



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI MILANO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

Dottorato di Ricerca in
Filosofia - XXVI ciclo

IL RUOLO DELLE ACCADEMIE ECCLESIASTICHE NELLA
RICEZIONE DEL KANTISMO NELL'IMPERO RUSSO. I CASI
DI I.JA. VETRINSKIJ E P.D. JURKEVIČ

Tesi di Dottorato di
Dott.ssa Vera POZZI
Matricola R09140

Tutor

Chiar.mo Prof. Guido CANZIANI

Coordinatore

Chiar.mo Prof. Paolo SPINICCI

Anno Accademico 2013/2014

INDICE

INTRODUZIONE	p. 4
NOTA CRONOLOGICA	
<i>La diffusione del kantismo nell'Impero russo tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo.</i>	p. 12
CAPITOLO PRIMO	
I. La ricezione di Kant in Russia nella storiografia filosofica.	p. 23
§ 1. <i>Il XIX secolo</i>	p. 25
§ 2. <i>Il XX secolo</i>	p. 32
§ 2.1. <i>Dagli anni delle rivoluzioni alla fine dello stalinismo</i>	p. 32
§ 2.2 <i>Dagli anni del “disgelo” chruščeviano alla prima fase dell’“era Brežnev”</i>	p. 38
§ 2.3. <i>Il giubileo kantiano del 1974</i>	p. 43
§ 2.4 <i>La fase finale dell’“era Brežnev”</i>	p. 47
§ 2.5 <i>Un nuovo giubileo kantiano (1981)</i>	p. 52
§ 2.6. <i>Perestrojka e “perestrojka filosofii”</i>	p. 55
§ 2.7 <i>Gli anni Novanta</i>	p. 60
§ 3. <i>Gli sviluppi più recenti</i>	p. 64
CAPITOLO SECONDO	
II. La filosofia delle accademie ecclesiastiche tra XVIII e XIX secolo	
§ 1. <i>Le fonti delle Accademie Kievo-Moghiliana e Slavo-Greco-Latina.</i>	p. 75
§ 1.1 <i>Platonismo e aristotelismo nell'Oriente cristiano. Una lettura di S. Averincev</i>	p. 75
§ 1.2 <i>La trasmissione delle fonti nel Medioevo slavo (XI-XVII secolo). Cenni di un dibattito storiografico</i>	p. 80

§ 2. *Le Accademie Kievo-Moghiliana e Slavo-Greco-Latina tra XVII e XVIII secolo.* p. 99

§ 3. *La formazione della “filosofia delle accademie ecclesiastiche”* p.121

III CAPITOLO TERZO

L'accademia ecclesiastica di San Pietroburgo: il caso di Irodion Jakovlevič Vetrinskij

§ 1. *Ignatius Aurelius Fessler, primo professore di filosofia dell'Accademia ecclesiastica di San Pietroburgo* p.138

§ 2. *Le Institutiones Metaphysicae di I. Ja. Vetrinskij* p. 146

IV CAPITOLO QUARTO

L'accademia ecclesiastica di Kiev: P.D. Jurkevič tra Platone e Kant

§ 1. *L'Accademia ecclesiastica di Kiev nella prima metà del XIX secolo.* p. 189

§ 2. *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta di P.D. Jurkevič* p. 195

NOTE CONCLUSIVE p. 218

BIBLIOGRAFIA p. 222

INTRODUZIONE

1. La ricezione della filosofia hegeliana in Russia ha attirato l'attenzione degli studiosi già dall'inizio del XX secolo¹, cosa che non si può dire per la ricezione del kantismo: come è evidente, anche le sorti della storiografia filosofica hanno subito l'influsso degli eventi politico-ideologici del XX secolo². Nonostante gli ultimi vent'anni abbiano visto apparire un certo numero di studi dedicati ad aspetti specifici del kantismo in Russia, la prima monografia sistematica dedicata a questo tema è apparsa soltanto nel 2009, ad opera di A.N. Krouglov: si tratta di *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII-pervoj polovine XIX vekov*³ [La filosofia di Kant in Russia tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo], che contiene una rassegna ampia ed estremamente dettagliata sulla diffusione del kantismo nelle università e accademie dell'Impero russo sino alla metà del XIX secolo. Per la quantità di fonti messe a disposizione, e, non da ultimo, per la rassegna bibliografica che vi si trova, questo lavoro rappresenta un punto di partenza imprescindibile per ogni ricerca ulteriore.

Il testo di Krouglov, unico nel suo genere per il momento, si colloca all'interno di una tendenza storiografica che si è sviluppata negli ultimi dieci anni, coinvolgendo gli studi sia storici che filosofici di ambito slavo. O. Košeleva ha recentemente⁴ riflettuto su questa “svolta”, mettendone in evidenza i caratteri tuttora in fase di delineazione:

in molte ricerche si nota un ben diverso livello qualitativo del lavoro sulle fonti, ben più alto rispetto a quello del periodo prerivoluzionario e sovietico. [Si rileva inoltre] una tendenza

¹ L'intensa diffusione del pensiero di Hegel – e, in misura diversa, anche di quello di Schelling – nella cultura russa dell'Ottocento è al centro di diverse indagini, alcune delle quali ormai classiche.

³ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII-pervoj polovine XIX vekov* [La filosofia di Kant in Russia tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo], Moskva 2009.

⁴ O. Košeleva, *La storiografia contemporanea sull'epoca prepetrina: problemi, metodi, tendenze*, relazione letta in occasione del Convegno «The Russian Historiography on Modern History between 20th and 21st centuries» – 12 giugno 2014, Università degli Studi di Milano. Il testo è consultabile al link <http://www.studistorici.unimi.it/extfiles/unimidire/410001/attachment/kosheleva.pdf>

ad osservare l'oggetto della ricerca "nei dettagli" e questi dettagli pongono nuove domande, che portano a conclusioni impreviste.⁵

Di conseguenza, « nella circolazione scientifica vengono immessi materiali cui prima non si dava alcuna importanza »⁶. Košeleva segnala, però, anche un altro aspetto della storiografia recente, che ne mette in luce il rapporto problematico con il suo stesso passato:

l'esperienza dell'assimilazione delle idee marxiste, su cui venne costruita la storiografia sovietica, ha esercitato un'influenza negativa sugli storici contemporanei, che si è tradotta in un'ostilità da parte della maggior parte degli storici attivi oggi verso qualsiasi forma di teoria, in particolare verso teorizzazioni e costruzioni causali che portino a conclusioni ben precise. Le ricerche degli storici sono più dirette alla smitizzazione di vecchie concezioni che alla costruzione di nuove.⁷

Il carattere prevalente delle nuove tendenze storiografiche è, in sintesi, quello di una « svolta archeografica ».⁸

2. Gli studi sul kantismo in Russia comparsi nella storiografia post-sovietica erano caratterizzati da due aspetti: in primo luogo, da una tendenza – come vedremo non univoca, ma prevalente – ad occuparsi della lettura di Kant da parte di figure che gravitavano nella costellazione della “filosofia religiosa russa” e i cui testi erano diventati accessibili agli studiosi a partire dagli anni '90; in secondo luogo, dalla diffusione di una tesi che assumeva la filosofia kantiana, da un lato, e, dall'altro, il pensiero russo ottocentesco, identificato *tout court* con il “pensiero religioso russo” della seconda metà del XIX secolo, come incompatibili. Questa interpretazione si affermò con la pubblicazione dell'articolo *Sofija i čert (Kant pered licom russkoj religioznoj metafiziki)*⁹ [La Sofia e il diavolo (Kant innanzi alla metafisica religiosa russa)] di V. Achutin, scritto secondo un intento dichiaratamente non « storico-filosofico »¹⁰, e si diffuse anche nella letteratura storico filosofica.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ A.V. Achutin, *Sofija i čert (Kant pered licom russkoj religioznoj metafiziki)*, «Voprosy filosofii» 1 (1990), pp. 51-69.

¹⁰ *Ivi*, p. 1.

Ripubblicando nel 2005 alcuni suoi scritti sul kantismo russo risalenti agli anni '90, L.A. Kalinnikov, direttore emerito di «Kantovskij sbornik» e promotore degli studi kantiani a partire dagli anni '70, premise alla raccolta¹¹ alcune considerazioni nelle quali l'interpretazione dell'"incompatibilità" risulta ancora attiva. Da un lato, Kalinnikov sottolinea l'importanza che Kant ha avuto nella costituzione del pensiero filosofico russo:

non appena, negli anni '90 del secolo scorso, sono stati resi disponibili i testi dei filosofi russi prima proibiti e inaccessibili, è risultato del tutto evidente che il grande filosofo di Königsberg è stato per la Russia una scuola di pensiero, e che egli ha giocato un ruolo tra i più decisivi nella costituzione della cultura filosofica della società russa.¹²

Dall'altro, secondo lo storico russo, proprio nella «società russa» è insito un elemento di resistenza alla filosofia kantiana:

l'influenza di Kant fu omnicomprensiva e forte. Ma, insieme a questo dato, emerge l'assenza di un adeguato sforzo di lettura di Kant, e una tendenza polemica fuori dal comune volta a mettere in discussione certe idee del kantismo. Questo fatto sembrerebbe strano e incomprensibile se non si considerasse che alla società russa tradizionalista era aliena l'idea della personalità attiva e libera che per Kant era "un fine in sé".¹³

Altri fattori influenti consisterebbero nella necessità di difendere l'ortodossia e nella presenza, tra i filosofi russi, di una tendenza platonica volta ad «ontologizzare la conoscenza»¹⁴. Molti dei filosofi e degli intellettuali che Kalinnikov menziona per avvalorare la propria tesi, sono gli stessi citati da Achutin nello studio del 1990, ovvero – tra gli altri – V. Solov'ev, F. Dostoevskij, V. Ivanov e P. Florenskij. In sintesi, per Kalinnikov, fu proprio «la filosofia religiosa russa» a ingaggiare «una lotta con Kant, accusandolo di peccati di ogni sorta».¹⁵

In una tabella riassuntiva, in cui il rapporto tra Kant e i pensatori russi viene ridotto ad una schematizzazione radicale, si legge ad esempio:

¹¹ L.A. Kalinnikov, *Kant v russkoj filosofskoj kul'ture* [Kant nella cultura filosofica russa], Kalinigrad 2005.

¹² Ivi, p. 9.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Ivi, p. 10.

¹⁵ Ivi, p. 16.

Tipo kantiano: razionalità, logica quale principio supremo del pensiero filosofico.
 Filosofia religiosa russa: irrazionalità (misticismo). Convinzione che l'illuminazione, l'intuizione ultrarazionale (nella forma di immagini fantastiche, allucinazioni, stati di estasi) conducano alla conoscenza superiore, definitiva.¹⁶

3. La storiografia recente, caratterizzata dagli orientamenti sopra descritti, e ben rappresentata dal lavoro di Krouglov, ha sin qui:

- 1) dimostrato l'inesattezza storica dei "dati" offerti da analisi come quella di Kalinnikov, quali l'assenza di sforzi volti alla comprensione di Kant;
- 2) provveduto ad un notevole allargamento delle fonti;
- 3) rivolto la propria attenzione alle fasi iniziali della ricezione del kantismo (fine del XVIII-prima metà del XIX secolo);
- 4) individuato due ambienti specifici della diffusione del kantismo (università e accademie ecclesiastiche)

Essa, da ultimo, ha segnalato la necessità di un radicale ripensamento circa la tesi della "incompatibilità" tra Kant e il "pensiero religioso russo". Nell'articolo *Kant and Orthodox Thought in Russia* (2011) Krouglov, muovendo dalla considerazione che « the reception of Kant and Kantian philosophy in Orthodox thought has never been an object of special study », ¹⁷ mette in questione alcuni risultati cui erano giunte ricerche come quelle di Achutin e Kalinnikov:

First, vehement anti-Kantians are too few and far between to be unreservedly considered typical of the Russian or Orthodox reception as a whole. [...] Third, many of the Russian thinkers who expressed a forcible view of Kantian philosophy do not fit into this crude schema. [...] Fifth, the vehement anti-Kantians in Russia (including the priests Florenskii and Nikanor) cannot so categorically be treated as authoritative mainstream representatives of Orthodoxy: their appraisals cannot be extrapolated to Russian philosophy or the Orthodox milieu as a whole.¹⁸

La tesi delle letture post-sovietiche è così sintetizzata da Krouglov: « Russian philosophy as a whole repelled Kant's philosophy, and Orthodox thought was the

¹⁶ Ivi, p. 17.

¹⁷ A.N. Krouglov, *Kant and Orthodox Thought in Russia*, «Russian Studies in Philosophy» 49, 4 (2011), p. 10.

¹⁸ Ivi, p. 11.

core of this repulsion and rejection »¹⁹. Queste interpretazioni necessitano, dunque, di un ripensamento a due livelli: da un lato, si deve ampliare il quadro delle fonti di riferimento del “pensiero russo”, ridotte in passato ad alcuni rappresentanti illustri della “filosofia religiosa russa”; e, dall’altro, avviare ricerche che diano conto dell’articolazione di quel pensiero e lo contestualizzino, sottraendosi alla sua semplicistica identificazione con la “filosofia religiosa” della seconda metà del XIX secolo.

4. Nell’Introduzione alla raccolta *Thinking Orthodox in Modern Russia. Culture, History, Context*²⁰, apparsa nel 2014, P.L. Michelson e J.D. Kornblatt propongono una rassegna delle letture storiograficamente più rilevanti, nella fase post-sovietica e in quella attuale, a proposito del “pensiero ortodosso”; essa offre un contributo fondamentale per il superamento della visione stereotipata dell’ortodossia che, come s’è detto, ha influito anche sull’interpretazione della ricezione kantiana in Russia. Introducendo la “questione” della storiografia post-sovietica, Michelson e Kornblatt giungono a conclusioni che interessano il quadro generale della storiografia recente:

despite the enthusiasm for Russian religious thought in the post-Soviet era, which has seen the publication of important monographs, articles, source collections, and English-language translations, its impact on broader trends in the study of Russian history and culture has been minimal. This is especially true in regards to the turn in scholarship towards religious practice and institutions, which has almost entirely, and sometimes explicitly, disregarded Russian Orthodox theology, as well as the broader subject of Russian religious thought, as retrograde, elitist, or well-worn.²¹

A parere dei curatori del volume, il difetto di queste interpretazioni è di natura metodologica:

the most common method used to examine Russian religious thought is one that privileges text over context [...]. This particular mode of analysis, which generally eschews chronology, elides paradox, and treats temporal sources as “atemporal resources,” has long put the study of religious ideas at odds with historicist methods and goals.²²

¹⁹ Ivi, p.10.

²⁰ *Thinking Orthodox in Modern Russia. Culture, History, Context*, P.L. Michelson - J.D. Kornblatt (eds.), Madison 2014.

²¹ Ivi, p. 5.

²² Ivi, p. 6.

Gli studi più recenti, molti dei quali presentati nel volume, hanno, in primo luogo, esteso « the conventional chronological framework of Russian religious thought, which is usually demarcated by the dates associated with what Nicolas Zernov called “the Russian religious renaissance” (circa 1880–1930), so as to incorporate examples of Orthodox “thinking” from the late eighteenth and first half of the nineteenth century »; in secondo luogo, quelle indagini hanno sviluppato un lavoro di contestualizzazione, che riguarda le istituzioni in cui il pensiero ortodosso è andato formandosi:

These studies help to delineate the areas of institutional overlap in which lay and ecclesiastical Orthodox thinkers interacted, exchanged ideas, and in some cases shared patrons. Concomitant with this growing body of scholarship is an increased interest among Russian scholars in the biographical, institutional, and social histories of the Church’s four academies (Saint Petersburg, Moscow, Kiev, and Kazan’) that illuminate not only how those schools operated at the administrative and curricular level, but also the various currents of thought within them, including moments of confluence between laity and clergy.²³

Le accademie ecclesiastiche sono presentate nei diversi contributi proposti dal volume come « spaces of much more fluid religious thought, both influenced by and uniquely differing from the secular and religious writings of Western Europe, than has previously been acknowledged » e la cui « intellectual culture has to date not been adequately studied »²⁴.

5. Le prospettive storiografiche sin qui evidenziate hanno guidato l'impostazione di questo lavoro, che investe un aspetto delimitato della ricezione kantiana in Russia. Ho potuto sviluppare le mie ricerche grazie a diversi soggiorni di studio a Mosca, svolti tra il 2011 e il 2013. Ho lavorato soprattutto presso la Biblioteca di stato russa (Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka), attingendo, in particolare, alla sezione Libri rari – Museo del libro (Otdel redkich knig – Muzej knigi) e alla sezione Manoscritti (Dom Paškova). Il prof. Krouglov, della Facoltà di filosofia dell'Università Statale russa per gli studi umanistici, mi ha fornito

²³ Ivi, p. 8. Per un quadro degli studi svolti in questa direzione cfr. p. 34, n. 19.

²⁴ Ivi, p. 23.

suggerimenti fondamentali intorno alle fonti e alle linee secondo le quali questo lavoro si è poi sviluppato. A lui devo, tra l'altro, sia l'indicazione di un testo che ha infine trovato ampio spazio in questa tesi – le *Institutiones Metaphysicae*²⁵ di I.Ja. Vetrinskij (1821) – sia il suggerimento di esaminare la presenza del kantismo nelle accademie ecclesiastiche, un ambiente che, come già detto, non è ancora stato oggetto di studi specifici.

L'ipotesi da cui muove questo lavoro è che queste istituzioni abbiano giocato un ruolo fondamentale nella diffusione del pensiero di Kant nell'Impero russo, sia, come noto, per la loro minore dipendenza dalle direttive censorie del Ministero dell'istruzione pubblica rispetto alle università²⁶, sia per la presenza di una tradizione di pensiero teologico e filosofico consolidatasi, secondo una costellazione di tendenze, tra XVII e XVIII secolo. Il primo capitolo, che prende in esame la questione della ricezione di Kant in Russia nella storiografia filosofica, intende fornire un quadro – abbastanza dettagliato, anche se certo non esaustivo – della storia e dello stato attuale delle ricerche specifiche. Nel secondo capitolo si dà una descrizione del contesto intellettuale delle accademie ecclesiastiche, della loro genesi, e della formazione di quella parte della filosofia russa, che la storiografia definisce “filosofia delle accademie ecclesiastiche”, anch'essa poco studiata nel suo complesso, come confermano Michelson e Kornblatt. Il terzo e il quarto capitolo seguono l'invito di Krouglov ad esaminare la ricezione del kantismo « at various theological academies and during various historical periods »²⁷. Il primo dei due capitoli è dedicato all'analisi delle *Institutiones* di Vetrinskij, professore all'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo: un testo, sino ad ora, pressoché ignorato e che mi sembra costituisca, però, un caso davvero interessante sotto il profilo storico-filosofico sia per l'approccio al kantismo, sia per la scelta e l'uso particolari di certe fonti coeve. Il quarto capitolo, infine, si rivolge all'Accademia ecclesiastica di Kiev e a una delle figure più significative che vi si formarono e vi operarono: P.D. Jurkevič, professore prima in quella stessa e, in seguito, all'Università di Mosca. Di questo filosofo ho esaminato, più specificamente il saggio *Razum po učeniju Platona i opyt po*

²⁵ H. Wetrinskij, *Institutiones metaphysicae*, Petropoli 1821.

²⁶ Cfr. *infra*, p. 125.

²⁷ A.N. Krouglov, *Kant and Orthodox Thought in Russia*, «Russian Studies in Philosophy» 49, 4 (2011), p. 21.

učeniju Kanta [La ragione secondo la dottrina di Platone e l'esperienza secondo la dottrina di Kant] (1866): è un testo già noto alla storiografia filosofica e, come le *Institutiones* vetrinskiane, insiste sulle tematiche che Kant sviluppò nella prima delle sue *Critiche*. Spero che, all'interno del discorso più ampio svolto nel presente lavoro, le analisi di questi due testi, possano dare, nel loro insieme, qualche contributo a una migliore conoscenza dell'interesse e delle resistenze secondo cui la « rivoluzione copernicana », con le sue implicazioni rispetto alla metafisica tradizionale, prese a circolare nella costellazione della “filosofia delle accademie ecclesiastiche” del XIX secolo.

Questo lavoro è stato condotto sotto la supervisione del Prof. Guido Canziani, con il quale ho discusso struttura, metodo e obiettivi di quanto scritto. A lui va il mio più sentito ringraziamento per la pazienza con cui ha dato ascolto alle mie ipotesi, e per il rigore con cui le ha sottoposte a giudizio, spronandomi di continuo a cercarne di più chiare. L'attenzione per la complessità della problematica filosofica, il valore positivo di una attitudine critica, che rimetta in gioco la possibilità di comprendere i propri oggetti di studio, la centralità e la bellezza della ricerca storica sono solo alcuni dei lasciti che ho ricevuto grazie al privilegio di condurre il mio lavoro sotto la sua supervisione.

Il mio ringraziamento va anche alla Dott.ssa Maria Grazia Bartolini, Ricercatrice di Filologia Slava presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi di Milano, per l'attenzione che ha prestato verso le questioni che le ho sottoposto in merito agli snodi principali della storia intellettuale rutena. Il suo rigore e la sua reale passione per questo ambito di studi mi hanno aiutato a meglio capire la ricchezza e l'articolazione di tale tradizione e la necessità che ad essa venga riconosciuto il ruolo che, evidentemente, merita.

Infine, desidero rivolgere un ringraziamento particolare al Prof. Cesare Alzati, già Ordinario di Storia del Cristianesimo e delle Chiese presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, per il vivo interesse che ha manifestato nei confronti del mio lavoro e per la sensibilità con cui ne ha inteso sin da subito le problematiche storico-religiose. Questo suo interesse ha rappresentato per me una motivazione davvero importante.

NOTA CRONOLOGICA

La diffusione del kantismo nell'impero russo tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo.

1. La ricezione delle idee kantiane in Russia avvenne in modo pressoché simultaneo rispetto alla diffusione del criticismo in ambito occidentale: secondo quanto riportato da N.A. Kucenko, « le prime informazioni su Kant comparvero in Russia già negli anni '80 del XVIII secolo ».²⁸

Vi sono due fatti che danno testimonianza di una conoscenza precoce della figura di Kant nell'ambito della cultura russa: prima che facessero la loro comparsa opere a carattere filosofico, o traduzioni degli scritti di Kant, Nikolaj Michajlovic Karamzin nelle sue *Pis'ma russkago putešestvennika* [Lettere di un viaggiatore russo], apparse nel 1791 sul «Moskovskij Žurnal», raccontò della sua visita presso il « filosofo Kant », avvenuta il 18 giugno 1789²⁹. I casi di incontri personali tra russi e

²⁸ N.A. Kucenko, *Iz istorii rossijskogo kantovedenija XIX veka* [Dalla storia degli studi kantiani in Russia nel XIX secolo], « Kantovskij sbornik » 28, 2 (2008), p. 126.

²⁹ N.M. Karamzin, *Pis'ma russkago putešestvennika. Kenigsberg*?, Ijunja 8-19 1789, «Moskovskij Žurnal» 1, 2 (1791). Riporto alcuni passaggi della lettera del 19 giugno, dalla traduzione inglese apparsa in *Nikolaj Karamzin. "Letters of a Russian Traveller". A Translation with an essay on Karamzin's Discourses of Enlightenment*, A. Kahn (ed.), Voltaire Foundation, Oxford 2003, p. 38 ss. « Yesterday too after dinner I visited the great Kant »: Karamzin, appena giunto a Königsberg, e sprovvisto di una lettera di presentazione, è spinto dallo « spirit of the city » a bussare alla porta di Kant, e, scrive, « the doors to his study were opened to me ». Karamzin si presenta così: « I'm a Russian nobleman, I love great men and wish to convey my respects to Kant »; la risposta di Kant, riportata significativamente da Karamzin, fornisce ai lettori russi uno schizzo della filosofia critica e delle sue ricezioni problematica in area tedesca: « I have written the sort of things that cannot please everyone: few like metaphysical niceties ». Il dialogo tra i due prosegue e Karamzin riassume alcune riflessioni di Kant: « Activity is our definition. Man can never be completely satisfied with that which is possessed and always rives to acquire. [...] I take comfort in the fact that I am already sixty and the end of my life will come soon, since I am hoping to enter a new and better life. [...] When I contemplate those moments where I acted according to the moral law that is engraved in my heart, I rejoice. I am speaking about the moral law: let us call it conscience, the sense of good and evil – but it exists. [...] But concerning our definition, the future life etc., we presuppose the existence of an Eternal Creative Reason, which is everything for every thing and creates all good. What? How? ... Even here the wisest man will admit his ignorance. Here reason extinguishes its lamp, and we remain in darkness; only fantasy can travel in his darkness and create phantoms ». Infine, Karamzin riceve da Kant un appunto con due titoli di opere che non aveva ancora letto « “Kritik der praktischen Vernunft” and “Metaphysik der Sitten” » e – conclude – I shall preserve this slip of paper as a sacred memento ». L'incontro di Karamzin con Kant è menzionato anche nel breve articolo di F.-W. Neumann *Beiträge zur Aufnahme und Wirkung Kants in Rußland*, « Jahrbuch der

Kant a Königsberg, le cui testimonianze sono giudicate attendibili³⁰, sono in totale tre: quello già ricordato di Karamzin, quello di A.T. Bolotov³¹ (1738-1833), che si trovava a Königsberg nel 1758 in qualità di sottotenente dell'esercito russo durante l'occupazione della guerra dei Sette anni, e quello di I.M. Murav'ev-Apostol (1765-1851), traduttore, diplomatico, il quale lesse con tutta probabilità il racconto contenuto nelle *Lettere* di Karamzin e riuscì, dopo alcune traversie, a incontrare Kant e a conversare di argomenti linguistici e letterari, che gli erano più famigliari di quelli filosofici, rimanendo impressionato dalla « disposizione accogliente » del filosofo di Königsberg.³²

In secondo luogo, Kant divenne accademico dell'Accademia Imperiale delle Scienze di San Pietroburgo nel 1794, quando, osserva A.N. Krouglov, « non c'erano praticamente filosofi tra gli accademici, ma matematici, astronomi, studiosi delle scienze naturali »³³. Il geografo J.G. Georgi, nella *Rekomendacija* per l'elezione di Kant ad accademico scrisse: « Raccomando all'Accademia Imperiale delle Scienze l'elezione a membro onorario di Immanuel Kant, professore a Königsberg, membro dell'Accademia delle Scienze di Berlino, in qualità di filosofo tra i più penetranti del suo tempo, o meglio, di tutti i tempi. Profondo conoscitore della matematica superiore, della storia naturale, della teoria estetica, egli ha preferito soprattutto la filosofia speculativa. La sua opera, *Critica della ragion pura*, e altre, hanno segnato, come è noto, l'inizio di un'epoca, ma la geografia fisica, sulla quale egli lavora già da tempo, senza dubbio accresce la fama di questo venerando filosofo ».³⁴

Albertus-Universität zu Königsberg » XXI (1971), p. 1. L'autore cita poi una serie di autori russi (Puškin, Belinskij, Herzen, Černyševskij) e le loro posizioni su Kant.

³⁰ Cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII-pervoj polovine XIX vekov* [La filosofia di Kant in Russia tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo], Moskva 2009, p. 54.

³¹ Per una ricostruzione della permanenza di Bolotov a Königsberg, e una analisi delle lettere del sottotenente russo sulla vita culturale della città, si veda A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., pp. 54-78.

³² Cfr. *ivi*, pp. 84-87.

³³ *Ivi*, p. 49.

³⁴ I.G. Georgi, *Rekomendacija I. Kanta v počėtnye člėny Akademii nauk* [Presentazione commendatoria di I. Kant ai membri onorari dell'Accademia delle Scienze], «Istoriko-astronomičeskie issledovanija» II (1956), p. 372 (cit. in A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 50).

2. La ricezione delle idee kantiane si colloca all'interno di un più generale processo di diffusione degli orientamenti filosofici europei settecenteschi e, a partire dall'ultimo quarto del XVIII secolo, della filosofia classica tedesca. Divulgatori del kantismo, in questa prima fase, furono professori tedeschi invitati a tenere corsi di filosofia dapprima all'Università di Mosca, e, in seguito, all'Università di Kazan' (fondata nel 1804), di Char'kov (1804) e di Pietroburgo (nella quale l'insegnamento della filosofia venne attivato a partire dal 1819).³⁵

Il primo caso di cui si ha notizia è quello di Ludwig Mellman (1764/65-1795), che giunse nel 1786 dall'Università di Gottinga, e insegnò all'Università di Mosca tra il 1792 e il 1794. Egli fu, di fatto, « più un divulgatore che un critico della dottrina di Kant »³⁶. Ne troviamo un profilo all'interno del *Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej Imperatorskogo Universiteta* [Dizionario biografico dei professori e insegnanti dell'Università Imperiale di Mosca]:

Entusiasta della nuova filosofia, esprimeva in modo molto libero e avventato il suo pensiero parziale e inesatto a proposito degli oggetti della religione, motivo per cui, in corrispondenza con un decreto della direzione dell'Università, nel gennaio 1795 venne licenziato e costretto ad abbandonare il nostro paese.³⁷

Le lezioni di Mellman erano frequentate da un grande numero di studenti, e a questo proposito Kucenko commenta: « Se si tiene conto del fatto che alle lezioni di Mellman in tedesco assisteva un buon numero di persone, allora possiamo concludere che per l'*intelligencija* russa si desse la possibilità di incontrare in via diretta gli scritti di Kant, così come la letteratura critica legata alle sue concezioni – in lingua tedesca »³⁸.

L'epilogo dell'insegnamento di Melmann in Russia dimostra, comunque, che non è certo possibile parlare di diffusione della filosofia kantiana nei termini di un

³⁵ Sulla presenza di professori tedeschi in Russia e sulle posizioni della censura imperiale in merito alla diffusione di orientamenti filosofici occidentali si veda V.F. Pustarnakov, *Russko-nemeckie filosofskie svjazi v kontekste politiko-ideologičeskoj i filosofskoj situacii epohi Aleksandra I i Nikolaja I* [I rapporti russo-tedeschi nel contesto politico-ideologico e filosofico all'epoca di Alessandro I e Nicola I], in *Filosofija Fichte v Rossii* [La filosofia di Fichte in Russia], red. V.N. Pustarnakov, Sankt-Peterburg 2000, pp. 21-46.

³⁶ N. A. Kucenko, *Iz istorii rossijskogo kantovedenija XIX veka*, cit., p. 126.

³⁷ *Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej Imperatorskogo Universiteta*, č. 2, Moskva 1855, pp. 46-47.

³⁸ N. A. Kucenko, *Iz istorii rossijskogo kantovedenija XIX veka*, cit., p. 126.

processo pacifico e non contrastato: la denuncia di Mellman proveniva, tra l'altro, dai colleghi Schaden e Čebotarev, incoraggiati dal Metropolita di Mosca Platon, che, segnalandolo come “divulgatore della filosofia kantiana”, gli mosse un'implicita accusa di ateismo³⁹. Possiamo però affermare a pieno diritto che le idee kantiane, divulgate o avversate, fossero all'attenzione dell'*intelligencija* del tempo; lo stesso Schaden (1731-1797) maturò, in tarda età, idee e concezioni diverse da quelle che lo avevano spinto ad osteggiare la filosofia kantiana. Pur rimanendo « a rationalist of the Wolffian stamp », ⁴⁰ rivide le proprie convinzioni e « in the academic year 1796-97 abandoned his earlier manual of practical reason in favour of one in conformity with Kant's moral philosophy ». ⁴¹

Nel 1803 Philipp Christian Reinhard (1764-1812) giunse all'Università di Mosca da Colonia. Tenne lezioni di filosofia pratica, storia della filosofia, e giusnaturalismo in francese e in latino. Nell'ambito della filosofia pratica, egli fu sensibile all'insegnamento kantiano⁴², e fu tra i primi in Russia ad ascrivere a Kant una “prova morale” dell'esistenza di Dio⁴³.

Johann Gottlieb Buhle (1763-1821), autore di testi imponenti quali il *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1796-1804) e la *Geschichte der neuen Philosophie* (1800-1805) giunse a Mosca nel 1804, e nell'anno accademico 1806-1807 vi tenne un corso a proposito di Kant, Fichte e Schelling⁴⁴.

³⁹ Ufficialmente, Mellman venne tacciato di malattia mentale, e dichiarato inabile all'insegnamento, cfr. A.N. Krouglov, *Filosofskaja vysylka kak russkaja tradicija: “delo” I.V.L. Mel'mana* [L'esilio filosofico come tradizione russa: l'“affare” di I.V.L. Mel'man], in *Filosofskaja tradicija kak ponjate i kak predmet istoriko-filosofskoj nauki. Materialy mežvuzovskoj konferencii* [La tradizione filosofica come concetto e oggetto della scienza storico filosofica. Materiali della conferenza inter-istituti], otv. red. A.I. Alešin, RGGU, Moskva 2006, pp. 54-63; Id., *Rannee kantianstvo v Rossii: I.V.L. Mel'man i I.G. Bule* [Gli inizi del kantismo in Russia: I.V.L. Mellmann e J.G. Buhle], «Kantovskij sbornik» 32, 2 (2010), pp. 39-51.

⁴⁰ T. Nemeth, *Kant in Russia. The Initial Phase*, «Studies in Soviet Thought» 36, 1-2 (1988), p. 85. Schaden utilizzava prevalentemente, nei suoi corsi di logica e metafisica, i manuali di Baumeister e Winkler (cfr. ivi p. 83; A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 171 ss.)

⁴¹ T. Nemeth, *Kant in Russia. The Initial Phase*, cit., p. 85.

⁴² Fu lo stesso Reinhard ad affermare: « Alcuni filosofi, come Hutcheson e altri, posero un originario sentimento morale, mentre per Kant l'idea del sentimento morale originario è una legge fondamentale della moralità », cfr. Ch. F. Reinhard, *Sistema praktičeskoj filosofii* [Sistema di filosofia pratica], per. s fr. S. Kuvičinskogo, Moskva 1807, p. XVI, cit. in A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 188.

⁴³ Cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 189.

⁴⁴ Cfr. *Bibliografičeskij slovar'*, cit., č. 1, p. 122. Per una approfondimento sulla permanenza di Buhle a Mosca e sui suoi orientamenti filosofici specifici, si vedano A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., pp. 178-186; A.M. Chlopnikov - A.V. Panibratcev, *Filosofija Fichte v istoriko-filosofskich trudach I.G.*

Tra i primi professori di filosofia all'Università di Kazan' vi furono L.S. Levickij (?-1807), e i tedeschi K.G. Voight (1759-1811), e J.C. Finke [1733-1814], i quali, giuristi di formazione, erano interessati specificamente alla questione giusnaturalismo, e al tema dell'imperativo kantiano. G. I. Solncev (1786-1866), che aveva appreso tutto quello che sapeva di Kant dalle lezioni di Finke, dimostrò una conoscenza « soltanto manualistica della filosofia critica »⁴⁵. Mentre l'ex benedettino Franz Bronner (1758-1850), nominato professore di fisica teorica e sperimentale, fu, secondo quanto riporta uno storico del tempo,⁴⁶ un buon conoscitore della *Critica della ragion pura*, e molto probabilmente introdusse il suo illustre studente Lobačevskij alla filosofia kantiana.

3. La pubblicistica ebbe un ruolo significativo nella diffusione delle idee kantiane. Nel 1802 comparve sulla rivista «Vestnik Evropy» un articolo intitolato *Kantova vo Francii* [Il kantismo in Francia];⁴⁷ si tratta di una sintesi ad opera di un anonimo ⁴⁸ dell'opera del francese C. Villers, *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie Transcendental* (Metz, 1801-1802): secondo Krouglov, « in questo breve articolo, è contenuto, con tutta probabilità, il primo riferimento apparso in Russia alla filosofia trascendentale »⁴⁹. Nel 1805 apparve, sulla medesima rivista, un articolo intitolato *Mnenie Fontenelja o Kante* [Il parere di Fontenelle su Kant], nel quale l'autore (anonimo) si chiede « che cosa comporta una critica filosofica e metafisica basata sulla filosofia critica »⁵⁰. Nel 1808 ancora «Vestnik Evropy» ospitò lo scambio epistolare tra un autore ignoto e lo stesso Kant.⁵¹ Nel

Bule, i I.B. Šad [La filosofia di Fichte nelle opere storico-filosofiche di I.G. Buhle e I.B. Schad], in *Filosofija Fichte v Rossii* [La filosofia di Fichte in Russia], red. V.F. Pustarnakov, Sankt-Peterburg 2000, pp. 47-78.

⁴⁵ T. Nemeth, *Kant in Russia. The Initial Phase*, p. 92.

⁴⁶ E. Kol'man, *Velikij russkij myslitel' N. I. Lobačevskij* [Il grande pensatore russo Lobačevskij], N. I., Moskva, 1944 (Cfr. T. Nemeth, *Kant in Russia: the initial phase*, cit., p. 109, nota 74).

⁴⁷ *Kantova vo Francii*, «Vestnik Evropy» 6 (1802).

⁴⁸ Krouglov riporta l'opinione di alcuni studiosi, secondo i quali l'autore sarebbe N. Karamzin (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 119).

⁴⁹ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 119.

⁵⁰ [Anonimo], *Mnenie Fontenelja o Kante*, «Vestnik Evropy» 1 (1805), p. 34: cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 126.

⁵¹ *Pis'mo Kantu ot neizvestnogo/Otvet Kanta na pis'mo k nemu neizvestnogo* [Lettera a Kant da un autore sconosciuto/Risposta di Kant], «Vestnik Evropy» (1808), pp. 247-251.

1810, sul «Žurnal dlja serdca i uma» apparve un articolo anonimo sulla filosofia kantiana⁵², scritto, a parere di Krouglov, non senza l'influsso dell'opera di Villers.⁵³ Nel 1805 «Severnyj Vestnik» ospitò le *Pis'ma o kritičeskoj filosofii*⁵⁴ [*Lettere sulla filosofia critica*] di A.S. Lubkin (1770/71-1815), « il primo a criticare apertamente la filosofia kantiana »⁵⁵. Krouglov ricostruisce la formazione di Lubkin e fornisce alcuni dati circa il livello di diffusione del kantismo alle soglie del XIX secolo:

verosimilmente, Lubkin potè apprendere le prime nozioni sulla filosofia kantiana negli istituti ecclesiastici di Kostroma e di San Pietroburgo, nel quali ebbe luogo la sua formazione sino al 1792. Una prima diffusione delle idee kantiane in quella fase e in quelle istituzioni è testimoniata dai seguenti fatti. Nella biblioteca personale dell'arcivescovo Antonij (1765-1824), rettore del seminario di San Pietroburgo tra il 1795 e il 1799, c'erano almeno dieci edizioni delle opere di Kant in tedesco, latino e russo. In quella [...] di Innokentij (1774 ? - 1811), archimandrita del Monastero della Trinità di Kirensk, c'era il testo in tre volumi – risalente ai tempi della sua formazione all'Accademia di Pietroburgo (1798-1803) – di J.S. Beck, *Erläutender Auszug aus den critischen Schriften des Prof. Kant* [Riga 1793-1796].⁵⁶

Le *Lettere* furono scritte diversi anni prima dell'insediamento di Lubkin all'Università di Kazan', e contengono riferimenti a motivi fondamentali della filosofia critica, quali il problema dell'unità della conoscenza, e dell'*a priori*:

Sarei ansioso di sapere per quale motivo l'immutabile e il generale nelle rappresentazioni nascerebbe soltanto dalle proprietà dei sensi, perché allo stesso modo e anzi con più probabilità, io posso dire che essi sorgono dalle proprietà generali degli oggetti.⁵⁷

Se, da una parte, emergono in questo scritto di Lubkin temi che saranno fondamentali nello sviluppo della ricezione kantiana del XIX secolo, primo fra tutti

⁵² [Anonimo], *Emmanuel Kant*, «Žurnal dlja serdca i uma», 1, 1 (1810).

⁵³ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 128.

⁵⁴ A.S. Lubkin, *Pis'ma o kritičeskoj filosofii*, «Severnyj Vestnik» 8-9 (1805) (mi riferirò qui alla ripubblicazione delle *Lettere* in I.Ja. Ščipanov, *Russkie prosvetiteli* [Illuministi russi], Moskva 1966, t. 2.

⁵⁵ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 240. Giudizi sulla figura di Lubkin si trovano, tra l'altro, in Z.A. Kamenskij, *Filosofskie idei russkogo Prosvěščeniija* [Idee filosofiche dell'Illuminismo russo], Moskva 1971, p. 111 e G. Špet, *Očerki razvitiija russkoj filosofii* [Saggio sullo sviluppo della filosofia russa] (1922) in A.I. Vvedenskij, A.F. Losev, E.L. Radlov, G.G. Špet, *Očerki istorii russkoj filosofii* [Lineamenti di storia della filosofia russa], Sverdlovsk 1991, p. 342-344.

⁵⁶ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 240-241.

⁵⁷ A.S. Lubkin, *Pis'ma o kritičeskoj filosofii*, in I.Ja. Ščipanov, *Russkie prosvetiteli*, cit., p. 10.

il problema della ‘oggettività’ dello spazio e del tempo, dall’altra bisogna riconoscere che – almeno nelle *Lettere* – non sembra essere colta la differenza tra prospettiva trascendentale e prospettiva empirica. Nelle conclusioni della seconda *Lettera* si legge:

La dottrina critica dello spazio e del tempo non è provata in nessun senso da argomentazioni dirette, e nemmeno giustificata tramite argomentazioni indirette; la sua utilità non è affatto chiara.⁵⁸

T.F. Osipovskij (1765-1832) rettore dell’Università di Char’kov (1813-1820) e matematico, pronunciò, il 30 agosto del 1807, dinanzi all’assemblea plenaria, una allocuzione intitolata *O pronstranstve i vremeni*⁵⁹ [Sullo spazio e il tempo]. Egli aveva « a differenza di Lubkin, una buona familiarità con i lavori di Kant »;⁶⁰ i suoi orientamenti vengono presentati da M.I. Suchomlinov in questi termini:

esponente del realismo nella scienza universitaria, conosciuto per i suoi meriti scientifici, Osipovskij, come altri professori di facoltà fisico-matematiche, fu un deciso avversario di Kant, e più volte scelse, come motivo dei suoi interventi di fronte all’assemblea accademica, la confutazione del suo sistema.⁶¹

In un estratto da *O pronstranstve i vremeni*, legato all’“Esposizione metafisica” di spazio e tempo nella *Critica della ragion pura*, si legge:

e così, dall’indipendenza dei concetti [ponjatija] di spazio e tempo dalle nostre esperienze, non c’è ragione di pervenire necessariamente alla conclusione che essi non esistano nella natura, al di fuori di noi stessi; questa indipendenza dall’esperienza si addice alla loro esistenza tanto in noi, quanto nella natura⁶².

⁵⁸ Ivi, p. 23. Le *Lettere* sono un reperto interessante anche per una ricostruzione delle trasformazioni della terminologia del criticismo kantiano in lingua russa (“Kritik der reinen Vernunft” viene tradotto, ad esempio, come “Kritika teoretičeskogo uma”, ovvero “Critica della mente teoretica”).

⁵⁹ T.F. Osipovskij, *O pronstranstve i vremeni*, in *Reči, govorennye v toržestvennom sobranii Imperatorskogo Char’kovskogo universiteta, byvšem 30 avgusta 1807 goda* [Allocuzioni pronunciate dinanzi alla solenne assemblea dell’Università imperiale di Char’kov], Char’kov 1807.

⁶⁰ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 297.

⁶¹ I.M. Suchomlinov, *Issledovanija i sta’i po russkoj literature i Prosveščeniju* [Studi e saggi sulla letteratura e l’Illuminismo russi], t.1, Sankt-Peterburg 1889, p. 115.

⁶² T.F. Osipovskij, *O pronstranstve i vremeni*, cit., p. 6.

V. M. Perevoščikov (1785/86-1851), professore all'Università di Kazan', pubblicò nel 1816 in «Vestnik Evropy» due articoli dedicati ad una critica della filosofia kantiana. Nel secondo, intitolato *Opyt ob ubeždenii razuma*⁶³ [Saggio sulla persuasione razionale] si legge:

Nessuno mette in discussione il fatto che non acquisiamo tutte le nostre conoscenze. Ma ci sono molti, in particolare tra i filosofi tedeschi, che pensano che le leggi della mente siano innate in noi, fatto da cui sorgono i pensieri più audaci e profani, come ad esempio che le nostre cognizioni creino la natura, [e non viceversa].⁶⁴

Nel 1819 comparve la *Istorija filosofskich sistem*⁶⁵ [Storia dei sistemi filosofici] di A.I. Galič, professore all'Università di Pietroburgo, dove insegnò nella prima Classe di filosofia, attivata in concomitanza con l'apertura dell'Ateneo, ma dalla quale venne allontanato nel 1821, con l'accusa di preferire Schelling allo Spirito Santo⁶⁶. Galič aveva seguito a Helmstadt le lezioni di G.E. Schulze – segnalato nel 1808 dal Ministero dell'istruzione come esempio di “professore ideale in materie metafisiche”⁶⁷ – e quelle di F. Bouterwerk a Gottinga, dove acquisì familiarità con le opere di Kant, Fichte e Schelling⁶⁸.

La *Storia* di Galič – primo caso di lavoro manualistico russo dedicato alla storia della filosofia – si basa sia su fonti primarie, sia sulle storie tedesche di Socher⁶⁹, Ast⁷⁰ e Tennemann⁷¹. La sezione riservata a Kant (§§ 103-125), ampia e ricca di riferimenti storiografici, contiene, nella prima parte,⁷² un'esposizione del contenuto delle tre *Critiche* sostanzialmente fedele alla argomentazione dei testi

⁶³ V. M. Perevoščikov, *Opyt ob ubeždenii razuma*, «Vestnik Evropy» 18 (1816).

⁶⁴ Ivi, p. 22.

⁶⁵ A.I. Galič, *Istorija filosofskich sistem*, Sankt-Peterburg 1818-1819.

⁶⁶ Cfr. V.F. Pustarnakov, *Russko-nemeckie filosofskie svjazi v kontekste politiko-ideologičeskoj i filosofskoj situacii epochi Aleksandra I i Nikolaja I*, cit., pp. 35-44.

⁶⁷ Cfr. *infra*, p. 124.

⁶⁸ Cfr. Z.A. Kamenskij, *I. Galič*, Moskva 1995, pp. 12-13.

⁶⁹ J. Socher, *Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant*, München 1802.

⁷⁰ G.A.F. Ast, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Landshut 1807.

⁷¹ W.G. Tennemann, *Geschichte der philosophie*, 11 voll., Leipzig 1798-1814; per quanto ho potuto constatare, Galič si serve soprattutto del *compendio della Geschichte, che ebbe straordinaria fortuna tanto in Germania quanto nel resto d'Europa*: Id., *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Für akademischen Unterricht*, Leipzig 1812.

⁷² A.I. Galič, *Istorija filosofskich sistem*, cit., pp. 175-205.

kantiani;⁷³ nella seconda,⁷⁴ viene presentato un quadro delle principali posizioni critiche immediatamente post-kantiane, in gran parte tedesche, e in alcuni casi inglesi. Quest'ultima sezione prende ampiamente spunto, per quanto attiene alla disposizione e all'analisi delle argomentazioni, dal *Grundriß*⁷⁵ di Tennemann; tra le posizioni più citate da entrambi autori, vi sono quelle di Mendelsson, Eberhard, Feder, Jacobi, Reinhold, Schulze, Beck. Anche la vasta bibliografia presente nel testo di Galič⁷⁶ fa riferimento a quella contenuta nel *Grundriß*⁷⁷.

In apertura alla sezione dedicata a Kant, Galič enuncia la novità della svolta critica:

Copernico, fermando il sole, stabilì che la terra gli girasse intorno – e così tutti i fenomeni trovarono spiegazione. E, allo stesso modo, anche la filosofia non ha fatto quasi nessun passo avanti, fintanto che ha ritenuto che [...] le nostre rappresentazioni dovessero conformarsi agli oggetti (come dovendo ruotare nella loro orbita). Cambiamo invece il punto fermo e pensiamo che siano gli oggetti a doversi accordare con le nostre rappresentazioni. Che pensiero ardito! Ma Kant possedeva la forza e la determinazione necessarie.⁷⁸

La terminologia usata da Galič per tradurre i termini essenziali dell'*Estetica* è ancora piuttosto imprecisa: si veda in particolare il termine “anima” [*duša*], che non appartiene ad una sfera lessicale propriamente critica, mentre *Vernunft* viene reso con “um”, cioè in via generale “mente, intelletto”, e *Verstand* con “smysl”. Ma soprattutto l'*Estetica*, o meglio le forme dell'intuizione sensibile alle quali è rivolta, costituisce la prima pietra di paragone con cui deve misurarsi l'ammirazione espressa da Galič per l'arditezza del pensiero kantiano.

Da una parte – scrive – è impossibile rappresentare la non esistenza stessa dello spazio e del tempo, ma dall'altra l'attendibilità insindacabile della geometria pura, dell'aritmetica e della meccanica, mostra che lo spazio e il tempo devono essere intuizioni, e per giunta

⁷³ Galič fa riferimento anche ai principali scritti precritici, citandoli esplicitamente (cfr. p. 182), mentre nel *Grundriß* di Tennemann non vi è alcun cenno in proposito.

⁷⁴ A.I. Galič, *Istorija filofsokich sistem*, cit., pp. 206-224

⁷⁵ Cfr. W.G. Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Für akademischen Unterricht*, cit., pp. 329-341 trad. it. a cura di F. Longhena, con note e supplementi di G. Romagnosi, e B. Poli, *Manuale di storia della filosofia di G. Tennemann*, 4 voll., A. Fontana, Milano, 1832-36, § 387, pagg. 257-269.

⁷⁶ A.I. Galič, *Istorija filofsokich sistem*, cit., pp. 206, 210-211, 213-216, 222-224.

⁷⁷ Cfr. W.G. Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Für akademischen Unterricht*, cit., pp. 332-337.

⁷⁸ A. I. Galič, *Istorija filofsokich sistem*, cit., pp. 184-185.

intuizioni pure (o *a priori*); e, di conseguenza, [non si tratta] di cose in sé e per sé, e nemmeno di relazioni tra cose di quel tipo, ma solo delle condizioni della nostra intuizione umana.⁷⁹

Il richiamo al rigore concettuale delle scienze matematiche permette di superare la prova di cui si diceva, ed è poi attraverso lo snodo delle forme di spazio e tempo che viene fatto un primo esplicito riferimento all'oggetto in quanto 'fenomeno', cui segue una precisazione importante riguardo al rapporto tra la concezione kantiana e quello che Galič considerava l'idealismo in senso proprio:

E pertanto non conosciamo nemmeno cosa siano le cose esterne e anche la nostra anima, in sé e per sé stesse, ma possiamo dire semplicemente che esse ci si presentano sotto la forma delle intuizioni pure, oppure che solo i fenomeni sono conoscibili per noi [...] tutto ciò che possiamo dire in riferimento allo spazio e al tempo (estensione, grandezza, movimento, impenetrabilità, mutamento) sono solo predicati delle nostre rappresentazioni. Ma quello che si presenta in questo modo, non è idealismo vero e proprio, perché comunque suppone l'esistenza degli oggetti, mentre respinge solo il fatto che essi possano essere conoscibili come cose in sé [*Dinge an sich*] (*idealismo trascendentale, critico, formale*)⁸⁰.

Quindi l'idealismo trascendentale non intacca l'esistenza in quanto tale degli oggetti, ma si limita a ridefinirne la conoscibilità nella nuova prospettiva fenomenistica. Kant, insomma, non si confonde con Descartes e con Berkeley e questo l'aveva precisato lui stesso, ma Galič, come s'è visto, aveva sviluppato un interesse che andava già oltre *quell'*idealismo, vista la disavventura che di lì a poco lo avrebbe colpito a causa della sua affezione per Schelling.

4. Quanto alle traduzioni delle opere kantiane, nel 1803 in Ucraina venne data alle stampe quella della *Fondazione della metafisica dei costumi* [*Oznovoполоženija k metafizike nraov*], seguita nel 1804 da quella delle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*⁸¹. La rivista «Ulej» pubblicò nel 1812 alcuni estratti in traduzione di una

⁷⁹ Ivi, p. 188.

⁸⁰ A. I. Galič, *Istorija filozofskih sistem*, cit., pp. 188.

⁸¹ I. Kant, M. *Immanuila Kanta Nabljudenija ob ošušeniï prekrasnogo i vozvyšennogo*, Sankt-Peterburg 1804.

presentazione sintetica dell'estetica kantiana ad opera di K.L. Reinhold⁸² (1758-1823). La prima traduzione della *Critica della ragion pura* apparirà nel 1867⁸³.

Abramov riporta il fatto che, oltre alle traduzioni pubblicate, «gli storici della filosofia russa e delle Accademie ecclesiastiche, fanno ripetutamente menzione di traduzioni manoscritte delle singole opere di Kant, e dell'interesse esplicito per la sua dottrina»⁸⁴.

⁸² *Načertanie Estetiki, izvlečennoe iz Kantovoj kritiki estetičeskogo suždenija* [Descrizione dell'Estetica, tratta dalla critica del giudizio estetico di Kant], «Ulej» 14 (1812), pp. 85-98; 15 (1812) pp. 173-185; 16 (1812) pp. 261-275.

⁸³ I. Kant, *Kritika čistogo razuma*, per. s nem. M.I. Vldislavleva, Sankt-Peterburg 1867.

⁸⁴ A. I. Abramov, *Kant v ruskoj duhovno-akademičeskoj filosofii, Kant i filosofija v Rossii*, otv. red. Z.A. Kamenskij - V.A. Žučkov, Moskva 1994, p. 82.

CAPITOLO PRIMO

LA RICEZIONE DI KANT IN RUSSIA NELLA STORIOGRAFIA
FILOSOFICA.

La ricostruzione storiografica della diffusione del kantismo nell'Impero russo è stata affrontata quasi esclusivamente, in Russia, a partire dalla metà del secolo scorso. Le indagini svolte in quella direzione sono espressione di un interesse per la ricerca storico-filosofica e per le relative problematiche metodologiche, che si afferma in modo sempre più esplicito nelle università e in istituzioni quali l'Accademia delle scienze – vedremo come il consolidarsi di questa sensibilità e il suo strutturarsi in iniziative di collaborazione scientifica a livello nazionale e internazionale corrispondano nel loro andamento al più generale processo di trasformazione, che nei decenni precedenti e seguenti al fatidico 1989 ha pervaso e poi profondamente mutato l'intera realtà del contesto geo-politico e culturale a cui qui ci si riferisce.

Non che prima della rivoluzione sovietica la storia della filosofia fosse assente in Russia: al contrario, dopo due lavori pionieristici⁸⁵ dei primi decenni del XIX secolo, essa aveva preso ad affermarsi sin dalla seconda metà dell'Ottocento⁸⁶, attraverso studi nei quali si manifesta non di rado – vale sottolinearlo – una consapevolezza critica, anche molto severa, rispetto agli sviluppi della filosofia “patria” nel confronto con gli apporti della cultura filosofica occidentale. Nei decenni del regime sovietico, quell'incipiente tradizione storico-filosofica subì pesanti restrizioni e condizionamenti: per un verso, era la stessa ricerca storica ad essere messa in discussione, per l'altro, furono limitati sia l'accesso alle fonti e a certe problematiche filosofiche sia lo scambio delle idee, e tutto ciò non poté che inibire la

⁸⁵ La *Istorija filosofii* [Storia della filosofia] dell'archimandrita Gavril [V.N. Voskresenskij] (Kazan' 1839-1840), la seconda apparsa in Russia (dopo la *Istorija filosofskich sistem* [Storia dei sistemi filosofici] di A. I. Galič, Sankt-Peterburg 1818-1819), è la prima a contenere un capitolo dedicato specificamente alla filosofia russa (VI, *Russkaja filosofija*).

⁸⁶ Cfr. V.F. Pustarnakov, *Universitetskaja filosofija v Rossii. Idej. Personalii. Osnovnye centry* [La filosofia universitaria in Russia. Idee. Figure. Centri principali], Sankt Peterburg 2003, p. 185.

possibilità stessa di una ricerca autonoma, togliendo spazio anche alla riflessione sulle questioni metodologiche connesse con questa ricerca.

L'esigenza di un approccio storiografico maturo tornò tuttavia ad essere tematizzata in particolare nella primissima fase post-sovietica, in relazione all'aprirsi della possibilità inedita di affrontare liberamente pensatori e testi appartenenti all'*intero* patrimonio della filosofia russa. In un saggio del 1991, gli storici della filosofia K.N. Ljubutin e B.V. Emel'janov mettevano in rilievo la nuova situazione che già stava presentandosi in ambito storico-filosofico, non senza accennare ai rischi che potevano conseguirne: « [...] Sono venute alla luce molte pagine e nomi non noti, oppure dimenticati, e anche cesure, ognuna con una sua storia non semplice. E' cominciato un autentico ritorno alla filosofia russa. [...] E' vero anche che esiste il pericolo di ridurre il pensiero religioso e filosofico, prima taciuto, a oggetto di un rapporto acritico »⁸⁷. La ricerca storica viene qui assunta come via necessaria per un accesso criticamente meditato al patrimonio complesso della filosofia russa, che secondo una variegata tradizione interpretativa sarebbe contraddistinta da un peculiare intreccio con l'elemento religioso. La storiografia risponde a un'esigenza culturale precisa e deve assumersi la problematicità del campo di indagine al quale si rivolge: si può affermare che una consapevolezza di questo tipo abbia caratterizzato i lavori di una gran parte degli storici russi negli ultimi venticinque anni.

Data la particolare natura del nostro oggetto di indagine e del contesto entro il quale sono venute definendosi via via le sue sembianze, mi sembra opportuno aprire il presente lavoro con un quadro, sia pure necessariamente sintetico, degli sviluppi della storiografia specifica russa. Più precisamente, almeno due sono le ragioni che giustificano, a mio avviso, questa scelta.

La prima è di ordine metodologico: ogni tentativo di descrivere e, per quanto possibile, intendere delle posizioni espresse in determinati contesti di pensiero – obiettivo già di per sé insidioso, non foss'altro che per il rischio di cadere in

⁸⁷ K.N. Ljubutin - B.V. Emel'janov, *Russkaja filosofija na putjach samopoznanija: stranicy istorii* [La filosofia russa in cammino verso l'autocoscienza: pagine di storia], in A.I. Vvedenskij, A.F. Losev, E.L. Radlov, G.G. Špet, *Očerki istorii russkoj filosofii* [Lineamenti di storia della filosofia russa], Sverdlovsk 1991.

generalizzazioni – non può in nessun caso prescindere da una conoscenza adeguata degli studi più significativi esistenti e soprattutto, in un caso come il nostro, l'attenzione rivolta alla produzione storiografica non può trascurare la storia di questa stessa produzione, cioè dell'interconnessione tra le vicende attraversate dalla storiografia russa e le diverse fasi storiche, politiche, culturali, nelle quali essa ebbe a svilupparsi⁸⁸.

La seconda ragione è di ordine scientifico. La ricezione del kantismo in Russia è tuttora poco nota alla storiografia occidentale per varie ragioni, in gran parte legate alla storia del Novecento russo, con le difficoltà che ne derivarono riguardo alle relazioni scientifiche con l'Occidente: non solo non esistono ancora, nelle lingue occidentali, studi esaustivi su quella ricezione – il vasto lavoro di Wilhelm Goerd, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*⁸⁹, che ha molti meriti, si muove però in una prospettiva più generale – ma poco si sa di ciò che al riguardo è stato scritto in Russia, in un arco di tempo ormai non breve. Di qui, la decisione di cominciare con uno sguardo su quanto è stato fatto e si sta facendo.

§ 1. *Il XIX secolo.*

La penetrazione della filosofia di Kant in Russia ha avuto origine nei primissimi anni del XIX secolo⁹⁰, ma le *modalità* e i *tempi* della sua diffusione sono stati oggetto del dibattito storiografico soltanto a partire da una fase relativamente recente⁹¹. Se, da un lato, si danno casi di un diretto confronto filosofico, dall'altro,

⁸⁸ Legame che, nel caso della Russia, è tra l'altro particolarmente stretto.

⁸⁹ W. Goerd, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg/München 1984.

⁹⁰ Sulla base delle fonti attualmente disponibili, la prima opera di Kant tradotta in russo è la *Metafisica dei costumi*, ad opera di Jakov Andreevič Ruban (1760-1805 o 1806), nel 1803. Allievo del prof. Schwarz e del prof. Schaden all'Università di Mosca, Ruban compilò la prima traduzione russa da originale tedesco, mentre in seguito si diffuse l'uso di traduzioni da versioni francesi degli originali kantiani (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 113). Questa pratica non riguardava i soli testi kantiani, ma anche gli studi sul pensiero di Kant: il primo articolo comparso in Russia, *Kantova filosofija vo Francii* [La filosofia kantiana in Francia] [«Vestnik Evropy» 6 (1802)], è una traduzione russa dell'originale francese di Ch. Villers *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie Transcendental* (Metz, 1801-1802) (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 119).

⁹¹ Le posizioni degli studiosi a questo proposito sono molteplici: mentre M.F. Bykova afferma: « Kant's philosophy remained relatively unimportant for Russia thought until the late nineteenth century: for six decades Russia was the land of Schelling and Hegel » [*Editor's Introduction*, «Russian

l'attenzione per la presenza del kantismo non si traduce in indagini *specificamente* orientate in senso storiografico, ma è piuttosto inclusa nell'interesse rivolto al complesso fenomeno di assimilazione della filosofia tedesca e dell'idealismo in particolare, nel quadro del più generale dibattito sulla natura e l'originalità della filosofia russa che si protrarrà fino all'inizio degli anni '20 del XX secolo⁹².

Jakov Nikolaevič Kolubovskij⁹³, autore della rassegna *Filosofija u russich*⁹⁴ [La filosofia tra i russi], afferma che « solo all'inizio di questo secolo [il XIX] il nome di Kant si aggiunse a quello dei filosofi noti »⁹⁵ e che in un primissimo momento se ne sentivano « soltanto alcuni echi »⁹⁶. La stessa posizione è condivisa da M.M. Filippov⁹⁷ (1858-1903), che in *Sudby russkoj filosofii (očerki)*⁹⁸ [Il destino della filosofia russa (saggi)] scrive:

Tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, la filosofia di Kant (che era senza dubbio molto più significativa di tutti i sistemi russi del tempo) non lasciò quasi nessuna traccia nella società colta russa, e quando cominciò a diventare oggetto di interesse venne rapidamente soppiantata dal sistema di Schelling »⁹⁹.

Studies in Philosophy» 49 (2011), p. 3], A.N. Krouglov mette in luce il processo – iniziato negli anni Sessanta del secolo scorso – di studio e analisi sistematica delle fonti che attestano un interesse costante per la figura e la filosofia di Kant a partire dalla fine del XVIII secolo (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., pp. 5-16).

⁹² Cfr. a questo proposito K.N. Ljubutin - B.V. Emel'janov, *Russkaja filosofija na putjach samopoznanija: stranicy istorii*, cit., pp. 3-25; D. Steila, *La storiografia filosofica russa nei primi anni Venti del Novecento*, «Studi Storici» 42, 3 (2001), pp. 647-672.

⁹³ Storico della filosofia russa, tra il 1891 e il 1892 fu vice redattore della rivista «Voprosy filosofii i psichologii».

⁹⁴ Ja.N. Kolubovskij, *Filosofija u russkich*, Sankt-Peterburg 1890 (trad. ted., *Die philosophie in Russland*, in *Zeitschrift für Philosophie un philosophische Kritik*, Bd 104, 1894).

⁹⁵ Ivi, p. 533 (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p.7).

⁹⁶ Ivi, p. 529.

⁹⁷ Filologo classico di formazione, si occupò di filosofia e scienza, tradusse i primi lavori di Darwin in lingua russa, e quelli di Mendeleev in francese. Fu autore delle prime due recensioni sul *Capitale* di Marx in Russia; la divulgazione delle idee marxiste gli costerà infine l'esilio (1901-1902). In *Sudby russkoj filosofii*, pubblicato nel 1898 sulla rivista «Russkoe bogatstvo» individuava due linee di tendenza nella filosofia russa, influenzate rispettivamente dall'empirismo inglese e dall'idealismo tedesco.

⁹⁸ M.M. Filippov, *Sudby russkoj filosofii (očerki)*, Sankt-Peterburg, 1904.

⁹⁹ Ivi., p. 3 (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 8).

Lavori metodologicamente affini e cronologicamente contigui¹⁰⁰ sono quelli di E.A. Bobrov, *Filosofija v Rossii. Materialy, issledovanija i zametki*¹⁰¹ [La filosofia in Russia. Materiali, studi e osservazioni], K.D. Kavelin, *Filosofija i nauka v Evrope i u nas*¹⁰² [La filosofia e la scienza in Europa e in Russia], e di A.I. Vvedenskij, *Sud'by filosofii v Rossii*¹⁰³ [Il destino della filosofia russa].

In ambito tedesco, fin dalla metà del XIX secolo, si levano voci critiche a proposito della reale possibilità di una diffusione del kantismo in Russia. F.W. Schubert (1799-1869), nella *Immanuel Kant's Biographie*¹⁰⁴, dava per certo che la conoscenza del sistema di Kant presso i popoli slavi, al tempo in cui Kant era ancora in vita, fosse rara e sporadica, legata ad esperienze individuali di studio presso università tedesche, e che a questo non avesse fatto seguito un reale approfondimento dei suoi testi, né alcun principio di diffusione¹⁰⁵. K. Rosenkranz (1805-1879) aggiungeva che « la filosofia di Kant si diffonde in Italia, in Inghilterra, in Francia, ma gli slavi non sono ancora inseriti in questo elenco. Essi si trovano soltanto ad un livello di ABC filosofico... »¹⁰⁶.

A.N. Krouglov sottolinea che giudizi come quelli di Schubert e Rosenkranz non danno alcuna garanzia circa la loro fondatezza, dal momento che « nulla ci testimonia che essi conoscessero la lingua russa e che avessero la possibilità di

¹⁰⁰ Gli studi di fine Ottocento avevano sottolineato una sostanziale affinità della “filosofia russa” con le vicende filosofiche europee (cfr. ad es. A.I. Vvedenskij, *Sud'by filosofii v Rossii*, Moskva 1898, p. 4), motivandone le differenze mediante riferimenti alle condizioni storico-politiche russe, lette come « ostacoli esterni » (Vvedenskij). Gli studi successivi, nati all'interno del complesso fenomeno dell'“età d'argento” (tra gli altri, E.L. Radlov, *Očerki istorii russkoj filosofii* [Saggio di storia della filosofia russa], I ed. Sankt-Peterburg 1912, II ed. Petrograd 1920) e, più tardi, legati alle vicissitudini rivoluzionarie (cfr. in particolare B. Jakovenko, *Desjat' let russkoj filosofii* (1914-1924) [Dieci anni di filosofia russa (1914-1924)], «Logos» 1 (1925) e G. Špet, *Očerki razvitiija russkoj filosofii* [Saggio sullo sviluppo della filosofia russa] (1922) in A.I. Vvedenskij, A.F. Losev, E.L. Radlov, G.G. Špet, *Očerki istorii russkoj filosofii*, cit.) si caratterizzeranno invece per un approccio alla questione della “filosofia russa”, nei termini di una sua presunta “specificità”. Cfr. D. Steila, *La storiografia filosofica russa nei primi anni Venti del Novecento*, cit., p. 650 ss.

¹⁰¹ E.A. Bobrov, *Filosofija v Rossii. Materialy, issledovanija i zametki*, Kazan', 1899-1901.

¹⁰² K.D. Kavelin, *Filosofija i nauka v Evrope i u nas* (1874), in *Naš umstvennyj stroj. Stat'i po filosofii russkoj istorii i kul'tury* [Il nostro stile di pensiero. Articoli sulla filosofia della storia e della cultura russe], Moskva 1989, pp. 278-292.

¹⁰³ A.I. Vvedenskij, *Sud'by filosofii v Rossii*, cit.

¹⁰⁴ F.W. Schubert, *Immanuel Kant's Biographie. Zum großen Theil nach handschriftlichen Nachrichten*, in I. Kant, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert, XI (2), Leipzig, 1838-1842.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi.*, p. 127 (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 8).

¹⁰⁶ K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, in I. Kant, *Sämmtliche Werke* cit., XII, p. 339 (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 8).

accedere direttamente ai lavori corrispondenti »¹⁰⁷. Interpretazioni così severe sono smentite inoltre da alcune voci russe del tempo: testimonianze di segno diverso sono offerte da diari e appunti di ex studenti dell'Accademia teologica di Mosca, nella prima metà del XIX secolo: « Si faceva della filosofia, si discuteva, ci si aiutava l'un l'altro nella comprensione della dottrina di Kant, si lavorava alla traduzione delle parole specifiche e si analizzavano i sistemi dei suoi discepoli »¹⁰⁸. Racconta un ex studente a proposito della sua permanenza nella Lavra di San Sergio¹⁰⁹:

Nel 1820, quando entrai nell'Accademia come studente esistevano già traduzioni complete manoscritte della *Critica della ragion pura* di Kant, e dell'*Estetica* di Bouterwek, della *Filosofia della religione* di Schelling e altre, che giovani provenienti da tutti gli angoli dell'immensa Russia ricopiavano con fervore¹¹⁰.

E ancora, lo storico russo M.I. Suchomlinov¹¹¹ (1828-1901) sostiene che « la filosofia kantiana, all'inizio del XIX secolo si diffuse in Russia, con la comparsa di detrattori come anche di sostenitori di Kant; allo stesso tempo, risulta chiaramente che i secondi furono in minoranza »¹¹². Non analizzeremo ora le ragioni e la fondatezza di questo tipo di valutazioni, che meritano un'indagine storica ed ermeneutica a sé stante; la tesi di Suchomlinov è comunque un'ulteriore testimonianza del dibattito sulla diffusione delle idee filosofiche, e in particolare kantiane, nel contesto del pensiero russo.

Oltre agli studi sullo sviluppo della storia della filosofia in Russia, esiste una seconda tipologia di fonti che attestano l'interesse per la nascita e la diffusione del kantismo: si tratta, come già accennato, delle testimonianze dirette dei primi studenti delle Accademie teologiche, i quali, attraverso lettere, appunti e racconti autobiografici danno prova della diffusione degli scritti kantiani e dell'interesse per il suo sistema filosofico. In gran parte si tratta di materiale manoscritto ancora inedito,

¹⁰⁷ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 9.

¹⁰⁸ Cfr. G. Florovskij, *Puti russskago bogoslovija*, Paris 1937, ed. it. a cura di P.C. Bori, *Vie della teologia russa*, Genova 1987, p. 192.

¹⁰⁹ Il Monastero della Trinità di San Sergio (Troice-Sergieva Lavra) fondato intorno al 1345, fu sede dell'Accademia teologica di Mosca dal 1814 fino al 1919, quando, nella prima ondata della propaganda anti-religiosa, venne chiuso, insieme al Seminario, e sottoposto a spoliazioni.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Filologo, storico della letteratura russa, autore di una *Istorija rossijskoj akademii* [Storia dell'accademia russa] in otto volumi (1874-1888).

¹¹² A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 7.

conservato negli archivi e nelle biblioteche di stato russe, sovente in forma di appunti presi dagli studenti ai corsi dei primi professori tedeschi e russi dedicati alla filosofia idealistica. Fonti di questa natura forniscono allo storico ulteriori informazioni a proposito della diffusione e della conoscenza del kantismo nell'ambito delle istituzioni accademiche russe. All'interno del *Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv drevnich aktov* (RGADA) [Archivio di stato russo dei documenti antichi] sono conservati gli appunti di un corso tenuto all'Università di Mosca dal prof. J.M. Schaden nel 1795, intitolato *Institutiones philosophiae Moralis Secundum praecepta Philosophiae Criticae ad ductum Johann Matthias Schaden*¹¹³. Il manoscritto, che si compone di 143 fogli compilati fronte retro e suddivisi in capitoli e paragrafi¹¹⁴, contiene complessivamente 75 lezioni che si tennero tra il 20 agosto 1795, e il mese di giugno del 1797. Questo testo – al pari di moltissimo altro materiale – non è ancora stato trascritto né studiato approfonditamente¹¹⁵, nonostante si tratti di un documento particolarmente rilevante: secondo la ricostruzione storiografica, Schaden è il primo professore in Russia a tenere un corso dedicato esplicitamente alla filosofia kantiana¹¹⁶.

La terza tipologia di lavori che si sviluppa in questa fase è rappresentata dalle raccolte di studi pubblicati in occasione degli anniversari che celebrano la fondazione delle diverse accademie teologiche: esse contengono descrizioni della storia e degli orientamenti teologici e filosofici delle rispettive istituzioni, profili dei

¹¹³ J.M. Schaden, *Institutiones philosophiae Moralis Secundum praecepta Philosophiae Criticae ad ductum Johann Matthias Schaden*, f. 17, op. 1, d. 8.

¹¹⁴ Caput I. De Cognitione humana fontibus que eius generatim. Caput II. De Philosophia eius que partibus. Caput III. De historia Philosophica. Philosophiae moralis pars I. Philosophia practica pura section I. Critica rationis practicae. Membrum I de possibilitate cognitionis moralium objectorum, eius ambitu et limitibus universum. Membrum II de Facultate appetendi humana in determinandum conceptum rationis practicae. Caput I. De Lege moraliae libertate, illius conditione necessaria. Membrum I de conscientia legis moralis primae hujus interna constitutione et indole. Membrum II. Sistens objections contra doctrinam de lege morali supra datam. Caput II. De bono moralis.

¹¹⁵ Alcuni studiosi russi, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, hanno cominciato a pubblicare trascrizioni di corsi analoghi, sebbene non si sia ancora sviluppata una fase di analisi dei testi volta alla compilazione di edizioni critiche che ne valorizzino la rilevanza a livello storico e filosofico.

¹¹⁶ Cfr. A.N. Krouglov, *Pervyj kurs po kantovskoj filosofii v Rossii* [Il primo corso sulla filosofia kantiana in Russia], in *Suščnosť i slovo. Sbornik naučnych statej k jubileju professora N.V. Motrošilova* [Essenza e parola. Raccolta di articoli scientifici per il giubileo della prof. N.V. Motroščilova], Moskva 2009, pp. 517-529.

professori didatticamente più significativi e riferimenti tematiche e correnti storico-filosofiche affrontate durante le lezioni. Kant è citato in numerosi passi e messo sovente a confronto con la scuola wolffiana e con l'idealismo tedesco: da queste raccolte si ricava non solo una rassegna cronologica e topologica dell'insegnamento della sua filosofia, ma anche un punto di vista diretto, che permette di registrare la 'percezione' del kantismo all'interno delle istituzioni scientifiche più importanti dell'ortodossia russa nel XIX secolo.

Per l'Accademia teologica di Kiev e per quella di Mosca sono particolarmente significativi i volumi apparsi per i cinquant'anni dalle rispettive aperture: *Sbornik iz lekcij byvsich professorov kievskoj duchovnoj akademii archimandrita Innokentija, Protoiereja I.M. Skvorceva, P.S. Avseneva (Archimandrita Theofana) i Ja.K. Amfiteatrova, izdannyy akademieju po slučaju pjatidesjatiljetnago jubileja (1819-1869)* [Raccolta delle lezioni degli ex-professori dell'Accademia teologica di Kiev archimandrita Innokentij, arciprete I.M. Skvorcev, P.S. Avsenev (Archimandrita Teofan) e Ja. K. Amfiteatrov, pubblicata dall'accademia in occasione del giubileo cinquantennale (1819-1869)] (1869) e *Sbornik izdannyy moskovskoju duchovnoju akademieju, po slučaju prazdnovanija eja pjatidesjatileja* [Raccolta pubblicata dall'Accademia teologica di Mosca in occasione del festeggiamento del suo cinquantennale] (1864). Per quanto riguarda l'Accademia di Pietroburgo si distingue per ampiezza e precisione il lavoro di I.A. Čistovič *Istorija S. Peterburgskoj duchovnoj akademii* [Storia dell'Accademia teologica di San Pietroburgo] (1857).

Oltre alle storie delle accademie, sono stati pubblicati, nella seconda metà del XIX secolo, lavori più specificamente dedicati all'insegnamento della filosofia nell'ambito più generale della storia dell'educazione in Russia e dei complessi rapporti con il potere zarista e con le diverse forme di censura che determinarono in maniera spesso sostanziale lo sviluppo e gli orientamenti del pensiero filosofico russo. Due di questi contributi contengono indicazioni importanti a proposito degli atteggiamenti assunti rispetto alla filosofia kantiana; si tratta di V.A. Raevskij, *Žapiski po predmetu načal'nych osnovanij i kratkoj istorii filosofii, sostavlennye primenitel'no k programme etogo predmeta dlja duchovnyh seminarij*¹¹⁷ [Note sulle origini della filosofia

¹¹⁷ V.A. Raevskij, *Žapiski po predmetu načal'nych osnovanij i kratkoj istorii filosofii, sostavlennye primenitel'no k programme jetogo predmeta dlja duchovnyh seminarij*, Novgorod 1888.

rusa e sua breve storia, compilate in accordo al programma di tale materia per i seminari teologici] e di M.I. Suchomlinov, *Materialy dlja istorii obrazovanija v Rossii v carstvovanie imperatora Aleksandra I*¹¹⁸ [Materiali per una storia dell'educazione in Russia sotto l'imperatore Alessandro I].

Esiste, inoltre, una quarta tipologia di studi da cui si ricava una prospettiva, per così dire, indirettamente storiografica. Sono lavori monografici redatti tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, a proposito di figure appartenenti sia all'ambiente delle accademie teologiche sia a quello delle università, che hanno avuto un ruolo significativo nell'insegnamento e nella diffusione della filosofia kantiana. Particolarmente rilevanti sono quelli dedicati a I.V.L. Melmann¹¹⁹ (1764 o 1765-1795) dell'Università di Mosca, a S.S. Gogockij¹²⁰ (1813-1889) dell'Accademia teologica di Kiev, a F.A. Golubinskij¹²¹ (1797-1854) e V.D. Kudrjavcev-Platonov¹²² (1828-1891) dell'Accademia Teologica di Mosca.

Da ultimo, vi è un piccolo numero di recensioni, pubblicate prevalentemente nel corso dell'ultimo decennio del XIX secolo, le quali attestano la formazione di un processo di riflessione e rielaborazione in ambito russo del pensiero filosofico nazionale. Nel 1893 apparve, all'interno del «Žurnal ministerstva narodnogo prosvěščenija», la recensione di E.L. Radlov al testo *Očerki istorii filosofii prava* [Saggio di storia di filosofia del diritto] (Sankt-Peterburg, 1892) di S.A. Beršadskij, e ancora, in «Voprosy filosofii i psichologii», il lavoro di V. Serebrennikov *Novaja kniga o filosofii Kanta* [Nuovo testo sulla filosofia di Kant], che recensiva l'articolo *Ob istinach samoočevidnych* [Sulle verità autoevidenti] (1894) di M.I. Karinskij. Nella medesima

¹¹⁸ M.I. Suchomlinov, *Materialy dlja istorii obrazovanija v Rossii v carstvovanie imperatora Aleksandra I*, in *Issledovanija i stat'i po russkoj literature i prosvěščeniju* [Ricerche e articoli su letteratura e istruzione russe], Sankt-Peterburg 1889.

¹¹⁹ A.I. Menšikov, *Mell'mann, Iogann Vil'gel'm Ljudvig*, in *Biografičeskij slovar' professorov i prepodavatelej Imperatorskogo Moskovskogo universiteta* [Dizionario biografico dei professori ed insegnanti dell'Università Imperiale di Mosca], č. 2, Moskva 1855.

¹²⁰ D.V. Pospechov, *Pjatidesjatiletie učennoj dejatel'nosti byvšego profesora Kievskoj duchovnoj Akademii i Universiteta Sv. Vladimira S.S. Gogockij* [Il cinquantesimo anniversario dell'attività scientifica di S.S. Gogockij, già professore dell'Accademia teologica di Kiev e dell'Università S. Vladimir], «Trudy Kievskoj duchovnoj akademii» 12 (1887), Kiev.

¹²¹ M.V. Tol'stoj, *Vospominanija o F.A. Golubinskom* [Memorie su F.A. Golubinskij], Moskva 1880.

¹²² P. Sokolov, *Kudrjavcev-Platonov, Viktor Dmitrievič*, T. 9, Sankt-Peterburg 1903.

rivista venne pubblicata nel 1896 la recensione di N.Ja. Grot a *Problema vosprijatija prostranstva v svjazi s učenim ob apriornosti i vroždennosti* [Il problema della percezione dello spazio in rapporto alle dottrine sull'a priori e sull'innatismo] di G.I. Čelpanov. Nel 1899, all'interno del fascicolo 46 (1) di «Voprosy filosofii i psichologii» comparvero, nella sezione bibliografica, alcune note al testo di D. Bogdaševskij *Filosofija Kanta* [La filosofia di Kant] (Kiev, 1898). Uno studio più precoce¹²³ fu pubblicato invece in «Trudy Kievskoj duchovnoj akademii» per mano di P.D. Jurkevič, il quale prendeva in esame gli articoli di argomento teologico comparsi nella raccolta a carattere enciclopedico *Filosofskij Leksikon*, pubblicata presso l'Accademia teologica di Kiev.

§ 2. *Il XX secolo.*

§ 2.1. *Dagli anni delle rivoluzioni alla fine dello stalinismo.*

Nel 1925 S. Frank (1877-1950) affermava che « la critica alla filosofia di Kant e la lotta contro il kantismo sono temi costanti del pensiero filosofico russo »¹²⁴. Frank era allora da tre anni in esilio, avendo in ciò condiviso la sorte di numerosi altri intellettuali, che a vario titolo si erano dissociati dalla rivoluzione del '17: è noto il suo complesso percorso spirituale e filosofico, iniziato con una giovanile adesione al movimento radicale e al marxismo, vissuta nella forma di un impegno intenso e da cui si allontanò sempre più nettamente, secondo una linea di tendenza già esplicita nel saggio con il quale partecipò – insieme a Berdjaev, Bulgakov, Struve, Izgoev, Geršenzon, Kistjakovskij – alla realizzazione di un volumetto, *Vechi* [La

¹²³ P.D. Jurkevič, *Po povodu statej bogoslovskogo soderžanija pomeščennyh v "Filosofskom leksikone"*. *Kritiko-filosofskie otryvki* [A proposito degli articoli di argomento teologico contenuti in "Filosofskij leksikon". Brani critico-filosofici], «Trudy Kievskoj duchovnoj akademii» 1 (1861), pp. 73-95; 2 (1861), pp. 195-228.

¹²⁴ S.L. Frank, *Russkoe mirovozrenije* [La visione del mondo russa] (1926), Sankt-Peterburg 1996, p. 169 (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta* cit., p. 11). A proposito del concetto di *Weltanschauung* in Frank, mi limito a rinviare a W. Goerdts, *Russische Philosophie* cit., p. 613, n. 29, e più in generale, pp. 641-647, per la forte incidenza metafisica che continuerà a contraddistinguere il suo pensiero negli anni successivi alla rivoluzione, e pp. 560-564.

svolta]¹²⁵ la cui apparizione nel 1909 suscitò polemiche aspre e discussioni vivissime, per l'attacco portato contro l'*intelligencija* russa, giudicata responsabile del dissesto seguito alla rivoluzione del 1905. Nel suo contributo, Frank esprimeva l'esigenza che al « nihilismo moralistico », tratto a suo avviso dominante nel pensiero e nelle pratiche dell'*intelligencija*, potesse subentrare la « cultura attiva, creativa » di un « umanesimo religioso » che riteneva fosse iscritto nelle corde della cultura russa: le cose sarebbero poi andate in una direzione ben diversa, ma questa è un'altra storia. Non possiamo qui addentrarci nel mondo estremamente variegato e vivo, in cui Frank e tanti altri intellettuali furono immersi¹²⁶ e nel quale il pensiero di Kant continuava a essere un riferimento ricorrente, insieme all'idealismo e all'hegelismo, ma anche a Stirner, Marx e Feuerbach, al positivismo e a Nietzsche, e poi al neokantismo di fine e inizio secolo¹²⁷, al pragmatismo di James e via via a Bergson, Husserl. Questa piena apertura alla filosofia e alla scienza occidentali si manifestava nel fronteggiarsi di radicali, progressisti e tradizionalisti, intersecando anche quelle forme di pensiero nelle quali la tensione morale e la consapevolezza dei problemi sociali si univano a persistenti istanze metafisiche e religiose – è il « rinascimento spirituale » di cui parlerà retrospettivamente Berdjaev nel '35¹²⁸ – istanze che

¹²⁵ N. Berdjaev, S. Bulgakov, M. Geršenzon, A.S. Izgoev, B.A. Kistjakovskij, P.B. Struve, S.L. Frank, *La svolta. Vecchi. L' "intelligencija" russa tra il 1905 e il 1917*, prefazione di S. Romano, Milano 1990².

¹²⁶ Oltre al citato studio di Goerdts, *Russische Philosophie*, basti qui richiamare N.O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, London 1952; V. V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii*, YMCA Press, Parigi 1948, ed. ingl. a cura di G.L. Kline, *A History of Russian Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1952; A. Dell'Asta, P. Gajdenko, R. Gal'ceva, M. Geller, P. Modesto, I. Rodnjanskaia, D. Settembrini, V. Strada, *La critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*, prefazione di V. Strada, Milano 1991; D. Steila, *Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (1877-1910)*, Firenze 1996; H. Dahm, *L'ascesa a un valore universale*, in H. Dahm - I. Ignatov, *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, Torino, 2005.

¹²⁷ Si veda ad es. M.A. Meerson, *Put' against Logos The critique of Kant and Neokantianism by russian religious philosophers in the beginning of the twentieth century*, «Studies in East European Thought» 47, 3-4 (1995), pp. 225-243; D. Steila, «*Istorija i idealy: znachenie nekotorykh neokantianskikh tem v sporakh russkikh marksistov na rubezhe XIX i XX vekov*» [Storia e ideali: il significato di alcuni temi neokantiani nelle discussioni dei marxisti russi tra il XIX e il XX secolo, in I. N. Grifcova, N. A. Dmitrieva (a cura di), *Neokantianstvo nemeckoe i russkoe: mezhdru teoriej poznanija i kritikoj kul'tury* [Neokantismo tedesco e russo: tra teoria della conoscenza e critica della cultura], Moskva 2011, pp. 328-341.

¹²⁸ Cfr. N. Berdjaev, *Russkij duchovnyj renessans načala XX veka i žurnal "Put'"* [Il rinascimento spirituale russo all'inizio del XX secolo e la rivista "Put'"], «Put'» 49 (1935). Il movimento delle idee di cui stiamo parlando si attua in concomitanza con quella che viene chiamata l'« età d'argento » della cultura russa: espressione che si presenta come una delle opzioni possibili per descrivere il percorso compiuto dalla Russia in ambito letterario, artistico, filosofico e spirituale, in un arco di tempo racchiuso appunto tra l'ultimo decennio del XIX secolo e il 1917 (cfr. D. Rizzi, *L'inafferrabile Età d'argento*, «Europa Orientalis» 15, 2 (1996), pp. 77-96). Nella prefazione a *Na pamase "Serebrjanogo*

potevano tradursi in un recupero della fede ortodossa – come nel caso di Bulgakov – ma anche nell’assunzione di altre, divergenti direzioni, connotate – è il caso di Frank – in senso più strettamente filosofico.

Ma conviene riprendere il filo del nostro discorso. Nella citazione sopra riportata, Frank è molto chiaro: da una parte sta la filosofia di Kant, dall’altra « il pensiero filosofico russo », che sembra assumere i tratti di una « visione del mondo », in qualche modo alternativa rispetto all’Occidente¹²⁹. Non estraneo al determinarsi di una simile posizione è verosimilmente il fatto che il cammino compiuto dalla Russia nel corso del secolo precedente aveva portato il problema nazionale al « centro del dibattito intorno alla storia della filosofia russa », ¹³⁰ con il riemergere di echi riconducibili alla contesa ottocentesca tra slavofili e occidentalisti.¹³¹ E il riferimento di Frank a quella identità è emblematico di una riflessione dei pensatori russi intorno al proprio itinerario filosofico, debitrice ad alcune figure centrali del XIX secolo, V. Solov’ev *in primis*¹³², e modulata secondo diverse interpretazioni di una “idea russa”¹³³. « Il grande compito della filosofia russa – scrive Frank – fu precisamente il movimento verso l’essere reale, la reale penetrazione nell’essere in sé » e di nuovo insiste: « La filosofia russa *mette in atto una*

veka” [Nel parnaso dell’“Età d’argento”] di S. Makovskij (New York 1986, pp. 9-11) si legge: « Il titolo sta ad indicare poeti, scrittori, pittori, musicisti che hanno dato vita con la loro opera allo slancio culturale della Russia prerivoluzionaria », e queste figure sono caratterizzate « dalla disposizione d’animo religiosa, dalla ricerca di Dio e dalla tensione verso ciò che sta oltre il limite ». Sul “rinascimento spirituale” si veda anche N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, New York 1963.

¹²⁹ A proposito del concetto di *Weltanschauung* in Frank, mi limito a rinviare a W. Goerdts, *Russische Philosophie* cit., p. 613, n. 29, e più in generale, pp. 641-647, per la forte incidenza metafisica che continuerà a contraddistinguere il suo pensiero negli anni successivi alla rivoluzione, e pp. 560-564.

¹³⁰ D. Steila, *La storiografia filosofica russa nei primi anni Venti del Novecento*, cit., p. 649.

¹³¹ cfr. A. Walicki, *Un’utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Einaudi, Torino 1973, p. 4; V. Strada, *Prefazione a Un’utopia conservatrice* cit., p. XII-XVIII: « Gli slavofili si trasformarono, da “allievi” del romanticismo tedesco, in “accusatori” della civiltà europea grazie al meccanismo complesso dei tempi di sviluppo intellettuale e sociale » fino ad attribuire « alla Russia europea presente, fornita di un ruolo messianico, il compito di portare a compimento la cultura europea, romanticamente intesa »

¹³² Cfr. D. Steila, *La storiografia filosofica russa* cit., p. 650: « A riproporre con nuova forza il tema delle specificità culturali della Russia fu addirittura un testo di Solov’ev, poiché appunto nel 1909 fu pubblicato in russo il discorso sull’“idea russa” pronunciato a Parigi circa vent’anni prima ». Cfr. anche Id., *Ideja "ruskoj filosofii" kak element kollektivnoj identičnosti. Istoricheskiĭ očerk* [L’idea di “filosofia russa” come elemento dell’identità collettiva. Saggio storico], «Solov’evskie issledovanija», 32, 4 (2011), pp. 41-54; M. Colucci, R. Picchio, *La civiltà letteraria russa*, Torino 1997, vol. II, pp. 18-22.

¹³³ Cfr. V. Solov’ev *L’idee russe*, Paris 1888 (ed. it. *L’idea russa*, in Id. *La Russia e la chiesa universale e altri scritti*, Milano 1989); M.A. Maslin, *Russkaja ideja* [L’idea russa], in *Russkaja filosofija. Slovar’* [Filosofia russa. Dizionario], Moskva 1995, pp. 421-422.

lotta costante con il kantismo e con qualsiasi genere di idealismo soggettivo». ¹³⁴ Un giudizio certamente significativo, dal punto di vista storico, per capire il pensiero di Frank e di certe componenti della cultura russa dell'epoca. Ma questo giudizio, così fortemente assertorio, ci si propone anche come un'ipotesi la cui validità deve essere verificata: e un modo per farlo, tra altri, è quello che consiste nell'esercizio paziente della ricerca storica e dell'attenzione per la varietà delle posizioni e dei fattori, che coesistono, si intrecciano e si succedono nel tempo.

Dagli anni della Rivoluzione in avanti la presenza di studi dedicati alla filosofia kantiana vive fasi alterne, direttamente dipendenti dalle vicissitudini politiche della Russia sovietica: le stesse traduzioni delle opere di Kant vengono pubblicate secondo tempistiche che riflettono in modo evidente il susseguirsi delle politiche culturali sovietiche. Tra il 1899 e il 1915 le traduzioni di scritti kantiani sono in totale quarantuno, con un incremento significativo a partire dal 1907; tra il 1916 e il 1923 non compare nessuna traduzione, mentre tra il 1924 e il 1939 ne saranno pubblicate in totale sette, di cui cinque nel 1925¹³⁵.

A partire dagli anni '30, come è noto, la disciplina storico filosofica (*Istoriko-filosofskaja nauka* ¹³⁶) assume in Russia caratteri specifici, i quali influiranno notevolmente sull'approccio allo studio degli autori sia classici che contemporanei, e in modo significativo allo studio di Kant. All'interno della storia della filosofia intesa come « battle between progressive and reactionary, materialism and idealism »¹³⁷, Kant viene classificato tra i filosofi idealisti, e dunque nel numero di quegli

¹³⁴ S.L. Frank, *Suščnosť i veduščie motivy russkoj filosofii* [L'essenza e le idee guida della filosofia russa], in *Russkoe mirovozzrenije*, Sankt-Peterburg 1996, p. 156 (cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta* cit., p. 11). (corsivo mio)

¹³⁵ Cfr. *I. Kant. Bibliografičeskij ukazatel' literatury na russkom jazyke 1803-1994* [I. Kant. Indice bibliografico degli studi in lingua russa 1803-1994], IF RAN, Moskva 1996.

¹³⁶ Questa espressione fa riferimento ad un doppio registro: « History of philosophy' is a term with a twofold meaning: it means the historical development of philosophy, what Soviet authors have dubbed *istoriko-filosofskij process*, and it means an academic discipline, the study of that process, in Soviet terminology: *istoriko-filosofskaja nauka* ». Cfr. E. Van Der Zweerde, *Recent developments in Soviet Historiography of Philosophy*, «Studies in East European Thought» 39, 1 (1990), p. 1. Si veda anche K.G. Ballestrem, *Soviet Historiography of Philosophy*, «Studies in east European Thought» 3, 2 (1963), pp. 107-120.

¹³⁷ K.G. Ballestrem, *Soviet Historiography of Philosophy*, cit., p. 107.

orientamenti filosofici « that are against materialism, against dialectics and science, and for mysticism and religion »¹³⁸.

La *Istoriko-filosofskaja nauka* attraversa una fase molto vitale tra il 1931 e il 1940: « Most editions were done between 1931 and 1940, during the 'dead period in Soviet philosophy' »¹³⁹. Karl Ballestrem ipotizza che nel corso degli anni '30 i filosofi sovietici avessero preferito dedicarsi a ricerche storico-filosofiche per evitare di implicarsi direttamente in una speculazione filosofica che non offriva la possibilità di una sostanziale autonomia di pensiero: « It seems indeed very probable that the fear philosophers had during this period of being condemned and punished for their theories made them look for a relatively safe field in philosophy and, therefore, concentrate their activities almost exclusively on studies in history of philosophy and especially on editions »¹⁴⁰.

Una tendenza simile è riscontrabile nelle edizioni delle opere kantiane soprattutto a partire dall'ultimissima fase di questo arco temporale: durante il 1940 vengono pubblicate nove traduzioni, mentre negli anni '30 soltanto due.

Bisogna, invece, prendere atto della totale assenza di edizioni di testi kantiani tra il 1941 e il 1954. Gli studi sulla filosofia kantiana, che a partire dal 1925 diminuiscono in misura significativa, continuano però ad essere pubblicati con una certa regolarità fino al 1944, nel numero di due/tre all'anno, per poi estinguersi completamente fino al 1950. Soltanto a partire dal 1956 il numero dei lavori pubblicati sul kantismo tornerà ad assestarsi stabilmente intorno agli otto per anno.

Si può ipotizzare con un ragionevole grado di certezza che questo andamento delle traduzioni e degli studi kantiani, corrispondente al corso più generale della *Istoriko-filosofskaja nauka*¹⁴¹, sia legato alla fase della *ždanovščina* (1946-1953), durante la quale ai filosofi sovietici veniva intimato « to get away from their historicism and to treat current problems in an original way »¹⁴².

¹³⁸ Ivi, p. 111.

¹³⁹ Ivi, p. 114.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Cfr. ivi, pp. 115-116.

¹⁴² Ivi, p. 116. Alla fine degli anni '30 venne avviata anche la preparazione di una *Storia della filosofia*, i cui tre volumi apparvero rispettivamente nel 1940, 1941 e 1943: *Istorija filosofii*, pod red. G.F. Aleksandrova, B.E. Bychovskogo, M.B. Mitina, P.F. Judina, Moskva t. I 1940, t. II 1941, t. III 1943. Si trattava del primo tentativo di scrivere dei lineamenti della storia della filosofia a partire dalla prospettiva sovietica, e la pubblicazione suscitò una discussione particolarmente aspra, che

Soltanto dopo la morte di Stalin i lavori di ambito storico-filosofico torneranno ad essere pubblicati, e, da questo momento in poi, con una relativa stabilità.

Gli studi sulla ricezione del kantismo sono in un primo momento, e coerentemente con l'andamento generale che ho presentato, piuttosto scarsi, mentre, a partire dagli anni '60, si faranno più frequenti e, per la prima volta nella storia della filosofia russa, decisamente significativi.

Nel 1947 viene fondata la rivista «Voprosy Filosofii», dopo la chiusura di «Pod Znamenem Marksizma», pubblicata tra il 1922 e il 1944: proprio in «Voprosy Filosofii» compare, nel 1952, «*Pis'ma o Kritičeskoj filosofii*» A.S. Lubkina¹⁴³ [Le «Lettere sulla filosofia Critica» di A.S. Lubkin], a firma di M.N. Kravec. Si tratta di un articolo breve, ma particolarmente rilevante come prima testimonianza di un approccio storiografico a proposito di uno tra i più precoci studi su Kant condotti in Russia: le *Pis'ma* di Lubkin, scritte nel 1805, assumono un tono polemico rispetto alla *Critica della Ragion Pura* e alla *Critica della Ragion Pratica*, attestandosi su posizioni realiste, anti trascendentali e anti idealistiche. E' ipotizzabile che la ragione dell'interesse storiografico per le *Pis'ma* da parte dell'autore sovietico potesse dunque includere ulteriori motivazioni di natura ideologica.

Nel 1956 T.N. Klado e I.M. Raskina pubblicano *Kant i Peterburgskaja akademija nauk*¹⁴⁴ [Kant e l'Accademia delle Scienze di Pietroburgo]: l'articolo si avvale dei materiali d'archivio conservati presso l'Accademia delle Scienze dell'Unione Sovietica (Akademija Nauk SSSR, AN SSSR – fino al 1925 Rossijskaja Akademia Nauk) e costituisce il primo lavoro effettivamente storiografico a proposito della

condannava l'intero lavoro come non soddisfacente, e il terzo volume, in particolare, a motivo di una valutazione giudicata eccessiva della filosofia classica tedesca (cfr. K.G. Ballestrem, *Soviet Historiography of Philosophy*, cit., p. 115 ss.). Ad Aleksandrov, in qualità di redattore principale, venne dato l'onere di scrivere una nuova versione che prendesse il posto della prima (G.F. Aleksandrov, *Istorija zapadnoevropejskoj filosofii* [Storia della filosofia dell'Europa occidentale], Moskva 1946), accompagnata da un'autocritica. Alla discussione intorno ai tre volumi della *Istorija filosofii* venne dedicato il primo fascicolo di «Voprosy Filosofii» (1947).

¹⁴³ M.N. Kravec, «*Pis'ma o Kritičeskoj filosofii*» A.S. Lubkina, «Voprosy Filosofii» 6 (1952), pp. 151-154.

¹⁴⁴ T.N. Klado - I.M. Raskina, *Kant i Peterburgskaja akademija nauk (Po materialam archiva AN SSSR)* [Kant e l'Accademie delle Scienze di San Pietroburgo (sulla base dei materiali d'archivio dell'Accademia delle Scienze dell'Unione Sovietica)], in *Istoriko-astronomičeskie issledovanija*, II ed., Moskva 1956, pp. 369-374.

presenza di Kant in Russia. Il Filosofskij Institut dell'AN SSSR ha, a partire da questa fase, un ruolo centrale nella produzione dei lavori storiografici di cui ci stiamo occupando.

§ 2.2. *Dagli anni del “disgelo” chruščeviano alla prima fase dell’“era Brežnev”.*

Tra il 1957 e il 1965 viene pubblicata per la casa editrice dell'Accademia delle Scienze una nuova *Istorija filosofii* in sei volumi¹⁴⁵: questa pubblicazione è indice di un cambiamento che avviene progressivamente nel campo della storiografia sovietica e che riflette i mutamenti politici e culturali del disgelo chruščeviano. Le voci dedicate ai filosofi classificati dalla storiografia sovietica come “idealisti” sono compilate da studiosi che diventeranno punti di riferimento stabili per la storia della filosofia in Russia fino alla fase post-sovietica, quando ad essi si affiancheranno studiosi di generazioni successive. È il caso, tra gli altri, di T.I. Ojzerman, membro del comitato direttivo dell'Istituto di filosofia dell'Accademia delle Scienze, autore delle voci relative a Kant, Fichte e Schelling¹⁴⁶, e che si occuperà poi stabilmente di idealismo tedesco.

Il mutamento progressivo che investe la pratica della storia della filosofia in generale, ha un'incidenza significativa anche nel campo degli studi sullo sviluppo del kantismo in Russia. L'opposizione materialismo/idealismo, imposta fino agli anni '50 secondo la negazione leninista di una “neutralità” nel campo della filosofia, è vissuta, a partire da questo momento, dagli storici sovietici « in a “ritual” and indeed schematic manner, paying mere lip service to orthodoxy »¹⁴⁷. Questa tendenza viene registrata già nel 1963 da Karl Ballestrem, il quale, interrogandosi sui nuovi sviluppi della storiografia sovietica, rileva una progressiva estraneità tra le direttive della politica culturale e la natura effettiva degli studi pubblicati: c'è ragione allora di pensare che le descrizioni ufficiali dello stato della storia della

¹⁴⁵ *Istorija filosofii v 6 tomach* [Storia della filosofia in sei tomi], pod. red. M.A. Dynnik, Moskva 1957-1965.

¹⁴⁶ T.I. Ojzerman, *Kant, Fichte, Šelling*, in *Istorija filosofii*, cit., pp. 34-73.

¹⁴⁷ E. Van Der Zweerde, *Recent developments in Soviet Historiography of philosophy*, cit., p. 11.

filosofia debbano essere intese come « a recommendation, rather than a description of facts »¹⁴⁸.

Proprio il caso degli studi su Kant viene portato da Ballestrem come esempio dello *status quo* di una nuova fase nella storiografia sovietica: nonostante le direttive ufficiali prevedano uno sviluppo delle ricerche rivolte a pensatori di stampo materialista, « there is a considerable number of publications on progressive but non-materialistic philosophers [...]. The most astonishing fact in this context is the number of books on Kant: there are six since 1957 »¹⁴⁹.

Tra il 1957 e il 1963 gli studi sulla filosofia kantiana sono diciassette, e, accanto a indagini di natura più “ortodossa” a proposito del kantismo come corrente filosofica precedente al marxismo¹⁵⁰, nel 1960 compare il primo articolo effettivamente storiografico a proposito della fortuna del kantismo in Russia: si tratta del lavoro di Z.A. Kamenskij *Immanuel Kant v russkoj filosofii načala XIX v.*¹⁵¹ [Immanuel Kant nella filosofia russa all’inizio del XIX secolo].

Kamenskij (1915-1999) è un autore centrale nella storiografia del kantismo in Russia: a partire dal 1968 diventa collaboratore dell’Istituto di filosofia dell’Accademia delle Scienze e la sua produzione scientifica è focalizzata sulla ricezione dell’illuminismo e dell’idealismo in Russia nel XIX secolo, oltre che su figure rilevanti per la storia della filosofia russa nella prima metà del XIX secolo (N.I. Nadeždin, T.N. Granovskij, A.I. Galič, P.I. Čaadaev). Kamenskij è il primo a dedicare attenzione alla ricezione del kantismo in Russia, tema sul quale curerà, insieme a V.A. Žučkov la raccolta di studi *Kant i filosofija v Rossii*¹⁵² [Kant e la filosofia in Russia], pubblicata nel 1994. Dopo aver discusso la tesi per il grado di Kandidat nauk sotto la direzione di V.F. Asmus, insigne storico della filosofia

¹⁴⁸ K.G. Ballestrem, *Soviet Historiography of Philosophy*, cit., p. 117.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Si veda ad es. V.V. Sokolov - M.F. Ovsjannikov, *Immanuel Kant*, in *Iid.*, *Istorija domarksistoj zarubežnoj filosofii* [Storia della filosofia straniera pre-marxista] Moskva 1959, pp. 114-126; M.F. Ovsjannikov, *V.I. Lenin o filosofskich istokach marksizma* [V.I. Lenin sulle fonti filosofiche del marxismo], in *Id.*, *Kniga V.I. Lenina «Materializm i empiriokriticizm» važnejšij etap v razvitii marksistoj filosofii* [Il libro di V.I. Lenin “Materialismo ed empiriocriticismo” come tappa principale nello sviluppo della filosofia marxista], Moskva 1959, pp. 289-310.

¹⁵¹ Z.A. Kamenskij *Immanuel Kant v russkoj filosofii načala XIX v.*, in «Vestnik istorii mirovoj kul’tury» 1 (1960), pp. 19-66.

¹⁵² *Kant i filosofija v Rossii*, otv. red. Z.A. Kamenskij - V.A. Žučkov, Moskva 1994.

sovietico i cui articoli su Kant erano stati pubblicati a partire dal 1924¹⁵³, Kamenskij viene sottoposto a una dura persecuzione per aver partecipato, senza scendere a compromessi, alla discussione del 1947 intorno alla pubblicazione della prima *Storia della filosofia* sovietica¹⁵⁴: gli furono inflitti perciò il divieto di discutere la tesi per il grado di Doktor nauk e il licenziamento dall'Istituto di filosofia dell'Accademia delle Scienze. Verrà riabilitato a partire dal 1957 e nominato nel 1968 collaboratore scientifico dello stesso Istituto. Nel 1966 accede al grado di Doktor nauk con una tesi dal titolo *Filosofskie idei ruskogo Prosveščeniya* [Idee filosofiche dell'illuminismo russo]. Nel 2001 è stata pubblicata una monografia che rappresenta una *summa* del lavoro storico-filosofico di Kamenskij, intitolata *Istorija filosofii kak nauka v Rossii XIX-XX vekov*¹⁵⁵ [Storia della filosofia come scienza in Russia nel XIX e XX secolo], la cui prima sezione contiene due capitoli dedicati rispettivamente alle tradizioni schellinghiana e hegeliana in Russia.

Tra il 1963 e il 1967 il numero degli studi sulla filosofia di Kant e delle edizioni kantiane aumenta considerevolmente: quarantasei i primi e cinquantuno in totale le seconde. Il 1964 vede una nuova edizione della *Critica della ragion pura*¹⁵⁶, la cui ultima traduzione pubblicata risaliva al 1915. E' contenuta nelle *Opere*¹⁵⁷ [Sočinenija], apparsi in sei tomi tra il 1963 e il 1966 grazie al lavoro di tre storici dell'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze di Mosca: T.I. Ojzerman, V.F. Asmus (1894-1975), e A.V. Gulyga.

Nel 1963 viene pubblicata una monografia intorno al rapporto tra la *Critica della ragion pura* e i *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij¹⁵⁸ (1963); lavori incentrati sul rapporto tra Kant e figure rilevanti della cultura russa ottocentesca, primo-novecentesca e sovietica verranno pubblicati con una certa frequenza a partire da

¹⁵³ A.V. Asmus, *Dialektičeskij materializm i logika: očerk razvitija dialektičeskogo metoda v novejšej filosofii ot Kanta do Lenina* [Materialismo dialettico e logica: profilo dello sviluppo del metodo dialettico nella filosofia recente da Kant a Lenin], Kiev 1924.

¹⁵⁴ Cfr. *supra*, n. 57.

¹⁵⁵ Z.A. Kamenskij, *Istorija filosofii kak nauka v Rossii XIX-XX vekov*, Moskva 2001.

¹⁵⁶ I. Kant, *Kritika čistogo razuma*, in *Sočinenija v 6 tomach*, pod. red. V.F. Asmusa - A.V. Gulygi - T.I. Ojzerman, Moskva 1963-1966, t. 2, 1964.

¹⁵⁷ Id., *Sočinenija*, cit.

¹⁵⁸ Ja.E. Golosovker, *Dostoevskij i Kant. Razmyšlenija čitatelja nad romanom "Brat'ja Karamazovy" i traktatom Kanta "Kritika čistogo razuma"* [Dostoevskij e Kant. Riflessioni di un lettore sul romanzo "I fratelli Karamazov" e sul trattato di Kant "Critica della ragion pura"], Moskva 1963.

questo momento¹⁵⁹. Sono del 1983 gli articoli dedicati rispettivamente a Kant e Stankevič¹⁶⁰ e a Kant e Belinskij¹⁶¹; nel 1989 viene pubblicato uno studio su Kant e Vernadskij¹⁶². Il rapporto tra Kant e la filosofia marxista è oggetto di due articoli: il primo, *Estetika marksizma i estetika Kanta*¹⁶³ [L'estetica del marxismo e l'estetica di Kant], del 1984, e il secondo, *Kant i Marks*¹⁶⁴ [Kant e Marx], del 1988. Nel 1980 appare un articolo a proposito di B.S. Černyšev¹⁶⁵, storico della filosofia sovietico e studioso di Kant.

Nel periodo compreso tra il 1964 e il 1985 l'Unione Sovietica vive il ventennio della “stagnazione”, nell'avvicendamento dei tre Segretari del PCUS: L. Brežnev, J. Andropov e K. Černenko. La retorica ufficiale non aveva mutato, nella fase del disgelo chruščeviano, i propri riferimenti storico-filosofici: durante la destalinizzazione, osserva E. Van Der Zweerde, « the CPSU has to disance itself from its own past; naturally it is not Marxism-Leninism as such that is held responsible for the “stagnation” in Soviet philosophy (...). Basically, it is Stalin and the intellectual culture founded by him that is to blame »¹⁶⁶. Allo stesso modo, il marxismo-leninismo non perde il valore di modello filosofico durante gli anni della stagnazione, ma, come nella fase del “disgelo”, esso ricade entro un processo di sviluppo della ricerca filosofica, che va facendosi sempre più articolato: « In the so-

¹⁵⁹ I successivi appaiono nel 1972 e nel 1979: V.E. Budrjukov, *Radiščev i Kant*, Konf. prof.-prepodavat. sostava i sotrudnikov Kujbyšev, planovogo instituta po itogam nauč. raboty za 1971. Tez. dokl. 1971 [*Kant e Radiščev*, Conferenza del corpo insegnante e dei collaboratori dell'Istituto per la pianificazione economica di Kujbyšev, sulla base dei risultati degli studi scientifici antecedenti al 1971. Indice degli interventi], Kujbyšev, 1972, pp. 26-28; A.I. Esjukov - V.G. Markin, *V.I. Lenin o materialističeskoj tradicii kritiki Kanta* [V.I. Lenin sulla tradizione materialista della critica di Kant], «Vestnik LGU» 4, 23 (1979), pp. 60-62.

¹⁶⁰ Z.A. Kamenskij, *Nikolaj Stankevič i Immanuel kant* [Nikolaj Stankevič e Immanuel Kant], «Kantovskij sbornik» 8 (1983), pp. 100-105.

¹⁶¹ A.Z. Dmitrovskij, *Belinskij i Kant* [Belinskij e Kant], in «Kantovskij sbornik» 8 (1983), pp. 105-113.

¹⁶² V.I. Šinkaruk, *V.I. Vernadskij i I. Kant. Gumarnističeskie tradicii i sovremennost'* [V.I. Vernadskij e I. Kant. Tradizioni umanistiche e contemporaneità], «Filosofskaja i sociologičeskaja mysl'» 1 (1989), pp. 61-66.

¹⁶³ L.N. Stolovič, *Estetika marksizma i estetika Kanta*, in “*Kritika čistogo razuma*” *Kanta i sovremennost'*, otv. red. V.A. Štejnberg, Riga 1984, pp. 235-245.

¹⁶⁴ A.I. Rubin, *Kant i Marks*, in Id., *Filosofskij dnevnik* [Diario filosofico], Ierusalim 1988, pp. 114-160.

¹⁶⁵ V.A. Žučkov - Z.A. Kamenskij, *B.S. Černyšev i ego lekcii o filosofii Kanta* [B.S. Černyšev e la sua lezione sulla filosofia di kant], «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 5 (1980), pp. 119-133.

¹⁶⁶ E. Van Der Zweerde, *Recent developments in Soviet Historiography of Philosophy*, cit., p. 21.

called times of stagnation philosophical thought did not die in our country, and intensive creative work secretly went on. But on the surface – in teaching, in educational and popularized literature – dogmatism was flourishing »¹⁶⁷.

Nonostante gli impulsi del XX Congresso non si siano realizzati, un esito rilevante dell'epoca chruščeviana è, come anticipato, la formazione di figure professionali nell'ambito della ricerca storico-filosofica, che continueranno a produrre lavori significativi anche durante il periodo della “stagnazione”, dando l'avvio ad una tradizione scientifica che, da questo momento in poi, non smetterà di acquisire competenze e gradi di specializzazione. Van Der Zweerde ritiene pertanto che gli sviluppi più significativi nella storia della filosofia sovietica « were a result of the development of the IFN [istoriko-filosofskaja nauka] during the years of stagnation, *not of perestrojka* »¹⁶⁸: e un ruolo importante ebbero quegli studiosi, i quali

received their intellectual and professional formation during “Khrushchev thaw” and, while staying within the frame work of legal, officially approved philosophy, turned into professional, academic specialists, preferring – for obvious reasons – to do research in history of philosophy, preparing new generations of scholars and waiting for their time to come ¹⁶⁹.

Questa tendenza generale nella storia della filosofia trova riscontro nell'andamento delle ricerche sul kantismo: il periodo compreso tra il 1968 e il 1972 vede la pubblicazione di un numero considerevole di lavori (poco più di cento¹⁷⁰), un dato che, in primo luogo, conferma la crescita cominciata nel 1957 e, in secondo luogo, evidenzia il consolidarsi di competenze specialistiche concernenti la filosofia kantiana tra gli storici sovietici.

Nel 1972 compare il primo studio appartenente ad una tipologia storiografica che, da questo momento in poi, si presenta con una certa regolarità nell'ambito delle ricerche sulla fortuna del kantismo in Russia: si tratta di *Kant v*

¹⁶⁷ I.T. Frolov, V.S. Stepin, V.A. Letorskij, V.Z. Kelle, O zamysle knigi “Vvedenie v filosofiju” [Il progetto del testo “Introduzione alla filosofia”], «Voprosy filosofii» 9 (1988), p. 4, cit. in E. Van Der Zweerde, *Recent developments in Soviet Historiography of Philosophy*, p. 22.

¹⁶⁸ Ivi, p. 20.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Cfr. *I. Kant. Bibliografičeskij ukazatel' literatury na russkom jazyke 1803-1994*, cit.

*filosofskoj mysli Moldavii*¹⁷¹ [Kant nel pensiero filosofico moldavo]; a questa indagine ne seguiranno altre a proposito della diffusione del kantismo nelle diverse Repubbliche Sovietiche. Nel 1981, in occasione del giubileo per i 200 anni dalla prima edizione della *Critica della ragion pura*, vengono pubblicati due brevi studi dedicati rispettivamente alla ricezione delle idee kantiane in Bielorussia¹⁷² e in Armenia¹⁷³, peraltro centro attivissimo nella produzione di lavori sul kantismo tra il 1950 e il 1970¹⁷⁴, e un articolo sulla prima fase della ricezione del kantismo in Lituania (fine XVIII-inizio XIX secolo)¹⁷⁵. Nella pubblicazione ucraina *Kritiki očerki po filosofii Kanta* [Rassegne critiche sulla filosofia di Kant] del 1975, viene dato spazio, accanto a studi sulla filosofia kantiana in sé e per sé, anche alla sua diffusione in Ucraina: questo caso è indicativo rispetto allo sviluppo raggiunto negli studi sul kantismo, i quali prevedono sempre più spesso, a partire dalla metà degli anni '70, una sezione specificamente dedicata alla storiografia della ricezione kantiana.

§ 2.3. Il giubileo kantiano del 1974.

Il 1974 vede sorgere celebrazioni per i 250 dalla nascita di Immanuel Kant in diversi luoghi dell'URSS, e tra gli altri, a Kaliningrad: Königsberg fino al 1946, la città dove nacque e visse Kant fu conquistata dall'Armata rossa nel 1945 entrando così a far parte del territorio dell'URSS. Il *Presidium* dell'Accademia delle Scienze, dopo una deliberazione preliminare, si occupò dell'organizzazione delle celebrazioni e inviò la disposizione all'Università Statale di Kaliningrad perché si preparassero i festeggiamenti. Contrariamente a quanto si sarebbe portati a supporre, Kaliningrad era stata quasi del tutto inerte nel campo degli studi sul

¹⁷¹ A.I. Babij, *Kant v filosofskoj mysli Moldavii (vtoraja polovina XIX-načalo XX v.)* [Kant nel pensiero filosofico moldavo (seconda metà del XIX-inizio del XX secolo)], in *Problemy teorii poznanija* [Questioni di teoria della conoscenza], Kišinev 1972, pp. 27-50.

¹⁷² A.S. Klevčanja, *Filosofskie idej Kanta v Belorussii (k 200-letiju vychoda v svet "Kritiki čistogo razuma")* [Le idee filosofiche di Kant in Bielorussia (per i 200 anni dalla pubblicazione della *Critica della ragion pura*)], «Vestnik Belorusskogo universiteta» 3, 1 (1981), pp. 25-28.

¹⁷³ A.M. Tevosjan, *Kant i armjanskaja filosofija XIX veka* [Kant e la filosofia armena del XIX secolo], «Voprosy filosofii» 12 (1981), pp. 109-114.

¹⁷⁴ Cfr. *I. Kant. Bibliografičeskij ukazatel' literatury na russkom jazyke 1803-1994* cit.; si vedano ad es., in questa bibliografia, le voci di cui ai nn. 94, 136, 378, 379, 380, 831.

¹⁷⁵ B.K. Genselis, *Kant i filosofskaja mysl' v Litve (konec XVIII-načalo XIX v.)* [I. Kant e il pensiero filosofico in Lituania (fine XVIII-inizio XIX secolo)], «Kantovskij sbornik» 6 (k 200-letiju vychoda v svet "Kritiki čistogo razuma") (1981), pp. 87-94.

kantismo, mentre, a partire da questo momento, divenne, insieme al già ricordato Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze, uno dei due centri principali di elaborazione del kantismo e della storiografia russa sulla ricezione del pensiero di Kant.

Le ragioni di questo sviluppo relativamente tardivo sono, verosimilmente, due: la prima di ordine storico e la seconda di ordine ideologico. Nel 1974 Kaliningrad apparteneva all'URSS da poco meno di trent'anni, un arco di tempo abbastanza limitato in cui il governo sovietico provvide in primo luogo a esiliare forzatamente i cittadini tedeschi, ripopolando la città con cittadini russi, e, in secondo luogo, a porre le condizioni per una caratterizzazione "politica" del suo territorio, che si trovava ad essere un avamposto sovietico nell'Europa occidentale. Gli interessi strategici che ancora all'inizio degli anni '70 si concentravano attorno a Kaliningrad, erano rilevanti al punto che nessun cittadino straniero poteva varcarne i confini.

La direttiva dell'Accademia delle Scienze sull'organizzazione del giubileo kantiano non può essere ignorata, ma non trova immediata accoglienza presso il Comitato locale del Partito. Si tratta di una iniziativa a carattere scientifico, che viene forse ritenuta irrilevante, se non addirittura sconveniente, perché riguarda un filosofo che, nonostante i progressi evidenziati, è ancora valutato con sospetto da molti dei censori sovietici. Il rettore dell'Università di Kaliningrad, A.A. Borisov, al contrario, « comprendeva l'importanza di Kant e si rendeva conto che puntare sull'opera di Kant sarebbe stato un modo per far crescere l'autorità della cattedra [di filosofia e comunismo scientifico] e dell'Università »¹⁷⁶. Dopo aver riferito la deliberazione del *Presidium* al Comitato regionale, riceve un'accoglienza « fredda, fino al suggerimento di "mettere la carta nel dimenticatoio" »¹⁷⁷. Non avendo ottenuto alcun supporto a livello locale, Borisov si appella al Comitato centrale, il cui settore scientifico si rivolge a sua volta alla "Accademia delle scienze sociali presso il Comitato centrale" stesso, dove lavorano come corrispondenti dell'Accademia delle Scienze i professori Ojzerman e I.S. Narskij. Questi ultimi si pronunciano a favore dello svolgimento del giubileo kantiano e Ojzerman viene

¹⁷⁶ S.V. Lugovoj, *Kantovskij Sbornik: tridcat' vypuskov za tridcat' pjal' let* [Kantovskij sbornik: trenta fascicoli per trentacinque anni], «Kantovskij Sbornik» 2, 30 (2009), pp. 9-15, in particolare p. 8

¹⁷⁷ *Ibid.*

mandato a Kalinigrad per riferire al Comitato regionale la decisione presa in sede centrale; viene stabilito che si procederà a celebrare i 250 anni dalla nascita di Kant con una Conferenza scientifica pansovietica [Vsesojuznaja naučnaja konferencija], ovvero con la prima sessione delle *Kantovskie čtenija* [Lecture kantiane] le quali, da questo momento in poi, si terranno con cadenza annuale all'Università di Kaliningrad.

Grazie ad una specifica richiesta per l'avvio di una nuova rivista annuale presentata dal direttore della cattedra di Filosofia e comunismo scientifico D.M. Grinišin, i lavori della Conferenza verranno raccolti l'anno successivo nel primo fascicolo di «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta» [Questioni sull'eredità teoretica di I.Kant], pubblicazione che giocherà un ruolo centrale nello sviluppo del kantismo in URSS prendendo il nome, dal 1981 in avanti, di «Kantovskij Sbornik». L'iniziativa riveste un interesse particolare, perché si tratta della prima rivista russa dedicata specificamente all'opera di un singolo filosofo¹⁷⁸. Lo studio della filosofia kantiana gioca quindi, in questa fase, un ruolo centrale nell'aprirsi di nuove possibilità scientifiche anche nell'ambito più generale della storia della filosofia sovietica.

D.M. Grinišin diventa redattore della rivista, insieme al prof. L.A. Kalinnikov: quest'ultimo, che all'epoca si occupava di questioni inerenti la dialettica, era stato coinvolto nell'organizzazione delle celebrazioni e aveva ricevuto l'incarico di scrivere l'intervento dello stesso Grinišin¹⁷⁹, il quale, essendo stato invitato a partecipare alla Conferenza per la sua posizione di storico del partito¹⁸⁰, non aveva dimestichezza con la filosofia e il pensiero kantiano. Kalinnikov sarà l'effettivo redattore della rivista fino alla pubblicazione del venticinquesimo volume (2005), e si occuperà, da qui in avanti, sistematicamente di kantismo¹⁸¹, acquisendo

¹⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 9.

¹⁷⁹ D.M. Grinišin - L.A. Kalinnikov, *Problema filosofii istorii v sisteme Kanta* [Il problema della storia della filosofia nel sistema di Kant], «Naučnye doklady vyssiei školy. Filosofskie nauki» 6 (1974), pp. 137-140.

¹⁸⁰ Cfr. S.V. Lugovoj, *Kantovskij Sbornik: tridcat' vypuskov za tridcat' p'jat' let*, cit., p. 9.

¹⁸¹ Si vedano, a titolo d'esempio: L.A. Kalinnikov, *Kant o suščnosti čelovečeskogo obščestva i ego istorii* [Kant a proposito dell'essenza della società umana e della sua storia], «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta» 2 (1977), pp. 18-36; Id., *Teleologičeskij metod Kanta i dialektika* [Il metodo teleologico di Kant e la dialettica], «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta» 3 (1978), pp. 35-44; Id., *Teorija revolucii v "kritičeskoi" filosofii* [La teoria della rivoluzione nella filosofia "critica"], «Kantovskij sbornik» 7 (1982), pp. 60-71; Id., *"Kritičeskaja" refleksija kak gnozeologičeskoe sredstvo* [La

nel 1981 il grado di Doktor nauk a seguito della discussione di una tesi intitolata *Mesto istorii filosofii v sisteme Kanta* [Il ruolo della filosofia della storia nel sistema di Kant]. Dopo il crollo dell'Unione Sovietica Kalinnikov si interesserà anche alla fortuna del kantismo in Russia, ed in particolare al rapporto tra la filosofia di Kant e V. Solov'ev.

L'Istituto di filosofia dell'Accademia delle Scienze si occupa, a sua volta, di celebrare il giubileo kantiano pubblicando una raccolta di studi intitolata *Filosofija Kanta i sovremennost'*¹⁸² [La filosofia di Kant e la contemporaneità], a cura di T.I. Ojzerman, la quale contiene un nuovo contributo di Z.A. Kamenskij, *Kant v Rossii (konec XVIII - pervaja četvert' XIX v.)*¹⁸³ [Kant in Russia (fine del XVIII secolo - primo quarto del XIX)]. Si tratta di un lavoro di ampliamento e problematizzazione dell'articolo del 1960, nel quale, secondo le parole dello stesso autore, non era stato oggetto di sufficiente considerazione l'apporto che l'incontro con la filosofia kantiana aveva dato ai pensatori russi del tempo « per la costruzione delle loro proprie concezioni nell'ambito della scienza filosofica »¹⁸⁴. Suddiviso in tre sezioni che rispecchiano la metodologia storiografica di Kamenskij (primo incontro con la filosofia kantiana, contributo del kantismo alla formazione di teorie filosofiche proprie, critica della filosofia kantiana), l'articolo è estremamente significativo anche per la molteplicità di riferimenti alle fonti di fine settecento e inizio ottocento, che non aveva precedenti nella storiografia filosofica russa o occidentale. L'autore conosce i lavori di Radlov e Masaryk, con i quali polemizza, respingendo la tesi secondo cui la prima fase della diffusione del kantismo in Russia sarebbe stata quasi inesistente e teoreticamente irrilevante: « L'infondatezza storica di questi giudizi ci appare ora del tutto evidente: abbiamo visto la poliedricità dell'interesse del

riflessione "critica" come strumento gnoseologico], «Kantovskij sbornik» 9 (1984), pp. 13-19; Id., *Ponjatija "vešč voobščee" i "vešč v sebe" i ich rol' v sisteme kantovskogo "kriticizma"* [I concetti di "cosa in generale" e "cosa in sé" e il loro ruolo nel sistema del "criticismo" kantiano], «Kantovskij sbornik» 10 (1985), pp. 3-11.

¹⁸² *Filosofija Kanta i sovremennost'*, pod obšč. red. T.I. Ojzermana, Moskva 1974.

¹⁸³ Z.A. Kamenskij, *Kant v Rossii (konec XVIII - pervaja četvert' XIX v.)*, in *Filosofija Kanta i sovremennost'*, cit., pp. 289-328.

¹⁸⁴ Ivi, p. 289.

pensiero russo proprio riguardo alla problematica gnoseologica della filosofia kantiana, e alla filosofia di Kant in generale »¹⁸⁵.

Un notevole allargamento del quadro delle fonti, e una lettura attenta alla particolarità di ciascuna, consentono quindi a Kamenskij di concludere che « l'influsso della filosofia di Kant nel primo quarto del XIX secolo è stato assai fecondo e multiforme, e ha favorito lo sviluppo della filosofia d'avanguardia del tempo in Russia »¹⁸⁶.

All'Istituto di filosofia di Mosca lavora, a partire dal 1957, il prof. A.V. Gulyga (1921-1996), storico della filosofia russa ed europea, autore del secondo e ultimo articolo storiografico pubblicato nel 1974 a proposito dell'elezione di Kant a membro dell'Accademia delle Scienze di Pietroburgo¹⁸⁷.

L'anno del giubileo kantiano vede, in totale, la pubblicazione di 67 tra articoli e raccolte di studi.

§ 2.4 *La fase finale dell'“era Brežnev”.*

Tra il 1975 e il 1979 vengono pubblicati centosedici lavori a proposito della filosofia di Kant e il tema della ricezione del kantismo in Russia riceve, anche a seguito della pubblicazione dei due articoli di Kamenskij sopra citati, un'attenzione via via più stabile¹⁸⁸.

Fin dal suo primo fascicolo, «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta» ospita due interventi storiografici dedicati, l'uno alle connessioni tra Kant e il

¹⁸⁵ Ivi, p. 325.

¹⁸⁶ Ivi, p. 328.

¹⁸⁷ A.V. Gulyga, *Immanuel Kant – člen Peterburgskoj Akademii nauk* [Immanuel Kant – membro dell'Accademia delle Scienze di Pietroburgo], «Vestnik AN SSSR» 7 (1974), pp. 120-123.

¹⁸⁸ Nel 1975 compare, all'interno del volume *Kultur und Politik im Spannungsfeld der Geschichte* (Bielefeld 1975), la breve rassegna a cura di G. Rhode, *Kant und die Völker Osteuropas*. L'autore (professore di storia dell'Europa orientale a Mainz, direttore dell'Institut für Osteuropakunde) ripleva il fatto che il Kant-Kongreß svoltosi a Mainz per il giubileo kantiano del 1974 aveva visto la partecipazione di svariati studiosi provenienti dal « blocco orientale » (ivi, p. 27). La prima parte dell'articolo contiene una breve rassegna degli scambi epistolari tra Kant e alcuni protagonisti della vita politica e intellettuale russa nella seconda metà dei '700 (la zarina Elisabetta, Ekaterina Romanovna Daškova, direttrice dell'Accademie delle Scienze di Pietroburgo tra il 1783 e il 1794, e Aleksandr Belosel'skij-Belozerskij: cfr. ivi, p. 29). L'autore traccia poi un quadro sintetico della ricezione di Kant in Polonia, attraverso la biografia intellettuale di Hoene-Wroński, e riporta parte di una voce dell'*Encyclopedia Lituanica* (1973), nella quale Kant è descritto come « uno dei pensatori più influenti dell'età moderna » (cfr. ivi, p. 34). Rhode conclude ribadendo l'importanza della tematica Kant-Europa orientale.

positivismo russo¹⁸⁹ e l'altro all'influsso di Kant sulla filosofia russa all'inizio del XIX secolo¹⁹⁰. Nel 1978, comparirà *Kant i russkaja obščestvennaja mysl' v pervoj polovine XIX veka*¹⁹¹ [Kant e il pensiero sociale russo nella prima metà del XIX secolo], in cui viene ripreso, secondo un'angolatura specifica, il problema della prima ricezione del kantismo.

Il fascicolo d'esordio della rivista comprendeva, inoltre, un articolo di Kalinnikov, *Ob osnovnom pafose "kritičeskoj" filosofii* [Il significato fondamentale della filosofia "critica"], nelle cui pagine iniziali venivano proposte alcune riflessioni critiche sullo stato degli studi russi a proposito della *Critica della ragion pratica* e della *Critica del giudizio* – « alle posizioni etiche ed estetiche di Kant non sono dedicate monografie specifiche, all'interno della nostra letteratura filosofica ». ¹⁹² Tra i compiti della *istoriko-filosofskaja nauka* – auspicava Kalinnikov – si sarebbe quindi dovuto includere lo sviluppo di una « analisi approfondita [...] e costruttiva dell'etica e dell'estetica kantiane che metta in relazione le idee di Kant con le acquisizioni e i problemi dell'etica e dell'estetica marx-leniniste » ¹⁹³.

«Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» ospita tra il 1977 (fascicolo 2) e il 1978 (fascicolo 3) un paio di interventi, ai quali contribuiscono lo stesso Kalinnikov e altri studiosi: soffermandosi in modo particolare su problemi e prospettive del cosiddetto «kantismo sovietico», ¹⁹⁴ i due articoli attestano la presenza di una attenzione per il criticismo all'interno di quella comunità scientifica, unita a una sensibilità per le questioni connesse con gli sviluppi più recenti della pratica storico filosofica. Sensibilità confermata, nello stesso periodo, da due

¹⁸⁹ L.V. Gnatjuk, *O vlijanii filosofii Kanta na russkij pozitivizm* [A proposito dell'influenza di Kant sul positivismo russo], «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta», 1 (1975), pp. 119-122.

¹⁹⁰ V.N. Sinjutin, *O vlijanii idej Kanta na filosofiju istorii v Rossii v pervoj polovine XIX veka* [A proposito dell'influenza di Kant sulla filosofia della storia in Russia nella prima metà del XIX secolo], «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta» 1 (1975), pp. 111-118. Si tratta del primo studio dedicato ad un arco di tempo specifico nella storia della ricezione del kantismo.

¹⁹¹ A.Z. Dmitrovskij, *Kant i russkaja obščestvennaja mysl' v pervoj polovine XIX veka*, «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta» 3 (1978), pp. 88-95.

¹⁹² L.A. Kalinnikov, *Ob osnovnom pafose "kritičeskoj" filosofii*, «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta» 1 (1975), pp. 44-56, in particolare p. 44.

¹⁹³ Ivi.

¹⁹⁴ D.M. Grinišin - L.A. Kalinnikov, *Cennyj vklad v sovetskoe kantovedenije* [Un contributo prezioso al kantismo sovietico], «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 2 (1977), pp. 162-167. Si veda anche D.M. Grinišin - V.A. Žučkov, *Sovetskoe kantovedenie segodnja: itogi, problemy, perspektivy* [Il kantismo sovietico oggi: risultati, problemi, prospettive], «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 3 (1978), pp. 3-13.

rassegne bibliografiche dedicate alle edizioni kantiane in Russia e agli studi in lingua russa: si tratta di *Izdanija Kanta na russkom jazyke* [Edizioni di Kant in lingua russa]¹⁹⁵ e di *Informacionno-bibliografičeskij ukazatel' literatury o Kante (1960–1974)*¹⁹⁶ [Indice bibliografico degli studi su Kant (1960-1974)]. Nel fascicolo 3 del 1978 comparirà, a cura di L.A. Kalinnikov e V.A. Žučkov, un aggiornamento¹⁹⁷ dell'indice bibliografico dal 1974 al 1977, mentre nel fascicolo 4 del 1979 il prof. Emel'janov pubblicherà gli esiti della prima indagine bibliografica sulla fase pre-sovietica (1800-1917)¹⁹⁸.

Il terzo fascicolo di «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» (1978) contiene una nuova sezione dedicata alla pubblicazione di testi kantiani ancora inediti in Russia e di studi russi apparsi tra il XIX e l'inizio del XX secolo. Il primo lavoro ripubblicato è, sorprendentemente, *Kosmologičeskie antinomii I. Kanta*¹⁹⁹ [Le antinomie cosmologiche di Immanuel Kant] di Pavel Florenskij, sacerdote, filosofo e scienziato, fucilato nel 1937 dopo quattro anni di prigionia alle isole Solovki. Nella presentazione del fascicolo si legge: «Nelle pubblicazioni è contenuta [...] anche una lezione del filosofo russo P. Florenskij sulle antinomie cosmologiche di Kant. Molti enunciati di questo lavoro, rimasto a lungo una rarità bibliografica, costituiscono un motivo di interesse anche per il lettore di oggi»²⁰⁰. A.V. Gulyga e I.S. Narskij, nelle pagine introduttive al testo, precisano: «Florenskij fu un sacerdote, ma questo non gli impedì di portare il suo contributo anche alla cultura laica del nostro paese»²⁰¹, ed enumerano gli incarichi che gli vennero affidati, tra il 1919 e il 1927, in campo tecnico-scientifico, oltre ad offrire al lettore del tempo una ricostruzione della posizione di Florenskij in merito a Kant, e al confronto tra

¹⁹⁵ *Izdanija Kanta na russkom jazyke*, «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 1 (1975), pp. 181-183.

¹⁹⁶ *Informacionno-bibliografičeskij ukazatel' literatury o Kante (1960–1974)*, in *Kritikičeskie očerki po filosofii Kanta* [Saggi critici sulla filosofia di Kant], AN USSR, Kiev 1975, pp. 345-362.

¹⁹⁷ *Bibliografičeskij ukazatel' literatury o Kante, vyšedšej na russkom jazyke v 1974-1977* [Indice bibliografico degli studi su Kant, pubblicati in lingua russa tra il 1974 e il 1977], sost. V.A. Žučkov - L.A. Kalinnikov, «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 3 (1978), pp. 147-159.

¹⁹⁸ V.M. Zverev - B.V. Emel'janov, *Russkaja kantiana 1800-1917 godov (archivnye i bibliografičeskie razyskanija)* [Il kantismo russo tra il 1800 e il 1917 (ricerche archivistiche e bibliografiche)], «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 4 (1979), pp. 144-163.

¹⁹⁹ P.A. Florenskij, *Kosmologičeskie antinomii I. Kanta*, publ. A.V. Gulyga - I.S. Narskogo, «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 3 (1978), pp. 131-146. I ed. in «Bogoslovskij Vestnik» 1 (1909), pp. 596-626.

²⁰⁰ «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 3 (1978), p. 2.

²⁰¹ P.A. Florenskij, *Kosmologičeskie antinomii I. Kanta*, cit., p. 133.

filosofia kantiana e platonismo. Non vi è alcun riferimento alle vicende di Florenskij dal 1933 in avanti, e il peso di un simile silenzio, la gravità censoria dell'omissione sono del tutto evidenti, ma un motivo di interesse per una pubblicazione di questo tipo sta nella decisione stessa di averla resa disponibile.

Sempre nel 1978, un gruppo di storici della filosofia dell'Istituto di filosofia dell'Accademia delle Scienze di Mosca pubblica il volume *Kant i kantiany: kritičeskie očerki odnoj filosofskoj tradicii*²⁰² [Kant e i kantiani: lineamenti critici di una tradizione filosofica]; vi sono raccolti articoli a proposito del neokantismo, della scuola di Marburgo e di Ernst Cassirer in particolare, e l'ultimo studio è dedicato allo sviluppo del neokantismo in Russia. I vari contributi affrontano uno sviluppo particolarmente significativo del pensiero kantiano secondo un criterio di comparazione tra gli eventi filosofici russi e quelli europei. Il tema del neokantismo russo verrà affrontato, da qui in avanti, in numerose altre pubblicazioni, tra le quali un articolo pubblicato nel 1983 a proposito dell'influsso di Kant su I.D. Jakuškin, decabrista e neokantiano russo,²⁰³ e *Kant, neokantianstvo i "russkij duchovnyj renassans"* [Kant, il neokantismo e il "rinascimento spirituale russo"] del 1984.

Nella presentazione del quarto fascicolo/1979 di «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta» torna ad essere evocato «il problema della valutazione del sistema di Kant nel pensiero filosofico russo all'inizio del XIX secolo»²⁰⁴. Il volume propone nuove traduzioni dai manoscritti kantiani²⁰⁵ a cura del prof. Kamenskij in collaborazione con altri, e una ripubblicazione di due articoli a proposito del kantismo apparsi su «Vestnik Evropy» nel 1823²⁰⁶; vi figurano inoltre i materiali della seconda edizione delle *Kantovskie čtenija* di Kaliningrad, tra i quali segnalò *Kant i*

²⁰² *Kant i kantiany: kritičeskie očerki odnoj filosofskoj tradicii*, отв. ред. А.С. Богомилов, Москва 1978.

²⁰³ L.V. Poljakov, *Russkij neokantianec (Kant i I.D. Jakuškin – k voprosu o formach vlijaniya v istorii filosofii)* [Un neokantiano russo (Kant e I.D. Jakuškin – sulla questione delle forme di influenza nella storia della filosofia)], «Kantovskij sbornik» 7 (1982), pp. 89-104.

²⁰⁴ «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 4 (1979), p. 2.

²⁰⁵ I. Kant, *Iz rukopisnogo nasledija* [Dal lascito manoscritto], Publicacija V.A. Žučkova, Z.A. Kamenskogo, I.I. Pačkaevoj, perevod I.I. Pačkaevoj, «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 4 (1979), pp. 99-109. Gli originali si trovano in: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XX, Berlin 1942, pp. 339-349.

²⁰⁶ Ja. Snjadeckij, *Obščie zamečaniya po predmetu nauki ob ume čelovečeskom i obščij vzgljad na sostav Kantovoj nauki* [Osservazioni generali sul tema dell'intelletto umano e rassegna generale sulla struttura della scienza kantiana], publ. Z.A. Kamenskogo, «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 4 (1979), V. Androsov, *Zamečaniya na pribavlenie k stat'e o filosofii* [Osservazioni in aggiunta all'articolo sulla filosofia], publ. Z.A. Kamenskogo, ivi, pp. 121-140.

*russkaja religioznaja filosofija v konce XIX - načale XX vv.*²⁰⁷ [Kant e la filosofia religiosa russa tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo], che è il primo articolo dedicato alla filosofia religiosa russa. Questo breve studio intende presentare le posizioni di tre autori del rinascimento spirituale (V. Solov'ev, S. Bulgakov, N. Berdjaev), critici della filosofia kantiana per motivi « ideologici » legati alla questione dell'autonomia del senso morale rispetto alla religione; vi si fa cenno anche a V. Zen'kovskij, di cui si dice che, simpatizzando « apertamente con i cercatori di Dio (S.N. Bulgakov, N.A. Berdjaev e altri), nella sua *Storia della filosofia russa* assegnò un ruolo importante ai neokantiani A.I. Vvedenskij, I.I. Lapšin e G.I. Čelpanov ».²⁰⁸

Nello stesso fascicolo compare una nuova sezione, *Voprosy bibliografii* [Questioni bibliografiche], nella quale si trova il primo studio dedicato alla “collezione manoscritta di Tartu”,²⁰⁹ *O rukopisnom nasledii Kanta v Tartuskom universitete*²¹⁰ [Sul lascito manoscritto di Kant all'Università di Tartu]; tra il 1979 e il

²⁰⁷ V.A. Kapranov - M.A. Čueva, *Kant i russkaja religioznaja filosofija v konce XIX - načale XX vv.*, «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 4 (1979), pp. 94-98.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 96. Sui « cercatori di Dio » basti rinviare a D. Steila, *Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (1877-1910)*, Le Lettere 1996, p. 212; Id. *La filosofia russa tra patria e diaspora*, in P. Rossi e C.A. Viano, *Storia della filosofia*, 7 voll., Roma-Bari 1999, vol. VI, pp. 173-174.

²⁰⁹ La storia della “collezione manoscritta di Tartu” è stata ricostruita dal prof. L.N. Stolovič, il quale si trovò a lavorare presso l'Università di Tartu a partire dal 1953. Sino a quel momento, si supponeva che la “collezione” fosse composta da quattro lettere di Kant e da una nota autografa, pubblicate nell'edizione tedesca delle *Gesammelte Schriften*, Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bde. 10-12, Berlin 1900-1902. Stolovič apprese, sulla base delle ricerche svolte nella biblioteca di Tartu, che la “collezione” originale conteneva anche parte dell'archivio di Kant: 461 lettere indirizzate a Kant e due libri, la *Metaphysica* di Baumgarten (Halle 1752) e l'*Auszug aus der Vernunftlehre* di G.F. Meyer (Halle 1752), annotati a margine dal filosofo tedesco. La collezione fu portata a Tartu da G.B. Jäsche (1762-1842), allievo di Kant, il quale era stato invitato all'Università di Dorpat (Tartu) come professore di filosofia; Jäsche consegnò i materiali di Kant a Karl Morgenstern, fondatore della Biblioteca dell'Università, che li registrò nel Catalogo sotto la segnatura CCXCI. Le 461 lettere e i due libri vennero prestatati in seguito all'Accademia delle Scienze prussiana a Berlino, per la compilazione delle *Gesammelte Schriften*, e successivamente se ne persero le tracce, salvo che per una versione in fotocopia, conservata a Berlino Ovest. Il primo articolo pubblicato in Russia da Stolovič, A.V. Gulyga e Hain Tankler (impiegato presso la Biblioteca dell'Università di Tartu) si concludeva con l'ipotesi che gli originali si trovassero ancora in Germania, ma in un luogo non identificabile (cfr. A.V. Gulyga, L.N. Stolovič, Ch.L. Tankler, *O rukopisnom nasledii Kanta v tartuskom universitete*, «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 4 (1979), pp. 140-143). Stolovič individuò successivamente la collocazione degli originali, tranne che dell'*Auszug*, nell'Archivio centrale dell'Accademia delle Scienze della DDR a Berlino Est. Nel 1995 l'Università di Tartu chiese alla Germania la restituzione della “collezione” kantiana, e, nello stesso anno, una parte dell'archivio kantiano fece ritorno, dopo un secolo, a Tartu. Per una ricostruzione completa delle vicende della “collezione di Tartu” si veda L.N. Stolovič, *O sudbe tartuskaj kantiany* [Sulla sorte del kantismo di Tartu], «Kantovskij sbornik» 1, 27 (2008), pp. 94-108.

²¹⁰ A.V. Gulyga, L.N. Stolovič, Ch.L. Tankler, *O rukopisnom nasledii Kanta v tartuskom universitete*, cit.

1991 verranno dedicati sette studi a questo tema²¹¹, a conferma del crescente interesse per la ricostruzione delle vicende del kantismo anche nella forma di una attenzione filologica verso i manoscritti kantiani conservati nel territorio dell'Unione Sovietica.

§ 2.5 *Un nuovo giubileo kantiano (1981).*

Tra il 1980 e il 1984, durante la fase finale della stagnazione, vengono pubblicati novanta studi sulla filosofia kantiana; il numero delle edizioni, che negli anni precedenti aveva subito una riduzione, verosimilmente in seguito alla pubblicazione delle *Opere* terminata nel 1966, vede ora una significativa ripresa. L'Istituto di filosofia dell'Accademia delle Scienze pubblica nel 1980 il volume *Traktaty i pis'ma* [Trattati e lettere],²¹² che raccoglie materiali ancora inediti in lingua russa e la nota autografa di Kant conservata nella "collezione" di Tartu.

Il 1981 è dedicato al bicentenario della prima edizione della *Critica della ragion pura*. Nel sesto fascicolo di «Voprosy teoretičeskogo nasledija I. Kanta» (da qui in avanti «Kantovskij sbornik»), Kalinnikov cura la pubblicazione della prima di quattro dissertazioni di allievi del prof. Schad all'Università di Char'kov: «Continuando con la pubblicazione di materiali sulla storia dell'assimilazione e della critica della filosofia di Kant in Russia, iniziata nel quarto fascicolo, intendiamo, nei prossimi fascicoli, far conoscere al lettore alcune pagine poco

²¹¹ Si tratta di: V.R. Bljum - Ch.L. Tankler, *Avtografy filosofov v naučnoj biblioteke Tartusskogo universiteta* [Gli autografi dei filosofi nella biblioteca scientifica di Tartu], «Voprosy filosofii» 8 (1982), pp. 76-79; L.N. Stolovič, *Rukopis', najdenaja v Tartu: iz estetičeskogo nasledija Immanuila Kanta* [La collezione manoscritta di Tartu: dal lascito estetico di Immanuel Kant], «Literaturnaja gazeta» 8 avg. 1984; Id., *Tartusskaja rukopis' Kanta* [La collezione manoscritta di Kant a Tartu], «Kantovskij sbornik» 10 (1985), pp. 114-119; Id., *Mesto "Tartusskoj rukopisi" Kanta v ego estetičeskom učenii* [Il ruolo della "collezione manoscritta di Tartu" di Kant nella sua dottrina estetica], «Naučnye doklady vyššej školy. Filosofskie nauki», 1 (1986), pp. 143-146; Id., *O sudbe tartusskoj kantiany* [Le vicissitudini della collezione kantiana di Tartu], «Učenyje zapiski Tartusskogo universiteta» 33, 787 (1987), pp. 80-90; Id., *Tartusskaja rukopis' Kanta* [La collezione manoscritta di Kant a Tartu], in *Estetika Immanuila Kanta i sovremennost' (Sb. ct. po materialam V Kantovskich čtenij, Kalinigrad-Svetlogorsk, 1990 g.)* [L'estetica di Immanuel Kant e il mondo ocontemporaneo] Raccolta dei materiali delle V Kantovskie čtenija, Kaliningrad-Svetlogorsk, 1990], Red. sost. A.S. Batjuškova, Moskva 1991, pp. 53-54.

²¹² I. Kant, *Traktaty i pis'ma*, per. s nem., otv. red. A.V. Gulyga, AN SSSR Moskva, 1980.

studiate del kantismo russo»²¹³. Il sesto fascicolo, dedicato all'anniversario della pubblicazione della prima *Critica*, riporta la dissertazione per il raggiungimento del grado di *Doktor filosofii* nel 1816 da I. Ljubačinskij, sul problema delle antinomie kantiane²¹⁴.

Nell'ottobre del 1981 si tiene a Riga il convegno internazionale «La *Critica della ragion pura* di I. Kant e il mondo contemporaneo»; organizzato dagli Istituti di filosofia delle Accademie delle Scienze lituana e russa, vede la partecipazione di «cento specialisti provenienti da istituti e centri scientifici di quasi tutte le Repubbliche dell'Unione Sovietica, e di studiosi provenienti da Inghilterra, Bulgaria, Messico, Repubblica Democratica Tedesca, Paesi Bassi, Repubblica Federale Tedesca, Cecoslovacchia, Giappone»²¹⁵. L'ospite d'onore è G. Funke, presidente della Società kantiana internazionale e capo redattore di *Kant Studien*.

Le celebrazioni per il giubileo kantiano mettono in luce due sviluppi significativi della storiografia sovietica, che si sono progressivamente affermati nel decennio precedente: l'attenzione filologica per le prime mosse del kantismo russo e un principio di apertura a studiosi internazionali e ai loro lavori, che, a partire dal 1982, troveranno più sistematicamente spazio in «Kantovskij sbornik». Gli sviluppi

²¹³ Z.A. Kamenskij, *Kommentarii k publikacii perevoda doktorskoj dissertacii Ioanna Ljubačinskogo* [Commento alla pubblicazione della traduzione della tesi dottorale di Ioann Ljubačinskij], «Kantovskij sbornik» 6 (1981), pp.129–133, in particolare p. 129.

²¹⁴ I. Ljubačinskij, *Vstupitel'noe rassuždenie ob antinomii čistogo razuma, kotoroe dlja soiskanija stepeni doktora filosofii v imperatorskom universite, v Char'kove učreždenom, sostavil Ioann Ljubačinskij* [Dissertazione introduttiva sulle antinomie della ragion pura, composta da Ioann Ljubačinskij per il concorso al grado di dottore in filosofia presso l'università imperiale di Char'kov], publ. Z.A. Kamenskogo, per. A.A. Stoljarova, «Kantovskij sbornik» 6 (1981), pp. 112-128. Le tre tesi pubblicate successivamente sono: I. Grinevič, *Rassuždenie vstupitel'noe ob izučenii filosofii i ob istinnoj prirode* [Dissertatio de studio Philosophiae ejusque genuina natura, Charcoviae 1815], per. s. latyni A.A. Stoljarova, «Kantovskij sbornik» 7 (1982), pp. 122-153; Gustav Adolf Tese de Kal've [Gustav Adolf Hess de Calve], *Vstupitel'noe rassuždenie o podlinnom svojstve filosofii i neobchodimosti* [Dissertatio inauguralis de genuino philosophiae caractere ejusque necessitate, Charcoviae 1812], publ. Z.A. Kamenskogo, per. A.A. Stoljarova, «Kantovskij sbornik» 9 (1984), pp. 112-126; A. Dubrovič, *Vstupitel'noe rassuždenie ob istinnom ponjatii filosofii i sovremennoj neobchodimosti* [Dissertatio inauguralis de philosophiae genuino conceptu, nec non necessitate ejus absolute, Charcoviae 1814], publ. Z.A. Kamenskogo, per. s. latyni A.A. Stoljarova, ivi, pp. 126-130. Z.A. Kamenskij pubblicherà un breve articolo a conclusione della presentazione delle quattro tesi dottorali: Z.A. Kamenskij, *Eščë o škole Šada. Posleslove k publikuemym dissertacijam* [Ancora sulla scuola di Schad. Postfazione alle dissertazioni pubblicate], «Kantovskij sbornik» 9 (1984), pp. 130-134.

²¹⁵ D.M. Grinišin - V.A. Žučkov - I.S. Narskij - V.A. Štejnberg, *Meždunarodnyj simpozium "Kritika čistogo razuma" Kanta i sovremennoš'* [Simposio internazionale: la "Critica della ragion pura" di Kant e il mondo contemporaneo], (Riga okt. 1981 g.), «Kantovskij sbornik» 7 (1982), pp. 154-161, in particolare p. 154.

di queste aperture porteranno alla partecipazione di una delegazione russa al *10th International Congress for Aesthetics* di Montreal nel 1984²¹⁶.

Accanto ad elementi di questo tipo, nella fase finale della stagnazione si presentano anche episodi legati al problema della censura. Una vicenda che ben sintetizza la compresenza di tensioni opposte nel clima culturale di questa fase, è rappresentata dalle difficoltà incontrate da Kalinnikov nella preparazione dell'ottavo fascicolo di «Kantovskij sbornik» (1983), dedicato «alle questioni dibattute della filosofia della religione, ma anche alla gnoseologia e all'influenza delle idee di Kant sul pensiero filosofico russo».²¹⁷

Oltre a due articoli dedicati al tema della filosofia della religione in Kant,²¹⁸ Kalinnikov aveva intenzione – in continuità con il percorso storiografico iniziato nei fascicoli precedenti – di pubblicare la dissertazione di I.M. Skvorcov (professore di filosofia e teologia all'Accademia ecclesiastica di Kiev, 1795-1863), *Kritičeskoe obozrenie Kantovoj religii v predelach odnogo razuma* [Rassegna critica della Religione nei limiti della sola ragione di Kant] scritta nel 1833. Secondo la ricostruzione di S.V. Lugovoj,²¹⁹ Kalinnikov aveva scritto una presentazione del fascicolo nella quale sosteneva che le posizioni di Kant sulla teologia venivano presentate da Skvorcov «secondo una cifra sostanzialmente ateistica», pur sapendo che, in realtà, la lettura del filosofo russo era decisamente più articolata. Kalinnikov cercava in tal modo di ottenere l'autorizzazione alla pubblicazione del fascicolo intero, compresa la dissertazione di Skvorcov, consapevole che «la propaganda dell'ateismo coincideva con gli scopi del Partito Comunista»²²⁰. Dopo un lungo ripensamento, il censore vietò tuttavia la pubblicazione del fascicolo, considerando che fosse «miope e inammissibile» presentare al pubblico problemi di teologia mediante lo scritto di un

²¹⁶ Gli interventi degli studiosi sovietici sono pubblicati in: *Filosofsko-estetičeskie problemy isskustva: tez. dokladov sovetskich učenyh k X Meždunarodnomu kongressu po estetike* [Questioni filosofico-estetiche dell'arte; indice degli interventi degli studiosi sovietici al X congresso internazionale di estetica] (Kanada, Monreal 16-19 avr. 1984 g.), Moskva 1984.

²¹⁷ «Kantovskij sbornik» 8 (1983), p. 2.

²¹⁸ I.S. Narskij, Kant i religija [Kant e la religione], pp. 3-12; V.D. Šmelev, *Ateističeskie idei "Kritiki čistogo razuma"* [Le idee ateistiche della "Critica della ragion pura"], pp. 26-33.

²¹⁹ S.V. Lugovoj, *Kantovskij Sbornik: tridcat' vypuskov za tridcat' pjat' let*, cit., p. 11.

²²⁰ *Ibid.*

teologo ortodosso che «aveva la meglio, anche se non persuasivamente, nel dibattito con “l’ateismo” kantiano»²²¹.

§ 2.6 Perestrojka e “perestrojka filosofi”.

Le tensioni evidenziate negli anni della stagnazione sfociano nel dibattito che si apre con l’avvento dell’era Gorbachev e con il XXVII Congresso. Le nuove valutazioni e le direttive politiche si riflettono nell’ambito della cultura, e danno l’avvio ad una discussione in merito alle condizioni e alla sorte della *istoriko-filosofskaja nauka*.

Da una parte, coerentemente con la direzione politica presa a partire dal Congresso, i “filosofi di partito” affermano la necessità di una *filosofija perestrojki* che proceda dall’alto e informi tutti i livelli della ricerca storico-filosofica; la filosofia è letta in quest’ottica, secondo le parole di Van Der Zweerde, come « a theoretical underpinning of the new policy » e « althought in a new apron, [she] is still treated as *ancilla ideologiae* »²²².

Dall’altra, gli interessi di quanti, filosofi e storici, avevano prodotto studi e ricerche lungo tutto l’arco della stagnazione, sono volti ad una *perestrojka filosofii*: una riforma della filosofia sovietica che proceda verso la configurazione di una ricerca non più subordinata a orientamenti ideologici.

Le direttive del XXVII Congresso vennero discusse, alla presenza di quattrocento storici della filosofia, in occasione della Conferenza di Mosca (1986) i cui atti uscirono nel 1988²²³. Il curatore degli atti, V.V. Mšvenieradze, espresse le posizioni tipiche dei “filosofi di partito”, ribadendo innanzitutto la natura dell’indagine filosofica come « professione politica » e affermando la necessità di mettere al centro della *filosofija perestrojki* l’interpretazione marxista-leninista della storia della filosofia, i cui interpreti classici « non avevano paura della verità »²²⁴; una interpretazione mistificante della storia della filosofia aveva invece condotto,

²²¹ *Ibid.*

²²² E. Van Der Zweerde, *Recent developments in Soviet Historiography of Philosophy*, cit., p. 21.

²²³ *Metodologičeskie i mirovozzrenčeskie problemy istorii filosofii* [Questioni metodologiche e ideologiche della storia della filosofia], otv. red. V.V. Mšvenieradze, Moskva 1988.

²²⁴ *Ivi*, p. 12.

secondo Mšvenieradze, alla « nascita – specialmente ma non solo – tra la gioventù, di un insano e acritico interesse per la religione e il misticismo, per filosofi idealisti come Schopenhauer, Nietzsche, Berdjaev o Vl. Solov'ev »²²⁵. Il filosofo sovietico lamentava anche un « paradosso » che avrebbe caratterizzato gli ultimi sviluppi della storia della filosofia: a fronte di un aumento del numero di specialisti che si occupano di singoli filosofi o correnti, diminuiscono gli studiosi che si occupano « delle regolarità costanti, attuali e concrete del processo storico della filosofia »²²⁶.

I filosofi “di professione” pongono invece questioni più direttamente legate alle condizioni in cui si svolge il loro lavoro: « [their] criticism is of a quite different nature than the criticism “from above” [...], it is more practical and more philosophical, and less ideological »²²⁷. Essi chiedono, in sintesi, più spazio per la ricerca filosofica “pura”, più possibilità di pubblicare i loro lavori – considerando che le riviste filosofiche sovietiche più importanti sono quattro, contro le 150 pubblicate negli stessi anni negli USA –, e più occasioni di contatti liberi con la comunità scientifica internazionale.

Nel 1986, a partire da un'idea di T.I. Ojzerman, l'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze pubblica la nuova rivista «Istoriko-filosofskij Ežegodnik» [Annuario storico filosofico], dedicata agli sviluppi della storia della filosofia. Capo redattore è N.V. Motrošilova, professoressa di storia della filosofia, membro dell'Istituto di Filosofia a partire dalla fine degli anni '60, e direttrice dello stesso Istituto dal 1986; Motrošilova, fa parte della generazione che si è formata durante gli anni del disgelo, dando vita alla rinascita degli studi storico filosofici lungo l'arco della stagnazione, e si distingue in questa fase come studiosa della fenomenologia husserliana, del pensiero di Heidegger e di Arendt. Il suo ruolo, a partire dagli anni della perestrojka, diventerà centrale e segnerà tutto l'arco di transizione degli studi storico filosofici russi fino ai giorni nostri.

Nella prefazione al ventesimo fascicolo dell'«Ežegodnik», Motrošilova riconduce la volontà di pubblicare la nuova rivista all'esigenza di garantire una maggiore autonomia alla storia della filosofia – « questa particolare pubblicazione è nata in una grande onda di libertà intellettuale senza precedenti nei decenni

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ivi*, p. 13.

²²⁷ *Ivi*, p. 25.

passati »²²⁸ – e mette in luce il fatto che « il cammino della ricerca storico-filosofica verso un pensiero libero e un giudizio indipendente, è stato preparato dallo sviluppo intensivo di tale ricerca già a partire dagli anni 60-70, e nella prima metà degli anni '80 »²²⁹.

L'«Ežegodnik» ricopre un ruolo significativo nella fase di mutamento delle ricerche storico-filosofiche dando spazio alla pubblicazione di fonti, alla traduzione di lavori occidentali e alle edizioni di classici del pensiero filosofico. Recensendo per «Voprosy filosofii» i primi due fascicoli dell'«Ežegodnik», K.N. Ljubutin e A.V. Percev osservano: « E' arrivato il momento di esporsi in difesa della ricerca “pura” nell'ambito della storia della filosofia, la quale costituisce una parte rilevante dei materiali pubblicati nell'«Ežegodnik» »²³⁰. La struttura stessa della rivista è indice della rapidità dei mutamenti che avvengono subito dopo il 1986: la sezione dedicata alla storia della filosofia occidentale è intitolata, nei primi due fascicoli, “Sovremennaja buržuznaja filosofija” [Filosofia borghese contemporanea], mentre, a partire dal 1988, la dicitura muta in “Zapadnaja filosofija XX v.” [Filosofia occidentale del XX secolo].

Segnali di un rapido procedere della *perestrojka filosofii* giungono anche dalla conferenza organizzata a Mosca nel 1988, in occasione dei cinquant'anni dalla morte di Edmund Husserl: Motrošilova critica la scarsità di studi e traduzioni russe a proposito della fenomenologia, attribuendone la colpa ai « burocrati » che si sono opposti alla possibilità di stabilire contatti personali con gli studiosi stranieri²³¹ e annovera il nome di Husserl tra i « classici della filosofia del XX secolo, e non dei classici “della filosofia borghese contemporanea”, come si era soliti fare »²³². E prosegue indicando i nomi di altri filosofi del XX secolo giudicati, sino a quel

²²⁸ N.V. Motrošilova, *Dvadcat let spustja* [Vent'anni dopo], «Istoriko-filosofskij Ežegodnik» 20 (2005), pp. 5-7, in particolare p. 5.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ K.N. Ljubutin - A.V. Percev, *Rec. na knjig.: «Istoriko-filosofskij Ežegodnik» '86-'87* [Recensione ai volumi di «Istoriko-filosofskij Ežegodnik» del 1986-1987], «Voprosy filosofii» 11 (1988), p. 168.

²³¹ Cfr. N.V. Motrošilova, *Fenomenologija i ee rol' v sovremennoj filosofii (Materialy kruglogo stola)* [La fenomenologia e il suo ruolo nella filosofia contemporanea (Materiali della tavola rotonda)], «Voprosy filosofii» 12 (1988), pp. 43-84, in particolare p. 45

momento, soltanto come “filosofi borghesi”: M. Heidegger, N. Hartmann, M. Merleau-Ponty e J.-P. Sartre.

La condizione di isolamento evidenziata da Motrošilova, vede un primo superamento in occasione del *18th World Congress of Philosophy*, che si svolge a Brighton nel 1988: per la prima volta, il russo figura tra le lingue ufficiali del Congresso, che vede la partecipazione di 102 studiosi russi di diverse generazioni. Per la prima volta la filosofia sovietica si presenta al pubblico degli studiosi internazionali, assumendo un ruolo significativo all'interno della comunità scientifica; uno degli esiti del Congresso di Brighton sarà la designazione di Mosca come città ospite della successiva sessione, nel 1993.

Anche nell'ambito degli studi kantiani si avvertono segnali della progressiva permeabilità tra comunità scientifica russa e internazionale: nel 1988 compare il primo studio anglofono a proposito della fortuna del kantismo in Russia, *Kant in Russia: the initial phase*²³³, a cura di Thomas Nemeth. L'articolo si apre con una sezione introduttiva, dedicata alla filosofia come disciplina accademica nelle istituzioni russe tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, e prosegue con una panoramica dei primi kantiani russi (tra gli altri, L. Mellmann, N.M. Karamzin, I.D. Ertov, F.C. Reinhard, J. Buhle, J.C. Finke, A.S. Lubkin, O.E. Sreznevskij, V.M. Perevoščikov), dei primi studi, e delle prime traduzioni di scritti kantiani.

Dal momento che Nemeth non ha accesso alle fonti²³⁴, l'articolo è basato per la maggior parte su studi, quali i lavori di G. Špet, A. Koyré, A. Vvedenskij, V. Zen'kovskij, pubblicati nella prima metà del '900. Sono noti a Nemeth anche gli studi di Kamenskij: ampie parti dell'articolo si basano su *Kant v Rossii* (1974), e sulla monografia *Filosofskie idei russkogo Prosvěščenija*²³⁵ (1971).

²³² Ivi, p. 43.

²³³ T. Nemeth, *Kant in Russia: the initial phase*, «Studies in Soviet Thought» 36 (1988), pp. 79-110.

²³⁴ Nemeth stesso sottolinea il problema della accessibilità delle fonti, osservando che «the space devoted to a personage or an event unfortunately too often reflects not their intrinsic importance but the amount of source material available», ma auspica che questo ostacolo possa essere presto superato: «Hopefully, this will be less and less concern in future continuations of my presentation owing to the wider availability of original documents». Cfr. *Kant in Russia: the initial phase*, cit., p. 82.

²³⁵ Z.A. Kamenskij, *Filosofskie idei russkogo Prosvěščenija*, Moskva 1971.

Nel 1990 comparirà la continuazione²³⁶ di questo primo lavoro, più articolata dal punto di vista delle fonti, e nel 1993 usciranno due studi dedicati a figure del kantismo russo ottocentesco: rispettivamente a Karpov e Jurkevič²³⁷ e a Debol'skij e Lesevič²³⁸.

Un esito rilevante della *perestrojka filosofii* è la preparazione di un nuovo manuale dal titolo *Vvedenie v filosofiju* [Introduzione alla filosofia],²³⁹ nel quale la parte dedicata alla storia della filosofia è consistente.²⁴⁰ L'impostazione metodologica di questo manuale è nuova rispetto a quella seguita dal precedente *Osnovy marksisto-leninskoj filosofii*²⁴¹ [Fondamenti di filosofia marxista-leninista] del 1975, ed è così sintetizzata da Van der Zweerde: «Whereas [*Osnovy*] was almost exclusively derived from the *klassiki* in an apodictic and dogmatic manner, the new version turns to Aristotle, Kant and Marx for an answer to the complicated question “what is philosophy?” »²⁴².

Negli anni della *perestrojka filosofii* è in gioco un mutamento radicale dell'approccio alla filosofia e all'indagine storico-filosofica, all'interno del quale il kantismo assume un ruolo non secondario: nel discorso pronunciato in occasione della Conferenza del 1986 lo storico E. Ju. Solov'ev «sottolineò che [...] la vecchia abitudine di paragonare tutta la nuova filosofia a Hegel, giudicato come suo apice, era stata superata con successo negli studi recenti dedicati a Fichte, Schelling e soprattutto a Kant»²⁴³ per concludere che «nella attuale condizione storica della

²³⁶ T. Nemeth, *Kant in Russia: the initial phase (cont'd)*, «Studies in Soviet Thought» 40 (1990), pp. 293-338.

²³⁷ Id., *Karpov and Jurkevič on Kant: Philosophy in Service of Orthodoxy?*, «Studies in East European Thought» 45, 3 (1993), pp. 169-211.

²³⁸ Id., *Debol'skij and Lesevič on Kant: Two Russian Philosophies in the 1870's*, «Studies in East European Thought», 45, 4 (1993), pp. 281-311.

²³⁹ I.T. Frolov i dr., *Vvedenie v filosofiju: učebnik dlja vuzov* [Introduzione alla filosofia: manuale per le scuole superiori], Moskva 1989.

²⁴⁰ Cfr. E. Van Der Zweerde, *Recent developments in Soviet Historiography of Philosophy*, cit., p. 31.

²⁴¹ F.V. Konstantinov i dr., *Osnovy marksisto-leninskoj filosofii: učebnik dlja vuzov* [Fondamenti di filosofia marxista-leninista: manuale per le scuole superiori], 5° ed. Moskva 1982.

²⁴² Ivi, p. 28. Cfr. *Vvedenie v filosofiju (Glava I, Filosofija)*, «Voprosy filosofii» 2 (1989), p. 76, cit. da E. Van Der Zweerde.

²⁴³ M.A. Kissel', *Žapadnoevropejskaja i amerikanskaja filosofija novogo vremeni* [Filosofia contemporanea europea e americana], in *Metodologičeskie i mirovozzrenčeskie problemy istorii filosofii*, cit., p. 176 (corsivo mio).

filosofia, diversi aspetti dei lavori di Kant ci risultano più vicini di quanto non lo sia Hegel ».

§ 2.7 *Gli anni Novanta.*

A partire dal 1991, a seguito degli eventi politici noti, con il diminuire della pressione ideologica il kantismo acquista uno spazio del tutto legittimo nell'ambito degli studi storico-filosofici:

Diventava possibile a quel punto studiare la filosofia kantiana senza la condizione obbligata del punto di vista dei fondatori del marxismo. Vennero meno gli ostacoli legati alla censura per molti lavori scientifici, si diede la possibilità di partecipare a conferenze internazionali e di invitare più spesso colleghi dall'estero in occasione di seminari.²⁴⁴

Inoltre, a partire dalla fine degli anni '80, si pose per la prima volta il problema del finanziamento delle case editrici, a seguito delle riforme della *perestrojka* a livello economico: Van der Zweerde osserva che, a queste nuove condizioni, « publishing houses [...] are forced to indeed *sell* the books they issue, and thus to some extent to respond to public demand »²⁴⁵.

Un aspetto rilevante nei primissimi anni Novanta è la comparsa di pubblicazioni dedicate a connessioni tra filosofia e pensiero religioso russo, e a indagini storiografiche orientate in modo nuovo, rispetto a quelle dei decenni precedenti. L'esempio più rilevante, ai fini di una collezione della storiografia filosofica sulla ricezione del kantismo, è l'articolo di A.V. Achutin *Sofija i čert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafiziki)*²⁴⁶ [La Sofia e il diavolo (Kant innanzi alla metafisica religiosa russa)]. Membro dell'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze dal 1988 al 1991, Achutin sarà chiamato all'Università statale umanistica di Mosca (RGGU), come professore di storia della cultura mondiale.

²⁴⁴ S.V. Lugovoj, *Kantovskij Sbornik: tridcat' vypuskov za tridcat' pjat' let*, cit., p. 13.

²⁴⁵ E. Van Der Zweerde, *Recent developments in Soviet Historiography of Philosophy*, cit., p. 3.

²⁴⁶ A.V. Achutin, *Sofija i čert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafiziki)*, «Voprosy filosofii» 1 (1990), pp. 51-69.

Achutin anticipa che il suo articolo non seguirà un taglio «storico-filosofico»²⁴⁷, limitandosi a segnalare gli studi già pubblicati da Kamenskij in proposito. In *Sofija i čert* il tema del kantismo russo viene affrontato, infatti secondo una linea interpretativa molto caratterizzata e tendente a presentare quella posizione come terreno di idiosincrasie e ostilità tra Kant e il pensiero religioso russo. Riportando valutazioni sul kantismo espresse sia da filosofi sia da letterati russi (I. Kireevskij, N.F. Fedorov, V. Solov'ev, F. Dostoevskij, A. Belyj, S. Bulgakov, P. Florenskij), Achutin sostiene che non ci sarebbe mai stato tra i pensatori russi un approccio puramente accademico, storico-filosofico all'opera kantiana, perché la natura stessa del pensiero religioso russo *non poteva che reagire* alla proposta di Kant condannandola come «menzognera» e «tentatrice»²⁴⁸.

Come vedremo, anche se tesi simili avranno fortuna negli anni successivi, assumendo quasi i caratteri di una *vulgata*, gli studi storico-filosofici continueranno a svilupparsi, nel solco tracciato dai lavori di Kamenskij, e la storiografia russa si orienterà verso approcci sempre più specialistici alle fonti, nel tentativo di stabilire un quadro complessivo sufficientemente articolato e rispondente alla varietà delle forme nelle quali la filosofia kantiana si diffonde nella cultura russa.

Tra il 1991 e il 1993 compaiono ventisei studi su Kant, oltre ai volumi 16 (1991) e 17 (1993) di «Kantovskij sbornik». Nel 1993 vedono la luce i primi due lavori dedicati al rapporto tra Kant e V. Solov'ev: *Dve popytki opravdanija dobra: I. Kant i V. Solov'ev*²⁴⁹ [Due tentativi di giustificazione del bene: I. Kant e V. Solov'ev] e *Vl. Solov'ev i I. Kant: etičeskie konvergencii i divergencii*²⁵⁰ [Vl. Solov'ev e I. Kant: convergenze e divergenze etiche] a cura di L.A. Kalinnikov, la cui prosecuzione verrà pubblicata l'anno successivo²⁵¹.

²⁴⁷ Ivi, p. 1.

²⁴⁸ Ivi, p. 5.

²⁴⁹ E.N. Perevalova, *Dve popytki opravdanija dobra: I. Kant i V. Solov'ev*, in *Čelovek i obščestvo. Problemy vzaimodejstvija* [Uomo e società. Questioni di interazione reciproca], Ul'janovsk 1993, pp. 3-8.

²⁵⁰ L.A. Kalinnikov, *Vl. Solov'ev i I. Kant: etičeskie konvergencii i divergencii*, «Kantovskij sbornik» 17 (1993), pp. 101-116.

²⁵¹ Id., *Vl. Solov'ev i I. Kant: etičeskie konvergencii i divergencii. II. čelovekobožie ili bogočelovečestvo?* [Vl. Solov'ev e I. Kant: convergenze e divergenze etiche. II. Umanodivinità o divinoumanità?], «Kantovskij sbornik» 18 (1994), pp. 45-58. Il terzo articolo pubblicato da Kalinnikov negli anni '90 in merito al rapporto Kant-Solov'ev è *Kategorija "Sofija" i ee vozmožnye sootvetstvija v racional'no postroennoj sisteme filosofii (Vl. Solov'ev i Immanuel Kant)* [La categoria di "Sofia" e le sue possibili concordanze in un sistema filosofico razionalmente costruito (V. Solov'ev e Immanuel Kant)], «Kantovskij sbornik» 19 (1995), pp. 40-60.

Il 1994 è un anno cruciale per il kantismo russo. In occasione del doppio giubileo, i duecentosettant'anni dalla nascita di Kant, e il bicentenario dell'elezione di Kant a membro dell'Accademia di San Pietroburgo,²⁵² viene preparata la prima edizione russo/tedesca delle opere di Kant (*Sočinenija/Werke*²⁵³), curata da N. Motrošilova e B. Tuschling, con il supporto dell'Istituto di filosofia dell'Accademia delle Scienze e dell'Accademia delle Scienze di Mainz, e viene pubblicata la *Sobranie sočinenii*²⁵⁴ [Opere complete] in otto tomi sotto la redazione di A.V. Gulyga.

Viene inoltre pubblicata a Mosca la prima raccolta interamente dedicata al kantismo russo a cura di Z.A. Kamenskij e V.A. Žučkov, *Kant i filosofija v Rossii*²⁵⁵ [Kant e la filosofia in Russia]. Il volume contiene nove studi a cura dei principali storici della filosofia russi (tra i quali, V.F. Pustarnakov e A.I. Abramov): oltre ad un lavoro su Kant e Losskij²⁵⁶ e ad uno studio sul problema del tempo nella filosofia kantiana e in Florenskij²⁵⁷, è senza dubbio da segnalare *Kant v russkoj duhovno-akademičeskoj filosofii*²⁵⁸ [Kant nella filosofia delle Accademie ecclesiastiche russe] di A.I. Abramov, la prima rassegna sulla presenza del kantismo nelle Accademie Teologiche, sulla quale mi soffermerò in seguito. In appendice al volume si trova una bibliografia degli scritti kantiani e degli studi apparsi in lingua russa tra il 1803 e il 1918, compilata da L.S. Davydova e B.V. Emel'janov.

Il XVIII volume di «Kantovskij sbornik» ospita tre studi dedicati rispettivamente alla presenza di motivi kantiani in Puškin²⁵⁹, Čaadaev²⁶⁰ e Tolstoj²⁶¹.

²⁵² Per celebrare la ricorrenza del giubileo, viene ripubblicato in una versione ampliata l'articolo del prof. Gulyga del 1974: A.V. Gulyga, *Kant: k 200-letiju izbranija Kanta russkim akademikom* [Kant: per i 200 anni dall'elezione di Kant ad accademico russo], 3-e izd, jubil., Moskva 1994.

²⁵³ I. Kant, *Sočinenija = Werke, na nemeckom i russkom jazykach*, pod. red. N.V. Mostrošilovoj, B. Tušlinga, t 1-4, Moskva 1994-2006.

²⁵⁴ Id., *Sobranie sočinenij. Jubil. izd. 1794-1994 v 8 t.*, pod. obšč. red. A.V. Gulygi, Moskva 1994.

²⁵⁵ *Kant i filosofija v Rossii*, cit.

²⁵⁶ V.Ja. Perminov, *Kriticizm Kanta i intuitivizm Losskogo* [Il criticismo di Kant e l'intuitivismo di Losskij], in *Kant i filosofija v Rossii* cit., pp. 151-172.

²⁵⁷ T.B. Długač, *Problema vremeni v filosofii I.Kanta i P. Florenskogo* [Il problema del tempo nella filosofia di I. Kant e di P. Florenskij], in *Kant i filosofija v Rossii* cit., pp. 186-211.

²⁵⁸ A.I. Abramov, *Kant v russkoj duhovno-akademičeskoj filosofii*, in *Kant i filosofija v Rossii*, cit. pp. 114-150.

²⁵⁹ F.Z. Kičatov, "Filosof rezvyj i piit..." (*K voprosu o vlijanii kantianstva na formirovanie filosofskich vzgljadov A.S. Puškina*) ["Filosofo vivace e poeta..."] (Sull'influenza del kantismo nella formazione delle opinioni filosofiche di Puškin), «Kantovskij sbornik» 18 (1994), pp. 37-44.

Tra il 1995 e il 1999 appaiono dodici studi e una monografia, oltre ai volumi XIX, XX e XXI di «Kantovskij sbornik». Il XIX ospita due lavori storiografici sul kantismo russo: il primo, di V.A. Šapošnikov, riguarda gli influssi kantiani sulla scuola matematica di Mosca;²⁶² il secondo è uno studio occidentale, a cura di R. Pietsch (Stoccarda), che presenta il tema della ricezione del kantismo in Russia attraverso la ricostruzione delle vicende biografiche e intellettuali di P.D. Jurkevič,²⁶³ mentre il giudizio di quest'ultimo sulla filosofia kantiana è oggetto anche dell'articolo di L.A. Kalinnikov *Russkaja mysl' meždu Platonom i Kantom: P.D. Jurkevič*²⁶⁴ [Il pensiero russo tra Platone e Kant: P.D. Jurkevič], pubblicato nel XX volume. Infine, l'annata successiva di «Kantovskij sbornik» (1999) contiene l'articolo di Kalinnikov *Problema istiny: transcendentalizm I. Kanta v spore s ontologizmom V. Erna i P. Florenskogo i akcidentalizmom L. Šestova*²⁶⁵ [Il problema della verità: il trascendentalismo di I. Kant nel dibattito con l'ontologismo di V. Ern e P. Florenskij e con l'accidentalismo di L. Šestov], che prosegue la linea di indagine a proposito del dibattito con il kantismo in seno alla filosofia religiosa russa, avviata all'inizi degli anni Novanta.

²⁶⁰ P.G. Toropygin, *P.Ĵa. Čaadaev i I.Kant* [P.Ĵa. Čaadaev e I. Kant], «Kantovskij sbornik» 18 (1994), pp. 28-37.

²⁶¹ V.D. Štelev, *I. Kant i L.N. Tolstoj* [I. Kant e L.N. Tolstoj], «Kantovskij sbornik» 18 (1994), pp. 58-73.

²⁶² V.A. Šapošnikov, *K voprosu o vlijanii Kanta na formirovanie filosofsko-metodologičeskich ustanovok Moskovskoj matematičeskoj školy* [Sull'influenza di Kant sulla formazione degli orientamenti filosofici e metodologici della scuola matematica di Mosca], «Kantovskij sbornik» 19 (1995), pp. 73-81.

²⁶³ R. Pič [Pietsch], *O ponimanii Kanta v vostočnoslavjanskoj filosofii. Kričičeskoe rassmotrenie P.D. Jurkevičem filosofii Kanta* [Sulla comprensione di Kant nella filosofia slava orientale. Un esame critico della filosofia di Kant svolto da P.D. Jurkevič], «Kantovskij sbornik» 19 (1995), pp. 61-72.

²⁶⁴ L.A. Kalinnikov, *Russkaja mysl' meždu Platonom i Kantom: P.D. Jurkevič*, «Kantovskij sbornik» 20 (1997), pp. 75-95.

²⁶⁵ L.A. Kalinnikov, *Problema istiny: transcendentalizm I. Kanta v spore s ontologizmom V. Erna i P. Florenskogo i akcidentalizmom L. Šestova*, «Kantovskij sbornik» 21 (1999), pp. 141-195. Nel 1999 appaiono altresì i *Materialy VIII Meždunarodnych Kantovskich čtenij* [Materiali delle VIII Conferenze kantiane internazionali], (21-24 senjabrja 1999 g., g. Svetlogorsk), Kaliningrad 1999, che, tra i numerosi contributi, comprendono anche la breve nota di J.E. Smith *Criticism of Transcendental Idealism in Stalin-Era Soviet Philosophy and in Contemporary American Pragmatism*, pp. 11-13.

§ 3. *Gli sviluppi più recenti.*

L'allentarsi e poi il dissolversi della pressione ideologica hanno favorito, nell'arco degli anni Novanta, la nascita e la diffusione di studi dedicati alle connessioni tra kantismo e filosofia religiosa russa. Questo fenomeno, unitamente all'attenzione storico-filosofica per gli scritti kantiani, tradottasi nel progetto della prima edizione russo-tedesca, può essere annoverato tra gli elementi caratterizzanti della storiografia russa sulla ricezione del kantismo nell'ultimo decennio del XX secolo.

A partire dal nuovo secolo, gli studi storico filosofici sulla ricezione del kantismo hanno raggiunto un grado di specializzazione più alto, ed hanno acquisito una nuova metodologia comparativistica, oltre ad essersi ulteriormente sviluppati nelle direzioni già esaminate²⁶⁶.

L'università di Kaliningrad si è affermata come centro del kantismo internazionale e l'interesse più particolare per le vicende del kantismo russo è andato di pari passo consolidandosi. L'approccio comparativistico contraddistingue una pubblicazione del 2002, *Materialy k sravnitel'nomu izučeniju zapadnoevropejčeskoj i russkoj filosofii: Kant, Ničšče, Solov'ev*²⁶⁷ [Materiali per uno studio comparato della filosofia russa e europea occidentale: Kant, Nietzsche, Solov'ev], che contiene lavori realizzati nell'ambito dell'Istituto baltico interregionale delle scienze sociali (BaltMION) "Russia ed Europa: passato, presente e futuro". V.N. Brjušinkin, curatore del volume, osserva, nella prefazione, che « un'impostazione comparativistica negli studi russi sulla storia della filosofia è, ad un tempo, ben nota,

²⁶⁶ Questo sviluppo ha avuto dei riflessi anche nell'ambito degli studi universitari, favorendo la stesura di diversi lavori di tesi; segnalo alcune tra le più significative: V.A. Bojko, *Kant i russkaja filosofskaja kul'tura, XVIII- pervaja četvert' XIX vv.* [Kant e la cultura filosofica russa tra XVIII e primo quarto del XIX secolo], Kand. diss. (kul'tur.), Novosibirsk 1998; I.O. Lomova, *Transformacija idej I. Kanta v rabotach russkich logikov konca XIX-načala XX vekov* [La trasformazione delle idee di I. Kant negli studi dei logici russi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo], Kand. diss. (filos.), Sankt-Peterburg 2005; O.D. Mačkarina, *Recepcija kritičeskoj filosofii I. Kanta v Rossii XIX veka* [La ricezione della filosofia critica di I. Kant in Russia nel XIX secolo], Dokt. diss. (filos.), Sankt-Peterburg 2011; D.V. Samojlov, *Recepcija nraštvennogo učenija I. Kanta v russkoj filosofskii konca XIX-načala XX vv.: istoriko-filosofskij analiz* [La ricezione della dottrina morale di I. Kant nella filosofia russa tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX: analisi storico filosofica], Kand. diss. (filos.), Moskva 2013.

²⁶⁷ *Materialy k sravnitel'nomu izučeniju zapadnoevropejčeskoj i russkoj filosofii: Kant, Ničšče, Solov'ev*, pod obšč. red. V.N. Brjuškin, Kaliningrad 2002.

e nuova »²⁶⁸: da un lato « non è ancora così lontano in Russia il tempo in cui tutti gli aspetti della filosofia [...] venivano confrontati con la filosofia marxista »²⁶⁹, dall'altro « è comparsa recentemente una storia della filosofia realizzata secondo un punto di vista comparativistico dai filosofi pietroburghesi »²⁷⁰. Brjušinkin sottolinea lo scarto tra il comparativismo sovietico e quello « dei nostri tempi », che ha per oggetto « il problema “Occidente - Oriente” »²⁷¹.

Nei *Materialy* è contenuto l'articolo di Brjušinkin *Sravnitel'noe issledovanie zapadnoevropejskičeskoj i russkoj filosofii metodami teorii argumentacii na primere tekstov I. Kanta i V. Solov'eva*²⁷² [Studio comparativistico della filosofia europea occidentale e russa secondo i metodi della teoria dell'argomentazione, applicato ai testi di I. Kant e V. Solov'ev] e vengono ripubblicati i testi delle *Etičeskie konvergencii i divergencii* di Kalinnikov del 1993-94.

Il 2004 è contrassegnato dalle celebrazioni per il doppio anniversario del bicentenario della morte di Kant e dei duecentottant'anni dalla sua nascita – come si vede, c'è sempre un occhio attento a cogliere abbinamenti tra ricorrenze anche inattese. Le “IX Kantovskie čtenija” organizzate a Kaliningrad dall'Università statale, dalle Società kantiane russa e tedesca, dall'Accademia delle Scienze berlinese-brandeburghese e dall'Istituto baltico interregionale delle scienze sociali, furono dedicate al tema *Kant meždu Žapadom i Vostokom*²⁷³ [Kant tra Occidente e Oriente] e videro la partecipazione di ottanta studiosi, di cui più di un terzo stranieri. I lavori delle Conferenze erano articolati in sei sessioni, la prima delle quali riservata alla ricezione del kantismo nelle diverse culture [*Vosprijatie Kanta v raznych kul'turach*]: la storia del kantismo russo, presentata in questa occasione da

²⁶⁸ V.N. Brjušinkin, *Predislovie*, in *Materialy k sravnitel'nomu izučeniju zapadnoevropejskoj i russkoj filosofii: Kant, Ničšče, Solov'ev*, cit., p. 4.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.* Brjušinkin fa qui riferimento ai due voll. di: *Istorija sovremennoj zarubežnoj filosofii. Komparativistikič podchod. Učebnoe posobie* [Storia della filosofia straniera contemporanea. Approccio comparativistico. Manuale], otv. red. M. Ja. Korneev, v 2 t., 3° izd., Sankt-Peterburg 1998.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² V.N. Brjušinkin, *Sravnitel'noe issledovanie zapadnoevropejskičeskoj i russkoj filosofii metodami teorii argumentacii na primere tekstov I. Kanta i V. Solov'eva*, in *Materialy k sravnitel'nomu izučeniju zapadnoevropejskoj i russkoj filosofii: Kant, Ničšče, Solov'ev*, cit., pp. 7-33.

²⁷³ *Kant meždu Žapadom i Vostokom. Trudy meždunarodnogo seminara i meždunarodnoj konferencii* [Kant tra Occidente e Oriente. Atti del seminario e della conferenza internazionale], v 2 č., pod obšč. red. V.N. Brjušinkin, Kaliningrad 2005.

Kalinnikov²⁷⁴, venne così collocata per la prima volta nell'ambito di un quadro più ampio, e comparata con quella di altri Paesi europei (Polonia, Paesi Bassi, Austria, Bielorussia e Lituania²⁷⁵). Nella medesima sessione furono discussi due interventi a proposito del neokantismo russo: l'argomento, non nuovo alla storiografia russa, fu affrontato in questa occasione secondo un approccio comparativistico, come risulta evidente in particolare dal primo dei due studi, intitolato *Estetika neokantianstva v Germanii i Rossii (sравnitel'nyj analiz)*²⁷⁶ [L'estetica del neokantismo in Germania e in Russia (analisi comparata)].

Nello stesso anno apparvero, in totale, trentadue studi sul kantismo e i materiali di una seconda serie di Conferenze kantiane,²⁷⁷ svoltesi presso l'Università Kirghisa slava e russa (KRSU); la Conferenza internazionale che seguì, nel maggio dello stesso anno, ebbe per titolo *Obščeečelovečeskoe i nacional'noe v filosofii* [L'universale e il nazionale in filosofia], assumendo così, a sua volta, una evidente caratterizzazione comparativistica²⁷⁸. Per quanto attiene al kantismo in Russia, sono rilevanti due interventi: *Naznačenie čeloveka v filosofii I. Kanta i N.A. Berdjaeva*²⁷⁹ [Il fine dell'uomo

²⁷⁴ L.A. Kalinnikov, *Kant v ruskoj filosofii* [Kant nella filosofia russa], in *Kant meždu Zapadom i Vostokom. Trudy meždunarodnogo seminara i meždunarodnoj konferencii*, č. 1, pp. 53-60.

²⁷⁵ Cfr. K. Bal, *Kant in Polen*, in *Kant meždu Zapadom i Vostokom. Trudy meždunarodnogo seminara i meždunarodnoj konferencii* cit., č. I, pp. 98-104; E.-O. Onnasch, *Die erste Rezeption der Philosophie Immanuel Kants in der Niederlande*, pp. 105-116; E.S. Čerepanova, *Kantianstvo i kritika filosofii I. Kanta v istorii avstrijskoj filosofii* [Il kantismo e la critica della filosofia di I. Kant nella storia della filosofia austriaca], pp. 117-122; V.F. Šal'kevič - A.A. Legčilin, *Recepcija filosofii I. Kanta v Belarusi i Litve v pervoj treti XIX veka* [La ricezione della filosofia di Kant in Bielorussia e in Lituania nel primo terzo del XIX secolo], pp. 87-97.

²⁷⁶ T.A. Akindinova, *Estetika neokantianstva v Germanii i Rossii (sравnitel'nyj analiz)*, in *Kant meždu Zapadom i Vostokom. Trudy meždunarodnogo seminara i meždunarodnoj konferencii* cit., č. I, pp. 134-141. Il secondo intervento sul neokantismo è: N. Dmitrieva, *Kant's Philosophy through the Prism of Russian Neo-Kantianism: On the Problem of Self-Identity of Russian Neokantian Schools*, pp. 141-151. L'anno successivo apparve un volume sulla ricezione di Kant in Russia cui verrà dato ampio spazio al neokantismo russo; si tratta di S.A. Nižnikov, *Filosofija I. Kanta v otečestvennoj mysli* [La filosofia di Kant nel pensiero nazionale], Izdatel'stvo Rossijskogo Universiteta Družby Narodov, Moskva, 2005.

²⁷⁷ *Kantovskie čtenija v KRSU (22 aprelja 2004 g.)*; *Obščeečelovečeskoe i nacional'noe v filosofii: II meždunarodnaja-praktičeskaja konferencija. Materialy vystuplenij*, pod. obšč. red. I.I. Ivanovoj, Biškek 2004.

²⁷⁸ Nello stesso anno compaiono altri due studi condotti secondo la medesima impostazione: A.V. Taput', *O prirode moral'noj svobody v filosofii I. Kanta i L. Šestova* [Sulla natura della libertà morale nella filosofia di I. Kant e L. Šestov], in *Modely mira. Issledovanija po logike, argumentacii i storii filosofii*, [Visioni del mondo. Studi di logica, argomentazione e storia della filosofia], pod obšč. red. V.N. Brjušinkina, Kaliningrad 2004, pp. 176-183; V.A. Čalyj, *Obzor interpretacij terminov "vešč' v sebe", "noumen", "transcendental'nyj predmet" v rossijskom i anglo-amerikanskom kantovedenii* [Rassegna delle interpretazioni dei termini "cosa in sé", "noumeno" "oggetto trascendentale" nel kantismo russo e anglo americano], in *Modely mira. Issledovanija po logike, argumentacii i storii filosofii*, cit., pp. 142-156.

²⁷⁹ N.I. Osmonova, *Naznačenie čeloveka v filosofii I. Kanta i N.A. Berdjaeva*, in *Kantovskie čtenija v KRSU (22 aprelja 2004 g.)*; *Obščeečelovečeskoe i nacional'noe v filosofii: II meždunarodnaja-praktičeskaja konferencija. Materialy vystuplenij*, cit., pp. 84-91.

nella filosofia di I. Kant e N.A. Berdjaev] di N.I. Osmonova, e la rassegna *Kant v Rossii*²⁸⁰ [Kant in Russia] di V.P. Tutlis.

Il 2004 e il 2005 si segnalano anche come il biennio nel quale vedono la luce i primi lavori prodotti da una nuova generazione di studiosi, formati negli anni Novanta presso l'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze. Le monografie più significative da un punto di vista storiografico si devono a due ricercatori, legati entrambi all'Istituto moscovita, dove poterono giovare della guida della prof. N.V. Motroščilova: si tratta di N.A. Kucenko e A.N. Krouglov.

L'Università Statale Russa per le Scienze Umanistiche di Mosca (RGGU) organizza nel dicembre 2005 un convegno dal titolo *Vzaimodejstvie tradicij otečestvennoj i zapadnoevropejskoj filosofii* [Il rapporto tra la tradizione filosofica patria e quella europea occidentale] durante il quale interviene A.N. Krouglov, che nello stesso anno aveva avuto accesso al grado di Doktor nauk discutendo una tesi intitolata *I.N. Tetens i diskussija o metafizike v nemeckoj filosofii vtoroj polovini XVIII veka* [I.N. Tetens e la discussione intorno alla metafisica nella filosofia tedesca della seconda metà del XVIII secolo].

Dopo essersi laureato in filosofia all'Università Statale di Mosca (MGU) nel 1996, e in storia all'Università Statale di Tver (TvGU), Krouglov si specializza con un dottorato presso l'Istituto di Filosofia dell'Accademia delle Scienze (IF RAN), e qui ottiene il grado di Kandidat nauk nel 1999 con una tesi dal titolo *Priroda transcendental'nogo metoda* [La natura del metodo trascendentale]. A partire dal 2005 è titolare della cattedra di Storia della filosofia internazionale [Istorija zarubežnoj filosofii] presso la Facoltà di Filosofia dell'RGGU.

L'intervento di Krouglov al convegno del 2005 verrà pubblicato nei *Materialy* con il titolo *Imelis' li v Rossii XVIII-XIX vv. original'nye interpretacii transcendental'nogo?*²⁸¹ [Vi furono interpretazioni originali del trascendentale nella Russia del XVIII e XIX secolo?].

²⁸⁰ V.N. Tutlis, *Kant v Rossii*, in *Kantovskie čtenija v KRSU (22 aprlja 2004 g.); Obščeečelovečeskoe i nacional'noe v filosofii: II meždunarodnaja-praktičeskaja konferencija. Materialy vystuplenij*, cit., pp. 8-18.

²⁸¹ A.N. Krouglov, *Imelis' li v Rossii XVIII-XIX vv. original'nye interpretacii transcendental'nogo*, in *Vzaimodejstvie tradicij otečestvennoj i zapadnoevropejskoj filosofii. Materialy mežvuzovskoj konferencii. Moskva, 6-7 dekabrja 2005 g.*, otv. red. A.I. Alešin, Moskva 2005, pp. 104-110.

Negli ultimi dieci anni è proseguita quella sinergia tra generazioni diverse di studiosi, che ha consentito uno sviluppo articolato e sempre più specialistico della storiografia russa in merito alla ricezione del kantismo. Nel 2005 a Kaliningrad è stata pubblicata una monografia di L.A. Kalinnikov, *Kant v russkoj filosofii i kul'ture*²⁸² [Kant nella filosofia e nella cultura russe], che raccoglie lavori pubblicati precedentemente, e nel 2007 a Mosca è comparso uno studio rilevante di N.A. Motroščilova, dedicato al rapporto tra filosofia russa ed occidentale: *Mysliteli Rossii i filosofija zapada*²⁸³ [Pensatori russi e filosofia occidentale].

Il lavoro di Kalinnikov è articolato in tre sezioni, che riguardano gli ambiti della gnoseologia e dell'estetica; in ciascuna, viene approfondito il rapporto di vari pensatori russi appartenenti alla seconda metà del XIX secolo e all'inizio del XX secolo, con la filosofia kantiana. Gli autori scelti da Kalinnikov sono V. Solov'ev, D. Merežkovskij, P. Jurkevič, P. Florenskij, L. Šestov e V. Ivanov. Nella terza sezione è contenuto un paragrafo cronologicamente eterogeneo, dedicato all'illuminismo nell'arte e ad un confronto tra Kant e Puškin sulla teoria del genio. La monografia è il risultato degli studi compiuti da Kalinnikov a partire dal 1991, ovvero nella fase in cui « sono diventati accessibili testi dei filosofi russi prima proibiti o non consultabili »;²⁸⁴ queste fonti hanno reso « del tutto evidente che il grande filosofo di Königsberg è stato per la Russia una scuola di speculazione filosofica e ha giocato un ruolo determinante nella formazione e nello sviluppo della cultura filosofica della società russa »²⁸⁵. Kalinnikov si pone nel solco di quella generazione di pensatori che, riconoscono l'importanza del pensiero kantiano in Russia; ma, al pari di V. Achutin, lo giudica infine sostanzialmente incompatibile con la filosofia religiosa russa. Come vedremo, solo con l'ulteriore approfondirsi delle ricerche storiografiche negli ultimi sei anni, anche questa impostazione ermeneutica verrà problematizzata.

La monografia di N. Motroščilova è suddivisa in quattro sezioni, dedicate rispettivamente a V. Solov'ev, N. Berdjaev, S. Frank e L. Šestov. L'opera di ciascun pensatore russo è presentata nei suoi caratteri fondamentali, e in rapporto a diversi filosofi occidentali (Kant, Hegel, Schelling, Bergson, Husserl), secondo una

²⁸² L.A. Kalinnikov, *Kant v russkoj filosofii i kul'ture*, Kaliningrad 2005.

²⁸³ N.A. Motroščilova, *Mysliteli Rossii i filosofija zapada*, Moskva 2007.

²⁸⁴ L.A. Kalinnikov, *Kant v russkoj filosofii i kul'ture*, cit., p. 9.

²⁸⁵ *Ibid.*

prospettiva comparativistica, che si origina in un momento specifico della formazione filosofica di Motroščilova:

Mi occupo di pensiero russo da un tempo abbastanza lungo – scrive la direttrice dell'IF RAN – ma solo a metà degli anni '80 ho deciso, infine, di procedere a pubblicare studi intorno alla questione delineata dal titolo di questo libro, “Pensatori russi e filosofia occidentale”. [...] Bisogna ricordare che ho ricevuto la mia formazione filosofica in una fase nella quale l'insegnamento del pensiero nazionale era unilaterale, ed esso non manifestava le sue molte sfaccettature. Fin dagli anni in cui ero studente, leggendo la filosofia occidentale ero persuasa della sua profondità e della sua grandezza. E non ho potuto occuparmi del pensiero filosofico della mia patria, prima di essere convinta delle sue grandi qualità, per lo meno comparabili con quelle della filosofia occidentale.²⁸⁶

Le testimonianze di Motroščilova e Kalinnikov, due dei massimi studiosi della generazione che si è formata a cavallo tra la fase staliniana e quella chruščeviana, convergono almeno su un punto: entrambi sottolineano l'importanza della svolta prodottasi nella seconda metà degli anni Ottanta, e che ha consentito, innanzitutto, di accedere ai testi dei filosofi russi prima proibiti o non reperibili. Si tratta soprattutto di lavori legati alla fase della filosofia religiosa russa e che, anche nell'ambito della storiografia del kantismo, tornano a essere presi in considerazione in concomitanza con la nascita e lo sviluppo, nella prima fase post-sovietica, della tradizione comparatistica che ho segnalato.

Nel 2005 compare infine il volume *Kant Pro et Contra*²⁸⁷ che contiene una raccolta antologica di testi sulla filosofia kantiana scritti da autori russi²⁸⁸ tra l'inizio del XIX secolo e il primo ventennio del XX, con una preferenza per « quelli che da molto non erano più stati pubblicati (alcuni dalla loro prima edizione), e rimangono tuttora rinomati e di difficile reperimento »²⁸⁹. Insieme ai testi, corredati in una seconda sezione da brevi biografie degli autori, il volume presenta una riedizione di due articoli, di Abramov e di Černov, già apparsi nel 1994, in *Kant i filosofija v*

²⁸⁶ N.A. Motroščilova, *Mysliteli Rossii i filosofija zapada*, cit., pp. 3-4.

²⁸⁷ *Kant Pro et Contra. Recepcija idej nemeckogo filosa i ich vlijanie na razvitie russkoj filosofskoj tradicii* [Kant Pro et Contra. La ricezione delle idee del filosofo tedesco e la loro influenza sullo sviluppo della tradizione filosofica russa], Izd. Russkoj christianskoj gumanitarnnoj akademii, Sankt-Peterburg 2005.

²⁸⁸ Tra gli altri, A.S. Lubkin, T.F. Osipovskij, A.I. Galič, Gavril [Archimandrita], V.N. Karpov, P.D. Jurkevič, N.G. Debol'skij, S.S. Gogockij, Nikanor [Arcivescovo], A.I. Vvedenskij, L.M. Lopatin, A. Belyj, N.O. Losskij, P. Florenskij, B.V. Jakovenko, N. Berdjaev, F. Stepun.

²⁸⁹ *Vvodnaja stat'ja* [Articolo introduttivo], in *Kant Pro et Contra*, cit., p. 7.

Rossii.²⁹⁰ Si tratta di uno strumento rilevante, che consente di avere uno sguardo sintetico sulle figure più rilevanti del kantismo russo, e, secondo le intenzioni dei curatori, «porta alcuni dettagli a sfumature all'attenzione della nostra rappresentazione della storia del pensiero filosofico in Russia».²⁹¹

Negli ultimi dieci anni, la nuova generazione di storici della filosofia ha raccolto il testimone degli studi svolti sino a qui, ampliando il perimetro e accrescendo il dettaglio delle ricerche. Se per le generazioni precedenti era stata determinante la possibilità inedita di occuparsi di filosofi e testi prima proibiti, per gli studiosi che si accingono ora ad occuparsi del kantismo russo la sfida riguarda il reperimento di fonti storicamente meno note, e cronologicamente più vicine all'originarsi di questo fenomeno. Nella continuità con l'operato delle generazioni precedenti, i cui studi, introduzioni e rassegne costituiscono un punto di partenza imprescindibile per ogni nuova ricerca (come risulta evidente dalle bibliografie degli studi più recenti), i giovani storici mirano ad una estensione e ad un approfondimento degli studi, nel tentativo di restituire la *complessità* storiografica che caratterizza il fenomeno del kantismo russo.

La monografia più estesa sulla diffusione del kantismo in Russia è apparsa alla fine del 2009, ad opera di A.N. Krouglov: si tratta di *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII-pervoj polovine XIX vekov* [La filosofia di Kant in Russia tra la fine del XVIII secolo e la prima metà del XIX secolo]. Metodologicamente, il lavoro di Krouglov si pone in continuità con gli esiti delle ricerche di Kamenskij, ed in particolare degli articoli apparsi nel 1960 e 1974. L'ottavo capitolo di *Filosofija Kanta v Rossii* è dedicato alla diffusione dei primi studi su Kant nell'Impero russo²⁹²: a questo tema, già affrontato da Kamenskij e, come segnalato, da T. Nemeth, è qui dedicata un'indagine molto più estesa e minuziosa dal punto di vista delle fonti,

²⁹⁰ Si tratta di A.I. Abramov, *O russkom kantianstve i neokantianstve v žurnale "Logos"* [Sul kantismo e neokantismo russo nella rivista "Logos"], ivi, pp. 759-783 e S.A. Černov, *Kriticizm i misticizm (Obzor kantianstva v žurnale "Voprosy filosofii i psihologii")* [Criticismo e misticismo (Rassegna sul kantismo nella rivista "Voprosy filosofii i psihologii")], ivi, pp. 784-827.

²⁹¹ Ivi, p. 9.

²⁹² Due articoli precedenti di Krouglov sono da intendersi come lavori preparatori a questo capitolo: A.N. Krouglov, *Russkie svidetel'stva ob Immanuile Kante* [Testimonianze russe su Immanuel Kant], «Istoriko-filosofskij ežegodnik» 2006, pp. 204-227; Id., *Filosofskaja vysylka kak russkaja tradicija: "delo" I.V.L. Mel'mana*, cit.

reperite e lette, spesso per la prima volta, non attraverso la letteratura secondaria,²⁹³ ma in maniera completa e diretta.

Inoltre, l'autore lavora su fonti sia russe sia tedesche, delineando un quadro inedito che funziona secondo reciprocità. Nella parte iniziale della monografia sono presenti due rassegne, dedicate rispettivamente alle prime testimonianze russe su Kant e agli scambi epistolari tra il filosofo tedesco e ufficiali dell'esercito russo, che ebbero luogo nel contesto della Guerra dei Sette anni, durante la quale Königsberg passò sotto il controllo dell'impero zarista. Sulla base di studi quali *Kant und Königsberg* di K. Stavenhangen²⁹⁴ (1948) e *Kant und die Völker Osteuropas* di K. Forstreuter²⁹⁵ (1958), Krouglov delinea una rassegna sistematica dei contatti diretti tra il filosofo tedesco e personalità russe del tempo, secondo un intento squisitamente storiografico. La prima sezione della monografia si chiude con tre capitoli altrettanto dettagliati a proposito dei manoscritti kantiani conservati in Russia, delle prime traduzioni di lavori kantiani in lingua russa, e dei primi studi apparsi su Kant.

La seconda parte del testo contiene una rassegna dei pensatori e filosofi russi che, tra la fine del '700 e la prima metà dell'800, hanno studiato o commentato la filosofia kantiana all'interno dei principali centri scientifici dell'Impero russo: le Università di Mosca, Kazan', San Pietroburgo, Dorpat (Tartu), Char'kov, e le Accademie teologiche di San Pietroburgo, Mosca e Kiev.

Nelle *Considerazioni finali* [Itogi] Krouglov si confronta con l'impostazione ermeneutica, espressa, tra gli altri, da Achutin e Kalinnikov, i quali, basandosi in

²⁹³ Krouglov lavora ormai in una fase che consente un l'accesso a quasi tutte le fonti, salvo poche eccezioni la cui reperibilità è ancora difficile, non certo per ragioni ideologiche, ma pratiche: l'autore segnala alcuni casi in cui è solo ipotizzabile la loro collocazione, sulla base del titolo e della numerazione originale.

²⁹⁴ K. Stavenhangen, *Kant und Königsberg*, Göttingen 1948. Una seconda fonte di Krouglov a questo proposito è: J.G. Bock, *Die Okkupation Königsbergs durch die Russen während des siebenjährigen Krieges*, in *Die neuen Preußischen Provinzial-Blätter dritte Folge*, Hrsg. von Ch. von Hansenkamp, Bd. 1, Königsberg 1848.

²⁹⁵ K. Forstreuter, *Kant und die Völker Osteuropas*, «Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg» VIII (1958), pp. 104-121. L'articolo presenta il punto di vista di Kant a proposito dei popoli dell'Europa orientale più prossimi alla Prussia (polacchi, lituani, russi). Attraverso citazioni dalle *Gesammelte Schriften*, l'autore mostra che, pur non avendo mai viaggiato, Kant aveva delle opinioni a proposito di ciascun popolo, basate sull'atteggiamento bellico e sullo sviluppo culturale. Il giudizio di Kant sui russi è positivo: la presa di Königsberg non era stata caratterizzata dall'imposizione di nuove direttive culturali, e il popolo russo appare a Kant dotato di cultura e autonomia di pensiero (cfr. *ivi*, p. 117).

misura prevalente su alcune posizioni della filosofia religiosa russa di fine '800, affermavano una radicale idiosincrasia tra il pensiero kantiano e la Russia. Da un lato, la grande quantità di nuove fonti che Krouglov ha reperito, non consente più di tracciare un quadro “univoco” delle posizioni russe a proposito di Kant; dall'altro, l'autore, seppure qui solo per accenni, mette a paragone il contesto “confessionale” ortodosso con altri contesti, cattolico e protestante in particolare, nel tentativo di ridimensionare la tesi di Achutin secondo la quale la ricezione russa di Kant avrebbe una specificità assolutamente unica, dovuta a caratteristiche proprie soltanto dell'ortodossia russa.

L'indice dei nomi russi e stranieri in appendice al testo, e una bibliografia accurata, che contiene indicazioni su fondi russi e tedeschi in particolare, rendono questo testo uno strumento imprescindibile per ogni futura ricerca in merito al kantismo russo²⁹⁶.

Nella raccolta di studi pubblicata in onore di N. Motroščilova nel 2009, appare lo studio di Krouglov *Pervyj kurs po kantovskoj filosofii v Rossii*²⁹⁷ [Il primo corso sulla filosofia kantiana in Russia]; il professore russo partecipa nello stesso anno alla raccolta *Rossijskaja postsovetskaja filosofija* [La filosofia russa post-sovietica] con uno studio intitolato *Zametki o sovremennom rossijskom kantovedenii: opyt samoanaliza*²⁹⁸ [Note sugli studi kantiani contemporanei in Russia: saggio di autoanalisi]. Del 2010 è uno studio dedicato ai professori tedeschi I.G.V. Mellmann (1764/65-1795) e I.G. Buhle (1763-1821), che furono i primi ad insegnare la filosofia kantiana all'Università di Mosca, nell'ultima decade del XVIII secolo: *Ranee kantianstvo v Rossii: I.V.L. Mel'man i I.G. Bule*²⁹⁹ [Gli inizi del kantismo in Russia: I.V.L. Mellmann e J.G. Buhle].

²⁹⁶ Segnalo, oltre alla monografia di Krouglov, il breve articolo di W. Gilmanow, *Kant in Rußland*, in *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers*, Paderborn 2006, pp. 184-195. Gilmanow, che ricopre attualmente l'incarico di professore a Kaliningrad, presenta in questa rassegna la questione della ricezione kantiana in Russia, sostenendo una tesi secondo la quale Kant sarebbe stato molto conosciuto fin dal principio del XIX secolo, ma mai apprezzato e studiato quanto Hegel e Schelling (cfr. *ivi*, p. 185). Gilmanow si serve dei lavori di Gulyga (*Kant*, 1977) e Achutin (*Sofija i čert*, 1990) e cita il volume *Filosofija Kanta i sovremennost'* pubblicato in occasione del giubileo del 1974.

²⁹⁷ A.N. Krouglov, *Pervyj kurs po kantovskoj filosofii v Rossii*, in *Suščnost' i slovo. Sbornik naučnych statej k jubileju professora N. V. Motroščilovoj*, cit., Moskva 2009, pp. 517-529.

²⁹⁸ Id., *Zametki o sovremennom rossijskom kantovedenii*, in *Rossijskaja postsovetskaja filosofija*, pod. red. M.E. Sobolevoj, München 2009, pp. 91-104.

²⁹⁹ A.N. Krouglov, *Ranee kantianstvo v Rossii: I.V.L. Mel'man i I.G. Bule*, «Kantovskij sbornik» 32, 2 (2010), pp. 39-51.

Nel 2011 i «Russian Studies in Philosophy» pubblicano l'articolo *Kant and Orthodox Thought in Russia*³⁰⁰, nel quale i risultati principali della monografia pubblicata nel 2009 sono resi accessibili al lettore occidentale, mentre nel 2012 compare la seconda monografia di Krouglov, rivolta alla ricezione di Kant nel contesto della letteratura russa: *Kant i kantovskaja filosofija v russkoj chudožestvennoj literature*³⁰¹ [Kant e la filosofia kantiana nella letteratura russa].

Negli ultimi tre anni, Krouglov ha proseguito le proprie ricerche sulla ricezione del kantismo in Russia, occupandosi di figure significative del pensiero russo tra Ottocento e Novecento: F.F. Sidonskij³⁰² (1805-1873), L. Tolstoj³⁰³, L.M. Lopatin³⁰⁴, E.I. Trubeckoj.³⁰⁵ E nel 2014, nella prosecuzione dei *Sočinenija/Werke* in tedesco e russo (vol. V) è apparso il suo *Die frühe Rezeption der „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ Kants in Rußland (Ende des 18.-erste Hälfte des 19. Jahrhunderts)*³⁰⁶ con testo russo a fronte [*Rannjaja recepcija „Pervych metafizičeskich osnovanij učenija o prave“ Kanta v Rossii (konec XVIII-pervaja polovina XIX vekov)*]³⁰⁷. L'articolo più recente di Krouglov riguarda infine la traduzione della terminologia

³⁰⁰ Id., *Kant and Orthodox Thought in Russia*, «Russian Studies in Philosophy» 49, 4 (2011), pp. 10-33.

³⁰¹ Id., *Kant i kantovskaja filosofija v russkoj chudožestvennoj literature*, Moskva 2012. La monografia è preceduta da un articolo del 2008, scritto in occasione della conferenza annuale su L. Tolstoj a Jasnaja Poljana: Id., *L.N. Tolstoj - čitatel' I. Kanta* [L.N. Tolstoj lettore di I. Kant], in *Lev Tolstoj i mirovaja literatura. Materialy V Meždunarodnoj naučnoj konferencii, prochodivšej v Jasnoj Poljane* [Lev Tolstoj e la letteratura mondiale. Materiali della V Conferenza scientifica tenutasi a Jasnaja Poljana], Tula 2008, pp. 197-207. Ai temi kantiani nella poesia russa è dedicata una monografia di Kalinnikov dello stesso anno: L.A. Kalinnikov, *Immanuel Kant v russkoj poezii* (Filosofsko-estetičeskije etjudy) [Immanuel Kant nella poesia russa (Studi di estetica)], Moskva 2008.

³⁰² A.N. Krouglov, *O čtenii F.F. Sidonskim Kanta* [L'interpretazione di Kant di Sidonskij], «Vestnik MGTU» 15, 3 (2012), pp. 672-673.

³⁰³ Id., *Problema mira na rubeže XIX i XX vekov v dialoge trech carej: I. Kant, Nikolaj II i L.N. Tolstoj* [La questione della pace tra XIX e XX secolo nel dialogo fra tre zar: I. Kant, Nicola II e L.N. Tolstoj], in *Kantovskij projekt večnogo mira v kontekste sovremennoj politiki: materialy meždunarodnogo seminara* [Il progetto per la pace perpetua kantiano nel contesto della politica contemporanea. Materiali del seminario internazionale], pod. red. A.S. Zil'bera - A.N. Salikov, Kaliningrad 2013, pp. 74-80.

³⁰⁴ Id., *Filosofija Kanta v vosprijatii L.M. Lopatina* [La filosofia di Kant nella ricezione di L.M. Lopatin], in *Lev Michajlovič Lopatin*, pod. red. O.T. Ermišina, Moskva 2013, pp. 250-269.

³⁰⁵ Id., *Filosofija Kanta v issledovanii kn. E.N. Trubeckogo* [La filosofia di Kant negli studi del principe E.N. Trubeckoj], in *Evgenij Nikolaevič Trubeckoj*, pod. red. S.M. Polovinkina - T.G. Ščedrinov, Moskva 2014, pp. 266-308.

³⁰⁶ Id., *Die frühe Rezeption der „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ Kants in Rußland (Ende des 18. – erste Hälfte des 19. Jahrhunderts)*, in I. Kant, *Sočinenija=Werke* cit., t. 5 č.1 2014, pp. 722-824 (pagine pari).

³⁰⁷ *Ibid.* (pagine dispari).

filosofica e prende in esame le traduzioni russe di termini tedeschi appartenenti alla filosofia del XVIII secolo³⁰⁸.

N.A. Kucenko è la seconda storica della filosofia appartenente alla giovane generazione di studiosi che si è occupata di kantismo russo negli ultimi dieci anni presso l'IF RAN, Istituto del quale è collaboratrice scientifica nelle aree di ricerca “Professional'naja filosofija v Rossii XIX veka” [La filosofia professionale in Russia nel XIX secolo] e “Russko-ukrainskie idejno-filosofskie svjazi” [Legami ideologici e filosofici tra Russia e Ucraina].

Nel 2004 compare il suo primo lavoro nell'ambito della storiografia del kantismo: si tratta di *Ideji etiki kategoričeskogo imperativa v rossijskoj professional'noj filosofii pervoj treti XIX veka*³⁰⁹ [Le idee dell'etica dell'imperativo categorico nella filosofia professionale russa del primo terzo del XIX secolo], pubblicato in «Istoriko-filosofskij ežegodnik». Il secondo articolo, apparso nel 2008, *Iz istorii rossijskogo kantovedenija XIX veka*³¹⁰ [Dalla storia degli studi kantiani in Russia nel XIX secolo], è seguito nel 2009 da un approfondimento a proposito della Scuola filosofica di Char'kov³¹¹. Entrambi i saggi sono ospitati nella sezione *Razyskanija. Archivi. Dokumenty*. [Ricerche. Archivi. Documenti.] di «Kantovskij sbornik», e sono costruiti secondo l'impostazione propria di tutti i lavori di Kucenko: una sezione introduttiva e una seconda parte che contiene trascrizioni di materiali manoscritti provenienti dagli archivi (appunti delle lezioni presi da studenti delle Accademie e delle Università, appunti manoscritti degli stessi professori). Il lavoro svolto da Kucenko è indicativo dell'attenzione particolare riservata alla documentazione storica e alla valorizzazione filologica delle fonti.

³⁰⁸ Id., *O sootvestvii i nesootvestvii filosofskoj terminologii (na primere nemeckoj filosofii XVIII veka i ee perevodach na russkij jazyk)* [Sulle concordanze e le discordanze della terminologia filosofica (sul caso della filosofia tedesca del XVIII secolo e delle sue traduzioni in lingua russa)], in *Istorija filosofii: vyzovy XXI veka* [Storia della filosofia: le sfide del XXI secolo], pod. red. N.V. Motroščilovoj, Moskva 2014, pp. 200-203.

³⁰⁹ N.A. Kucenko, *Ideji etiki kategoričeskogo imperativa v rossijskoj professional'noj filosofii pervoj treti XIX veka*, «Istoriko-filosofskij ežegodnik» 2004, pp. 296-303.

³¹⁰ Id., *Iz istorii rossijskogo kantovedenija XIX veka*, «Kantovskij sbornik» 28, 2 (2008), pp. 125-131.

³¹¹ Id., *Iz istorii rossijskogo kantovedenija. Char'kovskaja filosofskaja škola pervoj poloviny XIX veka*, «Kantovskij sbornik» 29, 1 (2009), pp. 129-137.

CAPITOLO SECONDO

LA FILOSOFIA DELLE ACCADEMIE ECCLESIASTICHE TRA XVIII
E XIX SECOLO

§1. *Le fonti delle Accademie Kievo-Moghiliana e Slavo-Greco-Latina.*

§ 1.1 *Platonismo e aristotelismo nell'Oriente cristiano. Una lettura di S. Averincev.*

Nel 1991 appariva, per la rivista «Russkaja mysl'», un articolo di Sergej Averincev intitolato *Christianskij aristotelizm kak vnutrennaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii* [L'aristotelismo cristiano come forma intrinseca della tradizione occidentale e i problemi della Russia contemporanea].

Si tratta di una riflessione sulla tradizione culturale russa, scritta nella convinzione che soltanto un paese consapevole della propria storia possa decifrare in maniera equilibrata i caratteri dell'epoca presente, affrontandola senza cadere nell'errore di riproporre il passato *sic et simpliciter*: « Nel medesimo fiume, secondo la parola sapiente di Eraclito, non si può entrare due volte »³¹².

Averincev intende mettere in luce paradigmi di pensiero che consentano di interpretare il rapporto fra le tradizioni dell'Oriente e dell'Occidente cristiani alla luce di una origine comune – « quando guardiamo alle fonti comuni all'Occidente e alla Russia, [...] vediamo davanti a noi il panorama della filosofia greca »³¹³ –, nella consapevolezza della problematicità di una lettura fondata sulla contrapposizione.

E' nello stile del filologo russo pensare secondo elementi di convergenza piuttosto che di polarità contrapposte, come osserva Ol'ga Sedakova: « two polarised positions [for Averintsev] are not polarised after all, inasmuch as they are equally distant from something else »³¹⁴. Averincev intende in questo caso confutare

³¹² S. Averincev, *Christianskij aristotelizm kak vnutrennaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii*, in *Sofija-Logos. Slovar'* [Sofija-Logos. Dizionario], Kiev 2006, p. 728.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ O. Sedakova, *Reflections on Averintsev's method*, «Studies in East European Thought» 58, 2 (2006), p. 81.

la tesi secondo cui, a partire dalla fine dell'epoca patristica, il cristianesimo ortodosso sarebbe incompatibile con orientamenti filosofici aristotelici: «Dopo l'epoca patristica le vie del cristianesimo occidentale e orientale si dividono progressivamente. Si definisce un dualismo tra cultura cattolica e ortodossa. Quando ci occupiamo di questo dualismo, sorge immediatamente una domanda: è giusto quello che affermavano Ivan Kireevskij nel secolo scorso, e Aleksej Losev in questo, ovvero che l'aristotelismo può essere soltanto cattolico, e per nulla ortodosso?»³¹⁵. La risposta di Averincev è negativa – «difficilmente si può essere del tutto d'accordo con le affermazioni di questi pensatori autorevoli»³¹⁶.

Lo spazio entro il quale si muove il filologo russo nell'articolo del '91 non è evidentemente quello dell'analisi storica della trasformazione delle idee; il suo intento è piuttosto quello di mettere in luce una possibilità di incontro fra tradizione cattolica e ortodossa mediante la riscoperta delle rispettive radici culturali. Seguiremo perciò, in questo lavoro, solamente i primi passi della riflessione di Averincev, nella speranza che possano fungere da spunto per la nostra analisi storico-filosofica.

La contrapposizione tradizione cattolica/aristotelismo e tradizione ortodossa/platonismo pare insensata ad Averincev innanzitutto per una ragione storica: il pensiero greco stesso, da cui entrambe provengono, si è sviluppato, come è noto, secondo mutazioni e contaminazioni tra paradigma platonico e aristotelico. Scrive Averincev: «Dopo Platone, d'altra parte, il platonismo è stato assimilato nella forma della sintesi neoplatonica, la quale racchiude in sé una componente aristotelica»³¹⁷.

In secondo luogo, Averincev osserva che, all'interno del pensiero dei Padri, era per certi aspetti più problematico il contatto con il platonismo, il quale presentava più marcatamente caratteri di una potenziale “religione alternativa”, «dal momento che Platone, insieme alla filosofia come tale, proponeva una propria mistica, alternativa al cristianesimo, propri simboli e una propria mitologia»³¹⁸. Il

³¹⁵ S. Averincev, *Christianskij aristotelizm kak vnutrennaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii*, cit. p. 732.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ivi*, p. 731.

³¹⁸ *Ivi*, p. 732. Per un approfondimento del dibattito in merito alla questione del rapporto tra filosofia greca e cristianesimo e al “platonismo cristiano” cfr. ad es. i lavori di H. Dörrie, *Was ist*

pensiero di Aristotele appariva invece «più neutrale, rispetto all'estasi platonica»³¹⁹.

L'aristotelismo, dunque, soprattutto come struttura filosofico-concettuale (τεκνη), non è mai stato estraneo all'Oriente cristiano: «Non per niente i termini delle grandi controversie dell'epoca patristica traggono origine dall'arsenale di Aristotele».³²⁰

Secondo Averincev, in sintesi, «l'esperienza storica di Bisanzio» non presenta caratteri di «incompatibilità» con elementi filosofici aristotelici. Il problema sorge con l'avvento della Rus' kieviana:

l'assenza di controversie teologiche e dispute»,³²¹ che avevano stimolato l'uso della logica aristotelica a Bisanzio, e che la renderanno strumento sistematico in Occidente, avrebbe reso l'aristotelismo meno significativo per lo sviluppo della teologia e del pensiero ortodosso russo. La stessa circolazione delle traduzioni di Giovanni Damasceno «non destò un interesse sufficientemente "utilitaristico" [per Aristotele], restando un semplice requisito della dottrina».³²²

A partire dal XV secolo i termini "aristotelico" e "sillogismo" diventano «sinonimi, nel corso del confronto con la scolastica cattolica»,³²³ accusata da autori quali Maksim Grek,³²⁴ di non poter sostenere la verità di nessun dogma senza fare ricorso ai "sillogismi aristotelici".³²⁵

Nemmeno il Seicento costituirà una fase di interesse sostanziale per lo Stagiritico: osserva drasticamente Averincev che «il breve interludio della scolastica

spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, «Theologische Rundschau» 36 (1972), pp. 285-302; *Die andere Theologie*, «Theologie und Philosophie» 56 (1981), pp. 1-46 e di W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998, ed. it. a cura di G. Reale, *Platonismo nel cristianesimo*, Milano 2000, in particolare pp. 1-23.

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ S. Averincev, *Christianskij aristotelizm kak vnutrennaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii*, cit., p. 737.

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*

³²⁴ Cfr. Maksim Grek, *Sočinenija v russkom perevode* [Opere in traduzione russa], Sergiev Posad 1910, p. 142.

³²⁵ Cfr. *Christianskij aristotelizm kak vnutrennaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii*, cit., p. 737.

ucraino-russa provinciale e tardiva del XVII secolo non poteva cambiare il quadro generale ». ³²⁶

Muovendo verso la conclusione del saggio, il filologo russo esprime chiaramente la propria posizione: « Mi prendo il rischio di dire che la cultura russa si è incontrata con Platone, e non una sola volta. [...] Ma l'incontro con Aristotele non è avvenuto allo stesso modo ». ³²⁷ E prosegue: « Indipendentemente dall'attività degli specialisti che abbiamo ricordato, Aristotele non è ancora stato letto dalla società colta russa ». ³²⁸

Simili giudizi sulla mancata incisività dell'aristotelismo nell'ortodossia russa non contrastano con la tesi enunciata nelle prime pagine dell'articolo; l'autore è effettivamente convinto dell'infondatezza di posizioni che postulino l'estraneità dell'aristotelismo rispetto all'ortodossia come tale. Si deve concludere che per il filologo russo non esiste *di per sé* alcuna controindicazione nell'orientamento aristotelico che lo opponga alla cultura ortodossa russa: esso, identificato in fasi storiche specifiche, e secondo una lettura stereotipata, con il cattolicesimo, è stato vittima, in ambito ortodosso, della lunga contrapposizione confessionale che ha condotto la Russia a chiudersi in una posizione di « isolamento slavofilo ». ³²⁹

La seconda conclusione che è possibile trarre dal saggio del '91 è legata al titolo che Averincev ha scelto: "l'aristotelismo cristiano". Nelle ultime battute, dedicate – così come la parte centrale del testo – alla diffusione dell'aristotelismo in Occidente, Averincev osserva: « L'uomo occidentale può non leggere mai Aristotele, non sentire il suo nome, può ritenersi un avversario convinto di tutto ciò che a questo nome è legato. E tuttavia egli è in un certo senso "aristotelico" ». ³³⁰ L'invito che Averincev rivolge all'uomo occidentale è quello di riflettere sull'aristotelismo come « forma interiore della [propria] civiltà », per trovare « un equilibrio tra le componenti tecnico-razionalistiche del suo mondo, e altre » ³³¹,

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ivi*, p. 738.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*

ovvero quelle che si riflettono, ad esempio, nel verso che conclude la Commedia dantesca. « Le une e le altre vengono dalla stessa fonte, Aristotele ».³³²

L'auspicio di Averincev nel '91 era che, mediante una riconsiderazione del patrimonio "aristotelico",³³³ l'Occidente potesse riflettere in modo consapevole sulle proprie origini cristiane, così che la Russia potesse riscoprire un legame sopito e « profondo » con esso. Ricordando lo stile di pensiero averinceviano sottolineato da Sedakova, si può giungere alla conclusione che "aristotelismo cristiano occidentale" e "platonismo cristiano orientale" sono presentati da Averincev come varianti complementari che acquistano senso nella misura in cui sono pensate secondo unità, e o perdono se pensate secondo opposizione.

³³² *Ibid.*

³³³ *Ibid.* Non è questo il luogo per una problematizzazione del pensiero di Averincev, al quale è tuttora purtroppo dedicato un numero assai esiguo di studi, sia in Russia che all'estero. A mio parere, non va confuso l'invito di Averincev a riscoprire gli elementi fondamentali dell'"aristotelismo cristiano" con una sorta di orientamento neoscolastico. Uno degli elementi più cari ad Averincev dell'eredità aristotelica è tanto sorprendente quanto originale: si tratta dell'*aurea mediocritas* dell'Etica Nicomachea, che egli lega alla Sapienza cristiana. Si vedano ad es. S. Averincev, *Budušće christianstva v Evropi* [Il futuro del cristianesimo in Europa], in *Sofija-Logos. Slovar'*, cit.; Id., *Biblejskij obraz Mudrosti kak al'ternativa kul'ture smerti* [L'immagine biblica della Sapienza come alternativa alla cultura della morte], in *Slovo Božie i slovo človečeskoe/Verbo di Dio. Parola dell'uomo*, Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarchii/Sofija: Ideja Rossii, Ideja Evropy, 2011. Spunti che possono essere letti alla luce di questa particolare interpretazione dell'*aurea mediocritas* aristotelica sono contenuti anche nell'articolo del '91: Averincev traccia i caratteri di una possibile interpretazione "duale" legata ad una visione mistica propria del cristianesimo, la quale non è affatto connessa a posizioni manichee, quanto piuttosto alle dicotomie evocate dall'evangelista Giovanni (luce/tenebra, vita/morte, Spirito divino/spirito dell'anticristo). Tale "dualità" è stata interpretata nell'ambito della filosofia nei modi seguenti: « Il composito clima filosofico può o accentuare e sottolineare questa dicotomia, oppure, al contrario, problematizzarla e mediarla. Il platonismo, orientato verso i principi assoluti agisce nel primo modo, mentre non può che agire nel secondo l'aristotelismo » (Id., *Christianskij aristotelizm kak vnutrennaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii*, cit., p. 734). Un riferimento diretto alla *aurea mediocritas* si trova poco oltre: Averincev difende l'insegnamento dello Stagirita da eventuali interpretazioni di "immoralità", specificando che la caratterizzazione della virtù come « giusta misura [pravil'naja mera] è fondamentale per la costruzione dell'etica sociale. L'aristotelismo collabora con il diritto romano e l'attività sincronica di questi due fattori genera la prima acquisizione dell'occidente: la costruzione di una distanza tra individui nello spazio della legge esterna [vneličnyj]. Il che significa, evidentemente, che per il cristiano la fonte della legge è la persona di Dio, ma la legge in sé e per sé è esterna, neutrale in relazione agli individui, che abbraccia tutt'intorno » (Ivi, p. 735).

§ 1.2. *La trasmissione delle fonti nel Medioevo slavo (XI-XVII secolo). Cenni di un dibattito storiografico.*

I tre passaggi evocati dal filologo russo a proposito della mancata ricezione di Aristotele nella Rus' kieviana e moscovita, e la riflessione ancor più problematica sulla inincisività della scolastica seicentesca in area rutena (definita “provinciale” e “tardiva”), pongono problemi di ordine storico che si collocano oltre i confini e gli intenti dell'articolo del '91.

Tali problemi possono essere sintetizzati nella questione della continuità/rottura nella ricezione dell'ellenismo cristiano all'interno della tradizione slava ortodossa durante la fase del “medioevo slavo” (XI-XVII sec.): una lettura che seguisse l'ipotesi della rottura, vedrebbe nella contaminazione dell'ellenismo cristiano un elemento negativo che condurrebbe allo smarrimento di una presunta origine “pura”.

Una tesi di questo genere è contenuta nelle *Puti russkago bogoslovija* [Vie della teologia russa] scritte da G. Florovskij nel 1937. Come è noto, il testo delle *Puti* ha suscitato, fin dalla pubblicazione parigina, un dibattito vivace all'interno e al di fuori della “comunità intellettuale” dell'emigrazione³³⁴, per via delle tesi, sovente severissime, che l'autore sostiene riguardo a fasi e figure chiave della storia religiosa e intellettuale russa. Tra i lavori di Florovskij, *Puti russkago bogoslovija* costituisce, come osserva P.C. Bori, «il contributo maggiore sotto il profilo della ricerca storica»;³³⁵ nel 1987, anno dell'edizione italiana, molti dei materiali presentati da Florovskij rimanevano ancora di difficile reperimento, rendendo particolarmente interessante la sua ricerca, che dava la possibilità «di accedere [...] a figure e vicende poco note altrimenti»³³⁶.

Nel 1984 F.E. Sysyn osservava:

³³⁴ Cfr. P.C. Bori, *Introduzione all'edizione italiana*, in *Vie della teologia russa*, cit., IX-XXXIV, in particolare pp. XI-XII, XXIII, XXXIII; J. Meyendorff, *Introduzione all'edizione russa del 1980*, ivi, pp. XXXV-XXXVIII.

³³⁵ Ivi, cit. p. IX.

³³⁶ Ivi, p. XIII.

Florovskij has provided, in sum, a theologically motivated history of “Russia’s development”. Even those who do not share his Christian religious convictions or his focus on patristic should consider what he says in formulating an understanding of East European cultural history, if no for other reason than because Florovski’s horizons and knowledge make the work one of the most important interpretations of Russian cultural history ». ³³⁷ In secondo luogo, il testo delle *Puti* « has had a profound influence on cultural historians in Russia. ³³⁸

Negli ultimi venticinque anni il quadro storiografico è andato evolvendosi: la circolazione di una notevole quantità di testi e fonti a proposito delle vicende religiose e intellettuali dell’ortodossia russa ha permesso agli storici di accedere direttamente a molte delle informazioni di cui necessitano. Fermo restando che il testo di Florovskij continua a rappresentare un *unicum* per estensione e precisione nella trattazione dei cammini della teologia ortodossa e dello sviluppo intellettuale russo, le ragioni di interesse per la lettura delle *Puti* sono, di conseguenza, mutate. Si tratta, forse, della migliore delle condizioni possibili per avvicinarsi a questo testo, prestando attenzione anche alle ragioni ideologiche delle scelte dell’autore, per individuarne la collocazione all’interno del dibattito storiografico sulla storia del pensiero ortodosso russo. ³³⁹

Nelle primissime pagine del testo si legge la tesi fondamentale di Florovskij: « Nel momento decisivo dell’autoaffermazione storico-nazionale, il rapporto con le tradizioni bizantine fu interrotto, l’eredità di Bisanzio fu lasciata da parte e quasi dimenticata: il nodo e la sostanza della crisi moscovita sta nel distacco dai “greci” ». ³⁴⁰

Nella ricostruzione delle vicende che hanno caratterizzato la ricezione dell’eredità bizantina nella Rus’ kieviana, l’autore si sofferma sulla fase della mediazione bulgara: « Il “cristianesimo prima di Vladimir” è un concetto molto più

³³⁷ F.E. Sysyn, *Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture*, in *The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, «Harvard Ukrainian Studies» VIII, 1-2 (1984), p. 161.

³³⁸ Ivi, p. 160.

³³⁹ Il dibattito storiografico del 1962 tra G. Florovskij, N. Andreev e J. Billington ha trovato spazio, ad esempio, all’interno di *Christianity and the Eastern Slavs*, vol. I, *Slavic Cultures in the Middle Ages*, B. Gasparov - O. Raevsky-Huges (eds.), Berkeley and Los Angeles 1993, in un lungo contributo di F.J. Thomson (*The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy: The Cause of Old Russia’s Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky* pp. 179-214; cfr. in particolare p. 180 ss)

³⁴⁰ G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, cit., p. 4.

ampio e preciso di quanto si è soliti credere; già prima di Vladimir cominciarono a stabilirsi quei rapporti culturali e religiosi tra Kiev e la Bulgaria di Simeone »³⁴¹. E osserva: « L'influenza di Bisanzio non fu quindi soltanto diretta; anzi, pare che primo nel tempo, e più forte, sia stato proprio l'influsso indiretto »³⁴². Poco oltre Florovskij ribadisce il ruolo di questa mediazione: « All'inizio del XI secolo cominciò a circolare e ad essere pienamente accessibile al letterato russo tutta la ricchezza della Bulgaria di Simeone [...] ».³⁴³

Per altri versi, l'importanza che Florovskij attribuisce al legame con l'eredità bizantina emerge in un ridimensionamento del ruolo della Bulgaria: « Anche l'acquisizione del patrimonio letterario bulgaro non va però immaginata come un atto unico e concluso nel tempo [...] Nel XI secolo la letteratura bulgara non offuscava quella greca: ai tempi di Jaroslav lavorava a Kiev, pare presso la Cattedrale di Santa Sofia, un gruppo di traduttori dal greco a cui si deve l'introduzione in ambito russo di molti documenti letterari, ignoti alla Bulgaria di Simeone ».³⁴⁴

L'eredità bizantina e la mediazione bulgara hanno valore, all'interno della ricostruzione di Florovskij, nella misura in cui contribuiscono allo sviluppo dell'« ellenismo russo »,³⁴⁵ definito come « minoranza o intelligencija ecclesiastica che non contava tra le proprie file veri e propri teologi [ma] persone di educazione e cultura autenticamente ecclesiastica ».³⁴⁶

Le vicissitudini culturali della Rus' moscovita del XIV secolo sono lette secondo lo stesso schema usato per il XI secolo: da un lato, « i rapporti [con il sud slavo e la costa dalmata] si moltiplicarono, suscitando quella che si può definire una nuova ondata di influssi slavo meridionali », dall'altro « i rapporti della Rus' col monte Athos e Bisanzio si rafforzarono e ravvivarono ».³⁴⁷

L'impulso derivante da questo intreccio di rapporti genera un vivace fermento culturale: « Nelle biblioteche dei monasteri russi si notano acquisizioni di

³⁴¹ Ivi, p. 6.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ Ivi, p. 7.

³⁴⁵ Ivi, p. 8.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ Ivi, p. 9.

nuovi manoscritti e libri. Più importante è naturalmente l'aumento di opere letterarie nuove; ancora una volta si trattava di una letteratura completa, questa volta di carattere mistico e ascetico ».³⁴⁸ Con la diffusione del movimento esicasta, che porta con sé un rinnovato impulso alle traduzioni oltre che una

rinascita dell'esigenza di contemplazione e asceti spirituale, [...] acquistano notorietà nella letteratura slava le opere dei padri ascetici³⁴⁹ [...]. Un posto di particolare rilievo spetta alla traduzione dello Pseudo Dionigi corredata dai commenti ad opera del monaco Isaia del monte Athos »³⁵⁰. Su queste basi si manifesta in Russia una rinascita della vita monastica, a partire dalla figura di Sergio di Radonež, e dell'arte iconografica, « riflesso di un nuovo impulso bizantino.³⁵¹

Questi ultimi caratteri sono descritti anche nella *Istorija russkoj filosofii*³⁵² [Storia della filosofia russa] di V. Zen'kovskij, apparsa dieci anni dopo le *Puti*: facendo presente che sarebbe fuorviante interpretare lo sviluppo del pensiero russo secondo le tipologie e le tempistiche del pensiero filosofico occidentale³⁵³, Zen'kovskij interpreta i primi cinque secoli della storia russa come « a period of accumulation of spiritual energies, and not a spiritual slumbering ».³⁵⁴ Un elemento cruciale della sua analisi è rappresentato dall'evoluzione dell'arte iconografica:

The great creations of Rublev (late fourteenth and early fifteenth centuries) are, of course, intimately connected with Byzantine icon-painting; but they testify to the awakening and development of native Russian creative energies. [...] It is impossible not to agree with Prince Eugene Trubetskoj, who characterizes these icons as a “meditation in colours”.³⁵⁵

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ Florovskij riporta qui alcuni esempi: « *Sul digiuno* di Basilio il Grande, le opere del beato Diadoco, di Isacco il Siro, di Esichio, il *Liber graduum* di Giovanni Climaco, il *De Charitate* di Massimo il Confessore, i vari *Inni dell'amor divino* di Simeone il Nuovo Teologo e *Dioptra* del monaco Filippo ». (cfr. *ibid.*)

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ivi*, p. 10.

³⁵² V. V. Zenkovskij, *Istorija russkoj filosofii*, Parigi 1948, ed. ingl. a cura di G.L. Kline, *A History of Russian Philosophy*, London 1952.

³⁵³ Cfr. V. Zen'kovskij, *A History of Russian Philosophy*, cit., p. 21: « [...] To evaluate soberly the history of Russian spiritual development, it is necessary to keep clearly in mind the difference between the paths of Russia and Western Europe during these centuries, as well as to renounce the idea that the history of Western Europe is the only form of “progress”, both as to type and tempo of development ».

³⁵⁴ *Ivi*, p. 23.

³⁵⁵ *Ibid.*

Non è questo il luogo per sviluppare un'analisi comparata delle posizioni di Florovskij e Zen'kovskij, le cui strade si dividono sovente³⁵⁶; l'oggetto stesso delle loro ricerche del resto è differente: il cammino della teologia russa nel primo caso, e la storia della filosofia russa nel secondo.

Essendo intesa questa differenza, credo possa essere utile ai fini di questa analisi proporre un confronto su una fase specifica affrontata da entrambi gli autori: la "latinizzazione" in ambito ucraino nel XVI e XVII secolo che portò alla nascita delle accademie slavo-greco-latine nella stessa Ucraina e, successivamente, in Russia.

Il giudizio di Florovskij su questa fase è assolutamente negativo. Nelle pagine dedicate al XVI secolo compaiono critiche e problematizzazioni³⁵⁷, che culminano con la denuncia dell'Unione di Brest in apertura al capitolo dedicato all'"Incontro con l'Occidente": « Il XVI secolo terminava con la quasi generale apostasia della gerarchia ecclesiastica: il passaggio all'Unione »³⁵⁸. Il complesso problema del rapporto con l'Occidente, che nel XVII secolo emerge prepotentemente, viene letto da Florovskij nei termini univoci di un contrasto aperto: egli concepisce soltanto due vie, il ritorno all'ellenismo bizantino, oppure la dissipazione della perdita di identità causata dal contatto con forme di pensiero occidentali: « [...] Soltanto la fedeltà e il legame con le tradizioni patristiche e bizantine avrebbero reso possibile il superamento dell'Unione ».³⁵⁹

Le *Puti* offrono, anche in questo caso, un quadro estremamente ricco di riferimenti a fonti e materiali seicenteschi rilevanti dal punto di vista storico ed archeografico, ma l'insieme degli elementi presentati da Florovskij concorre alla mera dimostrazione della tesi di partenza. L'accusa di "uniatismo" pervade le pagine dedicate alla figura di Petr Moghila, al Collegio fondato nel 1631, e ai rettori che vi si succedettero nel XVII secolo. La medesima accusa è sovente ripetuta nei termini di "latinizzazione":

³⁵⁶ Zen'kovskij prende – in alcuni passaggi – manifestamente le distanze dall'interpretazione di Florovskij, cfr. ad es. Id., *A History of Russian Philosophy*, cit., pp. 22-23. Per un confronto fra le posizioni dei due autori in merito allo Scisma del XVII secolo cfr. ivi, pp. 22-24 e G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., pp. 49-64.

³⁵⁷ Cfr. G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., pp. 21 ss.

³⁵⁸ Ivi, p. 26.

³⁵⁹ Ivi, p. 35

[Moghila] edificò una scuola latina e latinizzante in un luogo diventato deserto; tale latinizzazione non pervase solo i riti e la lingua, ma la teologia e la visione del mondo, la stessa psicologia religiosa [...] I rapporti con l'oriente si interruppero, mentre si andava affermando una tradizione estranea, artificiosa e non organica che parve quasi sbarrare la via ad ogni forma di creatività.³⁶⁰

La « resa » cui fa cenno Florovskij nelle battute finali di questa sezione deve dunque essere intesa come resa al processo di “romanizzazione latinizzante”, il quale, secondo l'autore, impedì un incontro « libero » con l'occidente: l'occasione « non funse da stimolo per la creazione »,³⁶¹ e diede vita ad una « scolastica provinciale, di imitazione, una *theologia scolastica*, che se da una parte portò ad un elevamento della coscienza culturale e religiosa, dall'altra strappò la teologia dalle sue vive radici ».³⁶²

Compare, in un passaggio dedicato alla figura di Moghila, un termine chiave per la comprensione del punto di vista a partire dal quale sono state scritte le *Puti*: « In effetti Moghila attuò un'accentrata romanizzazione dell'ortodossia, una sua pseudomorfofi latina »³⁶³. Lo stesso termine chiude le pagine dedicate al XVII secolo: « Era la “pseudomorfofi” della coscienza religiosa russa, la “pseudomorfofi” del pensiero ortodosso »³⁶⁴.

Le valutazioni di Florovskij in merito a Moghila e al Seicento ucraino sono state esaminate da F.E. Sysyn nel 1984, il quale ipotizza, oltre alla già segnalata impostazione teorica delle *Puti*, due ragioni che avrebbero influito su tali valutazioni. La prima è di carattere storiografico: « Hence he belongs to the nineteenth- and twentieth century Russian church historians (Golubinskii, Znamenskii, Kartashev) who condemn Mohyla for his Westernizing tendencies »³⁶⁵.

³⁶⁰ Ivi, p. 41.

³⁶¹ Ivi, p. 47.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ Ivi, p. 41

³⁶⁴ Ivi, p. 47. Nelle pagine introduttive all'edizione italiana delle *Puti*, Pier Cesare Bori osserva che il concetto di “pseudomorfofi” occorre già nel 1936, quando Florovskij prende parte al primo congresso dei professori di teologia ortodossi ad Atene « con due interventi con i quali denuncia la deformazione, la “pseudomorfofi” della teologia russa a causa degli influssi occidentali, cattolici e protestanti » (cfr. P.C. Bori, *Introduzione all'edizione italiana*, in G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. XI).

³⁶⁵ F.E. Sysyn, *Peter Mohyla and the Kïev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture*, cit., p. 164. Sul complesso rapporto con le fonti storiografiche all'interno

La seconda è di carattere storico, ma viene proposta da Sysyn in termini estremamente prudenti: « Here I venture to suggest that Florovski's understanding of the needs of the present, affected his evaluation of Mohyla's age. After all, *Ways of Russian Theology* was written in 1937, after the Ukrainian national revolution and the rebirth of Ukrainian Orthodox church had occurred »³⁶⁶. Mentre non vi sono elementi per sostenere una tesi di questo genere, eterogenea rispetto ad una analisi del testo delle *Puti* come reperto storiografico, pare del tutto legittimo, invece, segnalare la assimilazione della storia del pensiero ucraino alla storia del pensiero russo operata da Florovskij. Sono sintomatiche a questo proposito le scelte lessicali: « [In the Russian original] the word "Ukrainian" does not appear and "Little Russian" and "South Russian" are used instead. Only [once] does the word "Ukrainization" occur, and even then it is in quotation marks »³⁶⁷. Florovskij non riconosce all'Ucraina uno sviluppo autonomo dal punto di vista storico, culturale e religioso, cosicché, conclude Sysyn, « he refuses to consider that there were "Ways of Ukrainian Theology" closely related to the Ukraine's "development" »³⁶⁸.

E' di segno opposto l'analisi contenuta nella *Istorija russkoj filosofii*. Zen'kovskij descrive il legame cinquecentesco tra Ucraina e Polonia in termini positivi – « it was precisely this fact that gave impetus to the "ecclesiastical "renaissance" which began in the Ukraine during the sixteenth century »³⁶⁹ – valorizzandone anche il successivo influsso sulla vita culturale russa: « And when, in the mid-seventeenth century, the Ukraine became part of the Russian Empire, it was not only fused with Russia politically and economically; in the religious field as well it passed on to Moscow the fruits of Ukrainian experience »³⁷⁰. Dopo una descrizione sintetica delle ragioni che portarono alla diffusione di una "cultura latina" in funzione anticattolica – « the ecclesiastical renaissance in the Ukraine was related to the need for

delle *Puti* si veda la ricostruzione di P.C. Bori nell'*Introduzione all'edizione italiana*, in *Vie della teologia russa*, cit., pp. XXII-XXIV.

³⁶⁶ Ivi, p. 169.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ V. Zen'kovskij, *A History of Russian Philosophy*, cit., p. 45.

³⁷⁰ *Ibid.*

a defence against the aggressive gestures of Roman Catholicism »³⁷¹ – e dei primi passi della Fraternità Ortodossa (1615) e del Collegio fondato a Kiev da Petr Moghila – « there is no doubt that he was a “westerner” »³⁷² – Zen’kovskij formula un giudizio su questa fase cruciale della storia ucraina in rapporto alla Russia:

Their works show almost no independent thought, but the significance of this movement for the development of theological education and philosophic culture should not be underestimated. [...] It is true that almost all of this South-Russian scholarship existed in complete bondage of the West, tearing itself away from the basic Eastern sources of Christianity; but it would be an historical error to underestimate the positive contribution which this scholarship made to the intellectual life, first of the Ukraine, and then of all Russia.³⁷³

Le vicissitudini della cultura filosofica ucraina tardo cinquecentesca e seicentesca – che solo talvolta viene definita “tradizione *russo* meridionale” – si caratterizzano quindi, nella lettura di Zen’kovskij, come fasi cruciali per lo sviluppo della tradizione intellettuale in area slava.

Le conclusioni di Florovskij e Zen’kovskij sono, come è evidente, agli antipodi. Mi limito ad osservare che, se Zen’kovskij procede secondo un’ottica di “continuità”, leggendo la formazione del pensiero filosofico in Russia nei termini di un “risveglio” di energie creative sopite, Florovskij interpreta le “vie” della teologia russa secondo un’ottica di “rottura”, intesa come snaturamento e allontanamento progressivo dalla presunta origine “salvifica” dell’ellenismo cristiano di retaggio bizantino³⁷⁴. Osserva Sysyn: « His work belongs to the tradition in Russian historiography that regards the Russian nation as formed with the Christianization

³⁷¹ Ivi, pp. 45-46.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ Ivi, p. 47.

³⁷⁴ Il ricorso al termine “pseudomorfofi”, secondo la ricostruzione di P.C. Bori, serve all’autore per « segnare quelle svolte nella storia della teologia russa che costituiscono una deformazione e un distacco dal patrimonio originario dell’ellenismo cristiano » e, nel caso preso in esame, « serve a condannare sostanzialmente la scuola di Kiev e il suo “barocco teologico” » (cfr. P.C. Bori, *Introduzione all’edizione italiana*, in G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. XIV). Bori segnala anche altri tratti problematici della lettura di Florovskij: l’assenza di problematizzazione rispetto alla « normatività della tradizione greco-bizantina », la schematicità della critica all’occidente e l’assenza di un riconoscimento del valore della secolarizzazione « come condizione della stessa autenticità della posizione cristiana » (cfr. ivi, p. XXXII).

– that is a community essentially unchanged from the eleventh to the seventeenth or the nineteenth century ». ³⁷⁵

Per altri versi, i due lavori sono, però, affini: entrambi possono essere considerati “figure” di una medesima fase storiografica, legata tra l’altro all’ambiente dell’emigrazione. I loro rispettivi percorsi, in modo e misura differenti, rispondono a motivazioni non propriamente storiografiche, ma legate al problema delle interpretazioni sulla “tradizione filosofico religiosa del pensiero russo”, e al tentativo di identificarne un tratto specifico. La prevalenza di interessi specifici legati alla storia del pensiero religioso in Russia, e, dunque, un orientamento determinato della stessa *Istoriija* di Zen’kovskij sono evidenti. Osserva P. Valliere a questo proposito: « Although the title makes non reference to religion, *A History of Russian Philosophy* is a classic of Russian religious thought. Zen’kovskij was a Russian Orthodox priest whose commitment to the religious-philosophical tradition led him to devote large sections of his book to religious thinkers ». ³⁷⁶

*

Ricerche specialistiche a proposito di fasi della storia della pensiero filosofico russo, hanno vissuto una lenta ripresa, come ho rilevato riguardo all’andamento degli studi sul kantismo, in epoca sovietica, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso. O. Košeleva (Istituto di Storia universale, Accademia delle Scienze russa, Mosca), che si è recentemente occupata della storiografia post-sovietica a proposito del XVII secolo, nell’evidenziare la qualità dei lavori appartenenti alle fasi più recenti, osserva: « In questo hanno avuto un ruolo positivo le basi poste dallo studio delle fonti in ambito sovietico ». ³⁷⁷ In particolare, Košeleva sottolinea il ribaltamento occorso tra ricerca e interpretazione nella metodologia di indagine tardo e post sovietica: « Lo stile di questi lavori è basato su una ricerca delle fonti

³⁷⁵ F.E. Sysyn, *Peter Mohyla and the Kïev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture*, cit., p. 161.

³⁷⁶ P. Valliere, *Afterword*, in *Thinking Orthodox in Modern Russia*, cit., p. 275.

³⁷⁷ O. Košeleva, *La storiografia contemporanea sull’epoca prepetrina: problemi, metodi, tendenze*, relazione letta in occasione del Convegno «The Russian Historiography on Modern History between 20th and 21st centuries» – 12 giugno 2014, Università degli Studi di Milano. Il testo è consultabile al link <http://www.studistorici.unimi.it/extfiles/unimidire/410001/attachment/kosheleva.pdf>

minuziosa, complessa, paleografica, archeologica, ecdotica che precede l'interpretazione del contenuto dei testi o la loro descrizione e pubblicazione»³⁷⁸. Si tratta, in sintesi, di una « svolta archeografica ».³⁷⁹

Occorre sempre cautela nella ricostruzione di momenti e fasi della storiografia, per non cadere nella trappola delle schematizzazioni: in questo caso, il rischio è quello di identificare la tradizione storiografica cui appartengono Florovskij e, in maniera diversa, Zen'kovskij, con una fase nella quale l'interpretazione prevarrebbe sempre e comunque su un'intenzione "archeografica". Spero di aver fornito, almeno in parte, elementi che non permettano di operare questa identificazione; da ultimo osservo che, all'interno del percorso intellettuale dei singoli autori avviene spesso, e auspicabilmente, una evoluzione che dovrebbe mettere in guardia da definizioni generalizzanti. Riporto, a questo proposito, una osservazione di Florovskij, formulata un ventennio dopo la pubblicazione delle *Puti*: « What we actually most urgent need is not a general discussion of certain basic topics, but rather a patient study of sources, critically evaluated and impartially assessed ».³⁸⁰

Nel 1968 appare a Mosca il primo volume della *Istorija filosofii v SSSR*³⁸¹ [Storia della filosofia nell'Unione Sovietica], dedicato alle origini dei cammini filosofici delle Repubbliche sovietiche; si tratta di « uno dei primi lavori sovietici volti allo studio della filosofia patria del periodo medievale »³⁸². In questa fase, « nella storiografia sovietica studi specialistici sul pensiero filosofico russo antico del periodo feudale erano praticamente assenti »³⁸³ e la posizione dominante tra gli

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ G. Florovskij, *Reply*, « Slavic Review » 21 (1962), pp. 40-41.

³⁸¹ *Istorija filosofii v SSSR* (v 5 t.), red. V.E. Evgrafov, Nauka, Moskva 1968-1988.

³⁸² V.V. Mil'kov, *Posleslovie* [Postfazione], in V.F. Pustarnakov, *Filosofija v drevnej Rusi* [La filosofia nella Rus' antica], in V.F. Pustarnakov, *Filosofskaja mysl' v drevnej Rusi*, Moskva 2005, p. 217.

³⁸³ *Ibid.* La situazione era invece differente, come noto, nell'ambito della storia della letteratura, grazie ai primi contributi di D.S. Lichačev a proposito della letteratura russa antica pubblicati a partire dagli anni '40; si vedano ad es. D.S. Lichačev, *Nacional'noe samoznanie Drevnej Rusi. Očerki iz oblasti russkoj literatury XI-XVII vv.* [La coscienza nazionale della Rus' antica. Saggi nell'ambito della letteratura russa dall'XI al XVII secolo], Moskva-Leningrad, 1945; Id., *Kul'tura Rusi epochi obrazovanija Russkogo nacional'nogo gosudarstva (konec XIV-načalo XVI v.)* [La cultura della Rus' al tempo della costituzione dello stato nazionale russo (fine del XIV-inizio del XVI secolo)], Moskva 1946;

studiosi era la negazione « della stessa possibilità di condurre ricerche di fonti della filosofia russa precedenti al XVIII secolo »³⁸⁴. I capitoli che ricostruiscono le vicende storiche e ideologiche della Rus' tra IX e XVI secolo³⁸⁵ (periodo definito nella *Istorija* “feudale”) vengono affidati ad un giovane storico dell'Istituto di filosofia dell'Accademia delle Scienze, Vladimir Fedorovič Pustarnakov (1934-2001).

La lettura di Pustarnakov non rispecchia posizioni contenute in pubblicazioni altrettanto “ufficiali”,³⁸⁶ ma è sintomatica del cambiamento nella storiografia filosofica segnalato da Košeleva.

Pustarnakov fu una figura cruciale all'interno dell'Istituto di filosofia, e produsse un grandissimo numero di articoli e monografie: oltre che a temi tipici della storia della filosofia sovietica (Marx, Bakunin, fonti marxiste della filosofia russa novecentesca), si occupò della Rus' antica e dell'Illuminismo russo. Negli anni Novanta si dedicò in maniera sistematica alla “filosofia universitaria in Russia” [universitetskaja filosofija v Rossii], alla quale dedicò il suo ultimo lavoro, un'ampia rassegna a carattere enciclopedico³⁸⁷. All'Istituto di filosofia, Pustarnakov ebbe per collega A.I. Abramov, che, a partire dagli anni Settanta, seguirà la medesima via storiografica, diventando, a partire dagli anni Novanta, il primo studioso della “filosofia delle accademie ecclesiastiche” [duchovno-akademičeskaja filosofija].

Aleksandr Ivanovič Abramov (1945-2002), allievo di V. Asmus, si laurea all'Università di Mosca nel 1970. Specialista in storia della filosofia russa,

Id., *Russkie letopisi i ich kul'turno-istoričeskoe značenie* [Le cronache russe e il loro significato storico-culturale], AN SSSR, 1947.

³⁸⁴ V.V. Mil'kov, *Posleslovie* [Postfazione], in V.F. Pustarnakov, *Filosofija v drevnej Rusi* [La filosofia nella Rus' antica], p. 217.

³⁸⁵ *Rus' (IX-XIII vv.)*, pp. 81-106 e *Rus' (XIII-XVI vv.)*, pp. 171-226, in *Istorija filosofii v SSSR* (v 5 t.), cit..

³⁸⁶ Cfr. ad es. A.A. Galaktonov, P.F. Nikandrov, *Russkaja filosofija IX-XIX vv.* [La filosofia russa tra IX e XIX secolo], Leningrad 1970, pp. 52-65. Gli autori liquidano i primi sette secoli del pensiero russo come “preistoria” della filosofia russa.

³⁸⁷ V.F. Pustarnakov, *Universitetskaja filosofija v Rossii. Idej. Personalii. Osnovnye centry*, cit. Il volume è suddiviso in tre parti: la prima contiene sette studi sulla “filosofia delle università” tra il XVIII e il primo ventennio del XX secolo [*Universitetskaja filosofija kak specifičeskij fenomen, otrasl' filosofskoj kul'tury i napravlenie v filosofskoj mysli Rossii XVIII - načala XX v.* (La filosofia universitaria come fenomeno specifico, ramo della cultura filosofica e orientamento nel pensiero filosofico russo tra il XVIII e l'inizio del XX secolo), pp. 9-280] la seconda [*Personalii universitetskaj filosofii v Rossii XVIII - načala XX v.* (Le figure della filosofia universitaria in Russia tra il XVIII e l'inizio del XX secolo), pp. 282-744] e la terza [*Slovar' zarubežnyh istočnikov universitetskaj filosofii v Rossii XVIII - načala XX v.* (Dizionario delle fonti straniere della filosofia universitaria in Russia tra il XVIII e l'inizio del XX secolo), pp. 745-844] contengono rispettivamente voci a proposito di rappresentanti della filosofia delle università e di fonti straniere.

ricercatore dell'Istituto di filosofia dell'Accademia delle Scienze dal 1970 sino al 1992, docente presso la cattedra di Storia della filosofia nazionale all'RGGU fino al 2002, Abramov è tutt'ora considerato uno tra i massimi specialisti della “filosofia delle accademie ecclesiastiche” [duchovno-akademičeskaja filosofija] in Russia. Si tratta – per certi versi più di quanto non lo fosse Pustarnakov – di una figura poco ortodossa; egli incarna, da un lato, i tratti della storiografia sovietica degli anni Settanta, descritti da Košeleva: i suoi studi seguono una metodologia “archeografica”, basata su ricostruzioni minuziose e sul ricorso sistematico a citazioni di scritti e fonti poco note. Per un altro verso, il contenuto delle sue ricerche si colloca già oltre la storiografia degli anni Settanta. Egli fu, a mio avviso, un precursore degli sviluppi storiografici post-sovietici, se non di quelli ancora più recenti.

La sua prima pubblicazione appare nel 1979: si tratta di un articolo dedicato al tema della ricezione del platonismo nella filosofia idealistica russa³⁸⁸, che appare in un volume dedicato ai 2400 anni del giubileo platonico. Tra i nomi degli altri specialisti coinvolti nella pubblicazione, troviamo significativamente quelli di A. Losev³⁸⁹ e S. Averincev.³⁹⁰

Abramov si occuperà di diversi temi legati alla storia della filosofia russa – dalla Rus' kieviana e moscovita al Medioevo slavo, dall'illuminismo del XVIII secolo al romanticismo e all'idealismo, fino alla ricezione di Schelling e Kant nel XIX secolo.³⁹¹

³⁸⁸ A.I. Abramov, *Ocenka filosofii Platona v russkoj idealističeskoj filosofii* [La valutazione della filosofia di Platone nella filosofia idealistica russa], in *Platon i ego epoha* [Platone e il suo tempo], Moskva 1979, pp. 212-237.

³⁸⁹ A.F. Losev, *Platonovskij ob'ektivnyj idealizm i ego tragičeskaja sud'ba* [L'idealismo oggettivo di Platone e il suo destino tragico], ivi, pp. 3-57.

³⁹⁰ S.S. Averincev, *Neoplatonizm pered licom Platonovoj kritiki mifopoetičeskogo myšlenija* [Il neoplatonismo di fronte alla critica platonica del pensiero mitopoietico], ivi, pp. 83-97. E' possibile rintracciare assonanze tra la ricostruzione di Averincev che ho brevemente presentato all'inizio di questa analisi, e la lettura formulata da Abramov in *Ocenka filosofii Platona* (cit.).

³⁹¹ Un cospicuo numero di articoli e studi sono stati raccolti e ripubblicati nel volume postumo A.I. Abramov, *Sbornik naučnyh trudov po istorii russkoj filosofii* [Raccolta di lavori scientifici sulla storia della filosofia russa], sost., podgot. teksta, predisl. V.V. Serbinenko, Moskva 2005. Si vedano ad esempio: *Platono-aristotelevskie vlijanija v duchovnoj kul'ture slavjanskogo Srednevekov'ja* (1997) [Influssi platonico-aristotelici nella cultura spirituale del medioevo slavo], pp. 267-285; *Filosofskie tradicii Kėevskoj i Moskovskoj Rusi v filosofskih iskanijach Rossii XVIII veka* (1987) [Le tradizioni filosofiche della Rus' kieviana e moscovita nelle ricerche filosofiche della Russia del XVIII secolo], pp. 314-326; *Pervoe i vtoroe bolgarskie vlijanija v filosofskoj mysli russkogo Srednevekov'ja* (1991) [Prima e seconda influenza bulgara nel pensiero filosofico del medioevo russo], pp. 327-342. In apertura al volume vengono

Al tema della “filosofia delle accademie ecclesiastiche” Abramov dedica gli ultimi anni della propria ricerca, producendo articoli che sono tutt’ora considerati, all’interno della comunità scientifica russa, presupposti fondamentali di ogni analisi specialistica in merito³⁹². L’ultimo lavoro, che Abramov stava preparando come dissertazione per accedere al grado di Doktor nauk, è stato pubblicato postumo e, sfortunatamente, incompleto: intitolato *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul’tury* [La filosofia delle accademie teologiche russa come fenomeno della cultura filosofica russa], si presenta come una *summa* degli studi dell’autore sui diversi momenti della storia della filosofia russa, letti alla luce di una tensione comune che si sarebbe tradotta nel complesso fenomeno della “filosofia delle accademie ecclesiastiche”³⁹³.

Abramov pone la questione della “filosofia russa” e del suo “inizio” – « come è noto, il primo e più importante problema della filosofia russa è quello del suo inizio » – e formula la propria tesi in merito, prendendo una via ancora poco battuta dalla storiografia filosofica:

La schiacciante maggioranza degli storici della filosofia russi lega questo inizio al XIX secolo, facendo riferimento agli slavofili. [...] Proveremo ad entrare in conflitto con questo punto di vista tanto diffuso. In questo modo, dedicarsi all’analisi del fenomeno della filosofia russa delle accademie ecclesiastiche può rappresentare una via per la soluzione di una ampia serie di questioni storiografiche e metodologiche concernenti i problemi della filosofia russa nel suo complesso.³⁹⁴

offerte quattro letture a proposito della figura e dell’opera di Abramov, dalle quali emerge il quadro di uno studioso “non conformista” (cfr. p. 25), dotato di « libertà intellettuale » e di un « pensiero vivo » (cfr. p. 23) che si considerava non un filosofo « ma uno storico della filosofia », valutando d’altra parte « l’approccio filosofico come una condizione necessaria » del proprio lavoro di storico (cfr. p. 8). La sua produzione, giudicata « obiettiva e imparziale » (cfr. p. 7) è dedicata nella sua totalità alla storia della filosofia russa, ma le sono aliene ritrazioni e chiusure in paradigmi nazionalisti o ultra-identitari: « L’unicità dei destini “nazionali” della filosofia si manifesta propriamente nei loro legami con il destino della tradizione filosofica nel mondo e nella storia » (cfr. p. 9).

³⁹² Alla diffusione del kantismo nelle Accademie è dedicato Id., *Kant v russkoj duchovno-akademičeskoi filosofii* [Kant nella filosofia delle accademie ecclesiastiche russa], in *Sbornik naučnyh trudov po istorii russkoj filosofii*, cit., pp. 151-176.

³⁹³ L’opera di Abramov è tutt’ora pochissimo nota alla comunità scientifica internazionale anche a causa della carenza di traduzioni in lingue occidentali. L’unica eccezione è rappresentata dalla pubblicazione di *Philosophy at Theological Academies. Traditions of Platonism in Philosophizing at Russian Theological Academies*, «Russian Studies in Philosophy» 42, 2 (2003), pp. 21-47 tradotto dall’originale *Filosofija v duchovnyh akademiach: tradicii platonizma v russkom duchovno-akademičeskom filosofstvovanii*, «Voprosy filosofii» 9 (1997), pp. 138-155.

³⁹⁴ A.I. Abramov, *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul’tury*, in *Sbornik naučnyh trudov po istorii russkoj filosofii*, cit., p. 44.

Stabilendo altrove³⁹⁵ un nesso genealogico tra la filosofia delle accademie e i primi stadi del pensiero russo, Abramov istituisce un criterio di “continuità” nella costituzione di questo stesso pensiero: « La filosofia russa delle accademie ecclesiastiche presenta una formazione storico-culturale complessa e articolata, la quale si è costituita nel quadro della confessione ortodossa e trae origine dalle primissime tappe della cultura filosofico-religiosa russa ».

Una tesi analoga è contenuta nel lavoro *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii (istoriko-filosofskij analiz)* [La filosofia delle accademie ecclesiastiche in Russia (analisi storico-filosofica)], apparso nel 2002³⁹⁶, che rappresenta il primo caso storiografico di indagine specialistica a proposito della “filosofia delle accademie” nel suo complesso, dopo i lavori di Abramov. Scrive l’autrice – I.V. Cvyk:

L’interpretazione filosofica propria della mentalità religiosa dei professori accademici del XIX secolo è una conseguenza diretta del processo di razionalizzazione del pensiero teologico dei secoli XVII e XVIII. Cionondimeno, certe fonti teoretiche della filosofia delle accademie ecclesiastiche possono essere individuate anche nella coscienza ortodossa anticorussa (XI-XVI).³⁹⁷

Dal momento che le mie competenze non appartengono all’area della filologia slava, mi limiterò a riproporre la lettura che Abramov sviluppa a proposito della trasmissione delle fonti bizantine in ambito slavo; tale ricostruzione sarà dunque necessariamente schematica e certamente non esaustiva da un punto di vista storico e filologico.

Abramov interpreta la storia del pensiero filosofico russo pre-novecentesco come uno sviluppo sinergico di diverse componenti le quali entrano a far parte dei accademie slavo-greco-latine prima, e delle accademie ecclesiastiche in seguito:

All’inizio del XIX secolo furono fondate in Russia quattro accademie ecclesiastiche [...]. Le accademie di Kiev e Mosca avevano all’attivo più di un secolo di preistoria, che traeva

³⁹⁵ Id., *Filosofija v duchovnyh akademijach* [La filosofia nelle accademie ecclesiastiche], in *Istorija russkoj filosofii* [Storia della filosofia russa], pod. red. M.A. Maslina, Moskva 2001, p. 285.

³⁹⁶ I.V. Cvyk, *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii (istoriko-filosofskij analiz)*, Dissertacija na soiskanie učennoj stepeni doktora filosofskih nauk, naučnyj konsul’tant M.A. Maslin, Moskva 2002. In questa tesi, scritta per il conseguimento del grado di Doktor nauk, Cvyk fa uso sistematico delle ricerche di Abramov.

³⁹⁷ Ivi, p. 42.

origine dalla seconda metà del XVII secolo. In quella fase infatti, all'interno dei confini della Moscovia sorsero due alte scuole – l'Accademia Kievo-mogiliana e l'Accademia slavo-greco-latina di Mosca, le quali, a loro volta, assorbono in sé le tradizioni filosofiche non soltanto della Rus' moscovita ma anche di quella kieviana.³⁹⁸

Nella ricostruzione della diffusione delle fonti greche in area slava, Abramov si sofferma su una analisi della cultura bizantina, la quale, «mediante la sua influenza sulla formazione e e sul processo di civilizzazione dei giovani stati slavi (bulgaro e russo) ha determinato una loro relazione specifica con l'eredità filosofica dell'antichità greca»³⁹⁹. L'eredità platonico-aristotelica costituisce il fondamento della versione bizantina della «teologia filosofica cristiana», secondo contaminazioni e trasformazioni progressive:

il terzo anello tra la scuola alessandrina e l'istituzione di una dogmatica cristiana ufficiale a Bisanzio è rappresentato dalle “tre fiaccole della chiesa cappadocia” del IV secolo, Basilio di Cesarea (il Grande), Gregorio di Nazianzo (Teologo) e Gregorio di Nissa, i quali si trovavano “sulla via maestra della tradizione cristiano platonica”, e muovevano dal presupposto della possibilità di conciliare le verità teologicamente rivelate del cristianesimo e le fonti filosofiche dell'aristotelismo platonizzante.⁴⁰⁰

Le prime due fonti medievali delle accademie individuate da Abramov, sono inerenti alla trasmissione della tradizione bizantina in terra slava, e traggono origine da quegli scambi storico-linguistico-intellettuali che la filologia slava ha problematicamente definito “prima e seconda influenza slavo-meridionale”⁴⁰¹. Dal momento che l'arco temporale preso in esame da Abramov è compreso tra il IX e il

³⁹⁸ A.I. Abramov, *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul'tury*, in *Sbornik naučnych trudov po istorii russkoj filosofii*, cit., p. 33.

³⁹⁹ Id., *Platono-aristotelevskie vlijanija v duchovnoj kul'ture slavjanskogo srednevekov'ja*, cit., p. 271.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 268. Accenno solo al fatto che sarebbe interessante tentare una integrazione delle ricostruzioni di Abramov con l'analisi di G. Wetter (cfr. Id., *Origini e primi sviluppi della filosofia russa. Pensieri per una filosofia della sua storia*, in H. Dahm - I. Ignatov, *Storia delle tradizioni dell'Europa orientale* cit., pp. 3-34), il quale individua come “canali” della mediazione bizantina l'innografia della Liturgia bizantina e l'arte iconografica.

⁴⁰¹ Una ricostruzione sintetica di queste vicende è contenuta nella lavoro incompiuto di Abramov, cfr. Id., *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul'tury*, cit., p. 33-34. Il primo testo sistematico dedicato al tema della prima e seconda influenza slavo meridionale [južnoslavjanskoe] – che Abramov definisce sovente soltanto “bulgara” [bolgarskoe], risale invece al 1991: Id., *Pervoe i vtoroe bolgarskie vlijanija v filosofskoj mysli russkogo Srednevekov'ja*, cit.. Il contenuto di quest'ultimo verrà ampliato in un lavoro del 1997 (Id., *Platono-aristotelevskie vlijanija v duchovnoj kul'ture slavjanskogo srednevekov'ja*, cit.). Per una introduzione ai concetti di “prima e seconda influenza slava meridionale” si veda N. Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, «Biblioteca di studi slavistici», 2007.

XVII secolo, a queste prime due “influenze” se ne aggiunge una terza, quella “latino polacca” cinque-seicentesca, così che in sintesi, la tesi esposta, nel suo complesso è la seguente: « La cultura filosofica del medioevo russo (IX-XVII sec.) si è formata sotto il segno di tre potenti influenze storico-culturali: la prima influenza bulgara, la seconda influenza bulgara e, infine, la terza influenza latino polacca »⁴⁰².

R. Picchio aveva espresso alcune riserve in merito a questi moduli interpretativi in *Church Slavonic*⁴⁰³ (1980): « Per descrivere il trasferimento di moduli culturali dalla Slavia meridionale a quella orientale, molti slavisti hanno parlato di “seconda influenza slava meridionale”. Questa formula stabilisce una connessione tra la ricezione quattrocentesca di modelli slavi meridionali da parte della cultura slava orientale e la diffusione nel XI secolo, da parte bizantina, di opere paleoslave nella Rus’ kieviana (= “Prima influenza slava meridionale”) »⁴⁰⁴. La perplessità riguarda, in particolare, l’uso del termine “influenza”, il quale non esprime « la vera natura di fenomeni germinati entro la cultura comune della Slavia ortodossa e giunti infine ad influenzare quella comunità nella sua interezza »⁴⁰⁵. In sintesi, Picchio non ritiene sensato utilizzare i due schemi in questione come se ad essi dovessero sottendere influenze dirette di singole figure su singoli ambiti altrettanto facilmente individuabili; la diffusione « di manoscritti, idee, mode ed innovazioni tecniche » avvenne « più ampiamente e più rapidamente dei predicatori e dei maestri » in un ambiente trasversale che fu « una patria spirituale comune a tutti gli utenti dello slavo ecclesiastico »⁴⁰⁶.

A mio avviso, l’uso del termine “influenza” nei lavori di Abramov è piuttosto vicino all’interpretazione di Picchio, e riguarda la “circolazione” delle idee nella ecumene slava. Per diverse ragioni, è inoltre necessario supporre che l’analisi di Abramo rappresenti una lettura delle “influenze” mutata, e che abbia in comune con quella classica soltanto il paradigma lessicale ed i riferimenti cronologici. Utilizzando il lessico e i riferimenti della filologia slava, Abramov intende, in realtà,

⁴⁰² A.I. Abramov, *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstovovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul’tury*, cit., p. 33.

⁴⁰³ R. Picchio, *Church Slavonic*, in *The Slavic Literary Languages: Formation and Development*, A.M. Schenker and E. Stankiewicz (eds.), New Heaven 1980, pp. 1-33, trad. it. *Lo slavo ecclesiastico*, in Id., *Letteratura della Slavia Ortodossa*, Dedalo, Bari 1991, pp. 103-145.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 133.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ R. Picchio, *Lo slavo ecclesiastico*, cit., p. 137.

proporre una lettura non strettamente linguistica, bensì teorica della formazione di un paradigma intellettuale nella Slavia ortodossa. Il suo oggetto non è, dunque, lo sviluppo della lingua slava ecclesiastica, ma l'ambito intellettuale in senso più esteso, cui lo stesso Picchio faceva cenno nella sua analisi – « la circolazione di manoscritti, idee, mode, innovazioni tecniche ». Ognuna delle “influenze” viene riletta dallo storico russo alla luce di orientamenti storico-filosofici prevalenti, descritti mediante un cospicuo numero di esempi e riferimenti testuali a opere e traduzioni⁴⁰⁷ che circolavano nell'ambiente culturale del medioevo slavo: secondo Abramov, dunque, « il fondamento filosofico della prima influenza bulgara fu una combinazione *sui generis* della tradizione cirillo-metodiana, con il significato paradigmatico della *Fonte della conoscenza* [Πηγη γνώσεως] di Giovanni Damasceno »⁴⁰⁸. In questa fase storica « giocò un ruolo fondamentale *l'aristotelismo neoplatonizzante* [neoplatonizirujušij aristotelizm] dell'epoca d'oro della letteratura bulgara, che prese vita all'interno della cerchia dello zar Simeone e che fu rappresentato da figure quali Giovanni Esarca, Clemente di Ocrida, Costantino di Preslav, Chernorizec Chrabar »⁴⁰⁹.

La “seconda influenza slavo meridionale» ebbe invece come contenuto filosofico « il *platonismo cristiano* [christianizirovannyj platonizm] e il neoplatonismo »⁴¹⁰ legati allo Pseudo-Dionigi Areopagita, al *Dioptra* di Filippo Monotropo, ma anche all'esicasmato « il quale fu attivamente recepito da esponenti della cultura russa, quali Sergio di Radonež, il metropolita Pietro, Andrej Rublev, Nil Sorskij »⁴¹¹.

Terza e ultima “influenza” attiva nel medioevo slavo, fu quella di orientamento latino-polacco, legata direttamente alla « seconda scolastica europea »⁴¹², che si manifestò « nei corsi di aristotelismo scolastico dei professori

⁴⁰⁷ Per una ricostruzione della circolazione di traduzioni e pubblicazioni nel medioevo slavo cfr. F.J Thomson, *The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy: The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky*, cit.

⁴⁰⁸ A.I. Abramov, *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul'tury*, cit., p. 33.

⁴⁰⁹ *Ibid.* (corsivo mio). Abramov tratta approfonditamente questa fase, con ampi riferimenti alla condizione politico culturale bulgara, in Id., *Pervoe i vtoroe bolgarskie vlijanija v filosofskoj mysli russkogo Srednevekov'ja*, cit., si vedano in particolare pp. 327-332.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.* Una trattazione più estesa di questa seconda fase è contenuta in Id., *Pervoe i vtoroe bolgarskie vlijanija v filosofskoj mysli russkogo Srednevekov'ja*, cit., in particolare pp. 333-340.

⁴¹² *Ibid.*

dell'Accademia Kievo-Mogiliana e di quella Slavo-greco-latina di Mosca »⁴¹³ e che si arricchirà progressivamente di elementi moderni (Cartesio, Wolff, Leibniz). Seppur prevalente tra XVII e XVIII secolo, questo orientamento non trovò consenso unanime, e non impedì uno sviluppo in altre direzioni: figure centrali nella vita spirituale e intellettuale ucraina e russa, quali Paisij Veličkovskij, Grigorij Skovoroda, Dmitrij Rostovskij, Tichon Zadonskij « furono piuttosto critici nei confronti del razionalismo cattolico della seconda scolastica europea, e si orientarono in misure diverse verso la speculazione mistica del platonismo cristiano e del neoplatonismo »⁴¹⁴.

Abramov non interpreta dunque le tre “influenze” come paradigmi storico-intellettuali che vengono assimilati e si sostituiscono cronologicamente l'un l'altro; il tentativo dello storico russo è piuttosto quello di tracciare tre linee guida che identifichino un ambiente intellettuale e che costituiscano “fonti” per la speculazione delle diverse figure che appartengono a tale ambiente:

E' necessario puntualizzare che tutte queste influenze storico-culturali, nella successione dell'una dall'altra, non abrogarono o cancellarono la precedente; ne nacque una sintesi originale, e per gli esponenti di ogni fase si diede una vasta possibilità di scelta tra i principi filosofico-religiosi di partenza.⁴¹⁵

Si tratta di una interpretazione “inclusiva” – al contrario di quella florovskijana che, in questo senso, era, al contrario, “esclusiva” – e permette di leggere la storia del pensiero slavo come un *continuum* che è, nel suo insieme, un patrimonio articolato. Se Florovskij legge la storia del pensiero teologico russo distinguendo tra casi di continuità o rottura rispetto ad un unico paradigma originariamente vero, quello dell'ellenismo cristiano di matrice bizantina, in Abramov la concezione di “influenza” – che, a mio avviso, supera la prova del *caveat* di Picchio – può essere accostata ad lettura di Lotman a proposito del rapporto Bisanzio/Rus', riproposta da F.J. Thomson:

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 34.

⁴¹⁵ *Ibid.*

Thus, dealing with the problem of the Byzantine Russian culture, [Lotman] rejects the concept of the “influence” of one culture upon another and replaces it with the idea of a “dialogue” between a *transmitter* and a *receiver*, in which the latter having assimilated the foreign text, transforms it on the basis of his own “primordial semiotics substratum” and then gives an answer which is *always* superior to the received text but not always given to the original submitter.⁴¹⁶

Abramov propone una lettura sintetica – affine ai tratti più generali delle osservazioni di Averincev – che rispecchia un’interpretazione della storia del pensiero russo piuttosto diffusa: « Con alcune riserve e precisazioni in rapporto alla filosofia russa in generale, e alla filosofia delle accademie ecclesiastiche in particolare, si può affermare che la storia del pensiero russo è la storia del platonismo russo. [...] L’analisi della caratterizzazione storico-filosofica delle tre influenze storico filosofiche enumerate, mostra che, almeno fino al XVIII secolo, la cultura filosofica russa, nelle sue manifestazioni e nei suoi tratti fondamentali assunse persistentemente i toni del platonismo cristiano »⁴¹⁷.

L’interpretazione di Abramov culmina, infine, con una tesi ulteriore, che, a differenza della giudizio sul “platonismo russo”, viene presentata per la prima volta in *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie*. Pur non essendo stata pienamente sviluppata da Abramov, che, come ho già ricordato, non ha potuto concludere il suo ultimo lavoro, la tesi in questione è, nella sua formulazione sistetica, estremamente interessante e potrà, a mio parere, essere fonte di spunti per lavori futuri in merito al medioevo slavo. Scrive Abramov:

Una attenta valutazione analitica di tutte le connessioni e le circostanze secondarie, testimonia della presenza, nella struttura culturale dell’Alto medioevo russo, di occasioni sia in potenza che in atto, le quali si sono realizzate in quella che A.S. Lappo-Danilevskij ha

⁴¹⁶ F.J. Thomson, *The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy: The Cause of Old Russia’s Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky*, in *Christianity and the Eastern Slavs*, vol. I *Slavic Cultures in the Middle Ages*, cit., p. 196. Cfr. Ju. Lotman, *Problema vizantijskogo vlijanija na russkiju kul’turu v tipologičeskom osveščeni* [La questione dell’influenza bizantina sulla cultura russa in una interpretazione tipologica], in *Vizantiia i Rus’. Pamjati Very Dmitrevny Lichačevoj 1937-1981* [Bisanzio e la Rus’. Memorie di Vera Dmitrevna Lichačev 1937-1981], Moskva 1989.

⁴¹⁷ A.I. Abramov, *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul’tury*, cit., p. 34.

chiamato “scolastica ortodossa-russa” nel corso della storia del pensiero russo tra XVII e XVIII secolo.⁴¹⁸

L'orientamento russocentrico⁴¹⁹ di Lappo-Danilevskij viene corretto nella rielaborazione di Abramov, che sostituisce l'espressione “scolastica ortodossa-russa” con “scolastica slava”. La lettura di Abramov non è volta, infatti, all'affermazione di una “differenza” russa, o di un paradigma che funzioni secondo momenti di ricezione di idee “esterne” che costituirebbero una “filosofia nazionale”. La tesi della “scolastica slava” è in sintonia con il paradigma intellettuale di Abramov, il quale tenta di mettere in luce linee che costituiscano un quadro complessivo ad un tempo riconoscibile ma mai semplicemente “identico a se stesso”. L'identità della cultura filosofica medievale slava è racchiusa, secondo le ultime riflessioni di Abramov, nell'essere parte di un *tertium*, una terza ecumene che può e deve essere considerata a pieno titolo un soggetto storico-culturale: « [A partire dal 1054] l'unica cultura teologico-filosofica cristiana si è divisa in scolastica latina e scolastica greca. L'introduzione del cristianesimo in Bulgaria nel IX secolo e nella Rus' kieviana nel X portò alla nascita e allo sviluppo di una terza ecumene storico-culturale – la scolastica slava »⁴²⁰.

§ 2. *Le Accademie Kievo-Moghiliana e Slavo-Greco-Latina tra XVII e XVIII secolo.*

1. Uno dei fenomeni più significativi della storia intellettuale dell'area rutena, prima, e russa poi, tra XVII e XVIII secolo è rappresentato dall'apertura dell'Accademia Kievo-Moghiliana, ma il ruolo cruciale di questa istituzione è stato riconosciuto, dalla storiografia sia slava sia occidentale, soprattutto nell'ultimo quarantennio. Basti pensare che, nella *Prefazione* al fascicolo monografico di «Harvard Ukrainian Studies» del 1984, dedicato al giubileo dell'Accademia

⁴¹⁸ Ivi, p. 45. Abramov fa qui riferimento all'opera di A.S. Lappo-Danilevskij (1863-1919) *Istorija russkoj obščestvennoj mysli i kul'tury XVII-XVIII vv.* [Storia del pensiero sociale e della cultura russi tra XVII e XVIII secolo], Moskva 1990.

⁴¹⁹ Tale orientamento si riflette, ad esempio, nella denominazione dell'Ucraina, per la quale Lappo-Danilevskij ricorre al termine “Piccola Russia”. Cfr. ad es. Id., Cap. III *Latino-pol'skaja i malorusskaja scholastika v Moskve* [La scolastica latino-polacca e piccolo-russa a Mosca], in *Istorija russkoj obščestvennoj mysli i kul'tury XVII-XVIII vv* pp. 122-167.

⁴²⁰ A.I. Abramov, *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul'tury*, cit., p. 45.

Moghiliana nel trecentocinquantesimo anniversario dalla fondazione, O. Pritsak riconosceva l'eccessiva severità con la quale ne aveva valutato, negli anni Quaranta, gli esiti storici e intellettuali. In un punto della sua relazione aveva affermato che « the academy produced highly educated young men who became mercenary trades in the religious and cultural “commodities” of the time. They have showed no loyalty to their homeland and no understanding of the emerging Ukrainian Cossak polity »⁴²¹. Scriverà successivamente a proposito di queste posizioni: « In the lecture I reached the severe and uncompromising conclusion that the academy’s scholasticism delayed the Ukrainian national revival for at least two centuries [...] because I looked at its development from too narrow a perspective »⁴²².

Anche questa evoluzione potrebbe essere letta nei termini di continuità/rottura rispetto ad una “identità originaria”. L'identità etnica, intellettuale e confessionale dei popoli dell'area rutena, che, a partire dal XIV, secolo erano entrati a far parte del Granducato di Lituania, e in seguito, della Confederazione Polacco-Lituana, sospesa tra l'eredità ortodossa e le sempre più forti influenze latino-cattoliche, era stata considerata da Pritsak come una eredità da preservare in chiave nazionale:

Although both teachers and students were perfectly aware that only seventy years earlier the Poles had transformed their vernacular into a literary language, they made no comparable effort to forge their Ukrainian language into a literary idiom at the Kiev Mohyla Academy, and thereby *wasted an opportunity to provide the foundation for the development of a Ukrainian national culture.*⁴²³

La rivalutazione di Pritsak si basa su una nuova lettura dell'identità ucraina e dei rapporti tra essa e la cultura latino-polacca: piuttosto che di rotture, anche in questo caso è possibile parlare di “continuità”, sempre che si chiariscano i termini della “identità” di riferimento. Un esame delle potenzialità intellettuali presenti in area latino-polacca nel XVI secolo, porta Pritsak a ipotizzare che il rapporto con essa fosse d'importanza cruciale per il popoli dell'area rutena. Per un altro verso, del resto, una “eccentricità” di questi stessi popoli rispetto alla propria origine –

⁴²¹ O. Pritsak, *Foreword*, in *The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, «Harvard Ukrainian Studies» VIII, 1-2 (1984), p. 5.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.* (corsivo mio)

condizione che, unitamente a fattori di natura sostanzialmente politica, porterà agli sviluppi fatali occorsi negli ultimi anni – è ben rappresentata dalla locuzione cinquecentesca di S. Orichovius-Orzechowski, *gente Ruthenus natione Polnus*. La rilettura di Pritsak è modulata secondo la chiave di questa “identità paradossale”, motivo per cui afferma a buon diritto che « an aspiring Orthodox activist living in East Central Europe at that time could not afford to belong to any *one* world »⁴²⁴.

Il giudizio sull'Accademia Moghiliana sarà quindi sostanzialmente positivo, a partire dalle considerazioni appena riportate, maturate anche nel confronto con i testi comparsi nel fascicolo dell'84: « In founding the Mohyla school, they followed the most acclaimed and most modern educational models of their time, in the hope that their efforts would benefit the Orthodox Rus' religious and ethnic communities. In some ways their hopes were realized, as the contributions to this special issue of HUS will show »⁴²⁵.

2. L'importanza dell'Accademia Kievo-Moghiliana è duplice: da una parte, essa rappresenta il primo caso di istituzione culturale nell'Europa orientale affine ad un modello occidentale, dall'altra, la sua apertura segna l'inizio della diffusione di paradigmi teorici e intellettuali nell'intera area slava: « The impact of its activities was not confined to the Ukrainian territories along the Dniepr, but spread out in concentric circles, so to speak, to alla Ukrainian and Belorussian lands, Muscovy, and indeed, all of Eastern Slavden »⁴²⁶. Come vedremo, nel 1685 verrà aperta a Mosca l'Accademia slavo-greco-latina, la seconda per importanza in questa fase, mentre a Pietroburgo e Kazan' sosteranno due seminari, sul modello dell'Accademia moghiliana, i quali, a partire dal 1797, prenderanno a loro volta il nome di accademie.

Le origini dell'Accademia Moghiliana risalgono al 1615, quando venne fondata a Kiev una confraternita di laici e religiosi, che ottenne la protezione del Patriarcato di Costantinopoli e il grado stauropogico tramite uno statuto emesso nel 1620 da Teofane, patriarca di Gerusalemme, mediante il quale veniva approvata la

⁴²⁴ Ivi, p. 7.

⁴²⁵ Ivi, p. 8.

⁴²⁶ R. Łuz ny, *The Kïev Mohyla Academy in Relation to Polish Culture*, in *The Kïev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, cit., p. 124.

scuola di sacre scritture della confraternita, definita “elleno-slava e latina”⁴²⁷. Il Privilegio da parte del potere temporale venne concesso nel 1629 da Sigismondo III, per via dell’appartenenza di Kiev alla Confederazione.

Petr Moghila [Petru Movilă] (1596-1647) non arrivò a Kiev che all’inizio degli anni Venti: membro di una famiglia illustre della dinastia romeno moldava⁴²⁸, entrata a far parte della nobiltà della Confederazione nel 1593, compì la propria formazione all’interno della stessa Confederazione⁴²⁹, e, a partire dal 1617, alla corte dell’etmano Žolevskij. I. Ševčenko descrive la famiglia di Moghila come «ardent supporters of Orthodoxy», e la sua educazione come «western background»⁴³⁰: non a caso il lungo lavoro dedicato alla figura del fondatore del Collegio è intitolato *The Many Worlds of Petr Mohyla*. Alzati descrive i “many worlds” di cui parla Ševčenko in una rassegna delle lingue a disposizione di Moghila per i differenti usi:

Egli aveva quale lingua materna il romeno (che già era entrato nell’uso scrittoria e tipografico, ma ch’egli mai utilizza nelle sue comunicazioni private), quale lingua di abituale comunicazione il polacco e il volgare ruteno, quale lingua di culto e di cancelleria lo slavone (da lui usato con grande perizia anche nella corrispondenza coi familiari), quale lingua delle proprie fonti dottrinali ed ecclesiastiche il greco (essendo la cattedra kijoviense una metropoli del patriarcato costantinopolitano), e quale lingua accademica (ossia per l’insegnamento umanistico e per il magistero teologico) il latino».⁴³¹

Il nostro non fu, quindi, un uomo appartenente *soltanto* ad un mondo e incarnò, in un certo senso, tutti i tratti di questa fase storica, confessionale ed intellettuale.

⁴²⁷ Per un approfondimento sulle attività della confraternita e sul ruolo nella costituzione del futuro Collegio moghiliano si veda S.T. Golubev, *Istorija kievskoj duchovnoj akademii, t. I Period domogiljanskij* [Storia dell’accademia spirituale di Kiev, I. La fase pre-moghiliana], Kiev 1886.

⁴²⁸ Osserva C. Alzati, «Se la Valacchia ha avuto una forte proiezione balcanica, intessendo stretti contatti con l’area bulgara e serba, la Moldavia è stata un mondo culturale e religioso naturalmente proiettato verso la Slavia ortodossa inserita nel regno polacco e verso la Moscovia. Di entrambi i voivodati il superiore referente ecclesiastico restava comunque il patriarca ecumenico di Costantinopoli, da cui i rispettivi metropolitani dipendevano» (cfr. C. Alzati, *L’ortodossia nello spazio romeno e il significato della sua presenza in italia per la comunione tra le chiese*, in *L’ortodossia in Italia. Le sfide di un incontro*, a cura di G. Battaglia, Bologna 2011, p. 177)

⁴²⁹ L’ipotesi secondo la quale Moghila avrebbe compiuto studi in Francia è stata messa in dubbio sia da Alzati (cfr. Id., *L’ortodossia nello spazio romeno e il significato della sua presenza in italia per la comunione tra le chiese*, cit., p. 177) sia da I. Ševčenko, che attribuisce la scarsa attendibilità della notizia al fatto che la notizia si trova «in a single source of dubious authority» [cfr. I. Ševčenko, *The Many Words of Peter Mohyla*, in *The Kïev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, cit., p. 12]

⁴³⁰ I. Ševčenko, *The Many Words of Peter Mohyla*, cit., p. 12.

⁴³¹ C. Alzati, *L’ortodossia nello spazio romeno e il significato della sua presenza in italia per la comunione tra le chiese*, cit., p. 178.

Nel 1628, qualche tempo dopo il suo arrivo a Kiev, Mohyla divenne archimandrita del Monastero delle Grotte [Kievo-pečers'ka Lavra], e progettò di aprirvi una scuola sul modello dei collegi gesuiti. Il canale polacco fu, infatti, il principale organo di mediazione per la diffusione di modelli umanistici in area rutena, dal momento che l'università « as created in medieval Europe and modified during the Renaissance to provide a humanistic, “philosophical” education to prospective clergymen and educators » giunse nella Confederazione « in the form of Jesuit colleges »⁴³².

Lo scopo di Moghila era quello di creare una istituzione che difendesse i fondamenti dell'ortodossia, dando agli studenti ruteni la possibilità di ottenere un alto livello di preparazione, evitando però “l'inconveniente” del passaggio, fino a quel momento obbligato, attraverso i collegi gesuiti. Osserva Ševčenko che, sostanzialmente, il progetto di collegio di Moghila non era tanto elleno-slavonico, quanto piuttosto latino-polacco⁴³³.

Prevedendo gli attacchi di “cripto-uniatismo” che una componente ortodossa gli avrebbe mosso⁴³⁴, Moghila si assicurò innanzitutto la benedizione del Patriarcato di Costantinopoli; in secondo luogo, accettò la richiesta di fondere il Collegio delle Grotte con la confraternita fondata nel 1615, mediata forse anche da parte cosacca, che in seguito assicurò la protezione alla scuola.⁴³⁵

Vi erano oppositori al progetto moghiliano anche da parte polacca, interessata a mantenere il monopolio dell'istruzione in tutto il territorio della Rzeczpospolita, senza nessuna concessione « to the benighted Ruthenians »⁴³⁶. Bisogna ricordare che la prima fondazione gesuitica nel Podil kieviano risale al 1620, ed era quindi in effettiva competizione con il Collegio moghiliano, di poco più tardo. Per le pressioni ricevute congiuntamente dalla componente gesuitica e da un gruppo di alti ufficiali della Corona, Ladislao IV ordinò nel 1634 a Moghila di

⁴³² R. Łuz'ny, *The Kïev Mohyla Academy in Relation to Polish Culture*, cit., p. 124.

⁴³³ I. Ševčenko, *The Many Words of Peter Mohyla*, cit., p. 13.

⁴³⁴ S. Kossov, primo prefetto del Collegio e futuro metropolita di Kiev, fa menzione, nella sua *Exegesis* (1635), di minacce di morte ricevute dal corpo docente in riferimento all'introduzione del latino e del polacco nel piano didattico (cfr. G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 37). In particolare, i suddetti oppositori intendevano “riempire la pancia degli storioni dello Dniepr con gli insegnanti della scuola” (cfr. I. Ševčenko, *The Many Words of Peter Mohyla*, cit., p. 13;

⁴³⁵ Cfr. *ibid.*

⁴³⁶ Ivi, p. 13.

abolire le scuole e le attività di stampa ad esse correlate nel territorio sotto la sua giurisdizione, e di fare uso dei suoi diritti “con moderazione”⁴³⁷. L’anno successivo, tuttavia, Ladislao permise a Moghila di continuare a guidare la scuola kieviana, ponendo però alcune condizioni: non sarebbe stata una “accademia”, non avrebbe avuto una giurisdizione autonoma, e non avrebbe potuto istituire un insegnamento di teologia, ma soltanto di logica e dialettica. Venne data dunque l’approvazione ad una *schola di humaniora*, il *Collegium Kijoviense Mohileanum*, nel quale l’insegnamento di teologia apparve con tutta probabilità tra il 1642 e il 1646⁴³⁸. Nel frattempo, Moghila era stato eletto Metropolita di Kiev (1633) e, unitamente all’introduzione di alcune riforme nell’ambito del servizio liturgico, egli promosse un ritorno “alle fonti”, anche se, osserva Ševčenko, « sometimes they were located in the West – in Venice or even in Eton »⁴³⁹. Di fatto, nel 1649 il greco e lo slavonico avrebbero perso centralità all’interno del Collegio, e il primo sarebbe stato insegnato solo « parzialmente » [otčasti], secondo la testimonianza – riportata da Ševčenko – di Paisios Ligarides, patriarca di Gerusalemme, professore presso il Collegio per una brevissima fase.

Nonostante Florovskij avesse riservato a Moghila una critica severissima riguardo alla “pseudomorfosi latina”, non si può dire, scorrendo le pagine della *Puti*, che questo giudizio rappresenti esaustivamente il punto di vista dell’autore. A partire dall’introduzione alla figura di Moghila – « non si può capire se egli sia stato un sincero assertore dell’ortodossia o piuttosto un semplice mediatore »⁴⁴⁰ – passando per un giudizio più decisamente orientato – « vi sono motivi per sospettare che dietro tale occidentalismo si celasse una originale forma di uniatismo, un dissimulato romanismo – che trova applicazione anche alle vicende dell’elezione di Moghila a metropolita⁴⁴¹, e per una parziale valorizzazione della *Confessione ortodossa*⁴⁴², la posizione di Florovskij è sostanzialmente ambivalente e potrebbe

⁴³⁷ Cfr. *ibid.*

⁴³⁸ Cfr. J. Cracraft, *Theology at the Kiev Academy during its Golden Age*, in *The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, p. 74.

⁴³⁹ I. Ševčenko, *The Many Words of Peter Mohyla*, cit., p. 17.

⁴⁴⁰ G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 37.

⁴⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 39-40.

⁴⁴² Cfr. *ivi*, pp. 40-41. La *Confessione ortodossa* (1640) [cfr. A. Malvy – M. Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitte de Kïev (1633-1649) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle. Texte latin*, Roma-Paris 1927 (Orientalia Christiana, X)], composta nell’ottica di una difesa dell’ortodossia

essere sintetizzata nel seguente passaggio: « Operò attivamente, e sotto di lui la Chiesa russo-occidentale uscì dalla confusione e dalla dispersione di cui soffriva dai tempi di Brest; oltre a ciò, l'estraneo spirito latino pervase ogni cosa ». ⁴⁴³

E' un dato di fatto che, nella seconda metà del XVII secolo, il Collegio moghiliano « became more and more Latinized and Polonized » ⁴⁴⁴, ma questo stesso dato può esaminato da almeno tre prospettive. Innanzitutto, la prospettiva storica permette di collocare le vicende del Collegio all'interno del quadro che ho proposto all'inizio di questa breve analisi, ovvero nel contesto ruteno della Confederazione Polacco-Lituana. E' evidente che in area rutena si desse un'effettiva necessità di entrare in contatto con il patrimonio culturale e filosofico occidentale, ma chi desiderava studiare teologia o filosofia non aveva altra scelta che recarsi a Vilnius, Cracovia, Poznan, Praga, oppure a Roma o Parigi. Vi erano, d'altra parte, anche alcune ovvie necessità linguistiche:

Ruthenians, as citizens of the Crown, should know languages without which one could not function in the state [...]. Even in explaining matters of faith, one should be able to give a reply in the language which one is asked the question, that is, either in straight Latin or in Polish with ample Latin admixtures. ⁴⁴⁵

Seguendo il testo delle *Puti*, è evidente che Florovskij stesso fosse consapevole di questa necessità.

In secondo luogo, può essere espresso un giudizio di valore in merito al ruolo che il Collegio, e l'accademia kieviana in seguito, hanno avuto nell'intera Slavia ortodossa; l'istituzione delle classi di filosofia prima, e di teologia successivamente, portarono alla diffusione di quello che J. Cracraft definisce “spirito accademico”, non soltanto a Kiev o in Ucraina, ma anche in Russia: il valore dell'accademia kieviana si trova dunque « in the breakthrough to formal, systematic, academic theology which the Kievians's work represented for the Slavic Orthodox world, with all that this implied for the intellectual and spiritual development of the Ukraine and Russian in particular » ⁴⁴⁶.

in risposta alle derive protestanti contenute nella *Confessione* di Kirill Lukaris (1633), insieme all'*Evchologhion* (1646) e al *Lithos* (pubblicato postumo nel 1664) rappresentano le principali fatiche letterarie di Moghila.

⁴⁴³ Ivi, p. 41.

⁴⁴⁴ I. Ševčenko, *The Many Words of Peter Mohyla*, cit., p. 19.

⁴⁴⁵ Ivi, pp. 20-21.

⁴⁴⁶ J. Cracraft, *Theology at the K̄iev Academy during its Golden Age*, cit., p. 79.

Da ultimo, un'osservazione a partire da un punto di vista storiografico. Il fatto che si fosse verificata una "latinizzazione" del Collegio, e che, in questa prima fase, andassero diffondendosi modelli filosofici connessi all'aristotelismo della seconda scolastica, non significa che questa linea fosse univoca, come avevo anticipato esponendo le conclusioni di Abramov sull'interdipendenza delle tre "influenze".

3. Le sorti del Collegio furono legate all'andamento degli eventi politici a Kiev: dalla fondazione al 1657, ovvero a dieci anni dalla morte di Moghila, videro la luce i primi corsi e, come anticipato, gli insegnamenti di filosofia e teologia; nella fase compresa tra il trattato di Perejslav e quello di Andrusovo, il Collegio fu abbandonato e devastato e visse una lenta ripresa a partire dagli anni '70. Tra il 1680 e il 1750 il Collegio divenne l'istituzione culturale più prestigiosa della Slavia ortodossa, anche grazie all'etmanato di Mazepa⁴⁴⁷ – sconfitto infine da Pietro I nella battaglia di Poltava (1709) – che lo aveva trasformato in Accademia nel 1701.

Il collegio moghiliano si trovò ad essere la prima istituzione della Slavia orientale dove venivano insegnate discipline filosofiche. La struttura del Collegio, costituita sul modello dei collegi gesuitici, si basava su una suddivisione in cinque classi: *infima*, *grammatica*, *syntaxima*, classe di poetica e classe di retorica. Le prime tre rappresentavano la formazione linguistica, e offrivano insegnamenti di latino, greco, slavonico e polacco, oltre che di aritmetica e canto liturgico. Nella classe di poetica vennero adottati manuali latini e polacchi ricchi di riferimenti ad autori classici, tra cui Marziale, e, più tardi, anche a poeti del rinascimento polacco ed alla poesia barocca.

La classe di dialettica venne aggiunta successivamente (1639) e suddivisa, come nella maggior parte delle istituzioni europee coeve, negli insegnamenti di logica, fisica, metafisica ed etica. Moghila basò l'insegnamento delle materie

⁴⁴⁷ Riguardo alla fioritura culturale relativa all'etmanato mazepiano si veda: *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società – Mazepa and his time. History, culture, society*, a cura di G. Sedina, Alessandria 2004, in particolare S. Ploky, *Two Russias of Feofan Prokopovič*, pp. 333-366; N. Pylypiuk, *The Face of Wisdom in the Age of Mazepa*, pp. 367-400; G. Brogi Bercoff, *The Hetman and The Metropolitan. Cooperation Between State and Church in The Time Of Varlaam Jasyns'kyj*, pp. 417-444; S. Vakulenko, *Slavizzazione della terminologia scolastica nella "Filosofia aristotelica all'avviso dei peripatetici" di Manujlo Kozacyns'kyj*, pp. 541-563.

filosofiche sulle direttive contenute nel Regolamento dell'Università Jagellonica di Cracovia, orientate « verso le dottrine medievali di Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, secondo la rielaborazione di esponenti della seconda scolastica »⁴⁴⁸, quali Suarez, Toledo, Fonseca, Vasquez, Perera, Molina e Bellarmino.

L'insegnamento teologico ebbe un ruolo molto significativo all'interno dell'accademia, soprattutto a partire dal 1689, quando i professori incaricati furono, per la prima volta, ucraini: si trattava della prima generazione di allievi del Collegio, che, dopo aver ricevuto una preliminare istruzione teologica a Kiev, avevano completato la formazione nei collegi e nelle accademie dell'Europa cattolica⁴⁴⁹. L'insegnamento di teologia era naturalmente previsto in latino, e i fondamenti teorici erano quelli scolastici, che si basavano sui corsi di filosofia, nei quali insegnavano, nella maggioranza dei casi, i medesimi professori.⁴⁵⁰ Anche nel caso della teologia, la scolastica di derivazione tomista non era, però, dominante, come osserva Cracraft:

Nor was the influence of Thomas Aquinas as dominant at Kiev as has been asserted. Rather, it is fair to say, from what details we have of the courses offered and from related documentary evidence, that their counterparts elsewhere in the contemporary European world, Kiev theologians drew on a wide range of medieval and later authorities. These included Albertus Magnus, Duns Scotus, Robert Bellarmine, both the ample Francisco Suarez and the more rigorous Tirso Gonzalez [...] ».⁴⁵¹

In sintesi, dunque, « Kiev theologians were both freer or more eclectic in their choice of authorities than is often supposed as well as up-to-date ».⁴⁵²

I fondamenti e gli orientamenti del pensiero sia teologico che filosofico in seno all'Accademia⁴⁵³ sono stati oggetto di studio e revisione – come anticipavo – nell'arco degli ultimi quattro decenni; le prime ricerche in questa direzione,

⁴⁴⁸ A.I. Abramov, *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul'tury*, cit., p. 47.

⁴⁴⁹ Cfr. M.P. Bulgakov [Metropolita Makarij], *Istorija kievskoj akademii* [Storia dell'Accademia di Kiev], Sankt-Peterburg, in particolare pp. 61-63, 69-74, 77-82, 136-144, 158-160, 164-165.

⁴⁵⁰ Cfr. J. Cracraft, *Theology at the Kïev Academy during its Golden Age*, p. 75.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ Da qui in avanti farò uso della denominazione "Accademia" o "Accademia Kiev-Moghiliana" per intendere sia la fase del "Collegio" che la fase accademica vera e propria (dal 1701).

compiute, secondo quanto riportato da M.G. Bartolini⁴⁵⁴, tra la metà degli anni '70 e i primi anni '80, hanno evidenziato « la non esclusività dell'influsso scolastico, e, più in generale, una evoluzione delle forme e dei modi della pratica filosofica in concomitanza con il loro sviluppo in Occidente »⁴⁵⁵.

Il rapporto filosofia/teologia fu oggetto delle riflessioni dei primi professori del Collegio: I. Kononovič-Korbackij (? - 1653), professore presso il Collegio fino al 1642, ancora legato ad un preminente orientamento scolastico, « avanzò la proposta di porre due verità: teologica e filosofica », anche se non fece cenno alla possibilità di « fare uso della filosofia per dare fondamento alle idee della religione »⁴⁵⁶. Le due scienze erano lette come antitetiche dal punto di vista dei rispettivi oggetti di indagine: « la teologia si occupa di Dio, mentre la filosofia, insieme alle altre scienze, si occupa delle cose reali, mondane »⁴⁵⁷.

Più articolata la posizione di I. Gizel (1600-1683), futuro rettore dell'Accademia, che nell'*Opus totiae philosophiae* – sintesi dei corsi tenuti tra il 1645 e il 1647 – ancora caratterizzato da un'impronta sostanzialmente scolastica, rifletteva sulla « possibilità e sull'opportunità di un fondamento filosofico della conoscenza religiosa »⁴⁵⁸. Pur essendo inteso che la filosofia ricoprisse un ruolo, per così dire “ausiliario” rispetto alla teologia, era opinione di Gizel che essa avesse come compito la « ricerca della verità », una verità che « permette all'uomo di avvicinarsi a Dio »⁴⁵⁹.

Il primo riferimento a Copernico apparso in Ucraina è contenuto nell'*Opus* di Gizel;⁴⁶⁰ vi si trova, inoltre, una lettura cosmologica basata sul creazionismo, sull'uniformità tra natura celeste e terrena, ma anche su accenni che preludono a

⁴⁵⁴ Cfr. M.G. Bartolini, *Kiev e la formazione culturale di H.S. Skovoroda*, in *Kiev e Leopoli. Il “testo” culturale*, a cura di M.G. Bartolini e G. Brogi Bercoff, Firenze 2007, pp. 61-75. Bartolini segnala l'attività di un gruppo di ricerca composto, tra gli altri, da V.M. Nyčyk, Ja. Stratij, M. Kašuba, V. Litvinov.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 62.

⁴⁵⁶ I.V. Cvyk, *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii (istoriko-filosofskij analiz)*, cit., p. 49.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ Ivi, p. 50.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Cfr. M.G. Bartolini, *Kiev e la formazione culturale di H.S. Skovoroda*, p. 62.

spostamenti in direzione moderna, quali le osservazioni sul movimento come serie di mutamenti che trarrebbero origine all'interno del mondo materiale.⁴⁶¹

Nello sviluppo dei corsi di filosofia e teologia dell'Accademia Moghiliiana si possono rintracciare due tendenze, come indicato da Bartolini⁴⁶²: una linea “aristotelico razionalista” (I. Gizel, F. Prokopovič, M. Kozačyns'kyj, H. Konys'kyj), che nel XVIII secolo evolverà progressivamente in direzione wolffiana, senza « escludere a priori simpatie per l'insegnamento platonico [...] riservate tuttavia agli aspetti antropologici di tale pensiero »,⁴⁶³ e una seconda linea « etico-antroposofica (Tuptalo, Skovoroda, Todors'kyj) caratterizzata da influenze mistiche e neoplatoniche »⁴⁶⁴. Fonti di quest'ultima sono rappresentate « dalla tradizione gnostico-patristica del primo Cristianesimo (Origene, Clemente Alessandrino, l'Aeropagita), e dal neoplatonismo seicentesco ruteno ».⁴⁶⁵

La transizione verso orientamenti moderni avvenne a partire dai primi decenni del XVIII secolo, ma, come dimostra il caso di Gizel, nell'intera fase di passaggio tra XVII e XVIII secolo è in atto un processo di interazione tra la prima e la seconda tendenza descritte da Bartolini, o, per usare il paradigma di Abramov, tra “prima, seconda e terza influenza”⁴⁶⁶.

Il caso di Iosif Turobojskij è emblematico della compresenza di diverse tendenze. Primo prefetto dell'Accademia Slavo-greco-latina di Mosca nel 1703, Turobojskij tenne diversi corsi di filosofia all'Accademia Moghiliiana, ognuno dei

⁴⁶¹ Cfr. A.V. Panibratcev, *Prepodavanie filosofii v Kievo-Moghiljanskoj i Slavjano-greko-latinskoj akademijach* [L'insegnamento della filosofia all'Accademia Moghiliiana e slavo-greco-latina], in *Istorija russkoj filosofii* [Storia della filosofia russa] redkol. M.A. Maslin i dr., Respublika, Moskva 2001, p. 53.

⁴⁶² Le due linee vengono riproposte a partire dallo studio di V.M. Nyčyk, *Kyev-Mohyljans'ka akademija ta nimec'ka kul'tura* [L'Accademia Kievo-Moghiliiana e la cultura tedesca], Kyjiv 2001, in particolare pp. 22-23.

⁴⁶³ M.G. Bartolini, *Kiev e la formazione culturale di H.S. Skovoroda*, cit., p. 63.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ *Ivi*, pp. 63-64.

⁴⁶⁶ Vi sono, a mio parere, notevoli elementi di contiguità tra la lettura di Bartolini/Ničyk e l'analisi abramoviana a proposito dell'intreccio delle tre “influenze” attive tra XVII e XVIII nella Slavia ortodossa (aristotelismo neoplatonico, platonismo e neoplatonismo cristiano e aristotelismo della seconda scolastica, che si evolverà progressivamente in direzione moderna). Abramov, servendosi della rassegna contenuta nel VI volume della *Filosofija v Rossii* [La filosofia in Russia] di E. Bobrov (Kazan' 1902), seleziona scritti di alcuni professori dell'Accademia, più noti e meno noti, e ne propone una analisi che ne metta in evidenza l'appartenenza alla sfera della “scolastica slava” cui abbiamo accennato (cfr. *Genetičeskie istoki i istoričeskie korni: filosofija v Kievo-Moghiljanskoj i Slavjano-Greko-Latinskoj Akademijach XVII-XVIII vekov* [Fonti genetiche e radici storiche: la filosofia all'Accademia Kievo-Moghiliiana e Slavo-Greco-Latina tra XVII e XVIII secolo], in Id., *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul'tury*, pp. 44-81).

quali era suddiviso secondo lo schema tradizionale – Dialettica, Logica, Fisica, Metafisica. Abramov riporta una serie di *auctoritates* che ricorrono frequentemente all'interno dei suoi scritti: Aristotele, Platone, Talete, Parmenide, Eraclito, Zenone, Democrito, Epicuro, Anassagora, Empedocle, Cicerone, Giovanni Damasceno, Agostino – tra i filosofi classici e i Padri, Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Duns Scoto, Ockham – tra gli scolastici, Suarez, Vasquez, Oviedo, Molina – tra i rappresentanti della seconda scolastica.⁴⁶⁷

Nel corso intitolato *De philosophia naturali seu physica juxta mentem peripateticorum*⁴⁶⁸, Turobojskij descrive la struttura del cosmo secondo un ordine gerarchico: al primo mondo, quello intellettuale, appartiene l'intelletto divino; il secondo è il mondo degli angeli; il terzo è il mondo degli elementi (costituito dai quattro elementi empedoclei); al quarto mondo – il microcosmo, corrisponde l'uomo, e al quinto – il macrocosmo, l'universo. La natura è definita ora « creazione, sulla quale si innalza Dio », ⁴⁶⁹ ora « creato [...], ovvero totalità di oggetti creati e di cause create, che tendono a funzionare secondo la propria inclinazione naturale, dipendente da Dio », ⁴⁷⁰ e che, in qualche misura, funzionano anche in relazione ad una normatività propria. Si tratta di un'impostazione che esemplifica la compresenza delle diverse tendenze attive in questa fase, espresse, in questo caso, in una sintesi tra aristotelismo scolastico e elementi areopagitici di ascendenza neoplatonica.

Sefan Javorskij (1658-1722), primo prefetto dell'Accademia Moghilitiana e, in seguito, professore all'Accademia slavo-greco-latina di Mosca, nel 1721 venne nominato da Pietro il Grande primo presidente del Sinodo. Autore del noto testo antiprotestante *Kamen very* [La pietra della fede]⁴⁷¹ che vide la pubblicazione soltanto

⁴⁶⁷ Cfr. A.I. Abramov, *Genetičeskie istoki i istoričeskie korni: filosofija v Kievo-Moghiljanskoj i Skavjano-Greko-Latinskoj Akademijach XVII-XVIII vekov*, cit. p. 53.

⁴⁶⁸ Cfr. E. Bobrov, *Filosofija v Rossii*, vyp. VI, Kazan' 1902, p. 31.

⁴⁶⁹ A.I. Abramov, *Genetičeskie istoki i istoričeskie korni: filosofija v Kievo-Moghiljanskoj i Skavjano-Greko-Latinskoj Akademijach XVII-XVIII vekov*, cit. p. 54.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ Florovskij sottolinea la scarsa originalità dell'opera, « composta di estratti, inseriti spesso letteralmente o della “versione breve” di un numero scelto e limitato di libri latini, come le *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* di Bellarmino, o le opere di Becanus edite nel 1649 » (cfr. Id., *Vie della teologia russa*, cit., p. 46).

nel 1728, dopo la morte di Pietro I⁴⁷², Javorskij frequentò l'Accademia Moghiliiana, e completò la sua formazione a Leopoli, Lublino, Vilius e Poznan; una testimonianza significativa della formazione filosofica di questi anni è contenuta nello scritto *Compendiosa philosophia mea manu scripta ex opere manuscripto philosophiae quam audivi Leopoli et Lublini*⁴⁷³.

Il suo scopo era: « difendere i fondamenti dogmatici e filosofici della fede ortodossa, facendo riferimento alle tradizioni religiose e filosofiche che si erano costituite sul terreno dei secoli di storia della chiesa ortodossa russa »⁴⁷⁴. Pensatore ancora sostanzialmente premoderno, Javorskij si mosse nell'insegnamento della filosofia e della teologia secondo orientamenti aristotelici, scolastici, neoplatonici e patristici; un campione dei testi della sua biblioteca personale può servire per avere un'idea più precisa dei suoi interessi⁴⁷⁵. Vi si trovano testi di autori scolastici, tardo scolastici e della seconda scolastica, quali Tommaso d'Aquino, Ugo di Strasburgo, Duns Scoto, Tommaso di Kemp, Bellarmino. Venticinque opere dei Padri della Chiesa, tra i quali Origene, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Basilio il Grande, Giovanni Crisostomo, Giovanni Damasceno, Pseudo-Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore, e infine, scritti polemici di autori slavi seicenteschi quali M. Smotričkij, I. Gizel, Baranovič, S. Poločkij, Ioann e Sofronij Lichud, D. Rostovskij (Tuptalo).

Una svolta significativa verso il pensiero rinascimentale e moderno è rappresentata da Feofan Prokopovič (1677-1736), il cui insegnamento all'Accademia Moghiliiana è sovente definito “pionieristico” ed “eclettico”. Dopo aver ricevuto una prima educazione filosofica e teologica all'Accademia negli anni '90 del XVII secolo, all'età di diciassette anni lasciò Kiev e si recò nella zona occidentale dell'Ucraina, dove insegnò in scuole della Chiesa uniate, divenendo

⁴⁷² Il testo non incontrò l'approvazione dello zar, il quale non intendeva suscitare polemiche da parte luterana. La sua pubblicazione nel 1728 fu accolta con disappunto da questi ultimi, e, tra il 1732 e il 1741, l'opera venne ritirata dalla circolazione [cfr. G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., pp. 79-80. Florovskij inserisce le vicissitudini di *Kamen' very* in una « controversia tra gli epigoni della scolastica cattolica controriformata e quelli della scolastica protestante » che avrebbe definito il « destino storico dell'ortodossia russa » (ivi, p. 80)].

⁴⁷³ Cfr. E. Bobrov, *Filosofija v Rossii*, cit., p. 6.

⁴⁷⁴ A.I. Abramov, *Genetičeskie istoki i istoričeskie korni: filosofija v Kievo-Moghiljanskoj i Skavjano-Greko-Latinskoj Akademijach XVII-XVIII vekov*, cit. p. 61.

⁴⁷⁵ Cfr. ivi, pp. 60-61. Si veda anche G. Brogi Bercoff, *A Marginal Note on Marginal Notes. The Library of Stefan Javorskij*, «Palaeoslavica» X, 1 (2002), p. 11-25.

uniato lui stesso. Grazie ad una lettera di raccomandazione del Patriarca uniato, si recò in Italia: qui fece tappa a Pavia, Bologna, Ferrara, Firenze e Pisa, prima di stabilirsi a Roma, presso il Collegio Greco di S. Atanasio. Fuggito nel 1701, proseguì la propria formazione nei maggiori centri protestanti (Lipsia, Halle, Jena), si recò presso il monastero di Pochayiv, dove chiese di essere riammesso nella Chiesa ortodossa, e nel 1704 fece ritorno a Kiev, dove divenne prefetto dell'Accademia nel 1708 e rettore nel 1711.

Pietro il Grande, cui Prokopovič dedicò un sermone⁴⁷⁶ nella cattedrale di Santa Sofia in seguito alla vittoria su Mazepa e Carlo XII di Svezia a Poltava, accortosi della sua intelligenza ed erudizione lo condusse con sé prima a Mosca e, nel 1716, a Pietroburgo. Prokopovič diverrà il principale “ideologo” dell'assolutismo petrino,⁴⁷⁷ e, in particolare, sarà fautore della sostituzione del Patriarcato con il Santo Sinodo, del quale sarà vice presidente; su richiesta di Pietro I, Feofan scrisse il *Duchovnyj Reglament* [Regolamento ecclesiastico] che entrò in vigore nel 1721.

Non è un caso che Prokopovič, come Moghila, sia stato definito « a man of many worlds »:⁴⁷⁸ nonostante questa espressione sia stata coniata in riferimento alle due fasi della vita di Feofan, pre e post petrina⁴⁷⁹, essa può essere applicata anche all'ecllettismo dei suoi orientamenti filosofici. La sua biblioteca personale contava 3193 libri (contro i 609 di quella di S. Javorskij)⁴⁸⁰: vi comparivano testi di autori classici, quali Omero, Demostene, Aristotele, Strabone, Plutarco, Isocrate, Teocrito,

⁴⁷⁶ F. Prokopovič, *Slovo pochval'noe o preslavnoj nad vojskami svejskimi pobede* [Lode della gloriosa vittoria contro le forze svedesi], 24 luglio 1709, in Id., *Sočinenija*, red. I.P. Eremin, Moskva 1961, pp. 23-38. Il 3 luglio 1705 Prokopovič aveva rivolto parole di lode a Mazepa – che nello *Slovo* viene invece condannato (Cfr. ivi, p. 152). Una possibile lettura delle ragioni del “tradimento” di Prokopovič, che non fu il solo a volgersi rapidamente verso lo zar vincitore, è contenuta in S. Ploky, *The Two Russias of Teofan Prokopovič*, cit.

⁴⁷⁷ Cfr. S. Ploky, *The Two Russias of Teofan Prokopovič*, cit., p. 337. Sul ruolo di Prokopovič nella pianificazione delle riforme ecclesiastiche si veda J. Cracraft, *The Church Reform of Peter the Great*, London-Basingstoke 1971. Per un approfondimento del rapporto tra ortodossia e impero in Russia si vedano G. Codevilla, *Lo zar e il patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia delle origini ai giorni nostri*, Milano 2008; A. Roccucci, *Impero e ortodossia nel mondo russo*, in Id. (a cura di), *Chiese e culture nell'Est europeo. Prospettive di dialogo*, Milano 2007, pp. 399-419.

⁴⁷⁸ Cfr. S. Ploky, *The Two Russias of Teofan Prokopovič*, cit., p. 337.

⁴⁷⁹ Sulle due fasi della vita di Prokopovič si vedano le tesi di G.Y. Ševelov e J. Cracraft: G.Y. Ševelov, *Two Orthodox Ukrainian Churchmen of the Early Eighteenth Century: Teofan Prokopovyč and Stefan Javors'kyi*, Cambridge MASS. 1985 (pubbl. precedentemente sotto lo pseudonimo “J. Šereč” in «Harvard Slavic Studies» II (1954), pp. 211-223); J. Cracraft, *Prokopovyč's Kiev Period Reconsidered*, «Harvard Ukrainian Studies» II, 2 (1978).

⁴⁸⁰ Cfr. A.I. Abramov, *Genetičeskie istoki i istoričeskie korni: filosofija v Kievo-Moghiljanskoj i Skavjano-Greko-Latinskoj Akademijach XVII-XVIII vekov*, cit., p. 67.

Terenzio, Catone, Cicerone Virgilio, Marziale, Ovidio, Giovenale; opere di autori quattro-cinquecenteschi, come Erasmo, Machiavelli, Regiomontano, Fracastoro, di filosofi e scienziati del Cinquecento e Seicento – Camerarius (Kammermeister), Cardano, Bernoulli, Galileo, Keplero, Kircher, Boyle; opere di filosofi rinascimentali e moderni, quali Campanella, Descartes, Weigel, Pufendorf, Tomasius, Buddeus e Wolff. La teologia protestante, alla quale Prokopovič fu sempre legato, era rappresentata dagli scritti di Lutero, Calvino e Melantone.

Dopo i corsi di poetica (1705) e retorica (1706), Prokopovič tenne all'Accademia corsi di filosofia (1707-1709)⁴⁸¹, muovendosi nella direzione di una integrazione dell'aristotelismo scolastico con elementi della filosofia moderna. La sua concezione della materia contiene riferimenti a figure primarie del Rinascimento, quali Galileo, Bruno, Telesio e Cusano: « La materia prima, creata da Dio all'inizio del mondo, non è mai soggetta a nascita o annientamento, aumento o diminuzione, ma, così, come è stata costituita, rimane tuttora, e così sarà sempre »⁴⁸². La presenza di Dio nella natura è perdurante, e « necessaria per il mantenimento della sua esistenza »⁴⁸³. Nell'interpretazione dello spazio, Prokopovič si collocò « nella linea Aristotele - Descartes - Leibniz, e polemizzò con i sostenitori di Democrito e Newton, i quali ammettevano la condizione del vuoto »⁴⁸⁴.

Nella prima metà del XVIII secolo le idee filosofiche della modernità si diffusero rapidamente, e, in una prima fase, fu la filosofia cartesiana a suscitare un interesse prevalente, come risulta evidente dagli orientamenti dei corsi tenuti da Dubnevič [Amvrosij] (fine 1600-1750), prefetto dell'Accademia tra il 1727 e il 1731, in seguito rettore della stessa, dei quali possediamo due manoscritti: *Philosophia peripatetica* e *Tractatus theologicus de Deo uno in personis trino*⁴⁸⁵. Una riorganizzazione delle discipline filosofiche all'Accademia avvenne tra gli anni '30 e '40 del XVIII

⁴⁸¹ I titoli dei corsi rimasero, in questa fase di transizione, ancora sostanzialmente legati alla tradizione scolastica: Feofan, che pure intraprese vie orientate al superamento di tale tradizione, sintetizzò le sue lezioni nel 1708 sotto la dicitura *Philosophia aristotelico-scholastica* (cfr. E. Bobrov, *Filosofija v Rossii*, cit., p. 8).

⁴⁸² F. Prokopovič, *Filosofs'ki tvorj* [Opere filosofiche], t. 2, Kyiv 1979-1981, p. 149.

⁴⁸³ A.I. Abramov, *Genetičeskie istoki i istoričeskie korni: filosofija v Kievo-Moghiljanskoj i Skavjano-Greko-Latinskoj Akademijach XVII-XVIII vekov*, cit., p. 61.

⁴⁸⁴ A.V. Panibratcev, *Prepodavanie filosofii v Kievo-Moghiljanskoj i Slavjano-greko-latinskoj akademijach*, cit., p. 59. Per un esame sistematico della figura di F. Prokopovič e dei suoi orientamenti filosofici si veda V.M. Nyčyk, *F. Prokopovič*, Moskva 1977.

⁴⁸⁵ Cfr. E. Bobrov, *Filosofija v Rossii*, cit., p. 10.

secolo, quando G. Konisskij [H. Konys'kyj] (1717-1795), « ultimo degli aristotelici all'Accademia e primo dei moderni »⁴⁸⁶, seguendo la strada verso la filosofia tedesca aperta da Prokopovič, suggerì « al rettore Heorhyj Ščerbac'kyj di adottare come manuale ufficiale dei corsi gli *Elementa philosophica* di Baumeister »⁴⁸⁷. Baumeister diventerà, a partire da questo momento, il più diffuso tra i wolffiani, e il primo segno della sua popolarità fu « la quantità delle edizioni dei suoi scritti: nel circolo della cultura libraria tra la seconda metà del XVIII secolo e l'inizio XIX secolo Baumeister vinse tutti i record delle pubblicazioni filosofiche »⁴⁸⁸.

Abramov osserva che « l'aristotelismo scolastico dei corsi filosofici delle accademie, si riempì in modo pacifico e quasi indolore di elementi cartesiani e wolffiani »⁴⁸⁹, e interpreta questa svolta non come « cambiamento », ma come « larga sinergia filosofica a livello di contatti e compresenze »⁴⁹⁰. Abbiamo accennato, seguendo l'analisi di Bartolini e di Abramov, alla compresenza di due “tendenze” all'interno della filosofia dell'Accademia Moghiliiana: una delle figure più significative della seconda linea, caratterizzata da orientamenti mistico-neoplatonici, fu H. Skovoroda ⁴⁹¹ (1722-1794). Negli anni in cui frequentò l'Accademia (1738-1742/1744-1750), Skovoroda assimilò

l'apparato concettuale della filosofia post-moghiliiana (a partire dal suo lessico, che egli apprese nella versione slavo-ecclesiastica elaborata da Kozačyns'kyj nella sua *Philosophia ad mentem Peripateticorum tradita* [1745]), ma al momento della creazione di un proprio sistema

⁴⁸⁶ A.I. Abramov, *Genetičeskie istoki i istoričeskie korni: filosofija v Kievo-Moghiljanskoj i Skavjano-Greko-Latinskoj Akademijach XVII-XVIII vekov*, cit., p. 68.

⁴⁸⁷ M.G. Bartolini, *Kiev e la formazione culturale di H.S. Skovoroda*, cit., p. 63.

⁴⁸⁸ A.I. Abramov, *Christian Vol'f v russkoj duhovno-akademičeskoj filosofii* [Christian Wolff nella filosofia russa delle accademie ecclesiastiche], in *Sbornik naučnych trudov po istorii russkoj filosofii*, cit., p. 232.

⁴⁸⁹ A.I. Abramov, *Christian Vol'f v russkoj duhovno-akademičeskoj filosofii*, cit., p. 230.

⁴⁹⁰ Ivi, p. 229.

⁴⁹¹ Il giudizio decisamente negativo di G. Špet, il quale sostiene che non possano essere attribuiti a Skovoroda tratti di un pensiero filosofico [cfr. Cfr. G. Špet, *Očerki razvitija russkoj filosofii*, cit., pp. 291-303], è smentito da svariati studi apparsi nel corso del XX secolo. M.G. Bartolini si è occupata delle fonti patristiche dei dialoghi skovorodiani [cfr. Ead., *Metafore spaziali della conoscenza di sé nei dialoghi di H.S. Skovoroda. Fonti patristiche*, «Studi slavistici» V (2008), pp. 65-88], segnalando, tra i lavori più rilevanti a proposito di Skovoroda, V. Ern, *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenie* [Grigorij Savvič Skovoroda. Vita e dottrina], Moskva 1912; D. Čyževs'kyj, *Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo*, «Zeitschrift für Slavische Philologie» X (1933), pp. 47-60; L. Uškalov, *Sens 'dzerkal'noji dialektiky' samopiznannja H. Skovorody* [Il significato dell'autocoscienza della “dialettica dello specchio” di H. Skovoroda], “Filosofs'ka dumka”, 1992, 5, pp. 128-137; V.M. Ničyk, *H. Skovoroda i Kievo-Mohyljans'ka Akademijska* [H. Skovoroda e l'Accademia Kievo-Moghiliiana], in Ead. (a cura di) *H.S. Skovoroda: obraz myslytelja* [Skovoroda: ritratto di un pensatore], Kyjiv 1997, pp. 174-185.

filosofico, egli si rivolse alla filosofia pre-moghiliana, che in larga parte concide con il neoplatonismo dei Padri, per il quali la Verità non nasce dall'indagine razionale dei dati sensibili ma si identifica immediatamente con il Logos-Cristo.⁴⁹²

A partire dalla metà del XVIII secolo, il Sinodo abolì in via ufficiale l'insegnamento della filosofia aristotelica nelle Accademie, invitando i professori a servirsi piuttosto dei manuali di Wolff e Baumeister⁴⁹³; questa indicazione non impedì, tuttavia, che il percorso della filosofia nelle Accademie si orientasse secondo altre tendenze le quali, come ho brevemente mostrato, pur soggette a “trasformazioni” e contaminazioni, non smisero mai di essere attive in questo contesto.

4. La costellazione di orientamenti aristotelico-razionalisti e neoplatonici segnarono anche lo sviluppo filosofico dell'Accademia Slavo-Greco-Latina di Mosca⁴⁹⁴, all'interno della quale confluì un numero significativo di professori dell'Accademia Moghiliana. La fondazione dell'Accademia risale al 1685, anche se sovente si preferisce indicare il 1687, quando venne portata a termine la costruzione dell'edificio che l'avrebbe ospitata fino al 1814, all'interno del monastero Zaikonospasskij⁴⁹⁵. Le sorti dell'Accademia furono in un primissimo tempo legate ai fratelli greci Ioannikij (1633-1717) e Sofronij (1652-1730) Lichud, i quali, nativi di Cefalonia – che si trovava al tempo sotto la giurisdizione della Repubblica di Venezia – compirono la propria formazione all'università di Padova. I Lichud vennero chiamati su invito dello zar Fedor Alekseevič, il quale aveva precedentemente incaricato Simeon Polockij di comporre il “privilegio” di una scuola, « ovvero il progetto riguardante l'istituzione a Mosca di una Accademia »

⁴⁹² M.G. Bartolini, *Kiev e la formazione culturale di H.S. Skovoroda*, cit., p. 65.

⁴⁹³ Cfr. I.V. Cvyk, *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii (istoriko-filosofskij analiz)*, cit., p. 55.

⁴⁹⁴ Per una ricostruzione storica delle vicende dell'Accademia Slavo-Greco-Latina si veda S. Smirnov, *Istorija moskovskoj slavjano-greko-latinskoj akademii* [Storia dell'Accademia Slavo-Greco-Latina di Mosca], Moskva 1885. A.V. Panibratcev sottolinea che, mentre all'Accademia Moghiliana sono stati dedicati diversi lavori nel corso della seconda metà del XX secolo [e nomina gli autori appartenenti al gruppo segnalato da Bartolini (V. Nyčyk, Ja. Stratij, M. Kašuba)], lo stesso non si può dire per l'Accademia Slavo-Greco-Latina, in merito alla quale il lavoro di Smirnov risulta essere ancora il più significativo. Cfr. *Filosofija v moskovskoj slavjano-greko-latinskoj akademii (pervaja četvert' XVIII veka)* [La filosofia all'Accademia Slavo-Greco-Latina di Mosca (primo quarto del XVIII secolo)], Moskva 1997, pp. 3-5.

⁴⁹⁵ Cfr. A.V. Panibratcev, *Prepodavanje filosofii v Kievo-Moghiljanskoj i Slavjano-greko-latinskoj akademijach*, cit., p. 55.

che fosse « simile agli istituti scolastici kieviani o latini »⁴⁹⁶. Si pensava dunque ad una scuola « omnicomprensiva in cui si sarebbero insegnate tutte le “scienze liberali”, dalla grammatica, ritenuta fondamentale, alla “teologia che insegna le cose divine e purifica la coscienza” »⁴⁹⁷. Il problema principale era quello della decisione in merito all’orientamento della futura scuola, « greco-slavo o latino »⁴⁹⁸: bisogna considerare che la “questione” della scuola sorse durante la controversia tra “greci” e “latini” a proposito della *chlebopoklonnaja eres’* [“eresia dell’adorazione del pane”], che ebbe termine nel 1690 con « la sconfitta e la condanna della fazione latina »⁴⁹⁹.

I Lichud, che diressero l’Accademia nella forma di una “scuola greco-latino-slava”, furono portatori di un orientamento culturale greco⁵⁰⁰, e vi insegnarono greco, retorica e filosofia per otto anni, durante i quali incontrarono non pochi ostacoli nella fazione “latina”. Dal punto di vista filosofico, i Lichud si riferirono ad un paradigma creazionista, « individuando due principi degli oggetti naturali: un principio esterno, trascendente rispetto al mondo terreno, e un principio interno, immanente. Il primo si identifica con Dio, mentre il secondo, che esiste in dipendenza dal primo, è investito di funzioni suddivise all’interno dell’essere reale »⁵⁰¹. Dopo otto anni di insegnamento, nel 1694 i Lichud vennero sollevati dall’incarico alla Scuola e destinati ad un impiego presso la tipografia della stessa, su richiesta del Patriarca Dosifeo, per il disappunto che aveva creato la loro decisione di insegnare in latino, oltre che in greco. Nel 1706 si recarono a Novgorod, dove il metropolita Iov li incaricò di fondare una scuola secondo il modello greco-slavo, che non prevedeva l’insegnamento del latino, ma Prokopovič, nominato arcivescovo della città, la soppresse. Due allievi dei Lichud – N. Semenov’ e F. Polikarpov – li sostituirono alla Scuola, e la lingua latina venne bandita. Si concluse così il primo periodo della storia dell’Accademia Slavo-Greco-Latina (1685-1700).

⁴⁹⁶ G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 67.

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ Ivi, p. 65. Sulla questione dell’“adorazione del pane” cfr. F.G. Mirkovič’, *O vremeni presuščestvenija sv. darov . Spor’ , byvsšij v Moskve* [Il tempo della presenza dei Santi Doni. Disputa avvenuta a Mosca nella seconda metà del XVII secolo] , Vil’na 1886.

⁵⁰⁰ Florovskij ricorda la redazione lichudiana della *Žitie prep. Varlaamija Chutynskogo* [Vita del santo Varlaam Chutynskij] « tipica per la digressione sulla luce del monte Tabor, interpretata in chiave palamita come “emissione non creata della luce divina” » (cfr. Id., *Vie della teologia russa*, cit., p. 67).

⁵⁰¹ Cfr. A.V. Panibratcev, *Prepodavanje filosofij v Kievo-Moghiljanskoj i Slavjano-greko-latinskoj akademijach*, cit., p. 55.

Il secondo periodo (1700-1775), che ebbe inizio sotto il segno del regno petrino, vide come primo rettore Palladij Rogovskij (1655-1703), igumeno del monastero Zaikonospasskij, il quale aveva compiuto la propria formazione prima a Vilnius, e, in seguito a Roma, dove divenne dottore in filosofia e teologia, ed entrò per qualche tempo a far parte della Chiesa uniate. In questa fase diversi professori dell'Accademia Moghiliana si recarono a Mosca per insegnare nell'Accademia locale, e tra questi vi fu, come ricordato, S. Javorskij.

Nonostante la storiografia prerivoluzionaria abbia identificato questa fase come prevalentemente “latino-scolastica”⁵⁰², Panibratcev suggerisce una lettura che tenga conto della totalità degli orientamenti filosofici e teologici effettivamente attivi all'interno dell'Accademia: « non è possibile identificare univocamente nella “scolastica” la modalità filosofica che si diffuse nell'Accademia », dal momento che, in Russia, « la scolastica non fu un fenomeno organico »⁵⁰³. A prevalere furono, infatti, le idee « della patristica orientale che si legarono in modo originale con elementi dell'umanesimo e del rinascimento »⁵⁰⁴. I lasciti più significativi della “scolastica” furono, in questa fase, « la severità di una vera e propria scuola di pensiero, la familiarità con il discorso filosofico vero e proprio, la diffusione dell'attitudine ad esprimere chiaramente le posizioni filosofiche proprie, e a contraddire quelle altrui »⁵⁰⁵.

Oltre a S. Javorskij, giunse da Kiev anche Feofilakt Lopatinskij (fine anni '70/inizio'80 - 1741), il quale, dopo aver perfezionato la propria formazione in Polonia, Italia e Germania, tra il 1704 e il 1705 tenne corsi di filosofia all'Accademia Slavo-Greco-Latina della quale fu prefetto, e, prefetto e, nel 1706, rettore. I suoi orientamenti filosofici possono essere accostati a quelli di S. Javorskij (aristotelismo, scolastica, neoplatonismo, patristica),⁵⁰⁶ e le ragioni di un parallelismo tra i due aumentano, se si tiene conto del fatto che fu proprio Feofilakt a pubblicare nel 1728 l'ancora inedito *Kamen' very*. Un dichiarato sentimento anti-protestante lo portò presto ad entrare in conflitto con Prokopovič, ma, con l'ascesa al trono

⁵⁰² Ivi, p. 56.

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ Cfr. E. Bobrov, *Filosofija v Rossii*, cit., p. 34-45.

dell'imperatrice Anna Ioannovna, e la rinnovata fortuna di quest'ultimo, egli cadde in disgrazia, e venne arrestato nel 1738. Poco prima della morte fu graziato e liberato, e gli vennero restituite le cariche precedentemente attribuitegli. Sebbene il primo dizionario filosofico sia stato pubblicato nel 1751, ad opera di G.N. Teplov, nella *Dialectica*⁵⁰⁷ di Feofilakt compaiono per la prima volta voci riferite esplicative riferite a 141 parole-chiave della filosofia.

Negli anni '50 del XVIII secolo anche all'Accademia di Mosca ebbe luogo la transizione dalla scolastica aristotelica verso il wolffismo, e, in particolare, divennero popolari i manuali di Winkler e Baumeister. Qui, come a Kiev, non si trattò di un fenomeno univoco.

La terza fase dell'Accademia (1775-1814) coincise con la riorganizzazione avviata da Platon (Levšin), che ne segnò il punto di massima fioritura. Futuro metropolita di Mosca (1787), divenne nel 1775 direttore dell'Accademia che, da qui in avanti, sarà denominata "Slavo-Latina". Nel processo di diffusione delle tendenze illuministiche, che culminò con il regno di Caterina II⁵⁰⁸, vi furono figure, all'interno delle gerarchie ecclesiastiche e delle istituzioni culturali ad esse connesse, che non seguirono la via verso il "razionalismo" intrapresa da Prokopovič, ma piuttosto la via – indicata da Bartolini e Abramov – che procede nel solco del neoplatonismo dei Padri. Tra coloro che condivisero gli orientamenti di Platon vi furono Feofilakt (Gorskij) (? - 1788), Amvrosij (Podobedov) (1742-1818), Evgenij (Bolchovitinov) (1767-1837), Tichon Zadonskij (1724-1783). L'influsso degli sviluppi più recenti della filosofia occidentale, integrato con gli insegnamenti della patristica

⁵⁰⁷ Cfr. Feofilakt Lopatinskij, *Philosophia peripatetica, iuxta mentem ac veram principis philosophicorum Aristotelis doctrinam, auditori Roxolano exposita. I. Dialectica*, cit. in E. Bobrov, *Filosofija v Rossii*, cit., p. 43.

⁵⁰⁸ Non potendo, in questa sede, fornire un quadro completo sugli sviluppi culturali del XVIII secolo, rimando, per una trattazione dell'"illuminismo russo" tra il regno di Pietro I e quello di Caterina II, a: D. Tschizewskij, *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965 [I ed. ted. *Russische Geistesgeschichte* 2 Bde. 1959-1961], in particolare pp. 195-244 ["L'epoca di Pietro il Grande"; "Trattazione del periodo intermedio"; "Il periodo di Caterina"]; J. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture*, London, 1966, in particolare pp. 213-268 ["The Troubled Enlightenment"], A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Oxford 1980, in particolare pp. 1-52 ["Trends in Enlightenment Thought"; "The Culmination of the Enlightenment in Russia: Aleksandr Radishchev"]; J. Cracraft, *The Petrine Revolution in Russian Culture*, Cambridge MA 2004.

e dell'esicismo detta vita ad una sintesi originale, i cui aspetti etico-pratici ebbero ricadute anche al di fuori dell'ambiente ecclesiastico⁵⁰⁹.

Platon, la cui formazione filosofica era legata soprattutto a pensatori di area francese, quali Voltaire, Rousseau ed Helvetius⁵¹⁰, si distinse presto come predicatore, tanto che Caterina II, facendo visita alla Troice-Sergeva Lavra nel 1763, dopo averne ascoltato una predica, decise di incaricarlo dell'educazione del futuro erede al trono. Nell'ambiente di corte, permeato di voltairianesimo, Platon si mosse sempre in maniera equilibrata, affermando le proprie posizioni cristiane in un dialogo ininterrotto con gli orientamenti più rilevanti dell'illuminismo⁵¹¹. Platon non fu un filosofo, né un pensatore laico, ma « he effectively blended Enlightenment ideas into Orthodox religious thinking »⁵¹² e, in sintesi, « [his] moralistic approach to history echoed the religious Enlightenment of late seventeenth- and eighteenth-century Europe, the Christian humanism of the Renaissance, and the Christianized Platonic and Stoic thought of the Church fathers »⁵¹³.

La particolare “via cristiana all'illuminismo” che caratterizzò gli insegnamenti e la dottrina di Platon offrono spunti per una riconsiderazione dell'ambiente ecclesiastico russo, e dei suoi rapporti con la diffusione di correnti illuministiche laiche (wolffismo, razionalismo, massoneria, pietismo) nella seconda metà del XVIII secolo. Se Florovskij presenta la figura di Platon in modo ambiguo, e sostanzialmente negativo, definendolo « uomo dei lumi », « tipico rappresentante

⁵⁰⁹ Ol'ga Sedakova, sintetizzando alcuni dei caratteri di questa “via” ortodossa, scrive: « The great spiritual Orthodox school of “*trezvenije*” (sobriety), of “acquiring the spirit of peace” tends, in fact, to work with the instrument of perception in a human being, to «restore» that right, realistic sight which was darkened by Adam's Fall – or to *transfigure* the natural faculties of a person. With the words of Simeon the New Theologian, “With the help of the Spirit, who makes everything new, let him (a human being) attain new eyes and new ears and look not in the ordinary human manner, as the sensual one looks at the sensual things: but he, who grew more than a human being, let him look at the sensual things as the immaterial one”. This system of “*vnimaniye sebe*”, “listening to yourself”, “learning yourself” or “*umnoje delanije*”, inner contemplative activity, was elaborated by the hermits and monks, but it was proposed as the best way of salvation to every member of the Church, including lay people » (cfr. Ead, *The light of life*, in *Četyre toma. Moralia* [Quattro volumi. Moralia], Moskva 2010, pp. 680-681.

⁵¹⁰ Cfr. V. Zen'kovskij, *A History of Russian Philosophy*, cit., p. 104.

⁵¹¹ Tra gli studi dedicati alla figura di Platon durante il XIX secolo segnalò: P.A. Beliaev, *Žizn' Platona, mitropolita moskovskago s ego portretom* [Vita di Platone, metropolita di Mosca, e suo ritratto], 1900 (ristampa Minneapolis MN 1992); I.M. Snegirev, *Žizn' moskovskago Metropolita Platona* [Vita del metropolita di Mosca Platone], 2 tt., Moskva 1856.

⁵¹² E. Kimerling Wirtschafter, *Orthodoxy and Enlightenment in Catherinian Russia. The Tsarevich Dimitrii Sermons of Metropolitan Platon*, in *Thinking Orthodox in Modern Russia*, cit., p. 45.

⁵¹³ Ivi, p. 58.

di quel secolo sognante ed inquieto »⁵¹⁴, la cui teologia dottrinale si sarebbe poco distinta « dal luteranesimo dell'epoca vago e moralisticamente sentimentale »,⁵¹⁵ la storiografia novecentesca ha fatto eco a queste considerazioni, dimostrando scarso interesse per il consistente *corpus* di scritti religiosi settecenteschi: « Feofan (Prokopovič) and the Petrine reforms invariably received their due, but most scholars took as their starting point the spiritual renaissance that began at the end of the eighteenth century ». ⁵¹⁶

Negli anni Ottanta del secolo scorso, G.L. Freeze mise in discussione la narrazione prevalente secondo cui la chiesa ortodossa post-petrina sarebbe stata “un burattino” nelle mani dello zar, piombando così, dal punto di vista intellettuale, in una grigia fase di “stagnazione spirituale”⁵¹⁷. E. Kimerling Wirschafter propone una rilettura della storia del pensiero teologico e spirituale settecentesco a partire dalle tesi di Freeze, e da una più generale riconsiderazione del fenomeno dell’“illuminismo russo”:

depictions of the Russian Enlightenment as an offshoot of German *Aufklärung*, Wolffian philosophical rationalism, imported Freemasonry, and/or Pietist spirituality are, in so far as they go, illuminating and accurate. But they do not provide an adequate definition [of it]. Contestation over the meaning of (the) Enlightenment is of course ongoing, and most present-day scholars prefer to think in terms of multiple Enlightenments with varied and eclectic sources. Indeed, it is precisely because of (the) Enlightenment's social, intellectual and institutional diversity that both the religious and radical Enlightenments appropriately carry the Enlightenment label. ⁵¹⁸

Il caso del metropolita Platone è esemplificativo dell'esistenza e della propagazione attiva di un “illuminismo cristiano” settecentesco, il quale « did much more than reformulate the synthesis of reason and faith achieved by ancient and medieval thinkers »: « the teachings of religious enlighteners encouraged the russian

⁵¹⁴ G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 91.

⁵¹⁵ Ivi, p. 93.

⁵¹⁶ E. Kimerling Wirschafter, *Orthodoxy and Enlightenment in Catherinian Russia*, cit., p. 44.

⁵¹⁷ Cfr. G.L. Freeze, *Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered*, «Journal of Ecclesiastical History» 36 (1985), pp. 82-102.

⁵¹⁸ E. Kimerling Wirschafter, *Orthodoxy and Enlightenment in Catherinian Russia*, cit., p. 45-46.

monarchy, Church and educated classes to come to terms with European modernity within the framework of Orthodox Christian belief».⁵¹⁹

All'interno della “terza ecumene” evocata da Abramov, si andò dunque costituendo, tra XVII e XVIII secolo, quella che viene definita “akademičeskaja scholastika”⁵²⁰, dove il termine “scolastica” indica una compresenza delle due tendenze (aristotelico razionalista e neoplatonico patristica) eredi delle tre “influenze” (slavo meridionali e latino polacca) che, in un dialogo progressivo con le idee della modernità, entrano a far parte della costellazione dell’illuminismo russo:

l’acquisizione più importante delle Accademie tra XVII e XVIII secolo non fu soltanto il raggiungimento di un ruolo centrale nella formazione di filosofi di professione, ma anche la maturazione dell’autorità della filosofia sia nell’ambito accademico stesso, che nella società russa in generale.⁵²¹

§ 3. *La formazione della “filosofia delle accademie ecclesiastiche”.*

1. Nel primo ventennio del XIX secolo furono aperte le accademie ecclesiastiche di Pietroburgo (1809), Mosca (1814) e Kiev (1819)⁵²². Più che di una “fondazione” si trattò di una riforma delle Accademie settecentesche, avvenuta nel contesto della più generale riforma del sistema scolastico avviata nel 1802 da

⁵¹⁹ Ivi, p. 46. Lo stesso Florovskij interpreta positivamente alcune figure della fase finale del XVIII secolo [in particolare quelle di Tichon Zadonskij (1726-1782) e Paisij Veličkovskij (1722-1794)], ma, coerentemente con la propria impostazione storiografica, traccia un confine; nelle *Vie* non troviamo accenni ad una “illuminismo cristiano”, bensì un’opposizione tra “Secolo dei Lumi” e “raccoglimento interiore”: « [...] Il secolo si conclude con la rinascita del monachesimo e con un’indiscussa intensificazione ed elevazione della vita spirituale. [...] La risposta della Chiesa alla dissipazione del secolo dei Lumi fu quindi il raccoglimento interiore » (G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 101).

⁵²⁰ Cfr. I.V. Cvyk, *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii (istoriko-filosofskij analiz)*, cit., p. 54 e A.V. Panibratcev, *Prepodavanie filosofii v Kievo-Moghiljanskoj i Slavjano-greko-latinskij akademijach*, cit., p. 56.

⁵²¹ I.V. Cvyk, *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii (istoriko-filosofskij analiz)*, cit., p. 55.

⁵²² L’Accademia di Kazan’ venne, invece, chiusa nel 1818, e riaperta come Accademia spirituale solo nel 1842. Per una ricostruzione della storia delle Accademie nel XIX secolo si vedano: I.A. Čistovič, *Istorija sankt-peterburgskoj duchovnoj akademii* [Storia dell’Accademia spirituale di San Pietroburgo], Sankt-Peterburg 1857; S. Smirnov, *Istorija moskovskoj duchovnoj akademii do eja preobrazovanija 1814-1870* [Storia dell’Accademia spirituale di Mosca fino alla sua riforma 1814-1870], Moskva 1879; V. Askočenskij, *Istorija kievskoj duchovnoj akademii po preobrazovanii eja v 1819 godu* [Storia dell’Accademia spirituale di Kiev secondo la riforma del 1819], Sankt-Peterburg 1863; Iv. Gvozdev, *Dvadcatipjatiletie kazanskoj duchovnoj akademii. Istoričeskaja zapiska* [Venticinque anni dell’Accademia spirituale di Kazan’. Nota storica], «Pravoslavnyj sobesednik» III (1868).

Alessandro I, con l'istituzione del Ministero dell'istruzione pubblica. Il territorio imperiale fu suddiviso in sei regioni didattiche, affidate a sei provveditori, nelle quali venne programmata l'apertura di sei università (oltre che di scuole secondarie ed elementari). Oltre all'Università di Mosca, fondata nel 1755, sotto il regno di Alessandro I vennero aperte le università di Kazan', Char'kov, San Pietroburgo, Vilna e Dorpat. Dopo il periodo della reazione assolutistica di Paolo I, la prima fase del regno di Alessandro I (1801-1825) sembrò legittimare le speranze di una svolta in senso liberale⁵²³. Un elemento significativo in questo senso fu un allentamento della censura intellettuale⁵²⁴, i cui effetti furono presto visibili. In tutte le università venne introdotto l'insegnamento delle discipline filosofiche e, su proposta di Michail Speranskij – consigliere di stato e fautore della “svolta riformatrice”⁵²⁵ – venne esteso anche ai ginnasi⁵²⁶: « dall'esterno vennero invitati nuovi professori di filosofia, in primo luogo tedeschi – I. Schad, I. Buhle, L. Jakov e altri – e apparvero articoli che elogiavano la filosofia come scienza profonda e imprescindibile »⁵²⁷. Nel 1808 Alessandro I approvò la proposta del ministro dell'istruzione P. Zavadovskij di inviare dodici studenti dell'istituto pedagogico di Pietroburgo « in Paesi stranieri », in modo che « al loro ritorno potessero essere nominati professori all'Università di Pietroburgo »⁵²⁸.

Nel “Progetto” [Načertanie] che delineava i caratteri di questa operazione, a firma di N.N. Novosil'cev, provveditore del distretto pietroburghese, venivano indicate le normative e le linee guida delle diverse discipline; da esse si ricava che, pur essendo la prima fase del regno di Alessandro I certamente più liberale e meno incline alla

⁵²³ Sulla politica culturale durante il regno di Alessandro I si veda: I.M. Suchomlinov, *Materialy dlja istorii obrazovanija v Rossii v carstvovanie imperatora Aleksandra I* [Materiali per una storia dell'istruzione in Russia durante il regno dell'imperatore Alessandro I], «Žurnal ministerstva narodnogo Prosvješčenija» okt. (1865).

⁵²⁴ Per una rassegna sulla censura tra XVIII e XIX secolo si veda A.M. Skabičevskij, *Očerki istorii ruskoj censury (1700-1863)* [Profilo di storia della censura russa (1700-1863)], Sankt-Peterburg 1892.

⁵²⁵ Per un approfondimento sulla figura e gli orientamenti di M. Speranskij si veda “Speranski”, in W. Goerdt, *Russische Philosophie. Zügange und Durchblicke*, Freiburg - München 1984, pp. 230-245

⁵²⁶ Cfr. V.F. Pustarnakov, *Rusko-nemeckie filosofskie svjazi v kontekste politiko-ideologičeskoj i filosofskoj situacii epochi Aleksandra I i Nikolaja I* [I contatti filosofici russo-tedeschi all'interno del contesto politico-ideologico e della condizione della filosofia all'epoca di Alessandro I e Nicola I], in *Filosofija Fichte v Rossii* [La filosofia di Fichte in Russia], red. V.F. Pustarnakov, Sankt-Peterburg 2000), p. 27.

⁵²⁷ *Ibid.*

⁵²⁸ Cfr. *ibid.* Tra i dodici studenti, vi era A.I. Galič, che, seguendo l'indicazione di occuparsi della « filosofia in tutta la sua estensione », pubblicherà nel 1818-19 la *Istorija filosofičeskich sistem* (cit.).

censura, l'atteggiamento nei confronti della filosofia rimase prudente, e condizionato anche dai recenti sviluppi della Rivoluzione francese:

il giovane studente ha bisogno, ora più che mai, di essere introdotto in maniera semplice ad un piano di studi sensato e ad un buon livello di istruzione, così che possa diventare un filosofo sincero e un buon cittadino, senza essere esposto ai pericoli di ragionamenti vuoti, oppure alla diffusione di opinioni mistiche prive di senso.⁵²⁹

Le “Istruzioni” contenute nel “Progetto” prevedevano, di conseguenza, un percorso che conducesse solo gradualmente allo studio della “metafisica” – « in generale, la cosa più semplice è partire dalla psicologia empirica, passare poi all'estetica e alla logica, e solo poi alla metafisica »⁵³⁰ – dal momento che essa « esercita influsso sugli

⁵²⁹ “Načertanie ob otravlenii Studentov Sankt-Peterburgskogo pedagogičeskogo Instituta v čužie kraja” [Progetto per l'invio di studenti dell'Istituto pedagogico di San Pietroburgo in paesi stranieri], «Periodičeskie sočinenija», 22 (1809), p. 136. Il riferimento alle “opinioni mistiche prive di senso” è da intendersi come una presa di distanza da tendenze di origine massonica, soggette, nel primo ventennio del XIX secolo a fortune alterne. Nel clima di iniziale “liberalismo” diverse logge massoniche operarono nel Paese, e nel 1812 fu approvato lo statuto della Società biblica (legata alla “Biblical and foreign Bible Society, fondata a Londra nel 1804), di cui divenne presidente il principe Golicyn, procuratore del Santo Sinodo, e della quale entrarono a far parte lo stesso Alessandro I e, naturalmente, M. Speranskij. Negli anni Venti, sulla Società biblica caddero pesanti sospetti anche da parte laica, soprattutto a motivo del suo occulto corporativismo, come riporta Florovskij: « La Società biblica ricordava troppo da vicino le “società segrete”: “i Metodisti e gli Illuminati sono come i Massoni” » (Id., *Vie della teologia russa*, cit., p. 125; sulle vicissitudini della Società biblica si veda pp. 121 ss.). Golicyn venne destituito dall'archimandrita Fozio, e la Società venne chiusa dallo zar nel 1826. Durante la prima fase, la chiesa ortodossa « si trovò costretta a fare i conti con la situazione che si era creata, e a sopportare la diffusione nel Paese di una religiosità “non ortodossa”. Di tanto in tanto, tuttavia, entrò in polemica con gli “eretici” per escludere i nemici massoni e altri “infedeli” » (V.N. Pustarnakov, *Russko-nemeckie filosofskie svjazi v kontekste politiko-ideologičeskoi i filosofskoj situacii epochi Aleksandra I i Nikolaja I*, cit., p. 23). La massoneria primo-ottocentesca in Russia era cambiata in maniera sostanziale rispetto a quella operante in epoca cateriniana: la componente “aristocratica” non era più prevalente, alle logge cominciarono a partecipare diversi *raznocincy*, molti dei quali sarebbero diventati decabristi (cfr. V.N. Pustarnakov, *Russko-nemeckie filosofskie svjazi v kontekste politiko-ideologičeskoi i filosofskoj situacii epochi Aleksandra I i Nikolaja I*, cit., p. 23). La tendenza alla diversificazione degli ambienti culturali di Mosca e della Capitale, cominciata già nell'ultima fase del XVIII secolo, risultò evidente nella differente impostazione di orientamenti delle logge moscovite e pietroburghesi (come dimostra il “caso Fessler” di cui mi occuperò nel capitolo seguente): « The later struggle between “Westernizers” and “Slavophiles is anticipated in the difference of perspective between lower and high order Masonry. In both cases the Westernized activism of St. Petersburg contrasts with more contemplative Eastern preoccupations of Moscow » (J. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture*, cit., p. 256). Sulla Framassoneria comparsa in Russia a partire dalla fase petrina, e diffusasi in maniera capillare nel corso del XVIII secolo si vedano: J. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture*, cit., pp. 243-268; A. Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, cit., pp. 14-34; N.O. Losskij, *History of Russian Philosophy*, cit., pp. 9-14; V. Zen'kovskij, *A History of Russian Philosophy*, cit., pp. 70-102.

⁵³⁰ “Načertanie ob otravlenii Studentov Sankt-Peterburgskogo pedagogičeskogo Instituta v čužie kraja”, cit., p. 136.

orientamenti di pensiero così grande, che il giovane studente necessita di una buona guida, per non incorrere nelle pericolose minacce della nostra epoca »⁵³¹.

Il Ministerò tratteggiò anche un “profilo” dell’“insegnante ideale” per le discipline filosofiche, individuandone un esempio in G.E. Schulze⁵³² (Enesidemo, 1761-1833): « tra i nuovi metafisici, egli si distingue come pensatore straordinario ed esperto fondamentale nel suo campo; [...] un intelletto e una chiarezza esemplari si combinano con un giudizio assennato sui più importanti sistemi di metafisica »⁵³³. A parte il caso specifico di Schulze, le “Istruzioni” del 1808 esclusero « ufficialmente dal novero dei “nuovi metafisici” i principali esponenti della filosofia classica tedesca ».⁵³⁴

A partire dal 1817, con il cambiamento di tendenze del regno di Alessandro I, « cambiò anche la politica ufficiale nell’ambito della filosofia »:⁵³⁵ sotto l’egida del nuovo Ministero degli affari ecclesiastici e dell’istruzione, che vide « la vittoria dei sostenitori del conservatorismo politico e delle forze clericali »,⁵³⁶ venne coniata la formula “Ortodossia, Autocrazia, Nazionalità”, e la censura riprese vigore. I professori tedeschi, invitati negli anni precedenti a prendere servizio in Russia, vennero costretti a lasciare il Paese, e venne avviato un processo di « russificazione »⁵³⁷ dell’ambiente universitario; vi fu un inasprimento dei controlli di “ammissibilità” all’insegnamento, e, secondo l’ordine dei termini del nuovo motto, l’ortodossia divenne il criterio principale per valutare la “lealtà” delle tendenze intellettuali.

Le “Istruzioni” fornite dallo zar al direttore dell’Università di Kazan’ il 17 febbraio del 1820 contenevano innanzitutto un avvertimento – « lo spirito del libero pensiero non deve, né apertamente né in modo occulto, indebolire la dottrina della chiesa nell’insegnamento delle discipline filosofiche, storiche o letterarie »⁵³⁸ – e poi anche un’indicazione: « l’insegnamento di tutte le discipline nell’Università deve

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² Nelle “Istruzioni” vengono nominati due lavori di Schulze: *Grundriß der philosophischen Wissenschaften*, 2 Bd., Wittenberg 1788, e *Aenesidemus*, 1792.

⁵³³ Ivi, p. 137.

⁵³⁴ V.N. Pustarnakov, *Russko-nemeckie filosofskie svjazi v kontekste politiko-ideologičeskoj i filosofskoj situacii epochi Aleksandra I i Nikolaja I*, cit., p. 29.

⁵³⁵ Ivi, p. 29.

⁵³⁶ Ivi, p. 23.

⁵³⁷ Ivi, p. 29.

⁵³⁸ “Instrukcii”, «Žurnal Departmenta Narodnogo Prosvěščeniija», č. 2 (1821), p. 30.

svolgersi secondo l'unico spirito del Santo Vangelo »⁵³⁹. Le “Istruzioni”, volte alla riforma dell'insegnamento della “filosofia universitaria”⁵⁴⁰ [universitetskaja filosofija], indicavano come prima disciplina la logica, e come seconda la “storia dei sistemi filosofici”, che avrebbe dovuto abituare gli studenti « a distinguere tra sapienza terrena e celeste »⁵⁴¹. La filosofia doveva essere insegnata come “via ad una verità limitata” il cui unico compito era condurre verso la “verità infinita” del cristianesimo⁵⁴².

Lasciamo le sorti della “filosofia universitaria”, per occuparci più da vicino della “filosofia delle accademie ecclesiastiche” [duchovno akademičeskaja filosofija], che pure nacque e si articolò all'interno della cornice storica appena delineata. La riforma degli istituti ecclesiastici venne avviata nel 1802, in concomitanza con la

⁵³⁹ Ivi, p. 39.

⁵⁴⁰ L'espressione “universitetskaja filosofija” indica « the philosophical doctrines that were developed and taught at universities and some other secular institutions of higher education [...]. It does not denote a type of philosophical theory but all the philosophical doctrines that were officially recognized or “sanctioned” by the relevant authorities (The Ministry of People's Enlightenment, the Chief Administration of Schools, or the professorial conference headed by a director appointed by the government) » (A.T. Pavlov, *University Philosophy in Russia*, «Russian Studies in Philosophy» 42, 2 (2003), pp. 6-20). La repressione della filosofia nelle università, cominciata con la minaccia di abolizione del *curriculum* filosofico nel 1826, culminò con la censura da parte di Nicola I nel 1850, il quale, dopo aver bandito gli insegnanti stranieri dalle Università di Pietroburgo, Mosca, Kazan', Kiev e Char'kov, oltre che dall'Istituto pedagogico di Pietroburgo e dal Liceo di Odessa, proibì l'insegnamento delle discipline filosofiche ad eccezione di logica e psicologia (cfr. V.F. Pustarnakov, *Russko-nemeckie filosofskie svjazi v kontekste politiko-ideologičeskij i filosofskoj situacii epochi Aleksandra I i Nikolaja I*, cit.). Nelle Accademie e nei seminari ecclesiastici, meno direttamente soggetti alla censura imperiale, presero piede stabilmente la storia della filosofia e la “metafisica”. Asmus osserva che « all'inizio del XIX secolo, l'Accademia spirituale di Mosca superava l'Università di Mosca nel livello di insegnamento delle discipline filosofiche » [Id., *Bor'ba filosofskich tečenii v Moskovskom universitete v 70-ch godach XIX veka*, cit., p. 241]. Oltretutto, fino all'ultimo terzo del XIX secolo, la maggior parte dei professori delle università russe aveva ricevuto la propria formazione in istituzioni ecclesiastiche, nelle quali, aggiunge Pavlov, « instructions in philosophy was more fundamental than in secular gymnasiums and lyceums » (Id., *University Philosophy in Russia*, cit., p. 7). V.F. Pustarnakov che, come già ricordato, ha dedicato alla “filosofia universitaria” russa la monografia più estesa apparsa sin qui, osserva: « La filosofia universitaria in Russia, come fenomeno specifico, come corrente filosofica a sé stante caratterizzata da un suo proprio *status* nella società, con le sue problematiche storiografiche e metodologiche, è un tema praticamente nuovo e ancora poco studiato. Ma poco non significa “per niente” » (Id., *Universitetskaja filosofija v Rossii*, cit., p. 3). Rinvio dunque al suo studio *Istoriografija problemy. Idei e zadači issledovanija* [Questioni di storiografia. Idee e obiettivi di ricerca] (ivi, pp. 11-52) e all'immenso sforzo storiografico rappresentato dalla monografia in questione per un approfondimento specialistico sulla “filosofia universitaria” di cui non posso, in nessun senso, occuparmi qui. A proposito alla questione specifica della presenza del kantismo nella “filosofia universitaria” si veda, invece, A.I. Abramov, *Kantianstvo v russkoj universitetskoj filosofii* [Il kantismo nella “filosofia universitaria” russa], «Voprosy filosofii» 1 (1998), pp. 58-69.

⁵⁴¹ “Instrukcii”, «Žurnal Departmenta Narodnogo Prosvěščenija», cit., p. 43.

⁵⁴² Cfr. V.N. Pustarnakov, *Russko-nemeckie filosofskie svjazi v kontekste politiko-ideologičeskij i filosofskoj situacii epochi Aleksandra I i Nikolaja I*, cit., p. 30

nascita del Ministero della pubblica istruzione, e nel 1807 « venne istituito un “Comitato per il miglioramento degli istituti scolastici [che produsse] un “Abbozzo di regole per la formazione di scuole ecclesiastiche” »⁵⁴³, e di cui entrarono a far parte, tra gli altri, A.N. Golicyn, procuratore del Santo Sinodo, Speranskij e il vescovo di Kaluga Feofilakt.. Nel 1808 venne istituita una commissione permanente per le scuole ecclesiastiche, che provvide innanzitutto ad una riorganizzazione dei livelli di tali scuole in: parificate, distrettuali, seminari di eparchia e accademie.⁵⁴⁴ La prima versione del *Proekt ustava duchovnyh Akademii* [Bozza dello Statuto delle Accademie ecclesiastiche] fu redatta inizialmente da Speranskij, e completata da Feofilakt: i due avevano idee molto diverse a proposito del ruolo e dell'importanza della filosofia nel *curriculum* accademico e, infine, prevalse l'orientamento di Speranskij, per il quale era vitale « il riferimento agli oggetti della fede, e la loro connessione con le questioni della scienza filosofica ».⁵⁴⁵ Nello Statuto del 1809⁵⁴⁶ venne riconosciuto alla filosofia un ruolo centrale nella formazione sia seminariale che accademica, che vide così avviarsi una “riforma” tanto vitale quanto necessaria:

[Senza le discipline filosofiche], intese secondo i termini contenuti nello Statuto delle accademie ecclesiastiche del 1809, sulla base del quale vennero riformati i gradi più alti delle scuole ecclesiastiche in Russia, senza il completamento della formazione scolastica alla luce della filosofia, la formazione teologica, per essere precisi, non avrebbe avuto alcuna possibilità di sussistenza, e sarebbe ineluttabilmente decaduta in uno stato di esercizio erudito arido e privo di vitalità.⁵⁴⁷

La sezione IV dell'Introduzione allo Statuto, intitolata “O obščich načalach upravlenija učebnago” [Sui principi generali della gestione della didattica], contiene indicazioni di metodologia didattica di un certo interesse:

⁵⁴³ G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 117.

⁵⁴⁴ “Vvedenie” [Introduzione], *Proekt ustava duchovnyh Akademii*, č. 1, Sanktpeterburg 1823², p.1. Tale riorganizzazione, che vedeva le accademie a capo dei “distretti”, è affine alla riorganizzazione del sistema di “istruzione pubblica” sulla base dei centri universitari. Florovskij osserva che « vi era l'intenzione di creare un secondo sistema scolastico, parallelo al primo ed autonomo » (cfr. Id., *Vie della teologia russa*, cit., p. 118).

⁵⁴⁵ L.E. Šapošnikov, *Konservativizm, novatorstvo i modernizm v pravoslavnoj mysli XIX-XX vv.* [Conservatorismo, innovazione e modernità nel pensiero ortodosso tra XIX e XX secolo], N. Novgorod 1999, p. 227.

⁵⁴⁶ Una versione riformata apparve nel 1814, e ad essa ne subentrarono altre quattro (1869, 1884, 1910, 1917-18).

⁵⁴⁷ A. Mustafin, *Filosofija v SPBDA* [La filosofia all'Accademia spirituale di San Pietroburgo], «Bogoslovskie trudy». Jubilejnyj sbornik (1986), p. 187.

16) [...] Il miglior insegnante non è colui che parla e spiega in modo brillante, ma colui che conduce gli allievi a pensare e a spiegare.

17) Perciò, tutti i metodi di insegnamento nelle Scuole Ecclesiastiche devono essere basati su esercizi svolti dalla gioventù. L'insegnante deve soltanto favorire lo sviluppo del pensiero.

18) Il compito del professore non consiste nel tenere una lezione, ma nel far sì che la lezione venga recepita, in modo che egli ponga, per così dire, la sua radice nel pensiero degli ascoltatori.

19) Per questo motivo, in tutte le Scuole Ecclesiastiche è proibita la dettatura delle lezioni.

[...]

24) Nelle Scuole Ecclesiastiche non deve comparire nessun nuovo libro, che non appartenga alla dottrina consueta, se non per nomina dell'amministrazione didattica con il benessere dei Supervisor. ⁵⁴⁸

Il Capitolo I della terza parte dello Statuto è invece dedicato ai “Prospetti” dei corsi [O konspektach]:

119) In apertura ad ogni corso il Professore deve presentare un prospetto oppure un ordinamento delle materie e della tempistica secondo le quali intende procedere nelle sue ore di insegnamento.

120) In questo prospetto devono essere esposti dettagliatamente:

- a) Le ore in cui si presume saranno dedicate all'insegnamento di ogni scienza.
- b) Il tempo di esecuzione.
- c) Gli autori, o i manuali, che si è stabilito di seguire.

121) I prospetti, compilati in questo modo, saranno sottoposti al Rettore, il quale, dopo averli esaminati, li presenterà alla Commissione, corredati dalle proprie note.

122) La Commissione, presa visione dei prospetti, deve controllare che:

[...]

- c) Gli autori e i manuali dei Professori siano stati scelti tra i migliori nel loro genere, e che si pongano sempre sull'unica linea delle scoperte e dei progressi più recenti nel campo di ogni scienza. ⁵⁴⁹

Il Capitolo II contiene le indicazioni sui metodi di insegnamento [O metod učenija] di ciascuna disciplina delle scuole ecclesiastiche (filologia, scienze storiche, scienze matematiche, scienze filosofiche, scienze teologiche, lingue). Nella sezione sulla Classe di scienze filologiche troviamo riferimenti a pensatori « antichi, Platone, Aristotele, Cicerone, Quintiliano » e moderni « Fénelon », un invito a presentare l'estetica « che altro non è se non la filosofia applicata alla filologia » e l'indicazione

⁵⁴⁸ *Proekt ustava duchovnyh Akademii*, cit., pp. 6-8.

⁵⁴⁹ Ivi, pp. 43-44.

dei modelli imprescindibili a cui attenersi: le Sacre Scritture, i profeti, gli scritti dei Padri della Chiesa e, in particolare, di Giovanni Crisostomo, le prediche dei Pastori della Chiesa Russa⁵⁵⁰.

Dopo la sezione dedicata alla Classe di scienze storiche – nella quale viene posto un forte accento sulla necessità di « collocare [gli eventi] nello spazio e nel tempo, in relazione alle circostanze loro contemporanee » e di considerare il fatto che « la verità Cristiana è sopravvissuta alla caduta di ogni regno, Stato e false religioni », come dimostra lo studio dell'imprescindibile « filosofia della storia »⁵⁵¹ – si trova la sezione IV del capitolo II, “Classe di scienze filosofiche”. La maggior parte dei punti (158-160; 162) rimasero invariati nella prima versione dello Statuto (1809) e nella seconda (1814), mentre il 161 e 163 furono aggiunti nel 1814, dopo la sperimentazione della prima versione al primo corso dell'Accademia di Pietroburgo (1809-1813)⁵⁵². Le indicazioni contenute nello Statuto non furono incidenti soltanto nell'ambito delle scuole ecclesiastiche, ma ebbero un ruolo determinante anche nell'ambito dell'istruzione statale: il paragrafo delle “Istruzioni” del 1820, che forniva indicazioni specifiche in merito agli orientamenti cui la filosofia avrebbe dovuto attenersi, venne compilato sulla base dei punti 160 e 161 dello Statuto delle Accademie⁵⁵³.

Riporto di seguito alcuni dei punti dedicati alla “Classe di scienze filosofiche”:

158) Le scienze filosofiche possono essere insegnate, così come quelle storiche, secondo due diverse relazioni: la prima, è volta a dotare i discenti di nozioni su termini, definizioni e parole usate nella filosofia. Questo livello, che può essere definito *terminologia filosofica*, è il primo gradino nello studio della filosofia [...] e riguarda i Seminari. La seconda [...] è volta all'esposizione dei giudizi dei filosofi più famosi in merito a ciascun oggetto, e ad una loro comparazione che permetta di ricondurli ad un principio generale, dia ai discenti la conoscenza dello spirito vero della Filosofia, li introduca agli studi filosofici e ai metodi migliori in questo campo di ricerche. Questo tipo di insegnamento riguarda le Accademie.
[...]

160) In mezzo al proliferare dei diversi giudizi umani, c'è una cosa a cui il Professore deve necessariamente attenersi, ovvero alla verità Evangelica. Egli deve essere interiormente convinto del fatto che né lui, né i suoi allievi possano scorgere la luce della più alta filosofia,

⁵⁵⁰ I. “Klass nauk slovesnyh”, ivi, pp. 46-49.

⁵⁵¹ II. “Klass nauk istoričeskich”, ivi, p. 51.

⁵⁵² Cfr *infra* p. 143.

⁵⁵³ Cfr. *Proekt ustava duchovnyh Akademii*, cit., pp. 54-55 e “Instrukcii”, «Žurnal Departmenta Narodnogo Prosveščeniija», cit., p. 44.

l'unica verità, se non cercandola nell'insegnamento cristiano, e del fatto che siano fondate e giuste soltanto quelle teorie che sono radicate, per così dire, nella verità Evangelica. Perché la verità è una, ma gli errori innumerevoli.

161) Tra gli antichi, Platone è il pilastro della verità della Filosofia. Il Professore deve cercare il fondamento dell'insegnamento filosofico nei suoi scritti e in quelli dei suoi seguaci migliori; ma, innanzitutto, bisogna tener presente che [egli] non troverà mai la sua dottrina nei frammenti e estratti brevi pubblicati sui diversi aspetti del suo pensiero; in essi tutto appare stravolto, in una strana immagine, e secondo una lettura insipiente. La verità del suo sistema va cercata mediante una disamina lunga e assidua e un esercizio sui suoi testi autentici. Tra i filosofi moderni, bisogna tenere in considerazione preferibilmente coloro che si attengono più strettamente a lui.

162) Nelle Accademie ecclesiastiche non si dovrà mai sentire parlare di quella distinzione [...] che è stata spesso ammessa nelle scuole, secondo la quale una medesima proposizione può essere giusta nei concetti filosofici e falsa secondo la concezione cristiana. Tutto ciò che contrasta con la ragione veritiera della Sacra Scrittura è una autentica menzogna e un errore, e deve essere rigettato senza nessun pietà. Da questa, per così dire, scissione della ragione dalla fede viene introdotta quella falsa Filosofia della quale il grande Maestro delle lingue [Učitel' jazykov, San Paolo] disse: «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con i vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (*Col 2,8*) «Se qualcuno insegna diversamente e non segue le sane parole del Signore nostro Gesù Cristo e la dottrina secondo la pietà, costui è accecato dall'orgoglio, non comprende nulla ed è preso dalla febbre di cavilli e di questioni oziose» (1 *Tm 6, 3-4*).

163) Da quanto esposto, risulta chiaramente che, tra le scienze filosofiche, la Storia della Filosofia ricopre un ruolo importante. La sua lettura, così come la lettura delle teorie filosofiche in generale, deve essere accompagnata da un esame analitico degli stessi Studenti in modo che essi esercitino la propria ragione nel confronto con gli scritti dei vari filosofi, sempre guidati dalla critica ragionevole del Professore.⁵⁵⁴

L'insegnamento della teologia è descritto nel Capitolo V e prevede un'attenzione alle Sacre Scritture, ai Padri, alla polemistica – ma con moderazione⁵⁵⁵ –, alla teologia morale, al diritto canonico, alle esercitazioni di scrittura per le prediche che devono essere svolti «senza sosta»⁵⁵⁶. Da ultimo nel VI capitolo, dedicato alla “Classe di studi linguistici”, viene raccomandata, «sin dai primi gradi delle scuole, una solida conoscenza delle lingue greca e latina» in modo che, nelle Accademie, si possa procedere «alla lettura degli autori più complessi, nell'una e nell'altra lingua»⁵⁵⁷; anche la lingua ebraica deve essere «studiata con assiduità» e, da

⁵⁵⁴ IV. “Klass nauk filosofskich”, ivi, pp. 53-56.

⁵⁵⁵ V. “Nauki bogoslovskija”, ivi, p. 57.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 58.

⁵⁵⁷ VI. “Klass jazykov”, ivi, p. 58.

ultimo, le lingue « tedesca e francese devono arrivare ad un livello tale, che consenta agli studenti di comprendere e tradurre fluentemente »⁵⁵⁸.

2. Come risulta evidente, sono molti gli elementi rilevanti riguardo alla filosofia contenuti nello Statuto, e – posso qui soltanto accennarlo – le differenze rispetto alle indicazioni contenute nel “Progetto” per le università del 1809 sono notevoli. L’accento posto sulla necessità metodologica della comprensione, da parte degli studenti, delle problematiche esposte, i continui riferimenti alla opportunità di conoscere testi e posizioni filosofiche, l’importanza attribuita alla storia della filosofia e, non da ultimo, l’inserimento del tedesco e del francese tra le lingue curriculari, delineano, unitamente ai tratti più marcatamente ideologici, un quadro certamente composito, dal quale però si ricava, innanzitutto, che alla filosofia veniva riservata un’attenzione particolare e, verosimilmente, maggiore rispetto a quella riservata alle altre discipline, teologia compresa. Il punto 158 mostra chiaramente la necessità di costituire un percorso progressivo, a partire dai seminari inferiori, che consenta, al livello accademico, di affrontare le problematiche filosofiche avendo già acquisito la terminologia fondamentale. Sulla base di una analisi della composizione dello Statuto, si può affermare, quindi, a buon diritto che la filosofia fosse una delle discipline più rilevanti all’interno del *curriculum* delle Accademie.

E’ possibile sviluppare alcune considerazioni sulla base di quanto esposto sin qui. Mi riferisco, in primo luogo, alla insistenza sulla filosofia platonica, che necessita di una contestualizzazione. Il punto 161 è frutto, come già detto, della rielaborazione dello Statuto pubblicata dopo la “prova” della prima versione all’Accademia di Pietroburgo, ed entrò a far parte anche delle “Istruzioni” laiche del 1820. Le circostanze storico-politiche stavano mutando, e la “svolta” reazionaria del regno di Alessandro I era alle porte. Abramov interpreta l’elezione “ufficiale” di Platone a punto di riferimento filosofico alla luce di alcune considerazioni storiche:

All’inizio del XIX secolo, e in particolare dopo la fine della guerra napoleonica, si costituì un forte interesse per la filosofia di Platone e avvenne un riorientamento delle direttive filosofiche. La censura sia laica che ecclesiastica giunse alla conclusione che la libertà del pensiero filosofico conducesse al libertinismo politico e religioso. Sorse la necessità di

⁵⁵⁸ Ivi, p. 59.

trovare un orientamento moderato e conservatore che non minacciasse lo *status quo*. Un orientamento di questo tipo venne individuato nel platonismo. Lo studio della filosofia di Platone venne introdotto nei corsi delle università e delle accademie ecclesiastiche. In molte riviste ufficiali apparvero articoli e recensioni sulla filosofia di Platone.⁵⁵⁹

In un articolo apparso in queste circostanze, intitolato *Fileb ili razgovor Platona o visočajščem blage* [Filebo o dialogo platonico sul sommo bene], l'autore non nasconde il suo rammarico: «Platone è quasi sconosciuto nella nostra letteratura»⁵⁶⁰. L'affermazione è drastica e, come ogni generalizzazione, deve essere letta criticamente, ma non è priva di fondatezza. La tradizione platonica si era diffusa in ambito slavo sostanzialmente attraverso la mediazione bizantina del platonismo cristiano, e prevalentemente in forma “frammentaria” come sottolinea Averincev: «Nella Rus' antica gli scritti di Platone, come quelli di Aristotele, non erano accessibili che in forma di estratti, citazioni, narrazioni, sia autentiche che apocrife»⁵⁶¹. Una diffusione dei testi platonici veri e propri risale, invece, soltanto al XVIII secolo:

effettivamente, fino alla metà del XVIII secolo Platone venne più menzionato che seriamente compreso. Una più ampia considerazione a livello scientifico, culturale e sociale avvenne soprattutto tra XIX e XX secolo [...] Ma già nel corso del XVIII secolo, sotto l'influsso dell'illuminismo tedesco e francese, la interpretazione di Platone cominciò a costituirsi secondo la lettura di “filosofia eterna” della metafisica che era propria dello spirito della scuola di Wolff.⁵⁶²

La prima grande opera di traduzione dei dialoghi platonici venne svolta da I. Sidorovskij e M. Pachomov tra il 1780 e il 1785⁵⁶³, e un impulso cruciale alla diffusione di edizioni dei dialoghi platonici venne dato dall'illuminista e massone russo N. Novikov (1744-1818), fondatore della rivista «Utrennij svet» (1770-1780):

⁵⁵⁹ A.I. Abramov, *Ocenka filosofii Platona v russkoj idealističeskoj filosofii*, in *Sbornik naučnych trudov po istorii russkoj filosofii*, cit., p. 252.

⁵⁶⁰ N. Polevoj, *Fileb ili razgovor Platona o visočajščem blage*, «Moskovskij Telegraf» 1 (1826), pp. 5-6.

⁵⁶¹ S. Averincev, *Christianskij aristotelizm kak vnutrennaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii*, cit. p. 737.

⁵⁶² P.V. Svetlov, “*Russkij Platon*”. *Platonizm v russkoj kul'ture* [Il “Platone russo”. Il platonismo nella cultura russa], in *Platon: Pro et Contra. Platoničeskaja tradicija v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej* [Platone: pro et contra. La tradizione platonica nella critica dei pensatori e degli studiosi russi], Sankt-Peterburg 2001, p. 13.

⁵⁶³ Cfr. *ibid.*

his *Morning light* [...] was the first journal in Russian history to seek to impart a systematic knowledge of the great philosophers of classical antiquity, beginning with translations of Plato and Seneca.⁵⁶⁴

La condanna dei « frammenti ed estratti brevi » in cui il pensiero platonico risulta « stravolto, in una strana immagine, e secondo una lettura insipiente » non ha certo a che fare con i « frammenti » della mediazione patristica, ed è, invece, rivolta a letture e interpretazioni platoniche legate all'ambiente massonico che, secondo alcuni componenti della Commissione per le scuole ecclesiastiche, avevano messo a repentaglio il buon esito del primo corso di filosofia all'Accademia di Pietroburgo: « Si deve solo alla grazia speciale della Provvidenza che il primo corso sia terminato bene », dirà Filaret (Drozdov), rettore a partire dal 1812, in merito al “caso Fessler”, di cui ci occuperemo.

Furono queste le ragioni che, complessivamente, portarono all'inclusione del punto 161 nello Statuto del 1814, operata sulla base delle osservazioni dello stesso Filaret.

In secondo luogo, le indicazioni generali contenute nello Statuto a proposito di Platone, vanno integrate con direttive emanate successivamente dalla Commissione, che contenevano indicazioni sui manuali specifici cui i professori delle accademie dovevano attenersi. Nel 1818 venne prescritto l'insegnamento della filosofia e della logica secondo i manuali di Baumeister⁵⁶⁵ e, nel 1819, l'insegnamento della filosofia morale secondo gli scritti di Karpe, e della storia della filosofia secondo il manuale di Brucker⁵⁶⁶. Secondo una disposizione della Commissione del 1824, che ordinava di « abolire [lo studio] di alcuni pensatori stranieri [...] che indulgono eccessivamente a tendenze raziocinanti »⁵⁶⁷, Karpe venne escluso dai programmi accademici. Nel 1826, secondo una nuova indicazione della Commissione,⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ J. Billington, *The Icon and the Axe*, cit., p. 243.

⁵⁶⁵ Cfr. V.I. Askočenskij, *Istorija Kievskej duhovnoj akademii*, cit., p. 37.

⁵⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 38.

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 95.

⁵⁶⁸ Il 1826 fu un anno di inasprimento generale del controllo intellettuale, anche in seguito ai noti eventi del '25. Dopo una prima decisione di abolire l'insegnamento della filosofia nelle università, il Comitato supremo delle istituzioni scolastiche lo riammise nel *curriculum*, a patto che fosse « epurato dalle assurdità dei filosofi contemporanei, e fondato sulle verità della dottrina cristiana e conforme alle norme del governo monarchico » (V.S. Roždestvenskij, *Istoričeskij obzor dejatel'nosti Ministerstva Narodnogo Prosvješčenija* [Rassegna storica sull'attività del Ministero dell'istruzione pubblica], 1802-

nell'ottica di un'uniformazione dell'insegnamento delle scienze filosofiche, venne imposto a tutti gli insegnanti delle accademie, di attenersi, nelle spiegazioni delle loro lezioni, unicamente al manuale latino di filosofia di *Winkler* [corsivo nel testo], che tra il 1826 e il 1831, nel corso di due anni accademici, funse effettivamente da interpretazione principale della filosofia, sia per gli insegnanti sia per gli studenti.⁵⁶⁹

3. E' necessario, a questo punto, osservare che le indicazioni dello Statuto e le prescrizioni della Commissione non offrono una rappresentazione del quadro che andò effettivamente delineandosi nelle accademie, e che risponde alla definizione di "filosofia delle accademie ecclesiastiche": quelle disposizioni definirono soltanto le precondizioni più generali entro le quali essa venne sviluppandosi.

La consapevolezza della necessità di ampliare l'orizzonte filosofico agli sviluppi e agli autori più recenti era attiva nelle stesse gerarchie ecclesiastiche, come dimostra la denuncia di Filaret, in un rapporto scritto in seguito all'ispezione al seminario di Pietroburgo:

i manuali in uso nella classe di filosofia, scritti da Baumeister secondo i principi di Wolff, non possiedono i requisiti richiesti al punto 99 [nella seconda versione dello Statuto: 122, c] della parte prima dello Statuto, in base ai quali i manuali devono essere scelti tra i migliori nel loro genere, e devono porsi sempre sull'unica linea delle scoperte e dei progressi più recenti nel campo di ogni scienza.⁵⁷⁰

N.I. Nadeždin (1804-1856), studente dell'Accademia di Mosca (1820-1824), – dove seguì le lezioni di V.I. Kutnevič, che fu allievo di Fessler a Pietroburgo – e futuro professore dell'Università della medesima città, ricorda, nella sua autobiografia, che,

1902, Sankt-Peterburg 1902, p. 127, cit. in V.N. Pustarnakov, *Russko-nemeckie filosofskie svyazi v kontekste politiko-ideologičeskoj i filosofskoj situacii epochi Aleksandra I i Nikolaja I*, cit., p. 34).

⁵⁶⁹ *Zapiski po npravstvennoj filosofii protoiereja Ioanna Skvorceva* [Note sulla filosofia morale dell'arciprete I. Skvorcev], in *Sbornik iz lekcij byvšich professorov kievskoj duchovnoj akademii, archimandrita Innokentija, protoiereja I. M. Skvorceva, P.S. Avseneva (archimandrita Feofana) i Ja. K. Am-fiteatrova, izdannyyj akademiej po slučaju pjatidesjatiletnego jubileja ee (1819–69)* [Raccolta delle lezioni degli ex professori dell'Accademia spirituale di Kiev, archimandrita Innokentij, arciprete I.M. Skvorcev, P.S. Avsenev (archimandrita Feofan) e Ja.K. Amfiteatrov, pubblicata dall'Accademia in occasione del suo cinquantesimo giubileo (1819-1869)], Kiev 1869, p. VI.

⁵⁷⁰ Filaret (Mitropolit), *Sobranie mnenij i otzvyvov* [Pareri e giudizi], t. 1, Sankt-Peterburg 1885, p. 72, cit. in I.V. Cvyk, *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii (istoriko-filosofskij analiz)*, cit., p. 65.

per l'ammissione all'Accademia, fu sottoposto ad una esame preliminare che consisteva nella stesura di un testo scientifico in latino. Il tema dato era il seguente: "Perpendatur pretium atque eruantur desiderata systematis Wolfiani quam in toto, tam in singulis partibus considerati".⁵⁷¹

E così, aggiunge Abramov, «un giovane che desiderava accedere allo *status* di studente dell'Accademia era tenuto a "mostrare il valore e svelare i difetti del sistema di Wolff, esaminandolo nella sua interezza e parte per parte"»⁵⁷². Ma la testimonianza di Nadeždin mostra chiaramente le tendenze e le aspettative diffuse tra gli allievi delle accademie negli anni '20: «Io, allora, leggevo già Kant e altri nuovi filosofi tedeschi, e con tutto l'ardore giovanile mi ribellavo a Wolff e all'empirismo in generale»⁵⁷³. Del resto, osserva Abramov

l'istituzione ufficiale delle Accademie teologiche (1809) coincise con la fase di diffusione della speculazione filosofica di Schelling negli anni '10 e '20 del XIX secolo; negli anni '30-'40 sopraggiunse il periodo di maggior diffusione dell'hegelismo russo, e crebbe un grande interesse nel campo della speculazione delle accademie ecclesiastiche per la filosofia di Immanuel Kant.⁵⁷⁴

Una descrizione esemplificativa dell'effettiva articolazione della speculazione filosofica accademica è offerta da V.I. Askočenskij, il quale riferisce degli orientamenti della classe di filosofia del primo corso dell'Accademia di Kiev (1819-1823):

Il corso di scienze filosofiche si distinse per una intenzionale ampiezza. Lungo il corso accademico, veniva presentato tutto ciò che rientra nell'ambito degli studi filosofici, dai primi principi della logica, al sistema del filosofo più recente per l'epoca – Schelling. In accordo con le direttive dello Statuto degli istituti ecclesiastici, nell'insegnamento di questa scienza venne dato ampio spazio alla Storia dei sistemi filosofici come rassegna critica degli sforzi della ragione umana che aspira a rischiarare con i propri mezzi l'oscurità che circonda da secoli la nostra natura decaduta. Venivano introdotti e sottoposti via via al giudizio dei giovani ascoltatori caldei, persiani, indi, egiziani e altri, per così dire, popoli barbari, con le loro visioni mistico-infantili. Ad essi seguivano i filosofi greci insieme agli antichi sapienti che, del resto, non staccandosi dalla terra [...] non uscirono mai dai propri orizzonti. Ad essi si sostituirono Socrate, Platone e Aristotele – questo straordinario

⁵⁷¹ A.I. Abramov, *Christian Vol'f v russkoj duhovno-akademičeskoj filosofii*, cit., p. 237.

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ A.I. Abramov, *Christian Vol'f v russkoj duhovno-akademičeskoj filosofii*, cit., p. 226.

triumvirato della filosofia antica – che hanno abbracciato ogni attività del pensiero umano, a partire dall'intuizione più alta, che compare nella dottrina di Platone, alla sottile analisi dei fenomeni intellettuali prodotta da Aristotele, fino alle lezioni di vita pratica insegnate da Socrate [...].⁵⁷⁵

Un'attenzione particolare veniva accordata ai « Padri della Chiesa e ai filosofi cristiani: Giustino, Clemente Alessandrino, Agostino, Tertulliano »: essi « amano la sapienza [ljubomudrstvujut] nella luce che nessuna tenebra può offuscare », al contrario degli scolastici « che smarriscono il filo di Arianna in un dedalo labirintico e errano vanamente intorno alla scienza servendosi delle sole forme vuote di un aristotelismo privo della filosofia contemplativa di Platone e degli insegnamenti pratici di Socrate »⁵⁷⁶. Tuttavia, osserva lo storico dell'Accademia, la scolastica « faceva presentire una riforma » che avrebbe dato i natali a « Bacon, Leibniz, Malebranche, Berkeley, Spinoza, Locke, Descartes, precursori dell'enorme svolta che ha avuto luogo con Kant »⁵⁷⁷ – e conclude: « Fichte, Jacobi e Schelling completano questa vasta galleria di intelletti »⁵⁷⁸.

Fu entro questo quadro che venne configurandosi la “filosofia delle accademie ecclesiastiche”. Secondo quanto riportato da Abramov, questa espressione, usata oggi correntemente nella storiografia filosofica russa, comparve per la prima volta nell'articolo di A. Nikol'skij *Russkaja duhovno-akademičeskaja filosofija, kak predšestvennica slavjanofil'stva i universitetskoj filosofii v Rossii*⁵⁷⁹ [La filosofia russa delle accademie ecclesiastiche come antecedente dello slavofilismo e della filosofia universitaria], « che conteneva esposizioni analitiche del pensiero dei più rinomati professori delle accademie »⁵⁸⁰. In un articolo dello stesso Abramov è contenuta una definizione generale della filosofia “accademica”:

⁵⁷⁵ V.I. Askočenskij, *Istorija Kievskoj duhovnoj akademii*, cit., p. 73.

⁵⁷⁶ Ivi, p. 74.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ A. Nikol'skij, *Russkaja duhovno-akademičeskaja filosofija, kak predšestvennica slavjanofil'stva i universitetskoj filosofii v Rossii*, «Vera i razum», II-V, IX-XX (1907).

⁵⁸⁰ A.I. Abramov, *Russkoe duhovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul'tury*, cit., p. 39.

La definizione di “filosofia delle accademie ecclesiastiche” include: i corsi di filosofia che si tenevano nelle accademie sulla base dello statuto del 1809, la produzione filosofica dei professori che vi insegnavano, gli articoli e le rassegne apparse sulle riviste pubblicate dalle stesse accademie.⁵⁸¹

Altrove, lo storico russo fornisce un giudizio complessivo sul valore di questo fenomeno:

non c'è dubbio che la speculazione filosofica delle accademie ecclesiastiche sia una parte importante e significativa per la filosofia russa in generale. Essa contiene al suo interno un insieme di peculiarità legate, da un lato alla sua “corporatività” e appartenenza confessionale, dall'altro, alle circostanze storiche concrete entro le quali si è formata, che hanno radici profonde.⁵⁸²

Le “radici” menzionate da Abramov altro non sono che le “fonti” della filosofia delle accademie, che entreranno a far parte del nuovo filosofico ottocentesco, interagendo con nuove tendenze di pensiero. In sintesi, Abramov fornisce tre caratteri fondamentali della filosofia delle accademie: l'eredità del platonismo cristiano, che si costituì, alla luce di quanto mostrato, anche come interesse verso la filosofia platonica in senso stretto; il riferimento alle fonti patristiche, « che si tradusse materialmente nel gran numero di pubblicazioni dei testi dei Padri nelle varie riviste accademiche »⁵⁸³ e , da ultimo, « la componente della filosofia occidentale, secondo le sue varie correnti e forme ».⁵⁸⁴

Questi tre elementi non vanno, naturalmente, intesi come determinanti per ogni singolo esponente della filosofia delle accademie: essi costituiscono, ancora una volta, una costellazione di riferimenti nella quale i diversi filosofi si muoveranno secondo interessi e intenti specifici:

il platonismo, l'eredità patristica e la filosofia occidentale (e soprattutto tedesca) si presentano come caratteristiche tipologiche della filosofia russa delle accademie ecclesiastiche, ma questo non significa assolutamente che ad ogni singolo pensatore

⁵⁸¹ A.I. Abramov, *Duchovno-akademičeskaja filosofija* [La filosofia delle accademie ecclesiastiche], in *Sbornik naučnych trudov po istorii russkoj filosofii*, cit., p. 507.

⁵⁸² A.I. Abramov, *Christian Vol'fv russkoj duchovno-akademičeskoj filosofii*, cit., p. 244.

⁵⁸³ Id., *Russkoe duchovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen russkoj filosofskoj kul'tury*, cit., p. 36.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

corrispondano in modo compiuto tutti i tre elementi storico-culturali. Negli scritti dell'uno e dell'altro, è riscontrabile una "classifica" di preferenze, e un accento personale su questo o quell'elemento di quella definizione vasta ed estremamente generale. [...] Il pensiero filosofico che andò formandosi nelle quattro accademie ecclesiastiche, da un lato, aveva caratteristiche tipologiche e fondamenti generali, ma, dall'altro, assunse le diverse tonalità di peculiarità specifiche.⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ *Ibid.*

CAPITOLO TERZO

L'ACCADEMIA ECCLESIASTICA DI SAN PIETROBURGO: IL CASO DI
IRODION JAKOVLEVIČ VETRINSKIJ

§ 1. *Ignatius Aurelius Fessler, primo professore di filosofia dell'Accademia ecclesiastica di San Pietroburgo.*

1. L'Accademia ecclesiastica di Pietroburgo vide sorgere il suo primo corso di studi tra il 1809 e il 1814: in questa fase vennero applicate le direttive contenute nello Statuto del 1809 e, al termine dei cinque anni, esso fu riformato sulla base di quegli insegnamenti che, secondo le parole di Speranskij⁵⁸⁶, potevano essere acquisiti soltanto con l'esperienza.

Le discipline della Classe di filosofia del primo corso dell'Accademia (1809-1814) vennero inizialmente affidate allo ieromonaco Evgenij Kazancov. Ma, ricorda, I.A. Čistovič, « quando arrivò Fessler da Berlino, nominato dalla Commissione per la classe di lingua ebraica, e dimostrò ottime conoscenze nell'ambito delle scienze filosofiche, a Evgenij venne assegnato un altro compito, e Fessler assunse il ruolo di professore di filosofia »⁵⁸⁷. Lo storico dell'Accademia prosegue così:

per via di un particolare abito mentale, o per circostanze accidentali, o forse per l'uno e l'altro motivo, Fessler dimostrò una particolare inclinazione al misticismo. [...] Era evidente che questa inclinazione si sarebbe riflessa con ogni forza nella filosofia, che egli aveva il compito di insegnare ai suoi ascoltatori accademici.⁵⁸⁸

Ignatius Aurelius Fessler⁵⁸⁹, di origine ungherese, entrò nell'ordine cappuccino nel 1773, e, nel 1778, arrivò a San Pietroburgo per la prima volta, cercandovi « una

⁵⁸⁶ Cfr. G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 120.

⁵⁸⁷ I.A. Čistovič, *Istorija sankt-peterburgskoj duchovnoj akademii*, cit., p. 193.

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ Sulla figura di Fessler, oltre all'opera autobiografica *Rückblicke auf seine siebenjährige Pilgerschaft. Ein Nachlass an Seine Freunde und an seine Feinde* (Breslau 1824), basti qui citare P.F. Barton, *Ignatius Aurelius*

vita migliore, e sperando nell'aiuto dei fratelli massoni »⁵⁹⁰. Professore di lingue orientali ed ermeneutica veterotestamentaria a Leopoli nel 1784, si affiliò alla loggia massonica “Phönix zur runden Tafel” ed entrò in conflitto con l'ambiente cattolico: lasciò la città e si fece luterano. Egli proseguì la propria attività massonica a Berlino, entrando a far parte della loggia “Royal York zur Freundschaft” dove conobbe Fichte; dal 1792 attraversò una fase di « fanatismo kantiano », contraddistinto da una preferenza per la prima *Critica*.⁵⁹¹ Ricevette infine, il 2 giugno 1809, la nomina a professore di filosofia all'Accademia pietroburghese. E' difficile stabilire quale ruolo abbia giocato la massoneria pietroburghese nella sua nomina, e tuttavia il dato di cui disponiamo è il seguente: « Speranskij, responsabile dell'invito di Fessler, lo stesso Fessler e Lodij, che lo raccomandò, facevano parte della medesima loggia »⁵⁹². Troviamo informazioni a questo proposito nelle *Vie* di Florovskij: « In seguito, Speranskij sottolineava che Fessler era stato chiamato per “ordine speciale dell'imperatore”. [...] Persino il barone Korf (il vecchio biografo ufficiale di Speranski) intuì che dietro l'invito a Fessler si celavano altre mire »⁵⁹³. Nelle memorie di Gauensild, che prestò servizio sotto Speranskij alla Commissione delle Leggi, si legge: « Si pensava di fondare una loggia massonica centrale, che avesse affiliazioni in tutto l'Impero russo e in cui tutti gli uomini spiritualmente più capaci fossero obbligati ad entrare, indipendentemente dalla loro condizione sociale »⁵⁹⁴. Gauensild riporta l'intenzione di Speranskij di « riformare il clero russo »⁵⁹⁵, e, forse, fu proprio questa la « mira » che si celava dietro la nomina di Fessler⁵⁹⁶.

Fessler; Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung, Wien 1969. Sul rapporto tra Fessler e l'ambiente intellettuale slavo cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 348-357.

⁵⁹⁰ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 349.

⁵⁹¹ Cfr. *ibid.*

⁵⁹² *Ivi*, p. 351.

⁵⁹³ G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 115.

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 115.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ Florovskij riporta anche le reazioni che questa nomina suscitò nella massoneria russa, che, come già ricordato, si articolava secondo due orientamenti: quello rosacroceano moscovita, e quello razionalistico pietroburghese. Basti qui citare alcuni estratti dalle *Vie*: « Speranskij era massone, ma aveva aderito al “sistema scientifico” di Fessler, e non ai Rosacroce. [...] I Rosacroce di Mosca accolsero con indignazione la notizia della nomina di Fessler, “nemico occulto che nega la grandezza come uomo” » (cfr. *ivi*, pp. 115-116).

Nel gennaio 1810 Fessler cominciò l'insegnamento a Pietroburgo, dove « godette della stima dei suoi 96 studenti »⁵⁹⁷ tra i quali ricordiamo, in particolare, I.Ja. Vetrinskij e G.P. Pavskij (1787-1863); quest'ultimo si dichiarerà soddisfatto « soltanto dei corsi di Filaret (Drozdov) e Fessler »⁵⁹⁸. Pochi mesi più tardi, sorgerà però un conflitto tra l'arcivescovo Feofilakt, membro della Commissione per le scuole ecclesiastiche, e lo stesso Fessler. Al centro della polemica ci fu il prospetto delle lezioni presentato da quest'ultimo, del quale trascrivo qui le parti più significative ai fini di questa indagine⁵⁹⁹.

2. Nel “*Conspectus disciplinarum, quae ab infra scripto Professore in Academia Ecclesiastica, ad Alexandrum Nevensem sunt tradenda i zamečanja na nego*”, datato 9 marzo 1810 e conservato nel ms. f76/I, k.43, ed. chr. 2., della Dom Paškova - Biblioteca di stato russa, Fessler espone in dettaglio i propri programmi per gli insegnamenti di “*Lingua ebraea*”, “*Antiquitates et riti Ecclesiarum Graecae, Latinae et Ruthenicae*”, cui segue il “*Conspectus disciplinarum philosophicarum*”. Il programma relativo alle “*Antiquitates*” contiene alcune premesse di carattere generale, nelle quali il professore dichiara le proprie intenzioni. E' forse utile riportarle, almeno in parte, perché sono significative dell'intonazione che Fessler dà, in apertura, al proprio documento. Scrive, dunque, riguardo al proprio impegno didattico:

[...] omnia agam, ut vividior religiositatis sensus in auditoribus excitetur, foveatur et confortetur. Ea siquidem est saeculi nostri pernicies, ut viri tam laici quam ecclesiastici non pauci, quum memoriam suam magis quam Intellectum, et hinc potius quam Rationem et Mentem, ampliori aliquantulum eruditione Scholastica, et vaga multorum librorum lectione excoluerint, sibi fuco obtento sapientiae profundioris blandiantur, sibique persuadeant, ritus et formas externas Cultus Ecclesiastici, aut maximam partes esse superfluas et inutiles, aut saltem a Kosmosophis, quos se iactant, justo meritoque vilipendi; ad summum pro rudi tantum plebe adjuvanda, et in pia credulitate retinenda, eas utiliter conservari atque ad finem hunc humilem consequendum, cultiores etiam et prudentiores secundum carnem viros, externo Ecclesiae cultui laudabiliter interdum adsistere vel vacare. Perversionis huius tum ex funesto defectu sensus religiositatis, tum ex crassa ignorantia

⁵⁹⁷ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 351.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ La parte dedicata alle discipline filosofiche è riportata, in traduzione russa, da I.A. Čistovič in *Istorija sankt-peterburgskoj duchovnoj akademii*, cit., pp. 193-196.

significationis rituum sacrorum ortae, periculum ab Akademissis, ad arduum sacerdotiis munus vocatis, quam longissime evertendum censeo.⁶⁰⁰

L'attenzione per la natura specifica dell'istituzione nella quale Fessler opera è evidente, e sono da segnalare gli aspetti di cui si compone la cultura che è all'origine della *perniciis* diffusa tra laici e chierici del tempo – aspetti tra i quali figura una sin troppo ampia *eruditio scholastica*, che insieme ad altri elementi alimenta la supponenza di “cosmosofi” inadatti al *munus* sacerdotale, perché del tutto insensibili al significato profondo dei riti liturgici. Interessante anche la contrapposizione tra quella cultura e l'esigenza di una formazione che faccia appello alle funzioni del pensiero e quindi di una spiritualità personale in grado di cogliere i significati più propri di tutto ciò che attiene alla dimensione della *religiositas* e della realtà ecclesiale⁶⁰¹. D'altra parte, questo accenno non può non collegarsi all'altro incarico di insegnamento che l'Accademia aveva assegnato a Fessler:

Adventante Petropolim, praeter primariae vocationis meae disciplinas, quarum conspectum hactenus dedi, munus adhuc docendae Philosophiae altioris ordinis mihi fuit injunctum; quam sarcinam, quantumvis gravem, libenter in me suscepero, si excelsae Commissioni, studia Ecclesiastica dirigenti, [...] principia mox exponenda, secundum quae munere isto defungi mihi unice liceat, fuerint probata [...]⁶⁰²

Fessler pone di seguito una seconda condizione: che cioè l'eccelsa Commissione suddetta non giudichi “iniqua e immodesta” la sua richiesta di una congrua integrazione (1500 rubli) del compenso annuo previsto. Poi passa ai principi:

I. Philosophia mihi scientia evidens Rationis et intensissima vita Mentis est; Religionem ut vitae huius lucem et vitale principium suscipio; Mentis perfectionem in intimo et harmonico consensu inter Rationem, Intellectum, Phantasiam et Sensum internum (Sentiment, Gefühl) concipio; perfectionem Philosophiae in plena Unione et Congrentia cum Religione illa una, universalis, aeterna, divina, quae in Iesu orbi manifestata est, constituo. **II.** Analyseos Philosophiae causa per totum philosophandi negotium acute et praecise Rationem ab Intellectu et Ideas a Conceptibus distingo. **III.** Ratio ea mihi vis et virtus est, quae tota in ideis versatur, quae incessanter et necessario se ipsam intuendo, ingenitam sibi ideam Dei, Infiniti et Universi invisibilis contemplatur, ex primitiva illa idea

⁶⁰⁰ *Cospectus* cit., f. 1v.

⁶⁰¹ Cfr. al riguardo anche f. 2r.

⁶⁰² Ivi, f. 4r.

generales suas ideas procreat, easque per speculum conscientiae, quantum quidem haec ferre valeat, plenas in Intellectum repercutere nititur. **IV.** Intellectum eam vim seu virtutem dico, quae repercussiones Idearum Rationis aequae ac repraesentatione sensualitatis in Conscientia percipit, adprehendit, in conceptus transformat, quod in repercussionibus idearum informe, illimitatum, et indeterminatum est, limitat, formaque determinata signat, quod in repraesentationibus sensualitatis varium est et multiplex in unitatem componit et de utrisque fert sententiam. **V.** Solae aeternae et primitivae Dei, Infiniti et Universi, Rationi ingenitae, subjectivam et objectivam realitatem, veritatem et evidentiam pro Ratione attribuo; formati ex illa per Intellectum conceptibus, conditionatam tantum et subjectivam duntaxat realitatem et veritatem convenire censeo. Rationi intuenti mundus invisibilis, aeternus, divinus; Intellectui reflectenti et ratiocinanti, mundus tantum sensibilis, actuositatis suae immediatae est objectus. Rationi igitur intuenti scientiam idearum absolutam; Intellectui duntaxat cognitionem earum conditionatam et symbolicam obtingere posse arbitror. Quod Ratio in Mundo Divino, ut informe, ut immensum, illimitatum et infinitum intuetur, et in Conscientiam repercutitur hoc Intellectus, Conscientiae intendens, per conceptus ad formam quandam et mensuram reducit, determinat limitibusque circumscribit. Hoc phantasia imaginibus adumbrat; hoc sensus internus sancto amore et desiderio prosequitur. **VI.** Sub duplici ergo ratione Philosophiam spectandam puto: et quatenus est status et habitus mentis, seu principio vitae internae; et quatenus est mera productio intellectus ratiocinantis, atque adeo objectum scholae, materia discursus scientifici, ratio philosophandi. Sub priori respectu Philosophia dici potest Mentis et intuitio et scientia, et amor ejus, quod absolute, quod a se, quod in aeternum et infinitum est. Philosophiam sub respectu superioridefinitio: cognitionem intellectus ratiocinantis de esse entium perceptibilium et repraesentabilium ex ideis et ex conceptibus. Dico 1° Cognitionem, non scientiam; quia per justam ratiocinationem seu per demonstrationem, Cognitio tantum non scientia obtinetur. 2° Cognitionem intellectus ratiocinantis; ut distinguatur a scientia Rationis intuentis et ut eam, tanquam meram philosophandi formam, a vita philosophiae seu ab excelso illo et beato Mentis statu atque habitu discernamus. 3° De Esse entium; et Esse hoc pro absoluto objecto Philosophiae discursivae assignans quinque problemata, quorum resolutione illa potissimum occupatur, intellectu volo, nimirum: An aliquid sit? = Esse Absolutum. An Entia sint? = Esse contingens, seu existentia Quid sint? = Essentia. Quomodo sint? = Modus existendi. As quid sint? = Finis existendi. **VII.** Regnum Dei, Regnum lucis et amoris seu Gratia, Regnum Philosophiae et Religionis intra nos est; ex quo omnino liquet philosophiam tanquam statum et habitum Mentis homini totam esse internam, eam ab extrinseco adquiri seu doceri et disci non posse, et consecutione necessaria absque profundo religiositatis sensu, et absque omni philosophia, quae statum aliquem ac habitum Mentis constituat, philosophicam philosophandi rationem nullatenus obtineri.⁶⁰³

In riferimento a questo *Conspectus*, Krouglov⁶⁰⁴ sottolinea giustamente come Fessler esprima una posizione, che manifesta il suo allontanamento dalla precedente

⁶⁰³ Ivi, f 4v.

⁶⁰⁴ Cfr. A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., pp. 353-354.

adesione alla filosofia kantiana: egli segnala un passo, che segue immediatamente il lungo brano sopra citato, nel quale Fessler intende rendere chiara la propria divergenza rispetto al filosofo di Königsberg, precisando che le idee di Dio, della libertà e dell'immortalità dell'anima non costituiscono per lui “mera intellectus practici postulata”⁶⁰⁵; sono invece, quelle idee, “Rationis intuentis evidens scientia in formatis inde intellectus conceptibus relucens, et ipsam essentiam vitae internae hominis, sive in quantum illa contemplativa, sive in quantum activa sit, constituens”⁶⁰⁶. Fessler sintetizza così le linee guida del proprio insegnamento, che, aggiunge, permetterà agli studenti di accedere a una filosofia “più alta” rispetto a quella con cui hanno preso dimestichezza (anzi, di cui sono *imbuti*) attraverso i manuali di Winkler e Baumeister⁶⁰⁷. Quindi, non solo da Kant Fessler tiene a distinguersi. Ma la scelta di campo tra il pensiero kantiano, da un lato, e la posizione che gli avversari interni all'Accademia potevano far ricadere nella categoria del platonismo, dall'altro, costituisce il problema più delicato, quello su cui il professore vuole dare esplicite rassicurazioni, tanto da scrivere:

Vix adhuc aliqua adfirmatione erit opus, me per omnes disciplinas philosophicas suspicere potissimum contemplationes Platonis et Plotini, quibus magistris praecursoribus et familiaribus plusquam a XXV annis usus sum, nihil magis quam audaces Kantij speculationes intellectuales perhorrescere.⁶⁰⁸

E' tuttavia verosimile che i critici potessero trarre anche da questo *Conspectus* dei motivi di sospetto: fra gli elementi caratterizzanti dei sette punti sopra riportati, nei quali Fessler sintetizza il proprio pensiero, c'è ad esempio una distinzione tra ragione e intelletto, idee e concetti che rimanda echi kantiani, sul piano delle associazioni lessicali, anche se certo non sotto il profilo propriamente filosofico. Vero è che nell'esporre i lineamenti della parte storico-filosofica del proprio corso, Fessler proiettava in qualche modo quella distinzione in uno dei periodi in cui suddivideva l'età antica, il terzo, al centro del quale stanno le figure di Socrate,

⁶⁰⁵ Nel ms. (cfr. f. 4v) si legge precisamente *intellectus*, non *ratio* pratica, ma questo dipende da ciò che Fessler ha affermato precedentemente e non incide sull'intenzione di rimarcare la presa di distanza da Kant.

⁶⁰⁶ *Conspectus* cit., f. 4v.

⁶⁰⁷ Cfr. *ibid.*

⁶⁰⁸ *Ivi*, f. 6v.

Platone e Aristotele, facendo del primo il filosofo del *sensus communis*, del secondo il filosofo della *ratio* e del terzo il filosofo dell'*intellectus*⁶⁰⁹. Ma agli occhi di un critico davvero malevolo tutto ciò poteva apparire meno rilevante di quanto non lo fosse, in senso contrario, l'indizio offerto da Fessler in una precisazione, in sé nient'affatto kantiana, e relativa al modo in cui egli intendeva trattare a lezione della propria filosofia: “ex parte sua realistica critiche, ex parte vero idealistica dogmatice exponitur”⁶¹⁰. E forse più inquietante di quel *critice* (pur se riferito a una professione di realismo), sarebbe potuto apparire il modo in cui Fessler descriveva l'impianto teoretico della sua didattica – “Systema theoreticum complectetur disciplinas eas, quae immediate Rationem et Intellectum, ideas et conceptus, leges cogitandi et cognoscendi concernunt” – e soprattutto la prima sezione di quell'impianto:

Logica seu Systemate regularum formalium quibus intellectus tum supremo Rationis dominio subijcitur, tum in cognoscendo et cogitando ducitur. Duabus haec constabit partibus: a) doctrina elementari seu inquisitione in proprietates et diversas functiones Rationis et Intellectus. b) Methodologia, seu institutione, qua ratione variae cognitiones in formam systematis doctrinalis conjungendae veniant.⁶¹¹

Dove spiccano il richiamo alla “regole formali” cui si attiene l'intelletto – sia pure sotto il dominio della ragione – non meno che quella “dottrina elementare” e quella “metodologia”, che sembrano evocare altrettante sezioni della *Critica della ragione pura*. Non sorprende quindi che il *Conspectus* del 1810, scritto per tacitare gli avversari, non abbia sortito l'effetto sperato. Feofilakt, che fu tra i primi in Russia « a scagliare contro Kant l'accusa di ateismo »⁶¹², come farà in seguito Nikanor, non apprezzò affatto il contenuto del *Conspectus*. Nelle *Zamečanija na konspekt nauk filosofskich* [Note sul prospetto di scienze filosofiche] Feofilakt accusa Fessler di aver

IV. introdotto la filosofia platonica che, nei primi tre secoli del cristianesimo, ha dato vita a un numero di eresie pari al numero di liberi pensatori cui la *Metafisica* di Locke ha dato vita in Francia.⁶¹³

⁶⁰⁹ Cfr. *ivi*, f. 5r.

⁶¹⁰ *Ivi*, f. 5r.

⁶¹¹ *Ivi*, f. 6r.

⁶¹² A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 355.

⁶¹³ *Zamečanija na konspekt nauk filosofskich*, f. 7v.

Inoltre, facendo riferimento a quanto Fessler aveva scritto dei propri *magistri praecursores et familiares*, Feofilakt scrive:

V. oltre che alla filosofia platonica, per più di 25 anni si è attenuto alla dottrina di Plotino, che è stata patrocinata soprattutto dagli Imperatori pagani, dal momento che le corruzioni generate da una simili dottrina non avrebbero mai potuto essere cristiane [...].⁶¹⁴

In sintesi, come ricorderà Fessler in seguito, « [Feofilakt] non poteva tollerare che nelle mie lezioni io preferissi il platonismo, la scolastica aristotelica, l'ecllettismo wolffiano e il criticismo kantiano »⁶¹⁵.

Fessler sarà allontanato dall'Accademia il 22 giugno del 1810, e la Commissione procederà ad una revisione dello Statuto del 1809: come abbiamo visto, la versione integrata del 1814 conterrà indicazioni precise sulla necessità di riferirsi a Platone, come indiscussa *auctoritas* filosofica, ma mettendo in guardia da quei frammenti ed estratti che diano, della sua dottrina, una “visione distorta”, e cioè, verosimilmente, quella propagandata da Fessler e condannata da Feofilakt⁶¹⁶. Ma più importante è il successo che – come ricordato – Fessler ebbe tra gli studenti, proprio in virtù della competenza con cui sapeva dare conto delle posizioni kantiane nelle sue lezioni⁶¹⁷. E dopo meno di dieci anni, proprio a uno di quegli studenti, Irodion Jakovlevič Vetrinskij, l'Accademia assegnerà l'insegnamento di filosofia.

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ Id., *Rückblicke auf seine siebenjährige Pilgerschaft. Ein Nachlass an Seine Freunde und an seine Feinde*, cit., p. 354, cit. in A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., pp. 352. È possibile ipotizzare che le preferenze enumerate da Fessler, e in particolare l'ecllettismo wolffiano e il criticismo kantiano, unitamente abbiano influito anche sulla selezione dei testi manualistici che opererà Vetrinskij, le cui *Institutiones*, diversamente da quanto prescritto dalla Commissione ecclesiastica, non verteranno prevalentemente su Baumeister e Winkler (peraltro non apprezzati da Fessler, come si è visto), ma su “ecllettici” come Karpe e Wenzel.

⁶¹⁶ Altri elementi sul platonismo di Fessler si ricavano alla n. 20 dell'articolo di V.I. Kocjuba, *Filosofskaja tematika na sobranijach pervogo studenčeskogo obščestva moskovskoj duchovnoj Akademii* [La tematica filosofica nelle riunioni della prima società studentesca dell'Accademia ecclesiastica di Mosca], «Vestnik RGGU» 76, 11 (2011), pp. 239-252: «Lo stesso Fessler includeva Spinoza, Platone e Plotino, Origene e Agostino tra le fiaccole perenni dell'umanità, collocando, così, la sua posizione filosofica all'interno della dottrina dell'Assoluto » (ivi, p. 251).

⁶¹⁷ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 351, 353.

§ 2. Le *Institutiones Metaphysicae* di I. Ja. Vetrinskij

1. Le *Institutiones Metaphysicae*⁶¹⁸ che I. Ja. Vetrinskij (1787-1849) pubblica a San Pietroburgo nel 1821, in qualità di professore di filosofia del secondo corso di studi attivato presso la locale Accademia (1814-1826), appartengono a un genere letterario molto diffuso negli ambienti universitari dell'epoca, anche al di fuori dei confini dell'impero russo, e più o meno direttamente connesso alla didattica. Anche nell'Accademia pietroburghese l'insegnamento filosofico al tempo della formazione di Vetrinskij attingeva ad alcuni manuali tedeschi di ispirazione wolffiana, oltre che a una fonte storico-filosofica fondamentale, quale l'*Historia critica* di Johann Jacob Brucker⁶¹⁹. Vetrinskij fu il primo tra i docenti di filosofia dell'Accademia a pubblicare un testo del genere dopo la riforma di queste istituzioni varata nel 1808⁶²⁰: certo non l'aveva fatto Ignaz Aurelius Fessler, che a quegli studi lo aveva iniziato e che nel citato *Conspectus* del 1810 si sofferma sugli strumenti di cui sarebbe stato opportuno disporre per la didattica delle singole discipline filosofiche, precisando di non conoscere testi specifici, che siano a suo giudizio appropriati, né in latino, né in tedesco e tanto meno in francese. Quindi aggiunge: «Libenter sane ipse concinnandis et edendis illis libris, auctoritate excelsi Consensus studia ecclesiastica dirigentis adprobandis, adicerem operam, si non omne otium, quod decem per hebdomadas horae praelectionum mihi reliquum faciunt, in aliis laboribus litterariis rei meae domesticae proficuis esset consumendum»⁶²¹.

Come abbiamo visto, Fessler fu un personaggio 'multiverso' nelle sue oscillazioni tra cattolicesimo, militanza massonica e protestantesimo, e sappiamo

⁶¹⁸ H. Vetrinsky, *Institutiones metaphysicae*, Petropoli 1821.

⁶¹⁹ Johan Von Horn (1779 - dopo il 1829), che prese il posto di Fessler come professore di filosofia all'Accademia pietroburghese, segnalò i limiti dei manuali di Winkler e Baumeister, che contavano « ormai più di cento anni » e la loro inadeguatezza rispetto ai caratteri richiesti nello Statuto. Su suo suggerimento, la Commissione incaricò Filaret, rettore a quel tempo, di far adottare il « più promettente » manuale di Karpe. (Cfr. I.A. Čistovič, *Istorija sankt-peterburgskoj duhovnoj akademii*, cit., pp. 198-200).

⁶²⁰ Si veda a questo proposito il capitolo sulla storia della filosofia russa nella *Istorija filosofii* di Gavril, parte VI, dove, nella bibliografia dedicata ai testi di Metasifica apparsi tra la fine del XVIII secolo e il 1838, vengono citate le *Institutiones*, che risultano essere le uniche nel loro genere.

⁶²¹ I.A. Fessler, *Conspectus disciplinarum* cit., f. 7r (cfr. anche f. 6v). Abbiamo visto peraltro che il periodo di insegnamento di Fessler fu brevissimo; Von Horn non vi pubblicò testi di argomento filosofico, né risulta che pubblicazioni di quella natura siano state prodotte dai docenti dell'Accademia che affiancarono Vetrinskij nella didattica delle discipline filosofiche.

che questo influì sia sulla sua permanenza – contrastata e bruscamente interrotta – all’Accademia di Pietroburgo sia sulle sue ulteriori vicende in Russia; sappiamo anche che Vetrinskij ebbe con lui un rapporto non occasionale, ma le scarse informazioni disponibili non permettono di aggiungere molto altro al riguardo⁶²². Il volumetto latino delle *Institutiones*, con i suoi aspetti contrastanti e le sue ambiguità, è invece un dato abbastanza solido su cui lavorare e costituisce indubbiamente un documento interessante per lo studio della ricezione e della diffusione del kantismo in quell’ambiente. Krouglov ne sottolinea opportunamente il carattere eclettico⁶²³. Tenendo conto delle sue indicazioni, esaminerò l’articolazione del testo, ne segnalerò gli snodi tematici che mi sembrano più significativi e cercherò di individuare le fonti che confluiscono nella tessitura argomentativa – fonti non sempre dichiarate da Vetrinskij e che sono rintracciabili talvolta negli scritti stessi di Kant o, molto più frequentemente, in opere affini alle *Institutiones* e appartenenti agli ambienti universitari di lingua tedesca.

In epigrafe al suo testo, Vetrinskij scrive: «Sit mihi fas ... loqui. *Virgil.*» è un minuscolo frammento dell’esoterico libro VI (v. 266) dell’*Eneide*, dove si narra del viaggio agli inferi di Enea: «Di, quibus imperium est animorum, umbraeque silentes/et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late,/sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro/pandere res alta terra et caligine mersas». Vetrinskij ne trae quelle

⁶²² Le poche informazioni biografiche disponibili su Vetrinskij sono contenute nella voce che gli è stata dedicata all’interno di *Russkie pisateli 1800-1917. Biografičeskij slovar’* [Letterati russi 1800-1917. Dizionario biografico], 1 A-G, Moskva 1989, p. 438. Da qui si ricava che Vetrinskij «dopo aver seguito le lezioni del massone Fessler all’Accademia ecclesiastica di San Pietroburgo, entrò a far parte, ancora da studente, del “circolo” [si intende qui la loggia che Fessler cercò di fondare con la collaborazione di Speranskij] dello stesso Fessler sino al 1812. Dal 1814 insegnò filosofia all’Accademia, e dal 1819 anche al Seminario di Pietroburgo». Vengono qui menzionate le *Institutiones*: «Il corso di lezioni, nelle quali Vetrinskij introdusse elementi della nuova filosofia tedesca, sta alla base del suo trattato latino *Institutiones metaphysicae*». Nel 1826, verosimilmente in seguito al clima di minore tolleranza verso ricerche filosofiche considerate non perfettamente legittime, fu «costretto a lasciare l’Accademia, ma presto assunse l’incarico di censore (1826-1828). Vetrinskij è anche menzionato come traduttore di diversi canti dell’*Eneide* virgiliana, opera da cui è tratta, come stiamo per vedere, l’epigrafe delle *Institutiones*, e come autore dell’opera in 4 voll., *Pamjatniki drevnej christianskoj cerkvi* [Monumenti della chiesa cristiana antica], Sankt-Peterburg 1829-1845]. Il nome di Vetrinskij compare, negli studi post-sovietici, quasi sempre secondo la dicitura errata “Vertinskij”, e viene presentato unicamente come professore dell’Accademia, e figura minore di questo ambiente. I medesimi autori, ignorano l’esistenza delle *Institutiones*, e liquidano la figura di Vetrinskij sostenendo che non esistono fonti (manuali o manoscritti delle loro lezioni) che permettano una analisi più approfondita (cfr. ad es. I.V. Cvyk, *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii*, p. 75; A.I. Abramov, *Christian Vol’f v russkoj duchovno-akademičeskoi filosofii*, p. 236).

⁶²³ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta*, cit., p. 362.

poche parole, forse a significare l'augurio, rivolto a se stesso, che gli sia data facoltà di espressione, dal momento che si accinge a proporre un lavoro il cui impianto è per certi versi innovativo⁶²⁴. E nella successiva *Praefatio*, viene giustificata la decisione di trattare della sola metafisica, tralasciando le altre parti della filosofia: il pensiero critico di Kant, spiega Vetrinskij, ha inflitto alla metafisica – di tutte le discipline la più sottile e principale – una tale disfatta (« clades ») da imporre che se ne ristabiliscano i principi nel modo più solido, offrendo loro un asilo capace di resistere alle speculazioni degli scettici e restituendo così alla ragione quegli *jura* che Kant ha abbattuto « cum [...] omnem ad veritates sensibus inaccessas aditum praeccluderet »⁶²⁵, mentre proprio le verità metafisiche, sublimi e divine, sono alla base della *dignitas* e della *salus* umane. Parrebbe, insomma, il progetto di una restaurazione, proposto però in termini in cui non mancano i toni di una certa moderatezza: « Quam ob rem, quantum rei ratio permisit, vestigia Kantii premere hic ibi existimavimus, haud tamen eo animo, ut in eius mentem juremus, sed ut rationis jura ac robur aliquantulum restituamus »⁶²⁶. In effetti, Vetrinskij è ben lontano dal vincolarsi al pensiero di Kant: lo tratta anzi con molta disinvoltura, lo richiama e lo abbandona o lo confuta apertamente su punti essenziali, con contrapposizioni tanto dirette quanto, talvolta, poco argomentate, seguendo strade che riconducono alla metafisica tradizionale – è facile constatare, tuttavia, che lo cita anche molto e in modo letterale, attingendo indifferentemente sia alla fase critica sia agli scritti precritici.

Come si è accennato, le *Institutiones* di Vetrinskij ricalcano in maniera evidente i moduli espositivi tipici di numerose opere analoghe, pur distinguendosi per alcuni aspetti specifici: si presentano come un testo a sé stante e non come parte di una trattazione sistematica della *philosophia universa*; su diversi punti – ad es. sull'intera *Theologia rationalis* – l'impianto argomentativo è semplificato e tralascia o non approfondisce le questioni più sottili, che altri affrontano; assai sobri sono anche i riferimenti alla varietà delle posizioni teoriche e all'erudizione storico-filosofica. Il nesso tra questo testo e l'esercizio didattico appare del tutto chiaro: la stessa

⁶²⁴ Conviene però ricordare che pochi anni prima era stata pubblicata la *Storia dei sistemi filosofici* di A.I. Galič, nella quale era già stato dato ampio risalto al kantismo (cfr. *supra*, pp. 19-21).

⁶²⁵ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., p. V.

⁶²⁶ Ivi, p. VI.

autorizzazione alla stampa⁶²⁷ ne fa esplicita menzione. Ma, forse per prevenire alcune tra le obiezioni prettamente accademiche, che qualcuno avrebbe potuto rivolgergli, Vetrinskij tiene a concludere la *Praefatio* con le seguenti considerazioni: «istius [...] opuscoli usum non tam universalem et classicum, quam privatum duntaxat et praeparatorium intendere nobis licuit. Fore coeterum, ut in illo, ut ut immaturus ac mancus sit, quaedam inveniantur, quibus ardor ulteriora sectandi scrutandique «in lectore excitari, nutrirsi et fovendi possit, non desperamus»⁶²⁸.

2. Nei “Prolegomena de metaphysica” con cui si aprono le *Institutiones*, Vetrinskij si sofferma (§ 3) sulle diverse definizioni che sono state date della metafisica, a cominciare da Aristotele e dagli “Scholastici”, per passare poi a Leibniz e Wolff, e giungere infine a tre contemporanei: Darjesius, cioè Joachim Georg Darjes⁶²⁹ (1714-1791), professore a Jena e Francoforte sull’Oder, e autore di *Elementa Mataphysices Tomus prior, qui philosophiam primam, Ontologiam, Monadologam, Somatologiam atque Mechanologiam complectitur, et ad Philosophiam, imprimis de Animabus, Spiritibus, Deo, Mundo, atque civitate divina, cognitionem, viam sternit* (Jena 1743); Carpeus, ovvero Franz Samuel Karpe (1747-1806), professore nelle università morave di Olomuc e Brno, prima di approdare a Vienna, dove pubblicò nel 1804 le fortunate *Institutiones philosophiae dogmaticae perpetua kantianae disciplinae ratione habita* (versione latina parziale di una *Darstellung der Philosophie ohne Beinamen in einem Lehrbegriff als Leitfaden bei der Anleitung zum liberalen Philosophieren* apparsa a Vienna nel 1802-3), il cui terzo tomo era dedicato alla metafisica; e Wenzel, ossia Gottfried Immanuel Wenzel (1754-1809), professore al regio liceo di Linz e autore degli *Elementa metaphysices et anthropologiae theoreticae metodo critica adornata*, pubblicati nella stessa città nel 1807. Elencati da Vetrinskij secondo l’ordine cronologico, i tre rappresentano altrettanti orientamenti filosofici che meritano qualche attenzione: se infatti Darjes, avverso a Wolff su alcuni temi metafisici cruciali, può essere classificato da Karpe tra gli

⁶²⁷ Il ‘si stampi’ è firmato da Gerasim Pavskij per la Commissione ecclesiastica che la concede. Pavskij, che come abbiamo visto, era nella stessa classe di Vetrinskij all’Accademia, faceva parte della loggia di Fessler (cfr. *Russkie pisateli*, cit.)

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ Menzionato da Kant nella *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, in Id., *Scritti precritici*, Roma-Bari, Laterza 2000, p. 11.

« eclettici »⁶³⁰, quest'ultimo sviluppa nelle proprie *Institutiones* un confronto critico costante con la proposta kantiana, mentre Wenzel si presenta, sin dal titolo dei suoi *Elementa*, come un kantiano.

Vedremo via via che proprio quest'ultima opera costituisce la fonte di gran lunga più importante per Vetrinskij, il quale ad essa comincia ad attingere già per i contenuti dei primi due paragrafi dei suoi “Prolegomena”, nonché per questo stesso titolo: anche Wenzel, infatti, aveva aperto i propri *Elementa* con dei “Prolegomena de Metaphysica”⁶³¹. Nel primo paragrafo di Vetrinskij (“Auctor et materia Metaphysices”) si legge:

Metaphysicae, quatenus spectatur tanquam systema, auctor et inventor fuit Aristoteles. Erat illi Metaphysica scientia eorum, quae sensus transcendunt, quae ergo ope solius rationis cognosci possunt. Philosophabatur in illa de ente in genere, de Deo et spiritibus. Scientiam hanc opposuit *Physicae*, quae versatur circa solas cognitiones empiricas.⁶³²

Wenzel, che intitola il proprio paragrafo iniziale “Metaphysicae Autor. Materia scientiae hujus”, scrive:

Metaphysica, quatenus Systema, Aristotelem inventorem agnoscit. – Scientia eorum quae sensus transcendunt, quae ergo solius rationis cognosci possunt, viro summo erat. – Philosophabatur *Aristoteles* in *Metaphysica* de ente in genere, de Deo et spiritibus. – *Physicae*

⁶³⁰ Al termine delle citate *Institutiones philosophiae dogmaticae* [...] *Tomus tertius Metaphysicam complectens* (Viennae, sumpt. Christ. Frid. Wappler et Beck, 1804, pp. 152-158, in particolare, p. 155), Karpe fornisce una sorta di bibliografia riguardante testi di argomento metafisico, che prevede quattro classi: Metaphysica Aristotelico-Scholastica, Metaphysica Leibnitio-Wolfiana, Metaphysica eclectica, Metaphysica critica ejusque adversarii, e include Darjes appunto nella terza classe, insieme a autori quali J. Ch. Hennings, Ch. A. Crusius, ma anche A. Genovesi e F. Soave (il traduttore del *Saggio* di Locke in lingua italiana, 1775, autore anche di un saggio molto discusso su *La filosofia di Kant esposta ed esaminata*, 1803), e altri ancora.

⁶³¹ Cfr. G.I. Wenzel, *Elementa metaphysices et anthropologiae theoreticae metodo critica adornata*, T. II, Lincii, in bibliopolio C.C.R. academico, 1807, p. 3 (su di lui, basti rinviare a F.M. Wimmer, *Philosophiegeschichte in Österreich nach 1750*, M. Benedikt in et al. hrsg., *Verdrängter Humanismus, verzögerte Aufklärung*, Wien 1992, pp. 92-161; trad. it in G. Santinello e G. Piaia, *Storia delle storie generali della filosofia*, IV-II, pp. 435-462; e H.F. Klemme, M. Kühn eds., *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, London-New York 2010, s.v.). La scelta lessicale operata da Wenzel non è particolarmente indicativa del suo interesse per Kant, che pure fu autore, come è noto, dei celeberrimi *Prolegomena*: il termine era di scuola, tanto che se ne era già servito, ad es., un wolffiano come Baumeister (v. *infra*, n. 634); lo ritroveremo tra breve anche nelle *Institutiones* di Karpe, la cui pubblicazione precede di pochi anni quella dell'opera di Wenzel (il quale riserverà alla *Philosophie ohne Beinamen* di Karpe una breve, ma risoluta critica).

⁶³² I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit. p. 7.

hanc scientiam opposuit; Physica enim tantum cognitiones ex sensibus provenientes, cognitiones empiricas in sinu suo fovet.⁶³³

Abbiamo riportato questi due testi a titolo esemplificativo: la corrispondenza è pressoché letterale. Lo stesso può dirsi per i rispettivi paragrafi 2, intitolati entrambi “Nominis origo”, ossia origine del termine metafisica: Vetrinskij riproduce la prima parte del paragrafo di Wenzel, tralasciando le ulteriori precisazioni che il filosofo boemo aveva fornito riguardo alle variazioni cui la trama teorica e il lessico della metafisica erano stati sottoposti dagli « Scholastici » rispetto all’impostazione originale di Aristotele⁶³⁴.

Nel paragrafo successivo, Wenzel rileva che il concetto aristotelico di metafisica «ad nostra usque tempora viget, licet vario a Philosophis exprimatur modo» e, dopo aver accennato alle posizioni di Wolff e Leibniz, aggiunge la definizione di metafisica proposta da Darjes nei suoi *Elementa*, per chiudere infine con un riferimento a Kant :

*Leibniti*us et *Wolffius* definiunt, cum *Aristotele*, Metaphysicam quod sit scientia a priori de ente, mundo et spiritibus. *Darjesius* [...] scribit, « Est scientia speculativa de iis, quae per ens proprie sic dictum, qua tale, ejusque varias species, qua tales, possibile sunt ». Refert itaque spiritus et Deum ad forum Metaphysices. *Kanti*us pari modo Metaphysicam contemplatur; est illi scientia veritatum universalium de ente ejusque speciebus, ergo scientia a priori de omni, quod esse potest et est, de mundo, spiritibus, Deoque.⁶³⁵

Wenzel sottolinea così gli elementi di continuità riscontrabili nella linea speculativa che da Aristotele giunge a Kant, riservandosi di far emergere nei paragrafi successivi

⁶³³ G.I. Wenzel, *Elementa* cit., p. 3.

⁶³⁴ Cfr. G.I. Wenzel, *ivi*, p. 4; I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., p. 3. Vetrinskij si serve certamente del paragrafo di Wenzel, e non delle più numerose informazioni che avrebbe potuto trarre al riguardo da uno scolio contenuto in una *summa* wolffiana molto diffusa e più volte tradotta anche in russo a partire dal 1764: mi riferisco alle già citate *Institutiones metaphysicae, ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae, methodo Wolffii adornatae* di F.C. Baumeister, Wittembergae et Servestae, sumptibus Sam. Godoff. Zimmermanni 1754, che qui leggo nell’edizione *auctior et correctior* del 1754, “Prolegomena de Metaphysices Natura et Indole interiore, usque item insigni”, § 4, p. 4-5. Wenzel tenne probabilmente presenti queste *Institutiones* nel redigere i propria *Elementa*, ma soprattutto possiamo affermare, in base a palesi evidenze testuali, che nella seconda parte del testo di cui ci stiamo occupando, cioè nel § 2 dei suoi “Prolegomena”, attinse agli *Elementa metaphysices* di Darjes (Ienae, apud Christ. Henr. Cunonem 1743, “Praecognoscendorum Metaphysicae”, I, § 4, pp. 6-7), di cui riporta alla lettera alcune affermazioni circa la relazione tra gli scolastici e l’*intentio* speculativa di Aristotele.

⁶³⁵ Cfr. Wenzel, *Elementa* cit., pp. 4-5 (per la citazione da Darjes, si veda il luogo degli *Elementa* di quest’ultimo, di cui alla n. precedente)

quella specificità della critica kantiana alla metafisica tradizionale, che nel passo citato viene sottaciuta. E Vetrinskij, nel terzo paragrafo delle sue *Institutiones*, riporta alla lettera quanto Wenzel scrive su Wolff, Leibniz e Daries, ma omette il riferimento a Kant, sostituendolo con le definizioni di Karpe (« Novissimus Carpeus statuit, Metaphysicam esse scientiam, quae entium sensu theoretico absolutorum existentium, genera, characterem et proprietates argumento eruit ») e dello stesso Wenzel (« Metaphysicam dicit esse scientiam ex puris conceptibus a priori de substantiis, quae a repraesentationibus et repraesentationum legibus diversae sunt, tamen cum iis connexae »)⁶³⁶: il carattere aprioristico della metafisica come scienza viene così immediatamente riferito a Leibniz e Wolff, da un lato, e a Wenzel, dall'altro.

A questo punto, Vetrinskij propone la propria definizione:

Metaphysica nobis est idealis constructio (naturae) ex idea entis absoluti, eum in finem instituta, ut, quae in Universo ejusque partibus principalibus occurrunt repugnantiae, ad perfectam reducantur harmoniam.⁶³⁷

Il rapporto con gli *Elementa* di Wenzel, che continuerà a riproporsi con ampiezza singolare, pur se mai in modo dichiarato, sembra qui interrompersi, ma l'impressione è insieme vera e falsa, e questa ambiguità è già racchiusa nell'espressione usata per definire la metafisica: *idealis constructio* – il termine *constructio* si ripresenterà con insistenza nelle *Institutiones* e pare legittimo indicarne la fonte nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* di Kant, opera cui Vetrinskij attinge largamente, in modo autonomo o attraverso Wenzel, e che, come accade per tutti gli scritti kantiani, viene citata nella traduzione latina, in quattro volumi, degli *Opera ad Philosophiam criticam* del filosofo di Königsberg curata da Friedrich Gottlob Born⁶³⁸. Il termine *Konstruktion-constructio* viene qui usato da Kant in un'accezione

⁶³⁶ I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit. § 3, p. 8 (cfr. F.S. Karpe, *Institutiones Philosophiae* cit., "Metaphysices Prolegomena", § 3, p. 6; per Wenzel, *Elementa* cit., § 4, p. 5).

⁶³⁷ I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 4, p. 8.

⁶³⁸ Cfr. I. Kantii *Elementa metaphysica Physices*, Praefatio, in *Opera ad philosophiam criticam*, 4 voll., Lipsiae, impensis E. B. Schwickerti, 1796-1798 (d'ora in poi citati con *Opera* seguito dal numero romano corrispondente al volume e dal numero arabo per le pagine), II: « Cognitionis naturalis pura ex meris conceptibus dicitur philosophia pura, sive metaphysica; contra ea quae cognitionem constituit in sola conceptuum constructionem, rem obiectam proponendo in visione ex anticipatione [ma Kant: *in einer Anschauung a priori*], vocatur *mathesis* », pp. 143-144; « ut autem applicatio Matheseos

che, essendo rivolta alla scienza della natura, potrebbe forse apparire un poco più ampia rispetto a quanto non avvenisse nella *Critica della ragione pura*, dove era propriamente associato alla conoscenza matematica. Vetrinskij non esita comunque a riferirlo alla stessa metafisica, quale costruzione ideale, che si sviluppa, per giunta, *ex idea entis absoluti* al fine di ridurre a perfetta armonia tutto ciò che nell'universo e nelle sue parti principali si presenta invece come soggetto a *repugnantia*, *contraddizione* o conflitto. Il tema leibniziano e wolffiano dell'armonia riaffiora così sotto il segno di questa costruzione puramente razionale la cui « fons », spiega Vetrinskij tornando a evocare quelle pagine di Kant, è costituita da « proprie principia a priori », acquisiti non già attraverso procedure astrattive applicate all'esperienza « interna » o « esterna », come accade in tutte le altre scienze, ma in virtù di una « superior quaedam vis animi », grazie alla quale la mente attinge ad « objecta » che non appartengono alla fenomenicità empirica e che dunque non ricadono sotto la giurisdizione né della « rappresentazione » né della « fantasia »⁶³⁹. Questa *vis* superiore è ciò che Vetrinskij chiama « ratio »:

vi [...] rationis, possumus indagare ea, quae soli mentis efficaciae originem suam debent. Ratio non versatur circa ipsam rerum existentiam, prout se reflexioni exhibet: sed circa rationem possibilitatis earum. Si tales ideae, quae mentis vi producuntur, cognitionem prorsus harmonicam nobis praestant, considerandae sunt tanquam certa principia, quibus scientiae, ad quas referuntur, nitantur, si vero non penitus satisfaciant, multaque adhuc dubia et repugnantia relinquunt, licet quaedam ex illis esplicari possint, vocantur *hypotheses*⁶⁴⁰.

L'armonia che si dispiega nella *scientia* metafisica attinge direttamente alla *ratio possibilitatis* delle cose che accedono all'esistenza e che ricadono sotto la riflessione: le idee dalle quali quell'armonia scaturisce, compongono una *cognitio*, cui va

ad doctrinam corporum, quae per eam solam esse scientia potest fieri queat, principia *constructionis* conceptuum, quae ad possibilitatem materiae universe pertinent, praemittenda videntur », p. 147; e ancora, ivi, "Phoronomia", def. 4, Scholion, « Ad constructionem conceptuum requiritur ut conditio qua possunt proponi haud ab experientia sit depromta, proinde nec vires certas ponat, quarum existentia a sola possit experientia derivari [...] », p. 161 (cfr. trad. it. *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani 2015, pp. 101, 107 e 145). Si veda anche *infra*, n. 644.

⁶³⁹ Cfr. I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., §§ 6-7, pp. 10-11. La « rappresentazione », connessa con l'esperienza, non può che restituircene la frammentarietà e l'apparente incoerenza; mentre la « fantasia » permette sì di immaginare oggetti diversi da ciò che appare, ma sempre a partire da dati di ordine sensoriale (cfr. ivi, § 7, p. 11).

⁶⁴⁰ Cfr. ivi, § 7, pp. 11-12.

riconosciuta una differenza specifica rispetto a tutte quelle scienze di natura ipotetica, che forniscono spiegazioni più e meno soddisfacenti di oggetti reali, pur mantenendo al proprio interno elementi incerti o non compiutamente risolti. E per il suo peculiare statuto, precisa Vetrinskij, la metafisica si distingue anche dalla logica e dalla « mathesis », sebbene con esse condivide il riferimento a « principia generalissima »⁶⁴¹ : alla pura ragione metafisica si presentano oggetti, che non potrebbero mai prendere forma sulla base dell'esperienza fenomenica – né delle astrazioni che da qui potrebbero trarsi – come sono la totalità dell'Universo e le parti di questa totalità⁶⁴², o l'ente assoluto.

Cominciano così a trasparire elementi di ascendenza kantiana, pur entro un impianto argomentativo che intende differenziarsi dall'approccio al problema della metafisica proposto da Kant nella prima *Critica*. Vetrinskij – lo si vedrà – conosce e cita questo come altri testi kantiani anteriori. E in più legge Wenzel, il quale aveva scritto:

[...] distinguimus *Metaphysicam a Logica*, ab omnibus *scientiis empiricis historicis, positivis et a Mathesi ipsa*; haec enim non ex puris conceptibus a priori, sed ex conceptuum a priori constructione cum eorum objectis in intuitione egreditur⁶⁴³.

Dove si noterà la presenza del termine *constructio*, che Wenzel usa, diversamente da Vetrinskij, secondo l'accezione precisa della prima *Critica* di Kant⁶⁴⁴. A noi interessa però la sottolineatura della peculiarità della metafisica rispetto alle scienze, logica e *mathesis* incluse, sulla quale Wenzel torna allorché affronta un interrogativo tipicamente kantiano: « § 5. An metaphysica possibilis sit? ». La risposta a questa domanda non può essere trovata se ci si mantiene, nei limiti di ciò che possiamo giudicare sulla base dell'esperienza; ma noi ne abbiamo bisogno, perché in sua assenza non potremmo convincerci della nostra libertà, dell'esistenza di Dio e di altre questioni per noi troppo importanti. E dopo una serie di considerazioni che

⁶⁴¹ Cfr. *ivi*, § 6, p. 10.

⁶⁴² Cfr. *ivi*, p. 11.

⁶⁴³ Wenzel, *Elementa* cit. § 4, p. 5.

⁶⁴⁴ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Milano 1995, II, "Dottrina trascendentale del metodo", I, i, p. 714, dove la « costruzione di concetti », propria della matematica, viene distinta dalla « conoscenza razionale fondata su concetti », che si dà in filosofia [per la traduzione di Born di questa sezione ("Methodologia transscendentalis") della *Critica*, cfr. *Opera* cit., I, p. 493; ma si può vedere anche, negli *Elementa metaphysica*, "Foronomia", la def. 4, in *Opera* cit., II, p. 161].

investono sia la funzione rappresentativa sottesa ai giudizi di esperienza sia il soggetto che esercita questa funzione (*anima repraesentans*), conclude:

Jus itaque, quo *judicia synthetica a priori* de objectis extra nos existentibus ferimus, fundatur in natura facultatis nostrae repraesentandi, in natura animae repraesentantis, utpote ratione absoluta omnis conscientiae et omnium repraesentationum; fundatur in legibus, quibus haec facultas repraesentandi stricta est . [...] Reflectit ergo [anima] ad se ipsam et ad Ens aliquod absolutum; cognoscit ergo utrumque *a priori*. Jus itaque, quo *judicia synthetica a priori* de objectis sensus transcendentibus ferimus, fundatur quoque in natura facultatis nostrae repraesentandi, in natura animae repraesentantis, utpote ratione absoluta omnis conscientiae et omnium repraesentationum. Sunt ergo *judicia synthetica a priori possibilis*, *possibilis est Metaphysica*. Ut actu existat, conamen nostrum est.⁶⁴⁵

Al di là di quanto qui sia possibile documentare, la linea argomentativa di Wenzel risulta essere molto più complessa di quella adottata da Vetrinskij, così come evidente appare la cura ben maggiore con cui il filosofo boemo tenta di dare espressione al problematicismo di Kant⁶⁴⁶; ciò non toglie che dal confronto fra i testi emerga anche quanto la mediazione wenzeliana sia stata rilevante per l'autore russo, il quale a Wenzel parrebbe essersi ispirato, del resto, nel definire la stessa articolazione interna delle proprie *Institutiones*, che risultano così configurate:

Prolegomena de Metaphysica

Metaphysicae pars prima. Ontologia seu Doctrina de Universo

Pars secunda. Metaphysica mundi intelligibilis

A. Psychologia rationalis

B. Pneumatologia

Appendix de animabus brutorum

Pars tertia. Cosmologia rationalis

Pars quarta. Theologia naturalis

La struttura degli *Elementa* di Wenzel è la seguente:

⁶⁴⁵ Wenzel, *Elementa* cit., § 5, p. 8

⁶⁴⁶ Si vedano al riguardo, negli *Elementa* di Wenzel, i §§ 7, “Utilitas studii Metaphysices”, e 8, “Studium Metaphysices caute tractandum est”, pp. 9-10: la cautela evocata nel secondo titolo è spiegata così: “nam perquam facile Metaphysices cultor minus sobrius et circumspectus a recto potest aberrare termine”.

Prolegomena de Metaphysica

I. Metaphysica mundi sensibilis seu Ontologia

II. Metaphysica mundi intelligibilis

A. Doctrina de anima; seu Psychologia rationalis

Appendix I. Pneumatologia

Appendix II. De animabus brutorum

B. Doctrina de mundo objectivo; seu Cosmologia rationalis

C. Doctrina de Deo; seu Theologia rationalis

In entrambi gli indici le denominazioni delle diverse discipline sono tipiche dei manuali correnti. Ma alcuni dettagli si possono segnalare. Innanzitutto, il fatto che nella prima parte della metafisica siano incluse l'ontologia, da un lato, e rispettivamente, la dottrina dell'universo e la metafisica del mondo sensibile, dall'altro; i due autori, inoltre, espongono in questa sezione la teoria delle categorie, teoria che ripropone, secondo un'angolatura kantiana, un apparato concettuale accostabile a quello fornito, ad es., dall'ontologia delle *Institutiones* filosofico-metafisiche di Baumeister o di Winkler, della cui diffusione nelle accademie del tempo abbiamo già detto. Le parti che nell'opera di Vetrinskij figurano come la terza e la quarta della metafisica, negli *Elementa* costituiscono invece sezioni della metafisica del mondo intelligibile e se Wenzel riserva alla pneumatologia, cioè alla dottrina degli spiriti, l'appendice che precede quella dedicata alla discussa questione dell'anima degli animali, Vetrinskij preferisce situarla sullo stesso piano della psicologia razionale; egli infine intitola l'ultima parte della propria metafisica *Theologia naturalis*, secondo l'uso wolffiano di Baumeister e Winkler anziché *Theologia rationalis* come fa Wenzel, mentre Kant, come è noto, si serve di entrambe le locuzioni, ma secondo due diverse accezioni.

3. La tesi secondo cui la metafisica sarebbe una costruzione ideale a partire dall'idea di ente assoluto viene sviluppata da Vetrinskij nei §§ 8-11 dei "Prolegomena", con una spiegazione condotta nel segno della conciliazione razionale degli opposti. Una considerazione dell'universo basata sull'esperienza, non potrà prescindere, ad es., dalla *repugnantia* vigente tra i due elementi che si

raccogliono nel concetto generico di quella totalità: il mondo materiale e il mondo spirituale. La *vis cogitandi*, secondo la riflessione, non contiene alcuna traccia di materia, né questa reca tracce di quella. Ma il mondo viene pensato come unità (« tamen mundus cogitatur esse *unus* ») e dunque il pensiero sembra incorrere in una contraddizione, cioè in una violazione del criterio primario di verità⁶⁴⁷. Per superare il conflitto dualistico che potrebbe mettere in crisi la nostra conoscenza, e per ricomporre la « repugnantia » delle determinazioni empiriche nella direzione dell'armonia, non c'è altra via oltre quella offerta dall'« idea entis absoluti ». Se nella “Dialettica” della prima *Critica* Kant aveva fatto emergere, attraverso un minuzioso procedimento analitico, le tre classi delle idee trascendentali attorno alle quali un imprudente uso speculativo della ragione genera i problemi inestricabili, che affliggono la psicologia, la cosmologia e la teologia⁶⁴⁸, qui Vetrinskij evoca attraverso cenni sommari la problematicità con cui l'universo, cioè l'unità cosmologica, si presenta a uno sguardo che non sappia attingere alla purezza della considerazione razionale, per mettere senz'altro in evidenza l'imprescindibilità dell'idea più alta, quella dell'ente assoluto. Lo fa tuttavia seguendo un percorso che qui suona come una *petitio principii* e così articolato: 1. la nostra mente tende a esprimere nei suoi atti la legge dell'unità prescritta all'universo, ma non può trovare in se stessa la *ratio*, la giustificazione, dell'accordo (*consensio*) tra sé e la natura esterna; 2. la possibilità di questo consenso, quindi la garanzia della concordanza tra il pensiero e le cose, non si ottiene se non in quanto la mente esca da se stessa e « causam huius consensionis in ente supra se posito et absoluto quaerat »⁶⁴⁹. Ma come attingere a questa idea? La risposta di Vetrinskij insiste dapprima su un'esigenza che attesta, non certo un'adesione al criticismo kantiano, ma una dimestichezza con la distinzione introdotta da Kant fra i diversi livelli della percezione e del pensiero: debbono essere rimosse, afferma, le « formae [...] quibus facultas reflectendi nititur » e prosegue, « hanc ob causam omnes conceptus originarii, qui vocantur *Categoriae*, si ad ens absolutum applicantur, in alio prorsus sensu debent sumi, quam si applicantur ad res creatas »⁶⁵⁰. Se non lo si facesse,

⁶⁴⁷ I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 8, p. 12.

⁶⁴⁸ Cfr. Kant, *Critica della ragion pura* cit., I, II, II, I, iii, pp. 390-391.

⁶⁴⁹ I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 9, p. 13.

⁶⁵⁰ Ivi, § 10, p. 13.

aggiunge, l'ente assoluto si confonderebbe con le cose del mondo – motivazione, in verità, alquanto parziale da un punto di vista kantiano e infatti ciò che Vetrinskij sottolinea è che ad es. il concetto di causa, nella sua applicazione agli enti finiti, rinvia a una sequenza di cause illimitata, mentre in riferimento all'assoluto deve intendersi come «causa absoluta omnium rerum ad mundum aspectabilem pertinentium» e quindi non sottoposta ad alcuna causa superiore⁶⁵¹. Allo stesso modo, la categoria di unità, riferita a Dio, implica una « assoluta semplicità », che non compete a nulla di creato, perché tutto nell'Universo è «synthesis oppositorum»⁶⁵². Con il che, si direbbe, ci troviamo di fronte a una riproposizione della specificità dell'ente divino e dei suoi attributi, più compatibile con la tradizione teologica che non con il criticismo kantiano. Né a un risultato più convincente parrebbe giungere il successivo paragrafo, nel quale si afferma che la metafisica esige un principio assolutamente primo, posto al di là delle coppie di opposti spirito-materia e *objectivitas-subjectivitas*: « Cum [...] duo hi conceptus sibi sint *coordinati*, sequitur, nec unum, nec alterum pro primo principio Philosophiae haberi potest. *Unicum principium* illud esse potest, quo oppositio inter objectivitatem et subjectivitatem ad perfectam harmoniam reducitur »⁶⁵³ – dove per oggettività Vetrinskij intende tutto ciò che nell'universo è privo di coscienza, e per soggettività l'insieme degli enti *cogitantes* che in quanto tali « ut tum sui, tum aliorum objectorum conscia fieri possint »⁶⁵⁴.

Senonché, nel seguito delle sue considerazioni, Vetrinskij rileva come moltissimi filosofi abbiano ritenuto di identificare la loro ricerca o con la « sola mente » (idealismo) o con la « sola natura » – termine che qui designa la sfera dell'oggettività – (materialismo), cadendo in un errore gravissimo (« maxime peccavere »), perché « non si può in alcun modo sapere che cosa sia la mente umana, se non si stabilisce al tempo stesso che cosa sia il mondo materiale, e come il mondo spirituale insieme al materiale costituiscano un tutt'uno » – risultato cui la

⁶⁵¹ Ivi, p. 14.

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ Ivi, § 11, p. 15.

⁶⁵⁴ Ivi, § 12, p. 16.

costruzione ideale non può pervenire se non trovando e definendo distintamente « terminum medium utriusque mundo communem »⁶⁵⁵.

E' forse lecito supporre che sullo sfondo di queste considerazioni stia la dettagliata discussione svolta da Wenzel sull'idealismo, il materialismo e lo scetticismo nei §§ 13-19 dei suoi *Elementa*, per rispondere alla domanda: qual è l'origine della « conscientia »? La risposta cui perviene è la seguente :

Ego nostrum est ex natura sua substantia spontanea, seu se ipsam ad agendum determinans [...] ergo etiam est ratio absoluta seu principium absolutum omnium repraesentationum. Quia vero Ego nostrum ad agendum seu ad exercendam suam spontaneitatem *incitari* debet, et activitas haec objecto suo opus habet, hinc sequitur Ego nostrum per se spontaneum a Non-Ego seu ab objecto realiter existente et ab Ego diverso incitari, quo observato se ipsum etiam observat, se et objectum ponit.⁶⁵⁶

Wenzel, che oltre a Kant conosceva anche Fichte (Vetrinskij fa a sua volta riferimento a questo autore, ma non riprende mai la coppia, ricorrente nel boemo, *Ego/Non-Ego*), così conclude, dichiarando l'infondatezza delle tre concezioni filosofiche con le quali si è fin qui confrontato. E va notato che, nel trattare dell'idealismo, egli richiama la posizione di Kant, ma con lo scopo esplicito di darle una caratterizzazione specifica rispetto a quella tendenza filosofica, che lo stesso Kant aveva stigmatizzato in alcuni suoi predecessori, quali Descartes e Berkeley:

[...] loquuntur Philosophi de alio adhuc idealismo, quem, cum *Kantio*, *formalem* seu *transcendentalem* appellant, in quo tantum docetur, entia per se extra nos non ita existere, prout ea nobis repraesentamus, prout nobis in conscientia apparent: quod omnino verum est [...] Idealismus iste perperam ita vocatur; non enim existentia entium extra nos negat, solummodo dicit, *modum*, quo entia in conscientia nostra existunt, non modum eum esse, quo independenter ab Ego nostro conscio et repraesentante *per se* existunt.⁶⁵⁷

Abbia tenuto conto o meno di questo testo, Vetrinskij non solo si ritrae dinanzi a una simile chiarezza di posizioni, ma anzi esibisce la propria disapprovazione verso un fenomenismo incondizionato. Chi si limiti alla contemplazione della mente umana, potrà sì « invenire formas necessarias et universales, quibus res quascunque

⁶⁵⁵ Ivi, § 13, p. 17.

⁶⁵⁶ Wenzel, *Elementa* cit., § 20, p. 32.

⁶⁵⁷ Ivi, § 13, p. 20.

cogitare debemus, sed illae soli tantum menti humanae inesse videbuntur», e a oggetti mentali così intesi non potrà attribuire, se non in modo dubitativo, qualche realtà.

Hac perversa philosophandi ratione ducti asserere debemus, nos nihil cognoscere posse, nisi phoenomena, et quidem praepriis phoenomena mentis, quae, cum sibi absolute opposita esse videantur, se invicem tollant. Omnes res in hoc casu in solas mentis formas resolvantur, cum mundus objectivus menti absolute contrarius esse videatur.⁶⁵⁸

La mediazione metafisica cui Vetrinskij è rivolto, è costituita dal punto di congiunzione tra filosofia della natura e filosofia della mente, che può essere individuato in virtù del principio metafisico della continuità dell'essere:

Hinc philosophia naturae, licet objectum ejus praecipuum sit natura objectiva, non potest penitus abstrahi a natura subjectiva, sed constructio naturae objectivae ita debet esse comparata, ut simul includat naturam subjectivam, et iuxta legem *continuitatis*, quae nullum admittit saltum aut hiatum in Universo, ab informis naturae phoenomenis ascendat usque ad illud punctum, ubi desinit natura objectiva, et simul incipit subjectiva; e contrario philosophia mentis ita debet esse comparata, ut iuxta eandem legem continui, de supremo universi puncto, ubi mens in lucem prodit, usque ad illud punctum descendat, ubi incipit natura objectiva, quodque simul sit commune naturae objectivae.⁶⁵⁹

Dove ciò che è chiaro è la duplicità del moto ascendente e discendente che la *constructio* filosofica deve saper compiere, in base alla tesi metafisica della interconnessione tra i due mondi, garantita appunto dalla legge leibniziana della continuità.

A conclusione dei “Prolegomena”, Vetrinskij espone una “Brevis Metaphysicae historia” divisa in sette epoche (secondo un impianto liberamente ispirato alla *Geschichte der Philosophie* di W. G. Tennemann), che sin dal titolo ricalca passo passo il § 9 degli *Elementa* di Wenzel, non senza energiche sforbiciate, che incidono soprattutto sulla quarta, quinta e settima epoca. La quarta corrisponde ai primi sei secoli dell'era cristiana ed è quella cui Wenzel ascrive la tradizione di ascendenza platonica: diversamente da quanto farà con Aristotele, Wenzel non dice nulla del caposcuola, cioè di Platone; sottolinea invece che quanti si occupavano

⁶⁵⁸ IJa. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 13, p. 17.

⁶⁵⁹ Ivi, § 14, p. 18.

allora di filosofia erano « Spiritu Hyperphysices obsessi »: « Omne, quod naturali succedebat modo, displicebat, *supernaturalis* debebat esse Philosophia et mysteriosa ». Vetrinskij riduce queste valutazioni al giudizio seguente: « Optima id temporis ingenia vertigine quasi spirituali laborabant ». Wenzel passa quindi ai neoplatonici e neopitagorici, che confondendo le cose umane e divine, « omni sanae investigationi finem imposuerunt. Volebant, ut Philosophia tanquam medium spectetur, hominem cum essentia Dei summi conjungens »: Vetrinskij cancella il riferimento alla fine di ogni sana investigazione filosofica, e mantiene il punto concernente la funzione mediatica del pensiero⁶⁶⁰. Riguardo alla quinta epoca – tradizione aristotelica – egli dimezza quasi le note di Wenzel, eliminando quelle dedicate al peso che questa tradizione ebbe tra gli arabi e i cristiani, alle deformazioni cui il pensiero dello stagirita fu sottoposto a causa dell’ambiziosa rissosità dei maestri della scolastica, ai preziosi apporti sulla teoria della materia, della sostanza e della forma, che la dottrina originale rese disponibili e che non sfuggirono « Leibnizio nostro », e infine all’auspicio che sia possibile un giorno disporre di opere ove siano raccolte « grana illa aurea » che giacciono, « inter tam multa inutilia », negli scritti di Tommaso, Hurtado de Mendoza e Suarez⁶⁶¹. Nella settima epoca – contemporaneità – infine, Vetrinskij taglia gran parte dell’elogio di Kant scritto da Wenzel, l’accento che questi fa al rapporto tra Kant, da un lato, e Leibniz e Locke, dall’altro, nonché le menzione dei numerosi persecutori dell’opera kantiana, tra i quali conserva soltanto Reinhold, Fichte e Schelling⁶⁶².

Si tratta di interventi significativi, non solo per la disinvoltura con cui vengono trattati i contenuti, per così dire, storiografici del paragrafo wenzeliano, ma soprattutto per la risolutezza con cui quei contenuti vengono selezionati da Vetrinskij in modo da renderli coerenti con la sostanza filosofica della propria idea di metafisica.

Questo risulta particolarmente chiaro sia nel caso della manipolazione operata a proposito del platonismo dei primi secoli cristiani, sia per ciò che attiene al ridimensionamento dello spazio riservato a Kant. Riguardo al quale, peraltro, Vetrinskij mostra un’attenzione – né superficiale, né occasionale, né meramente

⁶⁶⁰ Cfr. G.I. Wenzel, *Elementa* cit., § 9, p. 13; I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 15, p. 19-20.

⁶⁶¹ Cfr. G.I. Wenzel, *ivi*, pp. 13-14; I.Ja. Vetrinskij, *ivi*, p. 20.

⁶⁶² Cfr. G.I. Wenzel, *ivi* p. 16; I.Ja. Vetrinskij, *ivi*, p. 21.

ensoria – che non sembra presentare caratteri peculiari, originali, rispetto a quella manifestata da molti tra i filosofi o professori di filosofia che fuori dall’Impero russo contribuirono al dibattito sul kantismo mantenendosi in un atteggiamento di sospensione fra la fedeltà a posizioni di scuola tradizionali e l’interesse per vari sviluppi del pensiero contemporaneo, ivi compreso il riorientamento della prospettiva teoretica, che il filosofo di Königsberg aveva proposto.

Un’altra fonte – tedesca – di Vetrinskij, F.S. Karpe, nei “Prolegomena” alle proprie *Institutiones*, aveva scritto, sulle esigenze metafisiche della ragione e sul criticismo kantiano, cose che possono utilmente essere accostate alle tesi sostenute dall’accademico di San Pietroburgo.

Nequit ratio naturae indagatrix et interpres, atque voluntatis legislatrix et reatrix experientiae regione circumscribi, verum necessario ad eorum, quae sunt omni experientia superiora, nimirum mere intelligibilium et absolutorum cognitionem aspirat, in qua experientiae usus nec ducis et custodis, nec iudicis et vindicis auctoritatem sustinere potest: quare metaphysica opus est ut perficiatur, qua ratione mens humana res absolutas attingere, eorumque aliquam cognitionem recte sibi vindicare possit.⁶⁶³

Questa possibilità di conoscere “res absolutae”, rivendicata in nome della ineludibilità di un bisogno che si impone alla ragione, viene affermata da Karpe in esplicita contrapposizione al giudizio kantiano sulla metafisica⁶⁶⁴ e successivamente argomentata in modo più ampio:

Quamquam mens humana suas vires varia ratione circumscriptas esse facile perspiciat, neque quidquam in mundo reperiat, cui non desint multa, tamen ejus conceptus et ratiocinia entium limitatorum cognitione et terminis se constringi non patiuntur, verum ad supremam et perfectissimam ab omni defectu et imperfectione liberam naturam, i.e. ens infinitum et perfectissimum [...], concipiendam et asserendam principiorum et legum suarum vi perducitur.⁶⁶⁵

⁶⁶³ F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit.,2, “Partes, usus et vindiciae metaphysicae dogmaticae”, § 5, p. 8.

⁶⁶⁴ Cfr. ivi, § 6, pp. 9-10. Karpe cita in particolare di Kant la prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781) e i *Prolegomena* del 1783.

⁶⁶⁵ Ivi, § 66, p. 55 (questo paragrafo rientra nella ”Ontotheologia seu doctrina de ente infinito et spiritu perfectissimo”, seconda sezione della “Doctrina de entibus spiritualibus seu Pneumatologia metaphysica”).

Il concetto dell'ente infinito (in Karpe questa determinazione assume la centralità che Vetrinskij attribuisce all'assolutezza) non si presenta dunque alla mente come una sorta di immagine derivante da una qualche impressione oggettuale, come accade nella conoscenza di natura empirica, né è prodotta per astrazione o combinazione di contenuti finiti (è impossibile pervenire all'infinito dal finito)⁶⁶⁶, ma prende forma dai principi e dalle leggi proprie della mente, la quale, nel riferirsi ad essa, « id tantum sedulo curare debet – questa l'avvertenza di sapore critico data da Karpe – ut principiorum et limitum suae cognitionis gnara et memor decreta sua pro rationum indole et pondera temperet, atque, ubi argumenta omnino deficient, explorando et judicando subsistat »⁶⁶⁷. Ciò posto, resta stabilito che

Conceptus de ente infinito et perfectissimo, atque certitudo ejus objectivae veritatis in mente humana, gradationem perfectionis entium in mundo et maxime mentium finitarum contemplante, inevitabiliter nascitur ex principio existentiae vi necessariae argumentationis.⁶⁶⁸

Dove l'accenno alla *gradatio perfectionis entium* è indizio del fatto che questa tematica rientra in un più vasto impianto speculativo, permeato dal principio di continuità cui anche Vetrinskij si appellava e che in Karpe, ma anche in un manuale « eclettico » quale quello di Darjes, risuona costantemente attraverso le analisi dedicate ai *nexus* di ordine logico e ontologico.

4. La prima parte della metafisica di Vetrinskij – “Ontologia seu doctrina de Universo” – è occupata dall'esposizione della teoria delle forme della sensibilità e delle categorie dell'intelletto, condotta attingendo ampiamente alla “*Metaphysica mundi sensibilis seu Ontologia*” degli *Elementa* di Wenzel, ma anche con citazioni tratte da testi kantiani, e introdotta da una serie di considerazioni sulla nozione di universo, quale sintesi dell'oggettività e della soggettività, che si presenta alla nostra riflessione intellettuale: il problema con il quale la filosofia si è dovuta confrontare a

⁶⁶⁶ Cfr. Ivi § 7, p. 10 e §§ 68-69, p. 56.

⁶⁶⁷ Ivi, § 67, pp. 55-56.

⁶⁶⁸ Ivi, § 70, pp. 56-57.

tale riguardo – scrive Vetrinskij anche sulla scorta di Reinhold⁶⁶⁹ –, concerne la possibilità o impossibilità per noi di ricondurre quella sintesi a un'unità che le sia sovraordinata, che non sia una mera unità formale e che sia comprensibile. La soluzione reinholdiana, che insiste sul dualismo di una *vis cogitandi pura*, identificata con Dio, e di una *materia originaria* eterna, non rappresenta una soluzione soddisfacente, perché, se tenta di sottrarsi sia al mero soggettivismo idealistico sia al realismo oggettivistico del materialismo, tuttavia mantiene la duplicità dei principi e questo comporta la loro reciproca limitazione « sed limitatio repugnat naturae entis absoluti, quale Deus est »⁶⁷⁰. Sono considerazioni che conviene tenere presenti per intendere il modo in cui Vetrinskij si servirà della fonte wenzeliana nel discutere delle condizioni a priori dell'esperienza.

Conviene innanzitutto notare che Wenzel non giunge a questo tema attraverso il percorso adottato da Vetrinskij, cioè attraverso il problema dell'unità della sintesi metafisica della totalità dell'essere: vi perviene piuttosto soffermandosi su una critica dell'idealismo, del materialismo e dello scetticismo, intesa a affermare le prerogative della coscienza dell'*Ego* nella relazione teoretica e morale con il suo correlativo necessario, il *non Ego*. È una prospettiva che, come s'è già accennato, tiene verosimilmente conto di certi sviluppi post-kantiani della filosofia tedesca e che conduce Wenzel a trattare dell'a priori entro una sequenza argomentativa in cui vengono introdotti dapprima i fattori da cui dipende il determinarsi della coscienza rispetto all'oggetto – la *sensualitas* e l'*intellectus* – per poi affrontare il tema delle forme dell'intuizione sensibile e delle categorie intellettuali. Viceversa, Vetrinskij passa direttamente e, si direbbe, piuttosto bruscamente dalla questione generale del principio ontologico a quella dell'a priori⁶⁷¹.

Come di consueto, la trattazione delle due forme dell'Estetica trascendentale, svolta nei §§ 25-26 delle *Institutiones*⁶⁷², si presenta come una libera riduzione di quella sviluppata da Wenzel, il quale riprende in cinque ampi paragrafi (22-26) la

⁶⁶⁹ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, op. cit., § 24, p. 32.

⁶⁷⁰ Ivi, p. 33.

⁶⁷¹ Avverto, per puro scrupolo, che nel libro di Vetrinskij il capitolo “De formis rerum sensibilibus et intellectualibus” figura come III capitolo, mentre dovrebbe essere il secondo, e l'errore di numerazione permane nei capitoli successivi: ma sappiamo quanto fossero frequenti refusi di questa natura.

⁶⁷² Ivi, pp. 33-36.

prima parte della “Dottrina trascendentale degli elementi” della *Critica della ragion pura*, contestando sia la realtà propria di spazio e tempo sia l’origine empirica della loro rappresentazione, mediante confronti con altre posizioni filosofiche – quella realistica attribuita a Aristotele e Platone, e quella imperniata sulla relazione soggetto-oggetto che si dà nelle procedure rappresentative, sostenuta in ambito leibniziano-wolffiano – e mettendo in luce argomenti a difesa, obiezioni e significati della teoria proposta.⁶⁷³ Basti segnalare, in Vetrinskij, alcuni scostamenti che mi sembrano significativi: non v’è traccia, ad es., di un’osservazione che Wenzel fa nel paragrafo con cui introduce il tema delle forme della sensibilità e dell’intelletto: “Hinc objecta ab Ego nostro, non autem Ego nostrum ab objecta determinatur; hinc mundus objectivus non nisi *passivitas*, Ego nostrum non nisi *activitas*”.⁶⁷⁴ Questa opposizione trova riscontro nella natura eminentemente attiva che Wenzel aveva in precedenza sottolineato come carattere dell’anima, cui pertiene, secondo l’insegnamento di Kant, un’intrinseca « spontaneità »:

Anima se ipsam ad agendum determinat; producit enim vi propria repraesentationes, et voluntarie ad certa objecta conscientiam suam dirigit, certa in conscientiam suam assumit objecta [...] Ergo ens spontaneum est; nam in propria sui ipsius determinatione spontaneitas consistit. Si vero ens spontaneum, est, objecta externa causa absoluta et producens conscientiae esse nequeunt.⁶⁷⁵

Ne deriva che Wenzel non intende certo affermare l’assolutezza produttiva dell’io rispetto all’oggettività, ma ritiene di dover sottolineare con forza particolare il tema – del resto, kantiano – della spontaneità. Altrove scrive:

ratio [...] omnis conscientiae absoluta in *Ego repraesentante* et *repraesentato Non-Ego*, seu in objectis, simul recondita est; ita tamen, ut *Non-Ego*, seu objectum, spontaneitatem *mei Ego* excitet, qua excitata, se Ego ad objectum vertit, se in objecto agnoscit, suique sibi et objectum cosmicus sit, et objectum tanquam aliquid non spontaneum extra se animadvertit.⁶⁷⁶

⁶⁷³ Cfr. G.I. Wenzel, *Elementa* cit., § 22, pp. 35-44.

⁶⁷⁴ Ivi, p. 35.

⁶⁷⁵ Ivi, § 18, p. 27.

⁶⁷⁶ Ivi, § 20, p. 31.

Vetrinskij, per parte sua, annota semplicemente che « in mente [...] nulla alia repraesentationum causa admitti potest, nisi vel *receptivitas*, vel *spontaneitas* »⁶⁷⁷, secondo quanto si poteva leggere in Kant:

Cognitio nostra e duobus primis fontibus animi oritur, quorum prior in vi repraesentationes accipiendi (receptivitate impressionum) cernitur; posterior facultate continetur oblatam atque obiectam repraesentationibus illis cognoscendi (spontaneitas notionum).⁶⁷⁸

Ma soprattutto è da notare come la tesi secondo cui le forme del tempo e dello spazio non possono essere ascritte alla ricettività, ma solo alla spontaneità, sia giustificata da Vetrinskij in base a un'insistenza molto accentuata su uno dei diversi argomenti addotti da Kant: quello dell'infinitezza. Vetrinskij tanto è sommario sugli altri argomenti, che Wenzel aveva passato accuratamente in rassegna, quanto invece è puntiglioso su questo, sino a concludere:

Receptivitas hic admitti nequit, quia ope illius earum tantummodo affectionum nobis conscii fieri possumus, quas objecta externa in mente producunt, quae semper aliquid determinatum et finitum exprimunt. Ergo ideae spatii et temporis infiniti nullam aliam possunt habere originem, nisi mentis spontaneitatem et efficaciam. Quantumvis vero infinita sit orbita spatii et temporis; tamen ultra limites mundi sensibilis, i.e. ultra mundum phaenomenalem non patent; consequenter non possunt applicari ad entia absoluta.⁶⁷⁹

L'impossibilità di pensare "enti assoluti" secondo le forme dell'intuizione sensibile è sì un'asserzione kantianamente corretta⁶⁸⁰, ma al tempo stesso rimanda alla problematica metafisica tipica di Vetrinskij e all'interesse sostanziale per l'assoluto, che la contraddistingue. Tracce di questa problematica si possono cogliere anche nelle considerazioni con cui è introdotta la questione delle categorie dell'intelletto: queste *originariae formae cogitandi* non solo non contengono nulla di sensibile, « sed etiam eum in finem a mente humana producuntur, ut sensibilia quaeque ad

⁶⁷⁷ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 26, p. 35.

⁶⁷⁸ I. Kant, *Critica rationis purae*, I, II, I, in *Opera* cit., I, p. 53 (trad. it. cit., p. 108).

⁶⁷⁹ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 26, pp. 35-36.

⁶⁸⁰ Basti rinviare a Kant, *Critica rationis purae* cit., I, II, II, I, in *Opera* cit., I, p. 120 (trad. it. cit., p. 219).

aliquam unitatis speciem redacta cogitari possint »⁶⁸¹ – tesi in sé non incompatibile con quanto sostenuto da Kant, se non per quell’accento finalistico che non risponde all’intonazione generale dell’Analitica trascendentale, cui Vetrinskij attinge.

Per altro verso e più in generale, egli imprime qui un indirizzo peculiare alla propria esposizione, decidendo di anteporre alla discussione particolareggiata delle categorie un accenno estremamente sommario alla teoria kantiana dello schematismo, che a Vetrinskij non interessa se non in quanto permette di alludere a una prospettiva di mediazione tra la “materia” offerta dai sensi e la *cogitatio* intellettuale, cui presiede l’apparato categoriale di natura formale descritto da Kant e che, dice Vetrinskij, « mens ipsa producit ».

Ut [...] conscientia in nobis locum habere possit, praeter ideam unitatis universae, quae est forma rationis, requiruntur quoque unitates inter se differentes et originariae, quae sunt formae intellectus, et vocantur *categoriae*. Usus autem et applicatio categoriarum sequentibus absolvuntur: Quaecunque res, quae sensibus percipitur, debet esse homogenea cuilibet categoriae, ut in cogitationem et iudicium veniat. Quoniam vero categoriae a rebus sensibus subjectis sunt diversae, neque unquam in aliqua re poterunt deprehendi, [...] hinc quaedam tertia requiritur repraesentatio, quae partim categoriis, partim affectionibus rerum similis esse debet, ut illarum ad has applicatio sit possibilis. Haec intermedia repraesentatio est pura forma temporis.⁶⁸²

E’ così che viene messo in campo, senza nominarlo, quello che Kant aveva chiamato “schematismo trascendentale”: punto tra i più problematici e discussi della sua prima *Critica*, al quale Wenzel non aveva fatto cenno nei suoi *Elementa*, preferendo legare le forme dell’intuizione alle categorie attraverso il tema del giudizio, e che Vetrinskij sbriga in poche – e in verità non illuminanti – battute, attingendo direttamente alla traduzione latina del testo kantiano⁶⁸³. Quello che ne

⁶⁸¹ I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 27, p. 36.

⁶⁸² *Ibid.*

⁶⁸³ Mi limito a riportare alcuni passaggi della traduzione di Born, per esemplificare delle corrispondenze nel lessico e in certe locuzioni: “In omnibus adsumptionibus obiectae rei ad conceptum aliquem repraesentatio illius esse huius similis (homogenea) debet [...] Iam vero conceptus puri intelligentiae, cum empiricarum [...] visionum prorsus dissimiles sunt, neque unquam poterunt in aliqua visione deprehendi [...] Iam perspicuum est, esse quiddam tertium debere, quod partim categoriae simile esse, partim visi oporteat, et quo fiat, ut illius in hac esse visus possit [...] Notione intelligentiae continetur unitas pura synthetica variorum in genere. Tempus quod in lege cernitur formali variorum sensus interni, proinde coniunctionis omnium repraesentationum, varietatem complectitur ex anticipatione in visione pura” (*Opera* cit., I, pp. 119-

esce, però, è solo un elenco concettualmente scheletrico di ‘corrispondenze’ tra modi della temporalità e forme categoriali, il cui senso, anche alla luce di quanto segue, non consiste – si direbbe – se non nel fatto di aver posto, appunto, una connessione tra la sensibilità e l’intelletto, a prescindere dalle complesse ragioni con cui questo nesso viene argomentato da Kant – ragioni che infatti vengono sostanzialmente ignorate. E il senso della distanza filosofica, sin qui sottesa a certe assonanze, si fa più netto nel paragrafo successivo, dove Vetrinskij, sotto il titolo “Quid censendum est de rerum divisione in certas classes, quae genera et species vocantur, et ad categoriam quantitatis referuntur?”, affronta il tema dei generi e delle specie discusso da Kant nel primo punto dell’”Appendice alla dialettica trascendentale” , “Dell’uso regolativo delle idee della ragion pura”⁶⁸⁴. Se Kant interpretava senz’altro questa tematica sotto il segno dell’uso regolativo, Vetrinskij evoca le « liti » tra filosofi intorno alla natura meramente « formale » o invece « reale » di queste classi, sostenendo che se fosse vero che noi non possiamo conoscere null’altro « nisi quod experientia nobis exhibeat », allora quelle classi sarebbero del tutto arbitrarie e non avremmo alcuna possibilità di sapere se esse convengano o no alle cose:

Si vero asseritur, et cum certitudine demonstrari potest, quod non solum possumus cognoscere res, uti se sensibus exhibent, sed uti in se sunt; tum possumus quoque tales rerum classes conficere, quae ipsi naturae conveniunt ejusque essentiam exprimunt.⁶⁸⁵

E quindi prosegue sostenendo che tra le classi suddette, alcune sono note a priori, altre dipendono dall’esperienza. Le prime ci permettono di distinguere tre sfere fondamentali fra le cose; quelle della natura « anorganica », dell’« organica » e dell’« intelligens », « quae omnes unum Universum constituunt »; mentre le restanti classi inferiori si determinano almeno in parte in base all’esperienza. Per procedere con sicurezza nella conoscenza, fondandosi « in constitutivis rerum classibus », basta

120). Altre occorrenze si potrebbero segnalare a conferma della lettura vetrinskiana di questo testo (cfr. *ivi*, pp. 122-123: a proposito degli schemi corrispondenti alle singole categorie).

⁶⁸⁴ Cfr. I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 28, pp. 38-40; I. Kant, *Critica rationis purae*, in *Opera* cit., p. 445 ss. (trad. it. cit., pp. 657 ss.)

⁶⁸⁵ I. Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 28, p. 38.

però seguire alcune regole precise nel vaglio dei dati empiricamente attingibili. E questa è la conclusione:

Si divisiones rerum in classes ita instituuntur, ut simul experientia cum principiis rationis et legibus naturae universalibus jungantur; tum ejusmodi divisiones nullo modo possunt dici *arbitariae*, se jure meritoque transferantur in ipsam naturam. Nam notae constantes et immutabiles [sulle quali si fonda la definizione dei generi dati nell'esperienza] dependent a certis viribus et determinata earum proportione, in qua revera interna rerum natura consistit.⁶⁸⁶

Sembra in tal modo delinarsi, nelle pagine delle *Institutiones*, un singolare intreccio fra il trascendentalismo kantiano – da cui discenderebbe, in linea di principio, un'epistemologia fenomenistica – e una sorta di realismo empiristico, aggiornato in senso sperimentale⁶⁸⁷, ma messo sotto la tutela della ragione metafisica che dovrebbe garantire un accesso all'ente assoluto. Il percorso di Vetrinskij attraverso la filosofia contemporanea, e segnatamente attraverso il kantismo, per quanto circospetto e orientato da istanze metafisiche che restano largamente refrattarie agli esiti del criticismo, non è comunque occasionale né estrinseco, e in questo senso si deve intendere anche il grande rilievo che nel seguito delle *Institutiones* continuerà ad avere, benché sottaciuta, la fonte wenzeliana: Wenzel, cui qua e là tornerà a affiancarsi Karpe, è per Vetrinskij una specie di Virgilio dantesco, una guida nei territori del kantismo critico e pre-critico, ma, come s'è visto nelle parti precedenti, anche qui è l'allievo a decidere su quali percorsi seguire chi lo conduce e dove invece ritrarsi.

5. I capitoli IV-VII (§§ 28-63) della prima parte della Metafisica di Vetrinskij, cioè della “Ontologia”, sono dedicati alla trattazione delle quattro classi delle categorie kantiane (rispettivamente: quantità, qualità, relazione e modalità – designata però con l'espressione « *relatio rerum ad mentem* »). E come in Wenzel, questa trattazione fa da filo conduttore per l'esame di una serie di concetti cui spetta

⁶⁸⁶ Ivi, pp. 39-40.

⁶⁸⁷ Tra le regole cui attenersi nella gestione dell'esperienza, Vetrinskij inserisce infatti anche queste: “2. Non subsistendum est in communi experientia, sed utendum quoque experientia artificiosa, id est armatura sensuum et experimentis. 3. Observationes, cujuscunque sint generis, conjungendae sunt cum principiis rationis, et sic rerum series sunt construendae [...]”, ivi, p. 39.

un ruolo basilare nelle scienze della natura (movimento, materia, forza, strutture elementari della realtà fisica ecc.). Nel capitolo sulla categoria della quantità, Wenzel sviluppa un'ampia discussione sulla "Theoria de materia, motu et quiete"⁶⁸⁸, che Vetrinskij riprende nel suo § 35, "Quid est materia et motus, et quomodo motus dividitur?": il testo tocca tematiche delle quali Kant si era occupato nei *Principi metafisici della scienza della natura* del 1786 (*Elementa metaphysica Physices* nella traduzione di Born), opera di cui infatti Wenzel tiene conto senza nominarla, e la cui eco si risente di conseguenza anche nel paragrafo del russo. Dopo una dettagliata classificazione dei diversi tipi di moto, condotta secondo le categorie – e quindi in conformità con la regola che Kant si era dato nei *Principi* sopra citati⁶⁸⁹ –, Wenzel pone una questione di evidente interesse filosofico: "Sed daturne motus?", sulla quale si sofferma evocando diverse soluzioni proposte al riguardo dallo scetticismo antico sino ai suoi giorni, per concludere con una risposta fenomenistica, che tuttavia tiene conto del nesso necessario vigente tra fenomeno e noumeno – nesso che come non può essere ignorato riguardo alla realtà della materia, così non può esserlo nemmeno a proposito del moto, ferma restando la distinzione non meno imprescindibile tra il piano dell'essere in sé e quello della conoscenza⁶⁹⁰. Non stupisce che Vetrinskij salti tutta questa discussione, ma non un passaggio successivo, nel quale non è difficile cogliere un'eco della polemica di Kant verso Newton:

Ceterum motus, quatenus est objectum experientiae, *relativus* tantum est. Non datur ergo motus *absolutus*; si enim daretur talis motus, deberet posse percipi in spatio immateriali seu puro; sed motus percipi non potest, ubi nulla dantur loca, quia spatium hoc ideale tantum realitatem habet, ergo etiam nullus motus percipi potest in hoc spatio; motus autem, qui non percipitur, motus non est, non datur igitur motus absolutus seu purus, sed si qui est, est *relativus*, id est, in spatio tantum materiali perceptibilis, et ad hoc relationem habens.⁶⁹¹

⁶⁸⁸ Cfr. I.G. Wenzel, *Elementa* cit., § 31, G, pp. 57-74; I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 35, pp. 43-46.

⁶⁸⁹ Cfr. I. Kant, *Elementa metaphysica* cit., "Praefatio", in *Opera* cit., II, p. 150 (trad. it. cit., p. 119).

⁶⁹⁰ Cfr. G.I. Wenzel, *Elementa* cit., § 31, G, pp. 60-65.

⁶⁹¹ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 35, pp. 45-46.

Ora, questo passo, che si trova tal quale in Wenzel⁶⁹², viene riferito da Vetrinskij, con una nota di rinvio, alla traduzione di Born della “Foronomia” degli *Elementa metaphysica* di Kant, dove l’idea fallace di un movimento assoluto è effettivamente respinta, insieme all’idea newtoniana di spazio assoluto⁶⁹³; ma l’argomentazione che Vetrinskij riporta è incontestabilmente di Wenzel e non di Kant, al di là della convergenza nella sostanza teorica. Questa situazione si ripete, via via, nel testo di Vetrinskij, anche quando dai temi della “Foronomia” si passa a quelli della “Dinamica”, non senza accennare alle altre due sezioni dei *Principi metafisici* kantiani, la “Meccanica” e la “Fenomenologia”: i paragrafi (36-42) delle *Institutiones* si succedono sotto il segno di Wenzel; vi si parla di una materia che riempie lo spazio in virtù della *vis motrix* che la abita, di attrazione e repulsione, della sua impenetrabilità e del limite della sua capacità espansiva, delle questioni del vuoto e della quiete. Le parole, ma talvolta anche gli argomenti, del Kant latino di Born continuano a affiorare e così Vetrinskij continua a veicolare, pur con le sue reticenze, una problematica filosofica legata alla speculazione più recente e il suo piccolo testo segnala l’esistenza di un orizzonte diverso da quello in cui si situavano i manuali di Winkler e Baumeister, Baumgarten e Bilfinger. Accade anche, in questa operazione, che le fonti vengano tra loro interpolate: Wenzel con Karpe, per es., a proposito della divisibilità della “materia physica” – tema che introduceva a un *topos* della manualistica wolffiana, la monadologia, e intorno al quale Wenzel giungeva alla seguente conclusione, di ispirazione kantiana:

*Materia non est in infinitum divisibilis respectu naturae nostrae sensitivae, non tanquam Phaenomenon; hoc respectu dantur simplicia, dantur Elementa indivisibilia in mundo. Est vero divisibilis materia in infinitum respectu naturae rationalis, tamquam Noumenon, tamquam ens per se, et hoc respectu Simplicia in mundo non dantur. Hoc respectu nec Atomos nec Monades statuimus.*⁶⁹⁴

Uniformandosi alla sequenza argomentativa wenzeliana, Vetrinskij affronta il tema della divisibilità della materia dopo aver trattato della quiete e apre la propria esposizione ripetendo le parole iniziali di Wenzel, in cui si dice che la divisione fisica

⁶⁹² Cfr. I.G. Wenzel, *Elementa* cit., § 31, G p. 66.

⁶⁹³ Cfr. I. Kant, *Elementa metaphysica* cit., “Phoronomia”, def. 1 e Scholia I e II, in *Opera* cit., II, pp. 153-155 (trad. it. cit., pp. 127-131).

⁶⁹⁴ I.G. Wenzel, *Elementa* cit., § 31, H, pp. 78-79.

ha luogo soltanto in un composto reale. Poi lascia il testo di Wenzel e da Karpe trae quelle che chiama le « rationes, quibus moti, corpora elementis simplicibus constare affirmamus » – ragioni che qui per brevità non riporto, ma che gli permettono di escludere il tema della divisibilità infinita. Ammetterla equivarrebbe a fare della composizione stessa « ultima ratio compositionis, et sic nihil in corpore tanquam *primum* cogitari posset » e inoltre, per la necessaria correlazione tra i concetti di corpo e spazio, la pretesa divisibilità infinita dei primi introdurrebbe nel secondo una promiscuità tra finito e infinito – due singole porzioni di spazio occupate da parti corporee sarebbero inframmezzate dall'*infinita multitudo* di altre parti – che non può essere accettata per la sua contraddittorietà⁶⁹⁵. Vetrinskij resta, insieme a Karpe sul piano della considerazione fisica del problema e le sue considerazioni seguono un registro familiare a un manuale come quello di Baumeister,⁶⁹⁶ mentre Wenzel si attiene senz'altro alla duplicità kantiana dei piani secondo cui il problema in questione deve essere pensato. La scelta vetrinskiana di non seguire questa direzione risponde, per un verso, all'esigenza di scandire l'argomentazione metafisica come un discorso in cui è sempre data una risposta *ultima*, non ulteriormente questionabile, agli interrogativi – il problematicismo della riflessione kantiana non soddisfa questa esigenza, o lo fa secondo una sottigliezza analitica, che probabilmente a Vetrinskij appare non persuasiva, se non anche sotto il profilo teoretico, almeno dal punto di vista didattico.

Nel seguito, comunque, sui concetti di atomo e di monade, Wenzel torna ad essere il referente primario, per quanto riguarda sia i cenni storico-filosofici sulle due nozioni, sia i sette punti nei quali viene sintetizzata la dottrina esposta da Leibniz nella *Monadologia*⁶⁹⁷; e il medesimo rapporto di dipendenza si ripropone a proposito

⁶⁹⁵ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 43, p. 50.51; F.S. Karpe, *Institutiones Philosophiae* cit., § 16, pp. 16-17. Si può aggiungere che Kant aveva affrontato e risolto altrimenti questo problema già nella precritica *Monadologia fisica* del 1756, prop. quarta e quinta (cfr. *Scritti precritici* cit., pp. 62-64); vi tornerà, tra l'altro, trent'anni dopo, nella def. 5, teor. 4 e note, della "Dinamica" trattata nei *Principi metafisici*, trad. it. cit., pp. 189-206.

⁶⁹⁶ Il quale nel V cap. della "Cosmologia generalis" inclusa nelle sue *Institutiones metaphisicae*, scriveva ad esempio che gli elementi primi dei corpi devono essere semplici, perché se fossero, al contrario, composti, sarebbero al tempo stesso primi e non primi: « quod vero, cum sit contrarium principio contardictionis, manifestum est elementa corporum prima non posse esse composita » (ed. 1767, § 452, p. 205).

⁶⁹⁷ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 45; I. G. Wenzel, *Elementa* cit., §31, I, pp. 81-82. Naturalmente il confronto tra i due circa il grado di approfondimento raggiunto a proposito dei vari temi filosofici, continua a dare risultati eccezionalmente sconcertanti per Vetrinskij.

delle tre leggi della meccanica, discusse da Kant nei *Principi metafisici*⁶⁹⁸: le leggi di continuità, inerzia (denominazione però contestata da Kant) e antagonismo (così chiamata sia da Wenzel sia da Vetrinskij, è la legge dell'azione reciproca).

Il rapporto tra i due autori, che dunque è stretto lungo tutta la trattazione dei temi sottesi alla classe categoriale della quantità, si allenta in modo evidente allorché vengono affrontate le categorie della qualità e della relazione. In effetti qui Vetrinskij si allontana anche dalla teoria kantiana, poiché, dopo aver precisato che intende riferirsi alle categorie della qualità in quanto questa sia riferita ai « *phaenomena rerum, non mentis* », le elenca come *identitas, diversitas, similitudinis e aequalitas*. Siamo cioè di fronte a qualcosa di ben diverso dai corrispondenti concetti kantiani: basti accennare al fatto che la definizione di identico e diverso fornita da Vetrinskij è molto prossima a quella che si trova nelle *Institutiones metaphysicae* di Baumeister.

Scrivono il primo: « Si plures res ita sunt comparatae, ut in earum una sit omne id, quod est in altera, tum *eadem* dicuntur: *Diversae* contra res sunt illae, quarum una continet aliquid, quod non est in altera ».

E il secondo: « § 94. *Eadem* dicuntur quae sibi mutuo possunt substitui, ita ut facta substitutione, nulla adsit mutatio, sive A, et B, *eadem* eatenus dicuntur, quatenus quod est in A, id quoque in B reperitur [...] § *Diversa* sunt quorum unum continet aliquid, quod non est in altero, sive quorum substitutio mutationem producit »⁶⁹⁹.

Più interessante è che Vetrinskij, per così dire, costeggi alla lontana l'esposizione di Wenzel, in quanto decide di trattare di determinazioni che sono alla base della reciproca discernibilità degli enti: « *Qualitas* – scrive infatti Wenzel – seu *determinatio* est nota seu character, ope cuius ens ab ente discerni potest »⁷⁰⁰. Ma se a questo proposito Wenzel gioca soprattutto sulla declinazione reciproca di *realitas* e *negatio*, Vetrinskij si volge piuttosto alla coppia identità/diversità, non senza soffermarsi sul contrario e il contraddittorio, ossia sulle forme di quella opposizione nella differenza, che, come sappiamo, costituisce il carattere dominante secondo cui

⁶⁹⁸ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., §§ 46-48; I. G. Wenzel, *Elementa* cit., §31, K, pp. 86 ss.

⁶⁹⁹ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 49, p. 55; F. Ch. Baumeister, *Institutiones metaphysicae* cit., VII, pp. 65 e 67.

⁷⁰⁰ I.G. Wenzel, *Elementa* cit., § 32, A, p. 93.

ci si danno gli oggetti dell'esperienza.⁷⁰¹ E quando passa, come Wenzel, al tema "Quid est essentia?", tralascia del tutto gli argomenti addotti dal filosofo boemo per dimostrare che noi non possiamo conoscere in se stesse le essenze degli oggetti reali – una dimostrazione nel corso della quale egli discute la tesi fichtiana secondo cui all'io sarebbe comunque accessibile la propria essenza – e si limita a ripetere le determinazioni dalle quali dipende la nostra possibilità di assumere certi caratteri predicabili di un oggetto secondo necessità, immutabilità ecc. come propriamente inerenti alla sua essenza⁷⁰². Su queste basi, entrambi i filosofi approdano infine all'esame del principio leibniziano degli indiscernibili, ma su posizioni contrapposte, perché se Wenzel ne dichiara il valore meramente logico (e Vetrinskij scrive: « Kantiani huic principio solummodo vim logicam seu formalem tribuunt »), il professore di S. Pietroburgo ritiene di doverlo assumere come senz'altro pertinente alla natura:

conditio omnis actionis et productionis, qualiscunque in natura locum habeat, est oppositio; ut ergo res agere possint, debent saltem aliquo modo esse oppositae; si enim darentur res perfecte sibi similes, nulla inter illas actio et reactio, nullumque commercium esset et cogitari posset [...] Mors et quies tantum ex aequilibrio virium proveniunt, quo sublato necessario agunt.⁷⁰³

Ma se su queste basi si pretende di affermare lo statuto metafisico del principio degli indiscernibili, ne segue che lo stesso debba dirsi della *diversitas*, di cui l'opposizione è una specificazione, quindi anche della categoria della qualità e delle categorie in genere, ed è infine il fenomenismo kantiano ad essere messo, ancora

⁷⁰¹ In verità, Vetrinskij non sopprime la linea argomentativa qui introdotta da Wenzel (e poi proeguita in § 32 C, sul principio di individuazione, e G, "De Realitatis opposito et Reali absoluto"), ma la isola, spostandola in un paragrafo apposito, il 52 "Quid est significatus conceptuum de ente positivo et negativo", dove sostiene una tesi che aveva avuto uno sviluppo particolare nell'ambito dello spinozismo: la negazione è una funzione necessaria della determinazione degli enti finiti. In questo senso, precisa: « Quoad notiones realitatis et negationis observandum est, nullam dari in rerum natura nec absolutam negationem, nec absolutam realitatem. Quaelibet realitas certo respectu est negatio, uti quaelibet negatio certo respectu est realitas » (*Institutiones* cit., § 52, p. 58).

⁷⁰² Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 50, pp. 56-57; I.G. Wenzel, *Elementa* cit., § 32, E, pp. 99-100. Ma il puro elenco delle prerogative dell'essenza trova un riscontro significativo anche in Baumeister, *Institutiones metaphysicae* cit., IV, pp. 54-58.

⁷⁰³ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 51, p. 57. Wenzel afferma, con molta chiarezza: "Inter milliones hominum non duo sibi perfecte similes occurrunt. Habet itaque propositio *Leibnitziana* omnino *universalitatem empiricam*, nullam vero *absolutam*, et est [...] respectu formae cogitandi tantummodo *Principium logicum*, in *Metaphysica* nullum amplius hodieum habens locum" (*Elementa* cit., § 32, F, p. 101).

una volta, in questione, nella misura in cui Vetrinskij respinge, da un lato, la distanza istituita da Kant tra la possibilità della conoscenza e il *noumeno*, riproponendo al contrario la centralità della sostanza divina nell'orizzonte metafisico⁷⁰⁴, e dall'altro sostiene che « in tota rerum natura » qualunque sostanza è sotto un certo rispetto accidente, e viceversa, cosicché « non datur in rerum natura nec absoluta substantia, nec absolutum accidens »⁷⁰⁵. Dal punto di vista metafisico, la sfera kantiana del fenomenico, torna ad essere in tal modo la sfera dell'instabilità ontologica, sancita dal nesso necessario che lega la sostanza (naturale) all'accidente. Il fatto è che Vetrinskij ritiene di poter appoggiare questa prospettiva su argomentazioni di diretta ascendenza kantiana, come risulta dal passo seguente, che Vetrinskij riprende da Wenzel, ma che rinvia anche direttamente a ciò che si poteva leggere nella “Prima analogia dell'esperienza”, proposta da Kant nella *Critica della ragion pura*:

Perceptio [...] variationis necessario conjuncta est cum perceptione temporis: prout autem tempus percipi non potest, nisi per realitatem in ipso existentem; ita etiam variatio accidentium perceptibilis non est, nisi per realitatem perdurabilem. Hoc perdurabile est substantia, in qua fit variatio: ubi igitur aliquod variabile seu accidens observatur, ibi etiam est perdurabile seu substantia.⁷⁰⁶

Siamo approdati, come è chiaro, nella sfera della relazione, cui inerisce la coppia sostanza/accidente e se qui sostanza è sinonimo di ciò che permane al di là del mutamento, è cioè la condizione degli enti naturali che ci appaiono nel loro trasformarsi, altrove essa è designata da Vetrinskij come principio *attivo* nella propria identità, « quod in ipsa rerum mutabilitate semper idem manet » – definizione che permette di associare il concetto sia alla sostanza assoluta, cioè a Dio, che « simul causa est omnium rerum visibilium », sia ad ogni altra sostanza *relative* assoluta, qual è appunto l'identico sotteso al cambiamento⁷⁰⁷. A fronte dell'assoluto, prosegue Vetrinskij, tutte le sostanze dell'universo sono

⁷⁰⁴ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, op.cit., § 53, p. 59.

⁷⁰⁵ Ivi, p. 60.

⁷⁰⁶ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 54, pp. 60-61; cfr. I.G. Wenzel, *Elementa* cit. § 33, D, p. 107. Questo testo, che Vetrinskij riproduce quasi alla lettera, è da leggere alla luce di I. Kant, *Critica rationis purae* (I, II, II, III, A), in *Opera* cit., I, p. 151 (trad. it. cit., p. 257).

⁷⁰⁷ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 53, p. 59.

« accidentiae »: di qui la conclusione secondo cui « substantiam universi constituunt vires primariae, quae in diversa quantitate, proportione et gradatione evolutae res infinitae varias producunt». ⁷⁰⁸ Queste considerazioni possono evocare una prospettiva che si trova nella “Seconda analogia” della *Critica* kantiana, ma sono altresì compatibili alcune tesi che a proposito della sostanza aveva formulato o citato un wolffiano come Baumeister: « §. 303. subjectum perdurabile, et modificabile, i.e. quod substinet accidentia, et modos, dicimus *substantiam* [...] Schol. *Leibnizius*, cum eoque plures alii, *substantiam* definiunt per ens, quod vi agendi est praeditum, sive, quod idem est, quod principium mutationum suarum in se continet »⁷⁰⁹. Baumeister aveva però anche ritenuto di aggiungere una nota, nella quale dichiarava di ritenere che fosse più corretto « dimostrare » la *vis agendi* delle sostanze, piuttosto che includerla nella loro definizione⁷¹⁰. Ma quest’ultimo dettaglio non è per noi tanto significativo, quanto invece altri elementi che si ricavano dalla citazione e dai quali risulta come l’accento posto da Vetrinskij sul carattere attivo della sostanza possa essere collegato alla concezione leibniziana, né è irrilevante il fatto che questo carattere emerga con chiarezza anche dalla sezione “De entis in se spectati natura atque determinationibus” con cui Darjes apre l’Ontologia dei suoi *Elementa metaphysices*⁷¹¹, e si riverberi quindi sulla concezione stessa della sostanza, mettendo tra l’altro in particolare rilievo il tema della « forza » nelle sue diverse modalità. Kant insomma è sì diffusamente presente nel testo di Vetrinskij, ma nel segno di una continuità che certo, a Kant, sarebbe parsa angusta.

Si tratta tuttavia di una ricontestualizzazione che, se non costituisce una differenza specifica, un tratto assolutamente originale delle *Institutiones*, sicuramente ne definisce la fisionomia generale. Per un’ulteriore conferma, basti accennare alla discussione intorno alle « forze » che costituirebbero la sostanza dell’universo. Vetrinskij attinge alla complessa trattazione wenzeliana della causalità, per riportarne la distinzione tra *vires primitivae seu originariae* e *vires derivativae*⁷¹². E’ una

⁷⁰⁸ Ivi, p. 60.

⁷⁰⁹ Baumeister, *Institutiones metaphysicae* cit., pp. 144 e 145.

⁷¹⁰ Cfr, ivi, p. 146.

⁷¹¹ Cfr. Darjes, *Elementa metaphysices* cit., “Ontologia”, Sect. I, pp. 159 ss., in partic. cap. II, “De vi atque substantia agnatisque nonnullis notionibus generalibus”, pp. 168 ss.

⁷¹² I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 55, p. 61; I. G. Wenzel, *Elementa* cit., § 33, p. 131.

distinzione lessicalmente reperibile anche negli *Elementa* di Darjes⁷¹³ e che Wenzel sviluppa non senza sottolineare, riguardo al primo tipo di forze, che esse « tantum in relatione ad intellectum nostrum *primitivae* sunt », perché noi non possiamo accedere alle sostanze in sé⁷¹⁴. Vetrinskij scrive diversamente: « vires primarias nullo modo sola experientia cognoscere possumus, sed tantummodo per idealem constructionem possibilitatis naturae »⁷¹⁵. Ma nel caso specifico, questa costruzione ideale non è costituita se non da un'immagine della realtà, che si fonda sull'equilibrio e lo squilibrio tra *vires diversissimae*, le quali non possono assicurare la sussistenza dell'universo, se non attraverso la loro attività – un'attività che deve essere necessariamente ininterrotta e che quindi persiste anche quando quelle forze sembrano in quiescenza: il modello cui questa immagine rinvia, è esplicitamente quello offerto dall'ontologia dinamica sottesa alla teoria leibniziana delle piccole percezioni⁷¹⁶. Ancora una volta, insomma, Vetrinskij pare proprio ritrarsi dinanzi a distinzioni fondamentali nel criticismo kantiano: quella tra i concetti dell'intelletto e le idee della ragione e quella fra le deduzioni trascendentale e metafisica delle categorie, che sembra subire una dissolvenza, forse non esente da influenze reinholdiane. Così, a proposito dell'esistenza, categoria della modalità o « relatio rerum ad mentem », come si legge nelle *Institutiones*, Vetrinskij saccheggia al solito Wenzel sulla storia e critica del concetto (con riferimenti a Scheibler, Baumgarten, Darjes, Crusius e Wolff) e su altri punti, ma poi scrive: « Conceptus existentiae non oritur a sensibus aut experientia, sed in ipsa intellectus natura originarie situs est, ideoque non est *empyricus*, sed *purus* »⁷¹⁷ – e fin qui potremmo trovarci ancora entro margini di compatibilità rispetto all'apriorismo kantiano. Aggiunge però:

⁷¹³ Cfr. Darjes, *Elementa metaphysices* cit., “Ontologia”, Sect. II, “De generalibus operationum substantiarum in se spectatarum legibus atque regolis”, § 62, p. 197: Darjes collega la tematica discussa in questa sezione alla fisica di Newton (cfr. *ivi*, § 46, p. 190).

⁷¹⁴ I.G. Wenzel, *Elementa* cit., § 33, p. 131.

⁷¹⁵ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 55, p. 61; notiamo che Vetrinskij attingerà interamente da Wenzel il successivo § 58 “Theoremata de causis et effectibus”, pp. 65-66; Wenzel, *Elementa*, § 33, M, pp. 125-127.

⁷¹⁶ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 55, p. 62.

⁷¹⁷ I.Ja., Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 61, p. 69; la parte precedente, storico-critica, del paragrafo è tratta da I. G. Wenzel. *Elementa* cit., § 34, F, pp. 150-152 (dove però si parla inoltre sia di Kant sia di Karpe, e segnatamente della versione tedesca originale, « *Philosophie ohne Beynahmen* », delle *Institutiones* cui noi ci riferiamo).

Conceptu hoc illa rerum relatio exprimitur, quam habent res ad mentem nostram. Unde sequitur, quod existentia non differt ab ipsa cogitatione necessaria; existere enim illa dicimus quae necessario cogitamus; haec autem necessitas cogitandi vel *a priori*, vel *a posteriori* est. Etiam si enim aliquas res realiter sensibus non percipiamus, vel plane percipere non possimus: sufficit tamen ad earum existentiam admittendam, quod illas necessario cogitamus, ita, ut sciamus, res, quascunque sensibus percipiamus, possibles non esse, nisi simul admittamus aliquid aliud, quod sensibus subjici non potest. Si hoc fit, realitas ejusmodi objecti invisibilis aequae certa est, ac realitas visibilium entium.⁷¹⁸

Con il che, l'uso legittimo del predicato di esperienza come categoria trascendentale è radicalmente saltato e risulta, per contro, molto chiara la latitudine estrema che Vetrinskij attribuisce alla sua « costruzione ideale » di una metafisica senza aggettivi. La definizione di esistenza cui infine mette capo, che sembra una singolare parafrasi di quella wenzeliana, è, non senza coerenza, la seguente:

Existentia est illa relatio rerum ad mentem, qua (relatione) res vel tanquam a mente diversae et ope sensuum perceptibiles, vel tanquam ab eadem mente diversae quidem, sed per vim superiorem ejus cogitabiles ponuntur.⁷¹⁹

Wenzel aveva scritto: « Existentia est relatio possibilis ad Ego nostrum cognoscens seu repraesentans, vi cujus relationis possibile qua reale, vel qua aliquid ad Ego nostro diversum, vel qua intuibile ponitur », ⁷²⁰ attenendosi alla distinzione tra possibile e reale, evitando qualsiasi riferimento a un principio sovrasensibile e una *vis superior*, e soprattutto facendo seguire alla trattazione dell'esistenza un'ampia discussione dei concetti kantiani di fenomeno, ente per sé e noumeno. Solo su queste basi egli lascia emergere l'*idea Dei*, in connessione appunto con quel *noumenon* di cui dice: 1. è « productum solius rationis purae »; 2. diversamente dall'*ens per se* è suscettibile di rappresentazione (cioè possiamo dire non solo *quod*, ma anche *quomodo sit*); 3. diversamente dal fenomeno, ad esso « intuitio nulla, at vero conceptus rationis purae respondet »; 4. e se l'oggetto fenomenico è ciò che nella relazione con la nostra facoltà conoscitiva *esiste* ed è *pensabile*, l'oggetto noumenico è quello che è

⁷¹⁸ I. Ja., Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 61, p. 69

⁷¹⁹ Ivi, p. 70.

⁷²⁰ I. G. Wenzel, *Elementa* cit., § 34, F, p. 152. Vetrinskij (cfr. *Institutiones* cit., § 62, pp. 70-71) riprende peraltro una parte consistente dei *corollaria*, che Wenzel espone di seguito alla propria definizione.

solo *pensabile*, in relazione alle forme dell'intelletto puro e della ragione pura⁷²¹. Il fatto che Vetrinskij ometta tutte queste precisazioni è indicativo delle peculiarità che dobbiamo riconoscere alla sua presentazione della problematica metafisica.

6. Non è qui possibile proseguire in dettaglio la lettura del nostro testo. Basterà mettere in evidenza qualche altro elemento sulle fonti che mi sembra significativo. In primo luogo, per quanto riguarda Kant. Nella seconda sezione della "Metafisica", concernente il "mondo intelligibile" – "sistema delle idee trascendentali di ciò che non può essere oggetto di esperienza" – Vetrinskij affronta la "Psychologia rationalis", ossia il « sistema delle conoscenze *a priori* o razionali intorno all'anima umana, come spirito connesso al corpo »⁷²². Se riguardo alle idee trascendentali e alle discipline in cui si articola la metafisica del mondo intelligibile, Vetrinskij cita espressioni che attinge direttamente alla *Critica della ragione pura*⁷²³, quando si addentra nell'esame della sostanzialità, dell'immaterialità e dell'immortalità dell'anima, egli non può non manifestare apertamente e con una certa insistenza, il proprio dissenso nei confronti del kantismo. La scansione dei temi continua a rispettare, in realtà, la sequenza wenzeliana, ma nella trama dell'argomentazione le *Institutiones* si scostano sensibilmente dagli *Elementa*. Non solo, ma l'intero § 68 – "Quomodo Kantius explicavit existentiam spiritus in corpore" – è occupato da un'estesa citazione, che Vetrinskij trae direttamente dai *Sogni di un visionario* (1766) e nella quale Kant sottolinea la difficoltà di capire sia che cosa mai si intenda con la parola spirito sia come possa rendersi concepibile una loro eventuale unione con i corpi⁷²⁴: « Hae rationes sunt difficulter percipiendae possibilitatis speratae naturarum incorporearum in universitate mundi ». Da una parte, quindi, Vetrinskij si allontana da Wenzel, che sia pur liberamente si attiene alla linea critica della filosofia trascendentale, dall'altra introduce la posizione kantiana servendosi di

⁷²¹ Cfr. I.G. Wenzel, *Elementa* cit., § 34, G, pp. 157-158.

⁷²² Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., §§ 64 e 67, pp. 73-74; e I.G. Wenzel, *Elementa* cit., §§ 35 e 36, pp. 165-166.

⁷²³ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., §§ 64-66; I. Kant, *Critica rationis purae* (I, II, II, I, iii), in *Opera* cit., pp. 256-257 (trad. it. cit., pp. 389-391).

⁷²⁴ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 68, pp. 74-77; I. Kant, *Somnia pneumatoptae per somnia metaphysices illustrata*, I, I, in *Opera* cit., IV, pp. 100-105 (*Scritti precritici* cit., pp. 352-356). Un'altra non breve citazione dai *Sogni* costituisce gran parte del § 84, dedicato alle diverse tesi sostenute dai filosofi circa la sede corporea dell'anima (pp. 90-91). Vetrinskij riporta quanto scrive Kant nel testo e in una nota che lo correda (cfr. *Opera* cit., IV, pp. 106.107; *Scritti precritici* cit., pp. 357-358).

un testo precritico, che di lì a poco verrà nuovamente citato ad altro proposito; ma poi attacca coloro i quali, seguendo proprio il pensiero maturo di Kant, negano che il concetto di sostanza sia applicabile all'anima, in nome del fatto che quella è una categoria e, in quanto tale, non può valere che per i fenomeni. Al contrario, protesta Vetrinskij, quel concetto « potest [...] sane transferri [in animam], sed alio respectu. Res, prout sunt phaenomena, sensu sive externo, sive interno percipiuntur. Ens autem per se, uti hic anima, pura mente concipitur ». ⁷²⁵ Ma sarà poi avendo di nuovo sott'occhio Wenzel, che si soffermerà su un temi, che sarebbero parsi ormai curiosi a molti tra i filosofi usciti dall'Illuminismo, come la resurrezione dei corpi e la gerarchia degli spiriti (uomini, angeli, arcangeli); o ancora sull'origine dell'anima, o sulle grandi discussioni intorno al *commercium* anima-corpo e all'anima degli animali – questioni che si situano tra psicologia razionale e pneumatologia ⁷²⁶. Le conclusioni cui i due filosofi pervengono sull'ultimo punto citato, meritano forse di essere messe a confronto. Wenzel dichiara:

§ 102. Brutorum animae sunt irrationales, personalitate carent, spontaneitatem et libertatem nullam habent; [...] ergo bruta sunt res, entia pretio interno destituta, non moralitatis, non imputationis, non praemii et etiam non poenae capacia; hinc non ad immortalitatem eorum animae, *qua tales*, determinatae esse possunt.

Vetrinskij, invece:

§ 99. Quoniam animae brutorum substantiae simplices sunt, quae ad perfectionem Universi plurimum faciunt; nulla est ratio, ex qua eas a Deo aliquando in nihilum redactum iri affirmemus. Inde vero non sequitur, iis tribui immortalitatem, quae propria est animis, post discessus e corporibus terrenis vitae anteactae recordaturis. Sufficit dicere, illas non desinere esse animas bestiarum. Cujus vero a corporibus suis sejunctae potiturae sint vitae et conditionis, prorsus ignoramus.

⁷²⁵ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 70, p. 78.

⁷²⁶ Basti segnalare che al rapporto anima-corpo Vetrinskij dedica i §§ 77- 83, pp. 84-90, attingendo ai §§ 52-65 degli *Elementa* di Wenzel, pp. 208-219, dai quali trae anche il riferimento a Fichte (ma le considerazioni di Wenzel possono essere utilmente confrontate anche con la lunga, analitica trattazione sviluppata al riguardo da Darjes, nel tomo II dei suoi *Elementa metaphysices* cit., “Pneumatologia seu Psychologia rationalis”, sect. II, cap. II, pp. 124-141); per l'Appendix “De anima brutorum”, con riferimenti che giungono sino a Buffon e a Joseph August Unzer, si vedano rispettivamente, negli *Elementa wenzeliani*, i §§ 92-99, pp. 99-107; e §§ 84-102, pp. 236-254.

Il fatto è che, diversamente da Vetrinskij, Wenzel aveva in precedenza svolto una lunga e, come al solito, storicamente documentata, dissertazione sul tema della libertà, all'interno della quale aveva anche stabilito – kantianamente – una connessione tra questo carattere dell'anima umana e la ragionevolezza della nostra attesa di immortalità⁷²⁷; Vetrinskij non l'aveva seguito su questa linea: per lui l'immortalità continua a essere un carattere pertinente, sotto il profilo ontologico, a ciò che si intende per sostanza, e la sostanza si situa nella mirabile continuità dell'essere universale, divinamente istituita in modo che a tutto ciò che è, risponda una ragione sufficiente. Ma in fondo, rispetto alla buona ignoranza su cui Vetrinskij chiude, la conclusione alla quale perviene Wenzel, con quel “*qua tale*”, non è forse radicalmente alternativa: la verità ultima resta nelle mani di Dio.

Quanto si è appena detto circa l'impianto ontologico dell'universo descritto da Vetrinskij, è confermato dalle battute iniziali della sua “Cosmologia razionale”, teoria che si occupa non di singoli pianeti e del solo sistema solare, ma affronta « *omnia objecta simul sumpta et realiter extra nos existentia; non solum substantias, sed etiam modificationes earum et relationes, quatenus a priori nobis innotescant* ». In questo contesto, Vetrinskij comincia col chiedersi quali siano le principali leggi cosmiche: la risposta, in prima battuta asseverativa, è che esse sono le tre leggi della continuità (« *series rerum est continua, ut nullibi saltus vel hiatus lucum habeat* »), della parsimonia (« *natura nihil agit frustra, seu in agendo procedit via brevissima* ») e della conservazione (« *nihil in rerum natura interit [...] Hinc recte Leibnitius mortem ex universo proscrispsit* »)⁷²⁸. Vetrinskij si colloca dunque entro un orizzonte latamente leibniziano, ma subito aggiunge sia che queste leggi sono molto discusse tra i filosofi, sia che non intende impegnarsi in simili *lites*. Gli interessa invece rimarcare che l'universo è semplicemente impensabile senza fare riferimento ad un ente assoluto e che pertanto non è possibile porre delle leggi originarie, se non a partire dalla *lex absoluta* secondo la quale quell'ente « *exprimitur* », ossia la *lex identitatis*, donde procede immediatamente la legge *harmoniae*, che certamente

⁷²⁷ Cfr. I.G. Wenzel, *Elementa* cit., §§ 40-49, pp. 176-199.

⁷²⁸ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 102, p. 108. Ma le precisazioni iniziali sulla cosmologia, che abbiamo sopra riportato, sono ricalcate sui due paragrafi che aprono la cosmologia razionale di Wenzel, cfr. *Elementa* cit., §§ 103-104, pp. 254-255. Assonanze significative si riscontrano anche rispetto a F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., § 82, pp. 67-68, che tuttavia non è qui fonte diretta per Vetrinskij.

conviene all'universo. « Unitas cum infinita varietate conjuncta est harmonia; ergo lex harmoniae est lex universi et character totius universi »⁷²⁹. Questo è il punto su cui egli intende davvero essere asseverativo e quindi prosegue, precisando che le tre leggi speciali nelle quali si suddivide la legge suprema sono quelle della « infinita specificazione », dell'infinita omogeneità e, di nuovo, della continuità⁷³⁰. Ora, l'elemento per noi significativo è che in queste considerazioni torna ad aleggiare la fonte rappresentata dalla metafisica di Karpe⁷³¹: il terzo tomo delle *Institutiones philosophiae dogmaticae* di quest'ultimo diventano, da qui in avanti, un referente cui Vetrinskij ricorrerà, tacitamente, con crescente frequenza, affiancandolo dapprima a Wenzel, per poi assumerlo come ispiratore esclusivo negli ultimi due terzi della Teologia naturale. Ma già nella Cosmologia, è il paragrafo di Karpe “In hoc mundo omnia entia etiam nexu finali copulantur”, che Vetrinskij riporta quasi per intero nel proprio “An datur in hoc mundo nexus theologicus?”, e non il paragrafo di Wenzel “De nexu cosmico”, dove pure l'elemento finalistico era presente (*nexus aetiologicus*), accanto a quello della causalità efficiente (*nexus dynamicus*)⁷³². Agli *Elementa* del boemo Vetrinskij torna a rivolgersi per la trattazione del fato e del caso, cui Wenzel aveva riservato a una discussione ben più ricca, anche sotto il profilo storico, di quella offerta da Karpe⁷³³. Ma di quest'ultimo Vetrinskij non si lascia sfuggire, sin dal titolo, né il paragrafo “Quid sunt eventus naturales, mirabiles, supernaturales et miracula stricte dicta”⁷³⁴, né quelli sul

⁷²⁹ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 102, p. 109.

⁷³⁰ Cfr. *ivi*, § 103, pp. 103-104.

⁷³¹ Cfr. F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., §§ 102-110, pp. 85-89.

⁷³² Cfr. F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., § 91, p. 75; I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 109, p. 116; I. G. Wenzel, *Elementa* cit., § 106, pp. 257-258 (ma l'espressione “nexus effectivo seu *dynamicus*” e una relativa trattazione si trovano anche in Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., §§ 89-90, pp. 72-74).

⁷³³ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., §§ 105-106, pp. 111-114; I. G. Wenzel, *Elementa* cit., §§ 115-116 [ma a stampa, per un refuso, 115], pp. 265-272; F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., § 93-96, pp. 77-81.

⁷³⁴ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 110, pp. 116-117; F. S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., §§ 97-98, pp. 81-82. Anche Wenzel si sofferma sul problema dei miracoli cui dedica i paragrafi finali della “Teologia razionale” – la sua posizione non è preclusiva, semplicemente perché la possibilità di atti “miracolosi” è razionalmente innegabile quando si assuma l'onnipotenza divina. E' tuttavia significativa la conclusione: « § 180. Necessaria circa miracula admonitio – Cauti admodum esse debemus, ne illico effectum, qui extraordinarius est, et vires naturae nobis excedere videtur, quem ex legibus naturae nobis hactenus cognitis explicare non valemus, pro *miraculo* habeamus. Dantur vires in natura nedum ex integro nobis notae, dantur certe plures, quas plane non noscimus. Non sunt itaque effectus *extraordinarii* et *mirabiles* cum miraculis confundendi. Historiam intellectus homani consulentes, reperimus, temporibus ignorantiae et superstitionis plurima extitisse miracula, quorum numerus minuitur pro ratione majoris culturae intellectus et rationis. Religio, Philosophia

fondamento della possibilità e della fede nei miracoli e sul migliore dei mondi possibili (“An mundus sit optimus?”), dai quali trae parti consistenti della propria esposizione.⁷³⁵

Nel manuale di Karpe, dalla cui struttura – originale rispetto agli standard coevi, ma abbastanza confusa – si tiene lontano, Vetrinskij trova uno stile filosofico meno analitico di quello di Wenzel, ma soprattutto una linea di pensiero sostanzialmente diversa: laddove il professore boemo ritiene di dover rappresentare la distanza critica rispetto all’oggetto della conoscenza possibile, che era al centro dell’insegnamento kantiano, Karpe intende affermare, anche in ambito metafisico, l’irrinunciabilità delle prerogative rivendicate dal pensiero che Kant aveva detto dogmatico: le sue *Istituzioni* non argomentano tanto sulle questioni concernenti la possibilità della conoscenza e i diversi statuti che competono alle idee umili e sublimi di cui il pensiero si occupa, quanto sulla presenza di questi stessi contenuti e sul vincolo necessario secondo il quale essi si dispongono – ciò che più conta è dare risposte e la chiave risolutiva, almeno per quanto è alla portata della nostra ragione, sta nella metafisica, che per il resto potrà affidarsi alla luce della Rivelazione.

7. Noi sappiamo che, da un lato, Vetrinskij si confronta, a sua volta, apertamente con Kant, e il suo interesse in questa direzione è tanto chiaro quanto lo è la familiarità con gli scritti del filosofo tedesco; dall’altro, questo interesse è per varie ragioni temperato dalla continuità con una tradizione scolastica, che, come abbiamo visto, è ancora viva e vigente nell’ambiente accademico; di qui un’ambivalenza di ordine, per così dire, filosofico, sulla quale si innesta verosimilmente un’attenzione di natura didattica rivolta, se non al rigore sistematico dell’impianto speculativo, alla chiarezza delle tesi proposte.

Così accade che, nel presentare un tema estremamente dibattuto qual è quello della teodicea, egli decida di non seguire né Wenzel, né Karpe, ma di affidarsi a un saggio, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, che

et Physica magnum non ferunt miraculorum numerum » (*Elementa* cit., p. 338). Fatto salvo questo riferimento alla proporzionalità inversa esistente tra sviluppo di una cultura guidata dalla ragione e quantità dei ‘miracoli’ accolti come tali, un simile appello a guardarsi dalla credulità superstiziosa si trova, mediante Karpe, anche nei citati paragrafi di Vetrinskij.

⁷³⁵ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 111 e 113, pp. 117-118 e 119; F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., § 100, pp. 83-84, e § 125, p. 97.

Kant aveva pubblicato nel 1791⁷³⁶ e la cui traduzione latina era inclusa nell'edizione curata da Born, sotto il titolo: *De vanitate tentaminum omnium philosophorum in theodicea*. Si tratta di un testo nel quale il problema della teodicea viene trattato nella sua connessione con la filosofia morale e non in dipendenza diretta rispetto agli esiti cui Kant era pervenuto, sul piano teoretico, nella prima *Critica* e in particolare nella "Dialettica". Vetrinskij ne riporta, in due distinti paragrafi, sia le ragioni proprie della teodicea come « propugnatio causae Dei », sia gli argomenti che Kant oppone a queste ragioni⁷³⁷; e con vari *omissis*, ma senza interpolare alcun commento proprio, giunge alla conclusione seguente: « Omnes istae Kantii disceptationes aperte ingenium ejus scepticum produunt ». Si intende che la confutazione di questo scetticismo è racchiusa in tutto ciò che la costruzione ideale della metafisica vetrinskiana ritiene di poter invece affermare circa la natura dell'universo e dell'ente assoluto.

In effetti, nella "Teologia naturale" questa ragione metafisica non esita a rivendicare a sé il potere di respingere la demolizione kantiana delle prove dell'esistenza di Dio – prove i cui enunciati, corredati dalle critiche di parte kantiana, Vetrinskij trae da Wenzel e, in misura molto minore da Karpe, anche se con una nota apposita rinvia direttamente, ma in modo generico, al primo volume delle opere di Kant tradotte da Born, cioè alla *Critica della ragione pura*⁷³⁸. La confutazione vetrinskiana si apre con la seguente considerazione: « Una est natura, quae et res virtute cogitandi destitutas et res mente praeditas producit. Unde sequitur, id, quod *necessario cogitatur, necessario quoque existere* »⁷³⁹. Questa tesi – alquanto azzardata o almeno ellittica, se presa per sé – sintetizza il pensiero sotteso a tutta la *constructio rationalis* concepita da Vetrinskij, ma capovolge, almeno sul piano dell'enunciazione formale, quanto sostenuto da Wenzel, sulla questione specifica, circa il rapporto tra *idea* e *realitas*: « Apertum [...] est non jam existentiam Dei

⁷³⁶ Su questo testo basti rinviare a E. Colombo, *Teodicea, sommo bene e moralità in Kant*, in "ACME", LVII, II, 2004, pp. 293-306.

⁷³⁷ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., §§ 114-115, 120-125; I. Kant, *De vanitate tentaminum* cit., in *Opera* cit., IV, pp. 289-307, in partic. 289-297.

⁷³⁸ Cfr. I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., §§ 123 [ma per un refuso si legge 132]-127, pp. 131-136; I.G. Wenzel, *Elementa* cit., in partic. §§ 127-129, pp. 281-285; F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., § 136, p. 104.

⁷³⁹ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 125, p. 133.

evictam esse, si evictum est, quod rationi Deus summe necessarius sit »⁷⁴⁰. Pur distinguendosi per la nettezza con cui viene affermato il nesso tra necessità razionale e necessità ontologica, l'affermazione vetrinskiana trova piuttosto un riscontro nel filo conduttore che percorre l'intera metafisica di Karpe sino al punto di cui ci stiamo occupando:

Nostra de existentia Dei convictio hac argumentatione nititur: mundus hic est totum instar corporis organici, constat per partes suas, quarum singulae vim et aeternitatem suam totius constitutioni debent; quare hoc absolutum totum ens aliquod requirit et arguit, cujus vi existat et perduret, i.e. causam absolutam [...].⁷⁴¹

Su questa base, Karpe attacca ripetutamente Kant, accusandolo di aver disconosciuto un nesso speculativo che a lui appare, invece, senz'altro *irrefragabilis*. Wenzel, viceversa, dopo aver riportato i motivi della ragione pratica e di quella teoretica, per i quali si ritiene che l'esistenza di Dio possa essere affermata, aveva osservato:

Ab omni tempore etiam Philosophi necessitate entis ejusmodi [i.e. di Dio] senserunt, senserunt coationem rationis, existentiam hujus entis realem credere, quia negare non poterant, bonum humanitatis ab ente isto dependere; hinc etiam pro viribus studebant, argumenta proferre, quibus acquiescere posset intellectus. Erant sane conamina omni laude dignissima, etiamsi coram tribunali Philosophiae criticae hodie non subsistant.⁷⁴²

Vetrinskij crede al contrario di poter ribadire la fondatezza *filosofica* di quella *coatio rationis* da cui questi *conamina* sarebbero scaturiti:

Omnes conatus mentis et voluntatis nostrae nihil aliud sunt, nisi infinite varia fragmenta unius ideae de ente infinito seu realissimo, ita, ut nisi idea mentis infiniti haberemus, nullum de rebus finitis conceptum, nullum versus determinata quaedam bona nisum, actionibus liberis voluntatis nostrae exprimendum haberemus. Mera igitur idea entis realissimi, utpote quae necessario menti nostrae inest, ipsam realem ejusdem entis existentiam praesumit.⁷⁴³

⁷⁴⁰ I.G. Wenzel, *Elementa* cit., § 121, p. 277.

⁷⁴¹ F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., § 149, p. 115; cfr. anche, tra i molti passi che si potrebbero riportare, § 92, p. 76.

⁷⁴² I.G. Wenzel, *Elementa* cit., § 125, p. 280.

⁷⁴³ I.Ja. Vetrinskij, *Institutiones* cit., § 125, p. 134.

Poco importa che qui la prospettiva finito-infinito sia capovolta rispetto a quella kantiana, cosicché l'infinito diviene il presupposto necessario di ogni concetto relativo al finito, con un cenno in più, che pare alludere a un'inerenza innata dell'idea di Dio alla nostra mente. Conta invece segnalare l'esito annichilatorio cui il criticismo kantiano perverrebbe, qualora il fenomenismo gnoseologico sostenuto da questa filosofia si saldasse con l'impredicabilità dell'esistenza rispetto all'ente realissimo:

Falso [...] putat Kant, a sola entis realissimi idea ad ipsum illud ens ejusque existentiam transiri non posse. Falso putat Kant, per existentiam nihil in ente poni; quia existentia est principium omnium, quaecunque in rebus realiter ponuntur. Sublata rerum existentia, disparent omnia, quaecunque revera de illis praedicantur.⁷⁴⁴

Dunque dal punto di vista della ragione, l'esistenza non è semplicemente una modalità tra quelle che possono essere attribuite o non al contenuto del concetto, ma è una determinazione propria dell'oggetto, dalla quale tutte le altre dipendono: l'ontologia torna rivendicare le proprie prerogative come scienza delle determinazioni dell'ente, entro la quale si afferma a pieno titolo la distinzione tra enti esistenti secondo la contingenza, le sostanze naturali, e un ente esistente secondo necessità assoluta. Entro la ribadita possibilità di affermare l'esistenza di Dio sulla base della cosmologia è quindi inclusa più o meno indirettamente anche una legittimazione della prova ontologica, ma Vetrinskij non approfondisce il punto, e preferisce invece chiudere la questione, citando alcuni motivi tratti dall'argomento "Ethicotheologicum seu morale" esposto da Karpe⁷⁴⁵. E, come già si era accennato, da qui sino alla fine – cioè nella discussione sull'ateismo, sugli attributi di Dio, sui diversi aspetti del rapporto tra Dio e il mondo e sulla provvidenza, sulla necessità, infine, della rivelazione per la ragione naturale – Vetrinskij attingerà costantemente e in modo esclusivo a questo autore.

Così finisce il nostro percorso attraverso le *Institutiones* di Vetrinskij. Senza voler enfatizzare questo singolo caso particolare, qualcosa abbiamo appreso e

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ Cfr. *ivi*, § 126, p. 135; F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* cit., §§ 138-139, pp. 135-136.

qualche conferma ne abbiamo tratto riguardo alla ricezione di Kant nell'Impero russo dei primi due decenni del secolo. In primo luogo, è significativa la struttura del testo, caratterizzata dal diffuso ricorso a una tecnica del *collage*, che si volge ad altri testi affini da cui vengono tratti passi, prospettive e interrogativi teorici, inquadrati entro un impianto manualistico, che risponde agli usi dell'epoca, ma anche giustapposti in modo da integrare prospettive filosofiche differenti, per ottenere un risultato compatibile sia con le vedute dell'autore sia forse con i limiti di ciò che poteva o non poteva entrare nelle pratiche di insegnamento confacenti allo Statuto dell'Accademia pietroburghese, e, forse, al clima censorio che andava ridelineandosi in quella fase del regno di Alessandro I. La trama di riferimenti di cui le *Institutiones* sono intessute conferma, in secondo luogo, il peso della trattatistica filosofica proveniente dalle università tedesche e austriache, ma soprattutto attesta una selezione delle fonti estremamente aggiornata, rivolta a testi che avevano ormai assunto come interlocutore privilegiato, in positivo o in negativo, Kant, o che comunque non si indentificavano con la produzione di ispirazione wolffiana. Le resistenze opposte dal testo di Vetrinskij alle molteplici, profonde implicazioni filosofiche della "rivoluzione copernicana", sono esplicite e nient'affatto marginali, ma non meno evidente è il fatto che quel testo assume come inevitabile il confronto con il pensiero kantiano nel quadro di una considerazione complessiva della filosofia moderna; e l'insistenza sulle prerogative metafisiche della ragione lascia comunque emergere l'orizzonte fenomenistico nel quale Kant situava le scienze della natura.

Si direbbe che, per un autore come Vetrinskij la questione di una scelta di campo si ponga sostanzialmente negli stessi termini in cui si poneva per altri suoi colleghi occidentali; e forse anche per lui, più che di una scelta di campo esclusiva, si tratta del tentativo di disinnescare l'elemento critico nei suoi aspetti più radicali – peraltro filosoficamente essenziali – per operare una moderata assimilazione, che permetta di trarre, anche dall'insegnamento kantiano, elementi utili a integrare, aggiornandola e rafforzandola, una prospettiva metafisica, che intende mantenersi sulla linea della continuità con la tradizione e dell'accordo con i principi della religione. Sulla base del testo che abbiamo analizzato, sembra molto difficile spingersi oltre per quanto riguarda le convizioni personali di Vetrinskij; dal punto di vista storico, non è indispensabile farlo, mentre è lecito pensare – d'accordo in

questo senso con Krouglov – che egli si muova in direzione di una conciliazione eclettica. L'uso guardingo ma prevalente degli *Elementa* di Wenzel, il modo di affrontare le questioni dello spazio e del tempo o dell'a priori sembrano corroborare questa ipotesi; mentre il risultato che in ultima analisi emerge dal rapporto senz'altro 'irriguardoso' con un'ortodossia kantiana, si può sintetizzare in una riaffermazione del potere della ragione, per quanto riguarda i principi ultimi, che si traduce nella conferma, nient'affatto sorprendente, della dipendenza delle scienze positive dalla filosofia. Più significativo, semmai, è che a questo esito Vetrinskij pervenga, senza mai ricorrere all'autorità di Platone, cui pure Fessler si era appellato, e senza dare alcun rilievo a fonti sapienziali di ordine extrarazionale.

CAPITOLO QUARTO

L'ACCADEMIA ECCLESIASTICA DI KIEV: P.D. JURKEVIČ TRA
PLATONE E KANT

§1. *L'Accademia ecclesiastica di Kiev nella prima metà del XIX secolo.*

L'Accademia riformata di Kiev venne aperta nel 1819. Fin dal primo corso di filosofia avviato all'Accademia (1819-1823), secondo le indicazioni dello Statuto del 1814, venne attivato l'insegnamento di storia della filosofia, che, segnala Askočenskij, « copriva un periodo vastissimo, e giungeva sino ai più recenti sistemi filosofici – ovvero a Schelling »⁷⁴⁶. Si è già accennato alla complessità del quadro culturale e politico che contraddistinse questa fase di avvio; ciononostante « il corso di filosofia nell'accademia potè ampliarsi notevolmente, [cosa che avvenne in particolare], durante rettorato di Innokentij (Borisov) »⁷⁴⁷.

Innokentij era stato allievo dell'Arciprete Ioann Michajlovič Skvorcov⁷⁴⁸ [Skvorcev]. Questi aveva a sua volta frequentato, come studente, il secondo corso dell'Accademia di Pietroburgo, dove aveva seguito le lezioni di Von Horn⁷⁴⁹, ed era quindi divenuto il primo professore di filosofia dell'Accademia kieviana, incarico che mantenne per trent'anni, sino al 1849. Insegnò per i primi dieci anni in latino, « come era normale al tempo »⁷⁵⁰, « ma dal 1831, su invito e su esempio del rettore

⁷⁴⁶ V.I. Askočenskij, *Istorija Kievskoj duchovnoj akademii*, cit., p. 73.

⁷⁴⁷ Cfr. ivi, pp. 73-74 e A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 457.

⁷⁴⁸ Per un approfondimento sulla vita e l'opera di Skvorcev rinvio a A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., pp. 457-463.

⁷⁴⁹ Cfr. ivi, p. 457.

⁷⁵⁰ *Žapiski po nraustvennoj filosofii protoiereja Ioanna Skvorceva*, cit., p. V. Troviamo una ricostruzione delle scelte linguistiche nei primi anni dell'Accademia in Askočenskij: « Anche se la Commissione per le scuole ecclesiastiche, con la disposizione dell'8 settembre 1819, rimise alla discrezione del rettore la scelta della lingua – latina o russa – delle lezioni di teologia, esse, ad esclusione di quelle di Sacre Scritture, si tenevano in latino. Lo stesso accadde per la classe di filosofia. La lingua russa non aveva ancora raggiunto una sufficiente elaborazione per la trasmissione di quei concetti che

dell'Accademia, l'archimandrita Innokentij, egli cominciò ad insegnare filosofia in russo »⁷⁵¹. La sua attività di docente era basata sull'analisi critica dei sistemi filosofici antichi e contemporanei, attingendo per lo più ai testi originali: così Skvorcov « contribuì a far sì che gli studenti avessero a disposizione [tra gli altri] i libri di Kant e [...] suggerì loro le opere del kantiano V.T. Krug »⁷⁵².

Nel discorso pronunciato in occasione dell'apertura dell'Accademia e dedicato ai principi metafisici della filosofia, egli fece più volte il nome di Kant⁷⁵³, come nel passaggio seguente:

Kant ha dimostrato che le facoltà conoscitive inferiori, la cui attività è limitata alla sfera dell'esperienza, possiedono forme ad esse connaturate, per mezzo delle quali viene data forma in noi a tutti gli oggetti del mondo dei fenomeni: queste forme per la sensibilità e l'immaginazione sono lo spazio e il tempo; l'intelletto è dotato di categorie o concetti originari puri, ai quali si riferiscono tutti gli altri concetti, acquisiti mediante essi.⁷⁵⁴

Skvorcov è ricordato soprattutto come autore dell'articolo *O kantovoj filosofii*⁷⁵⁵ [Sulla filosofia kantiana], pubblicato nel 1838 sul «Žurnal ministerstva narodnogo Prosvěščenija»: nel saggio non c'è traccia di avversione per la filosofia kantiana che, al contrario, viene frequentemente elogiata. Tre sono, a parere dell'autore, le « verità » svelate da Kant: la prima è che la ragione non può giungere alla conoscenza dell'ultrasensibile; in secondo luogo, Kant ha mostrato che tutti i pretesi principi della morale fondati sul piacere e sulla felicità non sono morali; da ultimo, è sottolineata la concezione kantiana concernente la corruzione originaria della condizione umana. E Skvorcov chiude le sue considerazioni con un paragone piuttosto sorprendente e con la segnalazione di un limite:

inevitabilmente appaiono nelle lezioni di filosofia, e soprattutto di logica » (cfr. Id., *Istorija Kievskej duhovnoj akademii*, cit., p. 72).

⁷⁵¹ *Žapiski po npravstvennoj filosofii protoiereja Ioanna Skvorceva*, cit., p. VI.

⁷⁵² A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit, p. 457.

⁷⁵³ Cfr. V.I. Askočenskij, *Istorija Kievskej duhovnoj akademii*, cit., pp. 56-57.

⁷⁵⁴ Ivi, p. 57.

⁷⁵⁵ I.S. [I.M. Skvorcov], *O kantovoj filosofii*, «Žurnal ministerstva narodnogo Prosvěščenija» 17, 1 (1838). Abramov precisa che l'approdo alla riflessione critica su Kant fu preceduto da un importante articolo sulla filosofia di Plotino e da una fase di grande interesse per le filosofie cartesiane e lebniziano-wolffiana: cfr. *The Philosophy of Theological Academies. Tradition of Platonism in Philosophizing at Russian Theological Academies*, «Russian Studies in Philosophy», 42-2 (2003), pp. 21-47, in particolare pp. 36-37.

Queste verità, note a partire dalla Rivelazione, sono dimostrate da Kant secondo la sola ragione, e perciò il Teologo e il Filosofo Cristiano può, in merito alla dottrina sulla religione, garantire per Kant contro i non credenti dei nostri tempi, con lo stesso diritto con cui, talvolta, i Padri della Chiesa garantivano per Platone. Ma, a quanto è dato vedere, il servizio reso da Kant alla religione non va oltre.⁷⁵⁶

Come si vede, il giudizio è misurato anche nel cenno di disapprovazione. Certo, Skvorcov rimproverò a Kant di aver fatto ricorso, talvolta, a sofismi piuttosto che ad argomentazioni, e di aver manifestato una certa « unilateralità »⁷⁵⁷. Ma tutto sommato, sembra si debba concordare con il giudizio di Krouglov:

Nonostante tutte le critiche, non si devono dimenticare le parole elogiative spese da Skvorcov in merito all'opera kantiana meno apprezzata nell'ambito della filosofia religiosa russa [*La religione nei limiti della sola ragione*]. Questo dimostra ancora una volta che Kant non era, per i pensatori religiosi russi, soltanto una figura odiosa.⁷⁵⁸

Il trentennio durante il quale Skvorcov tenne il proprio insegnamento, coincise – lo si è detto all'inizio – con un'espansione del corso di filosofia⁷⁵⁹, che

⁷⁵⁶ I.S. [I.M. Skvorcov], *O kantovoj filosofii*, cit., p. 44.

⁷⁵⁷ Ivi, pp. 95-96.

⁷⁵⁸ A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit., p. 460.

⁷⁵⁹ E' disponibile un catalogo della Biblioteca dell'Accademia di Kiev, datato 1896 [Katalog *knig Kievskoj duchovnoj akademii* (Catalogo dei libri dell'Accademia ecclesiastica di Kiev) t. 2, vyp. 4 1896]. Scorrendo le circa duecento pagine dedicate alle discipline filosofiche e pedagogiche, è possibile individuare gli autori e i testi presenti in edizioni più antiche. Naturalmente, la data di edizione di un'opera non fornisce alcuna garanzia circa il momento in cui quell'opera è stata materialmente acquisita dalla biblioteca: tuttavia, la composizione di quel patrimonio librario, può essere qui di qualche interesse. Le opere di Platone, nella versione di Marsilio Ficino, sono presenti in due distinte edizioni cinquecentesche, oltre che in edizioni tedesche e francesi dell'Ottocento e in traduzioni russe apparse tra la fine del Settecento e il secolo successivo a San Pietroburgo, Mosca e Odessa. Le cinquecentine aristoteliche riguardano le opere morali dello stagirita e l'*Organon*, mentre l'edizione complessiva più antica è quella di Parigi 1629; il *corpus* aristotelico, contando le edizioni più moderne, è comunque consistente. E se le *Enneadi* di Plotino, figurano solo in una stampa parigina di metà ottocento, che raccoglie anche scritti di Porfirio e di Proclo, la *Theologia platonica* di quest'ultimo è documentata in un'edizione amburghese del 1618, mentre le *Vite* e i *Moralia* di Plutarco si trovano rispettivamente in edizioni di metà cinquecento e dei primi decenni del seicento, oltre che in traduzioni russe della seconda metà del settecento e dell'ottocento; gli *Opera* di Filone d'Alessandria nell'edizione francofortese del 1691; Sesto Empirico può essere consultato nell'edizione Lipsia 1718; e di Epitteto si trovano sia edizioni cinquecentesche e settecentesche, sia traduzioni russe. Limitata la presenza di autori rinascimentali medievali e rinascimentali: Lullo (*Opera*, Strasburgo 1609), Ramo con le *Scholae dialecticae* (Francoforte 1594) e *Dialectica* (Magdeburgo 1604), Lipsio con il *De constantia* (Wittemberg 1621), tre edizioni apparse fra il 1544 e il 1714 del *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Cornelio Agrippa di Nettesheim, una stampa olandese (Franecker) apparsa nel 1648 del *De utilitate ex adversis capienda* di Cardano e l'edizione Parigi 1669 *degli Essais* di Montaigne. Non mancano alcuni strumenti scolastici, come la *Summa philosophiae* di Eustache de Saint-Paul o le *Institutiones logicae* di Burgersdijk (entrambe in

divenne particolarmente sensibile anche grazie all'opera di Innokentij (Borisov, 1800-1857), già studente dello stesso Skvorcov e poi rettore dell'Accademia di Kiev dal 1830 al 1841. Nello *Sbornik iz lekcij byvsich professorov kievskoj duchovnoj akademii* del 1869, si legge:

Il nome di Innokentij (Borisov) è conosciuto in tutta la Russia e appartiene alla storia dell'Illuminismo russo. L'accademia di Kiev è fiera di annoverarlo innanzitutto come

edizioni cantabrigensi, rispettivamente del 1640 e del 1644), il commentario alla logica di Aristotele di P. Barbay (Lione 1692) o gli scritti di un altro maestro di logica, Bartholomaeus Keckermann, in edizioni secentesche. Di Alsted il catalogo menziona il *Compendium philosophicum* in un'edizione del 1626 e i sette volumi dell'Encyclopaedia (1630); filosofi di area tedesca rappresentati in edizioni secentesche sono anche Johann Christian Sturmius, Israel Gottlieb Canzius, con i suoi *Humanae cognitionis fundamenta dubiis omnibus firmiora, sive Ontologia polemica* (Lipsia 1741) e con altri scritti, e Friedrich Christian Baumeister, di cui la biblioteca raccoglie varie edizioni delle *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolfii conscriptae*, alcune delle quali, integrate da un'appendice "usibus iuventutis Rossicae adornata", in edizioni moscovite. Tralasciando le altre, numerose considerazioni che pure il catalogo di Kiev suggerirebbe, vien fatto di notare che, tra i classici latini, gli scritti di Cicerone sono presenti nel testo latino e in traduzioni russe solo in edizioni sette-ottocentesche, mentre delle opere di Seneca figurano edizioni latine secentesche e traduzioni francesi ottocentesche. Quanto alla filosofia dell'*âge classique*, si trovano, tra i maggiori, Descartes (*Oeuvres*, Amsterdam 1670), Clauberg (*Opera omnia*, Amsterdam 1681, e altri scritti), Hobbes (ma solo per gli *Elementa philosophica de cive*, Amsterdam 1657), Spinoza (*Opera postuma*, Amsterdam 1677, e in traduzione tedesca del 1875, più traduzioni russe dal 1886), Locke (il cui *Essay* è presente in traduzione francese, Amsterdam 1735, e in un'edizione londinese senza data, mentre figurano i *Two Treatises of Government*, Londra 1764), Leibniz con alcune edizioni settecentesche (a partire da Lipsia 1739) della *Teodicea* e con le *Oeuvres*, Parigi 1847 (e una traduzione russa del 1890). E se Malebranche non appare se non con le *Oeuvres* pubblicate a Parigi nel 1846, gli scritti filosofici di Jean Le Clerc sono acquisiti nell'edizione Amsterdam 1722. Tardivo anche l'accesso di Berkeley (*Works*, Oxford 1871), ma la *Philosophia moralis* di Hutcheson è rappresentata in un'edizione di Glasgow (1745) prossima alla prima, mentre di Hume sono acquisiti gli *Essais moraux et politiques*, Amsterdam 1764, e i *Dialogues concerning natural Religion*, nell'edizione Londra 1779. Le *Oeuvres* di Montesquieu sono quelle apparse in 6 voll. a Amsterdam-Lipsia nel 1759; di Maupertuis è disponibile la notevole edizione in 4 voll. di Lione 1756, di Rousseau le *Oeuvres diverses*, Amsterdam 1761-62 (sono presenti anche diverse traduzioni russe), e di Thomas Reid i sei volumi delle *Oeuvres complètes* a cura di P.-P. Royer-Collard, Parigi 1836. Per ciò che attiene a Kant, abbiamo il testo tedesco de *La religione nei limiti della pura ragione* (Königsberg 1794, e una traduzione francese del 1841), la traduzione latina di F. G. Born in 4 voll. degli *Opera*, Lipsia 1796-98, la *Metafisica dei costumi* di Königsberg 1798-1803, le *Vermischte Schriften* di Halle 1799, la *Critica del giudizio* di Berlino 1799 (anche in una traduzione francese Parigi 1846), la quinta edizione della *Critica della ragion pura*, Lipsia 1799 e 1818 (con traduzioni francese in due voll. del 1835-6 e russa del 1867), più una serie di altre traduzioni ottocentesche in queste due lingue. L'acquisizione di materiali filosofici di area tedesca e francese, in parte anche inglese e in qualche caso italiana, diviene se non sistematica, più tempestiva e abbondante per quanto attiene alla produzione del secolo XIX. Un ultimo appunto sulle storie della filosofia. Basti ricordare di I. Fr. Buddeus gli *Analecta historiae philosophiae*, la *Introductio ad historiam philosophiae* e il *Compendium Historiae philosophiae*, editi a Halle tra il 1706 e il 1731, la *Historia philosophiae* di Fr. Gentzkenius (Amburgo 1724), i 4 voll. della *Historia critica* di J. Brucker (Lipsia 1742-43, ma anche Pietroburgo 1817), la *Geschichte der Philosophie* in 11 voll. (Lipsia 1798-1819) di W. G. Tennemann, la *Geschichte der neuen Philosophie* di J. G. Buhle (6 voll., Gottinga 1800-1804), il *Cours d'histoire de la philosophie moderne* (Parigi 1841-42) di V. Cousin, sino all'imponente *Philosophische Bibliothek* in 95 voll. curata da I. H. von Kirchmann (Berlino, Heidelberg, Lipsia del 1868).

primo alunno del suo primo corso, [...] e in secondo luogo ricorda del suo servizio fecondo in qualità di professore di teologia e di rettore.⁷⁶⁰

Egli svolse dunque attività didattica in ambito teologico, non senza suscitare qualche sospetto, a causa del carattere « liberale » che le avrebbe contraddistinte:

Si diffusero voci a proposito della liberalità di queste lezioni, e giunsero molto lontano, raggiungendo le sfere più alte dell'amministrazione ecclesiastica, dove nacquero delle preoccupazioni sull'orientamento dell'insegnamento della teologia all'accademia di Kiev.⁷⁶¹

Risulta che Innokentij citasse, a lezione, Kant, ma anche Fichte e Schelling⁷⁶². La nostra fonte ottocentesca tiene comunque a precisare che:

Questi timori non avevano dei fondamenti veri e propri, ma, una volta che si diffusero, non fu semplice disperderli, dal momento che le lezioni di Innokentij non uscivano dai confini della scuola, e nelle cerchie esterne erano conosciute solo per sentito dire. Una disamina attenta avrebbe annientato queste preoccupazioni. Le lezioni di Innokentij erano *liberali nel senso nobile del termine*. La loro liberalità consisteva nella forma vivace e originale che usciva dal seminato, e nel modo audace di introdurre alla scoperta dell'elemento filosofico, e alle volte poetico del sistema teologico. Ma questo elemento naturale, compariva in un sistema dedicato alla formulazione di un insegnamento diretto, e niente affatto volto a far vacillare il dogma o a suscitare perplessità (a questo proposito): al contrario era orientato a conferire all'esposizione del dogma più forza e più interesse.⁷⁶³

Tra i professori che insegnarono a Kiev prima di una nuova riforma delle Accademie (1869), ebbe un ruolo significativo nell'ambito della ricezione del kantismo S.S. Gogockij (1813-1899): egli aveva svolto il proprio quinquennio di studi presso l'Accademia nel 1833-1837 e successivamente, in qualità di docente, fu probabilmente in contatto con il giovane Jurkevič, che nel '51 gli sarebbe subentrato come professore di filosofia. Nel corso degli anni Quaranta, Gogockij acquisisce, all'interno dell'Accademia, i gradi di *magister* in teologia (1842) e in filosofia (1848),

⁷⁶⁰ *Iz lekcij professora akademii archimandrita Innokentija po dogmatičeskomu i nraustvennomu bogosloviju* [Dalle lezioni del professore dell'Accademia archimandrita Innokentij sulla teologia dogmatica e morale], in *Sbornik iz lekcij byvšich professorov kievskoj duchovnoj akademii*, cit., p. I.

⁷⁶¹ Ivi, p. VI.

⁷⁶² A.N. Krouglov, *Filosofija Kanta v Rossii*, cit, p. 464. Cfr. anche Innokentij (archimandrit), *O religii v obščee* [Sulla religione in generale]. *Iz lekcij professora akademii archimandrita Innokentija po dogmatičeskomu i nraustvennomu bogosloviju*, in *Sbornik iz lekcij byvšich professorov kievskoj duchovnoj akademii*, cit., p. 19.

⁷⁶³ *Iz lekcij professora akademii archimandrita Innokentija po dogmatičeskomu i nraustvennomu bogosloviju*, in *Sbornik iz lekcij byvšich professorov kievskoj duchovnoj akademii*, cit., p. VI.

mentre insegna varie discipline, pur incorrendo in qualche traversia e svolgendo al contempo diverse attività anche all'Università di Kiev: qui si insedierà stabilmente all'inizio del decennio successivo, come professore di pedagogia, incarico che terrà in parallelo rispetto a quello di censore.

Nella sua produzione manifestò un vivo interesse per il pensiero di Hegel e Schelling⁷⁶⁴, ma alla filosofia kantiana fu dedicata la dissertazione con cui egli cominciò ad acquisire i gradi accademici che gli avrebbero poi permesso il passaggio all'insegnamento universitario: il testo fu pubblicato a Kiev, nel 1847, con il titolo *Kritičeskij vzgljad na filosofiju Kanta* [Uno sguardo critico alla filosofia di Kant]. La sezione III di questo lavoro contiene una valutazione comparativa di quelli che, ad avviso di Gogockij, erano stati i meriti e i demeriti della filosofia kantiana⁷⁶⁵. Egli esprime un giudizio positivo sulla *Critica del giudizio*, e manifesta invece una posizione più problematica riguardo alla *Critica della ragion pura*: le riserve di Gogockij sono motivate dal fatto che la dottrina kantiana circoscrive la conoscenza umana al solo campo dei fenomeni, impedendo così l'accesso alla « sostanza [suščnost'] delle cose ». Kant avrebbe, d'altra parte, prodotto una dimostrazione inconfutabile « dell'apriorità delle forme dell'intuizione sensibile – ovvero dello spazio e del tempo, e delle forme dell'intelletto o categorie »⁷⁶⁶. Le critiche più aspre vennero riservate alla *Religione nei limiti della sola ragione*, definita « opera estremamente razionalista »⁷⁶⁷. Gogockij pubblicò una minuziosa analisi della filosofia dei secoli XVII e XVIII, messa confronto con quella del XIX, e nel 1866 diede alle stampe un'opera in quattro volumi, *Filosofskij Leksikon* [Lessico Filosofico], che conteneva, nel lungo articolo *Kant*⁷⁶⁸, una trattazione dettagliata della vita e della dottrina del filosofo di Königsberg, nella quale il suo giudizio rimase sostanzialmente immutato rispetto alla dissertazione del '47.

⁷⁶⁴ Cfr. A.I. Abramov, *The Philosophy of Theological Academies*, cit. pp. 38-39.

⁷⁶⁵ Ivi, pp. 57-59.

⁷⁶⁶ Ivi, p. 36.

⁷⁶⁷ Ivi, p. 68.

⁷⁶⁸ Id., *Kant*, in *Filosofskij leksikon*, t. 3, Kiev 1866.

§ 2. Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta di P. D. Jurkevič.

*« La ragione e ciò di cui essa è comprensione sono la stessa cosa: perché non troverai ragione senza un veramente esistente, sul quale essa si apra »
(Parmenide)*

1. E' nell'ambito dell'Accademia kieviana che si sviluppano i primi lavori originali a proposito del kantismo e della filosofia critica, di cui l'opera di P.D. Jurkevič (1826⁷⁶⁹-1874) costituisce un esempio significativo. Scrive a questo proposito T. Nemeth: «Jurkevič stette con un piede nel passato filosofico russo, e con l'altro nel futuro. Fungendo da ponte tra due fasi, tratteggiò ampiamente i contorni entro i quali si sarebbero mosse le discussioni filosofiche delle due successive generazioni». ⁷⁷⁰ W. Goerdts gli aveva, piuttosto, attribuito una decisa posizione metafisica all'interno del duro scontro che negli anni sessanta dell'Ottocento era in atto tra “padri e figli”, “vecchi e “nuovi” filosofi, cioè tra idealisti e realisti/nichilisti⁷⁷¹. E N. Losskij ne aveva così sintetizzato la posizione:

Yurkevich sought in the spirit of platonism to discover behind the ever-changing phenomena perceived by the senses, the eternal idea of the object. In the idea [...] thought and being are identical. Truth is revealed, not by thought alone, but also by the “heart”, that is in relation to man's religious and moral tendencies. In this process of ascension toward truth, knowledge is combined with faith which represents a factor more powerful than the merely empiric contents of thought.⁷⁷²

Dopo aver compiuto gli studi presso il seminario di Poltava, città presso la quale era nato, e l'Accademia ecclesiastica di Kiev, Jurkevič divenne dapprima istitutore di scienze filosofiche e di tedesco presso la stessa Accademia, e in seguito

⁷⁶⁹ La data di nascita riportata più frequentemente è il 1827. T. Nemeth in *Karпов and Jurkevič on Kant: Philosophy in service to Orthodoxy?*, «Studies in East European Thought», 45 (1993), pp. 169-211, in particolare p. 206 n. 45, la anticipa di un anno, richiamandosi a: A. Chodzickij, *Prof. filosofi Pamfil Danilovič Jurkevič* [Il professore di filosofia Pamfil Danilovič Jurkevič], «Vera i razum», 1914.

⁷⁷⁰ T. Nemeth, *Russian philosophy*, in *The internet encyclopedia of philosophy*, www.iep.utm.edu/russian/

⁷⁷¹ W. Goerdts, *Russische Philosophie*, cit., p. 351.

⁷⁷² N. Lossky, *History of Russian Philosophy*, cit., p. 73.

dottore, fino a conseguire, nel 1861, il titolo di professore ordinario. Nello stesso anno fu invitato ad occupare la cattedra di filosofia presso l'Università di Mosca, dove, tra il 1869 e il 1873 fu decano della facoltà storico-filologica⁷⁷³. Il suo allievo più illustre fu il futuro filosofo V. Solov'ev⁷⁷⁴. Sembra però che il periodo moscovita non sia stato per Jurkevič soddisfacente, sotto il profilo professionale, quanto lo erano stati gli anni di Kiev: giunse a Mosca circondato dall'eco delle polemiche suscitate dalle sue critiche a *Il principio antropologico nella filosofia* di Černyševskij, critiche alle quali quest'ultimo replicò duramente e che comportarono violenti attacchi e accuse di oscurantismo nei suoi confronti⁷⁷⁵; ebbe difficoltà ad entrare in sintonia con gli studenti e anche la sua produzione scientifica – che spaziava dalla filosofia al tema dell'educazione – andò rarefacendosi⁷⁷⁶.

Jurkevič si inserisce originalmente all'interno della tendenza continuata, nel solco della « filosofia delle accademie ecclesiastiche, nella tradizione di pensiero del platonismo cristiano, ma, nella sua attività filosofica si trova ad essere iscritto in un orizzonte più articolato di cui sono state date interpretazioni sensibilmente differenziate. Due delle sue opere più significative sono *Idea [Ideja, 1859]*⁷⁷⁷ e *La ragione secondo la dottrina di Platone, e l'esperienza secondo la dottrina di Kant [Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta, 1866]*, anche se la sua notorietà in vita fu legata soprattutto alla polemica antimaterialistica cui si è accennato, nella quale difese l'autonomia della dimensione spirituale dalle interpretazioni più sensibili all'influenza di Feuerbach e delle scienze naturali⁷⁷⁸.

⁷⁷³ Cfr. W. Goerdts, *Russische Philosophie*, cit., p. 351.

⁷⁷⁴ Solov'ev scrisse su di lui: *O filosofskih trudach P.D. Jurkeviča* [Sulle opere filosofiche di P.D. Jurkevič], in P.D. Jurkevič, *Filosofskie proizvedenija* [Opere filosofiche], Moskva 1990, pp. 552-577; I ed. «Žurnal ministerstva narodnogo Prosveščeniija» 178 (1874), pp. 294-318.

⁷⁷⁵ Cfr. V. Zen'kovskij, *A History of Russian Philosophy*, cit., p. 313; N. Lossky, *History of Russian Philosophy*, cit., p. 73; G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. 231.

⁷⁷⁶ Cfr. N.O. Lossky, *ibid.*; T. Nemeth, *Karpov and Jurkevič on Kant*, cit., il p. 191.

⁷⁷⁷ P.D. Jurkevič, *Ideja* [Idea], in *Filosofskie proizvedenija*, cit., pp. 9-69; I ed. «Žurnal ministerstva narodnogo Prosveščeniija» 10 (1859), pp. 1-35 e 11 (1859), pp. 87-125.

⁷⁷⁸ La critica de *Il principio antropologico* di Černyševskij (apparso anonimo) venne svolta da Jurkevič in *Iz nauki o čelovečeskom duče* [Dalla scienza sull'animo umano], «Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii», 4 (1860), pp. 357-511; ma si veda ora P.D. Jurkevič, *Filosofskie proizvedenija* cit., pp. 104-192 (per l'anonimato sotto cui uscì il saggio di Černyševskij cfr. ivi 143). Su quest'ultimo e sulla sua entusiastica adesione al pensiero di Feuerbach, basti qui: D. Steila, *Genesis and Development of Plekhanov's Theory of Knowledge. A Marxist between Anthropological Materialism and Physiology*, Dordrecht/Boston/London 1991, pp. 99-104. Per l'influenza sia di Feuerbach sia delle scienze naturali e sociali su intellettuali come Turgenev (che ebbe contatti di collaborazione con

Ma per cogliere un nucleo centrale del pensiero di Jurkevič bisogna menzionare, oltre a *Idea*, almeno un altro suo scritto coevo: *Il cuore e il suo significato nella vita spirituale dell'uomo secondo l'insegnamento della parola di Dio*⁷⁷⁹. Nei due testi riecheggia un tema su cui insiste particolarmente la tradizione del cristianesimo orientale, quello del cuore [*serdce*], inteso come punto focale della persona umana, e fonte di una conoscenza 'integrale'. Ol'ga Sedakova ne tratta, nel suo saggio sulla "percezione" ortodossa:

The «heart» means here the very center of the human person, it is not only emotional, but cognitive and physic at once, and it is not placed in the anatomical heart; it must be felt in the middle spot under the chest and above the belly. «Heart» («serdze») in Russian is of the same root as the words «middle», and «core» («seredina», «serdzevina»). It is the paradoxical center, center of personality which is, at the same time, its border, and the broken one. In its heart (or even «in the heart of heart», as the Orthodox mystics say) the human being comes to its limit and to its «being-with» or «being-between», i.e. to its participation in *The Other*. Thus, heart must not be seen as the center within some closed psychic structure – but, on the contrary, as the central point of disclosing of such a structure and its meeting with the revelation of *The Other*.⁷⁸⁰

In *Idea* Jurkevič introduce a questa tematica, facendo riferimento ad un genere di speculazione filosofica che «in quanto visione del mondo integrale [celostnoe], riguarda l'umanità nella sua interezza [...]»⁷⁸¹; l'*integralità* del cuore fa riferimento appunto a questa 'interezza':

L'umanità – scrive Jurkevič – non vive mai per mezzo di intuizioni astrattamente logiche. La vita spirituale dell'umanità possiede la peculiarità di spalancare il suo contenuto, in tutta l'ampiezza e integralità dei diversi elementi che le sono propri.⁷⁸²

E' senz'altro uno dei motivi più ricorrenti tra quelli che caratterizzano il pensiero sviluppato dal filosofo soprattutto nell'intensa produzione degli anni di Kiev: gli

Cernyševskij), N.V. Stankevič e A.I. Herzen si può vedere anche: A. Walicki, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Torino 1973.

⁷⁷⁹ P.D. Jurkevič, *Serdce i ego znaceniye v duchovnoj žizni čeloveka po učeniju slova Božija*, in *Filosofskie proizvedeniya* cit., pp. 69-103; I ed. «Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii», 1 (1860), pp. 63-118; trad.it., *Il cuore nella vita spirituale dell'uomo*, «L'altra Europa», 206 (1986), pp. 48-79.

⁷⁸⁰ O. Sedakova, *The Light of Life*, cit., pp. 682-683.

⁷⁸¹ A.I. Abramov, *Kant v russkoj duhovno-akademičeskoj filosofii*, in *Kant i filosofija v Rossii*, cit., p. 86.

⁷⁸² *Ibid.* (il passo di Jurkevič è citato da Abramov nell'articolo di cui alla nota precedente).

studi, non numerosi⁷⁸³, a lui dedicati, concordano nel rilevare, con diverse accentuazioni, l'importanza che l'ispirazione religiosa assume nei suoi lavori, ma anche l'apertura al dibattito contemporaneo e la pacatezza delle argomentazioni con le quali si rivolge a posizioni divergenti dalle sue. Più in particolare, Zen'kovskij scrive:

Let us consider first Yurkievich's anthropology, to which his remarkable study of the heart was devoted. He took as his point of departure the biblical doctrine of the heart as the focus of man's life, and attempted to illuminate this doctrine in a new way by means of the results of science. He decisively repudiated the one-sided intellectualism of modern times, which regards *thinking* as the central and basic power of the soul. Language itself (the Russian language, in any case) indicates that there is something in man which is 'intimate' [*zadishevny*, literally 'behind the soul'], i.e. a profundity 'behind' the soul, considered as a system of psychological processes including thought [...] Man's heart as a physical organ is also a focal point; in it the central nervous system is connected with the sympathetic nervous system. The heart is directed both toward man's centre and his periphery.⁷⁸⁴

E Špet, nel ricordare Jurkevič a quarant'anni dalla morte, afferma: « egli conosceva bene il materialismo, ma era pronto a riconoscere come positivo ciò che la tendenza materialistica del suo tempo poteva portare nella scienza e nella filosofia », anche perché lui stesso era interessato alle scienze naturali e agli « studi empirici », alla psicologia e alla « scienza dell'anima⁷⁸⁵.

Jurkevič capiva bene che il senso della posizione difficile in cui la filosofia si era venuta a trovare a metà del XIX secolo, stava nel conflitto sorto tra essa e le conoscenze scientifiche specialistiche. Ma vedeva altrettanto bene che questo conflitto è un momento *storico*

⁷⁸³ Riguardo alla presenza di Jurkevič negli studi novecenteschi, si può ricordare quanto affermato nelle *Primečanja* [Note] all'edizione delle sue *Filosofskie proizvedenija* cit.: « Non si può dire che la scienza filosofica degli ultimi sessant'anni abbia passato sotto silenzio il mero fatto dell'esistenza di P.D. Jurkevič. Il suo nome è apparso regolarmente nei corsi di storia della filosofia, e nelle monografie dedicate all'attività di N.G. Černiševskij e M.A. Antonovič, così come negli studi di storia delle dottrine psicologiche. Tuttavia, in base alle informazioni di cui disponiamo, possiamo indicare soltanto una pubblicazione degli scritti del filosofo, risalente al 1972. Nel tomo IV di *Antologija mirovoj filosofii* [Antologia della filosofia mondiale], dedicato alla storia della filosofia patria, nella sezione "Slavofili e teisti" a cura di V.V. Bogatov, vennero presentati alcuni estratti dai due scritti di Jurkevič (pp. 129-131) – *La ragione secondo la dottrina di Platone e l'esperienza secondo la dottrina di Kant e Corso di pedagogia generale* [Kursa obščej pedagogiki] »; qualche indicazione integrativa sulla letteratura secondaria relativa a Jurkevič è reperibile in queste note.

⁷⁸⁴ V. Zen'kovskij, *A History of Russian Philosophy*, cit., pp. 311-312.

⁷⁸⁵ G. Špet, *Filosofskoe nasledie P.D. Jurkeviča* [L'eredità filosofica di P.D. Jurkevič], in P.D. Jurkevič, *Filosofskie proizvedenija*, cit., pp. 579-580 [I ed. «Voprosy filosofii i psichologii» 125, V (1914), pp. 653-728].

necessario nello sviluppo della stessa filosofia, e che, di conseguenza, esso non dovesse concludersi con l'annientamento della filosofia come modalità di conoscenza particolare, ma, invece, dovesse condurla su una nuova strada, come esperienza di arricchimento, e con un rapporto più cosciente con i suoi problemi⁷⁸⁶

Nella determinazione di questa peculiarità del sapere filosofico erano certamente presenti le acquisizioni degli anni della formazione, il platonismo cristiano di cui s'è detto, e il rapporto con la tradizione propriamente religiosa. Così, Abramov può sostenere che se, da un lato, è chiara in Jurkevič la distinzione « between the subject matter of the theological and the philosophical sciences », dall'altro, quando si studiano le sue opere,

it is hard to discern the line at which general philosophical arguments cross to the naturalistic level of physiological description, ending up with conclusions of a metaphysical and theological nature. For example, Iurkevych's first work, "The Heart and Its Significance in Man's Spiritual Life According to the Teaching of God's Word" was written according to the traditional theological schema of a medieval religious-philosophical treatise with a marked orientation toward patristic models. The theological article began with a series of arguments from Holy Writ, followed by arguments based on the authority of the Church Fathers and Teachers, and ended with a number of the author's arguments based on reason. Into these rational deliberations he introduced the philosophical-anthropological conception of the heart as the fundamental determining basis of man and his life (physical, moral, and spiritual).⁷⁸⁷

Queste considerazioni integrano, secondo un'angolatura specifica quanto abbiamo letto in Zen'kovskij e ci riportano al secondo dei due saggi di Jurkevič sopra citati, dove il cuore è definito « centro della vita spirituale dell'uomo, dal

⁷⁸⁶ Ivi, p. 580.

⁷⁸⁷ A.I. Abramov, *Philosophy at Theological Academies*, cit., pp. 21-47, in particolare pp. 39-40. Tralasciando il fatto che l'articolo sul cuore non è « the first work » di Jurkevič, mi sembra che quanto Abramov sostiene sia importante agli effetti della nostra disamina. Ed è il caso di riportare anche ciò che Abramov aggiunge poco oltre: « Iurkevych's orientation to Platonism as a historico-philosophical tradition of philosophizing at theological academies led him to work out yet another theme that runs through Russian philosophical thought, a theme that could be defined as the metaphysics of love and the philosophy of the heart. Iurkevych borrowed the epistemological and metaphysical-philosophical interpretation of such concepts as the heart and love directly from the eighteenth-century Ukrainian thinker Skovoroda. The theme appears not only in his special article "The Heart and its Significance [...]", but also in almost all his works. In his essay "From the Science of Human Spirit" [Iz nauki o chelovecheskom dukhe], Iurkevych wrote "Man begins his development from the movements of the heart, which would like to meet everywhere joyful beings who inspire one another with the warmth of love, ties of friendship, and mutual sympathy. It is only in this form of substantial universal happiness that the world appears as something worthy of existence » (p. 41).

quale le aspirazioni, i desideri, e le intenzioni nascono in maniera immediata, o in base ad un aspetto che non dipende con precisione matematica da cause agenti esterne »⁷⁸⁸, e il mondo è detto « sistema di fenomeni vivi, pieni di bellezza e di valore [che] vive e si rivela innanzitutto per le *profondità* del cuore e di qui, poi, per il pensiero concettuale »⁷⁸⁹.

Troviamo nel medesimo scritto un accenno al lavoro speculativo, i cui problemi troverebbero fondamento ultimo « non nelle influenze del mondo esterno, ma nelle passioni e nelle irresistibili esigenze del cuore »⁷⁹⁰.

Quella che vediamo emergere in queste brevi note introduttive, è la *prospettiva* che – per usare la definizione applicata da Lossky⁷⁹¹ al proprio pensiero – potrebbe dirsi *ideal-realismo* e che in Jurkevič trae origine da una concezione ‘integrale’ della persona umana, avente nel cuore il suo punto di giudizio e di apertura al mondo che « si rivela per la sua profondità »⁷⁹². Uso quella definizione, non per apparentare i due filosofi citati, ma per significare la presenza, nel secondo, di un’intensa tensione verso la dimensione ideale e spirituale, congiunta all’accento realistico posto su questa stessa dimensione. Abramov lo rileva, notando quanto segue: « Avversari filosofici come Jurkevič e Černyševskij chiamavano “realismo” il proprio sguardo filosofico [...] ma con questo termine essi intendevano cose ben diverse, una cosa e il suo contrario ». ⁷⁹³ Da una parte, il “realismo” come sinonimo di materialismo o di scientismo positivisticò, dall’altra un realismo che intende più propriamente contrapporsi al soggettivismo, che veniva imputato a certo idealismo

⁷⁸⁸ P.D. Jurkevič, *Il cuore nella vita spirituale dell’uomo*, cit., p. 68.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁷⁹⁰ *Ibidem.*

⁷⁹¹ Cfr. N.O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, cit., p. 253. Resta inteso che formule di questo tipo, vanno prese, sempre, con la consapevolezza della loro genericità e inevitabile vaghezza, cautela tanto più necessaria, quanto più si intenda dilatare il loro campo d’azione. G.A. Wetter legge la parte finale della *History* di Lossky (cfr. *ivi*, pp. 402-409) come un’estensione di quell’autodefinizione; essa diventa allora una delle formule di cui si potrebbe tener conto qualora ci si proponesse di indicare un’eventuale « affinità elettiva » circolante nella filosofia russa in generale (cfr. G.A. Wetter, *Origini e primi sviluppi della filosofia russa. Pensieri per una filosofia della sua storia*, cit., p. 5).

⁷⁹² P.D. Jurkevič, *Il cuore nella vita spirituale dell’uomo*, cit.

⁷⁹³ A.I. Abramov, *Problemy realizma, metafiziki i platonizma v filosofskom tvorčestve P.D. Jurkeviča* [Questioni di realismo, metafisica e platonismo nell’opera filosofica di P.D. Jurkevič], in *Sbornik naučnych trudov*, in *Sbornik naučnych trudov po istorii russkoj filosofii* cit., p. 497; di Abramov cfr. anche *Filosofskoe tvorčestvo P.D. Jurkeviča i ego vlijanie na razvitie russkoj filosofskoj mysli konca XIX-načala XX veka* [L’opera filosofica di P.D. Jurkevič e la sua influenza sullo sviluppo del pensiero filosofico russo tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo], in *Sbornik naučnych trudov po istorii russkoj filosofii*, cit. pp. 471-481.

contemporaneo. Špet, ancor più nettamente dichiara: «Jurkevič, il più “realista” nel pieno senso filosofico del termine, e “empirista” ancora una volta nel senso profondo di questo termine, intervenne contro “il realismo filosofico contemporaneo” e contro quella “pratica filosofica” che il materialismo allora proclamava»⁷⁹⁴. E più avanti rimarca ulteriormente la sua tesi:

Come avversario del panlogismo e delle anguste tendenze razionali dell’idealismo tedesco, egli si avvicina al realismo a lui contemporaneo [...] Perché ha scelto il termine “realismo” [...], quando, allo stesso tempo, lui stesso e non una sola volta, senza specificare per niente questo termine, evoca il realismo in senso negativo? [...] Non aveva per caso in mente Herbart, quando usava questo termine in senso positivo? Perché non parlava apertamente dello spiritualismo, pur simpatizzando evidentemente con Beneke? [...] Resta solo questo fatto: quando parla contro l’idealismo e il materialismo, si mette sul terreno del realismo, ma quando giunge a quell’idealismo che genera la critica di Kant, si sposta sul terreno del Platonismo, del quale vede l’ultimo compimento nella filosofia prekantiana di Leibniz».⁷⁹⁵

Qui ci sono, anche se in via ipotetica, degli apparentamenti filosofici: e Špet li specifica ulteriormente, quando dichiara di ritenere che Lotze, in particolare, abbia esercitato una forte influenza su Jurkevič, il quale avrebbe addirittura «elaborato la sua idea fondamentale su Platone sotto l’influenza di Lotze»⁷⁹⁶. Tutto ciò non può tuttavia farci perdere di vista il rapporto diretto con il platonismo che Jurkevič stesso in tanti modi lascia trasparire⁷⁹⁷ e su cui insiste – come s’è visto – Abramov, né sembra conveniente dissolvere il nesso con aspetti rilevanti della cultura e della spiritualità russe, spostando senz’altro Jurkevič nella tela di ragno del pensiero tedesco dell’epoca.

⁷⁹⁴ G. Špet, *Filosofskoe nasledie P.D. Jurkeviča* [L’eredità filosofica di P.D. Jurkevič], cit., p. 579.

⁷⁹⁵ Ivi, p. 607.

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ Špet, che sta parlando del confronto tra Platone e Kant sviluppato da Jurkevič nel saggio del ’66, non manca di ammetterlo: «la filosofia di “appoggio” di Jurkevič era il platonismo» (ivi, p. 605); ma Špet, husserliano e ormai scettico nei confronti della filosofia russa, subito aggiunge che, pur richiamandosi al platonismo, il pensiero di Jurkevič ebbe bisogno della «lama sottile» rappresentata dalla *Critica della ragion pura* di Kant e poi amplia ulteriormente l’orizzonte, concludendo: «Il fatto stesso che, negli ultimi cinquant’anni – questo scritto, ricordo, è del 1914 – il pensiero filosofico si sia dibattuto nella morsa di Kant, testimonia che il regolamento dei conti con la filosofia di Kant deve essere una faccenda non individuale, ma comune» (*ibid.*).

2. Nel 1866 Jurkevič pubblica *La ragione secondo la dottrina di Platone, e l'esperienza secondo la dottrina di Kant*⁷⁹⁸. Il saggio riproduce una relazione che il filosofo lesse il 12 gennaio dello stesso anno durante un'assemblea universitaria solenne.

[Egli] scelse come tema del suo intervento il rapporto tra conoscenza specialistica e generale: in Russia, a metà degli anni Sessanta, si era posto in modo piuttosto acuto il problema dell'istruzione nello spirito del positivismo, a discapito di una istruzione "integrale", legata ad un'ampio fondamento di una prospettiva filosofica. Questo problema preoccupava Jurkevič già dal 1863.⁷⁹⁹

Tali dunque l'occasione e le motivazioni per le quali fu redatto questo testo: c'era una precisa connessione con la situazione della cultura russa contemporanea e concerneva il rapporto tra sapere filosofico e sapere scientifico. La questione viene ora posta attraverso un'analisi comparativa, ma naturalmente il riferimento alla speculazione di grandi filosofi, quali Platone, Aristotele, Descartes, Spinoza, Malebranche, Kant, Fichte e Hegel non è una novità per Jurkevič: al contrario, è ricorrente nei suoi scritti e ben presente anche in *Idea*. Se il giudizio del filosofo su Hegel era sempre stato piuttosto critico, lo stesso non si può dire a proposito di Kant: costantemente evocata nelle opere precedenti, la dottrina di quest'ultimo viene qui posta in legame fecondo con la filosofia platonica, e questa è a sua volta messa in rapporto con il pensiero di Leibniz: « [...] La nascita del riferimento critico di Jurkevič al sistema hegeliano – nota Abramov – fu fondata su un crescente interesse per la dottrina di Kant, tanto che egli giunse nei suoi scritti tardi – pur rimanendo in un'ottica platonica – ad una sintesi originale dei sistemi filosofici di Platone e di Kant »⁸⁰⁰.

Il risultato cui Jurkevič mette capo ha dato luogo a valutazioni diverse: c'è chi l'ha ritenuto « una delle esposizioni più profonde per contenuto e più eleganti per la

⁷⁹⁸ P.D. Jurkevič, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta (Reč, pronznesennaja v toržestvennom sobranii Imperatorskogo Moskovskogo universiteta)*, in Id., *Idejja; Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta*, Moskva 2010, pp. 63-123; I ed. «Moskovskie universitetskie izvestija» 5 (1866), pp. 321-392.

⁷⁹⁹ Da *Primečanja* [Note], in P.D. Jurkevič, *Filosofskie proizvedenija* cit., p. 658.

⁸⁰⁰ A.I. Abramov, *Kant v ruskoj duchovno-akademičeskoj filosofii*, in *Kant i filosofija v Rossii*, cit., p. 86; sulla costante presenza dell'interlocuzione con il pensiero kantiano nella produzione di Jurkevič cfr. T. Nemeth, *Karpov and Jurkevič on Kant*, cit., p. 187; nel 1997 è inoltre apparso un articolo di L.A. Kalinnikov dedicato a Jurkevič, che ripropone gli snodi principali di *Razum*, menzionando i lavori di Solov'ev e Spet: *Russkaja mysl' meždu Platonom i Kantom: P.D. Jurkevič* [Il pensiero russo tra Platone e Kant: P.D. Jurkevič], «Kantovskij sbornik» 20 (1997).

forma nell'ambito della scienza storico filosofica russa », ma non sono mancate valutazioni anche decisamente restrittive⁸⁰¹. Jurkevič tende a stabilire che « la verità della dottrina di Kant sull'esperienza sia possibile solo come conseguenza della verità dell'insegnamento di Platone sulla ragione »⁸⁰² e tuttavia, commenta Abramov, « in molti dettagli importanti, Jurkevič non può procedere senza le perspicaci osservazioni filosofiche di Kant »⁸⁰³: ciò non esclude che, d'altra parte, queste osservazioni vengano sottoposte a un'interpretazione largamente autonoma, se non antitetica, rispetto al pensiero del filosofo di Königsberg. Per quanto riguarda il lessico, la traduzione del kantiano *Verstand* continua, nella maggior parte dei casi, ad essere affidata al termine *razum*, in luogo di *rassudok*, mentre fenomeno è tradotto in modo più o meno indifferente con *javlenie* oppure con la traslitterazione *fenomen*.

Jurkevič riconduce rispettivamente i sistemi platonico e kantiano alla coppia concettuale «ragione»/«esperienza» e, insistendo sulla propria consonanza con il primo, istituisce un confronto che porta alla luce, via via, attraverso affinità e discrepanze, una propria interpretazione: quella di Jurkevič non è un'operazione storiografica, ma ermeneutica. Questo dovrebbe essere ovvio, e altrettanto dovrebbe esserlo il fatto che, dunque, non la fedeltà a Platone o a Kant, ma la sintesi raggiunta, con le sue accentuazioni e omissioni, è in sé l'oggetto su cui converrebbe in primo luogo interrogarsi, e lo è precisamente per la prospettiva originale, che con tutta evidenza l'autore intende affidargli. Di questo non si può non tener conto anche sotto il profilo storico, mentre, dal punto di vista teoretico, il risultato conseguito da Jurkevič, andrà misurato a partire dalla coerenza che gli può essere filosoficamente riconosciuta. Qui, s'intende, basterà cercare di dar conto dell'operazione.

⁸⁰¹ Il primo giudizio si trova di seguito al testo cit. *supra*, n. 799, ed è stato ripreso da A.I. Abramov, *Kant v ruskoj duhovno-akademičeskoj filosofii*, in *Kant i filosofija v Rossii*, cit., p. 85; ma cfr. anche T. Nemeth, *Karpov and Jurkevič on Kant*, cit., p. 187 (che riporta una valutazione di Masaryk relativa, in particolare, all'irrelevanza del contributo che Jurkevič avrebbe dato all'interpretazione del kantismo) e p. 200-201.

⁸⁰² A.I. Abramov, *Kant v ruskoj duhovno-akademičeskoj filosofii*, cit., p. 85 (cfr. *supra*, n. 797, per un giudizio di Špet, che presenta un'affinità con l'apporto che Jurkevič avrebbe tratto dalla lettura di Kant).

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 86.

3. Che cosa significa 'Idea'? Quale il suo legame con il mondo dei fenomeni? E' possibile parlare di conoscenza vera? Quali prospettive apre un intreccio tra la dottrina platonica dell'idea, e quella kantiana della categoria? Tutte queste domande potrebbero essere sintetizzate in una sola: come è possibile l'esperienza?

Sono le questioni al centro del saggio, nel quale Jurkevič rinnova il confronto con Kant e con la profonda riformulazione cui questi ha sottoposto l'intera problematica della tradizione filosofica. Se la filosofia, del resto, non vuole ridursi alla mera varietà delle proprie forme storiche e dei propri conflitti interni, lasciando campo aperto allo scetticismo, essa non può che assumersi gli oneri teoretici ed ermeneutici, che conseguono dall'affermazione del buon fondamento delle proprie pretese in ordine alla conoscenza: questo comporta che il gioco della contrapposizione, pur in qualche misura intellettualmente inevitabile, non è però una risposta soddisfacente, quanto può esserlo l'individuazione di un punto di vista più comprensivo, che ridefinisca i termini entro i quali si svolge la contesa. Kant lo aveva capito, anche se la proposta filosofica che seppe produrre, non mancò di generare immediatamente nuove contese, ripulse e tentativi di superamento o di assimilazione talvolta eclettica, talvolta parziale. Jurkevič, in particolare, si mette al lavoro sull'ipotesi che la filosofia kantiana possa essere non del tutto incompatibile rispetto a quella tradizione platonica, che lo aveva precocemente attratto. Certo, il confronto tra Platone e Kant, è presentato da Jurkevič in un'assemblea solenne dell'Università di Mosca, dove si trova al centro di tensioni probabilmente assillanti e in un clima filosofico nel quale si stanno diffondendo orientamenti attinti all'idealismo di Schelling e di Hegel, oltre a correnti ben più radicali. Inoltre, secondo Nemeth, anche l'opera del 1866 ricadrebbe entro lo schema interpretativo, che assume la fedeltà all'ortodossia tra i fattori determinanti dell'impegno filosofico di Jurkevič, come di altri professori appartenenti o provenienti dall'ambiente delle Accademie dell'Impero. Accettando questa ipotesi, che però è forse troppo restrittiva rispetto alle tensioni e alle prospettive del contesto culturale cui si riferisce, verrebbe da chiedersi se la convergenza tra una formazione segnata dall'ortodossia religiosa e uno spiccato interesse per il platonismo filosofico, non potesse indurre Jurkevič a individuare nell'idealismo tedesco post-kantiano un avversario più insidioso di Kant, o forse semplicemente meno congeniale sotto il profilo filosofico.

Alcune valutazioni di intellettuali russi che ho sopra riportato, parrebbero avallare questa tesi. Ma, come già detto, qui cercherò solo di mettere in luce gli aspetti che mi sembrano filosoficamente più significativi dell'analisi di Jurkevič.

4. L'inizio sta alle soglie della temporalità, dove si situa l'origine di ogni sapere, delle scienze, della filosofia, della poesia.

Alle scienze compete la peculiarità di non avere passato, quanto al loro contenuto positivo, e la loro forma è eternamente attuale, presente e non invecchia, come la ragione, di cui esse sono i figli più giovani e migliori. La facoltà di medicina studia accuratamente Ippocrate, quella di matematica Euclide, quella di giurisprudenza il diritto romano, quella storico-filologica Sofocle e Platone: tutto questo viene studiato non come conseguenza di un amore per il sapere di natura storica, ma come conseguenza di una chiara convinzione, ossia che lì, nella profonda antichità, dove per la prima volta ci si dedicò agli albori della formazione scientifica, sono stati fatti dalla ragione umana acquisti immortali.⁸⁰⁴

L'attualità permanente dei contenuti e delle forme della ragione fonda la vitalità intrinseca dei classici, il valore indefettibile delle loro parole, alle quali si attinge come a un insegnamento originario e iniziatico: e questo carattere sostanzia l'interesse non storico-erudito, ma propriamente filosofico, con cui torniamo a rivolgerci agli antichi. Jurkevič interroga Platone e Kant, come se entrambi gli fossero contemporanei. Si fa interlocutore non di un pensiero antico e di un altro moderno, bensì « dello spirito umano [*duch*], cui noi possiamo domandare secondo quali convinzioni fondamentali ha guidato la costruzione di questa o quell'altra scienza »⁸⁰⁵.

Per quanto riguarda la filosofia e la radicalità degli interrogativi cui essa pretende di rispondere, il riferimento originario risulta essere il pensiero greco. Ernst Cassirer introduceva i primordi della speculazione filosofica in questi termini: « L'io si vede posto nella struttura universalmente comprensiva della realtà, cui non può sottrarsi e contro la cui necessità tuttavia esso deve affermare la sua natura particolare ed autonoma »⁸⁰⁶; la prospettiva di Jurkevič non è molto dissimile, nel

⁸⁰⁴ P.D. Jurkevič, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta* cit., p. 64

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, 4 voll., Milano 1968, II, p. 704.

misura in cui fa coincidere l'inizio della filosofia con « l'apertura dell'attività [dello spirito] nella conoscenza e nello studio dei fenomeni »⁸⁰⁷, anche se lo scarto tra il riferimento allo « spirito », anziché all'« io », non è irrilevante.

Nel corso dello sviluppo del pensiero filosofico si è prodotta, in opposizione all'atteggiamento dogmatico, la prospettiva scettica, avversata tanto da Kant, che definisce gli scettici « nomadi che aborriscono ogni durevole colonizzazione della terra »,⁸⁰⁸ quanto da Jurkevič, il quale lo considera una distruzione della scienza, che « per essere in accordo con se stessa, [deve] dubitare anche del fatto che distrugge la scienza, e in questo modo cadere in un circolo senza uscita, negando la sua propria posizione »⁸⁰⁹. E così, nel tentativo di stabilire un solido punto di appoggio che guidi « l'attività della conoscenza », il filosofo ucraino mette a confronto due prospettive nella storia del pensiero umano:

Una di esse, consiste nel fatto che [allo spirito], come spirito in generale, ineriscono i principi che rendono possibile la *conoscenza della verità stessa*; l'altro, consiste nel fatto che ad esso, come spirito umano, legato al carattere generale dell'organizzazione del corpo umano, ineriscono i principi che rendono possibile l'acquisizione di *cognizioni universalmente valide*.⁸¹⁰

Sembra di riconoscere, nella distinzione così formulata, una duplicità di piani che abbiamo già incontrato: quello delle idee della ragione, da un lato, e dei principi dell'intelletto, dall'altro. In ogni caso, ciascuna di queste posizioni contiene per Jurkevič uno sguardo peculiare sui rapporti soggetto/oggetto, conoscenza/fenomeno; e proprio da quest'ultimo il filosofo inizia la propria indagine comparativa, domandandosi « in che senso l'ambito degli oggetti di studio sia fenomeno »⁸¹¹. Le possibili vie di interpretazione sono, a parere di Jurkevič, due, e sono legate alle posizioni già menzionate: un oggetto di conoscenza è fenomeno

nel senso che la ragione pura, o la ragione in sé e per sé, non trova negli oggetti una piena realizzazione delle proprie cognizioni a proposito dell'essere autentico, e di conseguenza vede in essi soltanto somiglianze e immagini non chiare di ciò che esiste nella verità;

⁸⁰⁷ P.D. Jurkevič, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta* cit., p. 64.

⁸⁰⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 8.

⁸⁰⁹ P.D. Jurkevič, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta* cit., p. 64.

⁸¹⁰ *Ibid.* [corsivo mio].

⁸¹¹ *Ibid.*

oppure nel senso che la qualità osservabile di questi oggetti è condizionata dalle forme della nostra intuizione sensibile, così che questi oggetti non sono fenomeni della sostanza, ma fenomeni della nostra coscienza⁸¹².

Se è vero che la problematica della conoscenza è il punto determinante della prima *Critica* kantiana, è vero anche, di contro, che la posizione della filosofia trascendentale non è, prima di tutto a livello lessicale, quella che guida l'analisi di Jurkevič. Il problema del fenomeno è presentato nei termini di esistenza, verità, e “realmente esistente” [*podlinno bytie*], termini che – come vedremo – indicano e racchiudono la specificità della speculazione del pensatore ucraino. Ne consegue che la divergenza si pone ovviamente anche a livello metafisico, perché lo scarto rispetto a quell'autenticità è riconosciuto dalla ragione, il cui sguardo è rivolto verso “ciò che esiste nella verità”. E allora le due vie che vengono a tracciarsi sono, di fatto, la via platonica e quella kantiana:

[Platone] vede la differenza tra gli oggetti per come sono dati nell'esperienza, e per come sono dati nella ragione; Kant – tra gli oggetti come sono dati nel nostro sguardo soggettivo, e le cose per come sono date in sé e per sé o nella loro natura. Il primo trova possibile la conoscenza della verità, il secondo la sola conoscenza universalmente valida.⁸¹³

Jurkevič definisce innanzitutto il fondamento della dottrina platonica – continuamente interrogata attraverso il problema della *conoscenza vera* – alla luce dell'impossibilità dell'empirismo, da un lato, che non propone se non una ‘riproduzione’ delle impressioni del mondo nella mente del soggetto, e dello scetticismo, dall'altro, il quale slega i giudizi sulle cose dai valori di universalità e necessità che il pensiero tuttavia afferma secondo la legittimità di cui Kant aveva dato conto nella *Critica della ragione pura*, sia pur mantenendosi scrupolosamente all'interno dei limiti della conoscenza di ordine scientifico. Nell'attraversare questo limite, la filosofia platonica può comunque giovare delle acquisizioni kantiane, per riformulare la domanda *sulla possibilità dell'esperienza* e sui fondamenti dell'universalmente condiviso in una prospettiva, che ripristina una continuità con

⁸¹² Ivi, pp. 64-65.

⁸¹³ Ivi, p. 65.

l'orizzonte metafisico. Jurkevič sembra avere presente proprio questo aspetto, quando scrive:

[...] è evidente che se i concetti dell'intelletto sono legati a priori alla chiarificazione delle relazioni tra i fenomeni, allora essi possono essere legati a priori anche alla chiarificazione dei rapporti tra le cose stesse. Non resta che o ammettere che le idee della ragione siano *nomina* vuoti, e rinunciare alla conoscenza a priori, oppure ammettere un significato metafisico delle categorie come fece Platone.⁸¹⁴

Jurkevič non esita ad accogliere la seconda opzione del dilemma, sulla base di una lettura nella quale il tema kantiano del trascendentale sembra essere confinato entro un orizzonte psicologistico, mentre l'opzione platonica permette di riproporre un orizzonte metafisico, entro il quale le categorie dell'intelletto vengono trasvalutate in senso ontologico, allo scopo di assicurare, perciò stesso, la consistenza intrinseca di quelle idee di ragione, che altrimenti rischiavano di cadere in uno svuotamento nominalistico.

5. Jurkevič procede per gradi ed esibisce alcuni caratteri significativi dell'esperienza, facendo riferimento al "senso comune" – espressione non priva di risonanze filosofiche e che potrebbe forse estendersi sino ad abbracciare il 'cattivo realismo' contemporaneo, ma che certo rinvia in prima istanza al modo corrente di guardare le cose e alla precarietà della conclusioni cui così si perviene.

La soddisfazione che percepiamo quando conosciamo le cose per mezzo dell'esperienza, è un fatto noto a tutti. Non solo le immagini delle cose si riflettono nella coscienza, ma anche l'ordine in cui queste immagini vengono ricordate e si uniscono, è dato, preparato dalle stesse esperienze [...]. Noi giudichiamo così e non altrimenti, perché così e non altrimenti abbiamo visto. La responsabilità della verità o della menzogna dei nostri giudizi, ricade sull'esperienza che ci ha dettato questi giudizi. La posizione secondo cui tutte le nostre conoscenze sono doni dell'esperienza, ha il destino di tutti i luoghi comuni, i quali o non dicono niente, oppure dicono verità molto profonde per chi sa capirle.⁸¹⁵

⁸¹⁴ Ivi, p. 63.

⁸¹⁵ Ivi, pp. 65-66.

Il senso comune, con il suo radicamento nelle percezioni fisiche, non è di per sé in grado di cogliere il significato di verità che può costituirsi nell'esperienza: a quel significato non si perviene se non a partire dall'esercizio della ragione.

Non a caso, Jurkevič si rivolge ora al *Teeteto*, e in particolare al passo in cui Socrate discute appunto dell'esperienza e del fatto che essa si dà in modo ordinato all'osservatore.

SOCRATE: Ebbene, io appunto per questo distinguo qui con tanta sottigliezza per vedere se c'è in noi *un principio unico e sempre uguale a se stesso*, col quale noi riusciamo a cogliere, mediante gli occhi, ciò che è bianco e ciò che è nero, e mediante altri organi, certe altre qualità [...]

E poco più avanti:

SOCRATE: Dimmi ora mediante cosa opera e che *facoltà* [δύναμις] è quella che ti chiarisce ciò che è comune a tutte le cose in genere, e a queste in particolare, onde tu enunci l'è e il non è, e quel che ora domandavo di esse? [...]

TEETETO: Ma io in verità, o Socrate, non saprei proprio che cosa dire se non questo, che assolutamente non mi pare ci sia in noi, per codeste cose, nessun organo speciale così fatto com'è per quelle altre; bensì mi pare *sia ella stessa, l'anima mediante se stessa che discerne di tutte le cose ciò che è comune*.⁸¹⁶

Sotto l'incalzare delle domande di Socrate, le risposte di Teeteto vengono chiarendosi, fino all'affermazione per cui quella facoltà che permette di riconoscere unità e comunanza è l'anima stessa. Nelle pagine dedicate al dialogo platonico, Jurkevič afferma che per l'Ateniese « l'anima in sé e per sé sa molto » precisamente per il fatto che « essa conosce in se stessa le idee »⁸¹⁷. E queste valutazioni si saldano a una serie di considerazioni sulla scienza di cui si era occupato anche Kant:

La maturità della sua età [*i.e.* della scienza] è significata dalla capacità di dedurre fenomeni parziali dai loro fondamenti comuni. Queste operazioni appartengono alla ragione; il loro compimento avviene [non sulla base dell'anamnesi, ma] secondo la legislazione comune e immutabile della ragione. Dalla regione della conoscenza noi escludiamo tutto ciò che è personale, e il mondo che sta davanti a noi lo giudichiamo e lo spieghiamo secondo i

⁸¹⁶ Platone, *Teeteto*, 184e -185d, traduzione e note a cura di Manara Valgimigli, Roma-Bari 2002, pp. 122-123 [corsivo mio].

⁸¹⁷ Cfr. P.D. Jurkevič, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta* cit., pp. 67-69.

principi del mondo pensabile [...], del mondo che esiste solo nella ragione e per la ragione. In questo è racchiusa l'essenza semplice della dottrina platonica delle idee.⁸¹⁸

La prospettiva secondo cui può compiersi una sorta di intersecazione tra le due dottrine in questione diviene esplicita, perché qui si dice che, se non la teoria dell'anamnesi, l'*essenza* – questa sì – del platonismo risponde, ben più sostanzialmente di altre concezioni, all'esigenza di universalità razionale, verso la quale è rivolta la scienza contemporanea e che in qualche modo è condivisa dal kantismo. Posta questa consonanza di fondo, che però Jurkevič ritiene evidentemente problematica sotto il profilo filosofico, il problema è di mettere a fronte la proposta platonica e quella kantiana, per vedere « quale di esse sia penetrata dalle esigenze e dai principi della verità in generale »⁸¹⁹, e forse anche se non si possa meglio corrispondere alla tensione verso la « verità », integrando, ove possibile, i due diversi piani argomentativi.

La dottrina di Kant è presentata come « geniale, e in decisa contraddizione rispetto a quei principi della conoscenza che hanno regnato da Platone a Leibniz incluso »: essa è addirittura emblematica dell'epoca presente, nella misura in cui l'attuale orientamento intellettuale attuale si caratterizza, a parere di Jurkevič, per il fatto di trarre il proprio sviluppo « non dalla conoscenza della verità della ragion pura, ma dalla critica della ragion pura »⁸²⁰.

I segni di stima non mancano, dunque, e tuttavia la « vivacità della contrapposizione » tra Kant e Platone resta, e Jurkevič a un certo punto la sintetizza in una sequenza serrata di enunciati:

PLATONE: è conoscibile soltanto la sostanza invisibile e ultrasensibile delle cose.

KANT: è conoscibile soltanto il fenomeno visibile sensibile.

PLATONE: il campo dell'esperienza è un territorio di ombre e simulacri [*Rep*, 514a, 476c]; la sola inclinazione al mondo sovrasensibile è diretta verso il regno della conoscenza.

KANT: Il tendere della ragione al mondo ultrasensibile significa tendere ad un regno di ombre e simulacri; ma muoversi nella sfera dell'esperienza significa tendere al regno della conoscenza.

PLATONE: Siamo in possesso di una conoscenza autentica quando il nostro pensiero procede dalle idee, attraverso le idee, e verso le idee.

⁸¹⁸ Ivi, p. 66.

⁸¹⁹ Ivi, p. 65.

⁸²⁰ Ivi, p. 93.

KANT: Siamo in possesso di una conoscenza autentica quando procediamo da intuizioni, attraverso intuizioni e verso intuizioni.

PLATONE: La conoscenza dell'anima dell'essere umano, della sua immortalità e della sua destinazione superiore è degna del nome di scienza: essa è la regina delle scienze.

KANT: Non si tratta di una scienza, bensì di una disciplina formale che mette in guardia da tentativi infruttuosi di fare qualsivoglia affermazione a proposito della sostanza dell'anima umana.

PLATONE: La conoscenza della verità è possibile soltanto per la ragion pura.

KANT: La conoscenza della verità non è possibile né per la ragion pura, né per la ragione arricchita dall'esperienza. Non la conoscenza della verità, ma la conoscenza dell'universalmente valido. La scienza è possibile non nella prospettiva secondo cui a noi è data una verità accessibile di per sé, ma nel fatto che dai principi della ragione, e dalle forme dell'intuizione scaturiscono giudizi universali e necessari, ovvero validi per ogni esperienza, e di conseguenza per ogni individuo.⁸²¹

Il terreno dell'esperienza sensibile svolge un ruolo rilevante in questo confronto: da un lato essa identifica il piano umbratile dal quale è possibile staccarsi, per procedere verso la conoscenza della verità, che è sovrasensibile; dall'altro, essa è il solo piano su cui può dispiegarsi la conoscenza e al di là del quale non ci sono che ombre, simulacri che confondono la speculazione. Dal primo punto di vista, le idee sono « il veramente esistente » (istinno sušćee); e Jurkevič lo sottolinea, dicendo che per Platone « l'idea è il veramente esistente, perché esiste nella ragione come suo luogo, τόπος νοητός »⁸²². Quanto al secondo punto di vista, cioè in rapporto a Kant, si noterà come Jurkevič insista sulla coppia ragione-intuizione, senza menzionare la mediazione intellettuale. La diretta giustapposizione tra l'elemento razionale e quello sensibile sembra accentuare il carattere enigmatico di quell'« universalmente valido », che Kant persegue nell'ordine della conoscenza, dopo avergli sottratto il fondamento. C'è una differenza di fondo tra l'« universalmente esistente » e l'« universalmente valido ». E Kant si trova ad essere, per così dire, addossato alla prospettiva scientifica; ma anche i toni contano: leggendo il testo non si trova traccia di invettiva; c'è piuttosto un'attenzione reale verso quella tematica dei giudizi « validi per ogni esperienza e ... per ogni individuo », che rinvia all'a priori kantiano e quindi all'autonomia della dimensione 'spirituale'. Vero è che anche questa attenzione ha forti limiti, e lo vedremo subito.

⁸²¹ Ivi, pp. 93-94.

⁸²² Cfr. ivi, p. 97.

6. Oggetto di riserve sostanziali sotto il profilo filosofico, la svolta introdotta dal filosofo di Königsberg è altresì esposta a una valutazione perlomeno ambivalente. In positivo, Jurkevič vi coglie un contributo – sia pur non risolutivo, in ultima analisi – alla confutazione dello scetticismo e una presa di distanze dalla via debole del senso comune.

L'esperienza sulla quale noi ci basiamo con *la* fiducia [del senso comune], giustificando i nostri pensieri attraverso il paragone di essi con le cose stesse, come se esse fossero indipendenti dai nostri pensieri, non è una fonte di conoscenza che si trova all'esterno del soggetto conoscente.⁸²³

Questo è ciò che non capisce il senso comune; la filosofia di Kant ha conseguito una « splendida vittoria » su un simile « realismo », che anche le « scienze positive » condividono. La vittoria in questione sottende un punto di vista alternativo rispetto al senso comune ed è collegata a una nozione, che riecheggia in modo sommario vedute riconducibili alla “Dottrina trascendentale degli elementi” della prima *Critica* kantiana: « [l'esperienza] è il primo prodotto che si costituisce attraverso la nostra ragione [*razumom*], non appena quest'ultima rielabora il materiale grezzo delle percezioni »⁸²⁴ – dunque l'ordinamento dell'esperienza si deve all'intervento di un elemento logico che si distingue dal materiale percettivo e al quale Jurkevič continua a rimandare semplicemente con il termine « ragione ». Per quanto concerne poi la posizione di Kant nei confronti dello scetticismo, il filosofo ucraino scrive: « Esso ci chiude nel cerchio della conoscenza soggettiva, senza rendersi conto che nell'ambito della soggettività e nelle forme che le sono proprie, noi abbiamo, nondimeno, i mezzi per l'acquisizione di conoscenze universali e necessarie »⁸²⁵. E Jurkevič non manca di rilevare il merito di Kant nell'aver colto « questo pregio di carattere formale delle nostre conoscenze, [per cui egli ha intrapreso] una via media tra scetticismo e dogmatismo ».⁸²⁶

Ma la *via media* indicata dal formalismo trascendentale della *Critica della ragione pura* implica il correlato del fenomenismo. L'analisi comparativa di Jurkevič non può

⁸²³ Ivi, p. 94.

⁸²⁴ *Ibid.*

⁸²⁵ Ivi, p. 95.

⁸²⁶ *Ibid.*

non inoltrarsi anche su questo terreno e, rispetto a Kant, la disapprovazione torna allora a prevalere sull'apprezzamento. E' il lato negativo dell'ambivalenza cui sopra accennavo.

Se per Platone il fenomeno si distingue dalle cose stesse, come si distingue l'esecuzione incompiuta dal suo modello compiuto, o la copia dal suo originale, e se il fenomeno era per lui un avvenimento oggettivo, per Kant invece il fenomeno si distingue tanto dalle cose stesse, quanto si distingue da esse il soggettivo [...]; e così *essere fenomeno ed essere rappresentazione significano la stessa cosa*.⁸²⁷

La critica di Jurkevič si riattiva, perché egli intende che nell'ottica kantiana, diversamente da quanto insegna il platonismo, il fenomeno darebbe sì accesso all'esame delle funzioni interiori mediante le quali esso prende forma, ma non alle cose in sé. D'altra parte, Jurkevič non affronta la concezione kantiana del trascendentale nella sua sostanza teoretica – sia pure al fine di discuterla per ciò che essa era agli occhi del suo autore – o forse ritiene che per la sua connotazione formalistica, essa non sia che una variante meno solida di teorie della conoscenza anteriori. Di conseguenza, non resta se non quanto segue: la gnoseologia kantiana intende certo garantire l'universalità e la necessità dei giudizi, ma pretende di farlo solo in termini, appunto, gnoseologici e al prezzo di una rinuncia « all'essenza reale, alla realtà autentica [che rimane] qualcosa di completamente inconoscibile ». Cosicché quei caratteri della conoscenza, affidati soltanto a un a priori di ordine razionale, in sé « inspiegabile »⁸²⁸, e privati di una solida struttura ontologica, finiscono vanificati in un fenomenismo irrimediabile, che trascina con sé la verità dei ogni metafisica. E il peso di quella rinuncia sembra infine gravare sulla stessa definizione di fenomeno data da Jurkevič: i fenomeni – « *javlenija* » – diventano « *kazuščiesja vešč'i* », ovvero, letteralmente, 'cose che sembrano', un calco del tedesco *Erscheinungen*, in cui però l'apparire, quale che sia il suo grado di chiarezza, non va al di là dell'evento psichico soggettivo, laddove l'oggetto della relazione resta in sé semplicemente inattingibile.

⁸²⁷ Ivi, p. 96.

⁸²⁸ Cfr. ivi, p. 114.

Dunque la critica più generale che Jurkevič rivolge a Kant, nel confronto con la dottrina platonica, verte propriamente sulla riduzione della ‘verità ontologica’ dell’esperienza a normatività soggettiva:

Queste verità eterne – ovviamente Jurkevič si riferisce alle idee della ragione di cui s’è detto all’inizio – questa conoscenza della ragione sul veramente esistente, Kant le ha trasformate nelle funzioni del soggetto, nelle facoltà formali o nei processi di intuizione e di rappresentazione che sono cambiamento di aspetto del nostro senso interno.⁸²⁹

Per parte sua, Platone ha invece « riconosciuto con tutta evidenza la natura soggettiva delle percezioni; e le idee sono verità che per prime rendono possibile il senso comune e l’esperienza oggettiva »⁸³⁰. E’ su questo piano che Jurkevič situa il nesso tra Platone e Leibniz, il quale:

con il suo *nisi intellectus* [*i.e.* « nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse », rettifica della nota formula scolastica, che Leibniz propone nei *Nouveau Essais*] e con il riconoscimento dell’esistenza delle verità eterne ha mostrato ancora una volta [...] che in tutte le sostanze pensanti e per tutte le sostanze pensanti c’è una verità generale, c’è una metafisica originaria che istintivamente o intuitivamente è a fondamento di ogni scienza particolare, e che essa coincide con le forme o con le idee della ragione pura che si manifestano. Questa è stato l’ultimo e il più brillante sviluppo del pensiero platonico sulla verità originaria, che noi possediamo per un diritto naturale come sostanze razionali e non in conseguenza della nostra posizione accidentale nel mondo dei fenomeni [...] Tutte le scienze particolari percepiscono la propria originaria consanguineità all’interno di un’unica verità generale.⁸³¹

Nella mediazione leibniziana Jurkevič indica, al tempo stesso, il massimo punto di prossimità, ma anche l’irriducibile divergenza tra i due termini della comparazione che ha istituito: non intende spingersi oltre e in questo limite, in cui gli opposti si intersecano, potremmo forse indicare gli estremi di quell’ideal-realismo, del quale s’è detto con riferimento a Wetter e Lossky⁸³² e su cui non è qui il caso di soffermarsi. Conta piuttosto il fatto che le idee platoniche o le verità eterne leibniziane costituiscano per Jurkevič – e per una lunga tradizione metafisica che con il kantismo non ha nulla a che fare – il diretto corrispettivo di un piano di realtà

⁸²⁹ Ivi, p. 97.

⁸³⁰ Ivi, p. 98.

⁸³¹ Ivi, p. 91.

⁸³² Cfr. *supra*, n. 791.

cui la mente e il cuore dell'uomo possono in qualche modo attingere, e che è fondante rispetto all'insieme, ontologicamente friabile, pur se inerente alla realtà, della mutevole parvenza fenomenica, nella quale si aggira, con illusoria sicurezza, il senso comune. E' allora in questa luce che dobbiamo leggere le seguenti considerazioni:

Kant dimostra che qualcosa può essere conosciuto in modo universalmente valido, e conseguentemente essere riconosciuto come oggetto, solo quando i mutamenti soggettivi della sensibilità, rielaborati gradualmente con i mezzi del soggetto conoscente, si uniscono infine in quella unità oggettiva che viene loro comunicata attraverso le categorie dell'intelletto [rassudka].⁸³³

Il testo giunge così a tematizzare l'intelletto, le sue categorie e la funzione unificante, che ad esse compete (in connessione con le forme dello spazio e del tempo)⁸³⁴, in quanto impongono alla dispersione dei dati fenomenici l'ordine « oggettivo» secondo il quale questi dati vengono disposti nella conoscenza. Non solo, ma a proposito della “Deduzione trascendentale” delle categorie, Jurkevič segnala sì difficoltà e problemi incontrati da Kant al riguardo, ma non esita ad affermare:

Questa parte della Critica della ragion pura è la migliore acquisizione della filosofia moderna, per profondità di sguardo psicologico sulla modalità di costituzione delle nostre conoscenze a proposito degli oggetti d'esperienza, e per la forza con cui distrugge il realismo che esige che le esperienze ci diano oggetti pronti nello spazio, nel tempo, e diverse relazioni l'uno rispetto all'altro, e che immagina di dover semplicemente ripetere nella sua coscienza le immagini di questi oggetti e di queste relazioni.⁸³⁵

E' rilevante sia il cenno allo « sguardo psicologico », che ha ben poco a che fare con la complessa deduzione kantiana, sia l'accento posto sulla distruzione di un cattivo “realismo”, che come sappiamo aveva sin troppi seguaci, secondo Juerkevič, all'interno dell'*intelligencija* stessa.

Resta tuttavia il fatto che l'esigenza di realtà con cui è riguardato l'elemento ideale, da un lato, e l'angolatura particolare secondo la quale Kant viene letto, dall'altro,

⁸³³ Cfr. P.D. Jurkevič, *Razum po učenju Platona i opyt po učenju Kanta* cit., p. 98: questo è uno dei pochi passi del testo di Jurkevič, in cui il termine *Verstand* viene tradotto con *rassudok*.

⁸³⁴ Ivi, p. 100.

⁸³⁵ Ivi, p. 98.

confermano le profonde riserve di Jurkevič, verso quello che pur sarebbe il risultato migliore raggiunto dal filosofo tedesco, accusato di aver trasformato la « conoscenza della ragione sul veramente esistente [...] nelle funzioni del soggetto, nelle facoltà formali o nei processi di intuizione e di rappresentazione che sono cambiamento di aspetto del nostro senso interno »⁸³⁶. Si può capire che cosa intenda Jurkevič quando sostiene che nel pensiero di Kant « diverse proprietà e definizioni degli oggetti confluiscono nelle definizioni dell'intuizione e della conoscenza, e, infine la loro stessa oggettività è funzione della ragione »⁸³⁷; ma resta discutibile, nei suoi presupposti filosofici, la chiave interpretativa per cui tutto ciò metterebbe capo a un'oggettività così intrinsecamente inconsistente, da confondersi, in ultima analisi, con il proprio opposto. Jurkevič semplicemente respinge l'accezione secondo la quale Kant aveva ridefinito la nozione di oggettività, per difendersi dall'accusa di soggettivismo idealistico. Per un verso, gli strumenti concettuali dell'"Analitica trascendentale" possono dare aiuto a chi intenda fronteggiare quanti negano l'autonomia del pensiero, il suo potere conoscitivo e i valori spirituali. Per l'altro, però, l'argine offerto da Kant appare a Jurkevič troppo basso, cioè troppo vicino al livello sul quale gli avversari sono attestati, troppo contratto in una autonomia dell'interiorità soggettiva, che si affida appunto alla ridefinizione di ciò che si dovrebbe intendere per oggettività e verità.

Non a caso Jurkevič insiste su un punto, che investe la soggettività trascendentale kantiana e che in qualche modo sintetizza la divergenza tra i due autori messi a confronto: « La coscienza 'Io penso' converrebbe applicarla, nello spirito del platonismo, alla coscienza che io so la verità, e questa trasformazione sarebbe giustificata da fatti indubitabili della logica »⁸³⁸. Così, prosegue Jurkevič,

quando pronunciamo il giudizio « Caio è morto », noi non ci rapportiamo alla coscienza 'Io penso', ma sempre alla *coscienza della verità*; veramente il fatto che Caio sia morto; veramente il fatto che A non è B; veramente il fatto che se A è uguale alla metà di B, allora 2A sono uguali a un intero B. [...] Quando noi portiamo ad unità queste rappresentazioni sotto le categorie nei giudizi, noi le rapportiamo alla prima e immutabile *coscienza della verità*, e non alla coscienza dell'io, come afferma Kant.⁸³⁹

⁸³⁶ Ivi, p. 98.

⁸³⁷ *Ibid.*

⁸³⁸ Ivi, p. 103.

⁸³⁹ Ivi, pp. 103-14 [corsivo mio].

Jurkevič non può accogliere un paradigma che non renda completamente ragione della irriducibile *datità* del rapporto con la verità: datità delle cose e del loro senso nella visione spirituale, la cui verità si svela solo all'idealità razionale di un soggetto, che per quel tramite può attraversare il fenomeno «veramente esistente [*istinno suščee*]» con un movimento che non è un mero auto-rispecchiamento, ma relazione con il mondo. Semmai, ciò che si attenua in questo fronteggiarsi di Platone e Kant, almeno dal punto di vista terminologico, è il tema del cuore: ma non c'è motivo di supporre la dissoluzione. L'«io penso» non è chiuso su di sé, e la «coscienza della verità», di cui parla Jurkevič, è quella che comincia a profilarsi nella «soddisfazione» connessa con la percezione delle cose nell'ordine dell'esperienza⁸⁴⁰ e si compie in una comprensione razionale e ideale, che il trascendentalismo kantiano pare aver disconosciuto e che Jurkevič ritiene di poter invece riconoscere nel lascito platonico estesosi fino a Leibniz, dove l'oggettività del vero non è decretata in base alle condizioni vigenti nella sfera dell'«io penso», ma torna ad essere posta come una determinazione in sé sussistente, reintegrata secondo una connotazione metafisica che il filosofo ucraino riafferma, intrecciando le tradizioni platonica e parmenidea: «la ragione e ciò di cui essa è comprensione sono la stessa cosa, perché non troverai ragione senza un veramente esistente, sul quale essa si apra»⁸⁴¹.

⁸⁴⁰ Cfr. *supra*, il passo in corrispondenza della n. 815.

⁸⁴¹ P.D. Jurkevič, *Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju* cit., p. 97.

NOTE CONCLUSIVE

1. Al termine di questo lavoro, vorrei solo proporre qualche osservazione sulla diffusione del kantismo nell'Impero russo, che mi sembra emerga dal percorso che abbiamo seguito attraverso la storia delle Accademie, dei loro ordinamenti per l'insegnamento della filosofia e di alcuni testi filosofici.

In primo luogo, l'estensione dell'indagine alla prima metà del XIX secolo ha permesso di individuare, nel contesto russo, una circolazione alquanto precoce sia delle idee kantiane, sia della "reazione" al kantismo, che era andata costituendosi nei contesti intellettuali europei tra fine Settecento e inizio Ottocento.

In secondo luogo, la contestualizzazione di tale ricezione entro l'ambiente delle accademie ecclesiastiche, la cui genesi seicentesca e settecentesca è stata cruciale per la formazione della "filosofia delle accademie ecclesiastiche", consente di dare conto, da un lato, della *varietas* – che la storiografia post-sovietica ignorava – e, dall'altro, di alcune tendenze comuni, che hanno caratterizzato la lettura del kantismo nel XIX secolo.

Sia Vetrinskij che Jurkevič fanno parte, in questo senso, della costellazione di pensiero della "filosofia delle accademie ecclesiastiche", la cui identità è caratterizzata dalla compresenza di diverse tendenze: Vetrinskij sviluppa, nelle sue *Institutiones*, quella tendenza razionalistico-wolffiana che si sarebbe evoluta nel rapporto con le nuove tendenze della filosofia occidentale, mentre Jurkevič propone una sintesi originale tra Platone e la filosofia kantiana: egli si mantiene nel solco della tradizione segnata dalla patristica e dal platonismo cristiano, ed è nel segno di questa fedeltà che tenta di rispondere alle urgenze del suo tempo, istituendo un confronto diretto con il pensiero kantiano.

D'altra parte, entrambi gli scritti esaminati riflettono con chiarezza una questione, che era centrale sia in Kant sia nel dibattito filosofico contemporaneo, fuori e dentro la Russia. Con la prima *Critica* Kant aveva inteso ribadire le possibilità positive della nostra conoscenza e nella dottrina degli "Elementi" aveva fornito la dimostrazione del proprio assunto. Nel perseguire questo risultato, Kant

aveva però introdotto – qui sta il problema – un elemento di discontinuità in quello che, una parte significativa della tradizione, riteneva fosse, e dovesse continuare ad essere il corpo unitario, « organico », della filosofia. Vetrinskij e Jurkevič non erano i soli a pensarlo: a ritenere cioè che Kant avesse interrotto la continuità tra l'ambito della conoscenza in senso proprio, e quello della metafisica, dei principi ultimi cui era affidato il compito di dare una fondazione ontologica a ogni sapere.

L'oggetto del contendere è in fondo questo. Ciò non toglie che i libri dei nostri due autori attestino un'attenzione vera verso il pensiero kantiano; mi sembra evidente che il pensiero di Kant fosse ormai riconosciuto come una realtà filosofica inaggrabile, e non semplicemente per via degli inviti ad 'aggiornare' la didattica, contenuti nelle indicazioni degli Statuti: lo era per le prospettive aperte riguardo al problema della conoscenza (in contrasto con lo scetticismo), lo era per il nesso che le analisi della prima *Critica* avevano con le scienze positive e per il confronto con un'antropologia 'naturalistica' (questo vale soprattutto per Jurkevič), e più in generale per la profondità delle risonanze filosofiche, che in positivo e in negativo il punto di vista kantiano aveva suscitato.

Ma, al centro dell'attenzione di Vetrinskij, di Jurkevič, e di altri dopo di loro, sta la discontinuità, di cui si diceva e che relega in una sorta di isolamento la metafisica – quale accesso al « veramente esistente » identificato con le idee della ragione (Jurkevič) e all'Ente assoluto (Vetrinskij) – pregiudicando il senso stesso della ricerca filosofica e il suo rapporto con la spiritualità religiosa. Non mi è stato possibile stabilire in quale misura Vetrinskij potesse avere una conoscenza diretta dell'idealismo tedesco post-kantiano, al di là di ciò che aveva appreso attraverso Fessler e Wenzel, ma certo Jurkevič non ignorava l'influenza di quelle posizioni su una parte consistente dell'*intelligencija* e, tralasciando gli esiti materialistici della sinistra hegeliana, è possibile che non concordasse neppure con l'onnipotenza della ragione, grazie alla quale Hegel era riuscito a ricomprendere l'Assoluto. Per contro, la posizione attribuita da Kant alla *Vernunft*, rispetto al ruolo attribuito a forme dell'intuizione e dell'intelletto in funzione della conoscenza, poteva apparirgli un segno inquietante dell'indebolimento della filosofia nel suo confronto con le scienze, che sempre più caratterizzavano l'« orientamento intellettuale » dell'epoca. Questioni filosofiche, religiose, forse anche accademiche e di appartenenza

istituzionale, si intrecciano e contrastano la possibilità di assumere il kantismo, sin dalla *Critica della ragione pura*, come un'occasione per rivolgersi al problema dell'ontologia e dell'*ontotheologia* – l'espressione era di Karpe – secondo prospettive nuove. Così, Vetrinskij mantiene la continuità con la tradizione metafisica, movendosi tra due fonti reciprocamente eterogenee quali erano Wenzel e Karpe, mentre Jurkevič ritiene di affrontare direttamente il problema Kant, esercitando una pacata, ma ferma resistenza sotto il segno di una dichiarata ortodossia rispetto alla tradizione metafisica, che da Platone porta a Leibniz. E per entrambi, la *mens humana*, o la ragione e il cuore, insieme, continuano a dare accesso a quel fondamento ultimo che è, al tempo stesso, ideale e realissimo – e questo è bene perché la distinzione tra pensiero ed essere finisce con l'abbandonare l'uomo a se stesso.

2. Un'ultima considerazione, circa la possibilità di riflettere sull'identità della tradizione ortodossa – questione di cui molto si è discusso – anche alla luce di quanto si può apprendere dal punto di vista limitatissimo che ho cercato di articolare in questo studio. Il lascito problematico della storiografia post-sovietica, come abbiamo visto, era caratterizzato da letture stereotipate del “pensiero religioso russo” e, d'altra parte, secondo la già citata ricostruzione di Košeleva, la storiografia recente, per evitare di incorrere in quegli stessi errori, non intende occuparsi in nessun caso di problemi quale quello dell'“identità”. Come è evidente, però, la ricerca storica deve sì essere paziente, ma non può limitarsi all'“archeografia”, ed è sempre messa di fronte alla sfida di pensare secondo prospettive più ampie e di formulare ipotesi nuove. Nel nostro caso specifico, lo studio della ricezione del kantismo in ambito ortodosso, e dunque all'interno di quella “filosofia” che si è sviluppata in certi ambienti istituzionali, consente, a mio parere, di muovere i primi passi di un ripensamento dell'“identità ortodossa” che, nelle letture a-storiche di Achutin e Kalinnikov sulla ricezione del kantismo, appariva tanto fortemente contrassegnata dall'“irrazionalità” da far concludere a quest'ultimo: « Io spero,

invece, con Kant, che la Ragione, la lucidità razionale sia ciò che permetterà alla Russia di sbocciare »⁸⁴².

Gli sforzi filosofici di Vetrinskij e Jurkevič, nella costellazione della filosofia delle accademie, mostrano, a mio parere, che l'identità in questione non sia affatto univocamente contraddistinta dall'irrazionalità, e che, anzi, essa si sia dimostrata "inclusiva", a suo modo, e capace di confrontarsi con la filosofia kantiana, rivendicando, come ogni "identità" sensata, di poter usare le proprie categorie, per ibridarle, eventualmente, e modificarle. Non solo, ma, più immediatamente, quei professori, su quei contenuti, pubblicavano libri e tenevano rapporti con i loro studenti.

Come auspicava Averincev⁸⁴³, e come indicava Pier Cesare Bori già nel 1987, « quando si tratta di costruire o ricostruire una cultura, e di istituire rapporti con altre culture, il "conosci te stesso" costituisce sempre la prima ed essenziale ricerca »⁸⁴⁴.

⁸⁴² L.A. Kalinnikov, *Kant v russkoj filosofskoj kul'ture*, cit., p. 19.

⁸⁴³ S. Averincev, *Christianskij aristotelizm kak vnutrennaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii*, cit. p. 738.

⁸⁴⁴ P.C. Bori, *Introduzione all'edizione italiana*, in G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, cit., p. XXXIV.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTI

1.1 Fonti in lingua russa e ucraina

Askočenskij V., *Istorija kievskoj duchovnoj akademii po preobrazovanii eja v 1819 godu* [Storia dell'Accademia ecclesiastica di Kiev secondo la riforma del 1819], Sankt-Peterburg 1863.

Bobrov E.A., *Filosofija v Rossii. Materialy, issledovanija i zametki* [La filosofia in Russia. Materiali, studi e osservazioni], vyp. VI, Kazan', 1902.

Bulgakov M.P. [Metropolita Makarij], *Istorija kievskoj akademii* [Storia dell'Accademia di Kiev], Sankt-Peterburg.

Čistovič I.A., *Istorija sankt-peterburgskoj duchovnoj akademii* [Storia dell'Accademia ecclesiastica di San pietroburgo], Sankt-Peterburg 1857.

Galič A. I., *Istorija filosofskich sistem* [Storia dei sistemi filosofici], Sankt-Peterburg 1818-1819.

Gavril [V.N. Voskresenskij], *Istorija filosofii* [Storia della filosofia], Kazan' 1839-1940.

Gogockij S. S., *Kritičeskij vzgljad na filosofiju Kanta* [Uno sguardo critico alla filosofia di Kant], Kiev 1847.

Id., *Kant*, in *Filosofskij leksikon*, t. 3, Kiev 1866

Golubev S.T., *Istorija kievskoj duchovnoj akademii, t. I Period domogiljanskij* [Storia dell'accademia ecclesiastica di Kiev, I. La fase pre-moghiliana], Kiev 1886.

Golubinskij F.A., *Lekcii filosofii* [Lezioni di filosofia], vyp. 1-4, Moskva 1884.

Gvozdev Iv., *Dvadcatipjatiletie kazanskoj duchovnoj akademii. Istoričeskaja zapiska* [Venticinque anni dell'Accademia ecclesiastica di Kazan'. Nota storica], «Pravoslavnyj sobesednik» III (1868).

“Instrukcii”, «Žurnal Departmenta Narodnogo Prosveščeniija», 2 (1821).

Iz lekcij professora akademii archimandrita Innokentija po dogmatičeskomu i nraustvennomu bogosloviju [Dalle lezioni del professore dell'Accademia archimandrita Innokentij sulla teologia dogmatica e morale], in *Sbornik iz lekcij byvšich professorov kievskoj duchovnoj akademii, archimandrita Innokentija, protoiereja I. M. Skvorceva, P.S. Avseneva (archimandrita Feofana) i Ja. K. Am-fiteatrova, izdannij akademiej po slučaju pjatidesjatiletnego jubileja ee (1819–69)* [Raccolta delle lezioni degli ex professori dell'Accademia spirituale di Kiev, archimandrita Innokentij, arciprete I.M. Skvorcev, P.S. Avsenov (archimandrita Feofan) e Ja.K. Amfiteatrov, pubblicata dall'Accademia in occasione del suo cinquantesimo giubileo (1819-1869)], Kiev 1869.

Karamzin N.M., *Pis'ma russkago putešestvennika* [Lettere di un viaggiatore russo], Kenigsberg”, Ijunja 8-19 1789, «Moskovskij Žurnal» 1- 2 (1791).

Id., “*Letters of a Russian Traveller*”. *A Translation with an essay on Karamzin's Discourses of Enlightenment*, A. Kahn (ed.), Oxford 2003.

Jurkevič P.D., *Po povodu statej bogoslovskogo sodržanija pomeščennyh v “Filosofskom leksikone”*. *Kritiko-filosofskie otryvki* [A proposito degli articoli di argomento teologico contenuti in “Filosofskij leksikon”. Brani critico-filosofici], «Trudy Kievskoj duchovnoj akademii» 1-2 (1861).

Id., *Filosofskie proizvedeniija* [Opere filosofiche], Moskva 1990.

in particolare:

- Id., *Ideja* [Idea], I ed. «Žurnal ministerstva narodnogo Prosveščeniija» 10 (1859), pp. 1-35 e 11 (1859)
- Id., *Iz nauki o čelovečeskom duče* [Dalla scienza sull'animo umano] I ed. «Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii», 4 (1860)
- Id., *Materializm i zadači filosofii* [Il materialismo e i compiti della filosofia], I ed. «Žurnal ministerstva narodnogo Prosveščeniija» 10 (1860)
- Jurkevič P. D., *Serdce i ego znaceniije v duchovnoj žizni čeloveka po učeniju slova Božija* [Il cuore e il suo significato nella vita spirituale dell'uomo secondo l'insegnamento della parola di Dio], I ed. «Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii», 1 (1860)

Id., *Razum po učeniju Platona i opyt po ucčeniju Kanta (Reč, pronznesennaja v toržestvennom sobranii Imperatorskogo Moskovskogo universiteta)* [La ragione secondo la dottrina di Platone, e l'esperienza secondo la dottrina di Kant (Discorso, pronunciato in occasione dell'assemblea solenne dell'Università Imperiale di Mosca)], in *Ideija; Razum po učeniju Platona i opyt po ucčeniju Kanta* [Idea; La ragione secondo la dottrina di Platone, e l'esperienza secondo la dottrina di Kant], Moskva 2010; I ed. «Moskovskie universitetskie izvestija» 5 (1866), pp. 321-392.

Kant I., *Sočinenija v 6 tomach*, [Opere in 6 tomi] pod. red. V.F. Asmusa - A.V. Gulygi - T.I. Ojzerman, Moskva 1963-1966.

Id., *Sočinenija = Werke, na nemeckom i rusckom jazykach* [Opere = Werke, in lingua tedesca e russa], pod. red. N.V. Mostrošilovoj, B. Tušlinga, t 1-4, Moskva 1994-2006.

Id., *Kritika čistogo razuma* [Critica della ragion pura], Mysl, 1994.

Kolubovskij Ja.N., *Filosofija u russkich* [La filosofia tra i russi], Sankt-Peterburg 1890.

Lubkin A.S., *Pis'ma o kritičeskoj filosofii* [Lettere sulla filosofia critica], «Severnyj Vestnik» 8-9 (1805).

Osipovskij T.F., *O pronstranstve i vremeni*, in *Reči, govorenyye v toržestvennom sobranii Imperatorskogo Char'kovskogo universiteta, byvšem 30 avgusta 1807 goda* [Allocuzioni pronunciate dinanzi alla solenne assemblea dell'Università imperiale di Char'kov], Char'kov 1807

Načertanie ob otpravlenii Studentov Sankt-Peterburgskogo pedagogičeskogo Instituta v čužie kraja [Progetto per l'invio di studenti dell'Istituto pedagogico di San Pietroburgo in paesi stranieri], «Periodičeskie sočinenija», 22 (1809).

Nikanor archiepiskop [A.I. Brovkovič], *Kritika na kritiku čistogo razuma Kanta* [Critica alla critica della ragion pura di Kant], in *Pozitivnaja filosofija i sverchčuvstvennoe bitie* [La filosofia positiva e la realtà sovrasensibile], Sankt-Peterburg 1888.

Proekt ustava duhovnyh Akademii [Bozza dello Statuto delle Accademie ecclesiastiche], č. 1, Sanktpeterburg 1823².

Prokopovič F., *Filosofs'ki tvorj* [Opere filosofiche], t. 2, Kyiv 1979-1981.

Sbornik iz lekcij byvšich professorov kievskoj duhovnoj akademii, archimandrita Innokentija, protoiereja I. M. Skvorceva, P.S. Avseneva (archimandrita Feofana) i Ja. K. Am-fiteatrova,

izdannyj akademiej po slučaju pjatidesjatiletnego jubileja ee (1819–69) [Raccolta delle lezioni degli ex professori dell'Accademia ecclesiastica di Kiev, archimandrita Innokentij, arciprete I.M. Skvorcev, P.S. Avsenev (archimandrita Feofan) e Ja.K. Amfiteatrov, pubblicata dall'Accademia in occasione del suo cinquantesimo giubileo (1819-1869)], Kiev 1869.

Skabičevskij A.M., *Očerki istorii russkoj censury (1700-1863)* [Profili di storia della censura russa (1700-1863)], Sankt-Peterburg 1892.

I.S. [I.M. Skvorcov], *O kantovoj filosofii* [Sulla filosofia kantiana], «Žurnal ministerstva narodnogo Prosveščeniija» 17, 1 (1838).

Sistemičeskij Katalog knig biblioteki Kievskoj duhovnoj akademii, sostavlennyj bibliotekarem Akademii A.S. Krylovskim [Catalogo sistematico dei libri della biblioteca dell'Accademia ecclesiastica di Kiev, redatto dal suo bibliotecario A.S. Krylovskij], t. 2 - Filosofija, Kiev 1896.

Smirnov S., *Istorija moskovskoj slavjano-greko-latinskoj akademii* [Storia dell'Accademia Slavo-Greco-Latina di Mosca], Moskva 1885.

Id., *Istorija moskovskoj duhovnoj akademii do eja preobrazovanija 1814-1870* [Storia dell'Accademia ecclesiastica di Mosca fino alla sua riforma 1814-1870], Moskva 1879.

Schaden J.M., *Kantova filosofija vo Francii* [La filosofia kantiana in Francia], «Vestnik Evropy» 6 (1802).

1.2 Fonti in lingua latina

Baumeister F. C., *Institutiones metaphysicae, ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae, methodo Wolfii adornatae*, e che qui leggo nell'edizione Wittembergae et Servestae, sumptibus Sam. Godoff. Zimmermanni 1738 (« editio nova et correctior », ivi 1754).

Id., *Elementa philosophiae recentioris usibus juventutis scholasticae accommodata* [...], Lucae 1765, sed prostant Venetiis apud J. Caroboli et D. Pompeati.

Id., *Philosophia definitiva, hoc est Definitiones philosophicae ex systemate Lib. Bar. a Wolf in unicum collectae* [...], Vitembergae, sumptibus Io. Joac. Ahlfeldii 1767.

Daries J. G., *Elementa Mataphysices Tomus prior, qui Philosophiam primam, Ontologiam, Monadologam, Somatologiam atque Mechanologiam complectitur, et ad Philosophiam, imprimis de Animabus, Spiritibus, Deo, Mundo, atque civitate divina, cognitionem, viam sternit*, Jenae, apud Christ. Henr. Cunonem 1743.

Fessler I.A. “Conspectus disciplinarum, quae ab infra scripto Professore in Academia Ecclesiastica, ad Alexandrum Nevensen sunt tradenda i zamečanja na nego”, Ms. della Biblioteca di stato russa – Dom Paškova f76/I, k.43, ed. chr. 2.

Kantii I. *Opera ad philosophiam criticam*, latine vert. F. G. Born, 4 voll., Lipsiae, impensis E. B. Schwickerti, 1796-1798.

Karpe F. S. *Institutiones philosophiae dogmaticae, perpetua kantianae disciplinae ratione habita, Tomus tertius Metaphysicam complectens*, Viennae, sumpt. Christ. Frid. Wappler et Beck, 1804.

Schaden J.M., *Institutiones philosophiae Moralis Secundum praecepta Philosophiae Criticae ad ductum Johann Matthias Schaden*, Ms. dell’Archivio di stato russo dei documenti antichi f. 17, op. 1, d. 8.

Wenzel G. I., *Elementa metaphysices et anthropologiae theoreticae metodo critica adornata*, T. II, Lincii, in bibliopolio C.C.R. academico, 1807.

Wetrinskj H., in Ecclesiastica, quae Petropoli constituta est, Academia Philosophiae Professor, *Institutiones metaphisicae*, Petropoli, typis M.C. Iversen 1821.

I.H. Winkler, *Institutiones philosophiae universae usibus accademicis accommodatae*, Lipsiae, sumtibus Caspari Fritsch 1742.

1.3 Fonti in lingue occidentali

Fessler, I.A., *Rückblicke auf seine siebzigjährige Pilgerschaft. Ein Nachlass an Seine Freunde und an seine Feinde*, Breslau 1824

Jurkevič P.D., *Il cuore nella vita spirituale dell’uomo*, «L’altra Europa», 206 (1986).

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. J. F. Hartknoch, Riga, 1787.

Id., *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Milano 1995.

Id., *Scritti precritici*, trad.it. di P. Carabellese, rev. di R. Assunto, introduzione di H. Hohenegger, Roma-Bari 2005.

Id., *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Milano 2015.

Platone, *Teeteto*, traduzione e note a cura di Manara Valgimigli, Roma-Bari 2002.

Rosenkranz K., *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, in I. Kant, in *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K. Rosenkranz, F.W. Schubert, T. XII, Leipzig 1840.

Schubert F.W., *Immanuel Kant's Biographie. Zum großen Theil nach handschriftlichen Nachrichten*, in I. Kant, in *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K. Rosenkranz, F.W. Schubert, T. XI (2), Leipzig 1842.

Suchomlinov M.I., *Materialy dlja istorii obrazovanija v Rossii v carstvovanie imperatora Aleksandra I* [Materiali per una storia dell'educazione in Russia sotto l'imperatore Alessandro I], in *Issledovanija i stat'i po russkoj literature i prosveščeniju* [Ricerche e articoli su letteratura e istruzione russe], Sankt-Peterburg 1889.

Tennemann W. G., *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Für akademischen Unterricht*, Ambrosius Barth, Leipzig 1812.

Id., *Manuale di storia della filosofia di G. Tennemann*, trad it. a cura di F. Longhena, 4 voll., Milano 1832-36.

2. RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE SUGLI STUDI KANTIANI RUSSI

Informacionno-bibliografičeskij ukazatel' literatury o Kante (1960–1974) [Indice bibliografico degli studi su Kant (1960-1974)], in *Kritikičeskie očerki po filosofii Kanta* [Saggi critici sulla filosofia di Kant], Kiev 1975.

Izdanija Kanta na ruskom jazyke [Edizioni di Kant in lingua russa], «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 1 (1975).

Bibliografičeskij ukazatel' literatury o Kante, vyšedšej na ruskom jazyke v 1974-1977 [Indice bibliografico degli studi su Kant, pubblicati in lingua russa tra il 1974 e il 1977], sost. V.A. Žučkov - L.A. Kalinnikov, «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 3 (1978).

Zverev V.M. - Emel'janov B.V., *Russkaja kantiana 1800-1917 godov (archivnye i bibliografičeskie razyskanija)* [Il kantismo russo tra il 1800 e il 1917 (ricerche archivistiche e bibliografiche)], «Voprosy teoretičeskogo nasledija Immanuila Kanta» 4 (1979).

I. Kant. Bibliografičeskij ukazatel' literatury na russkom jazyke 1803-1994 [I. Kant. Indice bibliografico degli studi in lingua russa 1803-1994], Moskva 1996.

3. STUDI

3.1 Studi in lingua russa e ucraina

AA. VV., *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii* [Pietre miliari. Raccolta di scritti sull'intelligencija russa], Moskva 1909

Abramov A.I., *Kant v russkoj duchovno-akademičeskoj filosofii* [Kant nella filosofia delle accademie ecclesiastiche russa], in *Kant i filosofija v Rossii* [Kant e la filosofia in Russia], otv. red. Z.A. Kamenskij - V.A. Žučkov, Moskva 1994.

Id., *Sbornik naučnych trudov po istorii russkoj filosofii* [Raccolta di lavori scientifici sulla storia della filosofia russa], sost., podgot. teksta, predisl. V.V. Serbinenko, Moskva 2005.

In particolare:

- Id., *Christian Vol'f v russkoj duchovno-akademičeskoj filosofii* [Christian Wolff nella filosofia russa delle accademie ecclesiastiche]
- Id., *Filosofskie tradicii Kėvskoj i Moskovskoj Rusi v filosofskih iskanijach Rossii XVIII veka* (1987) [Le tradizioni filosofiche della Rus' kieviana e moscovita nelle ricerche filosofiche della Russia del XVIII secolo]
- Id., *Filosofskoe tvorčestvo P.D. Jurkeviča i ego vlijanie na razvitie russkoj filosofskoj mysli konca XIX-načala XX veka* [L'opera filosofica di P.D. Jurkevič e la sua influenza sullo sviluppo del pensiero filosofico russo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo]
- Id., *Ocenka filosofii Platona v russkoj idealističeskoj filosofii* (1979) [La valutazione della filosofia di Platone nella filosofia idealistica russa]

- Id., *Pervoe i vtoroe bolgarskie vlijanja v filosofskoj mysli ruskogo Srednevekov'ja* (1991) [Prima e seconda influenza bulgara nel pensiero filosofico del medioevo russo]
- Id., *Platono-aristotelevskie vlijanja v duhovnoj kul'ture slavjanskogo Srednevekov'ja* (1997) [Influssi platonico-aristotelici nella cultura spirituale del medioevo slavo]
- Id., *Problemy realizma, metafiziki i platonizma v filosofskom tvorčestve P.D. Jurkeviča* [Questioni di realismo, metafisica e platonismo nell'opera filosofica di P.D. Jurkevič]
- Id., *Russkoe duhovno-akademičeskoe filosofstvovanie kak fenomen ruskaj filosofskoj kul'tury*, in *Sbornik naučnych trudov po istorii ruskaj filosofii* [La filosofia delle accademie teologiche russa come fenomeno della cultura filosofica russa]

Achutin A.V., *Sofija i čert (Kant pered licom ruskaj religioznoj metafiziki* [La Sofia e il diavolo (Kant innanzi alla metafisica religiosa russa)], «Voprosy filosofii» 1 (1990).

Averincev S.S., *Neoplatonizm pered licom Platonovoj kritiki mifopoetičeskogo myšlenija* [Il neoplatonismo di fronte alla critica platonica del pensiero mitopoietico], in *Platon i ego epocha* [Platone e il suo tempo], Moskva 1979.

Id., *Buduščee christianstva v Evrope* [Il futuro del cristianesimo in Europa], in *Sofija-Logos. Slovar'* [Sofija-Logos. Dizionario], Kiev 2006.

Id., *Christianskij aristotelizm kak vnutrennaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii*, [L'aristotelismo cristiano come forma interiore della tradizione occidentale e i problemi della Russia contemporanea], in *Sofija-Logos. Slovar'* [Sofija-Logos. Dizionario], Kiev 2006.

Id., *Biblejskij obraz Mudrosti kak al'ternativa kul'ture smerti* [L'immagine biblica della Sapienza come alternativa alla cultura della morte], in *Slovo Božie i slovo čelovečeskoe/Verbo di Dio. Parola dell'uomo*, Moskva 2011.

Beliaev P.A., *Žizn' Platona, mitropolita moskovskago s ego portretom* [Vita di Platone, metropolita di Mosca, e suo ritratto], 1900 (ristampa Minneapolis MN 1992).

Bojko V.A., *Kant i russkaja filosofskaja kul'tura, XVIII-pervaja četvert' XIX vv.* [Kant e la cultura filosofica russa tra XVIII e primo quarto del XIX secolo], Kand. diss. (kul'tur.), Novosibirsk 1998.

Cvyk I.V., *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii (istoriko-filosofskij analiz)* [La filosofia delle accademie ecclesiastiche in Russia (analisi storico-filosofica)], Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni doktora filosofskih nauk - Rossijskij universitet družby narodov, Moskva 2002.

Filosofija Fichte v Rossii [La filosofia di Fichte in Russia], red. V.F. Pustarnakov, Sankt-Peterburg 2000.

Filosofija Kanta i sovremennost' [La filosofia di Kant e il mondo contemporaneo], pod obšč. red. T.I. Ojzermana, Moskva 1974.

Florovskij G., *Puti russkago bogoslovija*, Paris 1937

Id., *Vie della teologia russa*, a cura di P.C. Bori, Genova 1987.

Frank S.L., *Russkoe mirovozrenije* [La visione del mondo russa] (1926), Sankt-Peterburg 1996.

Istorija filosofii v SSSR (v 5 t.) [Storia della filosofia in Russia, in 5 tomi], red. V.E. Evgrafov, Moskva 1968-1988.

Jakovenko B., *Desjat' let russkoj filosofii 1914-1924*, [Dieci anni di filosofia russa (1914-1924)], «Logos» 1, 1925.

Kalinnikov L.A., *Kant v russkoj filosofii i kul'ture* [Kant nella filosofia e nella cultura russe], Kaliningrad 2005.

Id., *Russkaja mysl' meždu Platonom i Kantom: P.D. Jurkevič* [Il pensiero russo tra Platone e Kant: P.D. Jurkevič], «Kantovskij sbornik» 20 (1997).

Kamenskij Z.A., *Filosofskie idei russkogo Prosveščeniya* [Idee filosofiche dell'Illuminismo russo], Moskva 1971.

Id., *Immanuel Kant v russkoj filosofii načala XIX v.* [Immanuel Kant nella filosofia russa all'inizio del XIX secolo], in «Vestnik istorii mirovoj kul'tury» 1 (1960).

Id., *Istorija filosofii kak nauka v Rossii XIX-XX vekov* [Storia della filosofia come scienza in Russia nel XIX e XX secolo], Moskva 2001.

Id., *Kant v Rossii (konec XVIII - pervaja četvert' XIX v.)* [Kant in Russia (fine del XVIII secolo - primo quarto del XIX)], in *Filosofija Kanta i sovremennost'* [La filosofia di Kant e il mondo contemporaneo], pod obšč. red. T.I. Ojzermana, Moskva 1974.

V.I. Kocjuba, *Filosofskaja tematika na sobranijach pervogo studenčeskogo obščestva moskovskoj duchovnoj Akademii* [La tematica filosofica nelle riunioni della prima società studentesca dell'Accademia ecclesiastica di Mosca], «Vestnik RGGU» 76, 11 (2011).

Kucenko N.A., *Duchovno-akademičeskaja filosofija v Rossii pervoj poloviny XIX veka: kievskaja i peterburgskaja škola (Novye materialy)* [La filosofia delle accademie ecclesiastiche in Russia nella prima metà del XIX secolo: scuole di Pietroburgo e Kiev (nuovi materiali)], Moskva 2005.

Id., *Iz istorii rossijskogo kantovedenija XIX veka* [Dalla storia degli studi kantiani russi del XIX secolo], «Kantovskij sbornik» 2, 28 (2008).

Kant i filosofija v Rossii [Kant e la filosofia in Russia], otv. red. Z.A. Kamenskij - V.A. Žučkov, Moskva 1994.

Kant meždu Zapadom i Vostokom. Trudy meždunarodnogo seminaru i meždunarodnoj konferencii [Kant tra Occidente e Oriente. Atti del seminario e della conferenza internazionale], v 2 č., pod obšč. red. V.N. Brjušinkin, Kaliningrad 2005.

Kant Pro et Contra. Recepcija idej nemeckogo filozofa i ich vlijanie na razvitie russkoj filozofskoj tradicii [Kant Pro et Contra. La ricezione delle idee del filosofo tedesco e la loro influenza sullo sviluppo della tradizione filosofica russa], Sankt-Peterburg 2005.

Krouglov A.N., *Imelis' li v Rossii XVIII-XIX vv. original'nye interpretacii transcendental'nogo* [C'erano interpretazioni originali del trascendentale in Russia nel XVIII e XIX secolo?], in *Vzaimodejstvie tradicii otečestvennoj i zapadnoevropejskoj filozofii. Materialy mežvuzovskoj konferencii. Moskva, 6-7 dekabrja 2005 g.* [La tradizione filosofica come concetto e oggetto della scienza storico filosofica. Materiali della conferenza interistituti], otv. red. A.I. Alešin, Moskva 2005.

Id., *Russkie svidetel'stva ob Immanuile Kante* [Testimonianze russe su Immanuel Kant], «Istoriko-filosofskij ežegodnik» 2006.

Id., *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII-pervoj polovine XIX vekov* [La filosofia di Kant in Russia tra la fine del XVIII e la prima metà del XIX secolo], Moskva 2009.

Id., *Pervyj kurs po kantovskoj filosofii v Rossii* [Il primo corso sulla filosofia kantiana in Russia], in *Suščnosť i slovo. Sbornik naučnych statej k jubileju professora N.V. Motrošilova* [Essenza e parola. Raccolta di articoli scientifici per il giubileo della prof. N.V. Motroščilova], Moskva 2009.

Id., *Ranee kantianstvo v Rossii: I.V.L. Mel'man i I.G. Bule* [Gli inizi del kantismo in Russia: I.V.L. Mellmann e J.G. Buhle], «Kantovskij sbornik» 32, 2 (2010).

Id., *Kant i kantovskaja filosofija v russkoj chudožestvennoj literature* [Kant e la filosofia kantiana nella letteratura russa], Moskva 2012.

Istorija russkoj filosofii [Storia della filosofia russa] redkol. M.A. Maslin i dr., Moskva 2001.

Lappo-Danilevskij A.S. (1863-1919) *Istorija russkoj obščestvennoj mysli i kul'tury XVII-XVIII vv.* [Storia del pensiero sociale russo e della cultura tra XVII e XVIII secolo], Moskva 1990.

Lichačev D.S., *Nacional'noe samosoznanie Drevnej Rusi. Očerki iz oblasti russkoj literatury XI-XVII vv.* [La coscienza nazionale della Rus' antica. Saggi nell'ambito della letteratura russa dall'XI al XVII secolo], Moskva-Leningrad, 1945.

Ljubutin K.N. - Emel'janov B.V., *Russkaja filosofija na putjach samopoznaniya: stranicy istorii* [La filosofia russa in cammino verso l'autocoscienza: pagine di storia], in A.I. Vvedenskij, A.F. Losev, E.L. Radlov, G.G. Špet, *Očerki istorii russkoj filosofii* [Lineamenti di storia della filosofia russa], Sverdlovsk 1991.

Losev A.F., *Platonovskij ob'ektivnyj idealizm i ego tragičeskaja sud'ba* [L'idealismo oggettivo di Platone e il suo destino tragico], in *Platon i ego epocha* [Platone e il suo tempo], Moskva 1979.

Losskij N.O., *Istorija russkoj filosofii* [Storia della filosofia russa], Moskva 1991.

Lotman Ju., *Problema vizantijskogo vlijaniya na russkiju kul'turu v tipologičeskom osveščeni* [La questione dell'influenza bizantina sulla cultura russa in una interpretazione tipologica], in *Vizantiia i Rus'. Pamjati Very Dmitrevny Lichačevoj 1937-1981* [Bisanzio e la Rus'. Memorie di Vera Dmitrevna Lichačev 1937-1981], Moskva 1989.

Lugovoj S.V., *Kantovskij Sbornik: tridcat' vypuskov za tridcat' pjat' let* [Kantovskij sbornik: trenta fascicoli per trentacinque anni], «Kantovskij Sbornik» 2, 30 (2009).

Mačkarina O.D., *Recepcija kritičeskoj filosofii I. Kanta v Rossii XIX veka* [La ricezione della filosofia critica di I. Kant in Russia nel XIX secolo], Dokt. diss. (filos.), Sankt-Peterburg 2011.

Maslin M.A., *Russkaja ideja* [L'idea russa], in *Russkaja filosofija. Slovar'* [Filosofia russa. Dizionario], Moskva 1995.

Motroščilova N.A., *Mysliteli Rossii i filosofija zapada* [Pensatori russi e filosofia occidentale], Moskva 2007.

Mustafin A., *Filosofija v SPBDA* [La filosofia all'Accademia ecclesiastica di San Pietroburgo], «Bogoslovskie trudy». Jubilejnyj sbornik (1986).

Nyčyk V.M., *Kyevno-Mohyljans'ka akademija ta nimec'ka kul'tura* [L'Accademia Kievo-Moghiliana e la cultura tedesca], Kyjiv 2001.

Id., *H. Skovoroda i Kyevno-Mohyljans'ka Akademija* [H. Skovoroda e l'Accademia Kievo-Moghiliana], in Ead. (a cura di) *H.S. Skovoroda: obraz myslytelja* [Skovoroda: ritratto di un pensatore], Kyjiv 1997.

Nižnikov S.A., *Filosofija I. Kanta v otečestvennoj mysli* [La filosofia di Kant nel pensiero nazionale], Moskva, 2005

Panibratcev A.V., *Filosofija v moskovskoj slavjano-greko-latinskoj akademii (pervaja četvert' XVIII veka)* [La filosofia all'Accademia Slavo-Greco-Latina di Mosca (primo quarto del XVIII secolo)], Moskva 1997.

Id., *Prepodavanje filosofii v Kievo-Moghiljanskoj i Slavjano-greko-latinskoj akademijach* [L'insegnamento della filosofia all'Accademia Moghiliana e slavo-greco-latina], in *Istorija russkoj filosofii* [Storia della filosofia russa] redkol. M.A. Maslin i dr., Moskva 2001.

Panov S.I., *Vetrinskij, Irodion Jakovlevič*, in *Russkie pisateli 1800-1917. Biografičeskij slovar'* [Letterati russi 1800-1917. Dizionario biografico], vol. 1, Moskva 1989.

Platon: Pro et Contra. Platoničeskaja tradicija v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej [Platone: pro et contra. La tradizione platonica nella critica dei pensatori e degli studiosi russi], Sankt-Peterburg 2001.

Platon i ego epocha [Platone e il suo tempo], Moskva 1979.

Pustarnakov V.F., *Filosofija v drevnej Rusi* [La filosofia nella Rus' antica], in V.F. Pustarnakov, *Filosofskaja mysl' v drevnej Rusi* [Il pensiero filosofico nella Rus' antica], Moskva 2005.

Id., *Russko-nemeckie filosofskie svjazi v kontekste politiko-ideologičeskoj i filosofskoj situacii epochi Aleksandra I i Nikolaja I* [I rapporti russo-tedeschi nel contesto politico-ideologico e filosofico all'epoca di Alessandro I e Nicola I], in *Filosofija Fichte v Rossii* [La filosofia di Fichte in Russia], red. V.N. Pustarnakov, Sankt-Peterburg 2000.

Id., *Universitetskaja filosofija v Rossii. Idej. Personalii. Osnovnye centry* [La filosofia universitaria in Russia. Idee. Figure. Centri principali], Sankt-Peterburg 2003.

L.E. Šapošnikov, *Konservatizm, novatorstvo i modernizm v pravoslavnoj mysli XIX-XX vv.* [Conservatorismo, innovazione e modernità nel pensiero ortodosso tra XIX e XX secolo], N. Novgorod 1999.

Solov'ev V.S., *Immanuel Kant*, in *Enciclopedičeskij slovar' Brokgauz-Efron* [Dizionario enciclopedico Brockhaus-Efron, t. 27, Sankt-Peterburg 1895.

Id., *Immanuel Kant*, ne *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, trad. it a cura di A. Dell'Asta Milano 1986.

Id., *O filosofskich trudach P.D. Jurkeviča* [Sulle opere filosofiche di P.D. Jurkevič], in *Filosofskie proizvedenija* [Opere filosofiche], Moskva 1990, I ed. «Žurnal ministerstva narodnogo Prosveščeniya» 178 (1874), pp. 294-318.

Špet G., *Filosofskoe nasledie P.D. Jurkeviča* [L'eredità filosofica di P.D. Jurkevič], in P.D. Jurkevič, *Filosofskie proizvedenija* [Opere filosofiche], Moskva 1990, I ed. «Voprosy filosofii i psichologii» 125, V (1914).

Id., *Očerki razvitiya russkoj filosofii* [Saggio sullo sviluppo della filosofia russa] (1922), in A.I. Vvedenskij, A.F. Losev, E.L. Radlov, G.G. Špet, *Očerki istorii russkoj filosofii*, [Lineamenti di storia della filosofia russa], Sverdlovsk 1991.

Steila D., *Ideja "russkoj filosofii" kak element kollektivnoj identičnosti. Istoricheskiy očerki* [L'idea di "filosofia russa" come elemento dell'identità collettiva. Saggio storico], «Solov'evskie issledovanija» 32, 4 (2011).

Id., «*Istorija i idealy: znachenie nekotorykh neokantianskikh tem v sporakh russkikh marksistov na rubezhe XIX i XX vekov*» [Storia e ideali: il significato di alcuni temi neokantiani nelle

discussioni dei marxisti russi tra il XIX e il XX secolo, in I. N. Grifcova, N. A. Dmitrieva (a cura di), *Neokantianstvo nemeckoe i russkoe: mezhdru teorij poznaniya i kritikoj kul'tury* [Neokantismo tedesco e russo: tra teoria della conoscenza e critica della cultura], Moskva 2011.

Stolovič L.N., *O sudbe tartuskaj kantiany* [Sulla sorte del kantismo di Tartu], «Kantovskij sbornik» 1, 27 (2008).

Vvedenskij A.I., Losev A.F., Radlov E.L., Špet G.G., *Očerki istorii russkoj filosofii* [Lineamenti di storia della filosofia russa], Sverdlovsk 1991.

Zen'kovskij, V. V., *Istorija russkoj filosofii* [Storia della filosofia russa], Paris 1948.
Id., *A History of Russian Philosophy*, a cura di George L. Kline, London 1952 (trad. franc., Paris 1953).

3. STUDI IN LINGUE OCCIDENTALI

AA.VV., *La svolta. Vecchi: l'intelligencija russa tra il 1905 e il '17*, a cura di P. Modesto, introduzione di V. Strada, Milano 1970.

Abramov A.I., *The Philosophy of Theological Academies. Tradition of Platonism in Philosophizing at Russian Theological Academies*, «Russian Studies in Philosophy», 42, 2 (2003).

Alzati C., *L'ortodossia nello spazio romeno e il significato della sua presenza in Italia per la comunione tra le chiese*, in *L'ortodossia in Italia. Le sfide di un incontro*, a cura di G. Battaglia, Bologna 2011.

Ballestrem K.G., *Soviet Historiography of Philosophy*, «Studies in east European Thought» 3, 2 (1963).

Bartolini M.G., *Kiev e la formazione culturale di H.S. Skovoroda*, in *Kiev e Leopoli. Il "testo" culturale*, a cura di M.G. Bartolini e G. Brogi Bercoff, Firenze 2007.

Id., *Metafore spaziali della conoscenza di sé nei dialoghi di H.S. Skovoroda. Fonti patristiche*, «Studi slavistici» V (2008).

Barton P.F., *Ignatius Aurelius Feßler; Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung*, Wien 1969.

Beierwaltes W., *Platonismus im Christentum*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998, Id., *Platonismo nel cristianesimo*, a cura di G. Reale, Milano 2000.

Bennett J., *"Kant's Analytic"*, Cambridge U.P. 1966.

Berlin I., *Russian Thinkers*, London 1978.

Id., *Il riccio e la volpe e altri saggi*, Milano 1986.

Billington J. H., *The icon and the axe: an interpretive history of Russian culture*, London 1966.

Brogi Bercoff G., *The Hetman and The Metropolitan. Cooperation Between State and Church in The Time Of Varlaam Jasyms'kyj*, in G. Sedina (a cura di) *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società – Mazepa and his time. History, culture, society*, Alessandria 2004.

Cassirer E., *Das erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. III, Berlin 1907.

Id., *Storia della filosofia moderna*, 4 voll., Milano 1968.

Id., *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918.

Id., *Vita e dottrina di Kant*, tr. it. a cura di G.A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia 1984.

Codevilla G., *Lo zar e il patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia delle origini ai giorni nostri*, Milano 2008.

Colucci M., Picchio R., *La civiltà letteraria russa*, Torino 1997.

Cracraft J., *Theology at the Kīev Academy during its Golden Age*, in *The Kīev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, «Harvard Ukrainian Studies» VIII, 1-2 (1984).

Id., *Prokopovyč's Kīev Period Reconsidered*, «Harvard Ukrainian Studies» II, 2 (1978).

Id., *The Petrine Revolution in Russian Culture*, Cambridge Mass. 2004.

Dahm H., Ignatov A., *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Darmstadt 1996.

Id., *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa orientale*, a cura di R. Cristin, Torino 2005.

Dahm H., *L'ascesa a un valore universale*, in H. Dahm - I. Ignatov, *Storia delle tradizioni filosofiche dell'Europa* a cura di R. Cristin, Torino 2005.

Dell'Asta A., Gajdenko P., Gal'ceva R., Geller M., Modesto P., Rodnjanskaia I., Settembrini D., Strada V., *La critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*, prefazione di V. Strada, Milano 1991.

Evdokimov P., *Teologia delle bellezze: l'arte dell'icona*, Roma 1981.

Freeze G.L., *Handmaiden of the State? The Church in Imperial Russia Reconsidered*, «Journal of Ecclesiastical History» 36 (1985).

Gilmanow W., *Kant in Rußland*, in *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag del Aufklärers*, Paderborn 2006.

Forstreuter K., *Kant und die Völker Osteuropas*, «Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg» VIII (1958).

Goerdts W., *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg/München 1984.

Hinske N., *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970.

Id., *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, L'Aquila - Roma 1987.

Kemp Smith N., *A commentary to Kant's Critique of pure Reason*, New York 1962².

Košeleva O., *La storiografia contemporanea sull'epoca prepetrina: problemi, metodi, tendenze*, relazione letta al Convegno «The Russian Historiography on Modern History between 20th and 21st centuries» – 12 giugno 2014, Università degli Studi di Milano
(vedi <http://www.studistorici.unimi.it/extfiles/unimidire/410001/attachment/kosheleva.pdf> link:

Koyré A., *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, J. Vrin Paris 1950.

Krouglov A.I., *Kant and Orthodox Thought in Russia*, «Russian Studies in Philosophy» 49, 4 (2011).

Lami G., *La questione ucraina fra '800 e '900*, Milano, 2005.

Łuz'ny R., *The Kiev Mohyla Academy in Relation to Polish Culture*, in *The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, «Harvard Ukrainian Studies» VIII, 1-2 (1984).

Marcialis N., *Introduzione alla lingua paleoslava*, «Biblioteca di studi slavistici», Firenze 2007.

Meerson M.A., *Put' against Logos. The critique of Kant and Neokantianism by russian religious philosophers in the beginning of the twentieth century*, «Studies in East European Thought» 47, 3-4 (1995).

Michelson P.L. - Kornblatt J.D (eds.), *Thinking Orthodox in Modern Russia. Culture, History, Context*, Madison 2014.

Morozzo della Rocca R., *Ortodossia e modernità*, in Id. (a cura di), *La modernità e i mondi cristiani*, Bologna 2010.

Nemeth T., *Kant in Russia: the initial phase*, «Studies in Soviet Thought» 36 (1988).

Id., *Kant in Russia: the initial phase (cont'd)*, «Studies in Soviet Thought» 40 (1990).

Id., *Debol'skij and Lesevič on Kant: Two Russian Philosophies in the 1870's*, «Studies in East European Thought» 45, 4 (1993).

Id., *Karpov and Jurkevič on Kant: Philosophy in Service of Orthodoxy?*, «Studies in East European Thought» 45, 3 (1993).

Id., *Russian philosophy*, in *The internet encyclopedia of philosophy*, www.iep.utm.edu/russian/

Nethercott F., *Russia's Plato. Plato and the Platonic tradition in Russian education, science and ideology (1840-1930)*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney 2000.

Neumann F.-W., *Beiträge zur Aufnahme und Wirkung Kants in Rußland*, «Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg» XXI (1971)

Pavlov A.T., *University Philosophy in Russia*, «Russian Studies in Philosophy» 42, 2 (2003).

Paton H.J., *Kants metaphysic of experience*, vol. 2, Bristol 1997 (ripr. dell'ed. London 1936).

Picchio R., *Church Slavonic*, in *The Slavic Literary Languages: Formation and Development*, A.M. Schenker and E. Stankiewicz (eds.), New Heaven 1980 (trad. it. *Lo slavo ecclesiastico*, in Id., *Letteratura della Slavia Ortodossa*, Bari 1991).

Pylypiuk N., *The Face of Wisdom in the Age of Mazepa*, in G. Sedina (a cura di) *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società – Mazepa and his time. History, culture, society*, Alessandria 2004.

Planty-Bonjour G., *Hegel et le pensée philosophique en Russie, 1830-1917*, La Haye 1974
Id., *Hegel e il pensiero filosofico in Russia*, a cura di G. Mastroianni, trad. it. a cura di G. Gigante, Milano 1995.

Plochy S., *Two Russias of Feofan Prokopovič*, G. Sedina (a cura di), *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società – Mazepa and his time. History, culture, society*, Alessandria 2004.

Pritsak O., *Foreword*, in *The Kīev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, «Harvard Ukrainian Studies» VIII, 1/2 (1984).

Riasanovsky N., *Storia della Russia. Dalle origini ai nostri giorni*, nuova edizione a cura di S. Romano, Milano 2005.

Rizzi D., *L'inafferrabile Età d'argento*, «Europa Orientalis» 15, 2 (1996).

Rhode G., *Kant und die Völker Osteuropas, Kultur und Politik im Spannungsfeld der Geschichte*, Bielefeld 1975.

Roccucci A., *Impero e ortodossia nel mondo russo*, in Id. (a cura di), *Chiese e culture nell'Est europeo. Prospettive di dialogo*, Milano 2007.

Id., *La simultaneità diacronica dell'ortodossia russa*, in R. Morozzo della Rocca (a cura di), *La modernità e i mondi cristiani*, Bologna 2010.

Sedakova O., *Reflections on Averintsev's method*, «Studies in East European Thought» 58, 2 (2006).

Id., *The light of life*, in *Četyre toma. Moralia* [Quattro volumi. Moralia], Moskva 2010.

Sedina G. (a cura di), *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società – Mazepa and his time. History, culture, society*, Alessandria 2004.

Sendler, E., *L'icône, image de l'invisible: éléments de théologie, esthétique et technique*, Paris 1981 (trad. it., Roma 1984).

Ševčenko, *The Many Words of Peter Mohyla*, in *The Kīev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, «Harvard Ukrainian Studies» VIII, 1-2 (1984).

Ševelov G.Y., *Two Orthodox Ukrainian Churchmen of the Early Eighteenth Century: Teofan Prokopovych and Stefan Javors'kyi*, Cambridge MASS. 1985.

Sysyn F.E., *Peter Mohyla and the Kīev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture*, in *The Kīev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632)*, «Harvard Ukrainian Studies» VIII, 1-2 (1984).

Steila D., *Genesis and Development of Plechanov's Theory of Knowledge. A Marxist between Anthropological Materialism and Physiology*, Dordrecht/Boston/London 1991.

Id., *La storiografia filosofica russa nei primi anni Venti del Novecento*, «Studi Storici» 42, 3 (2001).

Id., *Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (1877-1910)*, Firenze 1996.

Storia delle storie generali della filosofia, a cura di G. Santinello e G. Piaia, vol. 4/I-II L'Età hegeliana, Padova 1995, 2004.

Thomson F.J., *The Corpus of Slavonic Translations Available in Muscovy: The Cause of Old Russia's Intellectual Silence and a Contributory Factor to Muscovite Cultural Autarky*, in *Christianity and the Eastern Slavs*, vol. I, *Slavic Cultures in the Middle Ages*, B. Gasparov - O. Raevsky-Huges (eds.), Berkeley and Los Angeles 1993

Trubeckoj E., *Contemplazione nel colore: tre studi sull'icona russa*, a cura di P. Cazzola, Milano 1977.

Vakulenko S., *Slavizzazione della terminologia scolastica nella Filosofia aristotelica all'avviso dei peripatetici di Manujlo Kozačyns'kyj*, in G. Sedina (a cura di) *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società – Mazepa and his time. History, culture, society*, Alessandria 2004.

Van Der Zweerde E., *Recent developments in Soviet Historiography of Philosophy*, «Studies in East European Thought» 39, 1 (1990).

Vita dell'Arciprete Avvakum scritta da lui stesso, a cura di P. Pera, Milano 1986.

Von Ivanka E., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 196,

Id., *Platonismo cristiano: recezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, trad. it. a cura di E. Peroli, Vita e pensiero, Milano 1992.

Tschižewskij D., *Storia dello spirito russo*, Firenze 1965 [I ed. ted. *Russische Geistesgeschichte* 2 Bde. 1959-1961].

Walicki A., *A history of russian thought from the enlightenment to marxism*, trad. ingl. a cura di H. Andrews-Rusiecka, Oxford 1980.

Id., *Un'utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Einaudi, Torino 1973.

Wetter G.A., *Origini e primi sviluppi della filosofia russa. Pensieri per una filosofia della sua storia*, in H. Dahm - I. Ignatov, *Storia delle tradizioni dell'Europa orientale*, a cura di R. Cristin, Torino 2005.

Wirtschaftfer E.K., *Orthodoxy and Enlightenment in Catherinian Russia. The Tsarevich Dimitrii Sermons of Metropolitan Platon*, in P.L. Michelson - J.D. Kornblatt (eds.), *Thinking Orthodox in Modern Russia*, Madison 2014.

Wolff R.P., *Kant's theory of mental activity: a commentary on the transcendental analytic of the Critique of pure reason*, Harvard University Press, Cambridge MASS. 1963.

Zernov N., *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, New York 1963.