

caratteristiche peculiari della crociata contro la stregoneria: basterebbe rammentare il caso del maccarthismo. Interessa però additare, oltre all'ovvia intenzione politica, il recupero in piena età industriale di una ritualità sacrale propria del processo per stregoneria. Posto che la rottura del consenso, che l'eresia devono essere schiacciati agli occhi della classe al potere, la liturgia processuale sembra riallacciarsi ai drammatici esemplari

della Salem seicentesca, della messinscena processuale alla tecnica testimoniale. Il nostro secolo conosce sinistre repliche non limitate agli Stati Uniti. La violenta ripresa di irrazionalismo nel comportamento oltre che nell'ideologia cui ci è toccato di assistere pare specchiarsi in episodi di un'epoca che ci illudiamo di ricacciare nel passato.

CLAUDIO GORLIER

LETTERATURA RUSSA

Due secoli di pensiero politico e filosofico russo

« I russi sono filosofi non nelle parole, ma nei fatti » (« Russi inquam non verbis sed rebus sunt philosophi »: *Dialogus de calumniis*, in « Istoričeskij Archiv », 1958, n. 1, p. 162): così, nella seconda metà del secolo decimosettimo, esprimeva la sua delusione il gesuita croato Juraj Križanić, reduce da due infruttuosi viaggi in terra russa, dove invano, missionario cattolico ma anche propugnatore *ante litteram* di un'unione politica e religiosa di tutti gli slavi, si era adoperato per introdurre idee occidentali. In effetti, fin addentro il secolo dei lumi, la vecchia Russia si mantiene eccezionalmente impermeabile a qualsiasi influenza europea, ostinatamente attaccata al suo immobile retaggio teocratico-bizantino. Per gli uomini di chiesa, unici operatori culturali nella Moscovia, qualunque sistema di pensiero laico, come quelli che nell'Occidente latino e germanico si eran venuti sviluppando fin dal medio evo in una progressiva emancipazione dall'ancillaggio teologico, odorava inevitabilmente di eresia. Da Maksim Grek allo stesso Križanić, la storia dell'antica Russia offre non pochi esempi di *Kulturträger* forestieri che ebbero a pagare i loro tentativi innovatori con lunghi anni di prigionia. Pietro il Grande aveva avviato il rinnovamento dell'impero sotto il pro-

filo tecnico, amministrativo e militare; ma sul piano culturale solo la Rivoluzione francese e la successiva reazione romantica produrranno in Russia un profondo fermento. Peraltro, ancora nell'Ottocento non erano soltanto i vecchi-credenti — ultimi ostinati alfieri delle statiche idealità antimondane dell'« incorrotta fede moscovita » — ad abborrire ogni forma di sapere laico. In particolare la filosofia è irrilevante ai fini della salvezza, ma anche pericolosa perché, giusta le parole di uno di essi, può condurre gli uomini « a contemplare il rovesciamento dei regni » (così il vecchio-credente P. Ljubopytnyj, citato da A. Sinajskij, *Otnošenie russkoj cerkovnoj vlasti k raskolu starobrjadčestva*, Pietroburgo 1895, p. 165). Curiosa convergenza di vedute dei vecchi-credenti con il loro augusto persecutore: lo zar Nicola I, censore di Puškin e sospettoso gendarme di ogni fermento intellettuale, giunse nel 1848 a vietare l'insegnamento stesso della filosofia nelle università di tutte le Russie. Il bando venne revocato nel '63, ma altre restrizioni all'insegnamento ufficiale della materia rimasero in vigore fino al 1889.

Superficiale, ma non del tutto infondata, appare quindi la frequente asserzione che, accanto a una filosofia tedesca, francese, o inglese, non esista una filosofia russa, contraddistinta da una sua peculiare tradizione di pensiero. Ché l'esplosione, dopo secoli di chiusura, dell'interesse per l'idealismo te-

desco (soprattutto per Schelling e Hegel) sopravviene su un terreno affatto vergine; al punto che il Masaryk, nel suo classico saggio su *La Russia e l'Europa* ora ristampato dall'editore bolognese Massimiliano Boni, può giustamente qualificare (vol. I, p. 211) come « il primo filosofo russo » Petr Jakovlevič Čaadaev (1794-1856), quello stesso che, all'indomani della pubblicazione della sua *Lettera filosofica*, — secondo una procedura sempre vitale in terra russa — venne ufficialmente dichiarato pazzo da Nicola I, e in conseguenza di ciò tenuto a farsi quotidianamente visitare dal medico della polizia.

Ma già la vessazione governativa e la censura concorsero a conferire una certa particolarità alla prima attività filosofica in Russia: lungi dal soffocare i fermenti, ottennero semmai che, impedita di svilupparsi in un'atmosfera di disciplina critica, la filosofia restasse alla macchia, circondata da un alone di iniziatico e spesso acritico entusiasmo. Così si delinea ben presto un'altra caratteristica dei filosofi russi: essi, come rileva il Masaryk, « non hanno alcun interesse alle questioni puramente astratte della filosofia, per esempio le questioni relative alla teoria della conoscenza, e al contrario provano grande piacere nelle questioni pratiche » (vol. I, pp. 179-180). Anziché la problematica gnoseologica, è quindi l'etica l'indirizzo prevalente del pensiero russo. E l'etica, prosegue il Masaryk, « porta come conseguenza alla politica: l'indirizzo politico e sociale della filosofia russa è appunto un indirizzo etico: l'etica deve essere messa in pratica nella società. In concreto, si tratta qui del socialismo e della sua giustificazione; cioè, come si può raggiungere lo scopo finale del socialismo: con le riforme dell'organizzazione statale o con la rivoluzione? Il problema della rivoluzione è la *crux* della politica odierna, che quindi è anche etica. Ma col socialismo non è data solo la politica, come pratica sociale, ma anche la sociologia, come teoria dell'organizzazione e dello sviluppo sociale; acquistano qui la loro importanza la filosofia della storia e la storia. I filosofi russi non cercano soltanto il significato della vita in astratto, ma anche della vita russa, dell'ordinamento sociale russo e della sua storia » (*ibid.*).

Sorge così il confronto con l'Occidente, ovvero il problema « Russia ed Europa », inteso come contrapposizione tra due differenti modelli di evoluzione storica. Dalla tendenza pratica del filosofare russo deriva anche l'altra sua caratteristica, cioè « il misticismo di cui sono imbevute tutte le manifestazioni del pensiero russo », e appare pertanto congrua la seguente affermazione, con cui il Masaryk dà una ragione del suo libro: « La riunione, in questi miei studi, della filosofia della storia con la filosofia della religione corrisponde al carattere della filosofia russa; e un esame dello sviluppo della filosofia russa lo mostrerà chiaramente ».

Grandiosamente concepito come interpretazione della Russia attraverso il prisma dell'opera di Dostoevskij, il libro del Masaryk rimase incompiuto, limitato a una prima parte introduttiva, che nella storia della società russa enuclea l'origine dei grandi problemi e le linee di diversificazione rispetto alla storia d'Europa, e a una seconda e una terza parte nelle quali la storia delle idee prende corpo nello studio dei singoli pensatori, scrittori, politici. Degli studi di Masaryk su Dostoevskij, che dovevano costituire l'ultima parte dell'opera, sono rimasti solo alcuni abbozzi. Pure, *La Russia e l'Europa*, che uscì la prima volta in tedesco nel 1913, costituisce anche così una vera e propria storia del pensiero russo: ne restano al margine, è vero, i rappresentanti della filosofia accademica, i teologi ecclesiastici e molti filosofi minori; ma il Masaryk si rende ben conto che l'elaborazione ideologica più incisiva avviene in Russia per lo più a livelli diversi da quelli accademici. Nel suo libro, se restano in ombra molti professori, sono invece presi nella dovuta considerazione critici letterari come Belinskij, giornalisti come Katkov, politici come Pobedonoscev, scrittori come Tolstoj. È anzi propria dell'ambiente russo la mancanza di una linea divisoria tra scrittori e pensatori, tra politica attiva e dibattito ideologico.

Non è soltanto la speculazione politico-religiosa che prende vita di colpo in Russia col Romanticismo (il filo-cattolicesimo del già nominato Čaadaev, autore di quella *Lettera filosofica* che fu lo sparo d'apertura del dibattito ideologico in Russia,

giustifica un raffronto con i tradizionalisti francesi, con De Maistre, Bonald e il primo Lamennais); in fondo, nello stesso torno di tempo muove i suoi primi passi, nel nome di Puškin, anche la grande letteratura dell'800 russo. Di matrice romantica è anche l'orientamento slavofilo: soprattutto nella sua fase iniziale, con Chomjakov e Ivan Kireevskij, questa corrente, roussoianamente vagheggiante la bella semplicità antico-slava, si presenta tutta tesa a un recupero dei valori spirituali di cui sarebbe depositario il popolo russo, e segnatamente il contadino russo, non contaminato dall'individualismo e dal razionalismo europei. Erano gli anni in cui l'*intelligencija* moscovita subiva fortemente l'influsso del barone tedesco von Haxthausen, che in un suo celebre studio pubblicato nel 1847 aveva idealizzato il *mir*, la tipica comunità rurale russa, come esempio e riprova di un « protosocialismo » congenito agli slavi. Più tardi, con Danilevskij, lo slavofilismo, esasperando in senso nazionalistico e anche razziale l'antitesi Russia-Europa, tenderà sempre più a identificarsi con l'ideologia ufficiale, sintetizzata nella triplice formula del ministro Uvarov: Ortodossia, Autocrazia, Nazionalità. L'occidentalismo individuava invece i mali della Russia nell'arretratezza della società, nell'assolutismo, nella servitù della gleba. Mali cui si sarebbe potuto por rimedio solo portando avanti il processo di europeizzazione avviato da Pietro il Grande. Ma il Masaryk mette giustamente in rilievo come le due tendenze, almeno in partenza, fossero tutt'altro che contrapposte: il problema di fondo è pur sempre, per slavofili ed occidentalisti, il drammatico dualismo Russia-Europa, ovvero Mosca-Pietroburgo, dicotomia che rivela quale eccezionale trauma per i russi continui ad essere nel tempo la riforma di Pietro. Entrambe le correnti hanno subito gli stessi stimoli (idealismo tedesco, scoperta romantica della « nazione ») e — seppur con argomentazioni progressivamente differenziantisi — perseguono la stessa idealità, che è quella, connessa con le inquietudini di un'*intelligencija* di estrazione prevalentemente nobiliare, dell'« andata al popolo ». Non a caso gli stessi motivi torneranno a confondersi nei due grandi protagonisti della vita spirituale russa del secondo Ottocento, in Dostoevskij

e in Tolstoj. L'uno tendenzialmente slavofilo ma anche assertore di una Russia destinata a salvare l'Europa, di un'Europa « cara ai russi quanto la Russia stessa »; l'altro anarchico e demolitore di valori costituiti, eppur affascinato dal mito slavofilo del contadino russo.

Una problematica siffatta doveva per forza di cose gravitare verso la prassi, spostandosi tendenzialmente sul piano politico: e torna infatti ad emergere nel dibattito tra populist e marxisti, tra marxisti e anarchici. E la contaminazione tra impegni politici e ansie religiose riaffiorerà — proprio negli anni in cui Masaryk scrive il suo libro — nelle tesi dei cosiddetti « cercatori di Dio »: quei marxisti cioè, come Bogdanov, Lunačarskij, lo stesso Gor'kij, i quali — sollecitati dal pensiero di Mach e Avenarius — tentano di innestare nel marxismo una dimensione religiosa. Del resto, ancora oggi le peculiarità della tradizione filosofica russa, dal Masaryk così doviziosamente documentate, offrono l'unico possibile materiale di confronto a chi voglia analizzare i motivi che sottendono alla « russificazione » del marxismo operata in primo luogo da Lenin e in seguito dalla stessa realtà russa.

Il Masaryk arricchisce la sua esposizione con frequenti dilatamenti di prospettiva e proficui affondi verso la storia letteraria e civile che, se possono dar l'impressione di una materia colta ancora nel suo farsi o addirittura di una raccolta di saggi più che di una trattazione unitariamente concepita, hanno nondimeno il pregio dell'immediatezza e di un'eccezionale ricchezza informativa. Del resto, dietro lo studioso di filosofia si sente di continuo presente il politico. Come, forse con eccessiva severità, osservava il Croce commemorando, nel 1945, la figura del grande statista: « ... la sua prima e naturale vocazione era stata di diplomatico e di uomo politico. I suoi studi di filosofia, e i libri che di filosofia scrisse, nacquero a ciò subordinati e da ciò limitati, perché egli trattò di morale, di sociologia e di politica, di quel che praticamente lo toccava dappresso e per quel tanto che gli pareva che bastasse al suo fine pratico. Spingere sino al fondo i problemi e dare alle conclusioni la finitezza logica che è ricercata dal filosofo, non era nella natura del suo ingegno » (B. Croce, *Italia e Boemia*).

In memoria di T. G. Masaryk, in « Quaderni della Critica », agosto 1945, n. 2, p. 84). Il fatto è che, facendosi storico della filosofia russa, il Masaryk aveva anche finalità contingenti, postegli dalla sua missione politica che di lì a poco l'avrebbe messo alla guida del popolo ceco: il panslavismo russo-filo era particolarmente vivo e sentito fin dal congresso di Praga del 1848 nella Boemia aggogata all'impero asburgico e minacciata di germanizzazione. Ragionevole positivista, laico e democratico, il Masaryk, che ben conosceva la Russia e i suoi problemi, riteneva di dover distogliere i suoi compatrioti dalla utopica e pericolosa tentazione di aspettarsi il riscatto dal potente « fratello slavo », indicando quanto diverse fossero le vie presenti e future della società russa da quelle della Boemia e dell'Europa.

Quindi, nonostante una certa disorganicità, e

sebbene sia vecchio ormai di sessanta anni, *La Russia e l'Europa* è ancora una preziosa sorgente di notizie. Pochi altri libri sulla Russia, e forse nessuno, ci sembrano altrettanto illuminanti. E bene ha fatto l'editore Boni, a distanza di quarantasette anni dalla prima, da tanto tempo introvabile edizione, a ristamparne la traduzione italiana di Ettore Lo Gatto (il quale ha ora perfezionato il libro aggiungendovi un aggiornamento storico e bibliografico). Di fronte a tale merito perdono peso gli appunti di carattere formale (non pochi refusi, un indice un po' caotico, improprietà varie rimaste pari pari dalla prima edizione) che si potrebbero muovere al libro. *La Russia e l'Europa* consta di due volumi di complessive XLII+960 pagine, venduti al prezzo di lire 15.000.

ANTON MARIA RAFFO

STORIA E CULTURA

L'era delle rivoluzioni democratiche nell'opera di R. R. Palmer

Nei mirabili *Appunti sullo storicismo*, un testo sul quale converrebbe di tanto in tanto ritornare, Delio Cantimori, discutendo alcune tesi del Meinecke, annotava: « Perché l'uso di parole come "rivoluzione" (in molti casi a sproposito)? La metafora ha i suoi diritti. Ma spesso essa serve troppo bene non solo il "bonapartismo" verbale, ma una specie di bonapartismo (consapevole o meno) delle dottrine: che consiste non tanto nell'usare termini in accezioni paradossali e contrarie al loro significato o in nessi inverosimili, quanto nell'uso deformante di vocaboli generalmente adoperati per indicare qualcosa di positivo: si pensi all'uso del termine "socialismo" da parte di Luigi Napoleone o all'uso di termini religiosi da parte del dannunzianesimo... ».

È difficile non rammemorare riflessioni siffatte

quando si sia finito di leggere questa monumentale opera del Palmer (comparsa in due tempi, nel 1959 e nel 1964, presso le edizioni della Princeton University e tradotta ora in italiano da Adriana Castelnovo Tedesco per la collana storica Rizzoli). Ed il richiamo vale, nel caso, per l'aggettivo anche e forse più che per il sostantivo. In effetti, che le insorgenze scoppiate un po' per tutta l'Europa e quella, vittoriosa, che condusse alla nascita degli Stati Uniti d'America nei quaranta anni fra il 1760 ed il 1800 dal Palmer definiti appunto *l'era delle rivoluzioni democratiche*, possano correttamente indicarsi come « rivoluzioni », e cioè come trasformazioni decisive e condensate nell'assetto del potere politico e della struttura della società è, ad esclusione della grande vicenda francese, argomento di dibattito: esemplare in tal senso il caso americano. Ma definire quel complesso di eventi in guisa unitaria raccogliendoli sotto l'aggettivo