

PREFAZIONE

Angela Dioletta Siclari

Quest'opera di Karsavin, di cui si presenta qui la prima traduzione e che viene riedita per la prima volta a Mosca dopo la sua pubblicazione a Berlino nel 1923, è senza dubbio la meno fortunata tra quelle dell'autore, a giudicare dal lungo silenzio che l'ha accompagnata. Ciò naturalmente suscita qualche interrogativo, dal momento che la maggior parte degli scritti di questo autore, non soltanto quelli pubblicati all'estero, ma anche quelli già pubblicati in patria prima dell'espulsione, sono stati riediti negli anni '90 e alcuni di essi sono stati tradotti in italiano, in francese e in lituano¹. Il libro su Giordano Bruno non appartiene certo alle opere minori di Karsavin, e non soltanto per l'ampiezza, ma soprattutto per l'impostazione che lo colloca nel periodo della riflessione filosofica più matura dell'autore. Pure, rispetto alle opere *maggiori* sono evidenti anche alcuni limiti che all'autore erano noti e di cui egli si scusa con il lettore, attribuendoli «alle attuali condizioni di vita» oltre che alla «difficoltà e novità del compito»². Espulso, infatti, dalla Russia come indesiderato, assieme a un centinaio di altri intellettuali (studiosi e docenti soprattutto del settore filosofico), nel 1922, anno della pubblicazione a Petrograd (ex S. Pietroburgo e futura Leningrado) delle sue *Noctes Petropolitanae* e de *L'Oriente, l'Occidente e l'idea russa*³, l'anno successivo pubblicava a

¹ *Poèma o smerti*, da me tradotto in italiano nel 1998 (ANGELA DIOLETTA SICLARI, *L'estetico e il religioso in L. P. Karsavin*, Milano, Franco Angeli); e in francese da F. Lesourd (LEV KARSAVINE, *Le poème de la mort*, Lausanne, L'Age D'Homme 2003); i *Sonetti* e le *Terzine*, scritti nel lager sono stati tradotti in lituano da A. Bukontas (LEVAS KARSAVINAS, *Tai Tu mane vieti*, Vilnius, Dai gai 2002); i *Sonetti* sono stati tradotti anche in italiano (ANGELA DIOLETTA SICLARI, *I Sonetti di L. P. Karsavin. Storia e metastoria*, Milano, Franco Angeli 2004)

² LEV P. KARSAVIN, *Giordano Bruno*, Berlin, Obelisk 1923, p. [267].

³ *Vostok, Zapad i russkaja idea*, in cui è già presente quell'orientamento *eurasista* che caratterizzò il pensiero e l'attività politica di Karsavin del periodo parigino (1926-1928), e che trovava una chiara esposizione nello scritto di NIKOLAJ SERGEEVIČ TRUBECKOJ, *Evropa i Čelovečestvo* [L'Europa e l'Umanità] del 1920.

Berlino oltre al *Giordano Bruno* altri due scritti: *Filosofia della Storia* [*Filosofija istorii*] e *Dialoghi* [*Dialogi*], di cui almeno i primi due sono studi ampi e complessi, che presentano le basi della sua teoria e metafisica della storia. Questa intensa produttività in un periodo così breve dimostra che all'emigrazione coatta è stato accordato un tempo brevissimo di preparazione, precipitando lo studioso in una situazione precaria, con la privazione di uno *status* professionale consolidato, degli strumenti che questo gli garantiva, e della completezza e ordine dello stesso materiale elaborato in precedenza.

La 'novità' cui accenna l'autore sta invece tutta nell'impostazione dello scritto e ne costituisce anche l'originalità. Si fa qui riferimento al taglio teoretico e al criterio interpretativo con cui Karsavin fa emergere dalla ricostruzione degli eventi, della vita e del pensiero dei personaggi di cui tratta, il disegno di una *coscienza* storica che si va rivelando non secondo una linearità progressiva, ma nell'esistenza della persona, la quale illumina, con la sua intuizione, il momento storico di cui fa parte e ne scopre al tempo stesso la radice metafisica. Questa vena interpretativa non sempre esplicita nel *Giordano Bruno*, perché soverchiata spesso dalla gran quantità di notizie e riferimenti culturali, risulta invece esposta con chiarezza nella *Filosofia della storia*, a cui l'autore aveva lavorato nel periodo immediatamente precedente l'espulsione dalla Russia, e che diventa la sua chiave di lettura della vita e del pensiero di Giordano Bruno. Del resto, anche il libro su Bruno, vista la sua complessità e una palese disomogeneità dei capitoli, sembrerebbe frutto di un impianto precedente e lo è, senza dubbio, di studi precedenti⁴. Karsavin, infatti,

⁴ Il I capitolo, dedicato alla vita di Bruno, in realtà ne esplora anche il pensiero, soprattutto in relazione alla teologia e alla concezione della religione, sulla base degli interrogatori dell'Inquisizione veneta e romana, con riprese e ripetizioni nel capitolo III (*Il sistema filosofico di Bruno*) e nel IV (*Bruno e la tragedia del Rinascimento*) e non senza qualche contraddizione, come quella relativa allo *Spaccio de la bestia trionfante*, che nel III cap. identifica la 'bestia' nella Chiesa e nel papa (pp. [162]-[163]), mentre nel cap. I, in una chiosa alla lettera di Schoppe l'autore precisa: che la 'bestia' non ha nulla a che vedere col papa (nota 253). Il cap. II, in cui l'autore ricostruisce lo sviluppo della scolastica, è forse quello che manifesta più degli altri un certo squilibrio. Alla citazione di una molteplicità di pensatori del cui pensiero si fa soltanto accenno, si accosta un'ampia trattazione di Cusano e di Bruno. Inoltre, non è di scarso rilievo l'utilizzazione di nomi differenti per indicare uno stesso personaggio, cosa che avalla l'ipotesi di tempi di stesura diversi e di un'affrettata rielaborazione del materiale, forse destinato ad almeno tre saggi distinti. La riedizione del libro, che prevedeva anche una revisione del testo, potrà forse ovviare ad alcune di queste discrepanze. Purtroppo gli spostamenti di Karsavin da un Paese all'altro hanno impedito la formazione e la conservazione di un archivio completo, l'unico è quello di Vilnius (Archiv L. P. Karsavina - Vil'niuskij Universitet), di cui Pavel Ivinskij ha iniziato la pubblicazione, e che comprende opere inedite e corrispondenza relativa al periodo della permanenza dell'autore in Lituania, prima dell'arresto.

formatosi nell'ambito storico, prima dell'espulsione pubblicò in Russia i risultati delle sue ricerche su movimenti e pensatori medievali religiosi ed eretici.

Forse è proprio l'originalità dell'interpretazione il motivo del lungo silenzio che ha accompagnato quest'opera. Il lettore che volesse trovarvi elementi nuovi per la ricostruzione della vita e degli scritti di Bruno resterebbe infatti deluso, perché pur essendo l'analisi decisamente accurata e documentata, come si può desumere dalla quantità e dall'ampiezza delle citazioni relative alle opere del Nolano nonché ai documenti del processo a quel tempo accessibili, Karsavin non supporta la sua ricerca con materiale nuovo, ma si serve degli scritti, dei documenti e della letteratura critica all'epoca utilizzabili. Il Gentile, il Berti, lo Spampanato gli forniscono la maggior parte delle informazioni di natura storico-critica, come si arguisce anche dalla breve bibliografia da lui riportata alla fine del libro.

I criteri su cui poggia lo studio del pensiero di Bruno, di Cusano, e in generale dell'aristotelismo e dell'averroismo dei sec. XIII e XIV, si individuano facilmente nei commenti e nei giudizi dell'autore, ma i *principi* metodologici sono esposti con particolare chiarezza in *Filosofia della storia*, dove Karsavin non soltanto legittima, ma sostiene sia necessario per lo storico un approccio alla filosofia nell'elaborazione del proprio metodo, cosicché l'orientamento storiografico e quello filosofico risultano complementari e non alternativi⁵. Naturalmente, non occorre che lo storico sia di mestiere anche un filosofo. Sebbene professionalmente sia interessato soprattutto all'individuazione e alla correlazione di determinati *fatti*, 'in quanto uomo' lo storico possiede idealmente, in maniera «intuitivo-simbolica», la coscienza della *totalità*, e di conseguenza la coscienza dei limiti insuperabili del proprio sapere, nonostante sperimenti la possibilità di unsempre maggiore approfondimento delle proprie conoscenze⁶.

⁵ Non si può formulare una metodologia astratta e generale del metodo storico, dal momento che la storia è lo sviluppo di concrete individualità (personalità, movimenti, idee), un metodo, sostiene Karsavin, può soltanto essere «mostrato», e «per mostrare il metodo storico in tutta la sua efficacia occorre passare nell'ambito più concreto della storiografia o in quello della metafisica della storia» (LEV P. KARSAVIN, *Filosofija istorii*), Obelisk, Berlin 1923, p. 335.

⁶ «Qualsiasi teorico della storia, se soltanto non si chiude artificialmente nella cerchia di problemi, per così dire, di tecnica metodologica, deve inevitabilmente chiarire in che consiste la specificità dell'essere storico (*istoričeskogo bytija*) e, se esiste questa specificità, quali sono le categorie fondamentali della conoscenza storica, i concetti storici fondamentali» (*ibid.*, p.15). Mediante questa *filosofia della storia* è possibile individuare le idee metafisiche basilari nella loro applicazione alla realtà e alla conoscenza storica. La filosofia della storia muove dalla concreta realtà storica, e la metafisica della storia ne è «il completamento naturale» (*ibid.*, p. 16).

Non sfugge in questa identificazione della storiografia col giudizio storico e della verità della conoscenza storica con la verità della conoscenza filosofica, l'impostazione idealistica del problema, se non fosse che la conoscenza filosofica è in Karsavin caratterizzata da una metafisica *concreta*, dove l'assoluto non è un concetto, l'Universale, ma Dio e si dà allo studioso-uomo attraverso l'esperienza reale della propria individuale umanità. Quell'individualità che Croce definì «priva di qualità e la cui immagine è un fluttuare quantitativo della comune indivisa umanità», negandole, come del resto è proprio dell'idealismo, ogni autentico significato storico⁷. Per Karsavin, al centro della storia sono proprio gli individui, e tutta la storia è un processo di individualizzazione, sia dal punto di vista dell'ermeneutica storica, che non può formarsi che nella coscienza individuale, sia dal punto di vista di una metafisica che apre alla *metastoria* e che rappresenta un'uscita dall'idealismo. L'incontro dell'Assoluto *persona* con la *persona* umana, la *personificazione* del principio della Dio-umanità nel Dio-uomo Cristo, investe il divenire storico di un carattere pro-fondamente religioso e dà alla metafisica una valenza teologica. L'allusione alla *metastoria* che la storia porta in sé è ciò che distingue la visione karsaviniana da quella idealistica, ed è anche il motivo per cui Karsavin non conosce quel rasserenamento che per l'idealismo l'individuo trova nella sua attività conoscitiva e interpretativa, il conoscere infatti ha sempre per lui una funzione strumentale e scopre il suo senso in un *fare* che è processo di adeguazione all'intendere, coinvolgendo la persona nella sua totalità.

Beninteso, a Karsavin interessa Bruno, uomo e pensatore, con le sue certezze e i suoi dubbi, i suoi punti fermi dottrinali e i molti problemi irrisolti, ma non dal punto di vista di una *psicologia*, bensì di una *metafisica* della persona, la quale da questo punto di vista diventa anche espressione e illustrazione di tutta l'epoca di transizione dal Medioevo al Rinascimento cui appartiene. Il valore indiscusso di Bruno sta, a suo giudizio, nel sentimento e nella chiara coscienza della sua unità di spirito con l'universo divino e con Dio, che si manifesta nell'unità di vita e di pensiero: «L'anima della *filosofia nolana* è l'eroico furore come fondamento teorico e pratico del pensiero»⁸. Il suo limite e il suo dramma, invece, consisterebbe nel non aver saputo (o voluto?) tener fede alla sua intuizione, secondo la quale l'Assoluto, in quanto tale, non si identifica mai con la totalità, sia pure infinita, del relativo, cosicché nessuna *naturale* filosofia può dire qualcosa dell'Assoluto in sé, conoscibile soltanto nel mondo e come mondo. Questo sarebbe il difetto di Bruno che, nell'en-

⁷ BENEDETTO CROCE, *Storiografia e idealità morale*, Bari, Laterza 1967, p. 28; la storia, sostiene Croce «è sempre delle opere e non degli individui».

⁸ P. Karsavin, *Giordano Bruno*, cit., p. [273].

tusiasmo della scoperta del divino nell'universo creato, vi si sarebbe *gettato a capofitto*, orgoglioso della *nuova* filosofia, perdendo di vista l'inattingibilità dell'Assoluto, la cui infinità non sempre distingue dall'infinità dell'empirico. In questo errore di Bruno Karsavin individua l'errore di tutta l'epoca rinascimentale.

Nella dimensione empirica di Bruno, in particolare negli interrogatori subiti da parte dell'Inquisizione veneta e romana, Karsavin rileva quella intuizione del limite della ragione logica, definibile, a suo giudizio, come segno della propensione per la dottrina della *doppia verità*, che costituisce il tema centrale e il filo conduttore del suo libro. Messo alle strette dagli inquisitori sui dogmi fondamentali della Chiesa, il Nolano confessa la propria riluttanza a credere nell'incarnazione del Verbo, o in altri termini, nella divinità di Cristo, e nell'esporre le sue ragioni di dubbio si richiama anche alla dottrina di Ario, già condannata, ma che, a suo giudizio, non sarebbe stata ben compresa. Naturalmente, le motivazioni della condanna di Ario sono invece chiare e non rivelano l'incomprensione del suo pensiero. Bruno, in realtà, interpreta Ario in chiave neoplatonica, interpretazione respinta dalla dogmatica ecclesiastica. Il Verbo, sostiene riferendosi ad Ario, non è né creatore né creatura, ma «medio», «non dal quale, ma per il quale è stato creato ogni cosa», e per il quale «ritorna ogni cosa all'ultimo fine, che è il Padre». Riguardo poi alle due nature, divina e umana, unite nell'unica sostanza di Cristo, Bruno dichiara di intendere il «*Verbum caro factum est*» nel senso generale di una *assistenza* o presenza di Dio nell'uomo; e, dubbioso riguardo al trinitarismo, si rifà a Gioachino da Fiore, che pensava che l'unità della Trinità dovesse essere intesa nel senso collettivo e analogico⁹. Accanto a questi *errori* nell'ambito dogmatico ne emergono, attraverso gli interrogatori, altri di natura metafisico-teologica, come l'idea dell'infinità del mondo creato e dei mondi, o la tesi della trasmigrazione delle anime, d'impianto pitagorico, su cui non è necessario qui soffermarsi, perché il problema che sconcerta Karsavin non riguarda l'elemento ereticale nelle idee di Bruno, quanto piuttosto il carattere della sua difesa.

Egli si chiede come mai Bruno pensi di poter convincere i suoi interlocutori della propria innocenza esponendo con ampiezza di particolari il proprio pensiero chiaramente eterodosso rispetto alla dottrina cattolica, cosa di cui lui stesso è consapevole, se non ritenendo che lo avrebbe salvato l'ammettere che soltanto su base *filosofica* aveva espresso quelle idee, e non su base teologica, riguardo alla quale si sarebbe attenuto invece, per lo più (sebbene talvolta errando e peccando), alla fede negli insegnamenti della Chiesa. In questa fiducia, Karsavin individua il ricorso alla dottrina della *doppia verità* da

⁹ Si vedano le note 202, 203 e 205.

parte del Nolano, il quale, a suo giudizio, doveva presumere che gli stessi inquisitori ne consentissero una certa legittimazione, sebbene la Chiesa avesse condannato questo aspetto dell'averroismo¹⁰.

Non è però sull'aspetto *pratico* dell'utilizzazione della teoria della doppia verità che Karsavin richiama l'attenzione, bensì sulla peculiarità propria del pensiero nella sua universalità, che Bruno avrebbe intuito, sebbene non del tutto compreso, e che invece era stato colto con più chiarezza dal Cusano.

La teoria della *doppia verità*, difficilmente attribuibile alle convinzioni di Bruno, come in più luoghi dell'apparato critico si è sostenuto, ha in Karsavin un'accezione molto ampia e travalica i confini storici della sua formulazione. Essa starebbe a indicare il limite della ragione logica, incapace di cogliere la concretezza dell'essere, ossia quella presenza dell'Assoluto nel relativo, che nessuna teorizzazione può *realmente* giustificare. Nell'intuizione di questo limite della ragione Karsavin individua, tra l'altro, anche la «profondità» di Kant, che andando oltre il riconoscimento averroistico dell'equivalenza delle due verità, scientifica e metafisico-religiosa, avrebbe colto il duplice piano dell'essere, il razionale e l'irrazionale. Il filosofo russo estremizza così il divario tra il conoscere e l'essere, *irrazionale* quest'ultimo e perciò mai e in nessun modo attingibile come verità, ossia in forma razionale o *rappresentativa*.

L'irriducibilità della distanza tra i due piani è una sua convinzione profonda, e vi ritornerà in maniera sempre più esplicita negli scritti successivi, ponendola a fondamento della propria concezione filosofica. Non gli sfugge, tuttavia, come la radicalizzazione di questo divario verrebbe a svincolare il pensiero da qualsiasi criterio veritativo che non gli sia interno, quindi da qualsiasi *presa* sull'essere, cosa che lo renderebbe né vero né falso: la verità riguarderebbe soltanto la coerenza logica di un discorso che, sul piano vitale (cui l'uomo non può rinunciare), potrebbe essere assolutamente falso. A causa del limite radicale della ragione verrebbe a perdersi anche il fondamento metafisico del principio della coincidenza degli opposti, espressione della visione neoplatonica con cui Cusano indicava la coincidenza in Dio del *Massimo* e del *minimo*. Karsavin, perciò, riconquista sul piano dell'*intuizione* quel rapporto col Divino che ridona valore a tutto il percorso storico-culturale, dunque anche al pensiero logico. Al di sotto dell'errare umano nella ricerca del senso della vita e della verità egli coglie l'inquietudine della persona, espressione di quella tensione al divino che dettava a Bruno le parole ispirate della sua poesia: «E chi m'impenna, e chi mi scald' il core?/Chi non mi fa temer fortuna o morte?»¹¹.

¹⁰ In più di un luogo Bruno dichiarava di aver formulato le proprie idee «filosoficamente e sulla base del lume della ragion naturale». Si vedano le note 217 e 218.

¹¹ KARSAVIN, *Giordano Bruno*, cit., p. [239]

Non con la ragione Bruno, secondo Karsavin, coglie «la compiutezza dell'universo in cui tutto l'individuale arde del fuoco Divino», ma con l'amore ispirato, che gli permette di scorgere «nell'abisso Divino» «la complicazione dell'universo» e la sua stessa persona¹². Egli ritiene perciò che la 'filosofia naturale' che accompagna Bruno alla coscienza della presenza del Divino nel mondo e nell'uomo sia, suo malgrado, anche teologia, la verità è infatti una e soltanto il limite della ragione la fa intendere come duplice.

Il rilievo dell'implicazione ontologica della teoria della doppia verità è alla base della ricostruzione dell'ambiente culturale in cui maturò il pensiero di Bruno, che da un lato si riallacciava alla tradizione scolastica e dall'altro apriva vie nuove. L'utilizzazione di questo filo conduttore unitario nell'esplorazione del pensiero vasto e complesso della scolastica costringe Karsavin a una schematizzazione e semplificazione non sempre convincente, ma senza dubbio interessante. Egli distingue nel movimento un doppio filone, quello dei razionalisti e quello dei mistici (sebbene, a suo giudizio, non si debba contrapporre assolutamente la mistica alla scolastica, la quale mostra in molti suoi esponenti un'apertura al misticismo). Il rappresentante più insigne del primo filone, Raimondo Lullo, cercava, e pensava di aver trovato, un sistema rigoroso di sapere unitario che includeva accanto alle scienze umane anche le verità di fede, pertanto la sua *Magna Ars* rappresenterebbe il grado più alto del razionalismo: il *feticismo* della ragione, una ragione, pur tuttavia, che non rinuncia all'essere. All'estremo opposto sempre in questo filone razionalistico Karsavin colloca Occam, nel quale coglie l'*ipertrofia* della logica, dal momento che con il conferimento del carattere puramente nominale agli universali e l'asserzione dell'assoluta individualità dell'essere egli introduceva un limite invalicabile per il pensiero: l'essere assolutamente individuale e dunque irrazionale, e apriva così la strada al misticismo, come l'unica via di approccio al divino. Già Scoto aveva colto il volto irrazionale del reale, sia nel carattere individuale dell'empirico, sia nella volontà di Dio, svincolata dalla ragione, ma aveva recuperato la veridicità del pensare umano col ricondurre gli universali alla ragione divina da cui verrebbero partecipati a quella umana. Tuttavia, nell'esigenza di eliminare dalla volontà divina ogni possibile ombra di necessità, Scoto, affrancando la volontà dalla ragione, prefigurava, secondo Karsavin, accanto alla conoscenza razionale, una conoscenza superiore, appartenente alla volizione, con la separazione della filosofia dalla teologia, e dunque l'dea della doppia verità.

Anche nel movimento averroista dei secoli XIII e XIV Karsavin sottolinea il riconoscimento del valore universale del conoscere, il superamento della separazione di pensiero ed essere che, specialmente nell'ambiente pado-

¹² *Ibid.*, p. 240.

vano, sfociava ora nel panteismo ora nella teoria platonica della partecipazione, e l'importanza dell'intuizione intellettuale. Con l'ammissione del principio dell'intelletto attivo unico, infatti, la conoscenza diventava un atto non umano ma divino. Mentre il principio, desunto dal neoplatonismo, della necessità del mondo, sorto attraverso la mediazione di una gerarchia discendente, e pertanto non creato direttamente da Dio, indirizzava la riflessione alla dottrina della doppia verità, che presume la negazione della legge di non contraddizione e l'orientamento verso l'idea della coincidenza degli opposti.

La mistica, poi, in opposizione alla scolastica razionalistica, legittimava la visione intellettuale che eleva a Dio, fino all'unione con lui, al di sopra delle contraddizioni razionali. I mistici, secondo questa interpretazione, non volgevano la loro attenzione alla natura né manifestavano interesse per l'empiria, ma nell'intuizione di Dio comprendevano tutto il creato. Così, fondandosi sul principio dell'unitotalità, ossia dell'unione di pensiero ed essere, essi allontanavano il rischio di un conoscere *rappresentativo*.

Per Karsavin sia la corrente mistica che l'averroismo medievale sono la denuncia della crisi del razionalismo, e l'idea dell'unitotalità avanzata dai mistici nell'intuizione dell'unità di Creatore e creato preannuncia quella sintesi delle diverse correnti di pensiero che trova la sua espressione più compiuta e serena in Nicola Cusano, maestro di Bruno. E più che in Bruno, in Cusano, la cui gnoseologia è anche ontologia, essendo per lui ogni conoscenza rivelazione di Dio, che è principio e unità del tutto, Karsavin individua il pieno equilibrio tra la visione cristiana e l'orientamento neoplatonico. Per Cusano l'oggetto del conoscere è uno, appreso parzialmente sia dalla ragione sia dal senso e pienamente dall'intelletto, perciò le conoscenze razionali e sensibili non sono illusorie, ma solo parziali e la ragione nel suo procedere giunge fino a scoprire alla base della sua attività *la soglia* della coincidenza degli opposti, palese soltanto all'intelletto. L'attività conoscitiva, infatti, secondo lo schema neoplatonico, va oltre il processo razionale della definizione e separazione e muove con l'intelletto all'attingimento del principio primo, dell'assoluto, di Dio, in un avvicinamento infinito, essendo il movimento dell'intellezione anche un movimento di assimilazione e nel suo grado più alto di divinizzazione. Così intesa la conoscenza è vita, volontà, libertà, e coinvolge la totalità della persona. Tuttavia, la piena attuazione dell'intelletto sta nell'assoluta unità di pensiero ed essere (unitotalità) realizzata soltanto in Dio, che è principio ed unità di entrambi, di qui la somiglianza e insieme la differenza dell'intelletto umano rispetto al divino che, secondo Karsavin, Cusano non indicherebbe sempre con sufficiente chiarezza.

Sulla scia di Cusano, Karsavin pone Bruno, il cui sistema non si distinguerebbe da quello del maestro se non, come si è detto, per la passione con

cui rintraccia il divino nelle cose, rischiando di perdersi in esse. L'analisi del pensiero di Bruno è condotta da Karsavin in maniera molto dettagliata e con particolare attenzione alla metafisica del Nolano, di cui mette in luce una serie di contraddizioni: riguardo all'Uno e al suo modo di *essere* nel molteplice, che se nell'intenzione del Nolano dovrebbe evitare il panteismo, sul piano della coerenza dottrinale non riuscirebbe a giustificare la visione creazionistica; riguardo all'Anima del mondo e all'anima individuale di cui è accolta la trasmigrazione, in palese disaccordo con la dottrina cristiana; riguardo all'infinità dell'Uno, che non sarebbe distinta con sufficiente chiarezza e consapevolezza dall'infinità dell'Universo, per citare solo le più importanti. Difficoltà, comunque, già implicite nel sistema plotiniano e che diventano *contraddizioni* ove si voglia armonizzare questo sistema con la metafisica del cristianesimo. Indubbio è l'acume come pure la pertinenza delle osservazioni, legittimate dal fatto che Bruno costruisce il suo sistema all'interno di una visione cristiana, tuttavia, proprio per questo la critica appare scontata. Più attento ad evitare le dissonanze col pensiero cristiano sarebbe, secondo Karsavin, il neoplatonismo di Cusano, sebbene anche qui con qualche ombra. In ogni caso il pensiero di Bruno dipenderebbe essenzialmente da quello di Cusano e i suoi elementi di novità si troverebbero già manifestamente o almeno in nuce in quello.

Si può osservare, tuttavia, come sia il pensiero di Cusano che quello di Bruno maturino in un contesto classico e in una tradizione scolastica che giustifica molti accostamenti da non ricondurre necessariamente a una dipendenza di un filosofo rispetto all'altro. Inoltre, anche se Bruno cita in più di un luogo Cusano, definendolo *divino*, molti sono i motivi di riflessione e le influenze che gli derivano da un ambiente culturale a lui più vicino o contemporaneo con cui è venuto a contatto non soltanto in patria ma anche nel suo peregrinare in Paesi stranieri. La linea interpretativa con cui Karsavin ricostruisce tre secoli di storia del pensiero filosofico-teologico, fornisce unità di lettura di un mondo culturale vario e complesso, offrendo nello stesso tempo un orientamento per il presente. È anche vero, però, che nell'intento di far risaltare la *continuità* della problematica gnoseologico-metafisica egli finisce per far scivolare in secondo piano gli aspetti più personali, le peculiarità *storiche* dei diversi pensatori, importanti, ma che non rientrano nell'economia dello schema interpretativo di fondo.

La critica a noi contemporanea ha percorso anche altre vie, affrontando l'analisi del pensiero bruniano nel suo consapevole rapportarsi alla situazione socio-politica e religiosa della propria epoca. Ed è questa partecipazione concreta alla vita *nel presente* che conferisce ai temi universali quella colorazione individuale che distingue appunto i diversi pensatori. Le differenze

emergono nella maniera tutta propria di rilevare e *utilizzare* concetti e principi comuni in un contesto storico e personale preciso. Può valere come esempio il giudizio di Karsavin relativo allo *Spaccio de la bestia trionfante*: opera «non la migliore e neppure la più interessante»¹³, là dove altri, al contrario, la considerano fondamentale nel particolare percorso di Bruno¹⁴, sottolineando l'universalità del progetto di *renovatio mundi* che vi è proposto e da cui scaturisce la polemica non soltanto contro i puritani universitari, ma soprattutto contro Lutero e la stessa lezione cristiana paolina. Il rinnovamento etico, politico e sociale non poteva avvenire per Bruno senza la religione, o meglio, senza che la religione, abbandonando l'ozio coltivato da una fede cieca, riconquistasse il suo compito morale e civile, che non era solo quello di addolcire la rozzezza della folla, ma soprattutto quello di restaurare l'antica unità del conoscere e dell'operare umano, unità rotta dal trionfo della pedanteria, della superstizione, del dispregio del merito. Non c'è in questo discrepanza con la concezione metafisica; il ritorno all'uno, infatti, si compie per gradi nell'attinimento di una conoscenza del divino sempre più libera e spirituale, attraverso il perfezionamento civile e morale, ed era, questa, una visione condivisa da più parti nel Rinascimento.

D'altro canto, anche le difficoltà di Bruno in ambito teologico, riguardanti la Trinità e il Cristo, pur ricondotte dallo stesso Nolano alla tradizione ereticale più antia, avevano inciso profondamente nella cultura dell'epoca; basti pensare all'antitrinitarismo dei Sozzini o alla polemica Biandrata-Dávid sul Cristo per chiedersi quanto questi dubbi si presentassero a Bruno direttamente nei termini di Ario e Sabellio e quanto non fossero accompagnati dalla riflessione dei contemporanei *dissidenti* delle diverse confessioni cristiane.

Con questo non s'intende sminuire il valore di questo scritto di Karsavin che, per il lettore contemporaneo, che nel lungo percorso dalla modernità al postmoderno ha visto *sbiadire*, assieme alla presa sull'essere, qualsiasi criterio assoluto del conoscere, costituisce certamente un invito a ritornare con più attenzione sul concetto di verità con tutte le implicazioni che questo comporta, a cominciare dalla libertà della volontà che non si può negare sul piano teorico per ammetterla sul piano pratico, indotti dall'urgenza del

¹³ *Ibid.*, p. [274].

¹⁴ Si veda il giudizio di Michele Ciliberto che considera questo scritto «uno dei capolavori della filosofia e dell'etica moderna» e ne sottolinea l'importanza nell'evoluzione del pensiero di Bruno: «Lo Spaccio non è l'approdo naturale, spontaneo, della mente di Bruno. Eccezionale lavoro d' "occasione", esso rappresenta invece una fase di svolta e di ripensamento profondo dei "programmi" filosofici precedentemente elaborati e strenuamente difesi, prima d'essere, infine, abbandonati» (*Nascita dello «Spaccio»: Bruno e Lutero*, in GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, Milano, Rizzoli 2001 rist., p. 59 e p. 7).

vivere¹⁵. Karsavin non è certamente un pensatore sistematico; studioso dei sistemi, non ne ha costruito uno proprio, per il motivo che ogni sistema esprime una certa verità e nello stesso tempo la tradisce inesorabilmente, in questo fedele al «*per infinitum diminute*» con cui Cusano misurava l'avvicinamento a Dio e insieme la distanza da Dio dei nomi che l'uomo gli attribuisce, ma anche fedele ad Hegel, per il quale «ogni sistema è sì relativo, ma ciascuno a suo modo riflette l'assoluto»¹⁶.

Anche a questo proposito non è fuori luogo una precisazione: non si può fare di Karsavin un *cusariano* o un neoplatonico per il fatto che utilizza concetti e immagini desunti dalla dottrina del grande filosofo-teologo, il quale, d'altro canto, nelle sue espressioni più pregnanti, come quella di *docta ignorantia* o identità degli opposti, esprime un pensiero ben presente alla e nella tradizione cristiana. E perché non definirlo invece un hegeliano per la sottile dialettica con cui descrive il rapporto Dio-creatura: il perire dell'assoluto nel relativo e il nascere dell'assoluto nel perire del relativo?¹⁷

Karsavin non accoglie il *sistema* di Cusano, che resta confinato a un periodo lontano, costretto in una struttura e in un procedimento logico poco congeniale al mondo moderno, e non accoglie neppure il sistema idealistico-hegeliano per la *necessità* che ne è il fondamento, però di entrambi condivide l'ispirazione, la tensione all'unità del primo e l'esigenza della sintesi del secondo. Egli è, infatti, un uomo di cultura che non può rinunciare a esprimere nel linguaggio che la cultura gli offre la propria ricerca ed esperienza del divino, ma è anche consapevole del fatto che la verità del pensiero sta nel suo essere vita e tensione interiore da cui muove il processo esplicativo e comunicativo. Tuttavia questa verità non può bastargli, perché non lo libera dalla contingenza delle scelte e del sapere. L'uomo già nel suo bisogno di assoluto, proprio come volevano Cusano e Bruno, lo coglie in una certa misura e nel pensiero e nell'esistenza. Per questo egli può apprezzare Cusano per la coerenza della sua visione cristiana più che Bruno, ma può amare Bruno con tutte le sue eresie più di Cusano.

¹⁵ KARSAVIN, *Giordano Bruno*, cit., p. [77].

¹⁶ *Ibid.*, p.[280].

¹⁷ «Ecco Tu morirai, nel mio sbocciare/Tutto riposto in me, e tutto come soltanto me./Trasmuterà allora la vita mia in altra./Perisce già il mio io, e in esso,/Come api, tutto pullula sciamando,/Perché sorga in me la vita Tua./ » (ANGELA DIOLETTA SICLARI, *I sonetti di L. P. Karsavin. Storia e metastoria*, Milano, Franco Angeli 2004, I sonetto, pp. 92-93.