

IL VIAGGIO DA PIETROBURGO A MOSCA DI A. N. RADISČEV: LINEE DI UNA CONCEZIONE FILOSOFICA

Angela Dioletta Siclari
Università Cattolica del Sacro Cuore. Milán

La concezione filosofica di Radisčev così come è espressa nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* [*Putěčšestvie iz Peterburga v Moskvu*] non ha carattere sistematico, sviluppandosi essenzialmente in relazione diretta alle tematiche etico-giuridiche che riguardavano l'ambito degli interessi più vicini all'autore. Soltanto durante l'esilio Radisčev affrontò specificamente il problema nelle sue diverse articolazioni (gnoseologia, metafisica, etica) nel trattato *Dell'uomo, della sua mortalità e immortalità* [*O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*].

Questa insufficiente elaborazione teoretica sta probabilmente all'origine del giudizio, per la verità improprio, di eclettismo riferito al pensiero radisčeviano, ritenuto talora inconseguente e ineguale (1). Esso rivela, invece, una innegabile unità, e non soltanto per la concezione etica che, ispirandosi allo stoicismo e al cristianesimo, afferma il valore e la dignità inalienabile dell'uomo, a qualsiasi strato sociale e Paese appartenga; ma anche per lo schema metafisico che lo sorregge. Bisogna tuttavia riconoscere che la sua forma compiuta, che discende dalla medesima matrice stoica, sviluppata nella direzione dello spinozismo e del neoplatonismo emanazionistico, è data soltanto nel trattato *Dell'uomo, della sua mortalità e immortalità*.

Al naturalismo stoico-spinoziano è riconducibile anche il sentimento contrastante che ispira tutta l'opera: di serena fiducia là dove si volge alla realtà divina, alla sua legge, e di pessimismo quando guarda alla vita dell'uomo, accompagnata

(1) Questo giudizio è condiviso da buona parte della critica tradizionale, e di recente lo ripropone, sia pure in forma sfumata, Nicolai nella sua ricca, interessante ed equilibrata ricostruzione della formazione del pensiero dell'autore nelle diverse fasi (cfr. G.M. NICOLAI, *Russia bifronte, Da Pietro I a Caterina II attraverso la Corruzione dei costumi in Russia di Ščerbatov e il Viaggio da Pietroburgo a Mosca di Radisčev*, Bulzoni ed., Roma 1990, p. 539; nelle successive citazioni del volume il titolo sarà riportato in forma abbreviata: *Russia bifronte*).

sempre dal male, dal dolore, dalla privazione. Accanto alla linea stoica che nel trattato *Dell'uomo, della sua mortalità e immortalità* è programmaticamente assunta dall'autore come elemento centrale della sua concezione etico-metafisica, si fa strada, tuttavia, nel *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* un altro principio di diversa matrice, presente e diffuso, del resto, nella cultura e nella coscienza di tutta l'epoca, il cui principale veicolatore fu il *sentimentalismo*.

Sarebbe indubbiamente riduttivo circoscrivere, come si è anche fatto, il sentimentalismo entro i confini di una corrente letteraria, quando non addirittura di un modello stilistico. Privilegiando come organo della gnoseologia e dell'etica il cuore, rispetto alla ragione, esso, infatti, si faceva portatore di un'istanza individualistica profondamente, anche se non palesemente, contrastante con l'etica di tipo stoico o in generale razionalistico. In questa prospettiva la coscienza morale non era quella del saggio, che commisura la scelta a criteri obiettivi (da cui *l'accurata valutazione* dello stoico), bensì la coscienza interiore che è sempre individuale e nella scelta utilizza un criterio analogico, ossia ripone nell'amore che ha per sé, nel valore che *sente* in sé il criterio per rapportarsi al mondo e all'altro.

Tutt'altro che eclettico, quindi, il pensiero di Radičev si caratterizza per questa tensione tutta moderna al superamento del razionalismo astratto, e trova proprio nella dissonanza tra quei due principi la ragione della sua unità.

1. COSCIENZA RIVOLUZIONARIA E SENTIMENTALISMO

Nella deposizione al processo intentatogli per la pubblicazione del *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, giudicato da Caterina II eversivo, e che si sarebbe concluso con la condanna, Radičev sostenne che l'idea gli era venuta leggendo il *Viaggio sentimentale* di Sterne, e che aveva iniziato a scrivere muovendo da quell'esempio, solo successivamente, nel corso della stesura, essendogli venuti in mente "diversi avvenimenti" di cui era stato testimone o che gli erano stati riportati, e pensando che la narrazione di questi potesse essere "di utilità", aveva finito per dare al libro un diverso indirizzo (2).

In effetti non è difficile rinvenire nello scritto di Radičev, pur nella sostanziale distanza da quello che egli stesso considera il libro ispiratore, una traccia dell'antico progetto, che si rivela oltre che nell'impianto, comune a molte opere coeve del genere del viaggio, nel tono meditativo per cui l'autore si fa insieme testimone e interlocutore. Il viaggiatore di Radičev trae motivi di riflessione e di giudizio da accadimenti e incontri (reali o inventati, poco importa) con occasionali compagni di viaggio o con abitanti dei luoghi attraversati. A differenza dello Yorick di Sterne, tuttavia, il suo viaggio non si svolge in paesi stranieri come l'Italia e la Francia, bensì nel proprio Paese, nella Russia di Caterina II; in tale situazione

(2) *Pokazanija, zaveščanie i pis'mo Radičeva* [Deposizione, testamento e lettera di Radičev] in A.N. RADIČEV, *Polnoe sobranie sočinenij* [Raccolta completa dell'opera], pod. red. V.V. Kallaša, izd. V.M. Sablina, Moskva, 1907, t. II, p. 590.

naturalmente è piú difficile per l'autore avvalersi del distacco dell'ironia, ed egli manifesta il proprio coinvolgimento di volta in volta con l'indignazione o con lo sconforto pessimistico del protagonista di fronte alle iniquità sancite dalla legge, o ai mali dell'uomo e dello stato russo.

Fin dagli inizi è dunque presente nell'opera un progetto polemico e di denuncia. Ma se l'attenzione dell'autore è volta alla realtà concreta della Russia, non si può ignorare il carattere peculiare della sua narrazione che si fa riflessione intima, interrogazione sul proprio destino e sul proprio dovere, con cui gli eventi esterni vengono interiorizzati, e il viaggio diventa itinerario dell'animo.

L'elemento meditativo rientra nello schema generale del sentimentalismo, che porta in primo piano la dimensione psicologico-morale, e l'impegno civile, che pure anima l'opera, trae le sue ragioni dall'etica, ispirandosi al principio della virtù premio a se stessa e all'idéale educativo seneciano, che pone nella libertà e nell'ntegrità morale i valori piú alti.

Da Seneca Radis̃cev deriva anche il convincimento della legittimità e del significato virile del suicidio, espresso già nella prima stazione di posta, Sofija, dove la rinuncia alla vita non viene intesa come cedimento allo sconforto e alla disperazione, ma come una decisione ponderata, un *sacrificio* per il quale, d'altro canto, si richiede proprio a Dio la forza (3).

L'azione virtuosa è in questo caso l'eliminazione alla radice, ovvero già nella dimensione del possibile, di una condizione non virtuosa, con il rifiuto della vita stessa; e il discrimine tra l'insensatezza (disperationes) e la ragionevolezza della decisione è l'*intenzione* morale dell'individuo.

Col suicidio, supremo atto morale, il vivere stesso è concepito come una scelta etica, convinzione che Radis̃cev confermò poi concretamente col proprio suicidio. Molti giudicarono tale risoluzione estrema come la conseguenza della stanchezza e del logoramento che la condanna, l'esilio, i dissapori con gli amici avevano arrecato allo scrittore, in sostanza un gesto inconsulto, piú che una ponderata decisione. Questa spiegazione, tuttavia, appare poco probabile se si tiene conto della forza d'animo con cui egli aveva sopportato in precedenza tutte le avversità, e a maggior ragione se si tiene presente che le idee relative all'etica, espresse nel *Viaggio*, ma anche nelle opere precedenti e successive, rivelano una forte caratterizzazione stoica.

(3) "O natura, che hai avvolto l'uomo in un velo di angoscia fino dalla sua nascita trascinandolo lungo tutta la vita per gli aspri precipizi della paura, della noia e del dolore, tu gli desti come conforto il sonno. S'addormenta, e tutto finisce. Insopportabile è il risveglio all'infelice. Oh, quanto gradita sarebbe per lui la morte! Ma essa è davvero la fine di ogni angoscia? Padre misericordioso, è mai possibile che distogli i Tuoi sguardi da colui che pone fine virilmente alla sua misera esistenza? A Te, fonte di tutti i beni, viene offerto questo sacrificio. Tu soltanto dai la forza quando la natura vacilla, trema. È questa la voce del Padre che chiama a Sé la Sua creatura. Tu mi desti la vita, io Te la rendo: sulla terra essa è ormai divenuta inutile" (A.N. RADIS̃CEV, *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*, in *Polnoe sobranie sočinenij* pod red V.V. Kallasa, cit., t. I, p. 144).

Anche il curatore della pubblicazione di alcuni inediti (4), I.M. Trockij, esclude che siano stati determinanti nella tragica decisione di Radiščev tutti i motivi occasionali di cui si è detto, mentre considera fondamentale la consapevolezza raggiunta dell'impossibilità di ogni riforma legislativa e costituzionale per la Russia dopo il *Decreto sui diritti del Senato (Ukaz o pravach senata)* e il *Decreto sull'istituzione dei Ministeri (Ukaz ob učreždenii ministerstvu)* dell'8 Settembre 1802; il suicidio di Radiščev avrebbe avuto, a suo giudizio, un significato "di ordine sociale, al quale dà diritto all'uomo la coscienza della irrealizzabilità delle proprie aspirazioni civili" (5).

Tale interpretazione viene in sostanza ad attribuire alla politica una dimensione di totalità, aprendole tutto lo spazio dell'etica in una direzione particolarmente cara al Settecento (6).

L'ampiezza del campo politico si richiama a una visione utopica del futuro, che nel teatro tragico russo, anche quello di fine secolo, si esprime nell'ideale antitirannico e nell'affermazione della libertà civile come culmine della libertà umana, toccando, colla tragedia *Vadim Novgorodskij* di Ja. V. Knjažnin, il sommo dell'espressione poetica (7).

I.M. Trockij, come del resto la maggior parte della critica sovietica, considera, in sostanza, centrale nella posizione di Radiščev questa tematica civile pur eliminando l'elemento eroico, proprio della costruzione poetica, in funzione di una interpretazione di tipo realistico. Egli ritiene che il gesto dello scrittore non sia stato improvviso, ma frutto di uno sviluppo di circostanze che prepararono la crisi: dalla coscienza dell'utopicità dei progetti di trasformazione politico sociale dello

-
- (4) Come, ad esempio, il *Proekt graždanskogo uloženia [Progetto di codice civile]*, in A.N. RADISČEV, *Materialy i issledovanija [Materiali e analisi]*, Akademija Nauk, Moskva-Leningrad, 1936, pp. 86-140.
- (5) *Ibid.*, p. 74; "Radiščev - scrive ancora il critico - comprese l'infruttuosità del suo lavoro legislativo e l'irrealizzabilità della propria utopia" (*ibidem*).
- (6) Esempiare a questo proposito è, nell'opera foscoliana *Le ultime lettere di Jacopo Ortis*, l'esclamazione del protagonista: "Il sacrificio della patria nostra è consumato: tutto è perduto", che riecheggia le parole di Gesù "omnia consummata sunt" "consummatum est" (Giovanni 19, 28; 19, 30). Il destino dell'eroe trova dunque una risonanza universale, di qui il carattere sacrale del sacrificio-suicidio, espresso, come sottolinea l'indagine di M.A. Terzoli (*Il libro di Jacopo. Scrittura sacra nell' "Ortis"*, Salerno ed., Roma 1988), nella struttura scritturistica del linguaggio narrativo.
- (7) Vadim, al culmine dell'azione tragica che sfocerà appunto nel suicidio suo e di sua figlia, si rivolge al tiranno, che riconosce gradito agli dei perché vittorioso, ("Ja vižu, vlast' tvoja ugodna nebesam [Il tuo potere, vedo, è gradito agli dei]", per manifestare il suo rifiuto del mondo ("mir ljubit presmykat' sja; / no mirom takovym mogu li ja prel'sčatsja?" [Il mondo ama adulare; / Ma da un mondo simile poss'io essere attratto?]). Rivoltosi quindi al popolo rinuncia anche alla sua dimensione civile ("Ty chočes' rabstvovat', pod skipetrom popran! / Net bole u menja otečestva graž dan!" [Tu vuoi esser schiavo, sotto uno scettro oppressivo! / Più patria non ho, o cittadini!]). Infine respinge anche il mondo degli affetti rappresentato dalla figlia: "Ty predana liubvi i sercem, i dušeju - / I tak i dočeri ja bole ne imeju" [Col cuore e coll'anima soggiacesti all'amore - / E dunque neppure la figlia ho più] (*Russkaja Literatura vek XVIII. Tragedija, Chudožestvennaja literatura, Moskva 1991, p. 591*). In questa solitudine estrema raggiunta da Vadim la tirannide costituisce per antitesi la misura della virtù e del valore e la politica, paradossalmente, occupa tutta la dimensione etica.

scorcio del secolo, alla fede nella possibilità della loro realizzazione con l'aiuto di un monarca riformatore dell' inizio dell'Ottocento, fino alla definitiva perdita delle speranze dopo l'*ukaz* dell'8 settembre. Nel *Viaggio* dunque la liberazione dei contadini e l'eliminazione dell'autocrazia rappresenterebbero degli ideali della cui irrealizzabilità in tempi prossimi l'autore sarebbe ben cosciente, e il fine del libro vorrebbe essere perciò non la rivoluzione, quanto piuttosto "la propaganda, rivolta non soltanto ai contemporanei, ma anche ai posteri" (8).

Come è facile rilevare, la correzione di prospettiva, pur se evita l'assunzione del *Viaggio* tra la letteratura eversiva, come era stato invece per i decabristi, che allo stesso modo si erano serviti anche della tragedia di Knjažnin (9), ripropone di fatto la centralità della ragione politica della scelta di Radiščev.

La tesi, già di Caterina II, della coscienza rivoluzionaria dello scritto radiščeviano, fatta propria da una parte considerevole della critica, non soltanto sovietica, relega così il sentimentalismo, che caratterizza tutta l'opera, in secondo piano, attribuendogli una funzione quasi stilistica (10).

Su questa via più di un critico è stato indotto a cercare nel *Viaggio* l'espressione di un progetto o di un principio rivoluzionario, più o meno coerente, e di conseguenza anche a proporre una serie di giustificazioni per le incongruenze e le contraddizioni che una lettura così condizionante finiva per evidenziare nel testo.

G.P. Makogonenko, ad esempio, introduce una distinzione tra la posizione dell'autore e quella del protagonista viaggiatore, avendo individuato nel libro due filoni di idee, non riconducibili a unità, quello rivoluzionario e quello liberale e su questa base distingue anche i capitoli più propriamente rivoluzionari da quelli invece *liberali*.

(8) A.N. RADISČEV, *Materialy i issledovanija*, cit., p. 70. Di recente si è espresso contro la convinzione di Caterina II dell'intento rivoluzionario del libro G.M. Nicolai, proprio sulla base della condanna esplicita della rivolta di Pugacëv nel capitolo *Chotilov* (G.M. NICOLAI, *Russia bifronte*, cit., p. 487).

(9) La tragedia, è noto, fu ritirata e per ordine di Caterina II bruciata nel 1789 sulla pubblica piazza in occasione dello scoppio della Rivoluzione francese. Ma seguitarono a circolarne i manoscritti e nel primo Ottocento si diffuse, assieme al *Viaggio* di Radiščev e al *Rassuzhdenie o nepremennych gosudarstvennykh zakonach* [*Considerazioni sulle leggi assolute dello Stato*] di Fonvizin, nei circoli legati al movimento dei decabristi.

(10) "Sterne e Raynal servono da cornice, da ornamento", sostiene F. Venturi nella sua introduzione alla traduzione italiana del *Viaggio* (A.N. RADISČEV, *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, tr. it. di C. Di Paola e S. Leone, ed. De Donato, Bari 1971, p. 47). In tale vicinanza egli rinviene quel carattere *letterario* dell'opera di cui l'autore si servì per l'autodifesa: "Sterne e Raynal, che erano stati la cornice e l'ornamento del suo libro, divennero le armi con cui tentò di proteggersi coprendosi del manto di una sfrenata ambizione letteraria, e magari del desiderio di far scandalo" (*ibid.*, p. 52). G.M. Nicolai sottolinea la diversità di contenuti del libro di Radiščev rispetto a quello di Sterne, privo di intenti sociali. Egli rinviene piuttosto delle tracce dello stile di Sterne nel *Viaggio* di Radiščev soprattutto "nelle parti colloquiali" o dove questi descrive tipi e scene quotidiane (G.M. NICOLAI, *Russia bifronte*, cit., p. 478).

N.I. Gromov affronta lo stesso problema, ma riconduce la presunta incongruenza della proposta rivoluzionaria a una sorta di schema dialogico su cui sarebbe costruito il romanzo. Mentre A. Starcev ne fa una contraddizione tipica del rivoluzionarismo illuministico, secondo la visione marxista che vuole che le contraddizioni si chiariscano soltanto nel corso degli eventi rivoluzionari stessi (11). Egli sottolinea la continuità ideologica della posizione di Radisčev che considera un *rivoluzionario* fin dalla giovinezza, cui le circostanze storico-politiche non avrebbero permesso di concretizzare la propria convinzione, facendone un "rivoluzionario senza rivoluzione".

È in sostanza un'opinione analoga a quella espressa di recente da P.S. Škurinov che considera la fine di Radisčev "l'apoteosi dell'autodifesa, e anche della difesa di quell'impresa cui il pensatore-rivoluzionario dedicò tutta la sua vita", e "il risultato della sua lotta per la libertà e la felicità del popolo"; la tragicità della scelta finale dell'autore del *Viaggio* Skurinov la fa risalire alla "debolezza dei primi germogli del movimento di liberazione che aveva appena cominciato ad attrarre nella sua orbita i migliori esponenti del ceto nobile e degli intellettuali di discendenza non nobile" (12).

Ma a una lettura che voglia rispettare innanzitutto la complessità costruttiva e ideologica dell'opera di questo pensatore l'aspetto meditativo e sentimentale si rivela non una cornice, bensì una dimensione essenziale. Le contraddizioni della narrazione spariscono se il viaggiatore protagonista viene inteso come la metafora della coscienza dello stesso autore, testimone dolente dei molti modi in cui si manifesta la fragilità e il perversimento della natura umana che una sana educazione e un buon governo possono soltanto controllare, ma non eliminare.

Questo fondamentale pessimismo è esplicitato in più luoghi dall'autore, basti ricordare l'episodio narrato al protagonista nella stazione di Cudovo da un amico che un'amara sfiducia ha condotto casualmente sulle sue tracce, e che conclude col proposito di lasciare per sempre la città "covo di tigrì", dove gli oppressori del debole si rivelano per altro verso dei vili sempre ossequiosi nei confronti dell'autorità (13).

(11) "Io vorrei dimostrare che le contraddizioni teoretiche che si trovano nel *Viaggio*, non rappresentano dei punti di vista reciprocamente escludenti sulla rivoluzione antif feudale, ma sono le normali contraddizioni della concezione illuministico rivoluzionaria del XVIII secolo, cui fu dato storicamente di chiarirsi fino in fondo soltanto nel corso degli stessi eventi rivoluzionari. Sono «le macchie della vecchia» concezione sulla nuova, che dimostrano come questa non nasca con l'elmo splendente, con la lancia e lo scudo, come Atena dalla testa di Zeus, ma si formi in una difficile lotta con le sopravvivenze e i residui di visioni più antiche, erosi nel corso degli eventi" (A. STARCEV, *Radisčev. Gody ispytaniij*, [Radisčev. *Gli anni di prova*] Sovetskij pisatel', Moskva 1990, p. 351).

(12) P.S. ŠKURINOV, *A.N. Radisčev. Filosofija čeloveka* [A.N. Radisčev. *La filosofia dell'uomo*], izd. Moskovskogo universiteta, Moskva 1988, p. 200.

(13) Il narratore dell'episodio, sul cui giudizio ha pesato più lo spettacolo della viltà e dell'arroganza del comandante (il quale giustifica il sottoposto che non l'ha svegliato, impedendo così l'attuazione di un piano di salvataggio dei passeggeri dell'imbarcazione incagliatasi) che non il coraggio del timoniere salvatore, dichiara che andrà "là dove gli uomini non vanno, dove non si sa cosa sia un uomo, dove il suo nome è ignoto" (A.N. RADISČEV, *Putěšestvie iz Peterburga v Moskvu*, cit., p. 161).

Il male, secondo questo giudizio, non è soltanto un portato delle circostanze esterne, nei termini roussoiani di una contrapposizione fra *natura* buona e *civiltà* corrotta; esso è insito già nella natura dell'uomo e non per la sua incompiutezza, come vorrebbe Leibniz, questa, infatti, porterebbe pur sempre in sé la spinta ad un graduale perfezionamento, ma per la sua capacità di disordine e di perversimento dei valori, sì che inaccettabile appare a Radiščev il principio della metafisica leibniziana secondo cui questo sarebbe il migliore dei mondi possibili grazie alla sua tensione al compimento (14).

2. ETICA E POLITICA

La dimensione politica è anche per Radiščev, come per molti pensatori del Settecento, conformemente alla visione stoica, connaturale all'uomo, che nella sua stessa organizzazione sociale esprime la propria natura etica (nell'esigenza che la legge si ispiri alla Giustizia). L'etica, tuttavia, non soltanto non è risolta nel diritto, ma neppure è circoscritta all'ambito politico. Il criterio del vivere etico sta infatti nell'interiorità della coscienza individuale, di cui il suicidio è per Radiščev l'estrema espressione.

Inteso eticamente, questo non si configura come una scelta precisa di fronte a una costrizione precisa, come rifiuto di compiere un'azione moralmente negativa cui si può sfuggire soltanto con la morte, ma ha un significato più ampio, di liberazione radicale dalla dimensione pratico-politica. Quest'ultima, d'altro canto, come aveva insegnato Epitteto, non si configura come quella in cui l'uomo si può realizzare perfettamente.

Ciò legittima anche una diversa valutazione delle speranze dell'autore in una autentica rivoluzione politico-sociale che potesse realmente incidere sul destino dell'uomo. "O triste destino di molti milioni di uomini! La tua fine è nascosta allo sguardo anche dei miei nipoti" (15), esclama il protagonista del *Viaggio*, a conclusione delle sue riflessioni sul matrimonio imposto dai proprietari ai propri contadini.

L'autore (poiché in realtà il viaggiatore non è che l'autore) esprime così non soltanto il proprio pessimismo riguardo a una prossima realizzazione di una

(14) Il pessimismo di Radiščev si esprime infatti anche nel rifiuto della metafisica leibniziana, come si può notare nella lettera del 20 gennaio del 1792 a A.R. Voroncov, in cui si legge: "Nous sommes dans le meilleur des mondes possibles, me disait hier au soir Pangloss avec lequel je m'entretenais. Pangloss, que n'ai-je ta philosophie! On te pend, et tu dis que c'est pour le mieux" (in A.N. RADISČEV, *Polnoe sobranie sočinenij*, Akademija Nauk SSSR, Moskva-Leningrad, 1952, III, p. 412); analogamente si era espresso in una lettera a Voroncov del 5 aprile 1791 (*ibid.*, p. 361). Lo stesso concetto espone in un'altra lettera, più tarda, sempre a Voroncov, del 27 Dicembre 1799, in cui scrive: "car, malgré Leibnitz et Pangloss, nous ne vivons pas, hélas, dans le meilleur des mondes possibles" (*ibid.*, p. 529).

(15) A.N. RADISČEV, *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*, cit., p. 360.

maggiore giustizia sociale (16), ma anche la convinzione che questa è affidata piuttosto alla maturazione lenta delle circostanze che non alle rivoluzioni, le quali sono espressioni dell'insofferenza e della disperazione del popolo, non di una coscienza consapevole e costruttiva. La possibilità di una rivoluzione è infatti prospettata in più di un luogo del *Viaggio*, come giusta punizione nei confronti dei sovrani e in genere dei potenti, che hanno depredato dei diritti fondamentali chi è loro soggetto, ma è sempre presentata come un evento estremo e tragico, vendetta e non costruzione.

Tale è il tono della narrazione del giudice Krest'jankin nella stazione di posta di Zajcovo, il quale considera l'episodio della rivolta in cui i contadini trucidarono i loro signori come un atto di legittima difesa contro l'arrogante bestialità dei padroni (17). In *Èdrovo*, poi è chiaramente condannata la rivolta di Pugačëv con espressioni inequivocabili: "Sciocchi contadini che cercavate giustizia in un impostore! Ma perché non vi siete rivolti ai vostri giudici legittimi? Essi l'avrebbero condannato a una morte civile, e voi sareste stati innocenti" (18).

La convinzione che le rivolte popolari rappresentino la violenza cieca dell'ignoranza che non lascia sperare nulla di buono è espressa chiaramente anche nel capitolo *Toržok*, che tratta della storia della censura. Qui, deprecando l'atto con cui l'Assemblea Costituente, attraverso La Fayette, disponeva il sequestro di un libro e ne condannava l'autore, il viaggiatore-Radišëv esclama: "O Francia, tu cammini ancora lungo i baratri della Bastiglia!" (19).

Del resto nel componimento poetico *Pesn' istoriceskaja*, in cui, spaziando da Mosé al mondo greco e poi romano, indica negli Antonini e soprattutto in Marco Aurelio ("nome dolce e glorioso") (20), i sovrani migliori, egli mostra di intendere la dimensione politica come interna alla scelta globale di vita. Una scelta della quale il vero giudice è la coscienza interiore dell'individuo che la commisura al criterio del rispetto della dignità umana. In questa prospettiva la vita virtuosa sembra rinvenibile nella stessa direzione indicata del "saggio" Epitteto: nella forza

(16) Anche il giudizio di critica a Rousseau, il quale, "senza chiedere aiuto alla storia, pensò che può esserci buon governo soltanto in un piccolo territorio, mentre nei grandi può esserci soltanto la costruzione" (A.N. RADISCEV, *Razroznennnye zametki [Appunti disorganici]*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, Akademijskaja Nauk SSSR, cit., III, p. 47) non può essere considerato un superamento del pessimismo, in quanto permane pur sempre una distanza tra l'aspetto teorico e la dimensione pratica.

(17) A.N. RADISCEV, *Putěšestvie iz Peterburga v Moskvu*, cit., pp. 208-210.

(18) *Ibid.*, p. 254. Anche Nicolai nella sua *Storia di Radišëv*, sostiene che è più ragionevole pensare che la prospettata sollevazione popolare avesse il fine "di spingere il potere a liberare i contadini con una riforma dall'alto per scongiurare il pericolo di uno sconvolgimento violento della società dal basso" (G.M. NICOLAI, *Russia bifronte*, cit., p. 487).

(19) A.N. RADISCEV, *Putěšestvie iz Peterburga v Moskvu*, cit., p. 315.

(20) "Mudred istinnyj, ukrašën/Dobrodeteli čertami/ I poroka ni edina-/ Antonin tečenie žizni/ Posvjaščal narodnu blagu [Vero sapiente, dei tratti/ della virtù dotato/ E neppur d'un vizio-/ Antonino della vita il corso/ Al bene del popolo consacrò]" (A.N. RADISCEV, *Pesn' istoričeskaja [Carme storico]*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, red. V.V. Kallaša, cit., t. I, pp. 431.

d'animo e nella moderazione, intese dal filosofo non soltanto come sintesi delle virtù personali, ma anche come garanzia della stessa fortuna politica di un regno (21).

In sostanza la visione stoica relativa al rapporto tra etica e politica è molto più presente alla riflessione di Radisčev di quanto generalmente non pensi chi tende a contenere i molti riferimenti ad essa entro i confini di un generico eclettismo. Di ascendenza stoica è, quanto meno, il principio fondamentale dell'autonomia della coscienza morale rispetto al mondo pratico (compresa la dimensione socio-politica), che al Settecento perveniva da fonti diverse, e a cui si contrapponeva l'etica fondata sul principio del progresso indefinito; quest'ultima, infatti, risolvendosi tutta nello sforzo costruttivo, relativizzava i valori che venivano ad identificarsi coi molti fini, continuamente superati, dell'agire umano.

Non soltanto l'etica di Radisčev porta la doppia caratterizzazione di un'acendenza stoica e di una tensione moderna, ma anche la sua concezione giuridica. Nella lettera del 23 agosto 1791 a Voroncov egli sostiene, con Grozio, la fedeltà al principio stoico della condizione naturale di convivenza pacifica dell'uomo, contro la visione hobbesiana, di ascendenza sofistico-epicurea, che vedeva la condizione naturale nello stato di guerra di tutto contro tutti (22).

Egli era tuttavia convinto che la garanzia della conservazione della società riposasse in un sistema legislativo organico e stabile prima ancora che nella figura del sovrano, che, in una costituzione assolutistica, come quella della Russia, rappresentava la sorgente stessa della legge. Anche se riconosceva che le leggi e le istituzioni civili spesso sono in disaccordo con i principi della vita virtuosa, tanto che "é difficile osservare i doveri dell'uomo e del cittadino" insieme.

(21) "Isпытav prevratnost' sčast'ja, / On vsju mudrost' zaključaet / V dvuch sloвах: snosi s terpen'iem, / Bud' umeren v naslazđen'j- / Slovesa mnogo blažennyj. / Ot istočnika izšsedsi, / Kažetsja, izlišnestroga, / No sodelavšija sčast'e / Rima [Dell'incostanza della fortuna esperto, / La saggezza tutta ci racchiuse / In due parole: con forza patisci, / Misurato sii nei piaceri, / Detti assai appropriati / Da una fonte derivati / Troppo severa, pare, / Ma che la fortuna fece / di Roma] (*ibidem*). L'ideale di una vita sobria e virtuosa, in cui i valori più alti sono la forza, la temperanza e la meditazione filosofica fu nella seconda metà del secolo espresso anche nella tragedia, e Ja. P. Kozel'skij in *Panteja* del 1769 disegnò il personaggio di Ciro il Grande sul modello di Marco Aurelio.

(22) "Tant l'homme est l'ami de l'homme que pour vivre avec ses semblables il embrassera plutôt la vie inquiète d'un brigand, que la vie profondément tranquille d'un solitaire" (A. N. RADISČEV, *Polnoe sobranie sočinenij*, Akademija Nauk SSSR, cit., III, p. 389). Il Pohlenz ricorda come alla base della teoria del diritto naturale Grotius ponga l'"*appetitus societatis cum his qui sui sunt generis, quam okeiwsin Stoici appellabant*", ma riconduce invece tutta la discussione sugli *inalienabili* diritti dell'uomo alle tendenze individualistiche e alle problematiche tipiche del mondo moderno (M. POHLENZ, *La Stoa*, tr. it. di O. De Gregorio, La Nuova Italia, Firenze, 1967, t. II, p. 411). Sui diritti dell'uomo anche Radisčev si soffermò, in particolare negli scritti precedenti al *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*, collocati tra el 1771 e il 1790 come *Opyt o zakonodatel'stve* [*Saggio sulla legislazione*] (A.N. RADISČEV, *Rannie trudy po zakonodatel'stvu* [*I primi lavori sulla legislazione*], in *Polnoe sobranie sočinenij*, Akademija Nauk SSSR, cit., t. III, pp. 5-27).

“Non osare mai seguire un uso in contrasto con la legge –insegnava il padre di Krest’cy–. La legge, comunque sia, è il vincolo che tiene unita la società. Se il sovrano stesso ti ordinasse di violare una legge, non obbedirgli, poiché egli commette un errore dannoso a sé e alla società. Se abolirà la legge che ti ordinava di violare, allora obbediscigli, poiché in Russia il sovrano è la fonte delle leggi” (23). Naturalmente questo era un modo per limitare l’arbitrio del sovrano, vincolandolo al rispetto del suo stesso sistema legislativo.

Lo stoicismo, non quello delle origini, ma quello seneciano e degli Antonini, offriva a Radiščev lo schema di un rapporto preciso tra mondo steriore civile e mondo interiore morale, in cui quest’ultimo rappresentava il valore assoluto e il punto di riferimento incrollabile di fronte al mutare continuo di situazioni ed eventi. L’esercizio della vita politica era, in questa prospettiva, un dovere, un servizio da rendere all’umanità, non motivo di ricompensa e di onori temporali. Questo schema è alla base del saggio *Beseda o tom, čto est’ syn otečestva* [Conversazione su chi sia figlio della patria], che Radiščev pubblicò non molto tempo prima del *Viaggio*, e in cui metteva in chiaro come il valore che l’uomo nobile d’animo mette al servizio della patria non richieda altra ricompensa che la virtù, la quale poi consiste “in quell’armonia di tutte le inclinazioni e desideri, che il sapientissimo creatore versa in un cuore puro, e che nulla al mondo può eguagliare nella sua serenità e nel suo appagamento” (24).

Analoga concezione è espressa nel *Viaggio* riguardo al rapporto del padre coi figli che deve essere fondato non sulle leggi civili (“Se il padre vede nel figlio il proprio schiavo e il suo potere lo cerca nella legge, se il figlio rispetta il padre in vista dell’eredità, quale bene ne verrà alla società?”) (25), ma sulla legge morale che è impressa nella natura e nel cuore dell’uomo, o, in altri termini, nell’istinto e nel sentimento. La costrizione della legge nulla può infatti contro l’istinto che lega i figli ai genitori soltanto finché non sono giunti alla maturità e sono guidati, sempre dall’istinto, verso nuovi destini. All’amore e all’educazione dello spirito è affidata la continuità di un rapporto non più definito dalla dipendenza, bensì dalla riconoscenza e dal rispetto. Le leggi civili, perciò, debbono tener conto della legge di natura “se se ne allontanano producono sempre qualcosa di mostruoso” (26).

(23) A.N. RADIŠČEV, *Putěšestvie iz Peterburga v Moskvu*, cit., pp. 236-237.

(24) A.N. RADIŠČEV, *Beseda o tom, čto est’ syn otečestva*, in *Izbrannnye filosofskie sočinenija* [Raccolta delle opere filosofiche], pod. red. I. Ja. Ščipanova, Akademija nauk SSSR, 1949, p. 269. Il saggio fu pubblicato nel dicembre del 1789 su “*Besedujuščij gražd danin*”, organo della società pietroburghese degli amici delle scienze letterarie “*Obščestvo družej slovesnych nauk*”.

(25) A.N. RADIŠČEV, *Putěšestvie iz Peterburga v Moskvu*, cit., p. 242.

(26) “Un bambino ama il padre, la madre o l’istitutore –prosegue il padre della stazione di Krest’cy– fino a quando il suo amore non si volgerà a un altro oggetto. Ma non si rammarichi per questo il tuo cuore, o padre, amorevole: lo esige la natura. Unico conforto in ciò ti sia il pensiero che anche il figlio di tuo figlio amerà il padre solo fino a quando si sarà compiuto il suo sviluppo. Allora dipenderà da te saper ottenere il suo affetto” (*ibidem*).

In altre parole, per adempiere all'obbligo civile non basta svolgere que i compiti connessi con l'appartenenza a una determinata condizione sociale, ma occorre di più, occorre portare in questa attività pratica la propria dimensione umana, seguendo "la voce della ragione, la voce delle leggi tracciate nella natura e nel cuore" (27). La piena attuazione sul piano civile viene così a coincidere con la piena attuazione sul piano morale, non per il fatto che nell'agire viene rispettato un ordine per la società fecondo, ma perché quell'ordine è conforme a ragione.

Questo concetto è sviluppato con particolare vigore nell'opera di più ampio respiro: *Dell'uomo, della sua mortalità e immortalità*, composta durante l'esilio, e in cui più esplicito è il ripensamento della dottrina stoica e la sua assunzione in forma sistematica. "L'essere onnipotente –sostiene l'autore nel quarto libro– in realtà non premia né punisce, ma ha stabilito un ordine immutabile per le cose, da cui esse non possono discostarsi, se non mutando la propria essenza. Perciò la virtù ha in sé stessa la giustizia e i vizi la punizione. Cosa ci può essere di più dolce della certezza di essere sempre restati sulla via assegnataci? [...] A che scopo cercare il paradiso, a che scopo procedere verso l'inferno: l'uno è nel cuore del virtuoso, l'altro vive nell'anima dei malvagi" (28).

Ed è in questa direzione che viene recuperata la validità di quel grande desiderio di meritarsi "l'onore e le lodi" degli altri (29), quindi non nel senso in cui intendeva Voltaire, che le passioni costituiscono la molla del progresso e della civilizzazione umana, ma nel senso che la stima e l'apprezzamento degli altri rivela all'individuo la via personale della virtù. Non la rivalità, ma l'amore e il rispetto dell'altro, come pure l'amore per la fonte da cui ogni bene scaturisce sono la vera molla del progresso che è innanzitutto ed essenzialmente progresso morale (30).

3. L'INDIVIDUALITÀ COME TENSIONE AL SUPERAMENTO DELL'ETICA STOICA

Rispetto al trattato *Sull'uomo*, il *Viaggio* di Radiščev presenta una maggiore flessibilità e ricchezza di motivi. La dottrina stoica accolta nel quarto libro del trattato *Sull'uomo* secondo una visione organica (fisica, gnoseologia, metafisica), sembra essere l'esito di una ricerca di autoconsolazione nel destino avverso, nella direzione di quella saggezza stoica che Spinoza aveva espresso nel "non piangere, non ridere, non maledire, ma capire". L'ordine naturale cui il saggio si commisura comporta il riconoscimento del male e dell'imperfezione nell'economia del bene, da cui l'ingiustificatezza di un giudizio severo: "Il reo non è forse un nostro

(27) A.N. RADISČEV. *Besada o tom, čto est' syn otečestva*, cit., p. 265.

(28) A.N. RADISČEV, *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, in *Izbrannye filosofskie sočinenij*, cit., p. 394.

(29) A.N. RADISČEV, *Besada o tom, čto est' syn otečestva*, cit., p. 266.

(30) *Ibid.*, p. 267.

fratello? E chi può di fronte a se stesso giustificarsi a tal punto da affermare: in me non è mai sorto un pensiero cattivo?" (31).

Nell'articolazione delle problematiche del *Viaggio*, tuttavia, la concezione dell'etica presenta anche un aspetto che non si lascia inserire nel complesso della tradizione stoica: l'ampio rilievo dato alla coscienza individuale, la cui insondabilità non riguarda soltanto i moti della psiche, ma la stessa costituzione morale. Se, infatti, da un lato la forza della coscienza morale è rinvenuta nella capacità del saggio di dominare gli impulsi e lasciarsi guidare da valori autentici, l'esercizio dell'ultima libertà, quella di rinunciare alla vita, non si connette, nel *Viaggio* di Radiščev, con una ponderata valutazione delle perdite e dei vantaggi, ma appare piuttosto ispirata a una forte ansia di affermazione di sé, quando tutte le libertà vengono meno.

Si è osservato come la definizione dell'ambito dei diritti umani da parte del pensatore russo non si sia sviluppata sulla base del razionalismo illuministico che aveva generato l'idea del progresso indefinito e di un'uguaglianza utopica; essa muove va piuttosto dal riconoscimento del valore dell'individualità e dalla sua legittimazione sul piano stesso della razionalità.

Questa posizione è espressa con molta chiarezza nella *Breve storia dell'origine della censura* che si trova nel capitolo del *Viaggio* intitolato *Toržok*, dove da un lato si fa appello all'irrefutabilità della verità (32), dall'altro si sottolinea il valore della molteplicità delle opinioni, non in relazione alla loro veridicità immediata, ma piuttosto per la forza produttiva della dialettica, originata dalla pluralità dei punti di vista, che stimola appunto "il dibattito e la libera espressione dei propri pensieri" (33). Sotto questo aspetto la violenza che il potere esercita con la censura non soltanto procura un danno a tutta la società, bloccandone l'ascesa intellettuale e morale, ma mette in pericolo la realtà stessa dell'individuo, in questo caso dell'intellettuale che verrebbe *annientato* con le sue idee (34).

L'appello al diritto naturale ha dunque il significato essenziale di difesa dell'individuo, cui il diritto formale provvede soltanto in astratto. Di fronte alla tragedia dello sconosciuto che la rapacità del fisco e la malignità degli uomini ha privato dei beni materiali e degli affetti e ha costretto alla fuga per sottrarsi al carcere, il viaggiatore invoca la distinzione tra questi due diritti per legittimare sia l'autodifesa sia la difesa del prossimo sul piano giuridico, anche da parte di colui che formalmente non vi è stato designato.

(31) A.N. RADISČEV, *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, cit., p. 395.

(32) "Forse la verità dovrebbe cercare appoggio nel potere e nella spada per colpire l'errore, quando il suo solo apparire è la sferza più spietata contro l'errore?" (A.N. RADISČEV, *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*, cit., p. 300).

(33) *Ibid.*, 302.

(34) A questo proposito Radiščev riporta il giudizio di Seneca il Retore che aveva definito l'ordine di Augusto di bruciare i libri di Tito Labieno "una cosa inaudita" e una condanna con la quale si voleva allontanare uno scrittore dalle proprie idee (*ibid.*, p. 300).

Al diritto *naturale* Radiščev affida perciò la conservazione della dimensione individuale (definita dalla libertà di giudizio e dalla libera decisione, come pure, anche se in diversa misura, dalla proprietà di beni spirituali e materiali); ed è appunto tale diritto che egli intende esercitare paradossalmente col suicidio, estrema possibilità di affermazione della propria libertà morale. Il suicidio assume, tuttavia, nella visione etica di Radiščev un carattere ambiguo, essendo da un lato ancora legato alla concezione stoica, dall'altro essendo espressione dell'esigenza piú moderna, di ascendenza cristiana, di una morale interiore che proprio nell'individualità rinviene l'universalità del valore etico.

La matrice stoica è evidente nell'insegnamento che il vecchio padre dà ai suoi figli accomiatandosi da loro nella stazione di *Krest'cy*: "Se alla tua virtù non rimarrà rifugio sulla terra, se, ridotto agli estremi, non troverai protezione all'oppressione, ricorda allora che sei uomo, tieni presente la tua grandezza, leva in alto la corona della beatitudine che tentano di toglierti. Muori" (35). Il criterio di giudizio di una scelta cosí definitiva non è indicato tuttavia in una ragione pratica, ma nel complesso organismo dell'individuo *soggetto*, che è insieme ragione e sentimento. Cosí la visione stoica della virtù è superata nella lezione del *sentimentalismo* che colloca appunto nel sentimento, piú che nella ragione, lo spazio dell'individuo. Non il calcolo del saggio, bensí il sentimento di *sé* determina la dimensione morale del distacco volontario dalla vita.

L'inizio del *Viaggio* segna la separazione dolorosa dagli amici, l'abbandono del paese o della città in cui il protagonista vive abitualmente, con la conseguente rinuncia alle abitudini e alle sicurezze che queste comportano; in tutto si avverte la sottolineatura del diritto dell'individuo al riconoscimento e al rispetto della propria debolezza. Il pessimismo nei confronti di una natura fragile non si risolve in condanna definitiva, ma è accompagnato, come in Rousseau, dalla pietà, ed è premessa all'educazione. In questa prospettiva il problema politico diventa ineludibile soltanto nel momento in cui non concede la maturazione e la realizzazione della persona.

"I nobili pensieri sono estranei alla tua ragione. Tu non sei capace di darti la morte. Ti piegherai e sarai schiavo nell'anima, come lo sei nella tua condizione" (36): sono le considerazioni amare del viaggiatore che ha assistito alla vendita separata di una famiglia di servi della gleba e nell'atteggiamento cupo e rabbioso

(35) *Ibid.*, p. 240. L'insegnamento del vecchio utilizza lo stile delle tragedie seneciane, in cui spesso appaiono le anime dei morti: "Se, avendo dimenticato i miei precetti, ti abbandonerai ad azioni turpi, l'anima tua abituata alla virtù sarà inquieta, ti apparirà in sogno. Levati dal letto e seguì col cuore la mia apparizione. Se allora un lagrime cadrà dai tuoi occhi, potrai riaddormentarti, in fatti ti ridesterai per emendarti. Ma se ricordandoti di me nel mezzo delle tue turpi azioni la tua anima resterà impassibile, e l'occhio resterà asciutto, ecco è la spada, ecco il veleno. Liberami dall'affanno, libera la terra da un peso vergognoso" (*ibidem*).

(36) *Ibid.* p. 320.

del giovane contadino, allontanato dalla sposa e dal figlio, non ha visto la consapevolezza dalla quale soltanto scaturisce l'azione. Al di là della condanna di una consuetudine tanto disumana avallata dalla legge, emerge nelle considerazioni dell'autore una profonda pietà per quella realtà contadina che, priva di libertà interiore, non riesce ad attingere una coscienza autenticamente umana, il valore della propria dimensione individuale.

Il contadino per Radiščev è vittima dell'*ineguaglianza* giuridica che lo condanna ad essere un *bene*, ma ancora di più lo è dell'im maturità personale che non gli permette di individuare quella via ultima e infallibile alla liberazione dalla schiavitù (materiale e spirituale) che è la liberazione dalla vita stessa per l'affermazione estrema del proprio diritto ad essere persona.

Nelle ragioni che Radiščev porta a giustificazione del suicidio si può rinvenire un elemento di novità rispetto all'etica stoica che fa della coscienza morale universale il fine dell'uomo e al suicidio del saggio affida la rimozione dell'ultimo impedimento al superamento dell'individualità. Quando, infatti, si rammarica del fatto che il contadino non è in grado di compiere la scelta della rinuncia a una vita in cui gli è negato il diritto alla felicità, propone un'etica dell'interiorità, il cui unico criterio è la coscienza individuale che in sé stessa rinviene il valore universale della dignità umana, con un'evidente correzione di quell'etica stoica della ponderata valutazione, che pure legittima il suicidio.

Per lo stoico, infatti, la rinuncia volontaria alla vita è atto morale soltanto se in essa è perseguito un fine superiore; l'uomo perfetto è colui che con l'esercizio della ragione si è liberato dalle passioni e ha operato quel sapiente distacco dal mondo che gli garantisce la serenità anche nelle situazioni più dolorose; soltanto se la condizioni esterne rendono impossibile l'esercizio del *logos* egli ha diritto di por fine alla vita. Lo stoico non fa una distinzione tra virtù e felicità, il fine dell'uomo è la virtù, che coincide con la felicità, o, se si vuole, la felicità che si dà soltanto nell'esercizio della virtù.

Intesa in questo senso, la felicità non fa parte dell'individualità, ma ne rappresenta piuttosto il superamento. La serenità del saggio, infatti, altro non è che la coscienza della propria adeguazione all'universale. Il significato etico del suicidio sta appunto nel fatto che cancella totalmente la dimensione individuale là dove non è possibile superarla con la ragione. Perciò per lo stoico il suicidio non è un privilegio di ogni uomo, ma soltanto del saggio perché soltanto chi sa valutare perfettamente la situazione e conosce la virtù può essere pienamente responsabile delle proprie azioni; la sua volontà, infatti, non si lascia mai guidare dall'impulso ma è pienamente adeguata alla ragione.

Così Zenone scelse il suicidio, convinto di compiere il volere della divinità (37). E Seneca sostenne che soltanto il distacco della vita può garantire pienamente l'uomo della libertà interiore, perché "non è un bene il vivere, ma il vivere bene". Egli riteneva che il sapiente deve mirare alla qualità della vita piuttosto cha

(37) M. POLHENZ, *La Stoa*, cit., t. I, p. 315.

alla sua lunghezza, e valutando con prudenza la situazione deve cominciare a pensare a separarsene già prima che essa diventi insopportabile, "appena la fortuna comincia a sembrargli sospetta" (38).

Nell'eroe tragico, rappresentato nel teatro classico di ispirazione seneciana, il suicidio scaturiva da un conflitto ben individuabile tra un valore universale precisamente configurato (l'amore per la Patria, la fedeltà alla parola, il rispetto del padre) e la propria dimensione di individualità legata alla sfera della sensibilità, ovvero alle passioni come la gloria e l'amore. L'eticità è tutta obiettivata, e il dramma si configura nel fatto che le ragioni dell'individuo, opposte all'universale etico, non possono subire alcuna evoluzione: sono perenni dall'origine.

Analogo, anche se di natura più elevata, è il dramma della rivendicazione della libertà contro il tiranno. Qui l'etica, come si è osservato in precedenza, è tutta spostata nell'ambito della politica. L'eroe col suicidio esercita l'ultimo atto della libertà civile con cui si identifica la sua libertà di uomo. Anche in questo caso l'eticità della scelta è compiutamente obiettivata, perché commisurata al valore palese alla coscienza comune.

Radišev, tuttavia, si richiama al suicidio in un senso diverso; la decisione che stabilisce l'estremo limite oltre il quale la dignità umana non è difendibile, oltre cui non è possibile la vita etica, non nasce da una valutazione razionale delle circostanze e dei beni (come voleva Seneca), né è dettata, come voleva la tragedia classica, dalla obiettività del valore, cui cedono le ragioni dell'individuo, ma è riposta tutta nella coscienza interiore, nel soggetto individuale che si riconosce per se stesso misura.

Se si può stabilire oggettivamente quali siano i confini invalicabili della libertà civile, non è altrettanto possibile stabilire dei confini precisi del rispetto dell'umanità nella coscienza interiore, sia per il grado diverso di estensione della consapevolezza della coscienza morale, sia per l'ampiezza del principio di libertà, rispetto a quello di libertà civile. Da questo punto di vista il valore morale del suicidio non è verificabile, sta tutto nell'intenzione che è palese soltanto alla coscienza interiore.

L'aspetto nuovo della visione etica di Radišev, rispetto all'originaria ispirazione stoica, sta proprio nel suo riferimento a questa coscienza interiore che, intesa come unica misura del comandamento morale, lo avvicina a Kant, sebbene egli non abbia mai attinto quella consapevolezza che spinse il filosofo tedesco a

(38) "Non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivit, quantum debet, non quantum potest. Videbit ubi victurus sit, cum quibus, quomodo, quid acturus. Cogitat semper, qualis vita, non quanta sit. Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se. Nec hoc tantum in necessitate ultima facit, sed cum primum illi coepit suspecta esse fortuna, diligenter circumspicit, numquid ideo desinendum sit. Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat, tardius fiat an citius" (L.A. SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*. London-Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1953, t. II, p. 58).

distinguere la dimensione della virtù, coincidente con l'universale umano, e quella della felicità, che si colloca tra la speranza umana e l'intervento divino.

Per Kant, infatti, il *sommo bene* è la felicità ottenuta nella virtù, la felicità di cui l'uomo si è reso degno: l'elemento individuale della felicità è commisurato al valore universale (la virtù), ma non può esserne garantito, in quanto il fine dell'uomo è di essere uomo (ottemperando all'imperativo etico), non di essere felice. In ciò anche Kant si rivela figlio dello stoicismo; nella sua prospettiva, infatti, l'essere morale procura quella serenità che è accordo con la propria coscienza, in qualunque situazione dolorosa ci si possa trovare. Tuttavia egli distingue chiaramente tra questa serenità e la felicità, sottolineando come l'attuazione del dettato morale non esaurisca la dimensione umana; e se soddisfare l'esigenza della felicità, come conciliazione dei due mondi di cui l'uomo partecipa, quello dell'intenzione morale e quello dei fini, trascende la possibilità umane, né ha spazio nella *fenomenicità*, la ragionevole speranza che esista un superamento della divaricazione amplia lo spazio del perfezionamento, da una dimensione etica, si assoluta pertinenza dell'uomo, a una dimensione religiosa di una vita ultraterrena, di assoluta pertinenza divina. La felicità è un dono di un Dio personale alla persona umana.

Diversamente, Radiščev aderisce a una concezione di Dio non personalistica ma di tipo stoico spinoziano, con commistioni di emanazionismo neoplatonico, che identificandosi con la Verità e con Giustizia, finisce per essere la ragione intrinseca delle cose. Da questo tipo di divinità non è la realtà individuale a trarre conforto, ma ancora la dimensione razionale dell'uomo, il saggio, pago della conoscenza della Verità e della adeguazione della volontà a questa conoscenza.

Nell'*Elogio di Lomonosov* che si trova nel capitolo conclusivo del *Viaggio*, intitolato *Černaja Grjaz*, l'ascendenza spinoziana si percepisce proprio nel procedimento di spersonalizzazione della divinità che giunge fino al paradosso di porre l'Onnipotente al di sotto della verità. "La verità –vi si legge– è per noi la suprema divinità, e se l'Onnipotente volesse cambiare il suo aspetto non rivelandosi in essa, noi distoglieremmo i nostri occhi da lui" (39).

Il paradosso apparirebbe strano in un contesto dottrinale in cui alla virtù è attribuito un così grande spazio, se non richiamasse la tesi spinoziana che "il sommo bene della mente è la conoscenza di Dio, e la somma virtù della mente è conoscere Dio" (40), che corrisponde all'altra per la quale la beatitudine non è il premio della virtù, ma al contrario quest'ultima è conseguente alla beatitudine che discende dalla conoscenza di Dio (41).

(39) A.N. RADIŠČEV, *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu*, cit., p. 376.

(40) B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari, 1915, pars IV, prop. XXVIII, p. 200.

(41) "Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus" (*ibid.*, pars V, prop. XLII, p. 286).

“O verità! inoppugnabile organo dell’Onnipotente, –esclama l’autore nell’opera *Dell’uomo, della sua mortalità e immortalità*– fai discendere su colui che erra nelle opinioni anche un raggio soltanto della tua luce sempiterna, si allontani da me l’errore, e io ti ravvisi!” (42). Ed è chiaro che il Volto divino invocato non è altro che la verità, in senso gnoseologico, metafisico ed etico.

Nella lettera ad A. R. Voroncov del 6 novembre 1797 Radišev dà una definizione della divinità in termini panteistici. Si tratta in questo caso di un’invocazione: “Dio, Essere supremo, Essere consolatore [...] ricevi gli atti di gratitudine di un cuore che Ti ama senza temerTi, di un’anima che si sente essere una emanazione della Tua sostanza sconosciuta, e se la preghiera di un essere pereunte può giungere fino al Tuto Trono su cui siedi in tutta la pienezza della Tua sublime, della tua indefinita energia [*énergie*], benedici la mano che mi ha sostenuto nella disgrazia [...]” (43).

Il panteismo è qui espresso nello schema emanazionistico neoplatonico che Spinoza, come è noto, nos accolse, ma la concordanza con la dottrina spinoziana è invece evidente nella distinzione tra amore e timore; l’amore per Dio senza timore si dà soltanto nella completa sicurezza che deriva dall’adeguazione libera e perfetta alla giustizia (e ciò significa anche fare la volontà di Dio, in quanto Di è verità e giustizia) e non per timore del castigo.

Già in precedenza, in una lettera del 1794, sempre a Voroncov, Radišev aveva parlato di Dio a margine della riflessione sullo sciamanesimo del popolo Tunguso. I riti religiosi di queste popolazioni gli parevano “delle maniere differenti di sottolineare il sentimento della potenza superema di un Essere che non si può conoscere, e la cui grandezza si manifesta nelle cose piú piccole” (45). Dove l’affermazione dell’inconoscibilità di Dio sembrerebbe in contraddizione col concetto di Dio-Verità, se non si ricordasse che in realtà anche la ragione naturale delle cose nella sua totalità e profondità è inattingibile alla mente umana, cui è nota soltanto la verità morale.

Analogamente, non deve trarre in inganno quanto scrive nel suo *Testamento [Zaveščanie]* ai figli, esortandoli a rivolgere il loro pensiero a Dio: “Ricordatevi, o amici dell’anima mia, ricordatevi in ogni momento che c’è Dio, e che noi non possiamo fare un sol passo, pensare una sola idea se non sotto la sua onnipotente

(42) A.N. RADISĀEV, *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, cit., p. 344.

(43) A.N. RADISĀEV, *Polnoe sobranie sočinenij*, Akademija Nauk SSSR, cit., t. III, pp. 506-507.

(44) Il riscontro con le tesi spinoziane si può avere nel *Trattato teologico Politico*, dove si legge: “stabilito, intanto, che l’amore di Dio è la massima felicità dell’uomo, la beatitudine, e il fine ultimo e lo scopo di tutte le azioni umane, segue necessariamente che colui solo segue le legge divina, il quale procura di amare Dio, non per paura dei supplizi, né per amore di beni caduchi come i piaceri e la fama, ma per questo solo che lo conosce; cioè perché sa che il sommo bene consiste nella conoscenza e nell’amore verso Dio” (B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, tr. it. di S. Casellato, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 79).

(45) A.N. RADISĀEV, *Pis'mo A.R. Voroncovu* (Ilmsk, le Juin 1794), in *Polnoe sobranie sočinenij*, Akademija Nauk SSSR, cit., t. III, p. 461.

mano, Ricordate che egli é giusto (*pravosuden*) e misericordioso, che non lascia senza ricompensa la buona azione, cosí come senza punizione l'azione malvagia. Perciò iniziate ogni opera avendoLo chiamato in aiuto, e ricorrete a Lui con preghiere calorose! Oh, quanta consolazione troverete in Lui!" (46).

Solo apparentemente si tratta di una contraddizione rispetto a quell'immagine personalizzata del divino che appare nei luoghi sopra citati. Anche qui in effetti Dio è definito dalla razionalità, in un modo che non può non richiamare l'affermazione spinoziana che senza Dio niente è e niente può essere concepito (47). La provvidenzialità divina menzionata in questo passo, infatti, non è altro che il *logos*, mentre la ricompensa e la punizione che nello scritto *L'uomo, della sua mortalità e immortalità* Radišev aveva con chiarezza escluso dalla realtà di Dio, debbono essere intese come espressione di un ordine universale che nella virtù e nel vizio pone già il premio e la pena. Ed essendo garanzia di quell'ordine da cui la coscienza morale trae la sua serenità, Dio è per l'uomo consolatore.

È evidente l'ambiguità dell'etica radiševiana, portatrice di due istanze diverse, di due concetti di felicità, quello connesso con la visione stoica, che esaurisce nella imperturbabilità, e quello legato al riconoscimento del valore dell'individuo, di matrice cristiana, che la seconda metà del secolo espresse nella tematica giuridica e nell'orientamento sentimentalistico.

Alla consapevolezza dell'ambiguità della propria visione etica Radišev non pervenne. Nel libro già ricordato *Dell'uomo, della sua mortalità e immortalità*, ancora forte appare l'ascendenza stoica; l'espressione più netta è la concezione del suicidio, che viene portato come prova del dominio dell'anima sul corpo, essendo esso il frutto di una "decisione dell'anima" che dichiara al corpo: "tu sei la mia catena! la mia prigionia! il mio tormento! io voglio agire, tu mi intralci! termini dunque la nostra unione, addio per sempre!" (48). Il suicidio è qui l'estrema possibilità di superare un disaccordo riconosciuto come incociabile, tra l'esigenza di imperturbabilità del saggio (la serena ragione) e gli impulsi e le passioni corporee.

Nel *Viaggio* il gesto estremo in cui è riposta l'ultima difesa del sommo dei valori umani, la libertà (ovvero l'affermazione della ragione etica e non biologica della vita), non è riconducibile a una valutazione pratica, e neppure alla condizione sociale e al livello di istruzione della persona, ma a una forza dell'animo che la stessa formazione culturale non può garantire. Se la libertà morale deve essere considerata il valore più alto, la capacità del sentimento di questo valore e l'impulso del cuore all'attuazione del comandamento morale, restano, nell'ottica di Radišev, mistero profondo dell'interiorità individuale.

(46) A.N. RADISCEV, *Polnoe sobranie sočinenij*, pod. red. V.V. Kallaša, izd. V.M. Sablina, Moskva 1907, t. II, p. 595.

(47) "Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest" (B. SPINOZA, *Ethika ordine geometrico demonstrata*, cit., pars I, prop. XV, p. 16).

(48) A.N. RADISCEV, *O čeloveke, o ego smertnosti i bessmertii*, cit., p. 376.

Egli manifesta in maniera inequivocabile tal convincimento nel già citato capitolo del *Viaggio* intitolato *Krest'cy*, dove l'anziano padre, pur avendo impartito ai due giovani un'istruzione e un'educazione adeguate, non ripone direttamente in esse la fiducia nei buoni frutti, quanto piuttosto nella forza del sentimento, capace di conservare la memoria della fonte stessa di quegli insegnamenti, ossia il ricordo paterno (49). Si riconosce così non soltanto che la virtù non sta nel complesso delle azioni virtuose, bensì nell'unità della vita della coscienza virtuosa, ma anche che l'autentico insegnamento opera mediante l'amore servendosi di una forma di analogia, non quella formale della ragione, ma quella totalizzante dell'esempio. Sul piano educativo, nell'instaurazione del rapporto e nel metodo di partecipazione degli insegnamenti, la dimensione individuale risulta irrinunciabile.

(49) Con ineffabile gioia vedo le lagrime bagnare le vostre gote. Porti questo turbamento dell'animo vostro il mio consiglio nella parte più sacra di esso, lo scuota al mio ricordo e io possa in tal modo, anche se assente, proteggervi contro i mali e gli affanni della vita (A.N. RADISČEV, *Putšestvie iz Peterburga v Moskvu*, cit., p. 224).