserirne un terzo. Dato che il tempo è però la misura dell'operare e del divenire, non ci sono due stati di una cosa tra i quali sarebbe impossibile immaginarne un terzo, o detto meglio, non ci sono due stati tra i quali sarebbe possibile stabilire un confine, perché appena uno è alla fine, l'altro è già lì. Questo incedere è tanto concentrato, tanto ininterrotto, che il nostro pensiero può coglierlo solo restando al seguito e non allo stesso passo; immagina, infatti, un attimo e lo stato di una cosa in quest'attimo, ma è anche già passato, e tu pensi già in un altro attimo e la cosa si trova non più in quell'attimo in cui tu hai cominciato a pensare ad essa, e l'attimo è ormai alle tue spalle.

Applichiamo questo concetto del mutamento alla mortalità dell'uomo. Vita e morte sono stati opposti, mentre l'agonia è quello intermedio, ovvero, è lo stadio nel quale la vita ha termine e subentra la morte. Abbiamo visto che nel tempo non c'è né può esserci scissione; abbiamo visto che anche negli stadi di una cosa non ci sono sostanziali delimitazioni, e che il movimento avviato continua ininterrottamente, fino a quando non termina. Dato che il mutamento è il passaggio da uno stato a quello opposto, attraverso stati intermedi generati uno dall'altro, la vita e la morte, in quanto stati opposti, sono conseguenze una dell'altra, e si può dire che, quando la natura concepisce un uomo, gli prepara già la morte. L'una è la conseguenza dell'altra ed è una conseguenza inevitabile. Se potessimo conoscere l'interiorità delle cose, que-

sto grande cambiamento in ciò che è animato, come lo è, ad esempio, il passaggio dalla vita alla morte, ci parrebbe meno brusco della separazione tra il giorno e la notte², perché anche questa è tale che non possiamo seguirla. Immagina te stesso che cammini sulla terra verso occidente, cioè in direzione opposta alla sua rotazione; immagina il tuo incedere spedito pari a quello della terra; in tal caso, avendo iniziato la tua marcia, ad esempio, a mezzogiorno, ti ritroverai dopo ventiquattro ore a mezzogiorno e, giunto di nuovo nel punto da dove ebbe inizio il tuo incedere, ti ritroverai sempre di nuovo a mezzogiorno. Da questo esempio vediamo che i mutamenti solo per noi sono [349] tanto distinti nei loro passaggi, ma non nella realtà.

Non sono dunque irragionevoli i nostri lamenti e la nostra disperazione alla morte di un uomo, se sappiamo, e ne siamo convinti, che all'uomo una volta nato, tocca morire? Quanto più giusta era un tempo la consuetudine di prorompere in singhiozzi alla nascita di un bimbo, di essere lieti dopo una morte e di festeggiare il distacco dai morti con banchetti e divertimenti! Quando l'implacabile morte avrà steso sulla mia fronte il suo gelido manto e voi mi vedrete esanime, non piangete, o miei amatissimi, non piangete! Pensate che la morte era preparata alla nascita, che è inevitabile. Dato che la veglia prepara il sonno e il sonno prepara la veglia, perché allora non pensare che la morte, preparata dalla vita, prepara a sua volta la vita? - Tutto è così connesso al mondo. O miei amatissimi, fate festa alla mia morte, perché essa sarà la fine del dolore e del tormento! Affrancati dal giogo dei pregiudizi, ricordate che la sorte del morto non è più la disgrazia.

Dato che anima e corpo si trovano in uno strettissimo legame, come ri-

2 * I nostri sensi ci forniscono alcuni esempi. Ingrandisci la visuale con il microscopio, vedrai nella mano delle spaccature e nell'acqua pura mostri vivi.

sulta chiaramente da tutte le loro azioni reciproche, è probabile che la morte, ovvero la fine della vita, coinvolga parimenti l'una e l'altro. Se con la morte il corpo muta, cosa che vediamo con una semplice osservazione, allora si deve pensare che muti anche l'anima; dato però che l'anima, strappata alla natura corporea [*телесность*], non è percepibile per i nostri sensi, dobbiamo comprendere con il solo pensiero ciò che le succederà dopo la separazione dal corpo.

L'esperienza ci mostra che nell'essere di tutti i corpi organici ci sono tre stati o periodi. Il primo è quando il corpo organico comincia a essere soggetto ai nostri sensi, è il tempo della nascita e della vita; il secondo, quando i nostri sensi non avvertono i moti della vita nel corpo organico, è il tempo della morte; il terzo, quando l'aspetto esteriore e la forma del corpo organico mutano e si sottraggono alla percezione dei sensi, cosa che siamo soliti chiamare distruzione, decomposizione. Ma questi stati sono distinti solo per i nostri sensi; nella realtà naturale [*естественность*] ognuno è solo un anello di un'ininterrotta catena di mutamenti, sono cioè sviluppi gradualmente ed espressioni di una stessa cosa che assume innumerevoli aspetti e forme. Ripetiamo, dunque, che vita e morte, e addirittura la distruzione, sono nel loro essere non tanto divise, come appare ai nostri sensi; sono solo giudizi [*суждения*] dei nostri sensi su mutamenti materiali e non stati in sé. Questo è un primo raggio di speranza, [350] o amatissimi, e gli infelici facciano festa! La morte sta loro dinanzi, è per loro la fine del tormento e una nuova vita!

Alla morte del corpo segue la sua distruzione. Dopo la distruzione del corpo dell'uomo, le parti che lo hanno costituito, trasmigrando verso i loro principi, come abbiamo detto prima, non cessano di agire e di subire, perché non svaniscono. In conseguenza di ciò che abbiamo esposto sopra, tra essere

e non-essere c'è un medio; l'uno non è dunque la diretta conseguenza dell'altro; all'essere non può seguire il non-essere e, parimenti, la natura non può dare da sé l'essere, né convertire una cosa in non-essere, ovvero annientarla.

L'anima, trovandosi in strettissimo contatto con il corpo, segue tutti i mutamenti che succedono al corpo e, prendendo parte alle sue gioie e ai dolori, alla sua salute e alla malattia, gradualmente raggiunge il momento in cui il corpo muore. Ma muore anche l'anima assieme al corpo? Questo è forse possibile? Se essa deve morire, cessano allora all'improvviso tutte le sue forze e le sue facoltà, tutti i suoi moti e le sofferenze così che essa svanisce in un solo attimo; oppure come il corpo, sottoposto a migliaia di mutamenti, apprende le più diverse trasformazioni e in questo susseguirsi di mutamenti sopraggiunge un momento in cui l'anima, modificandosi del tutto, non è più l'anima ma si dissolve in parti come il corpo e passa in altre composizioni. Una terza soluzione sembra essere impossibile, perché la natura, come abbiamo visto, non annienta nulla. Non-essere, o annientamento, è una parola inutile, un pensiero vuoto.

Sconcertati all'impossibilità del non-essere, verificiamo se sia probabile la distruzione dell'anima.

Se l'anima fosse soggetta a tutti i mutamenti, cui è soggetto il corpo, allora, come abbiamo detto, sarebbe possibile stabilire l'attimo in cui essa si modifica del tutto, e come il corpo, distruggendosi, non è più corpo, così anche l'anima, perdendo a poco a poco tutte le sue forze, si dissolve e non è più anima. Ma quando può esserci quest'attimo? L'anima svanirà forse, quando non ne ha più bisogno il corpo, in cui gli organi decomposti, inabili alla conservazione della vita, si staccano anche dall'anima? Noi però abbiamo visto che il corpo non scompare, che ora è quasi impossibile dire: un essere vivente

sta morendo, perché abbiamo visto che la sua nascita gli aveva già preparato morte e distruzione. L'anima dunque, perdendo a poco a poco le sue forze, sarà forse soggetta, come il corpo, alla stessa sorte? Quando il corpo [351] è sano e in pieno vigore, lo è parimenti anche l'anima; quando il corpo s'indebolisce e si ammala, succede lo stesso anche all'anima. Se il corpo muore e si scinde in parti, che ne sarà dell'anima? Gli strumenti del suo sentire [*чувствование*] e pensare sono distrutti, ormai non le appartengono più, ormai tutto l'organismo è distrutto; ma davvero in essa si svuoterà tutto? Svaniranno in essa tutti i pensieri, le fantasie, tutti i desideri, le inclinazioni, tutte le passioni? Tutto insomma è sparito senza lasciare la ben che minima traccia? È impossibile pensarlo, perché questo non sarebbe altro che il suo completo annientamento. Dato però che le forze della natura, come abbiamo visto, non hanno la possibilità di annientarsi, allora l'anima non sarà mai distrutta, non svanirà nei secoli. In verità, come immaginarsi, come figurarsi gli elementi dell'anima e l'inevitabile loro trasmigrazione, la loro trasformazione (supponendo che ci siano)? Le parti del corpo si disgregano, si scindono negli elementi di cui erano costituite e che passano poi di nuovo in altre formazioni. Le parti del corpo possono diventare a turno terra, un vegetale può diventare cibo per l'animale, che diventa cibo per l'uomo; di conseguenza, l'uomo morto da vari anni esisterà come componente di un altro successivo uomo. Ma che ne sarà delle parti dell'anima? Quali sono gli elementi della sua composizione, se essa può essere in generale composta? Dove finiscono questi elementi? - Non è ancora giunto il momento di rispondere a queste domande; ma potete vedere quanto problematiche debbano essere le risposte.

Conseguenza di tutto quanto premesso è che l'anima è indistruttibile e

non svanisce mai, che esisterà nei secoli; per quanto, infatti, lontano possa trovarsi il non-essere dall'essere dell'anima, un tale passaggio non può fondarsi né sulla sostanza della cosa singola, né sulla sostanza delle cose composte. Se però l'anima è viva in eterno, subirà forse e agirà? Subire e agire significa per l'anima pensare, desiderare e sentire; queste sono, infatti, le azioni e le recezioni di un essere pensante. Ma come può l'anima, staccata dal corpo, sentire e pensare, dato che è privata, così pare, degli strumenti del sentire e del pensare? Dal momento però che l'anima non può essere annientata, le appartiene il pensiero, come pure l'essere; poiché, comunque possa essere una sostanza, essa agisce in conformità alle sue forze e potenzialità. Davvero l'anima sola deve essere privata delle sue forze, deve essere immobile e inerte come la sostanza materiale [*veščestvennost'*] primitiva?

[352] A completamento di quanto detto sopra aggiungete anche la seguente riflessione. Che cosa ci fa capire che senza la sensibilità [*čuvstvennost'*] non possiamo avere alcun concetto, che i concetti hanno origine unicamente da quella e che i concetti più astratti hanno la loro origine nella sensibilità? La risposta a questo è molto facile e semplice: ce lo insegna l'esperienza. Quali esperienze abbiamo però per arrivare a concludere che l'anima, separata dal corpo, non può sentire né pensare? In verità non ne abbiamo e non possiamo nemmeno averne; allora una tale conclusione sarebbe inesatta e noi cominceremmo a negare una forza della natura solo perché ci è ignota. Sarebbe esattamente la stessa cosa, se un abitante dell'Egitto, vedendo l'ondeggiante superficie del Nilo, concludesse che non è affatto possibile che la superficie dell'acqua si possa solidificare. Quanto sia insensato questo giudizio, appare chiaro a coloro che conoscono la fascia calda e fredda del cielo. Esso è fondato però sull'essenza delle cose e dei nostri concetti che derivano dall'esperienza. An-

che noi se ammettessimo che l'anima, staccata dalla natura corporea [*tele-snost'*], non possa pensare, giungeremmo a questa conclusione per analogia con i nostri concetti attinti dall'esperienza; ma la veridicità di questa conclusione può stare alla pari di quella dell'abitante dell'Egitto, secondo la quale l'acqua non può ghiacciare.

Da tutto questo, se non ci è possibile concludere con certezza che l'anima è immortale, se nelle nostre argomentazioni manca l'evidenza, potrebbe forse trovarsi qualcosa di convincente per chi ama la virtù, che dia alle argomentazioni la valenza vincente. Dalle stesse argomentazioni sorgono però obiezioni che, restando senza confutazione, possono essere considerate dimostrazioni del contrario di ciò che cerchiamo di dimostrare. Se ci fosse una sola possibilità che l'anima possa essere una sostanza a sé, se ne avrebbe un chiaro convincimento. Ma fintanto che le obiezioni non saranno confutate, si riterrà altrettanto probabile anche l'ipotesi che l'anima, o quello che chiamiamo sostanza pensante, sia una proprietà del corpo strutturato magistralmente, allo stesso modo di come sono proprietà dei corpi organici la salute o la vita. E questa obiezione sembra più forte per il fatto che si manifesta nella sensibilità e per questo richiede l'analisi più scrupolosa e la più chiara confutazione in modo che non lasci il minimo dubbio.

Che cosa intravediamo in ciò che è composto? Non forse il fatto che le cose che si trovavano a una certa distanza l'una dall'altra, si avvicinano? Non forse il fatto che le cose, che erano separate si riuniscono, [353], entrano in connessione e costituiscono un tutt'uno, diventandone sue parti costitutive? Da questa unione deriva: 1. un certo ordine nella forma della composizione delle parti costituenti; 2. che per via di questo proprio le forze delle parti costituenti vengono mutate, perché il nuovo composto influisce in modo che

esse sono ora ostacolate, ora accelerate o mutate nella loro direzione. Ma nell'unità del composto può forse comparire una nuova forza, che non deriverebbe dalle parti che lo compongono? Ciò è impossibile, è sicuramente impossibile. Se tutte le parti, tutti i componenti originari, tutti gli elementi della sostanza materiale [*veščestvoennost'*] fossero inerti e si trovassero in una quiete mortale, per quanto la loro combinazione fosse magistrale, per quanto fosse perfetta, impantanati nell'inerzia e nella immobilità, sarebbero eternamente morti, essendo impossibilitati a produrre movimento, repulsione o qualsiasi altra forza. Questo stato sarebbe peggiore dell'antico caos, se mai è esistito; la notte eterna sarebbe la sua compagna e la morte il suo primo segno distintivo.

Noi notiamo tuttavia, nella composizione di un intero, armonia, o accordo, e simmetria, sebbene nelle sue componenti non ci sia né l'una, né l'altra. Un suono, ad esempio, di per sé non ha armonia, ma l'unione di molti ne genera una, non di rado, magnifica. Una campana di vetro, su cui si passa un dito bagnato, produce appena uno stridio, ma chi ha sentito un'armonica, sa quanto tutto il suo intimo venga scosso dal gioco dei suoi suoni. Quale regolarità, quale simmetria hanno un mattone, una pietra, un pezzo di marmo o di rame? Chi però guarda la chiesa di san Pietro a Roma o il Pantheon, non sente forse che anche il suo pensiero si armonizza con le stupende proporzioni di questi edifici? La ragione di questo percepire [*čuvstvovanie*] risulta da ciò che abbiamo detto sopra. Musicalità, armonia, ordine e tutto quanto è simile a questo non possono essere comprensibili senza la differenziazione; esse, infatti, non rappresentano altro che il rapporto reciproco delle varie percezioni [*čuvstvovanija*] nella forma in cui ci si sono presentate. A questi concetti appartiene dunque il raffronto di diverse sensazioni, che formano in generale

un tutt'uno, senza appartenere alle parti singole. Potrebbe forse nascere armonia, se ogni singolo suono non lasciasse un'impressione? Potrebbe forse esserci proporzionalità, se ogni singola parte non avesse agito sull'organo della vista? Non è possibile neppure immaginarlo, perché nell'intero non può generarsi nulla di reale, se [354] il suo principio non si trova nelle parti. In ogni composto bisogna dunque osservare: 1. una successione e un ordine delle parti costituenti nello spazio o nel tempo; 2. un collegamento di forze originarie e l'ordine nel quale esse appaiono nella loro composizione. Sebbene le forze nel loro contatto si limitino reciprocamente, vengano mutate, annientate o addirittura ostacolate, dalla composizione, qualunque essa sia, non può mai generarsi una forza. È come se qualcuno, mescolando il colore azzurro con il giallo, si aspettasse non il verde, ma il rosso. Le particelle azzurre e gialle si sono mutate, ma nel verde esse sono sempre presenti; il rosso invece non può comparire, perché le particelle rosse sono di una specie del tutto differente.

Traendo dunque una conclusione da quanto precede, possiamo dire che se la nostra anima o la nostra forza pensante non è una cosa a sé, ma una peculiarità dell'insieme, allora, analogamente all'armonia e alla proporzionalità, essa si origina o da una particolare posizione e ordine delle parti, o è una forza del composto che ha il suo fondamento nella realtà delle parti costituenti l'intero. Una terza soluzione pare non sia pensabile.

L'armonia, come abbiamo visto, deriva dal raffronto di suoni semplici e la simmetria dal raffronto di diverse parti difformi, perché i singoli suoni non hanno un'armonia, e le parti singole non hanno simmetria; di conseguenza armonia e simmetria hanno il loro fondamento nel raffronto. Ma questo dov'è in natura? Dove può esistere, se non nell'anima? Che altro è, se non l'effetto

della forza del pensiero? Può forse essere effetto di qualcos'altro? Impossibile. I suoni di per sé vengono, infatti, solo uno dietro l'altro; in un edificio le pietre stanno solo una accanto all'altra e ciascuna esiste nella propria peculiarità; ma l'armonia e la simmetria appartengono al pensiero, sono concetti astratti e senza il pensiero non potrebbero esserci³. Non solo armonia e simmetria, ma anche la bellezza, ogni genere di perfezione e la virtù stessa in nessun altro modo attingono la propria sostanza [вещество] se non dal raffronto e vivono nel pensiero.

Dite, è possibile spiegare dall'effetto di una qualsiasi cosa la sua origine? La causa che ha prodotto la cosa [355] può forse essere compresa dall'effetto della cosa o sussistere in esso? Vedendo l'ombra diffusa di un corpo non trasparente, possiamo forse dedurre qualcosa circa la ragione che ha prodotto il corpo o dire che essa è la causa dell'esistenza del corpo? In tal modo nulla che sia il risultato di un raffronto può essere considerato la causa che lo produce. Se potessimo dire che il fischio del fringuello o il canto del canarino hanno generato il canarino e il fringuello, allora potrebbero esistere in sé anche simmetria, ordine e bellezza e non essere prodotti da raffronto. Concluderemo dunque, miei amatissimi, senza por tempo in mezzo, che in quanto tutte le proprietà suddette sono prodotti del raffronto e il raffronto presuppone un giudizio e questo la forza del giudizio e il pensiero, allora tutto quello che è un prodotto del raffronto non può esserci in altro modo se non nella forza del pensare e unicamente in essa. Tutto ciò che è composto, poiché si rifà a un raffronto, ha dunque la propria origine nella forza del pensare. È dunque possibile che la forza del pensare, causa, motivo e fonte di un qualsiasi raffronto, sia un effetto di se stessa, che sia come la simmetria o l'armonia, che

3 * Il Pantheon sarebbe pari alla chiesa di Ivan il Grande, se non ci fosse la sostanza mentale.

sia costituita da parti che stanno una vicino all'altra? Tutto questo presuppone però l'attività del pensiero e non può ottenere stato reale in altro modo che tramite questo. Dato che ogni intero, costituito di parti che si trovano una accanto all'altra, presuppone il raffronto di queste parti, dato che il raffronto è un effetto della forza del pensare, allora è impossibile ascrivere questa forza a un intero costituito di parti, perché questo significherebbe che una cosa ha origine dalla sua propria azione. Questa incongruenza è talmente enorme che ulteriori disquisizioni a tal proposito non possono far altro che annoiare.

La seconda e ultima possibilità che l'anima, o la sostanza pensante, derivi dalla struttura degli organi del corpo, sta nel fatto, come abbiamo visto, che essa sia la forza o lo stato reale [*dejstvitel'nost'*] del composto. Ora ci occuperemo di questa questione e ne esamineremo la concretezza, dunque la veridicità.

Il reale, o forza dell'insieme, ha il proprio fondamento nelle forze delle parti che lo costituiscono. Il pallone dei Montgolfier, ad esempio, ha la forza di sollevare l'uomo più in alto delle nuvole, più in alto del regno del tuono e del fulmine; se però non fosse riempito di una sostanza più leggera dell'aria che riempie la bassa atmosfera, se non fosse fatto di un tessuto impermeabile a questa sostanza, se la quantità di questa sostanza non [356] fosse proporzionata al peso da essa sollevato, allora il pallone non potrebbe sollevarsi, non potrebbe rendere realtà quello che fino a quel momento difficilmente era ritenuto possibile. La forza dell'intero, o di ciò che è composto, deriva dunque dall'attività delle sue parti. Le forze delle parti, che formano l'intero, sono dunque equivalenti alla forza dell'intero o non lo sono. Che cosa siano le forze delle parti, che sono equivalenti alla forza dell'intero, è abbastanza chiaro.

Prendi ad esempio un candelabro fatto con dieci candele, ognuna delle quali abbia un singolo lucignolo. Con questa forma il candelabro dà luce, ma questa luce ha origine dal fatto che ogni singolo lucignolo arde. Se noi separiamo le candele l'una dall'altra, ognuna darà luce; se le mettiamo insieme, tutte assieme daranno una luce, ma questa sarà più forte. Qui però non si discute di potenziamenti di forze, ma della loro equivalenza. Guarda il riverbero di Kulibin.⁴ Davanti ad esso arde una sola lampada, ma la superficie inarcata all'indietro riflette la sua luce. Questa catarifrangenza è però costituita dalla catarifrangenza di tutti i vetri a specchio che formano il riverbero. Prendi uno di questi vetri; esso riflette luce; mettili tutti insieme, essi rifletteranno parimenti luce, ma in maniera molteplice: tutto è luce, ma una luce più abbagliante. Noi, però, stiamo discutendo, lo ripeto, dell'equivalenza di forze e non della loro potenza. Le forze delle parti possono quindi essere equivalenti alla forza dell'intero o sono differenti da questo. L'esempio dell'armonia, derivante da suoni singoli e separati e che nel loro isolamento, non possono produrre nient'altro che un suono semplice, può servire qui da chiarificazione. Non avete mai sentito, miei cari, la musica dei corni dei cacciatori, che ha ideato da noi il capo-cacciatore Naryskin⁵ e che nel suo dispiegarsi ricorda molto quella degli organi di chiesa? Voi sapete che viene eseguita con i corni dei cacciatori. Ogni singolo corno produce un suono e non di rado un suono assai aspro; grazie all'arte si è però giunti al

4 Ivan Petrovič Kulibin (1735 - 1818), meccanico e inventore, fu soprannominato il «Leonardo da Vinci russo». Creatore di vari tipi di orologi e di *gambe* meccaniche, Kulibin ideò nel 1779 anche una lanterna a riverbero, che, grazie a un sistema di piccoli specchi uniti in una specie di riflettore parabolico concavo, aumentava notevolmente la forza della luce prodotta da una fonte debole, come quella di una candela. La citazione di Radiščev è una prova ulteriore dell'ampiezza dei suoi interessi anche in ambito scientifico-tecnologico.

5 Semen Kirilovič Naryškin (1710 - 1775) introdusse nei primi anni cinquanta del XVIII secolo la musica dei corni dei cacciatori, organizzando addirittura un'orchestra.

punto che un coro di corni può suonare le più varie composizioni musicali. L'effetto derivante dai suoni congiunti dei corni è tanto nitido che se ti dovessi trovare molto vicino al luogo dove si soffia nei corni, sentiresti invece di un'armonia, suoni quasi sgraziati. Se però te ne allontani, la vibrazione dell'aria, facendosi sempre più fluida con la lontananza, elimina l'asprezza dei suoni dei corni e l'armonia si fa palese. Ciò può servire da esempio di come la forza dell'intero non possa essere equivalente all'azione delle parti. Questa regola può avere [357] centinaia di applicazioni e gli esempi sono tantissimi.

Diciamo dunque che le forze delle parti, dalle quali ha origine la forza pensante, sono identiche ad essa, cioè come questa sono forze del pensiero; oppure non lo sono; ciò significa che le forze delle parti, di cui la forza del pensiero è il risultato, sono di genere diverso e non forze del pensiero. Una terza soluzione sembra impossibile. Noi prima abbiamo però visto che ogni intero ha origine da un raffronto, dall'individuazione di una sostanza pensante e può esistere solamente in essa; le parti, infatti, esistono da sé, le forze delle parti esistono di per sé, nella propria particolarità, e operano ciascuna di per sé, solo che mutano nell'unione e si limitano nella loro azione reciprocamente, mentre conservano il loro carattere originario. Chi è pratico di chimica dovrebbe sapere che sali acidi e sali alcalini sono di genere assai diverso; se tu prepari con essi una combinazione, ne uscirà un sale del tutto nuovo, un sale neutro; la reazione del sale neutro in verità non è quella del sale acido, né quella del sale alcalino, tuttavia essa conserva nella combinazione il suo effetto originario, mutuando le proprietà di entrambi i sali. È dunque impossibile che la nuova forza dell'intero provenga unicamente dall'azione reciproca delle forze delle parti. Se però tale forza nuova, differente dalle forze delle parti,

deve essere compresa in un intero, allora è necessario che ci sia una sostanza pensante che l'abbia costituita dal raffronto o esame delle forze delle parti. L'esempio sopra riportato della combinazione dei colori azzurro e giallo lo chiarisce. La lente d'ingrandimento li mostra distinti anche nella loro combinazione, ma l'occhio vede in questa combinazione il color verde. Dall'ambito delle nostre percezioni sensoriali [*čuvstvennosti*] potremmo attingere una quantità innumerevole di esempi di questo genere. Poiché l'origine della forza di un intero, non identica alle forze delle parti, presuppone dunque un raffronto o un attento esame, e questi presuppongono una sostanza pensante, ne consegue che la forza del pensiero non può derivare dalle parti, le quali non possiedono questa forza; perciò la forza pensante, nell'intero o nel composto, deve aver origine dalle parti dotate di forze uguali, cioè da forze pensanti. Ciò sarà il punto di partenza per la nostra analisi.

L'opinione che la forza del pensiero, e per questo anche la sensibilità sia il prodotto di parti identiche ad essa, sembrerà [358] a prima vista credibile, perché: 1. ciascuno dei nostri sensi ha la sua sede particolare: gli occhi vedono, gli orecchi odono, la lingua gusta, il naso fiuta, il tatto è esteso a tutta la superficie del corpo; 2. quando lo strumento di un avversario ferisce la mia mano, io sento il dolore alla mano; se il mio piede si avvicina al fuoco, sento in esso il bruciore; se assaggio delle vivande, sento in gola la loro gradevolezza; l'aria pura, dilatando il polmone senza creare una lacerazione, dà una sensazione [*čuvstvovanie*] piacevole; il piacere dell'amore viene percepito maggiormente negli organi predisposti a dare la vita; 3. noi percepiamo che il nostro pensiero ha sede in testa e con l'esperienza sappiamo che un cervello disturbato genera un giudizio confuso; ma il cervello è un organo del corpo

composto da parti; perciò anche i pensieri in esso possono esistere separati. In conseguenza di ciò, l'esperienza insegna che i sensi sono diffusi in tutte le membra, e la riflessione dice che anche il pensiero è diffuso. Ma una mano staccata dal busto o un naso tagliato via dalla testa, che cosa sentono? Ci sono tuttavia esempi di una mano percepita anche se mancante. Non fiutiamo forse spesso qualcosa che è lontano dal naso? Guarda bene un oggetto che ti sta davanti, poi chiudi gli occhi, - non lo vedi forse davanti a te? Separato da voi, o miei amatissimi, di un intero quarto di circonferenza del globo terrestre, quando voglio vedervi, richiamo le vostre figure dal recesso interno del mio bagaglio mentale: vi vedo allora davanti a me, dialogo con voi. A dir la verità, questo è un sogno, ma è profondamente radicato nel mio intimo e, seppur separato, io vivo con voi.

Riflettiamo anche su quanto segue. Nella nostra anima si trova una quantità innumerevole di concetti, conoscenze, inclinazioni, passioni, l'incessante attività dei quali ci tiene continuamente occupati. Dove si trovano? In quali parti del corpo sono disseminati? Si trovano separati l'uno dall'altro: alcuni là, altri in un altro posto, emersi una volta per non ripetersi? O si raccolgono tutti in un'unica parte, si uniscono e stabiliscono una relazione? Una delle due cose: o ciascuna parte del corpo ha una forza pensante e quindi nell'uomo ci sono tante forze pensanti quante sono in lui le membra, o meglio le parti elementari [*stichijnych načal*], oppure la forza pensante è unitaria. Se queste forze sono numerose e ciascuna di esse è un'anima completa, in tal caso è necessario che tutte queste anime sparse riportino i concetti e le sensazioni [*čuvstvovanija*] ad un unico centro affinché si formi un intero; altrimenti, sparse ovunque, una non farà parte dell'altra, un pensiero non seguirà l'altro, né ci sarà una conclusione [359] dalle premesse; noi in tal caso non potremo

né ricordare, né raffrontare, né riflettere; possono esserci solo concetti separati ciascuno a sé, distinto, particolare, che non formano alcuna connessione e l'uomo di questo attimo non saprà se è quello che era un attimo prima. Oggi non sarà ciò che era ieri. Perché si realizzi la nostra individualità, deve esserci dunque in noi una forza del pensiero unica e per di più indivisibile, non estesa, che non abbia parti; se, infatti, supponessimo in essa delle parti, emergerebbe di nuovo una disarmonia delle parti reclamanti un centro. Dobbiamo ricorrere di nuovo a ciò che comprende, che riunisce in uno quanto è prodotto, realizzato, sentito e pensato dalle parti. Di conseguenza, cercando di raggiungere la strada opposta, ci troveremo di nuovo là, dove eravamo prima. Ma cosa ci impedisce di chiamare questa essenza che forma la nostra individualità, questa forza dei nostri pensieri [*myslennost'*], questa potenza che tiene insieme in unità i nostri concetti, inclinazioni, desideri, aspirazioni, questa sostanza semplice, non composta, non estesa, questa sostanza nota a tutti solo con la vita, il sentire, il pensare, cosa impedisce di chiamare anima questa essenza?

Non è possibile, amici miei, non è più possibile, dopo tutto quanto è stato detto, dubitare del fatto che l'anima dell'uomo non sia una sostanza a sé, differente dalla natura corporea [*telesnost'*], una sostanza che gli dà movimento, vita, sentimento [*čuvstvovanie*] e pensiero. Essa è, in effetti, così: semplice, non estesa, indivisibile, centro di tutti i sentimenti [*čuvstvovanija*] e pensieri, in una parola, è veramente un'anima, cioè una sostanza differente dalla materia, e per quanto tra queste due ci siano anche affinità (lo prova la loro cooperazione), tuttavia le forze a noi note di una differiscono dalle forze dell'altra. Se ora qualcuno volesse ancora definire l'anima materiale, questa sarebbe una parola vuota: è una cosa a sé, e ciò che forma il nostro pensiero, che forma la

nostra individualità, il nostro *io* interiore, non è la forza magnetica, né la forza elettrica, né la forza di attrazione, ma qualcosa d'altro. Anche se essa all'origine fosse identica a queste, tuttavia nel corpo organico, nel corpo dell'uomo, nei suoi organi fatti tanto ad arte, si rivela talmente capace di perfezionamento che nell'unione con il corpo appare superiore a tutte le altre forze note, più di tutte, migliore di tutte; difficilmente ci è possibile immaginare quanto lontano possa andare il suo perfezionamento nella nostra natura corporea. Comunque sia, è sempre necessaria una sostanza pensante, perché [360] sia compreso ciò che è esteso e ciò che ha forma; ciò che comprende precede sempre il comprensibile, il pensato segue il pensante; è necessaria una sostanza pensante perché si formi un intero; senza una sostanza pensante non ci sarebbe né passato, né presente, né futuro; non ci sarebbe la successione, né la continuità; il tempo sarebbe svanito, il movimento si sarebbe arrestato, dominerebbe di nuovo l'antico caos, e ci sarebbe nuovamente solo l'eternità.

Per chi cerca la verità in modo onesto, prove per l'immortalità dell'anima possono moltiplicarsi a misura del desiderio di penetrare questo mistero; esse sono, infatti, disseminate ovunque e si può dire che tutta la natura dia prova dell'immortalità dell'uomo. Prima di tutto questi porta in se stesso non solo prove e dimostrazioni del fatto che la morte non è la sua fine, ma ha la convinzione di questa verità, e questa convinzione è tanto radicata che, malgrado la debolezza delle prove razionali, essa basta da sola a persuaderlo. Sebbene egli della propria immortalità non abbia una certezza matematica, tuttavia la voce del suo sentire [*čuvstvovanie*] interiore, la sua tanto inconfondibile personalità, il suo *io* tanto esclusivo, distinto in lui da tutto e in cui tutto converge, gli fanno sembrare questa opinione, soggetta a così tante polemi-

che, quasi evidenza.

Finora le mie argomentazioni sono state semplicemente metafisiche, puramente speculative, fondate su riflessioni generali; per qualcuno di voi possono essere convincenti, ad altri sembreranno deboli. Io stesso so, sento che per essere convinti veramente dell'immortalità dell'uomo è necessario qualcosa di più rispetto ad argomentazioni razionali; in verità, cose che riguardano il sentire [*čuvstovovanie*], devono essere dimostrate dal sentire. Quando l'uomo agisce, la causa immediata del suo agire non è mai di tipo speculativo, ma è frutto del sentire; le nostre convinzioni su qualsiasi cosa, infatti, sono radicate di rado nella nostra testa, ma quasi sempre nel nostro cuore. Per creare la convinzione dell'immortalità dell'uomo, sono dunque necessarie argomentazioni emotive e, per così dire, che vanno al cuore; e quando sono convinti di questa verità mente e cuore, solo allora la nostra convinzione di essa sarà tanto più forte, tanto più saldamente fondata. Ma prima di volgere il nostro sguardo a noi stessi per cercare argomentazioni sulla nostra immortalità, guardiamo con occhio indagatore tutta la natura che ci circonda; raccogliamo immagini sparse nella natura che ci convincano dell'immortalità dell'uomo; [361] poi, scendendo nella nostra interiorità, portiamo a termine il nostro ragionamento.

Osserva tutto ciò che vive attorno a te; estendi la tua curiosità anche a quello che riteniamo inanimato: dalla pietra, dove, pare, sia manifesta unicamente la forza della coesione, dove le parti, congiunte una all'altra, sono poste per così dire solo una vicino all'altra; dalla pietra all'uomo, la cui struttura è fatta tanto ad arte, in cui gli elementi primari si presentano in combinazioni tanto diverse, in cui tutte le forze agenti, note in natura, sono riunite e mostrano un'organizzazione superiore a tutto ciò che è accessibile ai nostri sensi;

in cui sembrano essere manifeste forze che sopravanzano la sostanza materiale [*veščestvennost'*] e con la loro azione, la loro semplicità ed energia sono partecipi della forza creatrice. Dalla pietra all'uomo è percepibile una gradualità degna di rispettoso stupore, è percepibile quella scala delle cose, nota già da lungo tempo, in cui tutti i loro generi sembrano differenziarsi tanto poco l'uno dall'altro, che si possono considerare con sicurezza parenti l'uno dell'altro. Una scala, su cui granito, rubino, diamante, ferro, mercurio e oro sono affini all'aloë, al tulipano, al cedro, alla quercia; una scala, su cui questi, a loro volta, sono fratelli della farfalla, del serpente, dell'allodola, della pecora, dell'elefante e dell'uomo. Una scala, su cui la cristallizzazione e la mineralizzazione acquistano ormai la forza vegetale, su cui il corallo, la spugna e il muschio si differenziano solo nel grembo in cui nascono;⁶ una scala, su cui la forza vegetale, rinforzando la propria energia in un'altra composizione, si trasforma a poco a poco in eccitazione e da questa in sensitività [*čuvstvitel'nost'*], cui hanno parte anche la mimosa e il polipo. Una scala, su cui la sensitività [*čuvstvitel'nost'*] si dispiega in sensibilità [*čuvstvennost'*] e si abbina alla forza dello spirito; su cui l'orango e i cavernicoli sembrano essere frutto dello stesso ceppo; su cui poi tutte queste forze, accalcandosi assieme e potenziando la loro energia, fanno aprire all'uomo la bocca per parlare e, trascinandolo a forza nella vita sociale, lo rendono capace di comprendere addirittura il Creatore dell'universo. O mortale, osserva la tua natura corporea [*telesnost'*]! Tu sei terra, cenere, un insieme di elementi primari che sono stupendi tanto nella pietra, quanto in te! Il tuo corpo, tanto ben modellato in vita, serve, una volta privato della

6 In RADIŠČEV 1907, t. II, p. 100, al posto di «утробю, в ней же зарождаются (il grembo, in cui nascono)», si trova «утробю, в ней не заграждаются» il che farebbe pensare alla cavità in cui alcuni insetti o molluschi *non si chiudono*.

scintilla vitale, da cibo per il verme e diventa terreno di decomposizione e distruzione. Ma osserva la tua mente estesa a tutto - io ti preparo un altare: tu sei un Dio! Con queste due proprietà io ti elevo dunque più in alto di tutto il creato, su cui [362] sei posto, ma non sognare di essere sulla terra più di quello che sei. Tu sei però un uomo, in te c'è speranza, e questo è un gradino verso l'innalzamento; tu ti perfezioni e puoi migliorare sempre più, perciò immagina ciò che sei destinato ad essere!

Se questa gradualità, se questa scala d'ascesa delle cose non è un'invenzione vuota e un'immaginazione senza senso, allora è inevitabilmente necessario supporre sostanze superiori all'uomo e forze invisibili. Partendo dall'inanimato fino ad arrivare all'uomo, le forme di aggregazione crescono e quanto più raffinata è una forma, tanto più multiformi sono le forze che vi agiscono; al di là dell'uomo però noi non conosciamo un organismo più aggraziato e raffinato del suo. L'uomo sembra essere il coronamento degli organismi sulla terra. Ma questi organismi, per quanto sembrano diversi, hanno una sorprendente somiglianza. In tutti e tre i regni crescita e conservazione della creazione sono assimilazione e anche la nutrizione negli animali non è altro che assimilazione; in tutti e tre i regni la diversità dei sessi sembra essere indispensabile per la procreazione, e che questa diversità sia necessaria anche nel regno dei minerali, sembra ne siano una prova la genesi del salnitro e dei metalli. Ma queste somiglianze in generale aumentano gradatamente, per così dire, dall'inanimato all'uomo, tendendo al perfezionamento. Se vorrai seguire una delle forze originarie agli inizi e la sua trasformazione nei diversi organismi, allora basta l'esempio dell'assimilazione e vedrai che nei minerali essa produce la cristallizzazione, per non parlare delle altre sue manifestazioni; nei vegetali produce fiori e frutti; negli animali gli organi dei sensi e l'organo

del pensiero: il cervello. Immagina la distanza del cristallo dall'organo del pensiero e rifletti poi su cosa è in grado di fare una sola forza della natura.

Questa ascesa è evidente in tutti gli organismi. Quanto più raffinato è un organismo, tanto più varie sono le parti che lo formano, tanto più diverse e tanto più capaci di assimilare da organismi inferiori. Nell'uomo sono riunite tutte le forze a noi note e agiscono tutte assieme. Nella pietra si nota solo una capacità assimilativa semplice; nelle piante la forza della crescita e della fecondazione; negli animali sia l'una sia l'altra, ma con in più sensibilità [*čuvstvitel'nost'*] e pensiero; l'uomo però conosce già la causa prima di tutto. Ma davvero l'uomo è il termine ultimo della creazione? Ma davvero questa gradualità, degna del massimo stupore, una volta giunta a lui, si rompe, cessa, è annientata? Impossibile! Anche se non ci fossero altri motivi, sarebbe impossibile anche solo [363] per il fatto che l'uomo nella sua natura corporea [*telesnost'*] diverge a tal punto dalla sua natura spirituale [*umstvennost'*], che, considerata la somiglianza discendente di una sua metà con le sostanze materiali non può fare a meno di attribuire all'altra sua metà una somiglianza ascendente.

È nostra convinzione che l'uomo nel suo attuale aspetto non sia il termine ultimo del mondo organico, che sia un essere con due nature, questa convinzione ricavata dalla gradualità degli organismi e anche dalla gradualità della struttura delle forze naturali, trova sostanziale conferma, se noi, guidati in questo da un'osservazione attenta della natura, consideriamo che: 1. nessuna forza in natura opera senza un organo, senza uno strumento ad essa proprio; 2. nessuna forza in natura può andare perduta, sparire. Se però possono essere certe entrambe, allora è chiaro: 1. che nell'uomo c'è una forza alla quale il corpo serve solo come strumento; 2. che questa forza anche dopo la di-

struzione del corpo non viene annientata, che essa può esistere in eterno, che essa può vivere separata dal corpo; che essa è dunque immortale.

Che la forza non sia l'organo e che, al contrario, la forza non sia neanche opera dell'organo, che la forza non possa esserci nota senza lo strumento ad essa proprio, che la forza sia esistente senza organo, tutto questo lo dimostra l'esperienza. La forza magnetica, ad esempio, è qualcosa d'altro rispetto al pezzo di ferro, nel quale ci sono manifesti i suoi effetti; si facciano con questa forza i classici esperimenti, mettendo un ferro appuntito perpendicolare, questo diverrà un magnete; si sposti la punta, in tal caso la forza magnetica scompare; la si giri di nuovo nella stessa direzione, in tal caso le si immetterà nuovamente la forza di prima. Da questi esperimenti risulta: 1. che la forza magnetica esiste senza che noi la vediamo, anche nel ferro; 2. che essa ci si manifesta solo quando arriva nel ferro; ne consegue: 3. che il ferro è l'organo della forza magnetica e non il suo effetto; ne consegue: 4. che la forza magnetica esiste di per sé. Lo stesso si può dire anche dell'energia elettrica e di altre forze. E sembra: 1. che tutte le forze naturali siano dunque invisibili e si manifestino a noi solo quando operano attraverso il loro strumento; 2. che esse, quando l'hanno trovato, aderiscono a questo.

Se poi volgiamo i nostri sguardi alle forze manifeste negli organismi, ci convinceremo ancora di più che un organo a loro proprio è necessario, perché esse siano manifeste e che esse si annettono al loro organo e lo perfezionano in modo da manifestarsi esse stesse di nuovo [364] perfezionate. Quando il chicco, dischiuso dal calore, comincia a crescere, quando l'uovo con la cova della femmina comincia a trasformarsi in uccello, quando l'animale viene concepito nel grembo materno, si può forse dire che viene loro trasmesso il calore della vita, come al ferro la forza magnetica? Subito però appare la dif-

ferenza di una forza subordinata, semplice, quale è quella magnetica, rispetto alla forza della vita. Appena questa ha trovato l'organo che le è proprio, gli si attacca, s'appropria di tutti gli elementi, di tutte le forze subordinate; essa sviluppa, o meglio, fa il proprio organo più perfetto tramite l'assimilazione. Il suo organo si affina ed essa, grazie a questo, si potenzia e raggiunge il massimo della perfezione che il suo organo può darle. Che forza è questa che dona la vita? Difficilmente colpiremmo nel segno, se dicessimo che è la luce, l'etere o qualcosa di simile. È forse la mediazione tra anima e corpo? È forse la guida dell'anima alla formazione del corpo? Comunque sia, alla forza è necessario un organo perché possa operare, perché si manifesti nelle sue opere; ne consegue che il nostro corpo è l'organo della nostra anima, nel quale si manifestano in vario modo le sue azioni. Supponiamo che la nostra anima sia materiale; supponiamo che essa non operi in modo diverso rispetto alle altre forze; supponiamo anche (cosa probabile) che queste abbiano imparato a percepire nel corpo attraverso i nervi, che esse attraverso il cervello abbiano imparato a pensare; supponiamo anche che essa sia la stessa forza che ci appare in altre forme, ad esempio, nel movimento, nella gravità, nella eccitabilità. Può però una forza qualsiasi andar perduta, essere annientata? Quando parliamo, in effetti, di annientamento di una forza? Noi abbiamo visto che il composto può solo dissolversi, ma le parti restano; e allora, come dobbiamo immaginarci il dissolvimento di una forza? Già il concetto di questo contiene in sé una contraddizione, una contraddizione maggiore dell'affermazione che qualcosa si convertirà in niente. Ciò che ha chiamato in vita Colui che infonde la vita a tutto, dice Herder, vive; ciò che agisce una volta, agisce in eterno.

Dal momento che non possiamo immaginarci come una forza venga annientata, ancora più assurda è l'idea che il principio che agisce nell'uomo, la

sua sostanza pensante, la sua anima, debba diventare niente, quando l'anima è una forza e una forza è differente dall'organo e non può esserne l'effetto. In tal caso come dobbiamo immaginarci il suo annientamento, l'annientamento della forza più perfetta tra tutte quelle esistenti sulla terra, che riconosce se stessa, governa se stessa e somiglia nelle sue opere alla forza del Creatore? Può forse essere annientata, [365] quando non un solo granellino, non un solo atomo possono uscire dai confini della creazione! Che cosa significa poi annientamento? Sparire dall'universo, trasformarsi in niente. L'una e l'altra sono parole vuote e una confutazione sarebbe solo perdita di tempo, infeconda e irrecuperabile. No! La forza, che nell'uomo percepisce e pensa, non svanisce, ma nell'incedere dell'ininterrotto divenire, che si manifesta in natura, passa in un altro ordine delle cose. Se la natura ci mostra che gli organismi inferiori servono a quelli superiori, se terra grossa diventa nei vegetali finissima, se questi servono da cibo per gli animali e tutti servono all'uomo che, secondo l'affermazione di uno scrittore [Herder], è il maggiore distruttore sulla terra, se negli animali le forze inferiori e semplici vengono trasformate in più complesse e raffinate, se questo raffinamento è tanto palese nella realtà naturale [*estestvennost'*] inferiore, deve davvero cessare nell'uomo? Se i vegetali e perfino gli animali servono all'uomo da cibo, a che cosa serve allora il suo cervello e la sostanza nervosa e ciò che crea l'irritabilità dei muscoli? Tutte le forze puntano in alto per riunirsi nell'uomo; le forze che in lui sono giunte alla perfezione non devono davvero servire a niente? Davvero l'organizzazione migliore è destinata alla distruzione senza lasciare la benché minima traccia di sé? Tutte le forze, concentrate nell'organismo dell'uomo, sono davvero inutili e destinate solo alla decomposizione? No, la Divinità non regna in un modo tanto insensato! In tal

caso non ci sarebbe una meta, né un'intenzione, e lo spirito più perfetto, onnipotente, sempiterno non perseguirebbe alcun fine! Questa è una bestemmia!

Dopo aver trovato nel generale incedere della natura, almeno per noi stessi, una qualche certezza sul fatto che la nostra anima, unica tra le forze della natura, non può svanire dopo la distruzione del corpo, al quale è qui però incatenata, cerchiamo di trovare in noi stessi motivazioni emotive [*čuvstvennich dovodov*] che devono procurarci la più intima convinzione della sua non deperibilità, per poi dedurne, indovinare o anche solo presentire, seppur in modo imperfetto, quale sarà il suo stato dopo la separazione dal corpo.

1. Helvetius⁷ argomenta abilmente come tutte le opere dello spirito non siano altro che semplice sentire [*čuvstvovanie*] e che la capacità di capire, giudicare e dedurre non sia altro che la capacità di sentire. Se fosse così, ne potrebbe seguire che la sensibilità [*čuvstvennost'*] è solo uno strumento della forza spirituale, ma non agisce; [366] che il sentire (cioè l'effetto delle cose sui nostri sensi) è appunto la forza che dà realtà alle sensazioni [*čuvstvovanija*] e al pensiero. L'osservazione delle nostre sensazioni ci insegna però che il pensiero è un qualcosa di completamente separato dai sensi; quando, infatti, una cosa qualsiasi sta davanti ai nostri occhi, ogni occhio la vede separatamente; se ne chiudi però uno, con l'altro vedi tutta la cosa non divisa; apri l'altro e socchiudi il primo, vedrai la stessa cosa di nuovo non divisa. Ne consegue che ogni occhio riceve un'impressione particolare dallo stesso oggetto. Se però guardo la cosa con entrambi gli occhi, le percezioni [*čuvstvovanija*] dei miei occhi sono due, ma la percezione nell'anima è una sola; di conseguenza,

⁷ Claude-Adrien Helvétius (1715-1771) pubblicò nel 1758 la sua opera più nota, *De l'esprit*, tradotta in varie lingue, tra cui il tedesco: v. HELVETIUS 1760. La prima traduzione russa completa uscì nel 1917: GELVECIJ 1917.

la percezione degli occhi non è la percezione dell'anima; negli occhi ce ne sono due, nell'anima una sola. Oppure, vedo una campana e sento il suo suono; ne ricevo due impressioni: quella della forma e quella del suono; se la tocco, costato che la campana è un corpo solido ed esteso. Io ho dunque in una volta tre percezioni del tutto diverse, perché io le ho ricevute tramite sensi diversi, ma contemporaneamente, nello stesso attimo; dalle tre percezioni mi costruisco però un'idea sola e nel dire: 'campana', vi racchiudo tutte e tre le percezioni. Per quanto dunque tutte e tre le percezioni siano differenti, io le comprendo contemporaneamente; e sebbene l'idea della forma, del suono, della solidità e dell'estensione siano differenti, esistono tuttavia nell'anima congiunte. La percezione [*čuvstvovanie*] o l'impressione delle cose sui nostri sensi sono dunque qualcos'altro rispetto alle idee della nostra forza pensante.

Se poi le idee sono qualcos'altro rispetto alla percezione e le prestazioni della forza sono qualcos'altro rispetto agli organi sensoriali, allora i nostri giudizi, e ancor più le nostre deduzioni, sono diversi dalle impressioni sensoriali [*čuvstvovanija*]. Il giudizio è il raffronto di due idee, ovvero la conoscenza dei rapporti esistenti tra le cose. Le cose però esistono di per sé, ognuna nella propria singolarità; la conoscenza dei loro rapporti, invece, il loro raffronto, presuppone qualcuno che raffronti. Dato però che le cose esercitano solo sui nostri sensi azioni semplici, i giudizi sono differenti dalle percezioni. Non ho bisogno di aggiungere qui altre parole sulle deduzioni e sulle considerazioni che si ottengono dai giudizi. In verità tutte le nostre idee, giudizi e deduzioni, anche i concetti più astratti, sono radicati negli oggetti percepiti con i sensi; è tuttavia possibile dire che il concetto astratto sia accessibile ai sensi? Essi sono veri prodotti della forza pensante; se essa non fosse presente in noi, se essa

fosse solo frutto [367] dell'attività dei nostri sensi [čuvstvennost'], allora non solo la scienza dei numeri e della misurazione non sarebbero potute nascere, ma sarebbe sparita tutta la moralità; generosità, onestà, virtù sarebbero parole senza senso e - o Onnipotente, sarebbe svanita la Tua onnipotenza! Non mi si obietti, usando l'esempio dell'adolescente trovata nei boschi della Champagne. Se io riposo e dormo, ne consegue forse che le mie mani hanno perso il senso del tatto e i piedi non possono più camminare? Se la forza spirituale non fosse una forza in sé, Newton non sarebbe stato migliore di un *samoed*,⁸ e la mela caduta su di lui gli avrebbe ferito solo il naso, e la gravità dei corpi celesti sarebbe rimasta sconosciuta.

2. L'anima ha nell'uomo, come abbiamo visto, non solo la facoltà di creare idee, ma è il loro vero sovrano. Quando i sensi le hanno portato le immagini raccolte delle cose che li hanno colpiti, quando la memoria le ha conservate nel proprio deposito, non siamo forse nella condizione di chiamare alla realtà i pensieri conservati? Come destati dal sonno i pensieri, per ordine della mia anima, si ammantano di nuovo della propria forma ed escono sulla scena davanti a colei che li ha evocati. Ma questo è ancora poco. Passando per tutti i depositi della memoria, ricolmi delle immagini delle cose, la forza spirituale non solo può richiamarle alla realtà su suo desiderio, ma qual novella Medea, facendo a pezzi tutte le immagini immagazzinate, crea dalla loro mescolanza un'immagine del tutto nuova, splendida. L'Eneide e l'Enriade⁹ sono forse solo opera di sensazioni [čuvstvovanija]? La legislazione di Licurgo, che

8 *Samoed* è un appartenente alla popolazione uralo-altaica della Siberia settentrionale.

9 Il poema epico *Henriade* di Voltaire (1694-1778) fu edito nel 1723 con il titolo *La Ligue ou Henry le Grand*, rielaborato e ripubblicato nel 1728 col titolo *Henriade*. La prima traduzione in russo si ebbe negli anni 1761-1762, mentre la prima traduzione tedesca, ad opera di J. A. Philippi, fu pubblicata nel 1776 a Riga e Lipsia, dove nel 1768 comparve anche il *Mahomet der Prophet* nella traduzione di Johann Friedrich Löwen.

per armonia in tutte le sue parti supera tutte le leggi sulla terra, è forse un'opera dei sensi? L'orecchio o l'occhio o il naso sono stati forse i loro autori? Quando tu leggi la scena del bacio del primo uomo e della prima donna nell'Eden,¹⁰ quando guardi la raffigurazione del Giudizio Universale e non consideri che ha potuto crearli solo un'unica forza, che questa forza li ha formati nella testa di Milton e di Michelangelo, allora anch'io sono pronto a negare l'essere di questa nella tua testa; tu sei allora una bambola di Vaucanson.¹¹

3. Niente, secondo la mia opinione, prova così tanto che l'anima è una forza, e una forza a sé, quanto il suo potere di attaccarsi, a piacimento, a una sola idea. Chiamiamo questo: attenzione. In verità, quando nell'anima emerge la volontà e su suo ordine un'idea viene richiamata dalla quiete allo stato reale [*dejstvitel'nost'*], osserva allora come l'anima la contempla, come la scompono, come gira attorno a tutti i suoi aspetti, lati, relazioni, conseguenze. Tutti gli altri pensieri vengono chiamati solamente perché quello [368] cui è diretta l'attenzione si faccia più chiaro, più brillante, più lampante. Confronta colui che concentra tutta la sua attenzione su un'idea con quello la cui attenzione è dispersa in varie direzioni. Uno è un Eulero,¹² l'altro è un farfallone

10 Il *Paradiso perduto* (Paradise Lost) di John Milton, cui si riferisce la scena del primo bacio dell'uomo e della donna nell'Eden, edito nel 1667, ebbe una prima versione russa (*Pogublennyj Raj*), peraltro mai pubblicata, nel 1740 ad opera del barone A. G. Stroganov. Nel 1777 ne furono tradotti in prosa i primi tre canti da Vasilij Petrov, traduttore anche dell'Eneide in giambi di sei piedi, il cui uso Radiščev, nel suo *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu (Tver')*, aveva stigmatizzato come inadatto: un Virgilio cui era stato messo in capo l'antico cappello dei tempi di Lomonosov: RADIŠČEV 2017-I,1, p. 352. Il testo completo del *Poterjannyj Raj*, tradotto in russo dal francese e reso in prosa ad opera dell'arcivescovo Amvrosij Serebrennikov, fu stampato nel 1780 nella tipografia di Nikolaj Novikov.

11 Il francese Jacques de Vaucanson (1709-1782) inventò e creò una serie di automi meccanici.

12 Leonhard Euler (1707-1783), era amico della famiglia Bernoulli, e in particolare di Johann Bernoulli, i cui figli, Daniel e Nicolas, lavorarono negli anni '20 all'Accademia Im-

del gran mondo, un bellimbusto, pettinato con ricci e impomatato d'aromi. Che l'anima possa comandare ai pensieri, ne abbiamo la prova nello stato del sonno e della malattia, non esclusa la pazzia.

4. Il sonno è quello stato dell'essere vivente, ancora poco conosciuto, rinnovantesi ogni giorno, in cui esso non sa nulla dell'operare degli oggetti esterni su tutti i suoi sensi o su alcuni di essi. In questo stato la sua sostanza pensante [*myslennost'*] non può acquisire alcuna nuova idea, perché i sensi esterni riposano; la sua forza creativa però non riposa. Essa vaga per il deposito dei suoi pensieri, preleva dalle idee custodite proprietà a suo piacere, combina queste secondo regole del tutto nuove e produce forme la cui unica possibilità per chi è sveglio è completamente enigmatica. Niente le è impossibile; proprietà che sembrano inconciliabili, per la forza spirituale staccata dai sensi, sono affini; nella visione del sogno essa crea dall'ingiusto il giusto, dal brutto il bello; ciò che essa nella veglia ritiene impensabile, nella visione del sogno lo chiama alla realtà. In un solo minuto essa amalgama gli avvenimenti di interi secoli; con la sua rapidità essa annulla quasi i limiti dello spazio; con un solo passo misura l'illimitato e, interrotto il corso del tempo, s'impossessa dell'eternità. O sonno, fratello della morte e confine dell'eternità, stendi il tuo scuro velo sul cuore afflitto! Che sorgano però davanti a me le figure dei miei amatissimi! Che io li possa baciare e possa bear mi di loro!

5. Se i pensieri di chi sogna sembrano essere confusi per la sola ragione forse che sono oltremodo vivi, si deve guardare con meraviglia ai sonnambuli, o vaganti nella notte. Tutti gli esempi a noi noti dimostrano che nel loro camminare nel sonno non solo vengono guidati da giuste riflessioni, ma che

periale delle scienze di San Pietroburgo, dove chiamarono Leonhard che vi giunse nel 1727. Nel 1741 a Eulero fu offerto un posto all'Accademia di Berlino dove rimase 25 anni, prima di ritirarsi definitivamente a San Pietroburgo.

in questo stato il potere della natura mentale [*myslennost'*] sulla natura corporea [*telesnost'*] non sparisce affatto; i sonnambuli, infatti, hanno l'uso delle proprie membra come chi è sveglio. Ciò che intraprendono in questo stato, è in verità sorprendente. Liberi da ogni apprensione, scalano altezze alle quali da svegli guardano con terrore. Dire [369], come dice uno scrittore tedesco, che sono coraggiosi perché non conoscono il pericolo cui vanno incontro, non è diverso dal credere che potremmo indicare per tutto una causa sicura. Certamente il sonnambulo, che va sul tetto di un alto edificio, non conosce il pericolo; ma per lui il pericolo esiste o qualcuno lo salvaguarda da esso? Se qualcuno che è provetto nel camminare sulla corda, non conosce in questo alcun pericolo, ne consegue forse che anche altri non lo conoscono? L'esperienza e l'allenamento gli indicano il percorso migliore. Il sonnambulo, i cui sensi esterni sono inerti, è guidato dalla sorgente della percezione [*čuvstvovanie*] e del pensiero, dall'anima.

6. Nello stato del sonno, quando l'anima non percepisce niente, la sola idea è tanto viva, tanto chiara, quanto la sensazione [*чувствование*] più viva. Lo stesso avviene anche in certe malattie. Separata, per così dire, a forza dal proprio legame con il corpo, a causa della malattia, essa vive al massimo grado in se stessa. Si hanno casi i più incredibili di cui abbondano le cronache mediche. Per non cercare un esempio tanto lontano, visto che io stesso sono stato malato di una febbre tremenda, posso dire che ci furono momenti in cui con il medico, che allora aveva iniziato la mia cura contro la malattia, parlavo in latino in modo quanto mai scorrevole e così corretto che quando me ne parlarono dopo il superamento della malattia, mi meravigliai non poco; infatti, io conoscevo la lingua dell'antica Roma, ma in modo assai mediocre, per non dire male, e non avevo mai espresso i miei pensieri in quella lingua e mi

era sempre costato grande fatica comporre un periodo in latino. L'anima dunque, in qualsiasi stato sia, può non perdere la propria capacità di tirar fuori pensieri, anche per via del cervello, ma soprattutto per la propria forza; e se non può creare qualcosa di giusto, crea anche mostri, ma in ogni caso produce, costruisce, opera in modo creativo.

7. Guarda uno che è privo della ragione, guarda un ossesso. Tu dirai che queste persone non hanno un'anima, che l'organo danneggiato del pensiero le rende uguali alle bestie, agli animali selvatici. Osserva però il procedere del pensiero di un uomo. Preso da un'idea, riconduce tutto ad essa, annoda tutto ad essa; giudica le cose non così come gli si sono presentate, la successione dei suoi pensieri non è conforme alle percezioni che li hanno generati; associa tutto in un nuovo ordine, subordina tutto al pensiero che ha il predominio su di lui. Questa è la sua pazzia! Anche lui però ha i suoi pensieri; si tratta solo di un grado d'attenzione superiore; per questo, [370] anche se per altri motivi, diciamo volgarmente: matto! Tu sei un figlio di Dio!

8. Non avete mai osservato che direzione segua l'associazione delle nostre idee? Non avete notato come fin dall'infanzia la vostra anima abbia imparato a raffrontare, a misurare, in verità, perfettamente e attraverso i sensi? Ma come è possibile dire che i nostri sensi abbiano imparato a percepire? Non sono loro ad averlo imparato, ma l'anima, perché l'immagine tracciata nell'occhio era fin dal primo giorno tale quale è adesso. Il bambino però sapeva forse cosa significasse questa immagine? Se guarda alla chiesa di Ivan il Grande, egli percepisce forse le sue brutte proporzioni? Oppure, se osserva gli edifici realizzati da Baženov,¹³ comprende che in questo architetto è pre-

¹³ Vasilij Ivanovič Baženov (1737-1799) studiò architettura a Mosca e completò la sua formazione in Francia e in Italia. Negli anni '60 fu assistente dell'architetto italiano Francesco Bartolomeo Rastrelli (1700-1771).

sente lo spirito del Bramante? Se da nessuna fonte mi venisse la convinzione che la forza spirituale, che la ragione è un qualcosa di distinto dalla natura corporea, mi basterebbe pensare a Federico II nella sua infanzia quando guardava lo schieramento degli eserciti come principe di Anhalt, poi mi basterebbe solo osservare la sua valutazione della valle nei pressi di Mollwitz¹⁴. Là è lo sguardo di chi si diverte con i soldatini, qui è l'occhio d'aquila che arde dalla brama di gloria. Là c'è solo una sensazione [*čuvstovovanie*] semplice, qui il pensiero di un eroe, un pensiero che si fa realtà. O grand'uomo, se la tua gloria non fosse costata tante lacrime all'umanità, tanti lamenti!

9. Possiamo trarre, mi pare, dal nostro linguaggio una delle più solide prove della natura immateriale dell'anima. Il linguaggio è il migliore e forse l'unico organizzatore dei nostri pensieri [*myslennost'*]; senza di esso non ci differenzieremmo in niente dagli altri esseri viventi e lo dimostrano coloro che sono vissuti per caso in completo isolamento dagli uomini. Chi può dire che il linguaggio sia qualcosa di corporeo? Forse chi ritiene il suono e la parola la stessa cosa. Ma siccome si differenziano, così si differenzia anche l'anima dal corpo. Il suono contrassegna la parola, la parola richiama un'idea; il suono è una vibrazione dell'aria che colpisce la membrana del timpano nell'organo dell'udito, la parola invece è qualcosa di vivo che non tocca il nostro corpo; la parola arriva all'anima; il suono si smorza nell'orecchio.

10. La distribuzione dei sensi nel corpo segnala a tutti gli esseri viventi che essi esistono, che vivono. Allo stesso modo i sensi ricordano all'uomo la

14 La battaglia di Mollwitz (10 Aprile 1741) costituì un episodio importante della guerra per l'annessione della Slesia da parte del re di Prussia Federico II di Hohenzollern (1712-1786), ed è ricordata da Radiščev evidentemente per lo schieramento dei due eserciti, che aveva offerto all'Austria l'opportunità di disperdere la cavalleria prussiana e di sconfiggere Federico, sconfitta che però fu tramutata in vittoria nel corso della battaglia dalla resistenza della sua ben esercitata fanteria.

sua sensorialità [*čuvstvennost'*]; ma questa conoscenza del proprio essere è nell'animale, per così dire, tanto smussata, tanto oscura che non si può assolutamente raffrontarla con la conoscenza che l'uomo ha di se stesso. Solo l'uomo avverte in modo tanto vivo, tanto chiaro che esiste, che pensa e che il suo pensiero [371] gli appartiene. Quando la sua anima s'eleva alla conoscenza della verità e la coglie nel suo santuario, allora nasce in lui prima di tutto una conoscenza più consapevole del proprio essere e questa consapevolezza della propria individualità, tanto viva, tanto unica, tanto eccezionale, contraddistingue la sua energia interiore, la forza viva in lui.

A chi sostiene l'assenza di corporeità dell'anima e per questo anche l'immortalità, si obietta che il corpo agisce prepotentemente su di essa. Non avete mai notato quanto sia maggiore il potere dell'anima sul corpo? Noi abbiamo visto che essa comanda ai nostri pensieri, che li genera; che ha molto potere o può avere molto potere sui nostri desideri, e non solo sui desideri, essa può aver potere sulla stessa malattia del corpo e non solo la controlla, ma, come il sonno, lo fa in modo inconsapevole; l'uomo può così annullare volontariamente la propria sensibilità [*čuvstvitel'nost'*] e vivere senza corpo nel proprio corpo. Esaminiamo tutto questo separatamente e poi passiamo alla capacità dell'uomo di migliorarsi, capacità nella quale scopriremo la radice della nostra vita futura.

1. Ogni giorno e ogni momento è per noi così consueto il potere del pensiero sulla natura corporea che vediamo in esso poco più di un semplice meccanismo. Di, come agisce la tua mano? Di, che cosa mette in movimento i tuoi piedi? In testa nasce il pensiero e le membra gli ubbidiscono? Produce questo l'irritabilità presente nei muscoli o un'energia elettrica che passa attraverso le tue membra? Probabilmente l'uno e l'altro o qualcosa di simile. Ma com'è che

un'idea, e quasi sempre non chiara, mette in moto un membro? Tu dirai: non lo so, e io dirò lo stesso. Devi però ammettere che per quanto una macchina sia ben congeniata e dotata di tutte le possibili forze materiali, escluso il pensiero, non potrà mai operare come te; le manca la sorgente del movimento che vive in te, non può darsi un comando. Se la urti, si muove, altrimenti sta ferma; invece il tuo movimento appartiene a te: sei tu l'unica sua sorgente. E che cosa fa diventare tutto questo realtà? L'idea, la parola inespressa; dirai: voglio - e avverrà. Così il pensiero sempiterno prima dell'inizio del tempo divenne azione. L'Onnipotente disse: che sia la luce, e la luce fu. Anche tu dici a te stesso: va! - e tu vai. O uomo! Nel tuo ambito tu sei potente. Tu sei figlio dello spirito [*syn myśli*]! Tu sei figlio di Dio!

[372] 2. Come l'uomo domina i suoi pensieri, così domina i propri desideri e le passioni. In effetti vediamo che molti uomini si abbandonano ai loro desideri, ma ci sono, e ci sono stati, esempi secondo i quali alcuni uomini hanno represso completamente le loro passioni. E sebbene questo appaia e possa apparire una follia, e non di rado lo sia, tuttavia in questo caso si palesa il potere dell'anima sul corpo, e questo potere è sovrano. Osserva la vita degli antichi eremiti e dì che il loro corpo non era sottomesso all'anima! Se ti stupisci della temperanza di Scipione, che non volle vedere una sua bellissima prigioniera, perché allora non ti sorprende la temperanza degli eremiti? La completa repressione delle passioni è un'assurdità, perché contraddice i fini della natura, ma è una chiara e forte dimostrazione del potere dell'anima sulla natura corporea. Se l'anima fosse l'effetto della natura corporea e un prodotto dell'organismo, allora non potrebbero mai esserci esempi di tali pazzie. Qui tu vedi che anche in assenza della ragione l'anima opera in ottemperanza a regole peculiari e non in base al corpo.

3. Ma le stesse passioni, i nostri stessi desideri sono opera della nostra anima, non della nostra corporeità.¹⁵ Certo la loro radice è materiale e il loro fine lo è altrettanto, tuttavia che cosa dà alla passione dell'uomo tale energia e forza? Che cosa gli dà la forza di superare gli ostacoli? Tutto ciò che il corpo fa, è debole e gravoso. L'anima dà vita all'agire e tutto diventa facile. Osserva l'innamorato, osserva lo spilorcio, osserva l'assetato di gloria. Credi che li guidi la sola natura corporea? E per mettere da parte ogni dubbio sul fatto che solo l'anima dà alle passioni questa stupefacente realtà che si nota in esse, prendiamo a esempio la più fisica delle passioni, l'amore. Chi non sa che l'amore platonico in terra è un delirio, che la sorgente e il fine dell'amore sono fisici? Pensa a tutto quello che l'uomo intraprende per amore! Passa in rassegna i tantissimi esempi in cui l'amore si allontana dalla sua origine, in cui perde di vista il proprio fine e dà all'anima innamorata (ad essa, appunto, è l'anima che ama!) tanta forza in più, un'energia tanto divina e incorporea, che l'amore si fa spirituale! Se vuoi convincerti che la passione è un effetto suo, solo suo, allora osserva come essa svanisca, appena il corpo ne diventa partecipe. Da ciò possiamo dedurre che l'oggetto della passione può agire con tanta più forza e tanto più a lungo, quanto meno materiale esso è; che la passione perdura più a lungo, quanto meno materiale è il suo soddisfacimento. [373] O amicizia! O delizia dell'anima! Se in terra tu sei la più fidata consolazione del cuore, che cosa sarai tu quando l'anima, liberata dai sensi esterni e chiusa in sé, mirerà in alto alla più sublime possibilità? Quale sarà il nostro sentire, quando ci incontreremo oltre i confini di questo mondo? Come dob-

¹⁵ Va ricordato che le passioni per Radiščev, come per gli illuministi e gli stessi empiristi sono positive perché sono quelle che muovono l'uomo all'azione; solo l'eccesso è negativo. La passione, essendo così ricondotta sotto il controllo della coscienza, non può essere considerata un fatto puramente meccanico. Radiščev rileva qui il primato dello spirito sul corpo.

biamo chiamarlo, quando lo spirito difficilmente può comprenderlo? Che intanto io possa entusiasmarvi; la mia estasi è la mia fortuna. Se invidia o crudeltà vorranno disturbare il mio sogno, non temete; questo attimo è fuori dai confini del mondo, e chi potrà andare più in là di questi?

4. Il dominio dell'anima, o sostanza pensante [*myslennost'*], sulle malattie del corpo, può esserci e lo è in modo duplice. Essa può dare al corpo la malattia e può togliergliela. Non ritengo che tutte le malattie abbiano la propria origine nella sostanza pensante; questo sarebbe assurdo e in contrasto con l'esperienza. Ma se tra le innumerevoli malattie ce ne sono anche solo alcune che sono effetto immediato dei pensieri, allora la mia asserzione è più che probabile. Io non ritengo poi che sia da cercare nella sostanza pensante, o anima, la medicina valida per tutte le malattie. Se però abbiamo esempi lampanti di come molte sono state guarite unicamente con la semplice azione dell'anima, allora anche queste medicine spirituali dovrebbero meritare un posto nei prontuari medici allo stesso modo del chinino, del mercurio e di tutto l'altro armamentario farmaceutico. Qualcuno forse mi chiederà in che modo l'anima faccia ammalare il corpo e come lo curi. Lo cura senza tastare il polso e senza farsi mostrare la lingua; e lo fa ammalare senza avvelenarlo. Non voglio dire altro, perché non so altro. La mia argomentazione si fonderà su cose che sono note a tutti.

O voi, che l'aculeo del dolore ha trafitto, voi chiamo a testimoni! Vi ho visto nella prostrazione del corpo, vi ho visto privi di sensi, quando una terribile notizia vi tolse tutta la felicità. Può una parola sola essere tanto brutale da minacciare la vita? Ma che cosa è una parola. Una vibrazione dell'aria. Davvero l'aria può in un istante impregnarsi di veleno e di sostanza tossica tanto da diffondere morte e malattie? Quale contagio si sparge con questo in un

solo istante? Quale sostanza, quale reazione chimica può trasformare in un attimo l'aria vitale in aria infuocata e letale? Ma c'è bisogno del dolore con la vibrazione dell'aria, per procurarti male, svenimento, deliquio? Ecco ti viene dato in mano un foglio, un documento; esso è coperto di segni grafici arbitrari. Eppure il tuo sembiante [374] impallidisce, gli occhi s'annebbiano, la lingua si fa muta, un freddo gelido avvolge tutto il tuo intimo e il tuo corpo cade a terra. Questo documento e i segni grafici su di esso hanno un veleno in sé più tossico del velenoso sguardo del leggendario basilisco? Sono imbevuti di un veleno più potente dell'arsenico e del sublimato? Non è forse la mancinella il misterioso albero che fa morire chi riposa sotto il suo fogliame?¹⁶ Per qual motivo solo tu soffri? Per qual motivo solo tu sei colpito da scariche elettriche? - Miei amatissimi, non abbiamo bisogno di cercare a lungo la risposta a questo quesito: ha radice nel pensiero. La parola, pronunciata o scritta, mette in agitazione la sostanza pensante [*myslennost'*]. Il turbamento produce la malattia. L'anima sente il dolore, l'anima soffre: per questo il corpo prova dolore e soffre. Se la fonte è avvelenata, può essere salubre il suo deflusso? Tralascio qui i numerosissimi e infiniti esempi degli influssi dell'anima sul corpo, che hanno portato alla malattia. Per sorridere almeno un attimo, pur parlando delle sofferenze degli uomini, mi viene in mente che ho letto da qualche parte di un uomo sposato che sentiva sempre uno spasmo quando giungeva per sua moglie il momento di portare a termine la gravidanza. Alcuni possono ricondurre questo fatto a una particolare affinità nella conformazione dei nervi; ma io confesso che non capisco questa interpretazione; altri poi sbrogliano il nodo dicendo: si tratta di

16 L'albero del Mancinello (Hippomane Mancinella), che secondo la leggenda poteva uccidere anche chi cercava protezione nella sua ombra, contiene in realtà molte tossine. La sua linfa causa forti reazioni allergiche e dermatiti.

un'invenzione!

Passiamo per un attimo a cose più rasserenanti e consideriamo l'opera benefica dell'anima sul corpo. A tutti è possibile convenire quanto decisive siano talvolta le azioni dell'anima sul corpo. A chi non è capitato di provarlo per esserne stato testimone o per averlo sentito da testimoni fidati? A chi non è capitato d'essere stato malato e di aver ricevuto o di aver provato anche un momentaneo sollievo alla visita di persone care? L'antichità ci ha conservato un esempio (peccato che la storia spesso non sia altro che racconti del genere) di quanto l'anima possa far ammalare il corpo e di quanto possa anche guarirlo.

Un giovane negli anni fiorenti e prosperi cominciò a essere minato nella sua salute; il suo volto cominciò ad appassire, la vivacità, la solidità dei suoi muscoli cominciò ad affievolirsi, un pallore mortale ricoprì la sua fronte e giaceva a letto privo di forze. Tutti i rimedi dei medici, tutte le medicine non facevano effetto e la sua malattia sfuggiva all'acume di chi lo curava. Uno dei medici, l'unico che si trattenesse accanto al letto del malato, unendo alla sua arte uno spirito speculativo tanto raro in tale professione, notò nel giovane un insolito comportamento quando veniva da lui in visita la giovane Stratonica, moglie di suo padre e sua matrigna. [375] Il sangue scorreva più veloce, gli occhi si facevano più limpidi e il giovane tornava, per così dire, in vita; quando poi lei se ne andava nelle sue stanze, le forze di lui s'affievolivano nuovamente e di nuovo lo assaliva una debolezza presaga di morte che ogni volta con maggior frenesia lo trascinava alla tomba. Resosi conto di questa verità, egli riversò negli orecchi del sofferente parole di confortante amicizia e destando nel cuore disperato una speranza di felicità, strappò dal suo cuore esulcerato il segreto che la virtù cercava di tener celato a se stessa nella tene-

bra più fitta. Incapace ormai di arrossire, di vergognarsi, il giovane rivelò al medico che lo confortava: “Il mio sangue si raggela, sento che la vita mi scioglie via; ecco la morte desiderata! Vieni, o vita della mia vita! Ascolta il mio ultimo saluto! Il tuo sguardo tratterrà l’anima che fugge via; pronuncerò il tuo nome e tacerò per sempre!” - Dopo aver fatto coraggio al morente, il medico informò subito il padre del segreto scoperto. Amando la moglie e amando suo figlio, l’amore del padre vinse la passione forse già debole in un corpo ormai raffreddato dalla vecchiaia, tanto più che vide quanto l’amore di suo figlio fosse casto e, avendolo tenuto celato nel suo cuore, lo stesero portando sulla soglia della morte. - “Per qual motivo hai tenuto nascosto a tuo padre il tuo dolore?” - esclamò il vecchio. “Vivi, se puoi ancora vivere, con Stratonica, è tua!” O amore, refrigerio degli dei e degli uomini! Tu avevi portato il giovane vicino alla morte, tu gli hai imposto di vivere di nuovo! Il giovane guarì e divenuto sposo fedele dell’amatissima Stratonica, fu felice. Se questo esempio non è altro che l’invenzione di un poeta, è comunque veritiero, perché sta entro i confini della realtà naturale [*estestvennost’*]. Non è esagerato, né solo possibile, ma probabile.

Ci sono tanti esempi di guarigioni da malattie senza alcun intervento da parte dei medici. Coloro che non vogliono o non sanno ragionare, vi vedono sempre un miracolo, e quanto minore è l’istruzione, tanto più miracoli vedono. Molti racconti su questi miracoli sono inventati, ma molti possono essere autentici. Se è vero, come abbiamo visto, che lo spirito può privare l’uomo della sensibilità [*čuvstvitel’nost’*], perché stupirsi del fatto che la speranza di guarigione possa far guarire? Esempi di questo genere sono capitati e ne capitano sempre. A Mosca una ragazza è guarita dopo un sogno, grazie al quale si ristabilì senza medico, e questo è successo veramente, se sorvoliamo su tut-

to il contenuto favolistico sorto attorno al caso. Lo si attribuisce al concorso diretto di Dio, cioè al suo potere di operare contro le leggi della natura. O Altissimo, mi disgusta sminuirTi con tali affermazioni! [376] Certo questa è opera della forza divina; che sia essa diretta o si manifesti tramite qualche intervento, questo non lo so; essa opera in modo miracoloso, perché è fuori del comune. Ma come può operare in modo soprannaturale? Padre di tutto, Tu sei ovunque! Per quale motivo Ti cerco lontano? Tu vivi in me; e se ci pensiamo bene, i tuoi miracoli si rinnovano ogni ora e senza andare oltre i confini della realtà naturale; è in essa che Tu ti manifesti a noi, attraverso le sue incrollabili e immutabili leggi, da Te fissate. Nella realtà naturale è il fondamento del mio sentirTi. Come potremmo sapere che cosa sei senza di essa?

5. Che la natura pensante [*myslennost'*] e la natura corporea [*telesnost'*] si trovino in stretto legame, ciascuno lo avverte; che esse operino l'una con l'altra reciprocamente, è noto a ciascuno; ma che l'uomo possa scordare la propria natura corporea e vivere quasi nella propria anima o nel mondo dei pensieri [*myslennost'*], a questo non tutti credono; e poi non tutti hanno tanto potere su se stessi da poter produrre in sé una tale scissione. Prendete tutti gli esempi antichi e i più recenti, in cui la natura pensante appaia tanto raggianti e la natura corporea trascurata; ricordate Curzio che si getta in una voragine apertasi;¹⁷ ricordate Opdam e Saken che saltarono in aria con le loro navi¹⁸; riconducete alla memoria i numerosissimi esempi di quanti hanno gettato via

17 Secondo una versione di Tito Livio, il giovane cavaliere Marco Curzio, volendo dimostrare il coraggio dei soldati romani, armatosi di tutto punto, montò a cavallo e si consacrò agli dei gettandosi nella spaventosa voragine apertasi al centro del Foro.

18 L'ammiraglio olandese Jacob van Wassenaer Obdam morì nella battaglia navale di Lowestoft del 13 giugno 1665 durante la seconda guerra anglo-olandese. Christian Ivanovič Osten-Saken (ted. Johann Reinhold von der Osten-Sacken - 1755-1788), ufficiale della marina russa, durante la Guerra russo-turca (1787- 1791) per non esser fatto prigioniero dai turchi fece saltare la nave e si inabissò con essa.

la vita e hanno scelto la morte; raccogliete tutti gli esempi di coloro che si sono tolti la vita solo perché ne avevano abbastanza di essa, esempi tanto frequenti in Inghilterra, dove questo fatto è ricondotto alla malattia dello *spleen*. Ma qualunque cosa sia, è evidente in questo il potere dell'anima sul corpo. In verità, è necessaria una straordinaria interiorizzazione, per risolversi a togliersi la vita, senza avere talvolta motivo per odiarla. Si deve dire davvero che anche qui è all'opera solo la natura corporea? Come una concentrazione di succhi o qualche altro inconveniente nell'organismo vivo possa produrre la risoluzione al suicidio, penso che nessuno lo comprenda. Ma se l'anima dice al corpo: Tu sei la mia catena! Tu sei la mia prigionia! Tu sei un tormento per me! Io voglio fare e tu me lo impedischi! Che vada in malora il nostro legame e addio per sempre!, allora, per quanto l'aculeo della morte, alleviato solo dallo spirito, sia doloroso, esso diventa dolce, più rasserenante di tutte le consolazioni terrene. Se a qualcuno sembra che privarsi della vita non richieda poi una grande fermezza d'animo, come sembra, perché questo passaggio è di un attimo e l'attimo è uno solo, allora a chi dubita ancora del potere dell'anima vogliamo portare ad esempio coloro i quali non solo [377] hanno disprezzato la morte e l'hanno guardata negli occhi con distacco, ma si sono allontanati con i loro pensieri [*myslennost'*] dal corpo a tal punto che ogni tormento risultava loro lieve e ogni sofferenza impercettibile. Rammentate Amvrosij che morì sotto i colpi ripetuti della plebaglia moscovita inferocita ed eccitata dalla superstizione.¹⁹ "Signore, perdona loro!" fu la parola del giusto, "perché non sanno quello che fanno!" - Rammentate Cornelis de Witt che morì declamando un'ode di Orazio in

¹⁹ L'arcivescovo moscovita Amvrosij fu assassinato nel corso di una rivolta scoppiata a Mosca nell'autunno 1771, durante una grave epidemia di peste: DI SALVO 1955, p. 54.

mezzo alla plebaglia di Amsterdam insorta, sobillata dai complici orangisti.²⁰ Vi sono noti gli esempi dei martiri, gli esempi dei selvaggi, che ridono tra i tormenti. Se qui non è evidente il potere dell'anima, dove può essere allora? Se questo poi a qualcuno non basta ancora, gli voglio ricordare che Rousseau ha scritto molte delle sue opere immortali nonostante un'ostinata malattia. Mendelssohn,²¹ sofferente per molti anni di un incredibile esaurimento nervoso, poté elevarsi di nuovo anche nella vecchiaia ai livelli della sua giovinezza, grazie alla pazienza e alla tensione dello spirito. Garve²² per lungo tempo non fu in grado di leggere, né di scrivere; gli era penoso perfino pensare, poi superò tutto questo e scrisse i suoi brillanti commenti su Cicerone. Queste furono le sue parole: "Benedetta sia", disse, "anche l'infermità stessa del mio corpo malato, che tanto spesso mi ha insegnato quanto lo spirito abbia potere sul corpo!" - Credete a me, lo so per esperienza, la tensione della forza spirituale può rinvigorire il corpo indebolito e dargli, fino a un certo grado, nuova vita. So pure che il sangue agitato, quando l'anima s'acquieta, comincia a circolare più leggero e i succhi sconvolti della vita si calmano. La malattia stessa, se non supera il limite, si dilegua davanti alla perseverante pazienza dell'anima che le resiste. Non oso segnalare un caso mio personale dopo tanti, ma è vero: quando un pensiero, da noi colto, un pensiero che invade tutta l'anima, che l'avviluppa tutta, separa per così

20 Cornelis De Witt (1623-1672), politico di spicco delle Province Unite, di orientamento repubblicano e anti-orangista, accusato ingiustamente di aver attentato alla vita di Guglielmo III d'Orange, nel 1672 fu imprigionato a L'Aia e linciato da una folla, opportunamente sobillata, assieme al fratello Johan.

21 Il Fedone di Moses Mendelssohn (1729-1786), *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767), ebbe nella Russia del XVIII sec. una grande popolarità. La prima traduzione apparve sulla rivista di Novikov «Utrennij svet», 1777, parte I (sett.-ott.), pp. 1- 44: KOČETKOVA 1976 pp. 114-118.

22 Christian Garve (1742-1798), filosofo tedesco, insegnò all'università di Lipsia negli anni 1770-72 e fu quindi docente di Radiščev dopo il poeta e filosofo Christian Fürchtegott Gellert (1715-1769).

dire la sostanza pensante da quella corporea, allora l'uomo dimentica tutto ciò che prova, tutto ciò che vede, dimentica se stesso e viene trasferito nel regno dei pensieri. Tempo e spazio scompaiono per lui; egli abbatte tutti i confini e l'universo si fa troppo stretto per colui che ha varcato la soglia dell'eternità.

Fine del terzo libro

LIBRO QUARTO

[378] Questo, miei amatissimi, è tutto ciò che si può dire in modo convincente a sostegno dell'immortalità dell'anima. Le nostre argomentazioni, come avete visto, sono state di tre tipi: le prime attingevano alla sostanza delle cose e sono puramente metafisiche. Con un'ininterrotta deduzione da premesse generate una dall'altra, esse ci hanno mostrato che la sostanza, che in noi pensa, è semplice e non composta, e per questo indistruttibile, dunque immortale, e che essa non può essere l'effetto dell'organizzazione del nostro corpo, per quanto ben formato esso sia. Le seconde si fondano sulla gradualità chiaramente ascendente di tutte le creature a noi note e al sommo di questa gradualità, di questa scala visibile nella creazione, ci hanno mostrato l'uomo come il più perfetto di tutti gli organismi e le conformazioni terrestri. In lui si sono manifestate a noi chiaramente tutte le forze della natura strettamente unite, ma in lui abbiamo visto una forza distinta da tutte le forze della natura. Ne abbiamo dedotto in modo convincente che l'uomo dopo la distruzione del suo corpo non può risolversi nel nulla, se è infatti impossibile e di per sé contraddittorio che una qualsiasi forza della natura possa svanire, allora non può svanire la sua forza pensante, che è superiore e più perfetta fra tutte le forze della natura. Le argomentazioni del terzo tipo, tratte dall'attività dei nostri sensi e [379] desunte da noi stessi, ci hanno mostrato che la forza pensante

presente in noi è distinta dalla sensibilità [*čuvstvennost'*], che essa, sebbene riceva tutti i suoi concetti dai sensi, può crearne tuttavia di nuovi, di composti, di astratti; che essa domina sui nostri concetti, chiamandoli alla realtà o orientandosi verso questa sola [*κ edinoj dejstvitel'nosti*]; che nella casuale separazione dal corpo la sostanza pensante non dimentica la propria forza creativa, come avviene ad esempio nel sonno o in talune malattie; che il collegamento delle nostre idee fin dall'infanzia, che il nostro linguaggio e, più di tutto, la nostra chiara autocoscienza sono prove convincenti del fatto che la nostra sostanza pensante non è una manifestazione della nostra natura corporea, né effetto del nostro organismo. Infine abbiamo mostrato, per confutare la dimostrazione sia pur fragile, ma seducente, del completo dominio del nostro corpo sull'anima, abbiamo mostrato, ripeto, che il potere dell'anima sul corpo è di gran lunga superiore. Per questo abbiamo riportato esempi tratti dalle esperienze quotidiane, comprovando in maniera inconfutabile che ragione e radice di tutti i moti del corpo è la sostanza pensante; in essa sta, infatti, la sorgente del movimento, e perciò si può forse dire che in essa è anche la sorgente della vita. Abbiamo riportato esempi di quanto l'uomo con l'attività pensante [*myclennostiju*] possa dominare i propri desideri e le proprie passioni, di come essa possa dare al corpo la malattia e la salute e, aggiungiamo, perfino la morte, e di come l'intensità dell'attività pensante distolga il pensiero dalla natura corporea e renda l'uomo capace di superare fatiche, malattie e tutto ciò che il corpo non sopporta più senza il contributo dell'anima. Dopo aver in tal modo confermato l'indistruttibilità dell'anima, azzardiamoci a sollevare di una piccolissima frazione il pesante velo del futuro; cerchiamo di prevedere, di presentire almeno che cosa potremo essere oltre i confini della vita. Anche se il nostro ragionamento

dovesse confinare con la fantasia, affrettiamoci comunque ad afferrarlo, seguiamolo con gioia; che esso sia un sogno o la verità, per me è il paradiso potermi un giorno riunire a voi. Vola, anima mia, impaziente di vedere gli amici, vola all'incontro sia pure in sogno! Lì c'è la tua felicità, lì c'è la vita!

Tre sono le possibilità dell'esistenza umana dopo la morte: o io sarò un essere tale quale sono, cioè la mia anima dopo la sua separazione dal corpo passerà a vivificare un altro corpo; oppure la condizione della mia anima dopo la sua separazione dal corpo sarà peggiore, cioè passerà a vivificare un essere di genere inferiore, ad esempio, una bestia, un uccello, un insetto o un vegetale; oppure la mia anima, separata dal corpo con la morte, passerà [380] a una condizione migliore, più perfetta. Una di queste tre possibilità deve esserci, sebbene si possano immaginare anche altre possibilità di esistenza (cosa non crea la fantasia!), in realtà salteranno sempre fuori o la stessa o una peggiore o una migliore, non è possibile immaginarne una quarta; ma una delle tre deve essere, se si è accertato che la forza che in noi pensa e sente, l'anima, non svanisce. Tutte queste possibilità hanno avuto e hanno sostenitori; tutte sono avvalorate da argomentazioni. Esaminiamo la loro fondatezza e plausibilità e aggrappiamoci a quella la cui probabilità può generare se non evidenza, almeno convinzione. Beati noi, se imboccheremo la strada giusta. Se ci smarriremo, saremo da commiserare, ma non da condannare, perché noi inseguiamo la verità, la cerchiamo con entusiasmo e senza ipocrisia.

Per accertare che l'uomo o qualcuno degli uomini sia già stato uomo, ma sotto altra forma, o che qualcuno degli uomini sia stato un animale o qualcosa d'altro, ma non uomo, è necessario evidentemente averne un chiaro ricordo; è necessario che il caso si sia ripetuto spesso, che sia, per così dire, osservabile. Un esempio solo, infatti, non può essere una prova o, per meglio

dire, la testimonianza di uno qualunque non è considerata una prova, anche se ci fossero cento testimonianze del genere, perché una tale testimonianza potrebbe essere fondata su preconcetti o interessi.

Sebbene queste considerazioni non meritino quasi smentita, esaminiamole comunque per curiosità e soppesiamole sulla bilancia dell'imparzialità. Gli antichi gimnosofisti,¹ i brahmani e gli attuali bramini affermano che l'anima umana, a ricompensa delle buone opere compiute sulla terra, dopo la sua separazione dal corpo con la morte, migra in una pecora, in una mucca o in un elefante bianco; a espiazione di opere cattive passa invece in un maiale, in una tigre o in un altro animale feroce. Anche gli antichi egizi credevano che le loro anime trasmigrassero in animali e in piante e per questo evitavano tanto scrupolosamente l'uccisione degli animali per non uccidere il loro padre o la loro madre o per non mangiarli nella zuppa.

Questa ipotesi può essere messa alla pari di tutte le altre invenzioni sulla ricompensa per le opere buone e sul castigo per quelle cattive. Il Tartaro, i Campi Elisi e le Uri sono tutti della stessa specie, sono fantasticherie. Gli antichi Celti credevano che in paradiso avrebbero bevuto birra dal cranio dei loro nemici. Chiedi a un popolano russo: [381] come sarà l'inferno? - In risposta dirà: la mia lingua ammutolisce; staremo in un calderone immersi nella pece bollente. - Tutte queste fantasticherie sono dello stesso tipo; la differenza sta solo nel fatto che una è più ridicola dell'altra. Vi è mai capitato di vedere un quadro del Giudizio Universale, non quello di Michelangelo, ma uno venduto a Mosca sul ponte Spasskij?² Guardatelo bene e non vi sbaglierete nel vo-

1 I 'gimnosofisti' erano filosofi indiani che vivevano da rigidi asceti, rinunciando anche agli abiti, perciò erano chiamati dagli antichi greci anche 'filosofi nudi'.

2 Il ponte Spasskij di Mosca era famoso nel XVIII secolo per il commercio di libri scritti a mano e poi stampati, di immagini popolari a basso costo.

stro giudizio; ed estendetelo tranquillamente a tutte le invenzioni che rappresentano la condizione dell'anima peggiore di quella attuale, peggiore di come è nell'unione con il corpo.

Del fatto che certi uomini siano stati uomini prima di ciò, vengono trovate prove apparentemente verosimili. I grandi uomini, si dice, sono sempre rari; sono necessari interi secoli perché nasca un grand'uomo. C'è però da notare che il grand'uomo non si trova mai da solo. Ne compaiono sempre molti all'improvviso, come se fossero chiamati dalle tenebre alla vita, come se si levassero dal sonno e risorgessero in gran numero.

Se per la natura fosse una cosa normale produrre un grand'uomo, per essa sarebbe uguale produrne, produrne uno o due qua e là, quando capitasse. Il suo procedere non è però così. Un grand'uomo non nasce da solo, ma se ne viene trovato uno, si può star certi che ci sono molti suoi pari. Sembra che non possa essere diversamente; essi nascono sempre per rinnovare le molle allentate del mondo morale; nascono per risvegliare l'intelletto e per vivificare la virtù. Come il terremoto, così si assicura,³ è un'opera di riorganizzazione naturale per il rinnovamento delle forze della natura che si stanno inceppando, così anche i grandi uomini, quali leve potenti della moralità, estendendo la loro attività a tutte le estremità del mondo morale, vi provocano uno scossone benefico, in modo che si risvegliino le sopite qualità dell'anima e le sue forze risorgano. Se pensiamo inoltre che non è l'applicazione, né l'impegno, né l'educazione a creare un grand'uomo, ma che egli è così di natura per un qualche innato sentire o forse per un'ispirazione superiore, allora non si è mai riflettuto sul fatto che è quasi impossibile la produzione di un grand'uomo

3 Il riferimento è a un discorso di Michail Vasil'evič Lomonosov (1711-1765), *Slovo o roždenii metallov ot trjasenija zemli*, (Discorso sulla genesi dei metalli dallo scotimento della terra), tenuto il 6 settembre 1757.

nel corso di una sola vita, ma sono necessarie molte vite; infatti, è noto a tutti quanto sia goffo, quanto sia lento il nostro procedere nell'apprendimento, e come l'ampliamento delle conoscenze non si faccia in un solo giorno. Si può dunque concludere plausibilmente che il grand'uomo non è una nuova produzione della natura, ma piuttosto la presenza, la rinascita di uno già esistito prima, [382] una sostanza pensante precedente, fornita di nuovi organi. Persino la storia ci ha conservato esempi di persone che ricordano la loro vita antecedente. Pitagora la ricordava in modo chiaro, pure Archita, Apollonio di Tiana;⁴ e se tale opinione non apparisse ridicola ai giorni nostri, si potrebbe pensare che molti renderebbero pubblico il loro ricordo di un'esistenza precedente; ma ancor più ci si potrebbe appellare al sentire personale di ciascuno, se solo qualcuno volesse essere sincero. Non abbiamo forse avuto tutti, o molti di noi, un ricordo di uno stato precedente che non sappiamo dove sistemare nel corso della nostra vita? Nei primi giorni della nostra vita capitava di trovarci in luoghi, di vedere persone, di cui con certezza avremmo potuto dire che ci erano già noti, sebbene fossimo certi di non conoscerli. Da dove vengono questi ricordi? Non vengono da un'esistenza precedente, da una vita precedente? Non sono forse a volte tanto dolci, perché già noti? Se qualcuno non ha tali ricordi, è perché è legato oltre misura alla natura corporea e non riesce a staccarsene. Per coloro però che si esercitano nell'umile sapienza e nelle cose spirituali, per costoro possono essere facili i ricordi di questo genere; ne hanno dato esempi Pitagora, Apollonio ed altri. Con simili argomentazioni, miei cari, si cerca di dare

4 Pitagora di Samo (circa 575 a.C. - circa 495 a.C.) e la sua scuola furono fra i primi a sostenere la dottrina della reincarnazione o metempsicosi, benché sulla base di culti orfici preesistenti. Archita di Taranto (428 a.C. - 360 a.C.) fu un matematico e filosofo della scuola pitagorica. Pitagorico fu anche Apollonio di Tiana vissuto nel I sec. d.C. Il tema della metempsicosi è analizzato anche da Leibniz, da Mendelssohn e da Bonnet in relazione alla prefigurazione dell'immortalità dell'anima.

forma di verosimiglianza all'assurdo e di dare importanza al ridicolo.

Sono in forse se sia necessaria una confutazione di tali vuoti ragionamenti. È notorio che Pitagora ha dovuto dire di se stesso che nella vita precedente era stato Euforbo,⁵ perché sosteneva la trasmigrazione delle anime. Anche Apollonio ha detto forse qualcosa del genere; se egli avesse potuto fare prodigi visibili a tutti, si sarebbe allora creduto che era comparso sotto una nuova forma. Oggi però le conquiste della mente fanno pensare che ogni miracolo sia irrisione dell'Onnipotenza e che ogni taumaturgo sia un blasfemo. Ecco perché Swedenborg è considerato un mistificatore e Saint-Germain, che sosteneva l'immortalità del proprio corpo, è un impostore.⁶ Che prova inconsistente è il ricorso alla necessità di una vita antecedente per giustificare l'opera di un grand'uomo! E per qual motivo sarebbe necessaria una vita antecedente? Colui che può generare un grand'uomo, può generarlo una volta, così come pure due volte. La storia attesta che le circostanze sono l'occasione per la comparsa di grandi talenti; ma nella formazione di costoro la natura non s'arresta mai, perché Gengis Khan e Stenka Rasin in situazioni diverse [383] da quelle in cui vissero, non sarebbero stati quello che sono stati; e Alessandro non sarebbe stato re di Grecia, ma forse un Cartouche.⁷ Cromwell,

5 Secondo Ovidio (*Metamorfosi* XV, 160-164) Pitagora, credendo nella trasmigrazione delle anime, riteneva di essere una reincarnazione di Euforbo, personaggio dell'Iliade, ucciso da Menelao.

6 Emanuel Swedenborg (1688-1772), filosofo e mistico svedese, scrisse una cinquantina di libri in latino sui più svariati argomenti: dalla religione alla filosofia, all'astrologia e all'alchimia; nel 1734 uscì la sua *Opera Philosophica et Mineralia* (Dresden-Leipzig). Il Conte di Saint-Germain (1712-1784), alchimista e avventuriero francese, era un uomo di grande cultura, musicista, conoscitore di molte lingue e pittore.

7 Gengis, o Genghis, Khan, nato come Temugin, in mongolo Temuçin, (1162-1227), fondò l'impero mongolo e conquistò la maggior parte dell'Asia centrale, della Cina, della Russia, della Persia, del Medio Oriente e di parte dell'Europa orientale. - Stepan Timofeevič Razin, detto Sten'ka (1630-1671), militare e rivoluzionario russo, cosacco del Volga, guidò la rivolta cosacca del 1670 contro lo zar Alessio I Romanov. Alessandro III di Macedonia, meglio noto come Alessandro Magno (356 a.C. 323 a.C.), sconfisse nel 338 le

giunto al titolo di Lord protettore mostrò grandi doti politiche e in guerra grandi qualità di soldato, ma se fosse stato chiuso nella ristretta cerchia della vita monastica, si sarebbe distinto come irrequieto sobillatore e sarebbe stato preso spesso a frustate.⁸ Ripetiamo: le circostanze fanno un grand'uomo. Federico II, se non fosse stato sul trono, forse non sarebbe stato niente più che un mediocre poetastro⁹.

Che molti grandi uomini compaiano all'improvviso, è naturale e così dev'essere. Ci sono eccezioni, ma sono rare. Di rado qualcuno può levarsi più in alto del suo tempo, più in alto del proprio ambiente. Il terreno per la loro comparsa deve essere preparato; le grandi anime si attraggono da lontano e perché comparisse Newton era inevitabile che prima venisse Keplero. È del tutto naturale, lo dico ancora una volta, che i grandi uomini compaiano all'improvviso e non isolati. Una piccolissima scintilla caduta su una sostanza infiammabile produce un incendio enorme; la forza elettrica scorre ininterrotta, ovunque trovi un conduttore. Altrettanto è con la ragione umana. Appena uno è riuscito, ha azzardato, ha osato tirarsi fuori dalla folla, tutto l'ambiente circostante si riscalda al suo fuoco e tutti, come limatura di ferro, volano ad attaccarsi al potente magnete. Ma sono necessarie le circostanze, è necessario il loro favore; senza le circostanze favorevoli Jan Hus muore tra le fiamme, Galileo viene trascinato in prigione e il vostro amico è esiliato a Ilimsk.¹⁰ Il

truppe dei Greci. Louis-Dominique Bourguignon, detto Cartouche (1693-1721), furfante francese e omicida, fu protagonista di furti e avventure d'ogni sorta che lo resero famoso.

8 Oliver Cromwell (1599-1658), condottiero e politico inglese, governò Inghilterra, Scozia e Irlanda con il titolo di Lord Protettore dal 16 dicembre 1653 fino alla morte.

9 Con una lettera del 15 dic.1800 Radiščev chiedeva in prestito a Voroncov l'opera poetica di Federico II di Prussia, uscita quando questi era ancora in vita. Nell'edizione del XIX sec. in 30 vol. le *Oeuvres poétiques* del sovrano sono raccolte nei voll. 10-15, v. FRÉDÉRIC LE GRAND 1846.

10 Non è soltanto una considerazione dettata dall'amarezza per la propria sorte: Radiščev

tempo però, il favore delle circostanze rimuovono tutti gli ostacoli. Lutero è diventato un riformatore, Cartesio un riformatore e, come in virtù delle leggi del movimento, il colpo dato a una sfera si comunica a tutte quelle che stanno sulla sua strada, in una stessa direzione o in direzioni diverse, così anche l'elettricità dell'anima, una volta generata, si diffonde e, al pari dei liquidi, tende a uno stato di equilibrio (*niveau*).

Quanto futile, quanto vuota è la prova desunta dalla memoria, quando ci pare di vedere tipi e oggetti nuovi come se li avessimo già visti, così è sicuro che questa reminiscenza abbia origine da cose viste, simili, anche se non le stesse, quanto è sicuro che anche tutti i nostri concetti derivino dai nostri sensi. La connessione delle idee nello stato di veglia si svolge come nel sonno; la differenza sta solo nel fatto che il giudizio blocca le false connessioni; se ti abbandoni però alla tua immaginazione, allora [384] tutte le cose mirabili di un immaginario Eldorado saranno presto reali. La stessa forza che, alla vista di oggetti nuovi, ricorda come se fossero già stati visti, mentre unisce insieme parti di ciò che è stato visto, quella stessa forza è riuscita a creare Armida, il cavaliere del sole, e a collocare nel Paradiso Perduto tutte le cose belle e tutte le insulsaggini.¹¹ Chi da sveglio si abbandona alla fantasia, rischia di cominciare a farneticare.

Ma se le due possibilità citate finora di una nostra esistenza dopo la morte sono prodotti di un'età infantile, e forse anche del decadimento del pensiero umano - poiché è tanto assurdo pensare che dopo la mia morte sarò

denuncia in queste tre vittime della censura nell'ambito religioso, scientifico, letterario le tre principali forme della repressione della libertà di pensiero da parte del potere statale ed ecclesiastico.

11 Ritorna l'accenno ad Armida, la maga musulmana, cantata da Torquato Tasso nella *Gerusalemme liberata* e quello al *Paradiso perduto* di John Milton - Solnyškin rycar' (principe del sole) è il poetico appellativo di Icaro, creato da Radiščev.

un elefante bianco, come lo è pensare che sarò un novello Gengis Khan, conquistatore dell'Europa -, la terza possibilità, cioè che il nostro stato futuro debba essere migliore, è stata molto argomentata da tutto ciò che abbiamo detto prima, e per giustificarla ulteriormente, entreremo ancora in qualche dettaglio. Forse sbaglio, ma questo errore mi consola, avendomi dato la speranza di rivedervi. È come un'avvincente narrazione che non ha fondamento di verità, ma con la vivacità delle sue descrizioni, lo splendore delle immagini e la somiglianza dei suoi disegni allontana, anzi caccia via ogni ombra di tristezza, attrae l'immaginazione, e dietro di questa anche il cuore, nel regno sia pure dei sogni, ma in ogni caso in un regno di gioia e di consolazione.

Abbiamo visto e, almeno per noi, consideriamo dimostrato che in natura esiste una evidente gradualità, che risalendo da una sostanza a un'altra troviamo che una è più perfetta dell'altra o, per essere più precisi, che nella propria composizione una è più raffinata dell'altra; che in questo ordine di sostanze l'uomo supera tutte le altre sia per il suo organismo più raffinato, per la sua organizzazione più perfezionata, in cui sono unite in modo così evidente molte forze, più di tutto per le sue doti intellettive; un'analisi accurata dell'educazione dell'uomo ci mostra quanto le doti presenti in lui siano feconde, si dispieghino, si perfezionino; la storia insegna quanto i popoli possano migliorarsi spiritualmente.

La natura, gli uomini e le cose sono gli educatori dell'uomo; il clima, la posizione geografica, il governo e le circostanze sono gli educatori dei popoli. Ma il fattore primario del perfezionamento del genere umano è il linguaggio. Non ho intenzione di verificare se il nostro linguaggio sia un qualcosa che ci è stato dato o se sia stato inventato da noi stessi. Mi sembra non faccia differenza se l'Onnipotente [385] ci abbia insegnato in qualche modo a parlare o se,

avendoci dato gli organi del linguaggio, ci abbia dato anche la capacità di parlare. Ma non sarà superfluo, mi pare, indagare in che modo e fino a che punto il linguaggio contribuisca al nostro perfezionamento, perché da ciò risulterà anche che la guida del linguaggio, l'attività mentale, pur priva del linguaggio, fornirà lo strumento.

Niente è per noi tanto consueto, niente sembra tanto semplice come il nostro linguaggio; eppure in verità niente è così straordinario, così prodigioso come il nostro linguaggio. Certo, gioia, dolore e tormento hanno dei suoni per esprimersi, ma la loro imitazione ha condotto all'invenzione della musica e non del linguaggio, se pensiamo che un suono, cioè un movimento dell'aria, e un suono volontario, ritrae anche quello che l'occhio vede, quello che la lingua assapora, quello che il naso fiuta, quello che l'orecchio ode e tutte le sensazioni tattili del corpo e in più tutti i nostri sentimenti, passioni e pensieri; se pensiamo che questo suono non solo può esprimere tutto quanto detto e pensato, ma che il suono, che di per sé non ha significato, può suscitare pensieri e presentare alla mente [*myslennost'*] un quadro di tutto quello che viene sentito, - ciò apparirebbe del tutto assurdo, nell'altro ordine di cose: esamina infatti l'esatto servizio del linguaggio. Il tempo, lo spazio, la solidità, la forma, il colore, tutte le proprietà dei corpi, il movimento, la vita, tutti gli atti, in una parola, tutto - anche Tu, o Generosissimo Benefattore, anche Tu, Onnipotente, non sei escluso - tutto noi trasformiamo in un piccolo movimento dell'aria, e il suono come per magia è messo al posto di tutto l'esistente, di tutto il possibile, e tutto il mondo è racchiuso nella piccola particella d'aria che vibra sulle nostre labbra. O voi, amanti dei prodigi, ammutolite alla parola da voi pronunciata, e la vostra meraviglia non sarà sproporzionata: è, infatti, un prodigio. Chi chiamò la stirpe degli uomini al vivere comunitario da boschi e luo-

ghi selvaggi, in cui essi vagherebbero come fossero animali della foresta e non uomini? Chi ha organizzato la loro associazione? Chi ha dato loro un governo, le leggi? Chi ha insegnato loro ad aborrire il vizio e ha reso amabile la virtù. Il linguaggio, la parola! Senza il linguaggio la nostra muta sensibilità, il mondo dei nostri pensieri [*myslennost'*] bloccato sarebbero restati inattivi, quasi morti, come il seme, come il chicco che contiene in sé l'albero più imponente, che offre anche un tetto a chi riposa, riscalda chi ha freddo, dà cibo ristoratore all'affaticato, protegge dalla calura e dal maltempo e trasporta sui flutti marini ai confini dell'universo colui che ha sete di ricchezze o conoscenze, ma che [386] senza terra, senza linfa muore, si riduce a nulla. Ma non appena l'onnipotente linguaggio ebbe preso possesso della nostra lingua, appena l'uomo ebbe pronunciato una sola parola e trasformando l'immagine [*obraz*] di una cosa in suono, ebbe reso il suono concetto, o ebbe trasformato il concetto in un delineato balbettio, - fu come se il buio e l'oscurità attorno a colui che vagolava in mezzo alla più fitta tenebra scomparisse e i suoi occhi vedessero la luce, gli orecchi udissero un'armonia, tutta l'attività dei sensi fremesse, il pensiero si mettesse in azione e l'uomo potesse ora comprendere cosa è vero, cosa è falso, cose che fino a quel momento gli erano rimaste entrambe sconosciute. Questa è una debole rappresentazione dei prodigi prodotti dal linguaggio. Mi paiono assai profonde le allegorie di quei popoli che presentano come causa prima di qualsiasi esistenza la parola generata prima di tutto, la quale, dotata dell'onnipotenza dell'Altissimo, ha suddiviso gli elementi e ha ordinato il mondo. Se essa è tanto prodigiosa nell'uomo, tanto miracolosa, allora che cosa sarà in grado di fare il verbo del Sempiterno? Chi può sapere qual è il suo organo, quale il suo contrassegno [*znamenie*]?

Ma questa natura divina a noi conferita, questo gradino verso la perfe-

zione, questo dono tanto splendido del Padre eterno, il nostro linguaggio, ha di per sé così poca sostanza, è tanto fluttuante, tanto fugace, che è quasi impossibile immaginare uno strumento più imperfetto per la nostra organizzazione, un raccordo più precario tra gli uomini. Certo, anche la nostra natura qui sulla terra è tanto imperfetta che uno strumento migliore potrebbe risultare eccessivo, schiacciarla, in una parola, sarebbe inadeguato all'umanità. Infatti, rifletti: il linguaggio esprime solo nomi e non cose e per questo la ragione umana non conosce le cose, ma ne possiede solo segni [znamenija] che esprime con le parole. Tutta la scienza umana, dunque, non è altro che una rappresentazione [izobraženie] di segni [znamenij] delle cose, un elenco di parole; e non può essere diversamente. L'essenza interna delle cose ci è ignota; noi non sappiamo che cosa sia la forza in sé, né sappiamo come da una causa segua un effetto e nemmeno abbiamo sensi atti a comprendere tutto questo. O uomo! Quando, inorgogliuto oltre misura, voli in alto col tuo sentire, considera che il tuo sapere, la tua scienza, è frutto del tuo linguaggio o, piuttosto, che esso è una raccolta di suoni diversi. Quindi rifletti e rassegnati.

Ecco, miei amatissimi, ecco su cosa sono fondate le conoscenze umane. I nostri concetti sono solo i segni [znamenija] delle cose, espressi da suoni arbitrari; di conseguenza non c'è sostanziale collegamento o legame tra il pensiero e la parola; di modo che è senz'altro del tutto indifferente dare a uno stupido il nome di stupido o chiamarlo in altro modo; [387] su questo non può esserci il ben che minimo dubbio. Ciò risulta chiaro per chi comprende due lingue. Ecco una ricca fonte dei nostri errori: infatti, siccome in tutte le lingue ogni cosa ha ormai un nome e tutte le idee semplici hanno i loro segni, a un'idea nuova, appena sorta¹², si darà un segno, composto da quelli precedenti.

12 * Fintanto che il nome di una cosa non è dato, fintanto che l'idea non ha un segno, essa è estranea alla nostra ragione e questa non opera sulla cosa. Perché la mente si appropri

Se tu con un segno intendi ciò che intendo io, allora ci intendiamo a vicenda; se invece interpreti in modo diverso, allora ne esce una divergenza di opinioni, un equivoco. È come se uno parlasse ebraico e un altro russo. Così è, nondimeno, in gran parte con tutte le tesi filosofiche e tutte le confessioni religiose. Se uno dice: sì, l'altro intende: no, e un terzo: sia l'uno sia l'altro. Da questo risulta che il segno di una cosa, dal primo che l'ha espresso, attraversa, racchiuso nello stesso suono, anche molti secoli, ma l'idea ad esso collegata si va differenziando dalla prima come il giorno dalla notte. Così sono, e furono, innanzi tutto, le opinioni dell'uomo sulla forza suprema. Gli uomini l'hanno chiamata Dio, senza averne una chiara idea. Ecco come la mente dell'uomo erra alla ricerca della verità, ma tutta la sua saggezza, tutta la profondità del suo pensiero sono racchiuse in un suono debole che esce dalla sua gola e muore sulle sue labbra.

Non è qui il luogo per parlare della scrittura, che non è altro che una serie di segni tracciati arbitrariamente, i quali indicano un suono da noi pronunciato, una parola. Ci sia concesso però almeno la seguente considerazione. Dal momento che il suono che esprime il segno di una cosa è arbitrario, poni al posto di questa espressione sonora, percepibile al nostro orecchio, una espressione arbitraria, percepibile a un altro senso, - avrai un linguaggio non emesso dalla voce, ma un linguaggio visivo, o gustativo, o olfattivo o tattile. Possiamo così comprendere come sono stati inventati i caratteri grafici che sono un vero linguaggio per l'organo della vista. Esempi di persone private di un qualche senso dimostrano chiaramente come il linguaggio, ovvero l'espressione arbitraria di un segno delle cose, può arrivare invece che con segni sonori, con altri segni, soggetti ad altri sensi. I sordi, ma per questo anche i

di una qualsiasi conoscenza, la cosa deve essere prima di tutto denominata.

muti, si spiegano a segni e formulano i loro pensieri in forma di segni subordinati alla vista. Da ciò si comprende che è possibile insegnar loro a intendere il linguaggio scritto che l'abate de l'Épée [388] ha realizzato con sorprendente acume. Forse l'inventore dei caratteri grafici, proprio vedendo in che modo i muti espongono i loro pensieri e osservando come usano segni visibili invece che segni sonori, ha dedotto che essi potevano essere imitati e ha tracciato l'alfabeto. Certo egli, secondo l'espressione di un celebre scrittore tedesco [Herder], ha agito tra gli uomini come Dio, tuttavia, racchiudendo nella lettera dell'alfabeto il significato volatile, non è stato il primo a inventare il linguaggio visivo. Prima di lui già il pittore conversava con i nostri sguardi; il disegno di forme visibili, l'immagine, è stata la prima espressione visiva a supplire il linguaggio sonoro; la pittura generò i geroglifici e questi, molto più tardi, le lettere.

Se gli altri nostri sensi fossero adatti alla comprensione del linguaggio così come l'orecchio e l'occhio, si potrebbe creare, di certo, un alfabeto olfattivo, gustativo o tattile. Sebbene si siano anche visti casi di ciechi che riuscivano a distinguere i colori dal tatto e sebbene forse sia possibile che due nati ciechi e muti imparino a comunicare l'uno all'altro i propri pensieri, tuttavia il linguaggio dell'olfatto, il linguaggio del gusto e persino il linguaggio del tatto non possono essere tanto perfetti quanto il linguaggio visivo e più ancora il linguaggio sonoro, che è l'unico ad essere molto vario nella sua articolazione e a corrispondere al vero organo della parola. Ma appena l'uomo poté combinare il linguaggio sonoro con il linguaggio visivo, diede inizio alla corsa alle invenzioni, osò cimentarsi in nuove possibilità e ci riuscì. Per quanto precario, dunque, per quanto instabile sia il nostro linguaggio come strumento di perfezionamento, è stato comunque uno dei più efficaci. L'imitazione, il lin-

guaggio, la ragione sono stati le sue guide all'invenzione e all'ampliamento delle scienze e delle arti. Anche quando l'uomo è allo stato più selvaggio, allo stato primitivo, allo stato naturale, queste guide non lo abbandonano. La forza della sua mente è tanto potente, quanto lo è quella di chi vive nei paesi più illuminati. Infatti, che la lingua di un popolo sia più evoluta, più forbita di un'altra e che il suo orizzonte mentale sia più esteso, più ampio, più ricco, non significa che tutti gli individui di questo popolo siano più intelligenti o più autorevoli nel modo di pensare rispetto ai popoli meno progrediti. Uno ha avuto un'idea e gli altri vagolano al suo seguito, come prigionieri inchiodati al carro di questo trionfatore. Essi dicono ciò che è stato detto, pensano col pensiero di un altro, e non di rado non sono migliori del bimbo che ripete a pappagallo le parole della sua balia.

[389] In qualsiasi stato sia, l'uomo migliora la propria percezione sensibile [*čuvstvoennost'*], aguzza le sue forze pensanti, rinsalda il suo raziocinio, il suo giudizio, il suo intelletto, la sua mente, la sua immaginazione e la sua memoria. Egli acquisisce una incalcolabile quantità di concetti e dalla loro comparazione nascono i concetti di bellezza, ordine, armonia e perfezione. La sua inclinazione alla vita comunitaria lo porta al vivere sociale, e così in lui si fanno strada nuovi ideali. I diritti e i doveri, da lui acquisiti nella vita comunitaria, lo elevano alla sfera etica; essi generano in lui i concetti di onestà, giustizia, onore, gloria; dall'istinto al vivere in comune nasce l'amore per la patria, l'amore per l'umanità in genere, e a questi seguono migliaia di virtù o, piuttosto, questo amore nasce da molte virtù e la sua compassione si è trasformata in generosità, liberalità, carità. In tal modo l'uomo giunge all'apice del suo sentire [*čuvstvovanie*], al massimo perfezionamento di tutte le sue qualità, al concetto più alto della virtù.

Quanto detto non si può però estendere a tutti, perché la differenza tra le persone è solo una differenza di grado e non di sostanza. Anche chi si allontana dalla via fissata, si allontana cercando di arrivare al perfezionamento, alla felicità; infatti, tutto ciò che vive e pensa, tende allo sviluppo delle proprie qualità, al perfezionamento. Questa è la meta dell'essere pensante. Volete convincervene? Osservate ciò che l'uomo realizza sulla terra. Viene alla luce senza avere capacità ed esperienza e appare il più indifeso, il più disarmato, il più impotente di tutti gli animali; l'istinto naturale, che guida tanto visibilmente gli altri animali, nell'uomo non esiste. Ma guardalo! Appena ha percepito le proprie carenze, appena s'è messo a strillare: 'non ce la faccio', tutta la natura si precipita in suo soccorso. I suoi sensi si affinano, il suo giudizio si potenzia, le imperfezioni generano le inclinazioni, il linguaggio lo porta a conversare con Dio, e l'uomo, nato più debole, più impotente, più corrottabile, in una parola, inferiore a tutte le altre creature, in virtù della sua capacità di migliorare, si eleva al di sopra di tutti gli esseri sulla terra e ne diventa il signore.

Il tendere al perfezionamento, il crescere nel perfezionamento sembra essere dunque il fine della sostanza pensante e in questo sta la sua fortuna; ed è impossibile fissare dei confini e una fine a questa tensione al perfezionamento, per quanto essa possa essere limitata: infatti, quanto più [390] l'uomo s'innalza nelle conoscenze, tanto più gli si aprono ulteriori prospettive. Sprotnato dalla sua continua tensione, la sua meta si rivela un procedere ininterrotto, pressoché interminabile e siccome questo è proprio della sostanza spirituale, l'eternità stessa è insufficiente al raggiungimento di questa meta. Tutti i nostri sforzi, tutti i nostri tentativi sono perciò illimitati. Il nostro desiderio abbraccia l'infinito e forse lo si può commisurare all'eternità e non al tempo.

Inclinazioni e passioni non conoscono appagamento e quanto più sono fecondi, tanto più fortemente aumentano. Tutte le nobili inclinazioni e tutti i desideri portano su di sé lo stesso conio. La passione per il sapere, una volta nata, è insaziabile; l'ambizione è avida di tutto, vorrebbe vedere tutta la terra come proprio piedestallo; e persino l'amore spregevole per il denaro non conosce né fine né limite alla propria brama di possesso. Noi cerchiamo di porre ogni pensiero, ogni sogno al di là di ogni misura; laddove troviamo un limite, una barriera, è come se sentissimo d'essere prigionieri, d'essere schiavi e il nostro pensiero vola oltre i confini dell'universo, oltre i confini dello spazio, nel regno dell'inesperito. Persino la nostra natura corporea si affanna dietro al pensiero e brama l'illimitato: infatti, non appena tocca la sazietà, prova ribrezzo anche per il più grande piacere.

Ora passiamo ad altro. In precedenza abbiamo spiegato che i concetti di bellezza, armonia, simmetria e anche di virtù nascono da una comparazione: di conseguenza non ci sono concetti in sé; abbiamo visto che la comparazione è un atto della sostanza pensante; che, di conseguenza, affinché un qualcosa possa essere chiamato veramente bello, aggraziato, è necessaria un atto intellettuale, è necessario che avvenga una comparazione. Dato però che senza la capacità intellettuale [*umstvoennost'*] non può esserci una comparazione, è forse il caso di concludere che anche tutta la bellezza del mondo si annienterebbe, se non ci fossero sostanze pensanti, razionali: di conseguenza, esse sono indispensabili nel *disegno* della organizzazione del mondo! Com'è possibile allora immaginarsi il loro annientamento, soprattutto quando esse si sono perfezionate con l'attività del pensare [*myslennost'*] e perciò sono diventate ancora più idonee a comprendere tutto ciò che è aggraziato, tutto ciò che è sublime, tutta la bellezza.

Traendo da questo ancora nuove prove dell'immortalità della nostra anima, da esse possiamo anche apprendere che il fine, la meta dell'umanità è il perfezionamento e la felicità, la quale è una conseguenza della virtù, la sola delle perfezioni. La nostra felicità sarebbe davvero un sogno, un'illusione? Possibile che il Padre onnipotente, misericordioso, abbia voluto fare di noi [391] delle marionette? Come tali dovremmo essere considerati, se la nostra felicità finisse con la nostra vita, dato che le imperfezioni della nostra natura corporea le impediscono di arrivare alla perfezione.

È giunto ormai il tempo, miei amatissimi, di avviarci rapidamente alla fine della nostra opera e, avendo accertato con ogni mezzo che la nostra anima è immortale, che vivrà e non perirà, cioè che non verrà distrutta, va ora detto che cosa sarà di essa quando sarà separata dal corpo. Nella nostra vita ci sono molte occasioni in cui ci si presenta una situazione simile al primo stadio della nostra fine. Non appena la vita cessa, segue la perdita dei sensi, e l'oblio di se stessi. Stati simili a questo sono: lo svenimento, l'estasi, il sonno e un gran numero di altri stati; in queste situazioni l'uomo dimentica se stesso, perde l'autocoscienza e resta privo per un certo periodo della sensibilità. Da questo si potrebbe concludere che così come nel sonno, che blocca la nostra sensibilità esterna, rimane in noi la sensibilità interna, cioè l'attività del pensare, allo stesso modo io dico che anche dopo la morte perderemo la nostra sensibilità esterna, ma conserveremo l'attività del pensare [*myslennost'*]. Dopo la morte nondimeno essa rimarrà in noi così come nello stato del sonno? A prima vista potrebbe anche sembrare così e la cosa potrebbe anche convincerci, ciò però contrasta con il nostro essere, contrasta con il fine della nostra esistenza, di conseguenza contraddice il progetto del Creatore con la sua creazione. Tenteremo di confutare questa prova apparente e di elevare la nostra

sostanza pensante [*myslennost'*], dopo la sua separazione dal corpo, alla dignità alla quale sembra essere destinata.

In precedenza abbiamo visto che l'attività mentale è connaturata all'uomo, che costituisce la sua peculiarità, che l'uomo può chiamarsi uomo grazie ad essa, mentre senza di essa sarebbe uguale alle bestie. Abbiamo anche visto che il perfezionamento ne è una proprietà inscindibile; proprio per questo anche la nostra aspirazione sulla terra concerne il nostro perfezionamento la cui conseguenza è la felicità. Date queste premesse, l'uomo durante la vita dà a tutte le sue forze tutto lo sviluppo possibile. La capacità mentale, con cui nasce, diventa ragione, i nostri sensi si affinano, imparano, acquisiscono abilità; le nostre inclinazioni producono un'enorme attività e, come i concetti desunti dall'attività dei sensi si traducono in pensiero, così anche le inclinazioni, trasformatesi nell'anima e raggiunta tutta la loro estensione, diventano virtù [392] o vizi. I nostri impulsi, che si concentrano nell'anima, per così dire, come nel punto focale di uno specchio ustorio, generano in noi la volontà e creano un basamento tanto ampio e solido, che potrebbe sembrare divino, se non si trovasse nell'uomo. Abbiamo poi visto che tutto quello che l'uomo intraprende porta il sigillo dell'illimitato; nelle sue stesse forze si rivela una tale energia che sarebbe temerario fissare loro un limite. Volete un esempio di ciò? Lo Scaligero imparò a memoria Omero in tre settimane e in quattro mesi tutti i poeti greci.¹³ Wallis riuscì a calcolare mentalmente la radice di cinquantatré cifre.¹⁴ Ed esempi simili di eccellente energia nelle forze intellettive sono

13 Joseph Justus Scaliger (1540-1609), storico e umanista francese, decimo figlio dell'umanista italiano Giulio Cesare Scaligero. Dotato di grande memoria, apprese dal padre a essere un attento e acuto studioso di dati, iscrizioni, documenti e pose le basi di una cronologia scientifica dell'antichità, come si apprende dal trattato *Ispraolenie chronologii* del 1583: PETRUCHIN 2012.

14 John Wallis (1616-1703), presbitero e matematico inglese, dal carattere scontroso e polemico, ha contribuito allo sviluppo del calcolo infinitesimale.

frequenti; se sono ignorate, si perdono, e per questo non tutti le conoscono. Con le precedenti argomentazioni ci siamo convinti che la nostra sostanza pensante, la nostra forza intellettuale, la nostra anima non può essere distrutta: infatti, al contrario del corpo, non è composta e di conseguenza non può andare perduta, non scompare, non viene estinta ma rimarrà e vivrà nei secoli. Da tutto quanto detto risulta chiaramente che: 1. Dato che la nostra sostanza pensante ovvero la nostra anima non viene distrutta, essa resterà viva anche dopo la distruzione del corpo. 2. Dato che la sua essenza consiste in un ininterrotto perfezionamento, l'anima lo conserva dopo il distacco dal corpo; se infatti questa sua capacità essenziale dovesse mutare, essa passerebbe in uno stato peggiore, non sarebbe più anima, cosa che sarebbe contraria anche alla finalità chiaramente manifesta nella creazione dell'uomo. 3. Dato che lo stato del sonno ci priva della chiara autocoscienza, e per questo non è uno stato così perfetto come lo stato di veglia, allora la morte somiglia per l'uomo al sonno forse solo nel fatto che rinnova le sue forze spirituali, come il sonno rinnova quelle del corpo, e non nel fatto che priva l'anima della chiara autocoscienza, e qui sta la superiorità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi. 4. Dato che le forze dell'anima sono illimitate, e il limite di questa dipende dalla sua natura corporea, allora essa, separata dal corpo, sarà più libera nella propria attività. E infine: 5. Dato che l'anima conserva la propria capacità di perfezionamento, allora si perfezionerà sempre di più. Se vuoi farti un'idea di questa capacità di perfezionamento, considera come l'uomo nasce e cosa è capace di fare nella sua maturità, considera che nel suo perfezionamento non è limitato né dalle circostanze, né dalle passioni, né dalle malattie, né da tutti gli ostacoli posti all'anima dalla natura corporea; considera quanto la ragione umana [393] sia già adesso distante dallo stato

selvaggio e rozzo dell'uomo che si nutre di caccia; considera questo e misura l'ascesa, partendo dal livello attuale di perfezionamento, e sappi che questo non è da realizzare con la vita corporea, ma al di fuori della misura del tempo. Considera tutto questo e ammetti che non c'è limite al perfezionamento dell'anima. O uomo, tu non sei forse chiaramente figlio di Dio e non vive forse in te la sua forza illimitata?

Come si può pensare che lo stato dell'uomo dopo la morte assomigli al sonno e che l'uomo venga privato del sentire, dell'autocoscienza e che, per così dire, viva in un sogno costante? Se lo stato dell'uomo qui sulla terra ha come fine il perfezionamento, se passeremo nello stato dopo la morte più perfetti di quando siamo nati, come potremo credere che lo stato futuro sia regressivo, inferiore, peggiore dell'attuale, come fosse uno stato di eterno sonno? Se è vero che ogni stato presente predetermina lo stato successivo (perché questo senza quello non avrebbe sufficiente motivo d'essere) e che il nostro stato sulla terra è uno stato di perfezionamento, in cui sta il fine del nostro cammino qui, non ne consegue forse che lo stato futuro dell'uomo sarà ancora più perfetto, dato che è determinato dal perfezionamento? Ci sarebbe dunque una contraddizione nel fine della nostra vita, se lo stato successivo dell'uomo dovesse somigliare al sonno, all'oblio, in cui la condizione attuale, che determina quella futura, è una condizione di perfezionamento. Ricorreremo a una nota similitudine, adoperata per spiegare il passaggio dell'uomo da una vita all'altra; seguiremo in questo impiego, anche se implicitamente, un gigante della mente, e che egli ci serva da sostegno.

Leibnitz paragona la conservazione dell'essere vivente dopo la morte e la trasformazione dell'uomo alla rinascita del bruco in farfalla e con la conservazione della futura struttura della farfalla nell'attuale bruco. Guardate fino a

che punto si equivalgono. Osserva dunque nel suo corpo l'insaziabile strisciante bruco. La sua ingordigia è il suo unico stimolo; attaccato alle foglie, le divora e obbedisce alla sua sola insaziabilità; ma ecco ormai sopraggiunge la sua fine: una debolezza mortale lo attanaglia, si comprime, si contrae, ed ecco che ormai giace esanime. Ma la forza presente nel suo intimo non si assopisce. L'animale dorme, si acquieta nella morte. Ed ecco che avviene la sua rinascita. Le sue zampette crescono, tutte le membra si trasformano; appena la sua nuova nascita ha raggiunto la compiutezza, ricompare in vita, o [394] piuttosto, è di nuovo sveglio. Ma che trasformazione! Invece del bruco compare una farfalla, stende le sue ali che brillano di tutti i colori dei raggi del sole, si lancia in alto e, disdegnando il suo cibo primitivo, si alimenta di un cibo finissimo. Ormai è un essere del tutto nuovo, il suo fine è un altro e altri sono i suoi stimoli. Il bruco obbediva soltanto al proprio ventre, la farfalla, invece, innalzata al fine comune degli esseri viventi, è destinata alla rinascita. Chi nel bruco potrebbe immaginarsi la farfalla? Chi avrebbe potuto immaginarsi che essi sono lo stesso essere vivente e che la trasformazione di questo essere è solo un'altra fase della sua vita? O filosofo! Tu vuoi porre limiti alla natura! Essa ride della tua impotenza e in una singola vita collega molti mondi.

Se una condizione peggiore dell'uomo dopo la morte contraddice il suo fine e la sua essenza, ancor di più contraddice il disegno del Creatore nella sua creazione; infatti, dal momento che il suo fine è il perfezionamento, uno stato ad esso opposto, peggiore, incompatibile con questo fine, contraddice il disegno del Creatore, perché proprio in questo consisteva il suo disegno, che ci perfezionassimo.

L'Essere Onnipotente, in effetti, non premia, non punisce, ma ha creato

un ordine immutabile delle cose, dal quale esse non possono scostarsi, se non mutando la propria essenza.

La virtù ha in se stessa la sua ricompensa, mentre il vizio la sua punizione. Che cosa può esserci di più gradevole dell'essere convinti che siamo sempre stati sul sentiero fissato per noi? C'è una gioia maggiore della certezza che non abbiamo niente da rimproverarci? Se una leggera caligine salisse a offuscare lo specchio della coscienza di un uomo virtuoso, il ricordo del bene fatto la dissiperà in un attimo. Al contrario, i malvagi sono costretti ogni momento a rimproverarsi delle proprie malefatte, a tormentarsi e colpevolizzarsi anche nel benessere. - Per quale motivo cercarci il paradiso, per quale motivo andare all'inferno? L'uno è nel cuore del virtuoso, l'altro sta nell'anima dei malvagi. Per quanto ci ragioni, non ti è possibile pensare in modo diverso. Se però teniamo presente che tutti gli uomini si equivalgono nelle loro forze e capacità, che sono uguali in tutto e il segno che distingue l'uno dall'altro è invisibile, e che nelle loro diseguaglianze salgono o scendono in una costante gradualità, essi sono tuttavia tutti di uno stesso genere; ne conseguirà che anche la loro destinazione, la loro meta, il loro fine devono essere uguali. Se qualcuno di loro fa cattivo uso delle capacità a lui date e si allontana dalla propria destinazione, allora tutte le conseguenze delle sue cattive azioni gravano su di lui. [395] La cattiva coscienza rode il suo cuore e non desiste finché non è estirpato in lui tutto ciò che è criminoso, tutto ciò che è malvagio. Come un filtro medicamentoso, la coscienza è una medicina contro le azioni cattive e se non ci guarisce in vita, lo farà di certo dopo la morte. Il Padre Eterno escluderà davvero dal suo abbraccio coloro che la coscienza ha risanato? Per quale motivo siamo tanto crudeli? Il reo non è forse un nostro fratello? E chi può discolarsi davanti a se stesso tanto da dire che in lui non è mai sorto un

pensiero cattivo?

Se, collegando molte verità, è possibile comprendere che il perfezionamento è il fine dell'uomo, non solo il suo fine sulla terra, ma anche dopo la morte, è assai difficile, però, per non dire impossibile, immaginarsi in che modo possa proseguire il perfezionamento dell'uomo dopo la morte: infatti, se sulla terra la natura corporea con i suoi organi è stata per lui un supporto a questo scopo, come sarà possibile ciò senza di essa? I suoi sensi gli hanno fornito i concetti, ma senza di essi non li avrebbe. Allora le ipotesi sono due: o l'anima non acquisirà più concetti nuovi e agirà con i precedenti, o l'uomo avrà una nuova organizzazione. Bonnet cerca di dimostrare che l'anima umana sarà sempre unita al corpo, che, essendo rimasta unita al seme dopo la morte, da questa unione l'uomo rinascerà con i caratteri delle due sostanze.¹⁵ Egli basa questo ragionamento sul fatto che l'uomo, come ogni creatura, è contenuto nel seme prima del suo concepimento, e poiché quel seme sembra essere coesistente all'anima, questa resterà congiunta ad esso per sempre. Se questa ipotesi è improbabile, è comunque possibile, perché sembra essere vero, come abbiamo visto all'inizio di questo discorso, che il seme esistesse prima del concepimento. Ma la confusione non è del tutto chiarita, infatti, il seme, al quale l'anima era legata prima del concepimento, si è schiuso con il concepimento e la crescita, e ha prodotto nuovi semi, lo schiudersi dei quali ha prodotto nuovi esseri; il seme primitivo, il seme-padre, ormai schiuso, deve però esistere ancora come seme, il che è una contraddizione, perché in

¹⁵ Radišev è contrario al *preformismo*, il cui sostenitore più autorevole fu certamente Charles Bonnet (1720-1793) che godé di ampia fama in tutta Europa. Fu membro dell'Accademia delle scienze di S.Pietroburgo, della Royal Academy di Londra e corrispondente dell'Accademia reale delle scienze di Parigi, oltre che di una grande quantità di associazioni e istituzioni scientifiche nelle maggiori città europee, come recita, più in dettaglio, il frontespizio della traduzione russa dell'opera *O sozercanie Prirody* [Contemplazione della natura] in 4 voll. pubblicata a S.Pietroburgo dal 1792 al 1796: BONNET 1792.

tal caso bisogna supporre che il seme dischiuso produrrà nuovamente se stesso. È questo un circolo e la difficoltà non è risolta. - Tali sono le conseguenze della teoria del seme, come la si chiama; ma per quanto contestabili siano questi ragionamenti, hanno comunque qualcosa di seducente e hanno trovato sostenitori. A me pare che tutti i sistemi di questo genere siano frutto più d'immaginazione poetica che di acuta riflessione. Per questa fantasia fornisco la seguente supposizione: [396] è evidente, o meglio, è chiaramente palese che in natura c'è una sostanza, ovvero una forza, da cui ha origine tutta la vita. La nostra sensibilità, la forza elettrica e la forza magnetica sono forse solo variazioni (*modification*) di questa forza, ma in tal caso non è forse questa sostanza che noi non sappiamo definire, il mezzo con cui l'anima agisce sul corpo? Se questo però è un veicolo per l'agire dell'anima, non è forse probabile che l'anima, nel separarsi dal corpo mortale, abbia a disposizione lo stesso strumento per il suo agire? Ma per agire ha bisogno di organi; dato che l'anima nella sua convivenza col corpo è comunque diventata più perfetta, ha bisogno di organi i più perfetti possibile. E perché non considerarlo probabile, quando anche la stessa forza creatrice si rivela solo tramite la sostanza materiale, tramite gli organi? Quale contraddizione c'è nel pensare che possa esserci in questo mondo e forse su questa terra un'altra forma di organizzazione che noi non percepiamo e non conosciamo, solo perché è inaccessibile ai nostri sensi? Se i nostri sensi fossero più sviluppati e più perfetti, ci sarebbe nota anche questa forma di organizzazione a noi sconosciuta. Che i nostri sensi o, per meglio dire, l'attività dei nostri sensi possa essere più raffinata, lo hanno provato gli esempi di sensazioni sproporzionate in relazione alla malattia. Fai dell'occhio un microscopio o un telescopio, quali nuovi mondi gli si apriranno! Come

dubitare dunque della possibilità di un'organizzazione migliore? Colui che ha potuto dare all'uomo l'occhio per vedere la bellezza e la proporzione, l'orecchio per udire l'armonia; Colui che gli ha dato il cuore per il sentimento dell'amore e dell'amicizia, che gli ha dato la ragione per conoscere il Benefattore, che ha combinato insieme fuoco, aria, terra e acqua, che trasforma in solidità la stessa volatilità del fuoco e introduce la luce nelle parti costitutive delle sostanze, Lui è sicuramente in grado di creare anche nuove combinazioni. La sua benevolenza nei riguardi della sua creazione è inesauribile, l'amore per ciò che ha creato non perderà mai il proprio ardore, e se una sola sua parola genera un prodigio, può generarne ancora. Altrimenti perché supporre che ci sia una nuova creazione? Ogni possibilità è diventata reale già prima dell'inizio dei tempi, e quello che sarà, è già stato nell'ordine immutabile fin dall'attimo in cui il sole ha preso a risplendere e il tempo si è staccato dall'eternità.

Perché dobbiamo supporre impossibili altre forme di organizzazione su questa terra, oltre a quelle da noi percepite, unicamente per la ragione che noi non le percepiamo? [397] Quante sostanze ci sono che sfuggono ai nostri sensi, alcune per la loro piccolezza, altre per la loro trasparenza o per altre qualità non soggette ai nostri sensi! Quante volte osserviamo nel piccolo che la saturazione di una cosa non esclude il potere di assorbimento di un'altra! L'acqua, che è saturata con il sale comune e non ne accetta più, è capace di assorbirne e di scioglierne un altro. Considera questa possibilità, e se l'esperienza non l'avesse dimostrato, tu non lo crederesti.

La condizione futura dell'uomo mi pare non debba essere tanto lontana dall'attuale, come talvolta la si immagina. Essa non è in capo al mondo e neanche in un regno al di là di mari e di monti.

Se si deve credere all'equivalenza dell'analogia (e non è forse fondata su di essa la maggior parte delle nostre conoscenze e deduzioni?), se si deve credere ad essa, è probabile allora che lo stato futuro dell'uomo, ovvero la sua futura organizzazione, derivi dal nostro attuale, come a sua volta questo deriva da organizzazioni precedenti. Dato che per la composizione dell'uomo sono stati necessari gli elementi e che a lui è stato indispensabile il movimento; dato che tutte le forze della sostanza materiale hanno operato congiuntamente a questo fine, e che dopo la sua morte e la distruzione del corpo gli elementi, liberati dal loro legame, rimarranno quelli che erano prima di entrare nell'organismo umano e conserveranno tutte le loro proprietà, poiché anche le forze che hanno agito in lui, staccandosi dal corpo, se ne andranno verso il loro principio e opereranno in altre organizzazioni; dato poi che non possiamo sapere che ne sarà della forza ovvero dell'elemento che sente e pensa, allora non si può affermare che questa forza si combinerà con altri elementi grazie a una proprietà, forse la coesione, a noi sconosciuta, e produrrà una nuova organizzazione? O miei amatissimi, io sento che mi sto portando nel campo delle congetture e, ahimè, le congetture non sono la realtà.

Riassumeremo in breve tutto quanto è stato detto. L'uomo dopo la sua morte continuerà a vivere; il suo corpo si dissolverà, ma l'anima non può dissolversi, perché non è composta; il suo fine sulla terra è il perfezionamento e questo rimane il suo fine anche dopo la morte. Di conseguenza, poiché il mezzo per il suo perfezionamento era la sua organizzazione, si deve concludere che egli ne avrà un'altra, più perfetta e conforme al suo stato più perfezionato.

Per lui non è possibile un percorso involutivo, e il suo stato dopo la morte non può essere peggiore di quello presente. Per questo è probabile, o

verosimile, che egli conservi i pensieri acquisiti e le sue inclinazioni, per quanto possano essere separati dalla natura corporea. [398] Nella sua nuova organizzazione egli correggerà i propri errori e dirigerà le proprie inclinazioni verso la verità. Dato che conserverà i pensieri, per il cui sviluppo ha avuto principio il suo linguaggio, egli sarà dotato di un linguaggio, perché il linguaggio, in quanto composizione di segni liberi [*proizvol'nych znakov*], che contrassegnano l'apparenza [*znamenie*] delle cose, può essere comprensibile a ogni senso e se la futura organizzazione, qualsiasi essa sia, sarà partecipe della sensibilità, sarà dotata anche della parola.

Poniamo fine alle nostre considerazioni, per non essere visti come coloro che cercano unicamente fantasticherie e rifuggono la verità. Comunque sia, o uomo, che tu sia un essere composto o semplice, la tua sostanza mentale non è destinata a distruggersi con il corpo. La tua felicità, il tuo perfezionamento, o uomo, è il tuo fine. Essendo dotato di varie qualità, usale conformemente al tuo fine, ma bada a non usarle per il male. La punizione vive unita all'abuso. Tu racchiudi in te la tua felicità e la tua sventura. Procedi sul sentiero tracciato per te dalla natura e credi: se vivrai oltre il limite dei tuoi giorni e la distruzione della sostanza pensante non sarà la tua sorte, credi, il tuo stato futuro sarà conforme alla tua vita, perché Colui che ti ha creato, ha dato al tuo essere la legge da seguire che tu non puoi ignorare né trasgredire; il male da te compiuto ti si rivolgerà contro. Tu determini il tuo futuro con il presente; e credimi, lo dico ancora, credimi, l'eternità non è un'illusione.

Fine del quarto libro

BIBLIOGRAFIA

Sono qui indicate anche le traduzioni italiane degli scritti da cui si traggono citazioni. Alla traduzione italiana di Pia Dusi del testo di Radiščev *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii* attingo per tutte le citazioni di quest'opera. Le traduzioni di cui non è indicato l'autore sono mie.

AGOSTINO 1877 = S. AURELII AUGUSTINI *De ordine libri duo*, MPL 32, coll. 977-1020, Apud Garnier Fratres editores et J. P. Migne successores, in via dicta Chaussée du Maine 127, Parisiis 1877.

ALEKSEEV 1965 = *Šekspir i russkaja kul'tura*, redaktor MICHAJL PAVLOVIČ ALEKSEEV, Moskva-Leningrad, Nauka 1965.

AL'TŠULLER - LOTMAN 1971 = MARC GRIGOR'EVICH AL'TŠULLER - JURIJ MICHAJLOVIČ LOTMAN, *Obščestvo družej slovesnych nauk. Poèty 1790-1810 godov* [Società degli amici delle scienze letterarie. I poeti degli anni 1790-1810], Leningrad, Sovetskij pisatel' 1971.

AMMAN 1692 = JOHANN KONRAD AMMAN, *Surdus loquens, seu methodus qua, qui surdus natus est, loqui discere possit*, Amstelaedami, apud Henricum Wetstenicum 1692.

AMMAN 1700 = JOHANN KONRAD AMMAN, *Dissertatio de loquela*, Amstelaedami, apud Joannes Wolters 1700.

ANDREEVA-KORSAKOVA 2015 = TAT'JANA VASIL'EVNA ANDREEVA, NATALJA LEONIDOVNA KORSAKOVA, *K istorii krest'janskogo voprosa v Rossii: Zapiska neizvestnogo avtora «Ob osvoboždenii krest'jan v Rossii» s pometami na poljach imperatora Nikolaja I* [Per la storia del problema contadino in Russia: Relazione di un autore ignoto «Sulla liberazione dei contadini in Russia» con note ai margini dell'imperatore Nicola I], in «Peterburskij istoričeskij žurnal», n. 3 (2015), pp. 150-189.

ANIČKOV 1959 = DMITRIJ SERGEEVIČ ANIČKOV, *Rassuždenie iz natural'noj bogoslovii o načale i prošestvii natural'noi bogopočitanija* [Argomentazione di teologia naturale sull'inizio e l'attuazione del culto naturale di Dio], in *Izbrannye proizvedenija russkich myslitelej vtoroj poloviny XVIII veka v 2 tomach* [Opere scelte di pensatori russi della seconda metà del XVIII secolo in due tomi], pod obščej redakciej i co vstupitel'oj stat'ej I. Ja. Ščipanova [redazione e articolo introd. di I. Ja. Ščipanov], Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury (GIPL) 1959, t. I, 712 pg., pp. 111-133.

ARTEM'eva 1996 = TAT'jana VLADIMIROVNA ARTEM'eva, *Mysli o duše. Russkaja metafizika XVIII veka*, Podgotovka tekstov, vstupitel'naja stat'ja, primečanja T. V. Artem'evoj [cura dei testi, articolo introduttivo, note] S. Peterburg, "Nauka" 1996, pg. 312.

1. T. V. ARTEM'eva, «*Oblast' daj umu...[Dai spazio alla mente]*» *Vstupitel'naja stat'ja* [Articolo introduttivo], pp. 5-75; *Primečanja* [note], pp. 292-304; 2. DMITRIJ SERGEEVIČ ANIČKOV, *Slovo o tom, čto mir sej est' jasnym dokazatel'stoom premudrosti Božiej i čto v nem ničego ne byvaet po slučajju* [Discorso relativo al fatto che questo mondo è una chiara dimostrazione della sapienza Divina e che in esso nulla avviene per caso] (1767), pp. 76-89; 3. D. S. ANIČKOV, *Slovo o neveščestvennosti duši čelovečeskoj i iz onoj proischodjaščem bessmertii* [Discorso sull'immaterialità dell'anima umana e sull'immortalità che ne consegue] (1777), pp. 89-108; 4. VLADIMIR TROFIMVIČ ZOLOTNICKIJ, *Dokazatel'stvo bessmertija duši čelovečeskoj, vzjatoe ot namerenija Božija, kakim on izvolil sozdat' mir sej, i ot vroždennyh čeloveku soveršenstvo i sposobnostej* [Dimostrazione dell'immortalità dell'anima umana desunta dal disegno di Dio con cui egli decise di creare questo mondo e dalle perfezioni e capacità innate nell'uomo], pp. 149-158 (1780); 5. V. T. ZOLOTNICKIJ, *Razsuždenie o bezsmertii čelovečeskoj duši, kotoroe utverždaetsja črez dokazatel'stvo Božijago bytija, otkryvajuščegosja nam iz mnogočislennyh sozdanij* [Riflessione sull'immortalità dell'anima umana confermata attraverso la dimostrazione dell'esistenza di Dio, che si manifesta nelle innumerevoli sue opere], (1768), pp. 158-167; 6. IVAN MICHAJLOVIČ KANDORSKIJ, *Nauka o duše, ili jasnoe izobraženie eë soveršenstvo, sposobnostej i bessmertija* [La scienza dell'anima o una chiara descrizione delle sue perfezioni, delle sue capacità e della sua immortalità] (1796), pp. 168-219; 7. MICHAJLOVIČ ŠČERBATOV, *Razmyšlenija o smertnom čase* [Riflessioni sulla creatura mortale]

(1788-1789), pp. 255-262: uscì postumo in «Čtenija moskovskogo občestva istorii i drevnostej rossijskich» (1860, I.I); fu riedito in *Sočinenija knjazja M. M. Ščerbatova* [Opere del principe M. M. Ščerbatov], t. 2, S. Peterburg 1898, su questa ed. è condotta l'attuale pubblicazione; 8. M. M. ŠČERBATOV, *Razgovor o bessmetii duši* [Conversazione sull'immortalità dell'anima] (1788), pp. 262-291, pubblicato nei *Sočinenija knjazja M. M. Ščerbatova*, t. 2, 1898.

ARTEM'eva 2006 TAT'JANA VLADIMIROVNA ARTE'eva, VALENTIN ALEKSANDROVIČ BAŽANOV, MICHAIL IGOREVIČ MIKEŠIN, *Repcija britanskoj social'no-filosofskoj mysli v Rossii XVIII-XIX vv.* [La ricezione del pensiero socio-filosofico inglese in Russia nei sec. XVIII-XIX], S.Pietroburgo, SPb centr istorii idej, 2006, 138 pg.

ARTEM'eva 2010 TAT'JANA VLADIMIROVNA ARTEM'eva, *Obščestvennaja Mysl' Rossii XVIII veka v dvuch tomach* [Il pensiero sociale della Russia del XVIII secolo in due tomi] t. 1, 2. *Philosophia Moralis*, Biblioteka otečestvennoj občestvennoj mysli c drevnejšich vremen do načala XX veka [Biblioteca del pensiero sociale patrio dall'antichità agli inizi del XX sec.], sostavitel', avtor vstupitel'noj stat'i i kommentarev [red., autore dell'articolo introduttivo] T. V. Artem'eva, Moskva, Rossijskaja Političeskaja Ėnciklopedija (РОССПЭН) 2010, t.I, 1. ARTEM'eva: vstupitel'naja stat'ja [art. intr.]: *Tradicii i osobennosti rossijskoj filosofskoj i občestvennoj-političeskoj mysli XVIII veka* [Tradizioni e peculiarità del pensiero filosofico e socio-politico russo del XVIII sec.], pp. 7-38, *Kommentarii*: pp. 695-750; 2. TIMOFEJ FEDOROVIČ OSIPOVSKIJ, *O prostranstve i vremeni* [Sullo spazio e il tempo], pp. 687-694; t. II, 3. ARTEM'eva, *kommentarii*, pp. 652-710.

BABKIN 2017 = DMITRIJ SEMĚNOVIČ BABKIN, *Kommentarii: Radiščev. Pis'mo neizvestnomu, 1802* in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomach*, Moskva-Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1938-1952 (1952), t. 3, pp. 655-656: v. el. 2005-2019, 25 genn. 2017.

BAGALEJ 1910 = DMITRIJ IVANOVIČ BAGALEJ, *Predislovie [Introduzione]*, in *Sočinenija, pis'ma i bumagi V. N. Karazina, sobrannye i redaktirovannye prof. D. I. Bagaleem* [Opere, lettere e documenti raccolti a cura del prof. D. I. Bagalej], Char'kov, izd. Char'kovskago Universiteta, tip. M. Zil'berberg 1910.

BAKUNINE 1967 = TATIANA BAKUNINE, *Répertoire biographique des francs-maçons russes*, Paris, Institut d'Études Slaves – Université de Paris 1967.

BAJUK-FĚDOROVA 2014 = DMITRIJ ALEKSANDROVIČ BAJUK, OL'GA BORISOVA FĚDOROVA, *Leibniz v Rossii : perevody i ich avtory* [Leibniz in Russia : le traduzioni e i loro autori] , in «Voprosy istorii estestvoznaniija i tehniki» [Problemi di storia e di scienza e di tecnica], 2014, № 2. pp. 3-24.

BARSKOV 1915 JAKOV LAZAREVIČ BARSKOV, *Perepiska moskovskich masonov XVIII-ogo veka. 1780-1792* [Corrispondenza dei massoni russi del XVIII sec. Anni 1780-1792], Petrograd, Akademija Nauk 1915.

BARSKOV 1920 = JAKOV LAZAREVIČ BARSKOV, *Knigi iz sobranija A. N. Radiščeva*

[Libri della raccolta di A. N. Radiščev], in *Dela i Dni* [I fatti e i giorni], 1920, lib. 1, pp. 397- 402.

BARSKOV 1938 = JAKOV LAZAREVIČ BARSKOV *Kommentarii* in A. N. RADIŠČEV, *Putešestvie iz Peterburga k Moskve* [Viaggio da Pietroburgo a Mosca], in *Polnoe sobranie sočinenij I*, Moskva-Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1938-1952 (1938), pp. 470-495.

BARSKOV 1940 = JAKOV LAZAREVIČ BARSKOV, *A. N. Radiščev «Toržok»*, in *XVIII vek*, sbornik II, 1940, pp. 54-76.

BECCARIA 1973 = CESARE BECCARIA BONESANA, *Dei delitti e delle pene*, Livorno 1764, in *Biblioteca della letteratura italiana* Einaudi, ed. di riferimento a cura di Renato Fabietti, Milano, Mursia 1973.

BERMAN 1966 = ZELMAN ISAKOVIČ BERMAN i drugie, *Istorija èvoljucionnych učenij* [Storia delle dottrine evoluzionistiche], Moskva-Leningrad, édit. Poljanskij V. I., 1966; lo stesso testo: Zelman Isaakovič Berman, Kirill Michajlovič Zavadskij, Abram L'vovič Zelikman, A. A. Paramonov, V. I. Poljanskij, *Istorija èvoljucionnych učenij* Moskva-Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1967, 476 pg. in: <https://www.livelib.ru/author/725009/latest-berman-zelman-isaakovich>

BERNARDINI 1992 = PAOLO BERNARDINI, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco*, Firenze, Giuntina 1992.

BESTUŽEV 1985 = ALEKSANDR FEDOSEEVič BESTUŽEV, *O Vospitanii voennom otноситel'nom blagorodnogo junošestva* [Sull'educazione militare della gioventù nobile], in *Antologija pedagogičeskoj mysli Rossii XVIII v.* [Antologia del pensiero pedagogico della Russia del XVIII sec.], Moskva, izd. "Pedagogika" Akademii pedagogičeskich nauk SSSR Gosudarstvennom komiteta SSSR po delam izdatel'stv 1985, pg. 480, sost. i avtor vstup. stat. [curat. e autore dell'art. introd.] Ivan Alekseevič Solovkov.

La fonte elettronica di seguito indicata e da cui traiamo le cit. permette di utilizzare il testo completo, ma senza l'indicazione delle pagine :

<http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000026/st000.shtml>

BESTUŽEV 1960 = ALEKSANDR FEODOSEEVič BESTUŽEV, *O vospitanii* (1798), in «Klassiki revoljucionnoj mysli domarksistkogo perioda [Classici del pensiero rivoluzionario del periodo pre-marxista]»: *Russkie Prosvetiteli (ot Radiščeva do dekabristov)* [Gli illuministi russi (da Radiščev ai decabristi)], *Sobranie proizvedenij v dvuch tomach* [Raccolta di opere in due tomi], t. 1, Moskva, Mysl' 1960.

BESTUŽEV 1966 = ALEKSANDR FEODOSEEVič BESTUŽEV, *O vospitanii*, in *Russkie Prosvetiteli (ot Radiščeva do dekabristov)* [Gli illuministi russi (da Radiščev ai decabristi)], *Sobranie proizvedenij v dvuch tomach* [Raccolta delle opere in due tomi] pod red. i so vstup. statej I. Ja. Ščipanova, t. I, Moskva, izd. Social'no - Èkonomičeskoj Literatury «Mysl'» 1966, pg. 433; 1. Ščipanov, *Prosvetitel'skie doctrinny v Rossii, v konce XVIII - načale XIX v.* [Le dottrine illuministiche in Russia alla fine del XVIII - inizi del XIX sec.], pp. 5-44; 2. Bestužev, *O vospitanii*, pp.

82-164:

<file:///C:/Users/Utente/Desktop/raccolta%20PDF/prosvyatiteli1.pdf>

BESTUŽEV 2010 = ALEKSANDR FEDOSEEVIČ BESTUŽEV, *O nastavenijach i nra vstoen-nych razgovorach* [Sulle istruzioni e i discorsi morali] in *Obščestvennaja Mysl' Rossii XVIII veka* [Il pensiero sociale russo del XVIII secolo], *Philosophia Moralis*, t. II, pp. 493-674 sostavitel', avtor vstupitel'noj stat'i i komm. Tat'jana Vladimirovna Artem'eva, Moskva, Rossijskaja Političeskaja Ènciklopedija (РОССПЭН) 2010, 736 pg.

BIOGRAFIJA RADIŠČEVA 1959 = *Biografija Radiščeva napisannaja ego synov'jami*, podgotovka teksta stat'ja i primečanja D. S. Babkina [Biografia di Radiščev scritta dai suoi figli. Preparazione del testo, articolo e note di Dmitrij Semënovič Babkin], 1. Dmitrij Semënovič Babkin, *Pervye biografy A. N. Radiščeva*, pp. 3-36; 2. NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ RADIŠČEV, *Žizn' i sočinenijach A. N. Radiščeva*, pp. 37- 47; 3. PAVEL ALEKSANDROVIČ RADIŠČEV, *Biografija A. N. Radiščeva*, pp. 47-110, Moskva-Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1959:

23.01.2014, Lib.ru/классика.

BLAGOJ 1975 = DMITRIJ DMITREVIČ BLAGOJ, *Pisatel'- Revoliucioner XVIII veka*, in *Puteščestvie iz Peterburga v Moskvu*, Moskva, "Detskaja literatura" 1975, 272 pg.

BONNET 1769 = CHARLES BONNET, *La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état*

passé et sur l'état futur des êtres vivants: ouvrage destiné à servir de supplément aux derniers écrits de l'auteur et qui contient principalement le précis de ses recherches sur le christianisme, tome I e II, Genève, chez Claude Philibert et Berthelemi Chirol 1769.

BONNET 1792 = ŠARL' BONNE (CHARLES BONNET), *Sozercanie prirody* [Contemplazione della natura], perevël Ivan Ivanovič Vinogradov, vo grade sv. Petra [S. Pietroburgo], tip. I. Sytina kn. 1-4, 1792-1796.

BOŠICKIJ 1993 = ALEKSANDR BOŠICKIJ, *500 let gnozisa v Evrope. Gnostičeskaja tradicija v pečatnyh i rukopisnyh knigach: Moskva i Peterburg* [500 anni di gnosi in Europa. La tradizione gnostica nei libri in stampa e in manoscritto: Mosca e Pietroburgo], Peterburg – Amsterdam, «In de Pelikaan» 1993, [v. el. 2002-2007], pp. 27-34.

BOULAD-AYOUB 1990 = JOSIANE BOULAD-AYOUB, «*Et la religion le remplit de fureur...* » : *Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques, du Mahomet de Voltaire*, in «Philosophiques» (Organe officiel de la Société de philosophie du Québec), Vol. 17, n.ro 2, automne 1990, p. 3-22:

<https://doi.org/10.7202/027119ar>

BRAČEV 2000 = VIKTOR STEPANOVICH BRAČEV, *Masonry v Rossii: ot Petra I do našich dnei*, S.-Peterburg, izd.-vo "Stomma" 2000:

https://royallib.com/read/brachev_v/masoni_v_rossii___ot_petra_I_do_na

BUFFON 1801 = GEORGES-LOUIS LECLERC, Graf de BUFFON, = *Vseobščaja i častnaja estestvennaja istorija* [Storia naturale generale e particolare], perevod akad. S. Rumovskij i I. Lepëchin, č. 1, Sanktpeterburg, Imperatorskaja Akademija nauk 1801 [parte I, trad. degli accademici Stepan Rumovskij e Ivan Lepëchin], 3 izd. s pribavlenijami i pravkami [III ed. con aggiunte e correzioni]), 380 pg.

CAMPER 1791, = PIERRE CAMPER, *Dissertation physique sur les différences réelles que présentent les traits du visage chez les hommes de différents pays et des différents âges, sur le beau qui caractérise les statues antiques et les pierres gravées : suivie de la proposition d'une nouvelle méthode pour dessiner toutes sortes de têtes humaines avec la plus grande sûreté*, publiée après le décès de l'auteur par son fils Adrien Gilles Camper; traduite du hollandois [i.e. hollandais] par Denis Bernard Quatremère D'Isjonval, Utrecht, chez B. Wild et J. Altheer 1791.

CANDAUX 1996 = JEAN-DANIEL CANDAUX, *Inventaire de la correspondance active et passive de Fortunato Bartolomeo De Felice*, in *Ici et ailleurs: le dix-huitième siècle au présent. Mélanges offerts à Jacques Proust*, Textes recueillis et publiés par H. Nakagawa et alii, Tokyo, Librairie France Tosho, 1996, pp. 181-210.

CAPPELLETTI 2019 = CRISTINA CAPPELLETTI, *Un racconto allegorico-satirico sulla polemica Maffei-Voltaire: «La naissance de Clinquant»*, in *Le forme del comico*, Atti

delle sessioni parallele del XXI Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti) Firenze, 6-9 settembre 2017, Firenze, Società Editrice Fiorentina 2019, pp. 428-438.

CASINI 1967 = PAOLO CASINI, *Toland e l'attività della materia*, in "Rivista critica di Storia della filosofia", Franco Angeli 1967, vol. 22., n. 1, Gennaio-Marzo, pp. 24-53.

CASSIRER 1961 = ERNEST CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, tr. it. di Giorgio Colli, 4 voll., Torino, Einaudi 1961.

CERNUSCHI 2014 = 1, ALAIN CERNUSCHI, *De Felice en toutes lettres. Une nouvelle source à disposition des chercheurs*, OpenEdition Journals. Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie [En ligne], 49, 2014, document 5, pp. 87-88, mis en ligne le 10 novembre 2016; 2, ALAIN CERNUSCHI, *L'ABC de l'Encyclopédie d'Yverdon ou la refonte encyclopédique de F.-B. De Felice à la lumière de ses lettres de 1771*, pp. 123-143:

<http://journals.openedition.org/rde/5154>

CHIAPPARA 2013 = ISABELLA CHIAPPARA SORIA, *Passioni e furori di Armida. La maga della Gerusalemme liberata dalla letteratura all'arte figurativa e alla musica. La poetica degli affetti e le sue interazioni*, in *La sala del Cembalo del caro Sassone. A Non-Profit Project devoted to the Baroque Age. Reviews, Articles, Historical Insights, Interviews and the greatest Harpsichord Musical Archive of the World!*

STORIE DI OPERE IN MUSICA. SAGGI RECENSIONI APPROFONDIMENTI a cura di Isabella Chiappara & Zadok. *Armida nella pittura barocca sei-settecentesca. Armida nella musica sei-settecentesca*. Copyright Isabella Chiappara Soria 2013: <https://www.saladelcembalo.org/histories/armida2.html>

CLARKE 2010 = SAMUEL CLARKE, *The Scripture-Doctrine of the Trinity: In Three Parts*, James Knapton 1712 – Nabu Press 2010.

CLARKE – LEIBNIZ 1717 = *A Collection of Papers which passed between the late Mr. Leibnitz and Dr. Clarke in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*, London, printed for James Knapton 1717.

COHEN 1883 = HERMANN COHEN, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin, Ferd. Verlagsbuchhandlung Harwitz und Gorsmann 1883.

COHEN-ARGENTIERI 2011 = HERMANN COHEN, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, tr. it. di Niccolò Argentieri, Le lettere, Firenze 2011.

COLLINS 1977 = MAURICE COLLINS, *Radišev fut-il un écrivain «révolutionnaire»?*, in «Revue des études slaves», 1977, vol. 50, n. 1, pp. 97-103.

CZARTORYSKI 1887 = ADAM-GEORGE CZARTORYSKI, *Mémoires du prince Adam Czartoryski et Correspondance avec l'Empereur Alexandre I^{er}*, t. I, Paris, E. Plon,

Nourrit et C imprimeurs-éditeurs 1887.

DANILEVSKIJ 1967 = ROSTISLAV JUREVIČ DANILEVSKIJ, *Lessing v Ruskoj literature XVIII*, «Èpocha prosveščenija», Leningrad, Rossijskaja Akademija Nauk [ИРЛИ РАН] 1967.

DAŠKOVA 1987 = EKATERINA ROMANOVA DAŠKOVA, *Zapiski. Pis'ma sester M. i K. Wilmot*, pod obščej red. S. S. Dmitrieva [Memorie. Lettere delle sorelle Martha e Catherine Wilmot, a cura di Sergej Sergeevič Dmitriev], assemblaggio di Gajra Artëмова Veselaja, Moskva, izd. Moskovskogo universiteta 1987, pg. 32-497:

https://imwerden.de/pdf/dashkova_zapiski_pisma_sester_vilmont_iz_rossii_1987__ocr.pdf

DE BACHAUMONT 1784 = Louis Petit de Bachaumont, *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres en France, depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours; ou, Journal d'un observateur, ... Par feu M. de Bachaumont*, à Londres, chez John Adamson, t. 5-6, 1784 <https://catalog.hathitrust.org/Record/001014475>

DE FELICE 2012 = FEDERICA DE FELICE, *La ricezione della filosofia di Spinoza in Germania nella prima metà del Settecento*, in «Logos» Rivista del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta", Università degli Studi di Napoli "Federico II", ed. Diogene, n. s. 7 (2012), pp. 29-43.

DE L'ÉPÉE 1776 = CHARLES-MICHEL DE L'ÉPÉE, *Institutions des sourds et muets par la voie des signes méthodiques*, Paris, chez Nyon l'ainé 1776.

DĚMIN&KOSTIN 2016 (2003) = ANTON OLEGOVIČ DĚMIN i ANDREJ ALEKSANDROVIČ KOSTIN, *Knigi iz biblioteki A. N. Radiščeva* [Libri appartenenti alla Biblioteca di A. N. R.], Academia.edu 10/6/2016 pp. 1-32. L'articolo era precedentemente apparso in *A. N. Radiščev: Russkoe i evropejskoe prosveščenie* [A. N. Radiščev : illuminismo russo ed europeo], Čtenija Otdela russkoj literatury XVIII veka, vyp.2, S. Peterburg 2003, pp 57-89:

https://www.academia.edu/9380507/Книги_из_библиотеки_А._Н._Радищева

DÉRATHÉ 1993 = ROBERT DERATHÉ, *Jean-Jaques Rousseau et la science politique de son temps*, tr. it. di Roberta Ferrara, Bologna, Il Mulino 1993.

d'HOLBACH 1771 = THIRTY PAUL HENRI DIETRICH, barone D'HOLBACH, *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, London (Amsterdam) 1770, v. el. riprod. dell'ed. London, Soc. Tip. Neuchâtel 1771, Wikisource.

d'HOLBACH 1773 = PAUL HENRI THIRY baron D'HOLBACH, *La politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, Londres [i.e. Amsterdam: s. n.], 1773, t. I, pp. 3-232; t. II pp. 3-278:

<https://archive.org/details/lapolitiquenatu00holbgoog/page/>

DI BELLA 2016 = STEFANO DI BELLA, *Mathesis quaedam divina. G. W. Leibniz tra*

matematica universale e metafisica dell'individuale, in «Matematica, Cultura e Società» - Rivista dell'Unione Matematica Italiana, Serie I, vol. 1, n. 3, Dic. 2016, pp. 189-207.

DI CASTIGLIONE 2009 = RUGGIERO DI CASTIGLIONE, *La massoneria nelle due Sicilie e i Fratelli meridionali del '700. Dal legittimismo alla cospirazione*, 4 voll., III, Roma, Gangemi 2009, riedito in 3 voll., Roma Gangemi 2013.

DI SALVO 1995 = MARIA DI SALVO, *Una testimonianza italiana sulla Russia del Settecento: Pietro Godenti*, «Europa Orientalis» - Studi e ricerche sui paesi dell'Est europeo», Università di Salerno, Dipartimento di Studi Umanistici, n. 14, 1995, pp. 19-55.

DRAGONETTI 1769 = GIACINTO DRAGONETTI, *Traité des vertus et des récompenses pour servir de suite au Traité des Délits et des Peines*, traduit de l'Italien, par M. Pingeron, La Haye, chez Frederic Staatman 1769.

DUVERGIER 1609 = JEAN-AMBROISE DUVERGIER (DU VERGIER) DE HAURANNE, *Question royalle et sa décision*, Paris, ed. Toussaint Dubray 1609.

ÈNCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR' 2008 = *Russko-Evropejskie literaturnye svjazi. Ènciklopedičeskij Slovar'* [Relazioni letterarie Russo-Europee. Dizionario Enciclopedico] Sankt - Peterburg, Fakul'tet Filologii i iskusstv Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Universiteta, Ènciklopedičeskij otdel IFI 2008, 432 pg.

FEDERICO II 1780 = FEDERICO II DI HOHENZOLLERN, *La littérature allemande. Des défauts qu'on peut lui reprocher; quelles en sont les causes et par quels moyens on peut les corriger*, Berlin, chez G. J. Decker 1780.

FERRARI 2011 = STEFANO FERRARI, *L'epistolario di Fortunato Bartolomeo De Felice e il transfert culturale Italo-Elvetico*, estratto da *Le carte vive. Epistolari e carteggi nel Settecento*, a cura di Corrado Viola, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2011, pp. 399-410.

FERRARI 2016 = AA. VV., *De Felice Fortunato Bartolomeo. Un intellettuale cosmopolita nell'Europa dei Lumi*, a cura di Stefano Ferrari, Milano, Franco Angeli 2016; 1, STEFANO FERRARI, *Introduzione*, pp. 7-11; 2, ANNA MARIA RAO, *Fortunato Bartolomeo De Felice e Napoli*, pp. 13-34.

FILANGIERI 1786-1791 = GAETANO FILANGIERI, *La science de la législation*, traduit de l'italien par Jean-Antoine Gauvain Gallois, d'après de l'édition de Naples de 1784, t. 1-7, Paris 1786-1791.

FILANGIERI 1827 = GAETANO FILANGIERI, *La scienza della legislazione e gli opuscoli scelti*, tomo IV, Livorno, Dai torchi di Glauco Masi 1827:

<https://archive.org/stream/lascienzadellal03tommgoo#page/n12/mode/1up>

FILANGIERI 1864,1 = GAETANO FILANGIERI, *La scienza della legislazione* (pp. 35-375), preceduto da un discorso di Pasquale Villari: *Intorno ai tempi ed agli studi di Gaetano Filangieri*, pp. I-XL, Vol. I, Firenze, Felice Le Monnier 1864.

FILANGIERI 1864,2 = GAETANO FILANGIERI, *Riflessioni politiche sull'ultima legge del Sovrano che riguarda la riforma dell'amministrazione della giustizia*, in *La Scienza della legislazione*, preceduto da un discorso di Pasquale Villari, Vol I, Firenze, Felice Le Monnier 1864, pp. 1-31.

FILANGIERI 2004² = GAETANO FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, ed. critica diretta da Vincenzo Ferrone, a cura di Paolo Bianchini, Maria Teresa Silvestrini, Gerardo Tocchini, Francesco Toschi Vespasiani, Antonio Trampus, Centro di Studi sull'illuminismo europeo "G. Stiffoni", Venezia-Mariano del Friuli, ed. della Laguna 2004² (I ed. 2003), 7 voll, tomo V, libro IV, *Leggi che riguardano l'educazione, i costumi e l'istruzione pubblica*, a cura di Paolo Bianchini; parte I *Delle leggi che riguardano l'educazione*, pp. 3-262; parte II *Delle leggi che riguardano i costumi*, pp. 268-331; parte III *Delle leggi che riguardano l'istruzione pubblica*, pp. 337-373.

FRACANZANI 2000 = MARCELLO MARIA FRACANZANI, *Il problema della rappresentanza nella dottrina dello Stato*, Pubblicazioni della fac. di Giurisprudenza dell'Università di Padova CXLIV, CEDAM 2000, pg. 421:

http://www.fracanzani.eu/documenti/dottrina_dello_stato.pdf

FRÉDÉRIC LE GRAND 1846 = *Oeuvres de FRÉDÉRIC LE GRAND*, hrsg von Johann David Erdmann Preuss, 30 Bde., Berlin : Decker 1846-1856.

GALAKTIONOV - NIKANDROV 1989 = ANATOLII ANDRIANovič GALAKTIONOV, PETR FEDORovič NIKANDROV, *Russkaja Filosofija IX-XIX vv.*, Razdel četvertyj. *Utverždenie filosofii kak teoretičeskij nauki* [La filosofia russa dei secoli IX-XIX, parte IV, L'affermarsi della filosofia come scienza teoretica], Leningrad, izd-vo Leningradskogo universiteta 1989.

GARVE 1800 = CHRISTIAN GARVE, *Versuche über verschiedene gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, vierter Theil, Breslau, bei Wilhelm Gottlieb Korn 1800.

GAZZERI 2014 = CECILIA GAZZERI, *Sordità e lingue segnate: pratiche educative e riflessioni teoriche nella Parigi Illuminista*, in *Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età moderna*, Atti del Convegno, Roma 23-25 gennaio 2014, a cura di Cristina Marras e Anna Lisa Schino, «Iliesi digitale» [Istituto per il Lessico intellettuale Europeo e Storia delle idee]. *Ricerche Filosofiche e lessicali*, pp. 101-112.

GELVECIJ 1917 = KLOD ADRIAN GEL'VECIJ, *Ob ume*, perevod s francuzskago, red. i avtor predislovija [curatore e autore dell'introduzione] Ernest Leopoldovič Radlov, Petrograd, Tipografija M. M. Stasjudeviča, 1917.

GENOVESI 1795 = ANTONIO GENOVESI, *Della Diceosina o sia Della Filosofia del giu-*

sto e dell'onesto, 3 tomi in un vol., T. I, Venezia, Modesto Fenzo 1795.

GILSON 1962 = ÉTIENNE GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot 1962².

GRAČEVA 2005 = JULIJA EVGEN'EVNA GRAČEVA, *Karazin i osnovanie Char'kovskogo Universiteta*, in «Ežegodnaja bogoslovskaja konferencija: Materialy» [Karazin e la fondazione dell'Università di Char'kov, in "Convegno annuale di teologia: Materiali"], Moskva 2005, t. 2, pp. 189-199.

GRAČEVA 2008 = JULIJA EVGEN'EVNA GRAČEVA, *Vasilij Nazarovič Karazin i Peterburgskoe obščestvo na rubeže 1810-1820-ch godov XIX veka* [V. N. Karazin e la società di Pietroburgo tra gli anni 1810-1820 del XIX secolo], in «Vestnik PST-GU», II: Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 2008, vyp. II:1 (26).

GRAČEVA 2008 = Avtoreferat JULIJA EVGEN'EVNA GRAČEVA, *Vasilij Nazarovič Karazin na gosudarstvennoj službe i v obščestvennoj žizni Rossii i tretii XIX veka* [V. N. Karazin al servizio dello Stato e nella vita sociale della Russia nel primo terzo del XIX secolo]), Avtoreferat, Moskva 2008.

'S GRAVESANDE 1737 = G. J. 'S GRAVESANDE *Introductio ad Philosophiam, Metaphisicam et Logicam continens*, Venetiis, Typis Jo. Baptistae Pasquali 1737.

'S GRAVESANDE 1774 = WILLEM JACOB 'S GRAVESANDE, *Oeuvres philosophiques et mathématiques*. Rassemblées et publiées par Jean Nic. Seb. Allamand. Seconde

partie, Amsterdam, chez Marc Michel Rey 1774.

GREČ 1922 = NIKOLAJ IVANVIČ GREČ, *Opyt kratkoj istorii russoj literatury* [Breve saggio di storia della letteratura russa], S. Peterburg, tip. N. I. Greča 1822.

GUKOVSKIJ 2017,1 = GRIGORIJ ALEKSANDROVIČ GUKOVSKIJ, *Kommentarii: Radiščev. Beseda o tom, čto est' syn otečestva*, in A. N. Radiščev, *Polnoe sobranie sočinenij*, M.- L., izd.-vo Akademii Nauk SSSR, 1938-1952, t. I (1938), pp. 469-470, v. el 2017:

<https://rvb.ru/18vek/radishchev/02comm/020.htm>

GUKOVSKIJ 2017,2 = GRIGORIJ ALEKSANDROVIČ GUKOVSKIJ, *Kommentarii: Radiščev. Razmyslenija o grečeskoj istorii; Soč. Mably*, in A. N. Radiščev, *Polnoe sobranie sočinenij*, M.- L., izd.-vo Akademii Nauk SSSR, 1938-1952, t. II (1941), pp. 407-413:

<https://rvb.ru/18vek/radishchev/02comm/032.htm>

HELVETIUS 1760 = CLAUDE ADRIEN HELVETIUS *Discurs über den Geist des Menschen* von Claude Adrien Helvetius. Übersetzt von Johann Gabriel Forkert, mit einer Vorrede Johann Christoph Gottscheds, im Verlage David Siegerts, Leipzig 1760

HERDER 1778 = JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume*, Gesammelte Abhandlungen,

Aufsätze, Beurtheilungen und Vorreden aus der Weimarer Zeit. *Projekt Gutenberg Herder's Werke*, Siebzehnter Theil, Editor: Heinrich Düntzer:

<http://gutenberg.spiegel.de/buch/-6505/5>

HERDER 1787 = JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Gott. Einige Gespräche*, K. W. Etinger, Gotha 1787, in *Sämtliche Werke*, Band XVI, herausgegeben von B. Suphan, Georg Olms Verlag, Hildesheim - New York 1967-1968 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1887- 1913):

<http://www.zeno.org/nid/20005052904>

HERDER 1965 = JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Sämtliche Werke*, 2 Bände, Band 1, Berlin und Weimar 1965:

<http://www.zeno.org/nid/20005051827>

HERDER-VERRA 1971 JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, trad. it. a cura di Valerio Verra, Bologna, Zanichelli 1971.

HOBBS 1655 = THOMAS HOBBS, *Elementorum Philosophiae. Sectio prima. De corpore*, Londini 1655.

HOBBS 1909 = *Hobbes's Leviathan*, repr. for the ed. 1651, with an essay by W. G. Pogson Smith, Oxford, at the Clarendon Press, Ely House, London, first ed. 1909.

HOBBS 2000 = THOMAS HOBBS, *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*. [*De cive*], London, Printed by J.C. for R. Royston, 1651, v. elet. [2000 Blackmask Online].

IL'INSKIJ 1879 = NIKOLAJ STEPANOVIČ IL'INSKIJ, *Vospominanija o moej žizni. Iz zapisk N. S. Il'inskogo* [Memorie della mia vita. Dagli appunti di N. S. Ilinskogo], publ. A. Kruglogo, ocifr. i red. teksta Irina Remizova, in *Russkij Archiv*, 1879, kn. 3, vyp. 12, pp. 377- 434:

https://memoirs.ru/texts/iliyinsky_RA79.htm

IMENNOJ UKAZ 1802 *Imennoj ukaz o pravach i objazannosti Senata* [Decreto firmato dallo zar sui diritti e i doveri del Senato] 8 sentjabrja 1802., in *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Sobranie pervoe* [Raccolta completa delle leggi dell'impero russo. Prima raccolta], t. 27, S-Peterburg 1830, pp. 241-245. Muzej istorii rossijskich reform imeni P. A. Stolypin. Главная электронная библиотека,[[museumreforms.ru /node/13658](http://museumreforms.ru/node/13658)]:

<http://museumreforms.ru/load-document/nojs/13658>

IVANOV 2002 = IGOR SERGEEVIČ IVANOV, *Očerki istorii Ministerstva inostrannyh del Rossii 1802-2002* [Saggi di storia del Ministero degli affari esteri di Russia] v 3 tomach, t. 3: *Biografii ministrov inostrannyh del 1802-2002* [Biografie dei ministri degli esteri 1802-2002], Ministerstvo Inostrannyh del Rossijskoj Federacii, Moskva, izd. «OLMA-Press» Media Grupp 2002, pag. 617.

JACOBI 1916 = FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Löwe, Breslau 1785; Neue vermehrte Ausgabe: Löwe, Breslau 1789: <http://www.zeno.org/nid/20005120349>;

JERUSALEM 1776 = KARL WILHELM JERUSALEM, *Philosophische Aufsätze*, herausgegeben von Gotthold Ephraim Lessing, Buchhandlung des Fürstlichen Waisenhauses, Braunschweig 1776.

KANT 1900 = *Kant's Gesammelte Schriften* „Akademieausgabe“, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (bisher 29 Bände), Reimer, ab 1922 de Gruyter. Bei den Nachdrucken ist der Kant-Text identisch, die Sach-Anmerkungen aktualisiert:

[Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants](#)

Der Kant-Text online bei [Bonner Kant-Korpus](#):

Band VIII, 1. *Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden* (1786), S. 150-156; 2. *Was heisst: Sich in Denken orientiren?* («*Berlinische Monatsschrift*», Ottobre 1786), S. 130-147; 3. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), S. 273-313:

<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>

KANT 1770 = I. KANT, *De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, in *Kant's Werke*, Band II, *Vorkritische Schriften II 1757-1777*, pp. 385-419;

pubbl. Anche in *Kant in rete*:

<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa02/408.html>

KANT 1956 = IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg 1956, Unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe (nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930).

KANT-COLLI 1957 = IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. di Giorgio Colli, Torino, Einaudi 1957.

KANT-LAMACCHIA 1967 = IMMANUEL KANT, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, traduzione introduzione e commento di Ada Lamacchia, Padova, Liviana ed. 1967.

KARAMZIN 1983 = NIKOLAJ MICHAJLOVIČ KARAMZIN, *Pis'ma russkogo putešestvennika* [Lettere di un viaggiatore russo], Moskva, Sovjetskaja Rossija 1983.

KARAZIN 1910 = VASILIJ NAZAROVICH KARAZIN, *Sočinenija, pis'ma i bumagi sobrannye i redaktirovannye prof. D. I. Bagaleem* [Opere, lettere e documenti raccolti a cura del prof. Dmitrij Ivanovič Bagalej], Char'kov, izd. Char'kovskago Universiteta, tip. M. Zil'berberg 1910: 1. *Predislovie* [Introduzione] (D. I. Bagalei-ja); 2. *Mysli odnositel'no do prisutstvennych mest* (1801) [Idee relative all'amministrazione], pp. 17-22; 3. *O pričinach postepennago upadka kursa v Rossii i o sredstvoach podnjat' onyj* [Sulle cause della graduale caduta del cambio in Rus-

sia e dei mezzi per risollevarlo], pp. 23-35; 4. *Praktičeskoe saščiščenie protiv inostrancev suščestvujuščej nyne v Rossii podčinnosti poseljan ich pomeščikam, ili soglašenje sej podčinnosti so vseobščimi načalami monarhičeskago pravlenija gosudarstvennoj policii, takže i s istinnym blagosostojaniem čelovečestva* [Protezione pratica, contro gli stranieri attualmente in Russia, della subordinazione dei contadini ai loro proprietari terrieri, o la conciliazione di questa subordinazione con i principi generali del governo monarchico e della polizia di Stato, come pure con il vero benessere dell'umanità], pp. 62-99; 5. *Ob'jasnitel'na zapiska V. N. Karazina ministru vnutrennich del Grafu Viktoru Pavloviču Kočubeju 13 maj 1820* [Appunto esplicativo di V. N. Karazin al ministro degli interni, il conte Viktor Pavlovič Kočubej], pp. 123-154.

KAVERNIEV 1775 = AFANASIJ AVVAKUMOVIČ KAVERNIEV, *Von der Abartung der Tiere* [La mutazione degli animali] abgefasst von Affanasey Kawersniew aus Russland, Leipzig, 1775; *Filosofičeskoe rassuždenie o pereroždenii životnychéé*, Perevel c nemeckogo Ivan Morozov [Dissertazione filosofica relativa alla trasformazione degli animali. Tradotta dal tedesco da Ivan Morozov], SPb. 1778.

KAZANCEV 1980 SERGEJ MICHAJLOVIČ KAZANCEV, *Senatskaja reforma 1802 g.*, in «*Pravovedenie. Žurnal zarubežnogo zakonodatel'stva i sravnitel'nogo prav ovedenija/ Journal of Foreign Legislation and comparative Law* 1980, n. 4, pp. 55-62; citiamo da : *Электронный каталог отраслевого отдела по направлению «Юриспруденция»* [Catalogo elettronico di categoria del settore relativo alla Giurisprudenza], pp. 1-6.

KOČETKOVA 1976 = NATAL'JA DMITREVNNA KOČETKOVA, *Nemeckie pisateli v žurnale Novikova «Utrennij Svet»*, in XVIII vek, vypusk 11, Leningrad, Nauka 1976, pp. 113-124.

KOČETKOVA 1994 = NATAL'JA DMITREVNNA KOČETKOVA, *Literatura russkogo sentimentalizma (Èstetičeskie i chudožestvoennye iskanija)*, Sankt-Peterburg, «Nauka» 1994.

KOČETKOVA 2015 = NATAL'JA KOČETKOVA, *Žurnal'nye i knižnye posvojaščenija N. I. Novikova* [Le dediche di Novikov di giornali e libri], Acta Universitaria Lodziana, "Folia Litteraria Rossica", 2015, pp. 191-198.

KOSMINSKIJ LEVICKIJ 1954 (2016) = *Anglijskaja buržuaznaja revoljucija XVII veka*, t. II, pod red. E. A. Kosminskogo i Ja. A. Levickogo [La rivoluzione borghese inglese del XVII sec., a cura di Evgenij Alekseevič Kosminskij e Jakov Aleksandrovič Levickij], Moskva, Akademija Nauk SSSR – Institut Istorii 1954, Direktmedia. rup. 2016.

KUZ'MINA 2016 = R. V. KUZ'MINA, *Pervye šagi N. M. Karamzina v iskusstve perevoda (na primere tragedii U. Šekspira «Julii Cezar'»* [I primi passi di N.M. Karamzin traduttore (sull'esempio della tragedia di W. Shakespeare «Giulio Cesare»)], in «Izvestija vuzov. Serija Gumanitarnye nauki», 7, 3, 2016, pp. 204-211.

LAPŠIN 1907 = IVAN IVANOVIČ LAPŠIN, *Filosofskija vozzrenija Radiščeva* [Le idee filosofiche di Radiščev], in *Polnoe sobranie sočinenij v dvuch tomach* A. N. Radiščeva [Raccolta completa delle opere di A. N. Radiščev], S. Peterburg, izd. M. I. Akinfieva 1907, I, pp. VII-XXXII.

LEHMANN-CARLI 1996 = GABRIELLA LEHMANN-CARLI, *Ja. M. R. Lenc i N.M. Karamzin* [Jacob Michael Reinhold Lenz e Nikolaj Michajlovič Karamzin], trad. russa dal tedesco di Nadežda Jurevna Alekseeva, in *XVIII vek. Sbornik statej i materialov*, vypusk 20, 356 pg., otvet. red. N. D. Kočetkova, Sankt-Peterburg, Nauka 1996, pp. 144-156.

LEIBNIZ 1840 = GOD. GUIL. LEIBNITII *Opera philosophica quae extant, Latina Gallica Germanica Omnia*, instruxit Joannes Eduardus Erdmann, Berlin, Sumptibus G. Eichleri 1840, ed. Academiae Scientiarum Regiae Borussicae: 1. I, XXV. *Lettre de Mr. Leibniz à Mr. Arnauld, docteur de Sorbonne, ou il lui expose ses sentimens particuliers sur la metaphysique et physique* (1690), pp. 107-109; 2. I, XXIV *Extrait d'une lettre à Mr Bayle, sur un principe général, utile à l'explication des lois de la nature*, pp.104-106; 3. I, LVII *Réplique aux réflexions, contenues dans la second édition du Dictionnaire critique de Mr Bayle, article Rorarius, sur le système de l'harmonie préétablie*, pp. 183-191; 4. *Lettre à Mr. l'Abbé Nicaise* (1697), pp. 139-140.

LEIBNIZ 1880 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, 1. *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'âme avec le corps*. Erster Entwurf (pp. 471-477); 2. *Système nouveau de la nature et de la communications des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'a-*

me et le corp (pp. 477-487); 3. *Eclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans les sisteme nouveau de l'union de l'ame et du corps* (pp. 517-524); 4. *Reponse aux reflexions contenues dans la seconde Editions du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius sur le systeme de l'Harmonie préétablie* (pp. 554-571); 5. *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* (468-471); 6. *Ohne Ueberschrift, enthaltend Discour de metaphysique* (pp. 427- 464); 7. *Extrait d'une lettre de M. D. L. pour soutenir ce qu'il y a de luy dans le journal des Sçavans du 18 juin 1691* (pp. 493-500); 8. *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus :Leibniz an Philippi* (281-289); in *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt, IV, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1880, 595 pg.:

<https://archive.org/details/diephilosophisc05gerhgoog/page/n10>

LEIBNIZ 1921 = GOTTFRIED WILHELM Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Ernst Flammarions 1921, Avant-Propos, pp. 9-29, l. I, pp. 31-68; l. II, pp. 68-221; l. III, pp. 221-304; l. IV, pp. 304-478; Supplément, pp. 479-527.

LEIBNIZ-CLARKE 1717 = *A Collection of Papers which passed between the late Learned MR. LEIBNITZ and DR. CLARKE in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion, With an Appendix, to which are added, Letters to Dr. Clarke concerning Liberty and Necessity, From a Gentleman of the University of Cambridge: With the Doctor's Answers to them; Also Remarks upon a Book, Entituled, A Philosophical Enquiry concerning Human Liberty*, London, printed for James Knapton 1717.

LEIBNIZ -CLARKE 2017 = *Exchange of papers between Leibniz and Clarke*, edited by Bennet, 2017:

Early Modern Texts https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1715_1.pdf

LEIBNIZ-CLARKE 2000 = G.W. LEIBNIZ AND - SAMUEL CLARKE, *Correspondence*, edited, with Introduction, by Roger Ariew, Indianapolis - Cambridge, Hackett Publishing Company 2000.

LEIBNIZ-CLARKE-NEWTON 1720 = *Recueil de diverses pièces sur la philosophie la religion et l'histoire par M. M. Leibniz, Clarke, Newton*, publiées par Pierre Desmaizeaux, Amsterdam 1720, voll. 1-2.

LESSING 1970 = GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, in *Werke*, Band 6, München 1970 ff.,

S. 9 - 187. Erstdruck: Berlin (Voss) 1766:
<http://www.zeno.org/nid/20005265576>.

LESSING 1975 = GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Drammaturgia d'Amburgo*, introduzione, versione e note di Paol Chiarini, Roma, Bulzoni 1975.

LESSING-HERDER 2014 = GOTTHOLD E. LESSING JOHANN G. HERDER, *Dialoghi per massoni*. Testo tedesco a fronte, traduzione e note di Moreno Neri. Saggio introduttivo di Claudio Bonvecchio, Milano, Bompiani 2014. In rete il testo te-

desco:

<https://gutenberg.spiegel.de/buch/gesprache-fur-freimaurer-1181/1>

LIFSCHITZ 2012 = AVI LIFSCHITZ, *Language and Enlightenment: The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press 2012.

LOCKE 1690 = JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, printed for The Basset 1690, pp. 1-980; 1. *Epistle to the Reader; Introduction*: pp.12-36; 2. Book I: *Neither Principles nor Ideas Are Innate*, pp. 37-115; 3. Book II: *Of Ideas*, pp.116-525; 4. Book III: *Of Words*, pp. 526-699; 5. Book IV: *Of Knowledge and Probability*, pp. 700-980:

pinkmonkey.com › [library1](#) › [book1284](#)

LOMONOSOV 1951 = MICHAJL VASILEVIČ LOMONOSOV, *Razmyšlenija o pričine teplo-ty i choloda* [Riflessioni sul principio del caldo e del freddo], in, *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 2, *Trudy po fizike i chimii*, 1747-1752, Moskva-Leningrad, Nauka 1951.

LONGINOV 1867 = MICHAIL NIKOLAEVIČ LONGINOV, *N. I. Novikov i moskovskie martinisty*, Moskva, tip. Gračeva 1867:

https://imwerden.de/pdf/longinov_novikov_i_moskovskie_martinisty_1867.pdf

LOPUCHIN 1860 = IVAN VLADIMIROVIČ LOPUCHIN, *Zapiski iz nekotorych obstojatel'stvo žizn' i služby dejstvitel'nogo tajnogo sovetnika i senatora I. V. Lopuchina, sostavlennyj im samim* [Memorie relative ad alcune circostanze della vita e dell'attività del consigliere segreto e senatore I. V. L.], s predisl. Iskandera [con introd. di Iskander (Aleksandr Ivanovič Herzen)], London, Trubner & Co, 1860, 212 pg.

LOTMAN 1958 = JURIJ MICHAJLOVIČ LOTMAN, *Radiščev i Mably*, in *XVIII Vek*, t. 3, Moskva-Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1958, p. 294.

LOTMAN 1984 = JURIJ MICHAJLOVIČ LOTMAN, *Da Rousseau a Tolstoj. Saggi sulla cultura russa*, trad. di Marilla Boffito. Revisione ed. it. di Clara Strada Janovič, introd. di Vittorio Strada, Bologna, il Mulino 1984.

LOTMAN 1995 = JURIJ MICHAJLOVIČ LOTMAN, *Puškin: Biografija pisatelja; Stat'i i zametki, 1960 – 1990; "Evgenij Onegin": Kommentarij*, S. Pietroburgo, Iskusstvo-SPb 1995.

Fundamental'naja Èlektronnaja Biblioteka. Russkaja literatura i fol'klor:

<http://feb-web.ru/feb/pushkin/critics/lot/lot-021-.htm>

LOTMAN 2002 = JURIJ MICHAJLOVIČ LOTMAN, *Istorija i tipologija russkoj kul'tury*, S.-Peterburg, Iskusstvo-SPB 2002, 768 pg.

MAKOGONENKO 1956 = GEORGIJ PANTELEJMONOVIČ MAKOGONENKO, *Radiščev i ego*

vremja [Radiščev e il suo tempo], Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury, Moskva 1956.

MARELLI 2009 = FRANCESCA MARELLI, 1. *Nota al saggio di Herder «Sul conoscere e il sentire dell'anima umana. Osservazioni e sogni»*, pp. 95-97; 2. Johann Gottfried Herder, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana. Osservazioni e sogni*, trad. dal tedesco di F. Marelli sulla terza versione del saggio (ed. critica in J. G. Herder, *Werke*, vol. 4, *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, a cura di J. Brummack e M. Bollacher, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1994, pp. 329-393), pp. 99-129 in «Aisthesis - pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico» - Rivista on-line del Seminario Permanente di Estetica, anno II (2009),n.1.Università degli studi di Firenze - pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico 2009/1, www.seminariodestetica.it:

<http://www.fupress.net/index.php/aisthesis/article/view/10962>

MASSON 1803 = CHARLES FRANÇOIS PHILIBERT MASSON, *Mémoires secrets sur la Russie et particulièrement sur la fin du règne Catherine II et le commencement de celui de Paul I formant un tableau des mœurs de St. Petersbourgs à la fin du XVIII siècle*, 4 voll., Paris, chez Charles François Philibert Pougens 1800-1803.

MAUPERTUIS 2014 = PIERRE-LOUIS MOREAU DE MAUPERTUIS, *Lettere filosofiche e scientifiche. Lettera sul progresso delle scienze*, a cura di F. Focher, Pavia, University Press 2014, 1. Federico Focher, *Introduzione*, pp. VII-XXVI; 2. *Lettere*, pp. 1-62.

MC CONNELL 1964 = ALLEN MC CONNELL, *A Russian 'Philosophe': Alexander Radishchev 1749-1802*, The Ague, Martinus Nijhoff 1964.

MENCHELLI-BUTTINI 2013 = FRANCESCA MENCHELLI BUTTINI, *Merope fra Zeno Maffei e la tradizione operistica del Settecento*, Atti del convegno internazionale 4-5 ott. 2013: *Apologhi morali: i drammi per musica di Apostolo Zeno*, Reggio Calabria, Edizioni del Conservatorio di Musica "F. Cilea 2018, pp. 1-62.

MENDELSSOHN 1785 = MOSES MENDELSSOHN, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin, Christian Friedrich Voss und Sohn 1785.

MENDELSSOHN-MORFINO 1998 = MOSES MENDELSSOHN, *Ore del mattino o lezioni sull'esistenza di Dio*, tr. it. di Vittorio Morfino, in *La Spinoza-renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano, Unicopli 1998, pp. 136-157.

MENDELSSOHN 1929 = MOSES MENDELSSOHN, *Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drey Gesprächen*, in M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*. Band 3.1, Berlin 1929 ff. [ab 1974: Stuttgart u. Bad Cannstatt], S. 7, Erstdruck: Berlin und Stettin (Friedrich Nicolai) 1767. Die 2. Auflage erschien 1768, die 3. Auflage 1769; 1. Vorrede, S. 7-11; Gesprächen: I (S. 37-78), II (S. 78-102), III (S. 102-129):

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Mendelssohn,+Moses/Phaedon+oder+%C3%BCber+die+Unsterblichkeit+der+Seele>

MENDELSSOHN-TOMASONI 2009 = MOSES MENDELSSOHN, *Fedone. Sull'immortalità dell'anima, in tre dialoghi*, trad. it. e curatela di Francesco Tomasoni, Brescia, Morcelliana 2009; 1, *Introduzione* di FRANCESCO TOMASONI, pp. 5-61; M. Mendelssohn, Prefazione, pp. 65-69; Dialogo I (pp. 71-129), II (pp. 131-165), III (pp. 167-206).

MESMER 1799 FRANZ ANTON MESMER = *Mémoire de Franz Anton Mesmer, docteur en médecine, sur ses découvertes*, Paris, de l'imprimerie Lesguilliez frères 1799.

MILJUKOV 1901 = PAVEL NIKOLAEVIČ MILJUKOV, *Očerki po istorii ruskoj kul'tury* [Saggi sulla storia della cultura russa], čast' tret'ja [parte III] vypusk pervyj [vol. I]. *Nacionalizm i obščestvennoe mnenie* [Il nazionalismo e la concezione sociale], S-Peterburg, izd. redakcii žurnala "Mir Božij", tip. I. M. Skoročodova 1901, pp. 1-181.

MILJUKOV 1903 = PAVEL NIKOLAEVIČ MILJUKOV, *Očerki po istorii ruskoj kul'tury* [Saggi sulla storia della cultura russa]. *Očerok vos'moj: Nacionalizm i obščestvennoe mnenie* [Ottavo saggio. Il nazionalismo e la concezione sociale], *Official'naja pobeda kritičeskich èlementov nad nacionalističeskimi* (prodolženie) [Vittoria ufficiale degli elementi critici su quelli nazionalistici (continuazione)], čast' tret'ja [parte III] vypusk vtoroj [vol. II], S-Peterburg, izdanie redakcii žurnala "Mir Božij", tip. I. M. Skoročodova 1903, pp. 183-423.

MINAEVA 2007² = NINA MINAEVA, *Aleksandr Romanovič Voroncov: "Ne pod carem, a rjedom s nim"* [A. R. Voroncov: non sotto lo zar ma al suo fianco], in *Rossijskij Liberalizm: idei i ljudi* [Il liberalismo russo: le idee e gli uomini], pod obšč. red. Alekseja Alekseeviča Kara-Murzy, Moskva, Fond «Liberal'naja misija», Novoe izdatel'stvo 2007².

MINAEVA 2010 = NINA VASIL'EVNA MINAEVA, *Potaënnnye konstitucii Rossii* [Le costituzioni segrete della Russia], Moskva, Posev 2010. 1. *Predislovie* [Prefazione di B. S. Puškarëv], pp. 6-8; 2. *Tajnaja konstitucija N. I. Panina – D. I. Fonvizina (1762-1783)* [La costituzione segreta di Panin - Fonvizin], pp. 9-14; 3. *Konstitucija Respubliki semi soedinennyh ostrov (1799)* [La costituzione della repubblica delle sette isole unite], pp.15-17; 4. *Proekt « Vsemilostivejšej žalovanoj gramoty, rossijskomu narodu žaluemoj» (1801g.)* [Il progetto della [Carta], pp.18-23; 5. *Plan gosudarstvennogo preobrazovanija M. M. Speranskogo (1809g.)* [Il piano di riforma dello Stato di M. M. Speranskij, dell'anno 1809], pp. 24-29.

MOČALINA NATAL'JA = VLADIMIROVNA MOČALINA, «*Zerkalo sveta*» *Fedora Tuman-skago (1786-1787) v istorikom literaturnom kontekste poslednej četverti XVIII veka* ["Lo specchio della società" di Fëdor Tumanskij nel contesto storico letterario dell'ultimo quarto del XVIII secolo], Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskich nauk, Samara 2005:

<http://cheloveknauka.com/zerkalo-sveta-fedora-tumanskogo-1786-1787-gg-v-istoriko-literaturnom-kontekste-posledney-četverti-xviii-veka#ixzz5uaOW7S69>

MONBODDO 1773 = JAMES BURNETT lord MONBODDO, *Of the Origin and Progress of Language*, Edinburgh and London: J. Balfour and T. Cadell, 1773–1792.

MONTESQUIEU 1777 = MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, *De l'esprit des lois*, Londres, Garnier 1777, t. I, *Préface* V-CXLIX; livres I-XII, pp. 1-430:

https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Montesquieu_Esprit_des_Lois_1777_Garnier_1.djvu

MONTESQUIEU 1970 = MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois. Les grands thèmes*, Édition d'A.P. Kerr et J.-P. Mayer, Paris, Gallimard, 1970.

MORFINO 1998 = VITTORIO MORFINO, *La Spinoza Renaissance nella Germania di fine '700*, Milano, Edizioni Unicopli 1998, 262 pg. 1. Introduzione, pp.1-37; 2. F. Jacobi, Lettere al signor Moses Mendelssohn sulla teoria di Spinoza [*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*]; pp. 73-135. 3. M. Mendelssohn, Ore del mattino o lezioni sull'esistenza di Dio [*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*], cap. XIII e XIV, pp. 136-157. (I. Kant, Alcune osservazioni sull'esame di Jacobi delle Ore del mattino di Mendelssohn [*Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*], p. 138); 4. I. Kant, Che cosa significa orientarsi nel pensare? [*Was heisst: Sich in Denken orientiren?*] pp. 159-171.

NASTRI 2006 = GIUSEPPE NASTRI, *Corruzione della filosofia: il pensiero moderno*

come antireligione, Roma, Armando Editore, 2006.

NEWTON 1740 = ISAAC NEWTON, *Optice*, lat. redditi Samuel Clarke, Losanna e Ginevra 1740.

NEWTON 1871 = ISAAC NEWTON, *Philosophiae naturalis Principia Mathematica*, ed. 3^a aucta et emendata, Londini, apud Guil. et Joh. Innys 1726, repr. 1871 by James Macleose, London, Cambridge, New York, Univ. Glasgow.

NEWTON 1952 = ISAAC NEWTON, *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colour of Light*, based on the fourth Edition London 1730, with a Foreword by A. Einstein, New York, Dover Publications 1952.

NIČIK 1977 = VALERIJA MICHAJLOVNA NIČIK, *Feofan Prokopovič*, Moskva, izd. «Mysl'» 1977:

http://elib.gnpbu.ru/text/nichik_feofan-prokopovich_1977/

NICOLAI 1990 = GIORGIO MARIA NIKOLAI, *Russia bifronte. Da Pietro I a Caterina II, attraverso La Corruzione dei costumi in Russia di Ščerbatov e il Viaggio da Pietroburgo a Mosca di Radiščev*, Roma, Bulzoni Editore 1990.

ORLOV 1952 = VLADIMIR ORLOV, *Radiščev i russkaja literatura* [Radiščev e la letteratura russa], Leningrad, Sovetskij pisatel' 1952².

PANAEV 1867 VLADIMIR IVANOVIČ PANAEV, *Vospominanija*, in «Vestnik Evropy» [Il messaggero d'Europa] t. 3, 1867 pp. 194-219, v. el. a cura di M. N. Byčkov Thietmar 2012:

http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XIX/1820-1840/Panaev_V_I/text1.htm

PANIN 2010 = NIKITA IVANOVIČ PANIN, *Proekt gr. N. I. Panina o reforme Senata i sozdanii Imperatorskogo Soveta. 1762 g.* [Progetto del conte N. I. Panin sulla riforma del Senato e la creazione del Consiglio imperiale], pp. 1-6; *Proekt Manifesta o reforme Senata i uščreždenii Imperatorskogo Soveta 28 dekabrja 1762 g.* [Progetto del Manifesto sulla riforma del Senato e della istituzione del Consiglio Imperiale 28 dic.1762], pp. 7-12, in *Konstitucionnyje proekty v Rossii XVIII-načala XIX v.* [Progetti di costituzione nella Russia del secolo XVIII e inizio del XIX], Moskva 2010 [pp. 126-143]. Per le indicazioni delle pag. facciamo riferimento alla versione elettronica sotto indicata:

<http://museumreforms.ru/node/13644>

PARMENTIER 2011 = MARC PARMENTIER, *Leibniz et la perception du futur*, in «Revue de Metaphysique et de morale», 2011, 2, n. 70, pp. 221-233.

PETRUCHIN 2012 = VLADIMIR JAKOVLEVIČ PETRUCHIN, *Biobibliografičeskij ukazatel'*, Moskva, RGGU 2012.

PLATONE 1967 = PLATONE, *Fedone*, tr. it. di Manara Valgimigli, in PLATONE,

Opere, voll. 1-2, Bari, Laterza 1967.

PLATONOV 2000 = OLEG A. PLATONOV, *Ternovyj venec Rossii. Tajnaja istorija masonstva 1731-2000* [La corona di spine della Russia. Storia segreta della massoneria], Moskva, Russkij Vestnik 2000.

PNIN 2006 = IVAN PETROVIČ PNIN, *Opyt o prosveščanii otnositel'no k Rossii* [Saggio sull'istruzione riguardo alla Russia], in *Klassiki revoljucionnoj mysli domarksistskogo perioda* [Classici del pensiero rivoluzionario del periodo premarxista] pod obš. red. I. A. Teodoroviča, pp. 119-161. III. 1. Ivan Pnin *Sočinenija* [Opere], pp. 57-236, 2. *Vstup. stat'ja i redakcia* I. K. Luppola, pp. 7-34; 3. *Primečanija* Vladimira Nikolaeviča Orlova, pp. 279-294, Moskva, izd. Vsesojuznogo obščestva politkatoržan i ssyl'no poselencev 1934, 241 pg. (Nei supplementi alle opere sono edite le trad. di tre cap. del *Sistema della natura* e otto cap. della *Morale universale* di d'Holbach, usciti sul «Sankt Peterburgskij žurnal»), München, ImWerden Verlag 2006.

Pnin 2010 = IVAN PETROVIČ PNIN *Opyt o prosveščanii otnositel'no k Rossii* [Saggio sull'istruzione riguardo alla Russia], in *Obščestvennaja Mysl' Rossii XVIII veka* [Il pensiero sociale russo del XVIII secolo], t. 2, *Philosophia Moralis*, sostavitel', avtor vstupitel'noj stat'i i komm. Tat'jana Vladimirovna Artem'eva, Moskva, Rossijskaja Političeskaja Ènciklopedija (РОССПЭН) 2010, pp. 577-632

POKROVSKIJ 1952 = V. S. POKROVSKIJ, *Obščestvenno-političeskie i pravovye vzgljady*

A. N. Radiščeva [Le concezioni socio-politiche e giuridiche di A. N. Radiščev], Kiev 1952.

POLHENZ 1967 = MAX POLHENZ, *La Stoa*, tr. it. di Ottone De Gregorio, Firenze, La Nuova Italia 1967, voll. I-II.

POL'SKOJ 2010 = SERGEJ VIKTOROVIČ POL'SKOJ, *Dvorjanskij constitucionalizm v Rossii XVIII – načala XIX vv. i ego zapadnoevropejskie istočniki* [Il costituzionalismo nobiliare in Russia nei secoli XVIII-inizio XIX e le sue fonti europeo-occidentali], GIIM, *Doklady po istorii 18 veka* [Relazioni sulla storia del XVIII sec.] – DHI Moskau: Vorträge zum 18. Jahrhundert, n. 6, 2010, [14]. (Anche in «Voprosy istorii» 2011, n. 6, pp. 27- 42). Utilizziamo le pg. della v. el.:

https://prae.perspectivia.net/...moskau/polskoi_konstitutionalismus

POL'SKOJ 2012 = SERGEJ VIKTOROVIČ POL'SKOJ, *Neizvestnoe proizvedenie A. N. Radiščeva «Opyt o Angliskom Pravlenii»* [Un'opera ignota di A. N. Radiščev «Saggio sul governo dell'Inghilterra»], in «Izvestija Samarskogo naučnogo centra Rossijskoj akademii nauk», t. 14, n. 3, 2012, pp. 187-192.

POKROVSKIJ 1952 = V. S. POKROVSKIJ, *Obščestvenno-političeskie i pravovye vzgljady A. N. Radiščeva* [Le concezioni socio-politiche e giuridiche di A. N. Radiščev], Kiev, izd. Kievskogo gos. universiteta im. T. G. Ševčenko 1952.

POLENOV 1952 = ALEKSEJ JAKOVLEVIČ POLENOV *O krepostnom sostojanii krest'jan v*

Rossii. Attualmente in *Izbrannye proizvedenija russkix mislitelej vtoroj poloviny XVIII veka* [Opere scelte di pensatori russi della seconda metà del XVIII secolo], v. 2 tomach, red. I. Ja. Ščipanov, Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva-Leningrad 1952, t. 2, pp. 7-29; preced. a cura di Dmitrij Vasil'evič Polenov con la biografia dell'autore: *A. Ja. Polenov, Russkij zakonoved XVIII v.*, in «Russkij Archiv» 1865, n. 4 pp. 445-470; n. 5-6, pp. 703-736; in *Reprinty starinnych knig*, «Russkij Archiv» 1865 izd. 2-e Moskva 1866:

<http://www.bibliotekar.ru/reprint-123/>

POZZI 2018 = VERA POZZI, "*Institutiones Methaphysicae*" I. Ja. Vetrinskogo, i Sankt-Peterburskaja duhovnaja Akademija (č. I), in «Istorija Filosofii», 2018, t. 23, n. 1, Institut Filosofii – Moskva.

PRIESTLEY 1772 = JOSEPH PRIESTLEY, *Observations on different kinds of air*, vol. 62, *Philosophical Transaction Royal Society* 1772, pp. 147-264.

<http://doi.org/10.1098/rstl.1772.0021>

PRIESTLEY 1777 = JOSEPH PRIESTLEY, *Diquisition Relating to Matter and Spirit. To which is added, The History of the Philosophical Doctrine concerning the Origin of the Soul and the Nature of the Matter; with its Influence on Christianity, especially with Respect to the Doctrine of the Pre-existence of Christ*, London, Printed for J. Jonson 1777.

PRIJMA 1958 = FĚDOR JAKOVLEVIČ PRIJMA, *Lomonosov i «Istorija rossijskoj imperii*

pri Petre Velikom» Vol'tera, in XVIII vek., Moskva-Leningrad, Akademija Nauk 1958. sb. 3, pp. 170-186.

PRICHOD'KO 2002 = MICHAEL ANATOL'EVič PRICHOD'KO, *Podgotovka i razrabotka ministerskoj reformy v Rossii (fevral' – sentjabr' 1802 g.)* [Preparazione ed elaborazione della riforma dei ministeri in Russia (febbraio-settembre 1802)], Moskva, Kompanija Sputnik, 2002, 93 pg.:

<http://lib.ru/POLITOLOG/ministerstw1802.txt>

PRICHOD'KO 2014 = MICHAEL ANATOL'EVič PRICHOD'KO, *Konstitucionnyj proekt A. R. Voroncova načala XIX veka. Stat'i po predmetu Konstitucionnoe pravo Rossii*, in «Istorija Gosudarstva i prava», 2014, n. 7, pp. 57-59; in rete:

<http://www.justicemaker.ru/view-article.php?id=10&art=4615>

PRICHOD'KO 2018 = MICHAEL ANATOL'EVič PRICHOD'KO, *Rekonstrukcija okončatel'noj redakcii konstitucionnogo proekta A. R. Voroncov 1801 g.* [Ricostruzione della redazione definitiva del progetto di costituzione di A. R. Voroncov dell'a. 1801], in «Vestnik Universiteta imeni O. E. Kutafina (MGJUA)», Vektor Juridičeskoj Nauki, (8) 1918, pp. 51-66.

PUFENDORF 1724 = SAMUEL PUFENDORF, *Introductio ad Historiam Europeam* (trad. lat. di Jo. Frid. Cramero 1692) e *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo* (1684), tr. di Gavriil Bužinskij: *Vvedenie v istoriju evropejskuju čerez Samuila Pufendorfija*, na nem. jaz. Složennoe, takže črez Ioanna Kramera na lat.

pereložennoe [Introduzione alla storia d'Europa di Samuel Pufendorf, composta in lingua ted., e tradotta in lat. da Joann Kramer], S.Pietroburgo 1718, *O dolžnostjach človeka i graždanina po zakonu estestvennomu* [Sui doveri dell'uomo e del cittadino secondo la legge naturale], S. Pietroburgo 1724 (riedita nel 1726).

PUŠKIN 1962 = ALEKSANDR SERGEEVIČ PUŠKIN, *Polnoe sobranie sočinenij v desjati tomach*, [Raccolta completa delle opere in dieci volumi], Moskva, Akademija Nauk SSR 1962.

PUSTARNAKOV 2003 = VLADIMIR FEDOROVIČ PUSTARNAKOV, *Universitetskaja Filosofija kak spečifičeskij fenomen. 1. Istoriografija problemy. Cely i zadači issledovanija* [La filosofia universitaria come fenomeno specifico. I. Questioni di storiografia. Obiettivi e problemi], in *Universitetskaja filosofija v Rossii*, Institut Filosofii Rossijskoj Akademii Nauk, S. Peterburg, izd-vo Russkogo Christianskogo Instituta, 2003.

QUATTROCCHI 1994 = LUIGI QUATTROCCHI, *Il «Laokoon» e la poetica lessinghiana*, in «*Studia Theodisca I. Gotthold Ephraim Lessing*», ed. Fausto Cercignani, Università di Milano, Istituto di Germanistica, Electronic Edition (2011) of Vol. I (1994), pp. 105-145.

RADIŠČEV 1907 = ALEKSANDR NIKOLAEVIČ RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij v dvuch tomach*, redakcija V. V. Kallaša, izdanie V. M. Sablina, Moskva 1907, t.

II, *Pis'ma Radiščeva*, lett. 53/ giugno 1794, pp. 523-524; v. el. *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 3, cit., pp. 460-461.

RADIŠČEV 1936 = A. N. RADIŠČEV, *Materialy i issledovanija*, otv. red. A. S. Orlov, Moskva-Leningrad, izd.-vo Akademii Nauk SSSR 1936, 415 pg.

RADIŠČEV 1949 = A. N. RADIŠČEV, *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, in *Izbrannye filosofskie sočinenija*, libri I (pp. 273-311), II (pp. 312-343), III (pp. 344-377), IV (pp. 378-403), pod redakciej i s predisloviem I. Ja. Ščipanova [curatela e introduzione di Ivan Jakovlevič Ščipanov], Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo Političeskoj literatury 1949.

RADIŠČEV 1950 = *Stat'i i Materialy*, otvetstvennyj redaktor M. P. Alekseev, Leningrad, izdatel'stvo Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta imeni A. A. Ždanova 1950.

RADIŠČEV 1971 = A. N. RADIŠČEV, *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, tr. it. di C. Di Paola e S. Leone, Bari, De Donato, 1971.

RADIŠČEV 1975 = A. N. RADIŠČEV, *Stichotvorenija* [Versi], Vstup. stat'ja, podgotovka teksta i primečanija V. A. Zapadova [Introd. e curatela di Vladimir Aleksandrovič Zapadov], Leningrad, Sovetskij Pisatel' 1975², *Primečanija* [Note], pp. 223-267.

RADIŠČEV 2017-I,1 = A. N. RADIŠČEV, *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*, in *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomax*, pod red. I. K. Luppola, G. A. Gugovskogo, V. A. Desnickogo, Moskva-Leningrad, Akademija Nauk 1938, t. I; v. el. (2005–2019) 2017, pp. 225-392:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_1/03prose/021.htm

RADIŠČEV 2017-I,2 = *Vol'nost'* [La libertà], in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva-Leningrad, Akademija Nauk 1938, t. I, v. el. (2005–2019) 2017, pp. 1-17:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_1/01poems/001.htm

RADIŠČEV 2017-I,3 = A. N. RADIŠČEV, *Žitie Fedora Vasil'eviča Ušakova s priobščeniem nekotorych ego sočinenij*, in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij* [La vita di F. V. Ušakov, con l'aggiunta di alcune sue opere] Moskva-Leningrad, Akademija Nauk 1938, t. I, v. el. (2005-2019) 2017, pp. 153-212. L'opera, stampata nella tipografia imperiale di San Pietroburgo nel 1789, consiste di due parti, la prima: *Žitie Fedora Vasil'eviča Ušakova* [Vita di Feodor Vasilevič Ušakov], e la seconda: *Razmyšlenii*. 1. *O prave nakazanija i o smertnoj kazni*. – 2. *O Ljubve*. – 3. *Pis'mi o pervoj knige Gel'vecieva sočinenija, o Razume* [Riflessioni: 1. Sul diritto della pena e sulla pena di morte. 2. Sull'amore. – 3. Lettere sul primo libro dell'opera di Helvetius "La Ragione"]:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_1/03prose/019.htm

RADIŠČEV 2017-I,4 = A. N. RADIŠČEV, *Pis'mo k drugu, žitel'stvojuščemu v Tobo-*

l'ske, po dolgu zvanija svoego, in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomax*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1938-1952, t. I, v. el. (2005 – 2019) 2017, pp. 145-151:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_1/03prose/018.htm

RADIŠČEV 2017-I,5 = A. N. RADIŠČEV, *Pesn' istoričeskaja* [Carme storico], in *Polnoe sobranie sočnenij v 3 tomax*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1938-1952, t. I, v. el. (2005 – 2019) 2017, pp. 74-122:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_1/01poems/005.htm

RADIŠČEV 2017-I,6 = A. N. RADIŠČEV, *Beseda o tom, čto est' syn otečestva* in *Polnoe sobranie sočnenij v 3 tomax*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1938-1952, t. I, v. el. (2005 – 2019) 2017, pp. 213-223:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_1/03prose/020.htm

RADIŠČEV 2017-II,1 = A. N. RADIŠČEV *Razmyšlenija o grečeskoj istorii ili o pričinach blagodenstvija i nesčastija grekov*. Sočinenie gospodin abbata de Mably. Perevedeno s francuzskogo [Riflessioni sulla storia greca o sulle cause della prosperità o della sciagura dei greci. Opera del sig. abate de Mably, tradotta dal francese], libri 1 ,2, 3, 4 in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomax*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1938-1952, t. II (1941), v. el. (2005 – 2019) 2017 pp. 229-328:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_2/02translations/032.htm

RADIŠČEV 2017-II,2 = *Opisanie moego vladenija*, in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomah*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1938-1952, t. II (1941) v. el. (2005 – 2019) 2017 pp. 169-197:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_2/01text/029.htm

RADIŠČEV 2017-III,1 = A. N. RADIŠČEV, *Opyt o zakonodavstve* [Saggio sulla legislazione], in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomah*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1938-1952, t. 3; v. el. (2005 – 2019) 25 genn. 2017, pp. 5-27.

Kommentarii: Д.С. Бабкин, И.Д. Смолянов, pp. 565-574:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_3/01legal/036.htm

<https://rvb.ru/18vek/radishchev/02comm/036.htm>

RADIŠČEV 2017-III,2 = A. N. RADIŠČEV, *Pis'ma* [Lettere], in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomah*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1938-1952, t. 3 (1952), v. el. (2005 – 2019) 25 genn. 2017, p. 307-536:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_3/06letters/159.htm

RADIŠČEV 2017-III,3 = A. N. RADIŠČEV, *O zakonopoloženii* [Sulla disposizione di legge], in *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomah*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1938-1952, t. 3 (1952), v. el. (2005 – 2019) 25 genn. 2017, pp. 143-165:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_3/04legal/051.htm

RADIŠČEV 2017-III,4 = A.N. RADIŠČEV, *Zaveščanie dietjam*. 25 Ijulja 1790g. Iz Petropavlovskoj kreposti [Testamento per i figli. 25 luglio 1790. Dalla fortezza di Pietro e Paolo], in *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomax*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1938-1952, t. 3 (1952), v. el. (2005–2019) 25 genn. 2017, pp. 338-340.

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_3/06letters/085.htm

RADIŠČEV 2017-III,5 = A.N. RADIŠČEV, *Osobyje Mnenija: O cenach ljudej ubiennyh* [Sul prezzo degli uccisi], pp. 246-248; *O prave podsudimych otvodit' sudej i vybirat' sebe zaščitnika* [Sul diritto degli imputati di ricusare i giudici e di scegliersi il difensore], pp. 249-250, in *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomax*, Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1938-1952, t. 3 (1952), v. el. (2005–2019) 25 genn. 2017:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/toc_vol_3.htm

RADIŠČEV 2017-III,6 = A. N. RADIŠČEV, *Razrozrennyje zametki* [Appunti isolati], in *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomax* Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1938-1952, t. 3 (1952), v. el. (2005–2019) 25 genn. 2017, pp. 41-48:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_3/01legal/039.htm

RADIŠČEV 2017-III,7 = A. N. RADIŠČEV, *O dobrodeteljach i nagraždenijach*, in *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomax* Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1938-1952, t. 3 (1952), v. el. (2005–2019) 25 genn. 2017, pp. 28-31:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_3/01legal/037.htm

RADIŠČEV 2017-III,8 = A. N. RADIŠČEV, *Proekt dlja razdelenija Uloženija rossijskogo*, in *Polnoe sobranie sočinenii*, in *Polnoe sobranie sočinenij v 3 tomax* Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1938-1952, t. 3 (1952), v. el. (2005 – 2019) 25 genn. 2017, pp. 166-170:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_3/04legal/052.htm

RADIŠČEV 2017-III,9 = A. N. RADIŠČEV, *Proekt Graždanskogo uloženija*, in *Polnoe sobranie sočinenii v 3 tomax* Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1938-1952, t. 3 (1952), v. el. (2005 – 2019) 25 genn. 2017, pp. 171-245:

https://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_3/04legal/053.htm

ROUSSEAU 1756 = JEAN JAQUES ROUSSEAU, *Lettres sur divers sujets. De philosophie, de morale, de politique. Lettre à Monsieur De Voltaire le 18 Août 1756:*

BibTex: https://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_%C3%A0_Voltaire_sur_la_Providence

ROUSSEAU 2003 = JEAN-JAQUE ROUSSEAU, *Du Contrat Social, ou Principes du Droit politique*, Amsterdam, chez Marc Michel Rey 1762; v. el. Athena, Pierre Perroud, 21.08.2003: http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_cont.html 21/08

SAINT MARTIN 1775 = LOUIS CLAUDE DE SAINT MARTIN *Des erreurs et de la vérité, ou Les Hommes rappelés au Principe universel de la Science*, Edimbourg [Lyon, chez Jean-André Périsset-Duluc] sans nom d'éditeur, 1775:

<https://arbredor.com/ebooks/DesErreurs.pdf>.

SAINT-MARTIN 1961 = LOUIS CLAUDE DE SAINT-MARTIN, *Mon portrait historique et philosophique* (1789-1803), publié par Robert Amadou, Paris, René Julliard 1961:

<https://arbredor.com/ebooks/DesErreurs.pdf>

SANTI 2013 = MARCO SANTI, *L'infinito nella composizione della materia*, in «*Fogli di Filosofia*», Pubbl. della Scuola superiore di Studi in Filosofia, n. monografico: *Leibniz e Kant*, fasc. 4, 2013, pp. 43-60.

ŠČIPANOV 1959 I. JA. ŠČIPANOV, *Izbrannye proizvedenija russkich myslitelej vtoroj poloviny XVIII veka* [Opere scelte di pensatori russi della seconda metà del XVIII secolo], t. I, Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury 1959, pp. 111-133.

SEMENNIKOV 1923 = VLADIMIR PETROVIČ SEMENNIKOV, *Radiščev. Očerki i issledovanija* [Radiščev. Saggi e studi], Moskva-Petrograd, Gosudarstvennoe izdatel'stvo 1923, 467 pg.

SEMEVSKIJ 1907 = V. I. SEMEVSKIJ, *Pervyj političeskij traktat Speranskogo*, in «Rus-

skoe bogatstvo 1879-1918, tip. Klobukova, № 1, janvar' 1907 N. N. », eže-
mesjačnyj literaturnyj, naučnyj i političeskij žurnal, S. Peterburg

SENECA 1953 = LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, London-
Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1953.

SENECA 1983 = LUCIJ ANNEJ SENEKA, *Tragedii*, prevod [traduzione] S. A. Ošero-
va, primečanja [note] E. G. Rabinoviči, serija «Literaturnye Pamjatniki», Mo-
skva, Nauka 1983.

SIMANKOV 2010 = VITALIJ IVANOVIČ SIMANKOV *Iz razyskanij o žurnale «Pribavlenie
k Moskovskim Vedomostjam» 1783-1784 ili ob avtorstoe sočinenij, pripisyvavšichsja
N. I. Novikovikovu I. G. Švarcu i F. Karžavinu* [Dalle ricerche relative alla rivista
“Supplemento al Notiziario Moscovita”, o sugli autori delle opere attribuite a
N. I. Novikov, I. G. Švarz e F. Karžavin"], Char'kov, tip. OOO «Cifrovaja Ti-
pografija» 2010, pp. 1-133.

SIMANKOV 2011 = S. VITALIJ IVANOVIČ SIMANKOV, *Iz razyskanij o žurnale «Večern-
jaja zarja» (1782)* [Dalle ricerche relative alla rivista «Večernjaja zarja»], in *Otdel
russkoj literatury XVIII veka. Sbornik 26*, 2011, pp. 169-187.

SIMANKOV 2017 = VITALIJ IVANOVIČ SIMANKOV *Originals and Translations: a Study
based on old slavonic Texts and russian eighteenth-century Journals*, Brown Universi-
ty, Providence, RI 2017, Dissertazione del 2012.

SIPOVSKIJ 1899 = VASILIJ VASIL'EVič SIPOVSKIJ, N. M. *Karamzin, avtor "Pisem Ruskago Putešestvoennika"* [Karamzin, autore delle "Lettere di un viaggiatore russo"], in *Zapiski Istoriko-filologičeskago fakul'teta, Imperatorskago S-Peterburgskago Universiteta*, č. XLIX, 1899.

ŠKURINOV 1988 = PAVEL SEMĚNOVIČ ŠKURINOV, A.N. *Radiščev. Filosofija čeloveka* [A. N. Radiščev, *La filosofia dell'uomo*], Moskva, izd. Moskovskogo universiteta 1988.

ŠKURINOV 1992 = PAVEL SEMĚNOVIČ ŠKURINOV, *Filosofija Rossii XVIII veka* [La filosofia russa del XVIII secolo], Moskva, Vysšaja škola 1992.

SLOVAR' 1988-1989 = *Slovar' russkogo Jazyka XVIII veka (biografii pisatelej)* [Dizionario della lingua russa del XVIII (della biografia degli autori)], otvetstv. redaktor A. M. Pančenko, Moskva, Institut russkoj literatury i jazyka, 1988-1989.

SMOLJANOV 2017 IVAN DAVYDOVIČ SMOLJANOV, *Kommentarii: Radiščev* (Proekt graždanskogo uloženiija) [Commentari: Radiščev] in A. N. RADIŠČEV, *Polnoe sobranie sočinenij*, v. 3 *tomax* Moskva – Leningrad, Akademija Nauk SSSR, 1938-1952, t. 3 (1952), v. el. (2005 – 2019) 25 genn. 2017, pp. 597-600:

<https://rvb.ru/18vek/radishchev/02comm/053.htm>

ŠMURLO 1910 = EVGENIJA FRANCEVIČA ŠMURLO *Polenov Aleksej Jakovlevič*, in *Ruskij biografičeskij slovar'* (v 25-ti tomach), A. A. Polovcova, S. Peterburg-Moskva 1896-1918, t. 14, 1910:

https://ru.wikisource.org/wiki/РБС/ВТ/Поленов,_Алексей_Яковлевич

SOBRANIJA KNIŽNYCH PAMJATNIKOV 2006 = *Sobranija knižnych pamjatnikov (redkich i cennyh izdanij) v bibliotekach, muzejach i archivach Rossijskoj Federazii: ukazatel' katalog i opisanii* [Raccolta dei monumenti librari (edizioni rare e pregiate)], nelle biblioteche, nei musei e negli archivi della Federazione russa: indice dei cataloghi] (1917-2014) sostav. Ol'ga Alekseeva Gračeva, Natal'ja Georgievna Romaševa, 3^a izd. perer. i dop. [III ed. rielaborata e accresciuta], Moskva, «Paškov dom», 2006:

<http://www.new.pdfm.ru/35istoriya/25050-1-sobraniya-knizhnih-pamyatnikov-redkih-cennih-izdanij-bibliotekah-muzeyah-arhivah-rossijskoj-federacii-ukaza.php>

SÖSERMANN 2013 = BERNARD SÖSERMANN, *Lo spirito dell'Illuminismo e la politica. Contorni e confini del progetto politico di Federico II*, in *Stato e cultura in Prussia sotto Federico II*, a cura di Edoardo Tortarolo, «Quaderni della Rivista Storica Italiana», 5, a cura di Giuseppe Ricuperati, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 2013, pp. 1-22, www.edizioniesi.it.

ŠPET 1989 GUSTAV GUSTAVOVIČ ŠPET, *Očerk razvoitija russkoj filosofii* [Saggio sullo sviluppo della filosofia russa], in *Sočinenija*, Moskva, izd. «Pravda» 1989.

SPINOZA 1677 BENEDICTI DE SPINOZA *Opera Posthuma*, Amsterdam, ed. Giovanni Riewertz [Jan Rieuwertsz] 1677; 1. *Praefatio* s.pg.; 2. *Ethica* pp. 1-264; 3. *Politica* (*Tractatus politicus*) pp. 267-354; 4. *Tractatus de intellectu emendatione* pp. 356-392; 5. *Epistulae* pp. 395-614; 6. *Compendium grammatice linguae Hebraeae* pp.1-112.

Le nostre citazioni dal *Tractatus politicus* sono tratte dall'ed. el. di Rudolf W. Meijer, *A hypertext edition of works by Spinoza in the original, Latin version*, e riportano il n. di pg. dell'ed. del 1677:

<http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/works.htm>

SPINOZA 1846 BENEDICTI DE SPINOZA *Opera quae supersunt omnia*.vol. III *Tractatus theologico - politicus. Compendium grammaticae linguae hebraeae*, editionibus principibus denuo edidit et praefatus est Carolus Hermannus Bruder, Bernh. Tauchnitz jun., ed. ster., Lipsiae 1846.

SPINOZA 1974 *Spinoza Opera*, Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winters, Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, trad. it., di Antonio Droetto, Torino, Einaudi, 1974.

SPINOZA 2006 BENEDICTI DE SPINOZA *Epistolae I-LXII*, in *A hypertext edition of works by Spinoza in the original, Latin version*, ed. Rudolf W. Meijer, v. el. 22 XII 2006 - 21h28:

<http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/works.htm>

SPIQUEL 1997 = AGNÈS SPIQUEL, *Mesmer et l'influence*, in «Romantisme» Revue du dix-neuvième siècle, année 1997, n.ro thématique 98 : *Influences*, pp. 33-40 : www.persee.fr/issue/roman_0048-8593_1997_num_27_98

STARCEV 1990 = ABEL ISAAKVIČ STARCEV, *Radiščev. Gody ispytanij* [Anni di prove], Moskva, Sovetskij Pisatel' 1990.

STOROŽENSKIJ 1970 = NIKOLAJ STOROŽENSKIJ, *Materialy dlja istorii Rossii, izvolčenyje iz rukopisej britanskogo muzeja v London* [Materiali per la storia della Russia, tratti dai manoscritti del museo britannico a Londra], in *Čtenija v imperatorskom obščestve pri moskovskom universitete*, 1970, kn. III, pp. 8-11, 32-33.

SVODNYJ KATALOG 1975 = *Svodnyj katalog Russkoj knigi graždanskoj pečati XVIII veka. 1725-1800* [Catalogo generale del libro russo stampato nel XVIII sec. 1725-1800], Gos. Bibl. imeni Lenina, Public. Bibl. im. Saltykova Ščedrina, Nauč. Bibl. im. Gor'kogo, Moskva, izd. «Kniga» 1975, isd. Podgotovleno kolektivom predstavitelej 35 bibl., pod. rukovodstvom I. M. Polonskoj [la pubbl. è curata da un collettivo di rappresentanti di 35 bibl., sotto la direzione di Irina Michajlovna Polonskaja].

TARASOV 1991 = EVGENIJ IVANOVIČ TARASOV, *Moskovskoe Obščestvo rozenkrejcerov* [La società moscovita dei rosacroce], in *Masonstvo v ego prošlom i nastojščem* [La massoneria nel suo passato e nel presente], pod. red. S. P. Mel'gu-

nova i N. P. Sidorova, Moskva, SP «IKPA» 1991, t. I, II, repr. izd. 1914-1915.

TARDELLA 2014 = MICHELA TARDELLA, *Sordità e oralismo*, in *Linguaggio, filosofia, fisiologia nell'età moderna*, in Atti del Convegno - Roma 23-25 gennaio 2014, a cura di Cristina Marras e Annalisa Schino, ILIESI 2015, pp. 85-99.

THORBURN 2018 = WILLIAM M. THORBURN, *The Myth of Occam's Razor*, in «Mind» 27, 3, 2018, pp. 345-353.

TISSOT 1793 = SIMON ANDRÉ TISSOT, *Onanizm, ili rassuždenie o boleznjach, proizchodjaščich ot Malakii* [L'onanismo o riflessione sulle malattie derivate dalla masturbazione]. Sočinennoe doktorom mediciny g. Tissotom. Perevod c francuskogo Petra Jakovleva, Moskva, v vol'noj tipografii A. Rešetnikova 1793, 208 pg.

TOLAND 1696 JOHN TOLAND, *Christianity not Mysterious: Or, a Treatise Shewing, That There is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor Above It: And That No Christian Doctrine Can Be Properly Call'd a Mystery. John Toland & Samuel Buckley. Printed for Sam. Buckley at the Dolphin Over Against St. Dunstons Church in Fleetstreet 1696.*

TOLAND 1768 = JOHN TOLAND, *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du dogme de l'immortalité de l'Ame, de l'idolatrie et de la superstition; sur le système de Spinoza et sur l'origine du mouvement dans la matiere*, traduites de l'Anglois,

Londres 1768.

TOMASONI 1998 = FRANCESCO TOMASONI, *Mendelssohn e la difesa dell'individuo contro la filosofia della storia*, in «La società degli individui», *Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee*, I, 2, 1998, pp. 65-74.

TROCKIJ 1936 = IZAAK MOISEEVIČ TROCKIJ, *A. N. Radiščev. Materialy i issledovanija* [Materiali e studi], Moskva - Leningrad, Akademija Nauk SSSR 1936.

TUČKOV 1908 = SERGEJ ALEKSEEVIČ TUČKOV, *Zapiski Sergeja Alekseeviča Tučkova 1766 - 1808* [Memorie di S. A. Tučkov]. Pod redakciej i so vstupitel'noj stat'e-ju [a cura e con articolo introduttivo di] K. A. Voenskogo, S. Peterburg 1908.

TUKALEVSKIJ 1911 = in VLADIMIR NIKOLAEVIČ TUKALEVSKIJ, *Iskanija Russkich masonov* [Orientamenti dei massoni russi], S-Peterburg, Senatskaja Tipografija 1911.

«VEČERNJAJA ZARJA» 1782 = *Ežemesjačnoe izdanie v pol'zu zavedennyh v Sankt-peterburge Ekaterinskago i Aleksandrovskago učilišč* [Pubblicazione mensile a favore degli istituti di Caterina e di Alessandro fondati a S.Pietroburgo], Moskva, Universitetskaja Tipografija N. Novikova 1782, parte I, 1. *Preduvedomlenie k čitatel'jam* [Avvertenza ai lettori]; 2. *Rassuždenie o bessmertii duši* [Riflessioni sull'immortalità dell'anima] (*Janvar'* [Gennaio]), pp. 1-26; 3. *Filosofičeskoe rassuždenie o duše* [Riflessione filosofica sull'anima] (*Fevral'* [Febbraio]), pp. 81-

110); 4. *Rassuždenie o soedinenii duši s telom i o dejstvii sego soedinenija* [Riflessione sull'unione dell'anima con il corpo e sugli effetti di questa unione] (*Mart* [Marzo]), pp. 169-184); 5. *Filosofičeskoe rassuždenie o Troice v čeloveke, ili opyt dokazatel'stva, počerpnutogo iz razuma i otkrovenija, čto čelovek состоit 1) iz tela, 2) iz duši, 3) iz ducha* [Riflessione filosofica sulla Trinità nell'uomo, o tentativo di dimostrare, sulla base della ragione e della Rivelazione, che l'uomo è composto 1) di corpo, 2) di anima, 3) di spirito] (*April'* [Aprile]), pp. 265-309.

VENNIRO 2001 = LAURA M. VENNIRO, *Lumi e potere. Scritti di Alessandro Radiščev sulla Russia di fine Settecento*, Reggio Calabria, Falsea editore, 2001.

VERNADSKIJ 1917 = GEORGIJ VLADIMIROVIČ VERNADSKIJ, *Russkoe masonstvo v carstvovanie Ekateriny II*, Petrograd, tip. Akcionernogo Obščestva tip-ogo dela 1917, 286 pg.

VERNADSKIJ 1999 = GEORGIJ VLADIMIROVIČ VERNADSKIJ, *Russkoe Masonstvo v Carstvovanie Ekateriny II*. Izd. 2-e ispravlennoe i rasčirennoe pod red. M. B. Rejzina i A. I. Serkova [La massoneria russa sotto il regno di Caterina II. Ed. corretta e ampliata a cura di Michajl Valentinovič Rejzin e Andrej Ivanovič Serkov], Sankt-Peterburg, izd. imeni N. I. Novikova 1999, 576 pg.

VOLTAIRE 1883 = *Œuvres complètes de Voltaire*, Texte établi par Louis Moland, Paris, Garnier 1883 (1877); 1. *Les lois de Minos*, t. 7; 2. *Éléments de la philosophie de Newton*, t. 22 (1877); 3. *Traité de métaphysique*, t. 22 (1877); 4. *Com-*

mentaire sur le livre Des Délits et des Peines, t. 25 (1877); 5. *Correspondance* (1736-Septembre 1738), t. 34 (1880):

https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_de_Voltaire

WALLIS 2005 = *Correspondence of John Wallis (1613-1703)*, vol. II, ed. by P. Beely and C. J. Scriba, Oxford, Oxford University Press 2005.

WOLFF 1999 = CHRISTIAN WOLFF, *Metafisica tedesca*, con testo tedesco a fronte, introduzione, traduzione e note di Raffaele Ciafardone, Chieti, Rusconi 1999.

ZABOROV 1978 = PETR ROMANOVICH ZABOROV, *Russkaja literatura i Vol'ter. XVIII-pervaja tret' XIX veka* [La letteratura russa e Voltaire. Secoli XVIII e primo terzo del XIX], Leningrad, Akademija Nauk SSSR «Nauka» 1978, 251 pg.

ZACHAROV 2009 = NIKOLAJ VLADIMIROVIC ZACHAROV, *U istokov šekspirisma v Rossii: N. M. Karamzin, A. A. Petrov, i Ja. M. R. Lenz* [Alle origini dello scespirismo in Russia: N. M. Karamzin, A. A. Petrov, i Ja. M. R. Lenz], in «Problemy filologii, kul'turologii i isskustvoznaniija», 2009, n. 3, pp. 119-129.

ZAPADOV 1950 = ALEKSANDR VASILEVIC ZAPADOV, *Aleksandr Nikolaevič Radiščev*, in *Radiščev. Stat'i i materialy* [Articoli e materiali], Leningrad, izd. Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta 1950, pp. 13-14.

ZAPADOV 1993 = VLADIMIR ALEKSANDROVIČ ZAPADOV, *Byl li Radiščev avtorom «Besedy o tom, čto est' cyn otečestva»* [È Radiščev l'autore della «Conversazione su chi è il figlio della patria?», in *XVIII vek*, t. 18, Sankt-Petersburg 1993, RAN, Institut russkoj literatury, pp. 131-155.

INDICE DEI NOMI

- Abramo*, 437
Adamo, 308
ADAMSON John
ADDISON Joseph, 623
ADELGUNDE Luise, 623
AGOSTINO Aurelio vesc. d'Ipbona (Augustinus Ipbonensis), 467, 470-471, 473-476, 479, 508
ALBANI Francesco, 550
ALEKSEEV Illarion Spiridonovič , 74, 623
ALESSANDRO I, imp. di Russia, 16, 34, 41, 45, 46, 51, 72, 79, 80, 84, 87, 89, 93, 97, 105, 106, 109, 116, 144, 171, 174, 176, 179, 196, 200, 201, 203-205, 208, 210, 212-218, 222, 234-236, 247, 249-255, 257, 274, 483, 516, 517
ALESSANDRO II, 208
ALESSANDRO III (Magno)di Macedonia, 676
ALESSIO I ROMANOV, zar, 676
s. *Alessio*, 461, 463
ALJAB'EV Aleksandr Vasil'evič, 34
ALTŠULLER Mark Grigor'evič, 54, 67
Amleto, 623
AMMAN Johann Konrad , 379
AMVROSIJ (Zertis-Kamenskij), 19, 465, 667
ANASSAGORA, 264
ANDREEVA Tat'jana Vasil'evna, 208
ANIČKOV Dmitrij Sergeevič, 465, 468-476, 479-481, 508
ANNA Stuart, regina d'Inghilterra, 480
ANNA AMALIA di Hohenzollern , 189-190
ANNA IVANOVNA [JOANOVNA], duchessa di Curlandia, 111
Antinoo, 24
ANTONOVSKIJ Michail Ivanovič, 67, 217
APOLLONIO DI TIANA, 675
ARCHITA DI TARANTO, 675
ARGAMÁKOV Michail Fëdorovi

, 512

ARGENTIERI Niccolò, 448

ARISTOTELE, 54, 146, 147, 307, 308, 316, 327, 454

Armida, 615, 678

ARNAULD Antoine, 425

ARNOLD (mugnaio di Sans-Souci), 189-191

ARND Johann, 72

ARTEM' EVA Tat'jana Vladimirovna, 225, 226, 357, 361, 408, 465-471, 474, 475, 479, 481, 594

BABKIN Dmitrij Semënovič, 54, 91, 92, 202, 216, 510

BACHAUMONT Louis Petit de, 287

BAGALEJ Dmitrij Ivanovič, 204, 208

BAILLET Adrien, 41

BAJUK Dmitrij Aleksandrovič, 522

BAKUNINE TATIANA, 74, 88, 94

BARSKOV Jakov Lazarevič, 41, 52, 53, 64, 68, 70, 76-78, 81, 87, 90, 100, 272, 279, 286, 288, 517, 518

BARSUKOV Nikolaj Platonovič, 511

BAUMGARTEN Alexander Gottlieb, 423

BAYLE Pierre, 82, 264, 290, 445, 446

BAŽENOV Vasilij Ivanovič, 657

BECCARIA BONESANA Cesare, 25, 123, 133, 134, 154, 156-160, 162, 163, 169-171, 177, 184, 188, 513

BECHER Johann Joachim, 296

BECKMANN Johann, 41

BEKETOV Platon Petrovič, 15, 511

BENNIGSEN August Leontij (Leontij Leontevič; Levin August Gottlieb Theophil) von, 85

BENTLEY Richard, 368

BERGMAN Torbern Olof, 298

BERKELEY George, 321

BERMAN Zelman Isaakovič, 294

BERNOULLI Johann, 654

BERNARDINI Paolo, 459

BESTUŽEV Aleksandr Aleksandrovič (pseud. MARLINSKIJ), 15, 215

BESTUŽEV Aleksandr Fedoseevič, 215

BESTUŽEV Michail Aleksandrovič, 215

BESTUŽEV Nikolaj Aleksandrovič, 215

BESTUŽEV Pëtr Aleksandrovič, 215

BIANCHINI Paolo, 222
 BLACK Joseph, 587
 BLACKSTONE William, 131, 132, 157, 177
 BLAGOJ Dmitrij Dmitrevič, 2, 3
 BLUMENBACH Johann Friedrich, 304
 BLYENBERG VAN Willem (Guglielmo di Blyenberg), 51, 488
 BLOUNT Thomas Pope, 41
 BOBROV Evgenij Aleksandrovič, 518
 Boerhaave Herman, 293
 BOEZIO Severino (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius), 17
 BOKUM Gerhard Georg von Alten, 513
 BOILEAU (Boileau-Despréaux) Nicolas, 82
 BÖHME Jacob, 13, 506
 BONNET Charles, 264, 283, 293, 294, 304, 305, 308, 309, 326, 327, 498, 675, 694
 BONNOT Gabriel v. MABLI
 BORODOVICYN (o Borodavicyn) Ivan Sergeevič, 215, 216
 BOROZDIN Aleksandr Kornilievič, 518
 BOŠICKIJ Aleksandr, 90
 BOSCOVICH Ruggiero Giuseppe (Ruđer Josip Bošković), 297
 BOULAD-AYOUB Josiane, 551
 BOYLE Robert, 296, 334, 373, 379
 BRAČEV Viktor Stepanovič, 53, 72-74, 81, 84, 85
 BRADLEY James, 366
 BRAMANTE Donato, 658
 BREŽINSKIJ Andrej Petrovič, 215, 216
 BRJUS Jakov Aleksandrovič, 94, 514
Bruto, 30
 BUFFON LECLERC George Louis de, 296, 303, 304, 381, 498, 540
 BUHLE Johann Gottlieb (Theophil), 407, 408
 BULZONI, 510
 BUŽINSKIJ Gavriil, 117
 BULAVIN Afanas'evič, 27
 BURLAMAQUI Jean-Jacques, 504, 505
 BURNETT James lord Monboddo, 304, 545
 CALIGOLA (Gaius Iulius Caesar Augustus Germanicus), 15, 24, 228, 620
 CAMPER Peter, 304, 305, 542
 CANDAUX Jean-Daniel, 504
 CAPPELLETTI Cristina, 550
 CAREVSKIJ Aleksandr Alekseevič, 216

CARLO I STUART, re d'Inghilterra, Scozia e Irlanda, 32, 104
 CARLO II Stuart, re d'Inghilterra, Scozia e Irlanda, 104
 CARLO XII di SVEZIA, 34
 CARMER Johann Heinrich von, 189, 190
 CARTESIO (Descartes; Cartes) René, 267, 307, 321, 329, 30, 334, 343, 351, 365, 421, 423, 449, 477, 498
 CARTOUCHE (Louis-Dominique Bourguignon), 677
 CASINI Paolo, 368
 CASSIRER Ernest, 351, 373
 CATONE (Marcus Porcius Cato, Censorius), 18, 578, 623
 CATERINA [Ekaterina] II Alekseevna di Russia, 1, 2, 13, 29, 30, 34, 37, 39, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 53, 66, 68, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 89, 97, 98, 103, 105, 106, 110, 120, 127, 131, 132, 141, 143, 144, 160, 177, 178, 179, 184, 188, 193, 196, 201, 208, 210, 221, 233, 250, 265, 276, 282, 285, 300, 479, 483, 510, 512, 516
 CAVENDISH Henry, 587
 ČELIŠČEV Pëtr Ivanovič, 216
 ČERKASSKIJ Aleksej Michajlovič, 111
 Černišov (Černyšev) Zachar Grigor'evič 1722-1784, 64
 CIAFARDONE Raffaele, 419
 CICERONE Marco Tullio, 668
 CHERASKOV Michail Matveevič, 12, 125, 205
 CHIAPPARA Soria Isabella, 615
 CHRUŠČEV Andrej Fedorovič, 206
 CICERONE Marco Tullio (Cicero Marcus Tullius), 17, 264, 477, 494
 CLARKE Samuel, 334, 335, 344, 357-359, 362, 363, 366, 368, 457, 480, 505
 COCCEIJ [Kokei] Samuel von (Cocceius), 189
 COHEN Hermann, 447-449
 COLLI Giorgio, 324, 426
 COLLINS Maurice, 35, 36
 CONDILLAC Étienne Bonnot de, 372, 380
 CONFUCIO, 437
 CORREGGIO (Antonio Allegri detto il), 550
 CRAMER Johannes Fridericus (Cramero), 117
 CRISOSTOMO Giovanni, 467
 CRISTO, 466, 480, 498, 503
Critone, 48
 CROMWELL Oliver, 30-32, 104, 677
 CROMWELL Richard, 104
 Curzio Marco, 49, 666

CZARTORYSKI (Čartoryškij) Adam-Georg, 79, 84, 85, 89, 201, 205, 215, 235, 248-252, 256
 DAL' German Jur'evič von, 515
 D'ALEMBERT le Rond Jean-Baptiste, 372, 505
 DANILEVSKIJ Rostislav Jurevič, 269, 270
 DARWIN Charles, 294, 308
 DAŠKOVA Voroncova Ekaterina Romanova, 82, 83, 84, 89,
 DE FELICE Fortunato Bartolomeo, 503-505, 556
 DE LA BROSE Guy, 303
 DE LA PLACE Pierre-Antoine, 623
 DE LA MONNOYE Bernard, 41
 DE L'ÉPÉE Charles-Michel, 377-380, 546, 684
 DELFICO Melchiorre, 224
 DĚMIN Anton Olegovič, 42, 123, 133
 DE MIRIEVO JANKOVIČ Fëdor Ivanovič, 222
 DERATHÉ Robert, 11
 DERŽAVIN Gavriil Romanovič, 67, 94, 95, 254, 278, 283
 DESAGULIERS John Theophilus, 366
 DESCHAMPS François-Michel-Chrétien, 623
 DESMAIZEAUX Pierre, 358
 DESNICKIJ Semën Efimovič, 132
 DE WITT Cornelis, 19, 20, 667, 668
 DE WITT Johan, 668
 DI BELLA Stefano, 449
 DI CASTIGLIONE Ruggiero, 224
 DIDEROT Denis, 73, 160, 380
 DIOGENE di Sinope, detto il Cinico, 24, 114, 115
 DI SALVO Maria , 667
 DMITRIEV Sergej Sergeevič, 83
 DMITREVSKIJ Ivan Fëdorovič, 94
 DOLGORUKIJ Vasilij Lukič, 111
 DOMIZIANO (Titus Flavius Domitianus), 228
 DOVNAR-ZAPOL'SKIJ Mitrofan Viktorovič, 81
 DRAGONETTI Giacinto, 122-125, 133
 DU BOSK Franzisk, 272
 DU CHÂTELET Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquise, 358
 DUPATY Charles, 224
 DUVERGIER [du VERGER] Jean-Ambroise DE HAURANNE abbé de Cyranne, 25
 EBERHARD Johann August, 381

ECKARTHAUSEN Karl von, 217
 ELAGIN Ivan Perfilievič, 79, 87
 Elisabetta imp. di Russia, 83, 84, 107, 179, 188, 214, 512
 ÈMIN Fëdor Aleksandrovič, 94
 EMPEDOCLE, 24
 EPICURO, 465, 617
 EPITTETO, 17, 36
 EULER Leonhard, 356, 654, 655
Ernst, 270, 272, 274
Euforbo, 576
Eva, 308
Falk, 270, 272-274, 276
Faust, 460
 FEDERICO II Hohenzollern, 72, 177, 178, 188-191, 270, 277, 477, 658, 677
 FEDERICO GUGLIELMO II di Prussia, 408
 FÈDOROVA Ol'ga Borisova , 522
 FERGUSON Adam, 33
 FIELDING Henry, 466
 FILANGIERI Gaetano, 9, 42, 100, 122, 130, 133, 148, 173, 176, 182-186, 180, 191-196, 220-226, 229, 235, 249, 288, 504
 FILIPPO II il MACEDONE, 148
 FOCHER Federico, 308
 FONVIZIN Denis Ivanovič, 43, 44, 283, 284
 FORMEY Jean Henri Samuel , 376
 FRACANZANI Marcello Maria, 139, 145, 146
 FRANKLIN Benjamin, 9, 87, 100, 224, 225
 GALAKTIONOV Anatolij Andrianovič, 408-410
 GALILEI Galileo, 41
 GALLOIS Jean antoine Gauvin [detto: GAUVIN-GALLOIS], 224
Gallotti Emilia, 270, 277, 278
 GAMALEJA Semën Ivanovič, 74
 GARVE Christian, 281, 282, 402, 403, 513, 668
 GASPARINI Antonio, 550
 GASSENDI Pierre, 321, 343, 350
 GAZZERI Cecilia, 377, 380
 GELLERT Christian Fürchtegott, 281, 513, 668
 GENGIS (GENGHIS) KHAN (Temüjin), 676, 679
 GENOVESI Antonio, 133, 504
 GEOFFROY Ètienne-François, 298

GESÙ Cristo, 26
 GIACOMO II d'Inghilterra, 104
 GILSON Étienne , 474
 GIORGIO III del Regno Unito (Giorgio Guglielmo Federico di Hannover), 544
Giove, 392, 437
 GIPPIUS Friedrich (tipogr.), 17
 GIUDA (Judas), 26
 GIULIO CESARE, 578
 GLAZUNOV Ivan, 216, 227
 GLINKA Fëdor Nikolaevič , 205
 GLUCK Christoph Willibald, 544
 GOETHE Johann Wolfgang, 103, 224, 273, 274, 281, 282, 284, 313, 457, 460, 461
 GOTTSCHED Johann Christoph, 623
 GRAAF Reignier (Reinier) de (Reijnerus de Graeff), 308
 Gračeva Julija Evgenevna, 201, 203-205, 207, 209, 210
 's GRAVESANDE Willem Jacob, 319, 365, 366
 GRAVIER Jean, 123
 GREČ Nikolaj Ivanovič, 15
 GRIBOEDOV Aleksandr Sergeevič, 204
 GRIMM Friedrich Melchior von, 132, 160
 GRIPPA Giuseppe, 130
 GROZIO Ugo, 134, 477
 GUDENUS Valentin Ferdinand, 41
 GUGLIELMO d'Oranje-Nassau (Guglielmo III d'Inghilterra, II di Scozia e I d'Irlanda), 104, 668
 GUKOVSKIJ Grigorij Aleksandrovič, 67, 68, 73, 518
 FILANGIERI Gaetano, 9, 42, 100, 122, 130, 133, 147, 148, 173, 176, 182, 183, 185-188, 191-196, 220-226, 228, 229, 235, 249, 504
 HALLER Albrecht von, 303, 304, 528
 HARTLEY David, 330
 HARVEY William, 307
 HAYDIN Franz Joseph, 544
 HEEREN Arnold, 224
 HELVETIUS Claude Adrien [Gelvecij Klod Adrian], 77, 82, 143, 156, 222, 226, 281, 415, 514, 569, 651
 HERDER Johann Gottfried, 4, 7, 51, 56, 57, 265, 267, 268, 269, 272, 273, 274, 281, 287, 302-306, 311, 312, 315, 331, 364, 371, 374-379, 381-396, 402, 416, 431, 432, 441, 449, 454-460, 470, 488, 491, 503, 542, 649, 650, 684
 HERSCHEL Frederick William, 544

Herzen Aleksandr Ivanovič (ISKANDER), 82, 284, 466, 511, 517
 HOLBACH Paul Henri Thiry baron d', 149, 156, 170, 216, 226, 301, 321, 331, 342-345, 347, 353, 359-361, 364, 401, 433
 HOLBERG Ludvig, 466
 HOBBS Thomas, 7, 101, 115, 135, 136, 140, 142, 157, 166, 167, 229, 264, 346, 357, 361, 362, 372-374, 403, 446, 470, 475, 477, 556
 HOFFMANN Johan Adolf, 17
 HOMMEL KARL Ferdinand, 160, 513
 HUGO Victor-Marie, 190
 HUME David, 321, 322, 324
 HUS JAN (Johannes Huss), 41
Icaro, 678
 IL'INSKIJ Nikolaj Stepanovič, 92-94, 116, 212, 238, 257, 258
 ISTOMIN Konstantin Ergrafovič, 522
 IVAN III il Grande (Ivan III Vasil'evič , Ivan Velikij) , 636, 657
 IVANOV Igor Sergeevič, 128
 JACOBI Friedrich Heinrich, 266
 JAKOVLEV Pëtr,
 JANOV Segej Nikolaevič, 34, 216
 JAZYKOV Dmitrij Ivanovič, 224, 225, 556
 JELLES Jarig, 166
 JERUSALEM Johann Friedrich Wilhelm, 270, 313
 JERUSALEM Karl Wilhelm, 282, 313,
 KNAPTON James, 335
 KANT Immanuel, 284, 321, 324, 348, 349, 396-403, 406-409, 422, 426, 447, 481, 486
 KANTEMIR Antioch Dmitrevič (CANTEMIR Dimitrie), 28
 KARAMZIN Nikolaj Michajlovič, 52, 53, 95, 269, 270, 277-280, 283, 284, 294, 407, 408, 461, 469
 KARAZIN Vasilij Nazarovič, 182, 201-213, 215, 217, 234
 KARIN Fëdor, 123
 KARNEEV Egor Vasil'evič, 17
 KARPE (CARPE) Franz Samuel, 481
 KASANCEV Sergej Michajlovič, 253, 254
 KAUFFMANN Angelika Maria Anna Catharina, 550
 KAVERZNIEV Afanasij Avvakumovič (Kawersniew Affanasey), 294
 KEPLERO Giovanni (Johannes Kepler), 596
 KJUCHEL'BEKER Vil'gelm Karlovič, 205
 KLINGER Fëdor Ivanovič (KLINGER Friedrich Maksimilian), 235, 460

KLOTIUS Christian [KLOTZ Johann Christian], 41
 KNAPTON James, 335
 KNJAŽNIN Fëdor Borisovič, 13, 14, 40, 43, 94
 KOČETKOVA Natal'ja Dmitrevna, 23, 24, 67, 668
 KOČUBEJ Viktor Pavlovič, 205, 209, 235
 COLBURN Henry, 82
 KOMOV Grigorij, 17
 KORNEEV E., 556
 KORSAKOVA Natal'ja Leonidovna, 208
 KOŠELEV Rodion Aleksandrovič, 87
 KOSTIN Andrej Aleksandrovič, 42, 123, 133
 KOZODAVLEV Osip Petrovič, 83
 KRAMARIENKOV Vasilij Ivanovič, 556
Krest'jankin, 48, 100
 KRYLOV Ivan Andreevič, 216
 KULIBIN Ivan Petrovič, 638
 KUTUZOV Aleksej Michajlovič, 11, 13, 23, 38, 52, 54, 67, 68, 74, 76, 77, 81, 87, 90, 92, 97, 103, 271, 272, 278, 285, 287, 288, 295, 514,
 KUZ'MINA Rimma Vladimirovna, 280
 LABBAY Béardé de, 29
 LA FAYETTE (Lafayette) Gilbert du Motier marquis de, 27
 LA HARPE [LAGARP] Frederic-Cesar de, 237
 LAMACCHIA Ada, 349
 LAMBROS K., 566
 LA METTRIE (Lametrie) Julien Offroy de, 321, 345, 535
 LA MONNOYE Bernard de, 41
Laokoon, 280, 281, 311, 312
 LAPLACE Pierre Simon de, 298
 LAPŠIN Ivan Ivanovič, 306, 320, 321, 327, 331, 343, 345, 349, 350, 352, 401-403, 405, 518
 Lattanzio Lucio Cecilio Firmiano (Lucius Caecilius [o Caelius] Firmianus Lactantius), 494
 LAVATER Johann Kaspar, 284, 294, 305, 541
 LAVOISIER Antoine Laurent, 296, 298
 LECLERC Georges-Louis v. Buffon
 LEEUWENHOEK Antoni van, 309
 LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 4, 7, 83, 119, 263, 264, 266, 268, 269, 286, 293, 306, 310, 316, 321, 323 - 324, 329, 331, 334, 335, 338, 343, 348, 357 - 359, 362, 364 - 366, 381, 396, 405, 418, 419 - 423, 424 - 425, 426, 430, 432, 437- 441, 444 - 450,

452- 454, 457 – 458, 466, 481, 487-488, 491, 493, 503, 522, 544, 556, 675, 691
 LEHMANN-CARLI Gabriella, 284, 461
 LENIN (Vladimir IL'ič Ul'janov), 215
 LENZ Jacob Michael Reinhold, 280, 284, 407,408, 461
 LEPĚCHIN Ivan Ivanovič, 540
 LESSING Gotthold Ephraim, 13, 265, 266, 269-274, 276-278, 280-282, 311-313,
 459, 460, 550, 551
 LESSING Karl Gotthelf, 270
 LEUWENHOEK Antonie Philips van, 293, 544
 LEVICKIJ Jakov Aleksandrovič , 31
 LĚVŠIN Vasilij Alekseevič , 74, 270
 LICURGO, 120, 146, 147, 653
 LIFSCHITZ Avi, 377
 LINNÉ Carl von (Carl Nilsson Linnaeus, Linneo),303, 305, 526, 537
 LOCKE John, 13, 105, 115, 134, 158, 226, 264, 268, 319, 320-322, 326, 336, 338,
 339, 346, 358, , 371-373, 420, 422, 453, 466, 481, 487, 594, 614
 LIVIO Tito, 666
 LOMONOSOV Michail Vasil'evič, 28, 94, 582, 619, 654, 674
 LONGINOV Michail Nikolaevič, 73
 LOPUCHIN Ivan Vladimirovič, 13, 51, 68, 70, 72,, 76, 78, 81, 87, 94, 270-273, 278,
 279, 462
 LOTMAN Jurij Michajlovič, 54, 67, 143, 145-147, 160, 205, 569
 LÖWEN Johann Friedrich, 653
 LUCREZIO (Titus Lucretius Carus), 321, 343, 465, 617
 LUIGI XV di Borbone, re di Francia, 145
 LUIGI XVI di Borbone, re di Francia, 15, 377
 LUKIN Vladimir Ignat'evič, 74
 LUPPOL Ivan Kapitonovič, 216
 LUTERO Martin, 71, 270, 458
 MABLY [Gabriel Bonnot abbé de], 12, 52, 73, 119, 130, 146, 148, 151, 152, 226,
 514
Machbeth, 551
 MAFFEI Scipione, 550
 MAIRAN, DORTOUS Jean Jaques de, 365
 MAKOGONENKO Grigorij Pantelejmonovič, 27, 28, 33, 35, 43-46, 48, 56, 57, 83,
 99, 100, 105, 148, 160, 212-215, 225, 249
 MALPIGHI Marcello, 293, 308
 MAMONTOV Pëtr, 512
 MAOMETTO (*Muhammad*), 270

MARAT Jean-Paul, 27
 MARCO Aurelio ANTONINO, 17, 24, 26, 36, 437,477
 MARELLI Francesca, 381-383, 385
 MARIA II d'Inghilterra, 104
 MARTYNOV Ivan Ivanovič, 133
 MASON John [MEJSON Džon], 72
 MASSON Charles François Philibert , 14
 MASTELLONE Emanuele, 224
 MAUPERTUIS Pierre-Louis Moreau de, 298, 307, 308, 321,345, 365, 372
 MAURIZIO di Sassonia (Hermann Moritz Graf von Sachsen), 550
 MAYER Jacob-Peter , 33
 MC CONNELL Allen, 151
Medea, 653
 MEJER Andrej, 270
 MEL'GUNOV Aleksandr Aleksandrovič, 17
 MELISSINO Pëtr Ivanovič , 9, 87
 MELLMANN Johann Wilhelm Ludwig, 407, 408
 MENCHELLI BUTTINI Francesca, 550
 MENDEL Gregor Johann, 308
 MENDELSSOHN Moses, 4, 7, 51, 262, 266-268, 286, 287, 293, 312, 364, 392, 395-397- 401, 403, 406, 412- 414, 418, 423-424, 426 -430, 434-436, 438, 440-441, 448, 450-452, 458-459, 483, 487, 489, 491, 492, 508, 668, 675
Menelao, 676
 MENŠIKOV Aleksandr Sergeevič, 209, 210
 MENCHELLI BUTTINI Francesca, 550
 MERCIER Louis-Sébastien, 287
Merope, 550
 MESMER Franz Anton, 553
 METASTASIO Pietro (Pietro Antonio Domenico Bonaventura TRAPASSI), 550
 MICHAËLIS Johann David, 376
 MICHELANGELO (BUONARROTI), 654, 673
 MILIUKOV Pavel Nikolaevič, 13, 14, 70, 74, 81, 160, 331, 483, 485-491, 496, 498, 507
 MILLER Gerhard Fridrich (Fëdor Ivanovič MILLER), 284, 498
 MILTON John, 361, 654, 678
 MINAEVA Nina Vasil'evna, 85, 86, 88, 117, 200, 201, 236, 239, 240, 244
 MINOSSE, 120, 121
 MIRABEAU Honoré Gabriel Riqueti, 86, 87
 MOČALINA Natal'ja Vladimirovna, 35

MOISEENKOV Fëdor Petrovič, 17
 MOLIÈRE (Jean-Baptiste POQUELIN), 312, 549, 550
 MONTAIGNE Michel de, 25, 223, 321
 MONTESQUIEU Charles-Louis DE SECONDAT de, 12, 28, 33, 47, 54, 57, 65, 82, 110-113, 128-130, 132, 144, 152, 153, 157, 171, 173, 177, 185, 193, 217, 226, 227, 235, 247, 252, 255, 259, 556
 MONBODDO v. BURNETT
 MONTGOLFIÈR Joseph-Michel, 637
 MONTGOLFIÈR Jaques-Étienne, 637
 MORFINO Vittorio, 266, 267, 268, 269, 397, 399, 400.
 MAURIZIO di Sassonia (Moritz Hermann von Sachsen), 550
 MOSÉ, 36, 436, 437
 MOZART Wolfgang Amadeus, 544
 MÜLLER Friedrich (Maler Müller), 460
 MÜNTER Friedrich, 224
 MUSSCHENBROECK Peter van, 366
 NARYŠKIN Semen Kirilovič, 638
 NARTORV Andrej Andreevič, 269
 NASTRI Giuseppe, 556
Nathan, 270
 NECKER Jacques , 27
 NERONE (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus), 24, 620
 NEWTON Isaak, 158, 182, 296, 298, 306, 308, 318, 325-327, 330, 332, 334-337, 341, 343, 346, 350-352, 354-359, 361, 362, 364-368, 381, 382, 457, 552, 570, 596, 597,653
 NIČIK Valerija Michajlovna, 51
 NICOLAI Christoff Friedrich, 459, 461
 NICOLAI Giorgio Maria, 14, 27, 37,42, 97, 98, 111, 132, 160, 466, 510.
 NIKANDROV Petr Fedorovič, 408-410
 NOVIKOV Nikolaj Ivanovič , 9, 13, 40, 44, 45, 48, 49, 54, 58, 59, 62-65, 67, 70, 72-74, 78-81, 83, 88-95, 97, 119, 132, 212, 269, 271, 278, 279, 283, 284, 295, 357, 361, 408, 461, 463, 465, 482, 483, 485, 491, 503, 507, 514, 654, 668
 NOVOSIL'CEV Nikolaj Nikolaevič, 215, 234, 235
 OLENIN Aleksej Nikolevič , 235
 OLIVET abbé d' (Pierre-Joseph THOULIER), 17
 OMEL'ČENKO Oleg Anatol'evič, 32
 OMERO, 566, 689
 OPITZ Martin, 619
 ORAZIO (Quintus Horatius Flaccus), 20, 667

ORLOV Vladimir Nikolaevič, 216, 224, 225
 OŠEROV Sergej Aleksandrovič, 619
 OSIPOVSKIJ Timofej Feodorovič, 408
 OSSIAN (James Macpherson), 283
 OSTEN-SAKEN Christian Ivanovič (ted. Johann Reinhold von der Osten-Sacken), 666
 OVIDIO Publio Nasone (Publius Ovidius Naso), 67, 384, 676
 PAGANO Francesco Mario, 224
 PAISIELLO Giovanni Gregorio Cataldo, 544
 PAKROVSKIJ Serafim Aleksandrovič
 PANAEV Ivan Ivanovič, 93, 94
 PANAEV Vladimir Ivanovič, 94
 PANCOUCHE O PANCKOUCKE Charles-Joseph, 123
Pangloss, 119
 PANIN Nikita Ivanovič, 58, 79, 80, 82, 84, 93, 95, 97, 105-110, 12-114, 120, 131, 132, 142, 177, 247, 249, 283
 PANIN Nikita Petrovič, 84
 PANIN Pëtr Ivanovič, 84
 PAOLO I (PAVEL PETROVIČ) imp. di Russia, 13, 15, 79, 81, 84, 85, 89, 105, 179, 201, 204, 250, 252
 PAOLO s. di Tarso, 28, 236, 503
 PARAMONOV Aleksandr Aleksandrovič
 PARMENTIER Marc, 290
 PASCAL Blaise, 7, 13, 358, 483, 488
 PASTORET Claude, 224
 PASQUALI Giovanni Battista (Jo. Baptistae)
 PEMBERTON Henry, 366
 PÉRISSE-DULUC Jean-André
 PERROUD Pierre
 PESTEL' Ivan Borisovič, 90
 PETROV Aleksandr Andreevič, 278, 283, 284, 654
 PETROV Vasilij Petrovič
 PETRUCHIN Vladimir Jakovlevič, 689
Philalèthe, 338, 420
 PHILIPPI J. A., 653
 PIETRO I il Grande (Pëtr Aleksevič Velikij), 28, 29, 34, 35, 94, 103, 106, 110, 116, 117, 144, 176, 183, 196, 201, 253, 254, 259, 286, 293, 466, 510, 512, 520
 Pietro II di Russia (Pëtr Aleksevič), 111
 Pietro III di Russia (Pëtr Fëdorovič), 84

PIGALLE Jean-Baptiste, 550
 PINGERON Jean Claude, 123
 PITAGORA di Samo, 675, 676
 PLATER [DE BRAL', PLJATER] Ljudvig Kazimirovič [Kostantinovič], 235
 PLATNER Ernst, 51, 513
 PLATONE, 63, 64, 70, 73, 79, 80, 100, 264, 273, 414, 415, 418, 419, 435, 436, 439-441, 493, 494
 PLATONOV Oleg Anatol'evič , 272, 276, 277, 285
 PLEŠČEEV Aleksandr Alekseevič, 52
 PLOTINO (PLOTINUS), 423
 PLUTARCO di Cheronea, 17, 25, 146-148, 223
 PNIN Ivan Petrovič, 133, 182, 183, 213, 215-219, 221, 222, 225-232, 342
 POCHODJAŠIN Grigorij Maksimovič, 93
 POCHODJAŠIN Maksim Michajlovič, 93
 POKROVSKIJ Serafim Aleksandrovič, 212
 POLENOV Aleksej Jakovlevič, 29
 POLETIKA Grigorij Andreevič , 17
 POLHENZ Max, 22
Polidoro, 146, 147
 POL'SKOJ Sergej Viktorovi
 , 32, 104, 105, 111
 POPOV Michail Ivanovi
 , 74
 POPOVSKIJ Nikolaj Nikitič , 594
 POPUGAEV Vasilij Vasil'evi
 , 225
 PORDAGE John, 72
 POSOŠKOV Ivan Tichonovi
 , 28
 POZDEEV Osip Alekseevič, 94
 POZZI Vera, 481
 PRJANIŠNIKOV Ivan Danilovič, 93-95
 PRICHOD'KO Michail Anatol'evič, 235, 236, 246, 247-249, 253, 258, 259
 PRIESTLEY Joseph, 321, 326-331, 335, 335, 346, 347, 359, 372, 455, 480, 587, 594, 613
 PRIJMA Fëdor Jakovlevič, 94
 PROKOPOVIČ Feofan [Eleazar], 51
 PROTOPOPOV Vasilij Michajlovič (1760-1810), 68
 PUFENDORF Samuel, 103, 116-118, 134, 135, 142

PUGAČEV Emel'jan Ivanovič, 27, 28, 42, 98, 99, 153, 512
 PUŠKARĚV Boris Sergeevič, 117
 PUŠKIN Aleksandr Sergeevič, 14-17, 39, 67, 205, 277, 511
 PUSTARNAKOV Vladimir Fëdorovič, 265, 286, 465
 PYPIN Aleksandr Nikolaevič, 81
 QUATTROCCHI Luigi, 281
 RACINE Jean-Baptiste, 550
 RADIŠČEV Moisej Nikolaevič, 510
 RADIŠČEV Nikolaj Afanas'evič, 512
 RADIŠČEV Nikolaj Aleksandrovič, 34, 85, 88, 202, 510, 511, 515
 RADIŠČEV Pavel Aleksandrovič, 15, 17, 40-42, 47, 75, 200-203, 233, 510, 511, 515, 516, 517
 RADIŠČEV Vasilij Aleksandrovič, 510
 RADIŠČEVA Ekaterina Aleksandrovna, 511, 515, 516
 RAFFAELLO Sanzio, 528, 545
 RAIMONDI Giuseppe, 130
 RAPHSON Joseph, 368
 RAYNAL GUILLAUME-Thomas François, 30, 37, 41
 RASTRELLI Bartolomeo Francesco, 657
 RAZIN Stepan Timofeevič (Sten'ka), 27, 676
 REIMARUS Hermann Samuel, 423
 RENI Guido, 550
 REPIN Nikolaj Vasil'evič , 215
Riccardo III, 551
 RICHTER Christian Friedrich, 505, 506
 RIS (Riss) Франсуа-Доминик , 130
 ROBINET Jean-Baptiste, 345, 530
 ROUSSEAU Jean-Jaques 11, 24, 93, 114, 115, 135-139, 142-146, 150, 152, 153, 159, 160, 218, 222, 226, 246, 380, 405, 406, 514, 555, 568, 569, 573, 668
 RUBAN Jakov Andreevič, 408
 RUBANOVSKAJA Anna Vasil'evna, 514, 515
 RUBANOVSKAJA Elisaveta Vasil'evna, 515, 516
 RUBANOVSKIJ Andrej Kirillovič, 97, 514
 RUMJANCEV Michail Petrovič, 94
 RYLEEV Kondratij Fedorovič, 205
 RYLEEV Nikita Ivanovič, 205
 SAADI Shirazi Muslich Eddina , 566
 SAINT- GERMAIN, conte, 676
 SAINT-MARTIN Louis Claude de, 87, 279, 285, 287, 288

SACKS August Friedrich Wilhelm, 304
 SALEWSKI Erich, 519
 SALTYKOV Boris Michajlovič, 94
 SALVINI Anton Maria, 623
 SALZMANN Johann Daniel, 284
 SAUNDERSON Nicholas, 106
 SANTI Marco, 348
Sampson Sara, 270
 SCALIGER Joseph Justus, 689
 SCALIGERO Giulio Cesare, 689
 ŠČEGOLEV Pavel Eliseevi
 , 518
 ŠČERBATOV Michail Michajlovič, 401, 466, 510
 SCHADEN Johann Matthias [Šaden Iogann Matias], 283
 SCHMIDT Johann Lorenz, 556
 SCHRÖDER Heinrich Jacob (ŠREDER Genrich Jakov), 81
 SCHWARZ Johann Georg (ŠVARC Ivan Grigor'evič), 51, 54, 63, 64, 67, 73, 79, 205,
 273, 284, 408, 485, 507
 ŠČIPANOV Ivan Jakovlevič, 465 , 519, 582
 SCIPIONE il Vecchio, 552
Séide, 551
 SELIVANOVSKIJ Semën Ioahhikievič, 515
 SEMENNIKOV Vladimir Petrovič, 30, 60- 62, 179, 202, 216, 217, 236, 238,239, 244,
 284, 285
 SENECA Lucius Annaeus, 17, 19, 22 , 25, 619
 SEREBRENNIKOV Amvrosij, 654
 ŠEVYRĚV Stepan Petrovič, 270
 SHAFTESBURY (COOPER Anthony Ashley), 158
 SHAKESPEARE William, 277, 280, 283, 312, 462, 549, 550, 551, 623
 SIDOROV Nikolaj Pavlovič (1876-1948)
 SIMANKOV Vitalij Ivanovič, 492, 503-507
Simmia, 392, 414, 426, 434
 SIPOVSKIJ Vasilij Vasil'evič, 277, 278, 280, 461-463
 ŠIŠKIN Ivan Vasil'evič, 17
 ŠKURINOV Pavel Semënovič, 19, 294
 SMOLJANOV Ivan Davydovič, 198, 200, 242, 244
 ŠMURLO Evgenija Franceviča, 29
 SOCRATE, 20, 48, 262, 264,287, 392, 395, 401, 407, 413, 414, 417, 426, 428-430,
 434, 435, 437-441. 450, 452, 489, 492-494, 621

SOLOVKOV Ivan Alekseevič, 219
SÖSERMANN Bernard, 191
ŠPET Gustav Gustavovič , 1, 4, 299, 300, 327, 408, 434, 435,
SPERANSKIJ Michail Michajlovič, 48, 213, 214, 236
SPINOZA Baruc, 7, 51, 58, 116, 118, 119, 130, 136, 140, 142, 157, 158, 163, 164,
166-169, 264, 266- 269, 286, 331, 334, 362, 363, 384, 393, 437, 449, 450, 457, 458,
477, 486, 489, 556
SPIQUEL Agnès, 553
ŠČEGOLEV Pavel Eliseevič, 518
STAHL Georg Ernst, 296
STARCEV Abel Isaakovič ,12, 27, 46, 148, 151, 152
STEPANOV Vladimir Pavlovič , 95
STERNE LAURENCE, 37, 80
STONE Edmund, 366
STOROŽENSKIJ Nikolaj, 84
Stratonica, 664-665
STROGANOV Aleksandr Grigor'evič, 654
STROGANOV Aleksandr Sergeevič, 215
STROGANOV Pavel Aleksandrovič, 179, 215, 235, 249
SUMAROKOV Aleksandr Petrovič , 12, 40, 550, 623
ŠUMLJANSKIJ Aleksandr Michajlovič, 576
ŠUVALOV Ivan Ivanovič, 82, 94
SVETLOV Leonid Borisovič, 281
SYREJŠČIKOV Evgenij Borisovič, 83
SWARMERDAM Jan, 308
SWEDENBORG (Swedberg) Emanuel, 71, 676
TARASOV Evgenij Ivanovič , 68, 69
TARDELLA Michela, 379
TASSO Torquato, 615, 678
TATIŠČEV Pëtr Alekseevič, 64
TELL Wilhel, 30
Tencer, 121
Teofrone, 267, 268
TEPLOV Grigorij Nikolaevič, 103, 514
Théophile, 338
THEOPONTE, 146, 147
THORBURN William Marshal, 67
TIBERIO Giulio Cesare Augusto, 24, 620
Timone, 549

TISSOT Simon – André (Tissot, Samuel Auguste André David), 576
 TOLAND John, 357, 359, 361-363, 368, 475, 480
 TOMASONI Francesco, 287, 392, 395, 414, 423, 427-429, 434, 436, 439, 441, 448, 451, 452, 459, 489
 TRENCK Friedrich von der, 190
 TROCKIJ Izaak Moiseevič, 42
 TRUBECKOJ Nikolaj Nikitič , 13, 64, 76, 107, 287, 462
 TUČKOV Sergej Alekseevič, 67
 TUKALEVSKIJ Vladimir Nikolaevič, 212, 507
 TUMANSKIJ Fëdor Osipovič (o Iosifovič, o Vasil'evič), 35, 225, 269
 TURGENEV Ivan Ivanovič, 94
 TURGENEV Ivan Petrovič, 61, 68, 69, 72, 78
 TURGENEV Nikolaj Ivanovič, 15, 209
 TYSON Edvard, 304
 UŠAKOV Fëdor Vasilevič, 16, 23, 45, 103, 262, 282, 283, 295, 313, 314, 513, 514
 UVAROV Sergej Semenovič, 16
Vadim di Novgorod, 13
 VANSLOV Ivan Ul'janovič , 94, 95
 VASIL'ČIKOV Illarion Vasil'evič, 210
 VAUCANSON Jaques de, 654
 VENGEROV S. A., 511
 VENNIRO Laura Maria, 37
 VERNADSKIJ Georgij Vladimirovič, 63, 64, 72, 74, 78 -81, 83, 87, 295, 401
 VERRA Valerio, 56, 287, 303, 305, 306, 375, 376, 388-390, 393-395, 455-457
 VERRI Pietro, 133
 VESELAJA Gajra Artëmovna, 83
 VISKOVATOV Stepan Ivanovič, 623
 VICO Giambattista , 33
 VIL'KOVSKIJ Emeljan Kirillovič, 17
 VIRGILIO Publio Marone, 654
 VODOP'JANOV Ivan Nikitič, 17
 VOLČKOV Sergej Savvič, 17
 VOLKONSKIJ Sergej Grigorevič, 205
 VOLKOV Boris Afanas'evič , 17
 VOLTAIRE François-Marie Arouet, 9, 13, 15, 25, 26, 28, 57, 72, 74, 77, 82, 83, 94, 95, 119, 121, 157, 158, 160, 177, 189, 190, 212, 246, 247, 312, 358, 365, 366, 405, 437, 467, 653
 VORONCOV Aleksandr Romanovič, 5, 9, 17, 24, 32, 34, 63, 70, 74, 78, 79, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 91- 95, 97, 98, 109, 114, 119, 138, 155, 174, 189, 198, 200, 201, 209,

211, 214, 215, 226, 233-239, 244-251, 253-260, 274, 305, 514, 516, 517, 550, 677
VORONCOV Michail Illarionovič, 82, 83, 84,
VORONCOV Michail Semënovič , 209, 210,
VORONCOV Roman Illarionovič, 82, 84,
VORONCOV Semën Romanovič, 79, 82, 84, 86, 87, 89, 249, 250, 251
VRIES Ugo de, 308
WAGNER Heinrich Leopold, 460
WALLIS John, 379, 689
WALTHER Conrad, 358
WAPPLER Christian Friederich, 481
WASSENAER OBDAM Jacob van, 666
WIELAND Christian Martin, 283
WILMOT Catherine, 82, 83
WILMOT Martha, 82, 83
WILLERMOZ Jean Baptist, 87
WILLIS Thomas, 304
WOLF Christian, 4, 286, 324, 381, 419, 423, 481
WÖLLNER Johann Christoph (Wellner, Věl'ner), 64
WRISBERG Heinrich August , 304
YUNG Edward, 483
ZABOROV Petr Romanovič, 83
ZACHAROV Nikolaj Vladimirovič, 280
ZAPADOV Vladimir Aleksandrovič, 30, 33, 68, 281
ZAVADOVSKIJ Pëtr Vasil'evič, 274, 517
ZENO Apostolo, 550
ZENONE di Elea, 22, 448
ZINOV'EV Vasilij Nikolaevič, 87, 285
ZOLOTNICKIJ Vladimir Trofimovič, 465-468
Zopire, 551
ZOROASTRO, 437

