

GIUSEPPE RUTTO

BERNARD BOLZANO
REFORMKATHOLIZISMUS E UTOPIA
NELLA PRAGA DELLA RESTAURAZIONE



G. GIAPPICHELLI - EDITORE - TORINO

PREMESSA

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Il presente lavoro, nato da indagini successive alla tesi di laurea, si è giovato dell'insegnamento e del consiglio del prof. Ettore Passerin d'Entrèves, che ha accompagnato i miei studi e al quale mi è gradito esprimere la mia più profonda gratitudine. Larghi di suggerimenti e di consigli sono stati in questi anni gli amici prof. Angelo Ara e Jože Piričev, cui va la mia affettuosa riconoscenza. Incoraggiamenti ho ricevuto da parte dei prof. Mario Rosa e Achille Erba che mi è grato qui ricordare; come pure mi è grato ricordare le lezioni torinesi di Storia della Chiesa, cui vado debitore al prof. Antonio Rotondi.

Questo lavoro tuttavia non sarebbe stato possibile senza il costante appoggio ed aiuto del prof. Václav Záček, già dell'Università di Olomouc e dell'Accademia delle Scienze di Praga, che con grande generosità e liberalità mi ha fatto parte delle sue vastissime conoscenze e ha seguito passo passo il mio studio, fornendomi notizie, indicazioni, suggerimenti. Alla cortesia e gentilezza dei prof. Marie Pavlková, Pavel Krivoský e Jaromír Loužil, eminenti studiosi del Bolzano, devo l'invio, tramite il prof. Záček, di indicazioni bibliografiche, articoli, volumi. Ma ancora più grande è il debito intellettuale che ho nei loro confronti. Il libro è dedicato a mia moglie, amica di sempre, compagna fidata e generosa.

Torino, luglio 1983.

Ansichten	—	Ansichten eines freisinnigen katholischen Theologen über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Sulzbach 1834.
Atbanasia	—	Atbanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele, Sulzbach 1827 (1838 ²).
Deduktion	—	E. WINTER, Die Deduktion des Obersten Sittengesetz B. Bolzanos in historischen Sicht. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik, (Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Philosophie, Geschichte, Staatsrechts und Wirtschaftswissenschaften, 1968, n. 5).
ER 1813	—	B. BOLZANO, Erbauungsreden für Akademiker, Prag 1813.
ER I	—	Dr. B. Bolzanos Erbauungsreden an die akademische Jugend, Prag 1849.
ER II	—	Idem, Prag. 1850.
ER III	—	Dr. B. Bolzanos Erbauungsreden an die Hörer der Philosophie an der Prager Universität, Prag 1851.
ER IV	—	Idem, Prag und Wien - Leipzig 1852.
Geistlichkeit	—	(B. BOLZANO), Ueber das Recht der Geistlichkeit, in "Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenhum" (Stuttgart) 11, 1838, pp. 291-331 e 12, 1838, pp. 5-47.
Perfektheit	—	(B. BOLZANO), Ueber die Perfektheit des Katholizismus, Leipzig 1845.
RW	—	(B. BOLZANO), Lehrbuch der Religionswissenschaft, 4 voll., Sulzbach 1834.
VbS	—	(B. BOLZANO), Das Büchlein vom besten Staate, (B. Bolzanos Gesamtausgabe-Sozialphilosophische Schriften II A. 14), a cura di J. Loužil, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.
WL	—	Dr. B. Bolzanos Wissenschaftslehre, 4 voll., Sulzbach 1837.
ASV	—	Archivio Segreto Vaticano
LA PNP	—	Literární Archiv Památník Národního Pisemnictví (Praha).

INTRODUZIONE

Bernard Bolzano richiede lettori non pigri, perennemente attenti ai messaggi e alle allusioni presenti nella sua opera, lettori sensibili ai temi e alle proposte della cultura illuministica europea tardo settecentesca e del primo Ottocento, e con parecchio tempo a disposizione. Se gli si concede tutto questo, i suoi scritti offrono molto, più di quanto pure si possa attendere da un teologo, pensatore etico-sociale, che è nel contempo matematico, logico e filosofo della scienza. Questa consapevolezza serve in qualche modo a difendere chi scrive, più che dalle eventuali e probabili critiche dei "bolzaniisti" e degli storici, dai propri dubbi sul modo con cui s'è affrontata la ricerca e la lettura di Bolzano, sul tentativo di cogliere il significato storico del suo pensiero religioso, etico e sociale, nel rapporto difficile e carico di tensione tra *Reformkatholizismus* e utopia.

In questo rapporto Bernard Bolzano ha voluto trovare un nuovo senso del mondo. I mezzi concettuali che ha dovuto stabilire fra gli oggetti della sua ricerca intellettuale, tra ragione e logica da una parte, rivelazione, religione, etica dall'altra, lo hanno indotto spesso a speculazioni vertiginose. E a risultati stentati, approssimativi, dei quali egli ha ben chiari limiti e precarietà: la coscienza della provvisorietà delle sue acquisizioni si esprime in una gran mole di lavoro, ma in una estrema esiguità di opere, di carattere etico e religioso, da pubblicare in vita. Ma queste considerazioni non debbono farci dimenticare che il vigore è l'importanza di un pensatore si misurano anche dall'ampiezza della prospettiva della sua ricerca. E dalle qualità della prospettiva, dall'aderenza sobria e serena che spegne ogni altra passione ai temi ed ai problemi affrontati. Le pagine *Über die Schwärmerei* sono illuminanti in tal senso (1).

L'aspirazione all'obiettività di Bolzano non è fredda, astrattamente scientifica: dall'ansia e dalla tensione costante della ricerca

egli trae una sorta di soddisfazione interiore, quasi ad aver assolto un imperativo religioso.

Egli non si distingue dalla sua opera e spinozianamente è un pensatore unitario: in lui il problema della conoscenza non si distingue dal problema morale, a sfidare paradossalmente (e chi più di lui è sensibile alla forza dei paradossi) l'inconciliabilità tra le tesi di fede e di ragione, ad accordare con la scienza i concetti fondamentali della religione, specialmente il concetto di Dio. Anche se dal tempo delle scoperte di Galileo e degli altri scienziati, il contrasto tra la ricerca scientifica e la teologia si era manifestato chiaro e aperto, il tentativo di conciliarle era divenuto uno dei principali motivi della filosofia moderna. Descartes, Leibniz e lo stesso Kant rappresentano momenti tra i più significativi di questo sforzo intellettuale. E non è un caso che proprio Leibniz e Kant siano i punti di riferimento costanti, sia in positivo che in negativo, della elaborazione concettuale bolziana. Tuttavia vale anche forse per il pensatore praghese la constatazione di Max Horkheimer "come la genialità di filosofi importanti, che si rivela inequivocabilmente nell'ambito della gnoseologia, si trasformi in una modesta capacità combinatoria, quando si tratta di dimostrare l'esistenza di Dio" (2).

Sono stati alcuni storici della filosofia, e quasi tutti nel passato più recente caratterizzato da una sorprendente *Bolzano-renaissance*, a puntare il loro interesse sulla filosofia di Bolzano intesa, nello sforzo del suo autore, come un tutto, come un'unità strutturata logicamente, una *Weltanschauung* nel contempo logica, scientifica, teologica e morale (3). Aveva iniziato Hugo Bergmann con un saggio pubblicato ad Halle nel 1909 dal titolo *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos*, in cui l'autore offriva l'immagine filosofica del pensatore praghese evidenziandone una marcata eredità leibniziana in contrasto vivace con il formalismo kantiano, sforzandosi di definire i tratti essenziali della metafisica bolziana: e uno spazio ridotto, seppure non meno importante, veniva dedicato sia al suo pensiero etico che a quello estetico. Quest'opera veniva ripubblicata in edizione anastatica dalla Georg Olms Verlag di Hildesheim nel 1970, a premiare questo primo grosso tentativo di interpretazione filosofica sia la lunga fedeltà dell'autore al pensiero di Bolzano, testimoniata nel 1953 dall'ampia parte dedicata dal Bergmann al fi-

losofo di Praga nella sua *Introduzione alla logica* (4), e ancora nel 1966 da un breve ma denso articolo sui rapporti tra Bolzano e Brentano (5), tema importante questo cui accenna anche Francesca Mondano nel suo recente volume *Coscienza ed essere in Franz Brentano* (6).

Collocando Bolzano, accanto a Baader e a Brentano, nel filone "der grossen Tradition des Katholizismus" in area tedesca, evidenziando l'influenza che il suo pensiero ebbe su filosofi contemporanei, su Edmund Husserl in particolare, e proponendosi esplicitamente "die Rehabilitierung der Philosophie Bolzanos in Deutschland", dopo quella di Baader avvenuta per merito di Johannes Santer nel 1928 con il suo *Baader und Kant*, Heinrich Fels proponeva nel 1929 una sintesi della vita e del pensiero del Bolzano. Il difetto maggiore di questo saggio si evidenziava nel suo tentativo di procedere per mezzo di definizioni, spesso apodittiche, dei contenuti del pensiero bolziano, che risultava sicuro e compiuto in alcuni suoi punti culminanti e fondamentali. Le difficoltà di dare una forma sistematica e definitiva da parte di Bolzano al proprio pensiero erano accantonate; ciò che più premeva al Fels era evidenziare una coerenza esteriore, tutta meccanica, della "filosofia" di Bolzano.

Queste considerazioni ci portano a presentare in maniera del tutto diversa due opere, molto recenti, di interpretazione filosofica del pensiero del praghese. La prima di Hermann Schröder, *Philosophie und Religion. Die "Religionswissenschaft" Bernard Bolzanos*, pubblicata a Meisenheim am Glan nel 1972, ne sviluppa la *philosophische Gotteslehre* e la scienza della religione sulla base dei fondamenti metafisici e logico-scientifici del suo pensiero. La seconda, *Der religionsphilosophische Standpunkt Bernard Bolzanos unter Berücksichtigung seiner Semantik, Wissenschaftstheorie und Moral philosophie* di Eberhard Herrmann, pubblicata ad Uppsala nel 1977, tenta di cogliere l'unità del suo pensiero, ripercorrendo tutto lo sforzo intellettuale e l'elaborazione concettuale di Bolzano, dalla sua definizione di "Wahrheit an sich", di "Vorstellung an sich" e di "Sätze an sich" come commenti essenziali della sua critica alle concezioni "psicologistiche" della logica (in specie quella kantiana), sino alla sua elaborazione di una "Wahrheitstheorie", espressione di una nuova concezione della logica e della scienza e nel contempo

fondamento di una nuova ricerca nel campo dell'etica e, come piace a Bolzano definirli, della "scienza della religione". Aver approfondito l'indagine del suo pensiero, aver affrontato difficoltà grandissime, definizioni, assiomi, proposizioni ecc., aver attenuato o chiarito i contrasti tra i pensieri bolzani, aver comunque individuato anche nei frammenti o nel Bolzano minore una costanza di temi ritornanti in un contesto unitario profondo, è merito di non poco conto dei lavori di Hermann Schrödter e di Eberhard Herrmann.

Giova qui notare come questi sforzi di ricostruzione unitaria del pensiero del Bolzano siano il necessario coronamento di tutta una riscoperta della sua filosofia che va da Cantor a Frege, a Husserl sino a storici della logica come Berg e van Rootselaar curatori per la parte che loro compete del *Bernard Bolzano-Gesamtausgabe* che la casa editrice Frommann-Holzboog di Stuttgart-Bad Cannstatt va pubblicando dal 1969. La storia della fortuna del pensiero logico matematico di Bolzano è stata ripercorsa, almeno nelle sue tappe fondamentali da Marie Bayerová in una pubblicazione del 1976 dell'Accademia delle Scienze di Praga, dal titolo *Studie o Bolzanovi*.

Pur in una marcata prospettiva marxista, l'autrice ricostruisce il rapporto tra la filosofia di Bolzano e quella di Kant, che già aveva appassionato studiosi come Palágyi e Kowalewski (7), cercando di collocare la prima nel contesto storico della reazione antkantiana tardo settecentesca e del primo Ottocento (Jakobi, Beck, Maimon, Bardili, Reinhold e Zimmermann) sino a Hegel e alle pagine fortemente critiche da lui dedicate al pensatore praghese nella sua *Wissenschaft der Logik*.

E dal confronto Bolzano Kant la Bayerová passa a spiegare i motivi della scoperta, da parte di Husserl, della logica di Bolzano: il quale Husserl sarebbe giunto ad indicare la *Wissenschaftslehre* del praghese come "ein Werk, das alles weit zurücklässt, was die Weltliteratur an Entwürfen der Logik darbietet". Riassumere i motivi filosofici della fortuna del pensiero logico e matematico del Bolzano e ripercorrere la bibliografia ad essa collegata ci porterebbe lontano ed anche fuori tema (8).

Interessante invece ci pare accennare alla sua fortuna italiana, il cui inizio data il 1916. Gaetano Capone-Braga pubblicava in quell'anno un articolo sull'*Athanasia di Bernard Bolzano* e sul proble-

ma, ivi affrontato, dell'immortalità dell'anima (9). Al Capone-Braga interessava soprattutto il confronto con le idee kantiane in proposito, e dal confronto risaliva alle contraddizioni che riteneva aver rilevato nello sviluppo logico dell'operetta del Bolzano (10).

Lo studioso italiano ritornava sul pensatore praghese una decina d'anni dopo con un saggio bio-bibliografico (11) piuttosto modesto rispetto al precedente e la cui fonte principale era rappresentata dal lavoro del Bergmann sopra ricordato (12). Ma è stato Giulio Preti, in un suo precocissimo studio del 1935, a porre l'attenzione sulla figura, sul significato e sull'estrema modernità del pensiero logico e scientifico del Bolzano (13). Interessava soprattutto al Preti che con Bolzano la matematica si fosse emancipata dalla filosofia e si fosse assestata su un proprio piano di autonomia e validità, e che nella logica la validità del giudizio non venisse più a dipendere dalle strutture psicologiche del soggetto giudicante, ma da strutture con valore *a priori* per ogni giudizio. In questo senso la bolzaniana *Dottrina della scienza* segnava il punto d'origine di tutte quelle correnti della logica contemporanea che sostenevano l'autonomia della logica formale pura di contro allo psicologismo o al trascendentalismo logico; e il pensatore praghese veniva proposto come precursore della logica formale pura husserliana.

Scrivere testualmente Giulio Preti: "Lo Husserl chiamò Bolzano uno dei maggiori logici del mondo, ed a ragione: spirito essenzialmente matematico, il Bolzano ha applicata la precisione e la finezza analitica delle discipline a lui care nel fondare una nuova scienza logica, tuttora rimasta insuperata nella sua compiutezza", e dopo aver rimarcato che la filosofia del primo Ottocento era troppo immersa nelle polemiche sorte dall'hegelismo per accorgersi della grossa novità rappresentata dalla *Wissenschaftslehre*, affermava che solo Husserl ne avrebbe ripreso "i movimenti fondamentali, sviluppandoli ed erigendoli a sistema": le sue *Logische Untersuchungen* e la *Dottrina della scienza* bolzaniana si presentavano agli occhi di Preti "oramai come unità ideale" e nel suo saggio avrebbe cercato, anche con una profonda critica al Bergmann e al Palágyi, di ricostruire quella unità trattando i due Autori insieme (14). Le suggestioni presenti nel saggio del Preti non vennero raccolte che nel '60 in un raffinato studio di Enzo Melandri, *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte feno-*

nemologico (15), (ristampato di recente a mo' di introduzione ad una nuova edizione de *I Paradossi dell'infinito* del Bolzano) (16) e nell'opera di Franco Voltaggio, *Bernard Bolzano e la dottrina della scienza*, che rappresenta una delle più approfondite analisi della *Wissensbafstheorie* la quale proporrrebbe nell'interpretazione del Voltaggio, "una metafisica decisamente alternativa tanto al kantismo quanto all'hegelismo" rispondendo all'"esigenza di disporre un'ontologia immediatamente fruibile per la fondazione scientifica, vale a dire definitiva o indubitabile, della verità" (17).

La ricerca del Voltaggio si sviluppa e si distende dall'analisi della logica come dottrina della scienza, all'infinito (18) come criterio di verità e su questi fondamenti ripercorre la critica di Bolzano alla prospettiva trascendentale kantiana e alla dialettica hegeliana sino a contestare l'ontologia bolziana come fondamento della moderna teoria dell'intenzionalità.

In questa prospettiva il Voltaggio aveva già offerto una disamina critico-interpretativa in un'opera precedente, *Fondamenti della logica di Husserl*, Milano 1965, nella quale aveva anche abbozzato l'ipotesi di una influenza bolziana, molto profonda, sulla ontologia esistenziale e su quella heideggeriana in particolare.

Merita ancora osservare come in alcune parti del suo saggio sulla *Wissensbafstheorie* il Voltaggio dedichi ampio spazio al problema di Dio nel pensiero di Bolzano e all'"esito francamente ateistico (o meglio forse teistico) della sua teologia, ridotta d'altra parte ad essere mero supporto metafisico della logica, la sua fede e partecipazione religiosa essendo sincere" (p. 14) e affermando azzardato sostenere il Bolzano consapevole sino in fondo delle conseguenze del suo pensiero. E ancora, dal punto di vista del presente studio, sono di molto interessanti le notazioni su *Ontologia e morale (Adezione non kantiana agli ideali kantiani)* (19) che riguardano analogie e differenze tra la teologia razionale bolziana e le altre dottrine della tradizione teistica ed illuministica da Cartesio a Kant; mentre paiono alquanto schematiche alcune affermazioni sull'ideologia "nazionale" del Bolzano e sul cattolicesimo della Restaurazione in Boemia. Ma questo è un problema che verrà affrontato in un capitolo successivo di questo lavoro.

La rassegna di studi dei filosofi e storici della filosofia, che si so-

no occupati del pensiero di Bolzano, era necessaria per dichiarare quanto chi scrive abbia imparato da essi nell'approfondire l'indagine, scoprire la concatenazione, i collegamenti dei pensieri bolziani, quelli che attenuano i contrasti o gli stridori che emergono ad una sua prima lettura. Ma, come si diceva all'inizio di queste pagine, il filosofo praghese può offrire allo studioso e in particolare allo storico, molto più di una compiuta dottrina filosofica. Questo non certo in polemica con l'osservazione di Émile Bréhier secondo la quale "dei filosofi si dà storia, non della filosofia", toccando la storia "quello che vi è di accidentale, non quello che vi è di essenziale in una filosofia": un modo per dire, come rilevava Eugenio Garin, che Socrate e Cartesio, Platone e Kant, e gli uomini tutti, non sono che i portatori accidentali dell'*idea* (20). Riteniamo invece utile collocare Bolzano nel suo tempo, e studiarlo storicamente, indagando il nesso che lo lega ai filosofi precedenti, e ricercando le tracce del suo pensiero nella speculazione filosofica, ma soprattutto, religiosa, etica, sociale della Boemia del suo tempo, dalla Restaurazione alla rivoluzione del 1848.

Ciò significa anche poterci servire di un osservatore privilegiato per cogliere il punto della situazione dello sviluppo filosofico, o, più in generale, della cultura illuministica in Boemia nei primi anni dell'Ottocento (quella stessa cultura che rese possibili i suoi tentativi di riforma religiosa), quasi a vedere nel Bolzano il punto di arrivo di questo sviluppo. E' stato spesso sottolineato, dagli autori che abbiamo citato, come il Bolzano si serva di molti concetti offerti dalla tradizione. E pur consci che ciò che interessa lo storico non sono solo i presupposti culturali e i suoi influssi, ma i nuovi contenuti di cui vanno riempiendosi le eredità culturali, ci pare di estremo interesse vedere quali siano stati gli "autori" con i quali Bolzano ebbe maggiori dimistichezza e con cui confrontò le proprie acquisizioni teoriche. Intanto Leibniz: l'immagine di Bolzano dipendente in campo logico e scientifico dal filosofo tedesco ha finito per raggiungere l'insistenza, persino un po' noiosa, d'un luogo comune (e lasciamo ai filosofi della scienza determinare modi e limiti di questa dipendenza). Nella prospettiva religiosa ed etica, che qui ci interessa, vale la pena sottolineare come tutto il tentativo di gnosi religiosa di Bolzano sia fondato, come in Leibniz, su un saldo ottimismo razionali-

stico, e come il Dio di Bolzano, e di Leibniz, venga riguardato nella dimensione di garante dell'ordine morale dell'universo.

La concezione personalistica di Dio lascia il posto alla razionalità pura: in questi termini Bolzano intende la divinità, come intelletto infinito in grado di cogliere tutte le verità in sé, il cui numero, sotto linea, è infinito.

Ed è "l'infinito", come ha rilevato con una certa finezza il Voltaggio, "il legame più stretto che Bolzano ha con la tradizione leibniziana e, più generalmente, post-cartesiana: l'infinito gli consente una accettazione "razionale" della Rivelazione e lo induce ad una concezione del cristianesimo inteso, piuttosto che come una fede religiosa prescrivente, come un certo comportamento morale che trova in una religione positiva, quale quella cristiana, il miglior modo per esprimersi compiutamente (21). Se a queste considerazioni aggiungiamo il fatto che gli anni della maturazione intellettuale di Bolzano vedono il passaggio da un atteggiamento utilitaristico della cultura tardo-illuministica, ad uno più pragmatico, possiamo di già trovare uno degli elementi costitutivi e caratterizzanti il pensiero del praghese. E al fondo, occorre ancora ricordare, Bolzano sentiva in sé la grande idealità del Leibniz e della tradizione cristiana di una giustizia assoluta (sentimento questo che lo accomuna al Kant): giustizia assoluta, che pur inaccessibile all'intelletto, pur trascendente ogni possibile esperienza, rimaneva vigorosa aspirazione dell'uomo a superare "le contraddizioni del suo essere, a risolvere la sua esistenza limitata e finita in un'esistenza e realtà infinita, a instaurare colla forza del diritto le condizioni fondamentali della vita in comune, figurazione inadeguata di una più alta e vera comunione spirituale" (22).

Un altro aspetto del pensiero di Bolzano che ci preme evidenziare è quello che lo collega al grande messaggio lessinghiano di tolleranza religiosa e, non paia paradossale in un personaggio profondamente religioso come il nostro, di coscienza laica. Sarà Bolzano a recuperare il concetto di "ateo virtuoso" di tradizione spinoziana, dal quale anche Lessing venne suggestionato, culturalmente assai lontano dall'analoga, romantica, coeva affermazione di Schleiermacher, che il praghese dovette conoscere, cui entusiasticamente consentiva allora Benjamin Constant: "Une religion sans Dieu peut être

melleure qu'une religion avec un Dieu" (23). Ma torniamo al messaggio del filosofo tedesco. Lessing aveva ammonito che nel confronto e nella disputa tra le varie religioni, ognuna delle quali si proclamava vera, l'unico criterio di giudizio dovesse essere la loro efficacia morale.

La vera religione risultava essere quella che rendeva migliori, virtuosi, capaci di amore e rispetto, coloro che la professavano. Dai loro frutti, aveva già detto il Vangelo, li riconoscerete (24).

L'attenzione ai valori religiosi, in quanto chiara e precisa è la consapevolezza del loro grande potenziale liberatorio, la volontà di combattere il fanatismo dogmatico, che provoca paura ed oppressione, per mezzo della ragione, sono valori presenti ed operanti che il Bolzano medierà dalla cultura illuministica tedesca; e dai quali partirà per proporre la concezione di un cristianesimo visto come religione rivelata, ma al tempo stesso, del tutto congruente alla ragione. Il tema appena accennato, peculiare di Reimarus ad esempio, ci immerge in quel processo di rinnovamento della cultura ceca attraverso il contatto con l'*Aufklärung*, che così bene ha studiato Walter Schamschula nel suo *Die Anfänge der tschechischen Erneuerung und das deutsche Geistesleben (1740-1800)*, (München 1973). Forse la stessa esperienza intellettuale di Bolzano ci porta ad accentuare l'importanza e la fecondità di questo stretto rapporto culturale tra Boemia e mondo germanico. Sappiamo di certo che egli fu introdotto, e appena sedicenne, nei problemi della filosofia tedesca settecentesca dalla lettura della *Metaphysica* di Baumgarten, il celebre testo adottato da Kant per le sue lezioni universitarie, il cui aspetto critico-gnoseologico entusiasmò il Bolzano (25).

Ma occorre mettere in conto che già da parecchi anni a Praga si discuteva di filosofia tedesca, soprattutto di Wolff e di tutta la modesta tradizione wolffiana, per merito delle lezioni di Karl H. Seibt, primo professore "laico" dell'Università di Praga (26). E in campo teologico, tradizione wolffiana era sinonimo di ortodossia razionale, sulla quale si innestava e si sviluppava la costruzione teologica dei *Neuer* o "neologi", secondo l'interpretazione di Karl Aner, in quel suo ancor oggi interessantissimo volume sulla *Theologie der Lessingzeit* (27). Anche se non abbiamo testimonianze di una dipendenza diretta del pensiero di Bolzano dai neologi classici, non è

possibile non rilevare come il pensiero religioso del praghese sia riconducibile alle istanze ultime di quella dottrina in quel suo ridurre le verità di "ragione religiosa" alle idee di Dio, della libertà o della morale, e della immortalità dell'anima. E che dire ancora della concezione del Vangelo, che è anche tutta lessinghiana, per la quale ciò che è insegnato dal Nuovo Testamento continuerà a sussistere anche il giorno in cui tutto quanto gli evangelisti e gli apostoli hanno scritto andasse perduto. La tradizione scritta doveva essere spiegata a partire dalla sua verità interna, e la tradizione non poteva offrire nessuna verità, se essa non ne avesse avuta. Il cristianesimo non sarebbe la verità religiosa perché gli evangelisti l'hanno insegnata, bensì essi l'hanno insegnata perché è vera.

Ritroviamo altresì nel pensiero di Bolzano le tesi sia di Spalding (28), secondo il quale il cristianesimo per continuare a sussistere doveva affermare nel mondo la sua efficacia morale; sia di Steinhart, con la sua idea della religione cristiana come dottrina della felicità, perfetta dal punto di vista morale.

Tornando all'*Autobiografia* di Bolzano, leggiamo che all'età di diciotto anni, nel 1799, egli affrontò lo studio della kantiana *Critica della ragion pura* (29).

Cercheremo di rilevare più innanzi le differenze tra il filosofo di Königsberg e Bolzano. Giova qui rilevare, sempre sulla base della sua autobiografia, che, se pur affascinato da quella lettura, il Bolzano rilevò immediatamente quelli che a suo modo di vedere, giudicava i difetti più vistosi nella costruzione kantiana. Rimproverava ad esempio che all'inizio della *Critica* si "presupponessero" senza alcuna spiegazione i concetti di esperienza e di necessità. Successive letture kantiane lo indussero ad elencare tutta una serie di punti sui quali pensava di poter, con qualche fondamento, "accusare" Kant di essere in errore: Soprattutto le *antinomie della ragion pura*, i giudizi sintetici a priori, e in generale tutta la morale kantiana sollevarono in Bolzano parecchie perplessità e stimolarono la sua riflessione critica (30). Possiamo anzi affermare che il confronto con le idee di Kant in campo logico, gnosologico, religioso, morale e anche politico rappresenti un filo rosso che ci permette di cogliere l'itinerario intellettuale di Bernard Bolzano.

I due filosofi raggiunsero sul terreno teologico-religioso, che

qui più interessa, posizioni diverse. Come bene è stato sintetizzato da Franco Voltaggio "se per Kant la religione ha senso solo se limita nei limiti della ragione, per Bolzano la stessa ha una funzione limitatrice e di freno nei confronti dell'arbitrarietà, cui talora può indulgere la ragione: l'ortodossia, in altre parole, aiuta l'individuo a conquistare un certo grado di dominio e di autocontrollo nei confronti delle sue stesse opinioni, cui deve sostituire la ricerca di una certezza oggettiva. Ma con il sacrificio dell'opinabile, un elemento di sospetto si insinua anche nel contesto della stessa tradizione e dei contenuti dogmatici: per voler essere troppo ortodosso l'individuo finisce con l'acquisire un atteggiamento per lo meno improntato a cautela, se non decisamente critico, a riguardo dei dogmi e, in tal modo, l'ortodossia si ribalta in eterodossia, segno che l'ispirazione originaria è essenzialmente filosofica più che religiosa, e l'illuminismo, in apparenza escluso dalla fedeltà ai dogmi, torna ad essere, come già in Kant, motivo dominante e tema dell'intera filosofia" (31).

Ma al proposito lasciamo parlare Bolzano e la sua professione di fede, il *Mein Glaube*, che è del 1825, documento autobiografico di questo suo atteggiamento intellettuale: "Non nego di aver avuto, sin dalla giovinezza, predilezione per quel tipo di riflessione che si chiama filosofare, ed è anche vero, d'altra parte, che la mia attività di insegnante ha avuto il carattere di una ricerca filosofica; mi farebbe torto tuttavia chi ritenesse aver io fondato anche una soltanto delle mie opinioni religiose su un determinato sistema filosofico, rischiando di comprometterla, ove il sistema si fosse rivelato fallace. Non ritengo alcun sistema filosofico abbastanza sicuramente fondato per poter basare su di esso tesi di un'importanza pari a quelle della religione. Pertanto nelle mie ricerche sulla religione ho preso per regola l'abitudine di non fondarmi altro che su proposizioni sulle quali tutti gli uomini fossero d'accordo, proposizioni di un contenuto tale che, per farne oggetto di un giudizio, richiedessero unicamente l'uso della ragione; che infine non lusingassero le inclinazioni ai sensi degli uomini, senza con ciò ottunderle. Proposizioni di un tipo siffatto ritengo assai diverse da tutti i risultati di un sistema filosofico, che oggi è oggetto di un ammirato stupore e domani, viceversa, sarà abbandonato dal suo stesso autore come erroneo. Propo-

sizioni tali da essere unanimemente accettate da tutti gli uomini, ... possono, solo a cagione della capacità chiarificatrice della loro verità, acquisire un tale universale riconoscimento. Non avendo tali giudizi, per poter essere condivisi, bisogno affatto di esperienze e tentativi particolari, non avrei davvero la preoccupazione che potessero verificarsi scoperte tali da indurci ad abbandonare, ancora una volta, quelle verità. Di tali giudizi fu sostanzialmente tutto quello che esposi, a suo tempo, nelle dispense delle mie lezioni" (32).

La fede in Dio, divenuta una ragionata scienza di Dio, dipende unicamente dalle "verità in sé", verità autonome, non dipendenti da esperienze particolari. Esse consentono di valersi di una religione salda, sicura, "fondata unicamente sulle capacità di comprensione e di consenso della ragione". Queste verità, secondo Bolzano, non sono soltanto indipendenti dalla volontà divina, come peraltro aveva già riconosciuto lo stesso Leibniz, ma sono indipendenti persino dall'Intelletto divino. Scriverà nell'*Atanasia* che Dio "non è il fondamento originario di tutte le verità, bensì unicamente di tutti gli esseri, o, ancor più precisamente, soltanto, di tutte le sostanze finite"; e preciserà ancora in una lettera a Romang del 1° maggio 1847, citata dal Voltaggio, che "una proposizione in sé ... non esiste in un determinato luogo, cosa che può farsi valere unicamente delle sostanze, né in un determinato tempo, come in un certo senso avviene per il pensiero; non è né una sostanza, né affatto lo stesso Dio, né trovarsi in Dio, giacché in lui può trovarsi certamente un pensiero, ma Lui non è pensiero" (33).

Abbandonata la tradizione scolastica, che considera le verità fondate sull'essere di Dio, Bolzano ribadirà l'assoluta indipendenza delle "verità in sé" con il concetto della più alta legge morale (*des obersten Sittengesetz*), dalla quale anche Dio è riconosciuto dipendente. Eduard Winter ha notato accuratamente che "Dio ... racchiuso nel mondo della verità in sé ... perde quell'autonomia, che è la tesi fondamentale della fede cattolica in Dio e della rivelazione cristiana di Dio. Questa frattura delle basi filosofiche che sono fondamento della dottrina cattolica mostra in Bolzano un esponente dell'Illuminismo.

Da ciò si spiega come Bolzano, a dispetto della propria profondità ed ampiezza di prospettiva filosofica, non sia riuscito a giustificare l'essenza della fede e della rivelazione" (34). E, aggiungiamo ancora, una

teologia, nella prospettiva bolziana, è possibile solo come dottrina delle "verità in sé" che abbiano come loro oggetto Dio.

Tuttavia ciò che ci preme sottolineare, cosa cui abbiamo già accennato, è il continuo confronto di Bolzano con le idee di Kant, che diventa l'interlocutore privilegiato della sua riflessione teologica, tanto che le possibilità di una caratterizzazione della sua teologia e del suo significato storico non possono esaurirsi in una chiarificazione ed in una considerazione del contenuto della dottrina e delle opere bolziane come tali.

Ce ne accorgiamo facendo anche solo un rapido riferimento allo sviluppo dello specifico interesse kantiano per il problema teologico. Analogie nei temi e nei modi di affrontarli balzano immediatamente agli occhi, al di là delle differenze di fondo che abbiamo cercato di illustrare. Si pensi, come primo esempio, ai temi della prefazione alla *Religione nei limiti della semplice ragione* nella quale viene affermato con vigore che le preposizioni teologiche sono, in ogni caso, anche proposizioni razionali; e la ragione, di converso, possiede, in ogni caso, come propria l'idea di una *religione* (35). Temi questi che saranno ripresi nello *Streit der Fakultäten* del 1798 (36): Kant auspicherà che ai candidati di teologia, dopo il compimento della loro istruzione nell'ambito proprio della teologia biblica, si imponga ancora la frequenza ad un corso speciale di lezioni sulla "dottrina religiosa puramente filosofica" in quanto assolutamente necessaria per una loro completa formazione. "Il teologo biblico può essere d'accordo col filosofo o può credere di doverglisi opporre, solo se lo ascolta" (37). Di contro però, per il filosofo deve essere importante "rendersi più facilmente comprensibile mediante correlazioni ciò che, nel testo della religione creduta rivelata, nella Bibbia, può essere riconosciuto mediante la semplice ragione" e "cercare nella scrittura quel senso che è in armonia con quanto di più sacro la ragione insegna" (38). Questo orientamento teologico conduce Kant a designare il suo punto di vista sulla filosofia della religione come "razionalismo puro"; e non è difficile cogliere nel pensiero religioso di Bolzano l'impostazione kantiana data al problema della teologia. E analogo, come vedremo, è pure l'atteggiamento nei confronti della morale: la religione razionale kantiana è conoscenza di tutti i nostri doveri come "comandamenti divini" o, all'inverso, "quella fede che pone l'essenziale di ogni

adorazione di Dio nella moralità". Una distinzione tra religione e morale è quindi puramente formale, come Kant ancora attesta nella *Prefazione* citata alla *Religione*, e pertanto la rivelazione in sé non è necessaria per l'ampiammento della morale, risiedendo il movimento dalla morale alla religione nei pensieri "moralì" della ragione stessa. Bolzano di poi configurerà la sua cristologia in maniera affine a quella di Kant. Quest'ultimo, come ha rilevato Karl Barth, non si è lasciato mai sfuggire, anche nelle numerose citazioni testamentarie della *Religione nei limiti*..., il nome di Gesù o di Cristo: e allo stesso modo Bolzano non si è mai mostrato interessato ad un approfondimento teologico, e tantomeno storico, della figura di Gesù. Entrambi lo fanno apparire come "maestro del Vangelo", "annunciatore legittimato dal contenuto (razionale) del suo annuncio", e soprattutto esempio di perfezione morale, ideale di una umanità gradita a Dio (39).

Se abbandoniamo il terreno della riflessione teologica per portarci su quello etico-politico, potremo notare ulteriori affinità tra il pensiero di Kant e quello di Bolzano. Ambedue accolgono dalla tradizione il triplice concetto, naturale, politico, etico di società; anche se occorre notare che in Kant la meditazione sui primi due concetti è di gran lunga più approfondita che in Bolzano. Ma sia nel pensiero dell'uno che dell'altro il concetto di società culmina nell'idea etico-religiosa di un regno dei fini: solo nella comunità morale il fine umano si attua nella sua forma più alta e perfetta (40). Senonché nella dottrina kantiana la nozione di comunità morale, intesa come perfezionamento e coronamento della società giuridica e politica, si rappresenta più come un'esigenza teorica che non come un'idea pratica, esprimendo l'esigenza di realizzare il concetto di società "mediante la convergenza di tutte le attività morali in un punto di unitario posto all'infinito". Questa esigenza porterebbe l'aggregato umano a trasformarsi in un tutto morale (ein moralisches Ganze) attraverso l'opera della cultura che rappresenta per Kant il grado più alto a cui la specie umana, per mezzo della libertà e della ragione individuale, può pervenire. Anche Bolzano farà riferimento alla cultura per la sua idea di progresso morale, e per definirla, si richiamerà al concetto di *Aufklärung* (41), da lui inteso, in maniera analoga a Kant, come "una più elevata conoscenza, non ancora di dominio

comune, di tutte quelle pure verità che stanno in relazione diretta con la vita di società". Ma se Kant nella sua idea di una costruzione civile come fine della natura e della storia vorrà mostrare "in qual misura nei tempi diversi l'umanità si avvicini a questo scopo, o se ne allontani, e ciò che deve fare per attuarlo", manifestando sensibilità per moderne esigenze storicistiche, Bolzano, pur avendo la stessa idea favorita di Kant "di considerare — come aveva scritto il "Gothaischen gelehrten Zeitungen" l'11 febbraio 1784 — la più perfetta costituzione dello Stato come lo scopo finale della specie umana", ci offrirà nel suo *Von dem besten State* null'altro che un esempio di costruzione politico-sociale fondata su un'etica razionale, ma in cui la ragione umana rimane ancora quello che essa era per il giurnaturalismo, stabile, generale, fissa in ogni tempo e in ogni luogo alle stesse immutabili esigenze. Di conseguenza la ragione dominante lo stato non viene concepita come ragione individuale e storicamente variabile, ma come una legislazione pressoché assoluta ed immutabile. E in tal modo Bolzano non riuscirà ad evitare di ricadere nell'antica questione dello stato migliore, il più ragionevole, dello stato corrispondente alla ragione umana universale; e non saprà sfruttare i germi di nuovi sviluppi e di superamento delle tradizionali concezioni della società e dello stato presenti nello svolgimento del pensiero di Kant.

Ancora ad un filosofo dobbiamo far riferimento in questa disamina sugli autori con i quali Bernard Bolzano ebbe dimistichezza nel periodo della sua formazione giovanile. Ci riferiamo a Karl Leonard Reinhold che la tradizione storico-filosofica ci ha tramandato come uno dei più autorevoli interpreti della dottrina kantiana, per poi passare "con la stessa sincera convinzione soggettiva", per usare un'espressione del Cassirer (42), da Kant a Fichte, da Fichte a Jacobi e da Jacobi a Bardili.

La storiografia filosofica italiana ha prestato particolare interesse al pensiero di Reinhold. Valerio Verra ha dedicato un capitolo del suo *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica* (Torino 1957), ad una delle opere più fortunate del Reinhold, le *Briefe über die Kantische Philosophie* comparse tra il 1786 e il 1788 sul "Deutsche Merkur", e, per l'aspetto che a noi interessa, ha sottolineato la ripresa da parte del filosofo di Vienna, del tema kantiano di non dare valore negati-

vo ai fenomeni religiosi, ma di scoprire il criterio della loro determinazione come tali nella ragione: postulato di questo indirizzo di pensiero è il riconoscimento — ammesso, secondo Reinhold, da qualunque uomo illuminato — della fede razionale che diventa condizione delle stesse religioni positive. Anche Angelo Pupi ha dedicato un'ampia ed approfondita monografia a *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold* (Milano 1966), il cui primo capitolo su *Le esperienze illuministiche* ci mostra il giovane filosofo, responsabile della rubrica *Kirchenwesen* della "Wiener Realzeitung" dal 1781 al 1783, alle prese con i problemi filosofici e con i pensatori più in voga nella Vienna di quegli anni, Kant e Mendelssohn, Jacobi e Nicolai. Degni di nota sono i suoi due brevi scritti sulla *Aufklärung*, apparsi sul "Merkur" in tre puntate nell'84, che propongono una delineaazione storica e soprattutto una concettualizzazione dell'illuminismo e del movimento ad esso collegato. L'*Aufklärung* era vista come una rivoluzione in grado di fare "uomini capaci di ragione degli uomini ragionanti" (43), attraverso istituzioni e provvedimenti di ordine legislativo, culturale e scolastico.

E' sorprendente notare come Bernard Bolzano riprendesse queste suggestioni reinholdiane, pur senza citarle esplicitamente, in uno dei suoi più importanti *Discorsi di edificazione* alla gioventù accademica (*Erbauungsreden* I, pp. 1 sgg.); e come trasferisse nella sua mediazione concetti di critica alla religione che Reinhold aveva sviluppato in quegli *Schriften zur Religionskritik und Aufklärung 1782-1784* appartenenti alla sua esperienza presso la "Realzeitung", che lo studioso israeliano Zwi Batscha ha ripubblicato nel 1977 (44). L'ampia introduzione a questi scritti ha il merito di collegare la riflessione religiosa del filosofo viennese alla politica giuseppina e al movimento culturale del *Reformkatholizismus* ad essa legato. Temi quali la lotta alla superstizione, agli abusi del clero, valori quali la tolleranza e lo spirito di conciliazione, un'idea di chiesa e un messaggio religioso volto eudemonisticamente alla felicità della società, che è nel contempo felicità del singolo, e si traduce nel benessere e nella fortuna di uno stato, li ritroveremo discussi e meditati in profondo nella riflessione di Bolzano come pure il problema del celibato ecclesiastico, in quel tomo di tempo all'ordine del giorno dello *Staatsrat* austriaco, e le questioni riguardanti i rapporti tra stato e chiesa.

Problemi e concetti che Reinhold affermava interessare "lo spirito nazionale", e che Bolzano avrebbe sviluppato, in quella prospettiva, con argomentazioni di carattere etico-sociale molto più salde ed approfondite.

Occorre tuttavia ricordare che in Reinhold si operò ben presto una frattura con la cultura "giuseppina" dei primi anni '80, segnata dall'abbandono della religione cattolica e da esperienze filosofico-critiche più radicali. Il suo *Reformkatholizismus*, permeato dall'ideale e dalla fede nel valore, tutto illuministico, dell'educazione in resa come elemento efficace nella mediazione tra utopia e realtà, lasciava il posto ad un atteggiamento più severo e "largo" nei confronti della religione cattolica. Ogni riforma, avrebbe affermato nel 1786, che avesse "lasciato sussistere le fondamenta del sistema romano, non avrebbe mutato nulla del sistema stesso", offrendogli al massimo una vernice di "razionalità e di splendore esteriore". La cultura illuministica era ormai solo in grado, nel giudizio di Reinhold, di favorire un progresso spirituale individuale. Il Cattolicesimo, nel suo complesso, era "riformabile" solo attraverso il superamento del suo "sistema" e pertanto riteneva chiusa l'esperienza di una critica illuministico-religiosa al cattolicesimo austriaco e al giuseppinismo (45). Bernard Bolzano non sarebbe certo giunto a queste conclusioni, ma tracce cospicue di queste suggestioni sarebbero rimaste, come vedremo, nella sua riflessione religiosa.

La filosofia e la teologia di Bernard Bolzano non esauriscono l'interesse per il suo pensiero. Anzi, a parte le sue acquisizioni in campo logico che ne hanno determinato la grande fortuna contemporanea, è il complesso rapporto tra la sua speculazione filosofica e l'*Aufklärung* cristiana a determinare l'originalità tutta particolare e nell'ambito del *Reformkatholizismus* boemo che in quello più generale delle correnti cristiane dell'*Aufklärung* in Europa nel periodo che va dalla fine del XVIII secolo sino agli anni '30 dell'Ottocento. Non possiamo certo trascurare il fatto che la sua preparazione si era nutrita nel corso dei suoi studi teologici degli insegnamenti di Johann Marian Milka (46), esponente non di secondo piano di quella cultura giuseppinista caratterizzata in Boemia da una atten-

zione e da una sensibilità tutta particolare per lo studio dei metodi educativi e di catechesi, per la riforma dei seminari e delle scuole primarie, per la promozione di attività caritative, per una nuova "omiletica" ovvero per forme di predicazione più efficaci e più vicine al popolo. Tanto che lo storico Bedrich Slavk, facendo riferimento a personaggi come Rautenstrauch, Felbiger, Zippe, Hay e Kindermann, maestri di Mlka, ha affermato potersi enucleare una corrente religioso-culturale "céco-giuseppina", distinta da quella originale di matrice austriaca più marcatamente politica, in cui la prospettiva teologica ed ecclesiologica si fondono nella visione di un nuovo rapporto Stato-Chiesa, o, più in generale, di un nuovo rapporto politica-religione (47).

Bernard Bolzano, incaricato nel 1805, appena ventiquattrenne, dell'insegnamento di "scienza della religione" presso la Facoltà di Filosofia di Praga, inizierà a sviluppare nelle sue lezioni una teologia fortemente razionalista, nel senso già d'anzi accennato; e, parallelamente, competendogli in quanto docente di quella materia, ogni domenica una *Erbaunungsrede*, o discorso di edificazione alla gioventù accademica, proverà a diffondere in quella sede le sue dottrine, le sue idee, le sue speranze su una società "migliore", più giusta ed illuminata, e su una immagine dell'uomo moralmente e religiosamente più salda. La morale, o moralizzazione della fede e delle sue idee religiose, presente nelle *Erbaunungsreden*, si baserà, almeno nelle intenzioni di Bolzano su motivazioni puramente oggettive, allo stesso modo della sua logica, della sua matematica e della sua scienza dello stato. Questo *pathos* filosofico della verità oggettiva condizionerà non poco il *Reformkatholizismus* sul quale si era venuta formando la sua preparazione teologico-dottorinale e pastorale, indirizzando il suo pensiero etico-sociale nel campo tormentato e carico di tensione dell'utopia. Bolzano aveva ereditato dal suo maestro Marian Mlka una concezione morale-pragmatica delle verità religiose, per la quale la Rivelazione e gli insegnamenti ad essa collegati non dovevano rappresentare dei fondamenti teorici, ma avere unicamente una funzione morale pratica: non era importante la loro verità storica, quanto piuttosto il vantaggio morale che la fede in esse comportava. Se da un lato questo atteggiamento consentiva a Bolzano ed ai suoi allievi di superare la dicotomia scienza-fede, dall'altro permetteva di

indirizzare la loro energia intellettuale alla soluzione di problemi socialmente utili. Il *Reformkatholizismus* tradizionale si era ridotto e si traduceva ancora in una *Pastoraltheologie* che, come recentemente illustrato nei saggi raccolti da Ferdinand Klostermann e Josef Müller (48), pur sensibile, in una maniera che definiremmo muratoriana, alle questioni sociali, si risolveva in una formulazione delle attività e delle funzioni del *Seelsorger*, del pastore d'anime per la quale egli veniva considerato quasi esclusivamente come maestro di religione e di morale, educatore del popolo e in tal senso strumento indispensabile della pubblica felicità e del benessere dello Stato. Questa ideologia si presenta nelle *Erbaunungsreden* di Bolzano fortemente radicalizzata, proprio in virtù della carica dirompente rappresentata dal razionalismo esasperato del filosofo e teologo praghese. La predica a sfondo moralistico-pedagogico della tradizione giuseppinista si trasforma nei discorsi di Bolzano in una analisi lucida e severa dei mali della società boema del primo Ottocento e dei suoi pregiudizi culturali, morali e religiosi, in uno sforzo di teorizzazione dei problemi dell'educazione, in un impegno per la divulgazione dei mezzi per il perfezionamento culturale e morale dell'uomo, in una serie di considerazioni sui doveri degli uomini di governo cui tocca garantire il progresso sociale, sulla pericolosità della proprietà e della ricchezza, sull'ineguaglianza sociale. E il fatto ancora che molte delle *Erbaunungsreden* volgano la loro attenzione su fatti concreti, legati all'attualità politica e sociale del tempo, come le prime avvisaglie delle ostilità tra i due gruppi etnici della Boemia, quello ceco e quello tedesco, la questione ebraica, la questione della dignità della donna nella famiglia e nella società, la difesa degli interessi dello Stato, pur imperfetto, la questione del "padronato" e dei lavoratori, il problema dei doveri nei confronti dei poveri, dei malati e degli "handicappati" etc... ci conferma nel giudizio che esse rappresentino agli occhi di uno storico un materiale di notevole interesse per la comprensione del pensiero di un intellettuale e nel contempo un documento di eccezionale importanza per lo studio dei problemi della società boema del tempo, dei quali molto spesso alcune *Erbaunungsreden* ci offrono un calco preciso e illuminante. Ecco un altro dei motivi per i quali è utile studiare il pensiero di Bolzano. E siamo indotti anche ad un'altra conside-

razione. Rilevare cioè la sproposizione del pensiero critico di Bolzano rispetto alle dimensioni storiche e culturali che lo hanno generato, e alle ideologie che negli stessi anni vanno affermandosi in Boemia.

La scoperta, o meglio l'allargarsi dell'interesse da parte della più recente storiografia ceca di questa dimensione critico-sociale ed etica della riflessione di Bolzano, che sarebbe poi sfociata nella sua utopia sull'"ottimo stato", ha indotto a collocare il pensiero del praghese nell'alveo del socialismo utopistico, e ad individuare correnti di pensiero a lui legate presenti nello sviluppo ideologico del moto di "risveglio nazionale" in Boemia durante il periodo della Restaurazione e del Vormärz, finora affatto o scarsamente considerate.

La storia della storiografia è parte integrante della storia di ogni stato, di ogni nazione. In ogni suo aspetto essa riflette tutto il complesso dei rapporti sociali, politici e nazionali. Questa affermazione (49) vale in particolare per la storia della Boemia, dove, dall'epoca dell'illuminismo sino ai giorni nostri, personaggi, problemi, movimenti culturali, politici, religiosi, sociali sono stati visti, considerati, analizzati, giudicati, studiati in relazione ai problemi più scottanti del momento. La figura e l'opera di Bernard Bolzano non sfuggono a questa regola. Il processo per eterodossia di cui fu imputato e che durò per ben cinque anni, dal 1820 al 1825 (50), condizionerà il giudizio di parte cattolica per molto tempo. Josef Michael Fesl, uno degli allievi prediletti del Bolzano, nel necrologio apparso sulla "Wiener Zeitung" il 13 febbraio 1849, esaltava l'opera del filosofo e teologo praghese, morto pochi mesi prima, difendendo la conformità del suo pensiero alla dottrina cattolica tradizionale. E Franz Pflonnský, altro discepolo particolare del Bolzano, ribadiva questo concetto, ricordandone l'opera di sacerdote, buon cattolico, eminente teologo e leale cittadino, vittima innocente della reazione cattolica degli anni venti dell'Ottocento e in particolare dell'*Hofkaplan* Frnt (51). Fesl e Pflonnský affermavano che le tanto vituperate dottrine sociali di Bolzano derivavano dalle sue concezioni etiche e dalle sue personali virtù morali testimoniate da una condotta di vita esemplare. Fesl pubblicherà gli atti del processo (52), documento storico a

suo giudizio inconfutabile dell'ortodossia delle opere e del pensiero di Bolzano.

Queste difese da parte dei migliori dei suoi allievi, servivano da parziale contrappeso nei confronti di una polemica severa esercitata dai circoli del cattolicesimo ufficiale, che, come ha mostrato Irena Seidlerová (53), ancora all'inizio del nostro secolo mostravano una incomprensione talvolta astiosa verso il pensiero di Bolzano. L'opera di Innerkofler su *Klemens Maria Hofbauer* (54) è un tipico esempio di questo atteggiamento ostile nei confronti del pensiero teologico e sociale di Bolzano. Anche la questione nazionale e i rapporti tra i due gruppi etnici della Boemia fanno da sfondo al giudizio che è stato dato del suo pensiero. Una apologia spesso esagerata del carattere sovranazionale, tollerante, di conciliazione, del pensiero patriottico del Bolzano, ad esempio, è presente nello studio del 1881 della Červinková-Riegrová (55), che bene esprime i sentimenti dell'epoca nei confronti di Bolzano, anche per la forte sottolineatura democratica del suo pensiero. Letterati e filosofi di fine secolo e inizio del Novecento come Studnička, Mašian, Jakubec e Vlček permetteranno di "bolzanimismo" la loro interpretazione del risorgimento nazionale ceco (56), sottolineando l'"umanesimo" e la filantropia del pensiero del praghese e il suo contributo dato alla rinascita del cattolicesimo in Boemia. Più tardi Cyril Horáček, studioso di rilievo del movimento operaio ceco, metterà in risalto l'aspetto democratico-socialistico del pensiero e dell'utopia bolzanimiana, che avrebbe avuto una funzione di stimolo alla riflessione politica non solo in Boemia ma nel mondo austriaco tutto (57). E Franz Stefan Schindler sarà il primo studioso ad interpretare Bolzano "als sozialpolitiker" anche se più tardi gli verrà imputata una certa condiscendenza nei confronti della cultura boema filotedesca (58).

In una temperie del tutto diversa merita una particolare attenzione il giudizio dello storico austriaco Victor Bibl che nella sua celebre opera su *Der Zerfall Österreichs* pubblicata a Vienna nel 1922, interpretava il significato del "bolzanimismo" in chiave politica, come espressione di una coscienza volontà di riforma sociale, culturale, religiosa, fondamento necessario alla rinascita politica del popolo ceco che si sarebbe sviluppata nei decenni successivi (59).

Gli anni '20 e '30 del Novecento che, come abbiamo già accenna

to, segnarono in Europa la riscoperta del Bolzano logico, filosofo e matematico, vedono di contro in Cecoslovacchia un interesse minore per il Bolzano pensatore politico e utopista. Il problema della ricerca di una identità politica, culturale, nazionale insomma, in molti intellettuali della prima repubblica è presente nel loro sforzo di individuazione di un patrimonio storico e ideale su cui fondare saldamente la nuova democrazia. Ma Bernard Bolzano in questo senso, non pare assumere nei loro lavori una dimensione e una importanza particolari.

Assente di rilievo Tomáš Garrigue Masaryk. Il primo presidente della repubblica cecoslovacca che pure aveva offerto nei suoi *Ideály Humanitní* (60) un saggio importante e di estremo interesse per la comprensione dei fondamenti ideologici del nuovo stato indipendente, tralasciava curiosamente la figura e l'opera del Bolzano che certo, "idealmente" nella prospettiva masarikiana bene si sarebbe collocato accanto a Herder, Lessing, Goethe, Palacký, Marx, Mill e altri. E il fatto non è da imputare al positivismo laico di Masaryk, dimostrarlo sensibile agli aspetti religiosi della tradizione storica e culturale della Boemia, quanto piuttosto allo spirito di quella concezione ideale di nazione, storico-linguistica, nel cui solco Masaryk si poneva in modo assolutamente naturale, e che ai suoi occhi faceva apparire Bolzano un "tedesco". In conseguenza di ciò veniva a cadere per Masaryk una importante fase di tutto il risorgimento nazionale ceco, anche se, come ha notato Jan Patočka, per le proprie concezioni etiche e sociali Masaryk si sarebbe potuto richiamare a Bolzano più che a chiunque altro (61).

Gli studi di quegli anni, di Braf, di Gintl, di Daneš e altri non emergono per una particolare originalità. Solo i lavori di Martin Jasek si distinguono per una particolare attenzione al significato del *Vom besten Staate* e per aver prodotto una serie di nuovi documenti utili alla datazione dei diversi momenti dell'elaborazione dell'opera (62).

In quegli anni però sopravanzava la figura di uno studioso che avrebbe rivoluzionato gli studi su Bernard Bolzano. Nel 1930 Eduard Winter iniziava a pubblicare documenti e risultati di ricerche sul pensatore praghese che lo avrebbero condotto non solo a delinearne la figura e il pensiero in un esatto contesto storico, ma a ricostruire

ambienti culturali e religiosi, movimenti, genealogie intellettuali in una prospettiva cronologica e geografica amplissima (63). Gli studi su giuseppinismo e sul tardo giuseppinismo e sui rapporti tra cultura tedesca e mondo slavo, e russo in particolare, sono gli esempi più eloquenti di questa sua straordinaria attività storiografica. Certo Marc Raef ha sottilmente ironizzato sull'evoluzione intellettuale dello storico tedesco-boemo e su certe sue discutibili variazioni nelle interpretazioni storiografiche (64); e ancora recentemente un acuto e intelligente storico del giuseppinismo, di origine ungherese, Franz A. J. Szabo, ha contestato l'orientamento di Winter a considerare il movimento giuseppinista come movimento di riforma ecclesiastica e all'interno di un cattolicesimo sensibile a tendenze illuministiche e giansenisteggianti (65); orientamento interpretativo che pure è da preferire, secondo Szabo, a quello di Ferdinand Maass o di Anton Ellemunter, entrambi viziati da forti pregiudizi confessionali, e che, per alcuni aspetti, più si avvicina alla sua interpretazione che privilegia il giuseppinismo come momento centrale del processo di laicizzazione dello stato austriaco, motivato da pressanti esigenze di carattere economico (66). Questa breve digressione storiografica non vuole limitare in qualche modo l'importanza delle acquisizioni delle ricerche winteriane, quanto piuttosto mostrare l'eccezionalità di un dibattito storiografico sui temi da lui affrontati e prediletta che si è protratto per un cinquantennio e che ancor oggi condiziona la ricerca storica. I suoi studi bolzaniani hanno rappresentato lo spunto per più vaste indagini, sempre fondate su poderosi scavi archivistici, riguardanti circoli culturali e religiosi, movimenti teologici, tendenze politiche e sociali spesso difficili da individuare e determinare. La storia dell'illuminismo e del cattolicesimo illuminato in Boemia, le influenze che su di essi hanno esercitato il muratorianesimo, il giansenismo, la cultura dell'*Aufklärung*, le eredità trasmesse alla cultura della Restaurazione, sono state chiarite, spiegate, enucleate nella loro specificità. I titoli delle sue opere maggiori tracciano da soli il percorso delle sue ricerche: da *Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie Bernard Bolzanos* (67) del 1932, a *Bolzano und sein Kreis* (68) del '33, al *Der Josefismus und seine Geschichte* inteso come contributo alla *Geistesgeschichte* austriaca dal 1740 al 1848 (69), del 1943; dalla pubblicazione dei documenti del pro-

cesso di Bolzano, a quella di numerosissimi e importanti inediti (70), sino alla sua più recente biografia, breve ma estremamente significativa, che apre l'edizione Fromman-Holzbog delle opere complete bolzaniane (71), alle sintesi sulla storia austriaca dall'assolutismo illuminato alle rivoluzioni nazionali del 1848 e alle loro conseguenze politiche (72).

Si potrà forse rimproverare a Winter di aver privilegiato del pensiero di Bolzano l'aspetto marcatamente religioso a scapito di quello sociale e politico; quel che è certo tuttavia è che gli studi bolzaniani, dopo le sue ricerche, hanno fatto un salto di qualità ben degno di nota. Soprattutto la storiografia cecoslovacca, dagli anni '60 in poi, si è valse, oltre che dei risultati, delle suggestioni delle ricerche winteriane. Ricorderemo solo, per non appesantire il discorso, le opere più importanti e significative. Intanto lo studio di Irena Seidlerová del 1963 sul pensiero politico-sociale del Bolzano (73): lavoro giovanile, magari acerbo, grezzo in quella sua insensibilità per la complessità e le sfumature della riflessione bolzaniana, specie etico-religiosa, ma estremamente utile per l'attenzione, ad esempio, posta sulle note in margine di mano del filosofo alle principali opere politiche del primo Ottocento di Stahl avanti le altre, che dimostrano da parte del Bolzano una vivace ed approfondita curiosità intellettuale. Di poi lo studio del 1964, non approfondita curiosità intellettuale. Di poi lo studio del 1964, non privo di qualche compiacenza agiografica, di Jan Milíč Lochman sulla spiritualità bolzaniana vista nel contesto culturale religioso del risorgimento nazionale ceco accanto a quella di altri grossi personaggi come Dobrovský, Kollár e Palacký (74). E ancora del 1965 il volume di Jaroslava Pešková sul socialismo utopistico in Boemia nel diciannovesimo secolo, in cui le proposte di Bolzano per una soluzione radicale dei problemi della società, si confrontano con quelle di esponenti del radicalismo politico ceco negli anni della rivoluzione quarantottesca, quali Klácel, Sabina e Smetana, che raggiunsero una notorietà nell'Europa centrale che superò gli stretti confini della Boemia (75).

Alla fine degli anni '60 usciva a Praga una raccolta di saggi di Jan Patocka intitolati significativamente *Il senso dell'oggi*. La traduzione italiana del 1970 (76) si perdeva nell'ammasso confuso di pubblicazioni, molto spesso inutili o inopportune, sulla Cecoslovacchia,

che in quegli anni vedevano la luce sull'onda degli avvenimenti praghensi dell'agosto del 1968. Eppure quei saggi, nel loro insieme, rappresentavano una delle riflessioni più approfondite e intelligenti sui rapporti tra la cultura ceca dell'Otto e Novecento e gli avvenimenti storici che avevano segnato le grandi trasformazioni politiche e sociali della Boemia. Bernard Bolzano, nell'ambito della cultura ottocentesca, emergeva in questi saggi come personaggio di primo piano. A Patocka interessava soprattutto mostrare come la giustificazione morale delle esigenze nazionali, che si trova illustrata nelle opere degli uomini del risorgimento ceco, da Kollár a Palacký, allo stesso Havlíček, fosse patrimonio di pensiero del Bolzano: il suo concetto morale di nazione era, per Patocka, più realistico e più profondo di quello della stragrande maggioranza dei patrioti cechi, considerando la nazione per Bolzano in un tentativo di realizzazione della società umana, di ottenere il rispetto dei diritti e la giustizia per tutti coloro che abitavano un certo territorio e si trovavano in una analoga situazione storico-sociale. La vita nazionale, nell'interpretazione di Patocka, rappresentava lo sforzo di correggere i torti e gli arbitri che affliggono e disintegrano una determinata società, ed esprimeva il messaggio più pregnante e significativo del pensiero etico-sociale del Bolzano.

Negli anni '70 l'interesse per lo studio della figura di Bolzano e degli ambienti culturali in cui egli visse ed operò, si è ancora allargato. Merito di valenti studiosi come Jaromír Loužil, Marie Pavlíková e Pavel Krivský che uniscono ad una approfondita conoscenza del pensiero di Bolzano, una vasta erudizione sulla cultura ceca della Restaurazione. E chi scrive ha un profondo debito culturale nei loro confronti. Jaromír Loužil, editore del *Büchlein vom besten State* nel *Gesamttausgabe* (77) bolzaniano e poi di una sua traduzione ceca con ampia introduzione (78), ha offerto nel 1978 una pregevole sintesi, puntuale ed essenziale, della vita e del pensiero di Bolzano (79). Marie Pavlíková e Pavel Krivský, raffinati esegeti, scopritori ed editori di inediti (80), nonché di opere troppo a lungo dimenticate del Bolzano, hanno avuto il grosso merito di sottoporre all'attenzione degli studiosi, una serie di legami, di nessi sorprendenti, inaspettati tra il filosofo praghese e la sua cerchia di amici e discepoli, e personaggi del romanticismo politico e culturale della Restau-

razione e del Vormärz boemo, quali ad esempio Jungmann e Smetana. Il "bolzianismo" trascurato dalla storiografia tradizionale del risorgimento nazionale ceco, sia della prima repubblica che di questo secondo dopoguerra, assume, grazie alle loro ricerche, una dimensione e una importanza storica sino a qualche anno addietro insospettabile.

Soltanto nel 1967 erano usciti, pressoché contemporaneamente, due studi sulla "fortuna" di Bolzano in Boemia. Il primo, di Wilhelm Zeil, su *Bolzano und die Sorben*, si presentava piuttosto come una storia, per molti versi interessante, fondata su documenti inediti tratti da archivi cechi e tedeschi, del "Wendische Seminar" di Praga nell'ultimo scorcio del Settecento e nella prima metà dell'Ottocento (81). L'autore si mostrava particolarmente interessato agli influssi della cultura ceca sul Seminario, da Dobrovský, a Bolzano, del quale enfatizzava il ruolo "als Mithler zwischen Deutschen und Slawen", sino a František Příhonský, discepolo del Bolzano, cui abbiamo già accennato, che rese il Seminario dal 1839. Il secondo studio, che più ci interessa, era la biografia firmata da Christoph Thienen-Adlerflycht del conte Leo Thun, personaggio di grandissimo rilievo nella Praga quarantottesca, esponente conservatore del "patriotismo statale boemo", di poi, ministro del culto e dell'istruzione durante l'era Bach (82). Ebbene, una delle acquisizioni di maggior rilievo del Thienen-Adlerflycht, oltre la pubblicazione della corrispondenza Thun-Tocqueville (83), consiste nell'aver dimostrato come alcune delle idee politico-sociali del Thun, che in seguito cercò di trasferire nella sua attività legislativa, fossero una traduzione, pur in chiave marcatamente conservatrice, di istanze ispirate dal magistero del Bolzano.

Riguardo alla questione della "fortuna" di Bolzano al di fuori dell'area austro-tedesca, credo poco si possa dire. Di un qualche interesse tuttavia è la scoperta di Robert Duchon che ha ritrovato a Praga "un projet de lettre de M. J. Fesl a Victor Cousin" e ha giustamente intitolato il suo saggio *Une tentative manquée entre la Bohême et la France dans la première moitié du XIXème siècle* (84). Nonostante il suo rapido soggiorno a Praga, poco dopo il 1830, Montalembert ebbe il tempo di essere presentato a Bolzano; mentre Cauchy, che aveva accompagnato Carlo X in esilio ebbe l'opportunità

di conoscere e frequentare più a lungo il pensatore praghese, tanto da iniziarlo, scrive il Duchon, "à la vie intellectuelle de Paris". Nul-la di strano quindi che nel 1835 Bolzano incaricasse il suo discepolo Fesl di inviare copia della sua *Religionswissenschaft* pubblicata a Sulzbach in Baviera l'anno precedente, allo stesso Montalembert e a Victor Cousin, e che chiedesse all'allievo di allegare ai volumi una lettera esplicativa del significato della sua opera. Cosa che il Fesl fece, aggiungendo al plico una copia dell'*Athenasia*. Non sappiamo se il Cousin abbia ricevuto e letto le opere del Bolzano; e il Duchon afferma di non sapere neppure se la lettera, della quale egli ha rinvenuto la brutta copia, sia stata mai scritta ed inviata al "Grand Maître" dell'università francese.

Il 1981, bicentenario della nascita di Bernard Bolzano, ha rappresentato un'occasione per una serie di pubblicazioni sul praghese e sul suo pensiero. A Praga Marie Pavlíková ne ha tradotto in lingua ceca l'autobiografia (85); Jaromír Loužil l'utopia sull'"otimo stato" (86); e Karel Berka in un centinaio di pagine ne ha offerto un rapido profilo che privilegia l'opera logica, filosofica e matematica (87). E' ancora Karel Berka ad aprire con uno studio sulla formazione del concetto di logica della probabilità un volume di saggi in lingua russa e tedesca di cui si è fatta promotrice l'Università Carlo nell'81 (88). Emergono in questa raccolta, nella prospettiva che più ci interessa, le ricerche di Josef Haubelt su Jan Marian Milka, il maestro di teologia di Bolzano; di Jan Havráněk che studia le note bolzianiane in margine al *Viaggio in Isaria* di Cabret che dovevano probabilmente servire ad un primo abbozzo di introduzione alla traduzione tedesca che il Bolzano si accingeva a stendere; e ancora di Marie Pavlíková su alcuni inediti, base di un progetto di pubblicazione, i *Berträge*, che avrebbero avuto lo scopo di far conoscere le idee di Bolzano e del suo circolo anche al di fuori della Boemia e dell'Austria.

Le ultime due pubblicazioni che andiamo a ricordare, anch'esse occasionali dal bicentenario della nascita di Bolzano, rappresentano al di là dell'interesse per il pensiero del praghese, un omaggio di due grosse istituzioni culturali ad Eduard Winter, delle quali lo storico

donauschwaube è stato autorevolissimo membro, ispiratore e promotore al loro interno di vaste, originali indagini e ricerche sull'illuminismo nell'Europa centro-orientale e in Russia e sui rapporti tra questi due mondi culturali. La prima opera, intitolata *Bernard Bolzano, 1781-1848 Studien und Quellen*, pubblicata dall'Accademia delle Scienze della Repubblica Democratica Tedesca, privilegia studi ed indagini sul Bolzano filosofo e logico, presentando lavori sul suo concetto di materia, sui suoi rapporti con il kantismo e con l'hegelismo, sulla sua logica del linguaggio, sulle sue concezioni e sui suoi documenti che gettano luce su aspetti ancora sconosciuti della biografia intellettuale di Bolzano, e di un interessante ed utile glossario dei suoi principali concetti filosofici, religiosi ed etici (89). Il secondo volume, *Bernard Bolzano Leben und Wirkung*, curato dall'Accademia delle Scienze austriaca, offre contributi parecchio interessanti di Jaromír Loužil sulla dottrina etico-sociale del praghese; di Marie Pavllová sull'ambiente intellettuale a Praga negli anni della formazione giovanile del Bolzano, di Pavel Krivský e dello stesso Eduard Winter sulla *Religionswissenschaft*, di Edgar Moischer sulla *Wissenschaftslehre* e di Curt Christian su alcuni aspetti del pensiero matematico di Bolzano (90).

Se per la logica e la filosofia di Bolzano, alcuni studiosi italiani, come abbiamo visto, hanno mostrato un marcato interesse, non altrettanto si può affermare per il suo pensiero religioso, politico e sociale. A parte chi scrive, che nel 1980 aveva pubblicato uno studio negli "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino" (91), solo Dehio Cantimori, recensendo su "Rinascita" il *Bolzano-Brevier*, pubblicato dal Winter a Vienna nel 1947, si era dilungato in una serie di considerazioni sul "buon teologo sozialistisch" (92). Tentando di delinearne il pensiero, il Cantimori era portato a presentarlo "come una sopravvivenza, in quel periodo romantico, del cattolicesimo pratico settecentesco, preoccupato soprattutto della vita morale e della pratica della morale evangelica, "pastorale" come dicono i sistematici, e non dogmatico". Era altresì indotto ad accostare l'esperienza del Bolzano a quella di un altro utopista cattolico, l'abate Maurizio Antonio Tocci la cui figura aveva aperto la serie dei suoi *Uto-*

pisti e riformatori italiani (93), anche se riconosceva al Bolzano "una maggior consapevolezza di riformatore... [affermando egli] chiaramente, sia pure in formulazioni generalissime, il dovere di constatare l'insufficienza delle istituzioni esistenti e di studiare il modo di migliorarle". Anche dopo le puntualizzazioni sulla figura del Tocci proposte da Franco Venturi (94), possiamo affermare che la distanza tra i due pensatori è ancora più ampia di quella segnata dal Cantimori. Li divide la diversa concezione della fede, semplice, elementare se pur schietta quella di Tocci, di ispirazione ancora muratoriana, del Muratori del *Cristianesimo felice* e della *Carità cristiana* più che della *Pubblica felicità*, sulla quale l'efficacia dell'utopismo francese è rimasta di semplice suggestione; più filosofica, concettuale quella del Bolzano, e non priva di sfumature di riserva intellettuale nel "Credo" della Chiesa, capace di confrontarsi con le idee del suo tempo e in grado di proporre un'etica di comportamento sociale e politico coerente con i propri presupposti religiosi e filosofici.

Le suggestioni cantimoriane ci portano ad affrontare un ultimo problema, quello cioè della collocazione storica del pensiero di Bolzano. Victor Conzenius nella sua ricerca sui focolai internazionali del cattolicesimo liberale (95), affrontava anche il problema delle correnti conservatrici e riformiste del cattolicesimo in Austria (96). Riferendosi principalmente a Bolzano come "capo incontestato" della corrente riformatrice, il quale, come pensatore religioso si caratterizzerebbe per il marcato accento posto sul carattere sociale della religione e, nella religione, per il primato sostenuto dalla morale, Conzenius afferma che per molto tempo il pensatore praghese è stato classificato tra i tardi giuseppinisti. Merito di Eduard Winter è stato quello di aver rifiutato questa classificazione, dopo essersi occupato per oltre quarant'anni di questo pensatore, e di averlo collocato prima nel *Fribberalismus* degli anni '10 dell'Ottocento, e nei suoi ultimi lavori al centro di un gruppo che Winter ha denominato di un "neuhumanistisch-liberale-fortschrittliche Katholizismus" (97). Conzenius consentirebbe col Winter su questa prospettiva di interpretazione e sul fatto che l'evoluzione del pensiero del Bolzano in campo religioso ed etico-sociale sarebbe stata influenzata dalla rivoluzione francese da un lato e dall'altro dal distacco nei confronti del governo che lo aveva privato della sua cattedra e ne sorvegliava studi e pro-

duzione. Ciò su cui Conzemius non si sofferma è l'affinità, rilevata invece dal Winter, del pensiero religioso del Bolzano con quello di altri pensatori cattolici del suo tempo. Winter era giunto ad affermare che era possibile individuare "una linea di *Reformkatholizismus*, che dalla Moldava e dal Danubio portava non solo al Reno, ma anche al Po. Tutti [questi pensatori religiosi] erano uniti dalla convinzione della necessità di una decisa riforma della Chiesa" (98). Per il mondo tedesco Winter fa esplicito riferimento ad Anton Günther e a Johann Baptist Hirscher. Il primo, soggetto tra l'altro delle sue prime dissertazioni giovanili (99), ebbe un vivace seguito a Vienna e avrebbe sviluppato le sue concezioni cattolico-liberali soprattutto durante e dopo la rivoluzione del 1848, ma ciò che più lo avvicina a Bolzano, per Winter, è la sua aspirazione ad aprire la strada dal razionalismo alla fede rivelata. Certo il "güntheranesimo" si presenta decisamente più moderato del "bolzanismo", sia per le sue origini che devono esser fatte risalire allo spiritualismo di Karl Maria Hofbauer, sia per una concezione meno radicale del rapporto tra etica ed atteggiamento politico-sociale, così stretto nel pensiero di Bolzano (100). Per quanto riguarda Hirscher, professore di teologia pastorale a Friburgo, possiamo rilevare che egli è tributario come Bolzano della cultura dell'*Aufklärung*, possiede una nuova visione della società e propone un *Reformkatholizismus* incentrato sulla partecipazione laica alla vita della Chiesa e sulla vita simodale (101). L'opera di Hirscher, il quale come formazione appartiene alla scuola di Tübinga, si svolse analogamente al Bolzano soprattutto nella riflessione teologico-morale e teologico-pastorale, e "inclinato nello spirito dell'illuminismo", come ha scritto lo Schnabel, impartitogli da quel maestro di riformismo religioso di ispirazione illuminista di Johann Michael Sailer, si sforzò sempre a che il contenuto morale del dogma si attuasse in modo vitale sulla personalità dell'uomo, anche se ancora lo Schnabel gli rimprovera di "far troppa stima delle disposizioni naturali al regno di Dio e a non tener conto abbastanza della Grazia divina" (102).

I *Kirchliche Zustände* pubblicati da Hirscher nel 1848 e che al loro apparire fecero grande scalpore per le critiche severe alla situazione generale della Chiesa in Germania, evocano curiosamente nel loro contenuto l'opera che Antonio Rosmini dava alle stampe in

quello stesso anno, *Le cinque piaghe della santa chiesa*, opera che insieme al *Saggio sul comunismo e sul socialismo* edito a Napoli l'anno successivo, ebbe una straordinaria fortuna negli ambienti dei discepoli di Bolzano (103). Le differenze di impostazione culturale e teologica tra quest'ultimo e l'abate roveretano sono notevoli e basterà far riferimento all'approfondita analisi del pensiero rosminiano propostaci da Francesco Traniello per cogliere tali differenze in tutta la loro dimensione filosofica e storica (104). Tuttavia prevalgono in entrambi certi atteggiamenti che ci permettono di accomunare la loro esperienza. La volontà di operare in un contesto di *riforma cattolica* (105) e di "restaurazione" del pensiero cattolico come risposta alle più diverse sollecitazioni provenienti dalla cultura, dalla filosofia e dalle ideologie contemporanee, la critica al dogmatismo della Chiesa, necessaria premessa ad ogni aspirazione riformistica sia in campo ecclesiastico che politico (anche se in Rosmini prevale sempre rispetto a Bolzano la meditazione sulla natura della Chiesa); e in ultimo l'unitarietà della riflessione filosofica per la quale in entrambi i pensatori non esiste frattura tra la meditazione gnoseologica e metafisica da una parte e quella morale e politica dall'altra. E ancora potremmo accostare lo sforzo analogo di offrire una soluzione pratica ai problemi politici e sociali scoppiati con la rivoluzione del '48, il Bolzano con la sua opera sull'*ottimo stato* e il Rosmini con la sua *Costituzione secondo la giustizia sociale*, pubblicata a Milano proprio nei mesi cruciali della tarda primavera del '48.

La suggestione winteriana di un movimento di *Reformkatholizismus*, che attraversa l'Europa dal Danubio al Reno sino al Po, merita ancora una qualche attenzione. Intanto essa ci aiuta a liberare alcuni pensatori, tra cui il Bolzano, dall'etichetta quanto mai vaga di "cattolici liberali". Errore Passerin d'Entrèves ha posto in risalto la straordinaria varietà di quel moto che fu insieme religioso, culturale, politico e sociale, ma che non giunse mai a costruirsi una vera e propria teologia, né una filosofia sua propria: egli invita tuttavia a ricercare le radici culturali del cattolicesimo liberale nel ricco *humanus* del preromanticismo e del romanticismo, spesso in contrapposizione, particolarmente in Germania, con le sopravvivenenti posizioni illuministiche (106). Differente la situazione in Italia e in Francia, e ancor di più, aggiungiamo noi, in Boemia, dove non c'è una rottura polemica

così profonda con le correnti settecentesche o con l'esperienza politica rivoluzionaria. Questa osservazione si può facilmente far valere per il Bolzano. Le origini settecentesche del suo pensiero, come abbiamo già avuto occasione di rilevare, lo legano strettamente all'*Aufklärung*, e sul piano teologico e pastorale come su quello etico-sociale e politico all'*Aufklärung* cattolica (107) per la quale, come è stato scritto "il cristiano e il cittadino non sono realtà distinte, ma diversi aspetti di una identica tensione progettuale". Questa definizione di Daniele Menozzi (108) che si avvale di suggerimenti di Bernard Plonger (109), ribadisce il carattere eminentemente pratico del "cattolicesimo illuminato" nel centro Europa e la difficoltà di assimilarlo ad un sistema dottrinale ben definito. Esso tenderebbe a prefigurare piuttosto, secondo le acute osservazioni di Mario Rosa "una nuova antropologia religiosa" cui spingerebbero i "lumi", concorrerebbe a provocare una grande svolta nell'ambito del cattolicesimo "inducendo i credenti a porsi di fronte ai pluralismi socio-culturali... e spianando la via a tutte le successive elaborazioni del pensiero politico e sociale cattolico dei secoli XIX e XX" (110). Bernard Bolzano può essere, nel senso sopra accennato, un caso estremamente significativo. Gli stessi limiti cronologici della sua esistenza, 1781-1848, rapportati allo sviluppo ideologico della Boemia tra Sette e Ottocento, come bene illustrato da uno studio recente di Zdeněk Šimeček (111), ci inducono ad una interpretazione del suo pensiero religioso ed etico-sociale tale per cui il Bolzano, pur nutrito di una cultura tutta illuministica, e pur rimanendo sostanzialmente fedele ad essa nonostante le sollecitazioni di un romanticismo politico e religioso particolarmente aggressivo dopo gli anni '20, giungerà ad affrontare temi analoghi e a proporre soluzioni in sintonia con quelle che il cattolicesimo liberale veniva elaborando in diverse parti d'Europa nel periodo della Restaurazione e in quello pregarantottesco. Mi pare esser degno di nota porre in rilievo che l'esperienza intellettuale e interiore di Bolzano, al di là delle diverse condizioni storiche e delle diverse "generalie" culturali, sia per molteplici aspetti, avvicicabile a quella di intellettuali cattolici italiani a lui contemporanei. Non possiamo non rilevare nel pensiero di un Raffaello Lambruschini ad esempio, la posizione centrale del problema religioso e vagheggiamenti di "riforma cattolica" analoghi a quelli del Bolzano, come pure l'aspirazione al

perfezionamento dell'uomo e della sua dignità, e ancora il rispetto della coscienza individuale, il riconoscimento del valore pratico dei dogmi, inteso a determinare concreti atteggiamenti attivi, quasi a pre-correre, come ebbe a scrivere l'Omodeo, atteggiamenti "modernistici" (112). Analogamente a quanto avvenne nel pensiero di Bolzano, la nuova religiosità proposta dal Lambruschini non avrebbe potuto non scoprire la connessione tra sociale e religioso, e su questo piano, come bene intuito dal Picooco (113), anche il "rigenerare la società degradata" prospettato dal Tommaseo attraverso una riforma religiosa che trascina con sé non solo una riforma politica, ma anche e soprattutto una riforma sociale, si inserisce, pur nel contesto di suggestioni sansimoniane, in quella linea ideale di *neuhumanistisch Religionskatholizismus* che Eduard Winter ci aveva appena prefigurato e suggerito. E non potremmo chiudere queste considerazioni senza far riferimento ancora al pensiero di Alessandro Manzoni le cui *Osservazioni sulla morale cattolica* paiono in perfetta assonanza col pensiero di Bolzano in quegli spunti e affermazioni di esigenze riformistiche che consistono, per prima cosa, nel riformare le coscienze, riaffermando in esse il messaggio, le "grandi massime" del cristianesimo; in quelle nette prese di posizione contro la prassi autoritaria della Chiesa, contro gli "articoli di fede politici" aggiunti arbitrariamente al *Credo* cattolico, e infine in quella concezione di un progresso civile e politico che deve cercare le sue origini in una fonte più alta e trascendentale dello Stato o di qualsiasi autorità umana. Anche Manzoni, come ha osservato Errore Passerin d'Entrèves (114), ha recepito una tradizione di cultura preromantica, e il suo pensiero, che in se stesso non può dirsi liberale, ha delle *conseguenze liberali* per ser-virci di alcune intelligenti osservazioni dell'Amerio che pare cogliere bene nel segno (115). Come in Bolzano, il Manzoni tenta di risolvere i problemi della fede facendo leva sulla forza coraggiosa, indagatrice e definitrice della mente (116). Il sogno ostinato di un razionalismo impossibile, ci serviamo qui di una terminologia ceroneitiana, caratterizza il religioso razionale del Manzoni (117) e del Bolzano. In essi il cristianesimo è subordinato, anche a costo di forzature eccessive, al lume naturale che non è solo "buon gusto" o buon senso muratoriano, ma soprattutto rigore logico. Bolzano, del quale andiamo ad illustrare il pensiero religioso ed etico-sociale, vive intensa-

mente, da cristiano culturale, il nodo della contraddizione tra fede e ragione, e nel tentativo di superarla sta la sostanza della sua tormentata grandezza.

NOTE

- (1) In *Bernard Bolzano's Erbauungsreden*, III, Prag-Wien 1851, pp. 5 segg.; riproposto a cura di EDUARD WINTER in *Bernard Bolzano. Ausgewählte Schriften*, Berlin (Est) 1976, pp. 119-154.
- (2) MAX HORKHEIMER, *Sul pessimismo oggi*, in *Studi di filosofia della società*, Torino 1981, pag. 156.
- (3) Strumento indispensabile per chiunque voglia avvicinarsi al pensiero di Bolzano è la bibliografia accuratissima e pressoché esaustiva di MARIE PAVLIKOVÁ, *Bolzano-Bibliographie und Editionsprinzipien der Gesamtausgabe* in *B. Bolzano-Gesamtausgabe*, a cura di E. WINTER, J. BERG, F. KAMBARTEL, J. LOUŽIL e B. VAN ROOTSELAAR, *Einführungsband, Zweiter Teil: Erste Abteilung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, pp. 85-156. I lavori più significativi sul Bolzano, pubblicati dopo il 1972 sono ricordati e discussi nelle pagine che seguono.
- (4) HUGO BERGMANN, *Mabō' le'ivot habbig'ion*, Jerusalem 1953.
- (5) ID., *Bolzano und Brentano*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 48, 1966, pp. 306-311.
- (6) Bologna 1979.
- (7) MELCHIOR PALÁGYI, *Kant und Bolzano. Eine kritische Parallele*, Halle 1902; ARNOLD KOWALEWSKI, *Kant und Bolzano*, in "Ostdeutsche Monatshefte", 18, 1938, pp. 665-673.
- (8) Ci limitiamo a segnalare le opere più importanti: sulla logica bolziana cfr. JAN BERG, *Bolzano's logic*, Acta universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in philosophy 2, Stockholm 1962, e a cura dello stesso cfr. le relazioni presentate al simposio *Bolzano als Logiker* tenuto a Vienna nel 1973 e pubblicate dall'Accademia austriaca delle scienze nel 1974; sul pensiero matematico cfr. VOJTĚCH JARNÍK, *Bolzano a základy matematické analýzy*, Praha 1981, e l'introduzione, in lingua inglese, con ampia bibliografia, alla ristampa anastatica dei primi lavori matematici di Bolzano, dal titolo *Bolzano's early mathematical achievements and problems of his historical appreciation* curata da LUBOŠ NOVÝ e JAROSLAV FOLTA: cfr. *Bolzano (1781-1848). Early mathematical works*, Acta historiae naturalium necnon technicarum. Special Issue 12, Prague 1981, pp. V-XXXII. Sul rapporto logica-filosofia nel pensiero del praghese vedi ancora EDGAR MORSCHER, *Das logische Ansich bei B. Bolzano*, Salzburg-München 1973; e MÜRĀNĪ ANTŪM-HAMID, *Logik und Wahrheit an sich bei Bolzano*, Frankfurt a M.-Bern 1978.
- (9) In "La cultura filosofica", anno X, 1916, n. 2, pp. 116-145. Sul problema della dottrina bolziana dell'immortalità dell'anima vedi FRANZ RYSCHAWY, *Die Unsterblichkeitslehre und ihre philosophischen Voraussetzungen bei B. Bolzano*, Salzburg 1970.

- (10) *L'Albanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele* è stata ripubblicata a cura del WINTER negli *Ausgewählten Schriften* cit., pp. 229-333. La prima edizione originale risale al 1827, anno in cui venne pubblicata a Sulzbach, nella stessa città Bolzano diede alle stampe una seconda edizione nel 1838.
- (11) *B. Bolzano (Biobibliografie)*, in "Arti e Memorie della R. Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Padova", 1927, vol. XLIII, pp. 5-35.
- (12) L'ha notato M. PAVLÍKOVÁ nella *Bolzano-Bibliographie* cit., pag. 103.
- (13) GIULIO PRETI, *I fondamenti della logica formale pura nella "Wissen schaftstheorie" di B. Bolzano e nelle "Logische Untersuchungen" di E. Husserl*, in "Archivio di Filosofia", 1 e 2, 1935, ora in *Saggi filosofici*, Firenze 1976, vol. I, pp. 11-31.
- (14) *Ibid.*, pp. 15-17.
- (15) In *Omaggio a Husserl*, Milano 1960, pp. 81-120.
- (16) Bologna 1979. Due edizioni de *I paradossi dell'infinito* erano uscite contemporaneamente a Milano nel 1965, la prima curata dallo stesso VOLTAGGIO e la seconda da A. CONTE.
- (17) Milano 1974, pag. 7. L'opera è corredata di una notevole bibliografia, cfr. le pp. 265-275.
- (18) Sul concetto bolzaniano di infinito cfr. anche LUCIO LOMBARDO RADICE, *L'infinito*, Roma 1981, pp. 37 et passim.
- (19) F. VOLTAGGIO, *B. Bolzano e la dottrina della scienza*, cit., pp. 198-207.
- (20) EUGENIO GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Bari 1959, p. 111.
- (21) F. VOLTAGGIO, *op. cit.*, p. 22.
- (22) GIOELE SOLARI, *Scienza e metafisica del diritto in Kant*, in "Arti della R. Accademia delle scienze di Torino", vol. 61, 1925-1926, p. 631, ora in *La filosofia politica*, Roma-Bari 1974, vol. II, p. 34.
- (23) BENJAMIN CONSTANT, *Oeuvres*, a cura di A. ROULIN, Paris 1957, p. 412.
- (24) Stranamente nessuno tra gli studiosi del pensiero di Bolzano accenna alla presenza di temi lessinghiani nelle sue opere; solo il LOUŽIL, (*B. Bolzano*, Praha 1978, p. 117) riconduce al pensiero del filosofo tedesco alcune idee di Bolzano sul carattere educativo dell'arte drammatica presenti nell'utopia *Vom besten Staate*.
- (25) Cfr. la traduzione in lingua ceca della *Selbstbiographie* curata da MA-RIE PAVLÍKOVÁ, *B. Bolzano, Vlastní životopis*, Praha 1981, p. 131.
- (26) Le opere di Seibt furono tra le prime letture del giovane Bolzano; cfr. l'edizione PAVLÍKOVÁ dell'autobiografia sopra citata, p. 11. Sulla figura di Karl Heinrich von Seibt cfr. E. WINTER, *Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie*, Wien 1971, in specie le pp. 202 e segg. e 212 segg.; e BEDŘICH SLAVÍK, *Od Dobruha k Dobroslému*, Praha 1975; sull'ambiente culturale praghese nella seconda metà del Settecento cfr. la biografia di

- František Martin Pelcl* curata da JOSEF JOHANIDES, Praha 1981.
- (27) Halle 1929. Cfr. anche la dottrina introdotta da FAUSTO PARENTE a *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing* del Remarus, Napoli 1977, pp. 19-77.
- (28) Anche le opere di Spalding sono da annoverare tra le letture giovanili di Bolzano; cfr. la sua autobiografia cit., pag. 11.
- (29) *Ibid.*, p. 116.
- (30) Cfr. J. LOUŽIL, *B. Bolzano*, cit., p. 14.
- (31) F. VOLTAGGIO, *op. cit.*, p. 201.
- (32) Cio la traduzione del Voltaggio riportata alle pp. 201-202 del suo lavoro; il *Mein Glaube* apparve per la prima volta a Sulzbach nel 1835, incluso nel volume *Religionsbekenntnisse zweier Vernunftfreunde, nämlich eines protestantischen und eines katholischen Theologen*; il Voltaggio, sulla scorta di indicazioni del Winter, fa riferimento ad una edizione del 1850 inclusa nel *Erbauungsbüchlein für die Gebildeteren unter den katholischen Christen*, Wien 1850.
- (33) Cfr. F. VOLTAGGIO, *op. cit.*, pp. 202-203.
- (34) EDUARD WINTER, *Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie B. Bolzanos*, Breslau 1932, pp. 30-31.
- (35) Vedine l'edizione a cura di GAETANO DURANTE, Torino 1945, pp. XI segg.
- (36) L'opera venne pubblicata a Königsberg.
- (37) Cfr. la *Präface* alla prima edizione della *Religione nei limiti della semplice ragione*, ediz. cit., pp. XIX-XX; la traduzione è migliorata valendosi di quella di Giampiero Bof che ha curato con Italo Mancini l'edizione italiana di KARL BARTHE, *La teologia protestante nel XIX secolo*, Milano 1979, che fa riferimento a questi passi kantiani.
- (38) *Ibid.*, p. 324.
- (39) *Ibid.*, pp. 331-333.
- (40) Rimando ancora alle belle pagine di GIOELE SOLARI, *Il concetto di società in Kant*, in "Rivista di Filosofia", XXV, 1934, pp. 26-62, ora anche in *La filosofia politica*, Roma-Bari 1974, vol. II, pp. 35-77, da dove traggo le citazioni.
- (41) *Erbauungsreden*, I, Prag 1849, pp. 1 segg.
- (42) ERNST CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, III, *I sistemi postkantiani*, Torino 1978, tomo primo, p. 57.
- (43) A. PUPPI, *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold*, cit., p. 20.
- (44) Bremen-Wolffenbüttel.
- (45) Cfr. ancora l'introduzione cit. di ZWI BATSCHA, le considerazioni conclusive.
- (46) Cfr. JOSEF HAUBELT, *Bolzanos Lehrer Jan Marian Mika*, in *Bolzano. 1781-1848*, Praha 1981, pp. 45-60.

- (47) B. SLAVÍK, *Od Dobruva k Dobrovskému*, cit., cfr. in particolare le pp. 170 segg.
- (48) PASTORALTHEOLOGIE. *Ein entscheidender Teil der Josephinischen Studienreform. Ein Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie*, Wien-Freiburg-Basel 1979.
- (49) Il concerto è espresso da ECKART KEHR, *Der Primat der Innenpolitik*, Berlin 1970, e ripreso da INNOCENZO CERVELLI, *Giocchino Volpe*, Napoli 1977, p. 5.
- (50) Cfr. EDUARD WINTER, *Der Bolzano-prozess. Dokumente zur Geschichte der Prager Karlsuniversität im Vormärz*, Brunn-München-Wien 1944.
- (51) Su Jakob Frint, vescovo di S. Pölten e cappelano di corte a Vienna cfr. EDUARD WINTER, *Der Josephinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs. 1740-1848*, Brunn-München-Wien 1943, pp. 286-305 et passim.
- (52) Vedi le indicazioni bibliografiche in E. WINTER, *Der Bolzano-prozess*, cit.; cfr. anche JOSEF M. FESL, *Dr. B. Bolzano, oder authentische Geschichte eines Falles des, in der katbolischen Kirche üblichen, Rechtsverfahrens*, in "Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenhum" (Stuttgart) 1837, pp. 167-222.
- (53) IRENA SEIDLEROVÁ, *Politické a sociální názory Bernarda Bolzana*, Praha 1963, cfr. le pp. 10 e segg.
- (54) Regensburg 1913.
- (55) MARIE ČERVINKOVÁ-RIEGROVÁ, *Bernard Bolzano. Životopisný nástin*, in "Osvěta", 11, 1881, (Praha), pp. 669-681, 765-779, 871-881, 973-990.
- (56) Per i riferimenti bibliografici che riguardano questi autori rimando alla *Bolzano-Bibliographie* cit., ad vocem; un commento in I. SEIDLEROVÁ, *Politické a sociální názory B. Bolzana*, cit., pp. 12-13.
- (57) CYRILL HORÁČEK, *Bolzanů "Nejlepší stát". Příspěvek k literatuře socialistického utopie*, in "Sborník věd právních a státních", (Praha), 1907, pp. 396-426; ID., *B. Bolzano und seine Utopie*, in "Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung", (Leipzig), 2, 1912, pp. 68-97; ID., *Počátky českého hnutí dělnického*, Praha 1933.
- (58) F. S. SCHINDLER, *B. Bolzano*, in "Deutsche Arbeit", (Praha) 1908-1909, pp. 73-80; ID., *B. Bolzano als Sozialpolitiker*, in "Deutsche Arbeit", (Praha) 1908-1909, pp. 683-699. Riguardo ai giudizi sull'interpretazione dello Schindler vedi ancora il volume della Seidlerova cit., pp. 8, 14 e 181.
- (59) V. BIBL, *op. cit.*, pp. 259-274.
- (60) Praha 1927.
- (61) JAN PATOČKA, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Milano 1970, p. 90; l'edizione ceca dal titolo *O smysl dneška* è dell'anno precedente.
- (62) Rimando ancora per le indicazioni bibliografiche alla *Bolzano-Bibliographie* cit., e alle considerazioni contenute nel volume della Seidlerova cit., pp. 14, 15 e 136.

- (63) La bibliografia winteriana su Bernard Bolzano sino al 1972, è riportata nella *Bolzano-Bibliographie* già ampiamente citata, curata dalla Marie Pavlíková. L'elenco completo delle pubblicazioni di Eduard Winter si trova in AA. VV., *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen. Festschrift für Eduard Winter zum 70. Geburtstag*, Berlin (Est) 1966, pp. 5-27; la bibliografia delle pubblicazioni winteriane dal 1966 al 1976 si trova in AA. VV., *Ost-West-Begegnung in Österreich. Festschrift für Eduard Winter zum 80. Geburtstag*, Wien-Köln-Graz 1976, pp. 337-351. Gli studi e le ricerche pubblicate dopo il '76 saranno riportate nelle note successive di questo lavoro.
- (64) MARC RAEFF, *Les Slaves, les Allemands et les "Lumière"*, in "Canadian Slavic Studies", 1967, pp. 521-551.
- (65) F. A. J. SZABO, *Intorno alle origini del Giuseppinismo: motivi economici sociali e aspetti ideologici*, in "Società e Storia", n. 4, 1979, pp. 155-174.
- (66) Su questi argomenti cfr. anche MARIO ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze 1974, sul "giuseppinismo" in particolare vedi le pp. 40-45 e la nota bibliografica alle pp. 56-58.
- (67) Breslau 1932.
- (68) Leipzig 1933.
- (69) Brunn-München-Wien 1943.
- (70) Cfr. i repertori bibliografici cit. alla nota 63.
- (71) E. WINTER, *Bernard Bolzano. Ein Lebensbild*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969.
- (72) E. WINTER, *Barock, Absolutismus und Aufklärung in der Donaumonarchie*, Wien 1971; ID., *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz*, Wien 1968; ID., *Revolution, Neabsolutismus und Liberalismus in der Donaumonarchie*, Wien, 1969.
- (73) I. SEIDLEROVÁ, *Politické a sociální názory Bernarda Bolzana*, cit.
- (74) JAN MILIČ LOCHMANN, *Duchovní odkaz obrozenci. Dobrovský, Bolzano, Kollár, Palacký. Náboženské profily*, Praha 1964.
- (75) JAROSLAVA PEŠKOVÁ, *Utopický socialismus v Čechách v XIX. století*, Praha 1965.
- (76) Ad essa facciamo riferimento: J. PATOČKA, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, Milano 1970; cfr. in particolare il saggio intitolato *Il dilemma del nostro programma nazionale*, ivi pp. 77-92, e le considerazioni conclusive: *Il nostro programma nazionale e l'oggi*, pp. 125-130.
- (77) *Bernard Bolzano. Gesamttausgabe*, Reihe II A *Nachgelassene Schriften*, Band 14 *Sozialphilosophische Schriften: Das Büchlein vom besten Staate, oder Gedanken eines Menschenfreundes über die zweckmässigste Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft*, a cura di J. LOUŽIL, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.

- (78) B. BOLZANO, *O nejlepší státě*, Praha 1981.
- (79) JAKOMÍR LOUŽIL, B. Bolzano, cit.; cfr. anche il suo recente articolo *Oslavy 200. výročí narození Bernarda Bolzana*, in "Česká literatura", 30, n. 5, 1982, pp. 461 segg.. Nella stessa rivista, 26,1,1978, pp. 54-73, è apparso un suo articolo sui rapporti tra Bolzano e Václav Alois Svoboda intitolato *B. Bolzano a Rakopisy*.
- (80) Di notevole interesse il catalogo delle opere inedite del Bolzano da loro pubblicato per le edizioni del "Literární Archiv Památníku Národního písemnictví v Praze", dal titolo *Bernard Bolzano (1781-1848)*, Praha 1981. Tra i loro più importanti contributi cfr. P. KRÍVSKÝ, *Václav Kratochvíl o Hamičově odbojce ze semináře*, in "Literární Archiv", VI, 1971, pp. 179-194; ID., *Das Nachleben des reformkatholischen Programms Franz Nablowsky's in den späteren Reformbestrebungen der katholischen Geistlichkeit*, in *Ost-West-Begegnung in Österreich*, cit., pp. 157-166; MARIE PAVLÍKOVÁ, *Norbert Vaněk, gegnung in Österreich*, V, 1970, pp. 180-197; ID., *Vztaž Josefa Jungmanna k in "Literární Archiv"*, V, 1970, pp. 180-197; ID., *Vztaž Josefa Jungmanna k Bernardu Bolzanovi a jeho žákům*, in "Literární Archiv", VIII-IX, 1973-1974, pp. 79-102; ID., *Bolzano wissenschaftlicher Nachlass in Prag, seine Neuordnung und Bolzanos Manuskripte zur Logik*, in "Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften", Band 293/5, 1974, pp. 31-45; ID., *Bernard Bolzano und Augustin Smetana*, in *Ost-West-Begegnung in Österreich*, cit., pp. 241-249.
- (81) Bautzen 1967.
- (82) C. THIENEN-ADLERFLYCHT, *Graf Leo Thun im Vormärz. Grundlagen des böhmischen Konservatismus im Kaiserum Österreich*, Graz-Wien-Köln, 1967.
- (83) Cfr. ivi le pp. 215-222.
- (84) In *Ost-West-Begegnung in Österreich*, cit., pp. 35-50.
- (85) B. BOLZANO, *Vlastní životopis*, cit.
- (86) Cfr. la nota n. 78.
- (87) K. BERKA, *Bernard Bolzano*, Praha 1981.
- (88) B. Bolzano, 1781-1848.
- (89) Berlin 1981.
- (90) Wien 1981.
- (91) GIUSEPPE RUTTO, *Reformkatholizismus e utopia. Il pensiero etico-sociale di Bernard Bolzano*, in "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino", vol. 113 (1979), pp. 339-361.
- (92) DELIO CANTIMORI, recensione al *Bolzano-Brevier*, in "Rinascita", 1947, pp. 183-184.
- (93) ID., *Utopisti e riformatori italiani. 1794-1847*, Firenze 1943, pp. 20-52.
- (94) FRANCO VENTURI, *La personalità e l'utopia di A. Tocci*, in "Rivista Storica Italiana", LXXIX, 1967, pp. 1129-1143.

- (95) VICTOR CONZEMMUS, *I focoli internazionali del cattolicesimo liberale fuori della Francia nel XIX secolo: sommario di una geografia storica, in I cattolici liberali nell'Ottocento*, Torino 1976, pp. 15-53; l'edizione originale francese è del 1974 ed è stata pubblicata a Parigi.
- (96) *Ibid.*, pp. 38-40.
- (97) La definizione in E. WINTER, *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz*, cit., p. 235.
- (98) Cfr. E. WINTER, *Revolution, Neoabsolutismus und Liberalismus in der Donaumonarchie*, cit., p. 63.
- (99) Cfr. E. WINTER, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*, Paderborn 1931.
- (100) Cfr. E. WINTER, *Revolution, Neoabsolutismus... ecc.*, cit., pp. 57 segg.
- (101) Sullo Hirschler vedi ancora le belle pagine di FRANCESCO SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania*, Brescia 1944, pp. 64-72 et passim; cfr. anche E. SUSINI, *L'Allemagne religieuse au XIX^e siècle*, Paris 1962; e E. WINTER, *Revolution, Neoabsolutismus... ecc.*, cit., pp. 57, 61 segg. e 207.
- (102) F. SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania nell'ottocento*, cit., pp. 70-71.
- (103) Cfr. E. WINTER, *Revolution, Neoabsolutismus... ecc.*, cit., p. 63.
- (104) FRANCESCO TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Romagna*, Bologna 1966.
- (105) Il corsivo è dello stesso TRANIELLO, op. cit., p. 207. Sulle molteplici identità tra l'onologia di Rosmini e quella di Bolzano cfr. F. VOLTAGGIO, B. Bolzano e la dottrina della scienza, cit., pp. 162-163.
- (106) ETTORE PASSERIN D'ENTREVÈS, *Il cattolicesimo liberale in Europa ed il movimento neoguelfo in Italia*, in *Nuove questioni di Storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Milano 1961, p. 565.
- (107) Su questo concetto cfr. MARIO ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo*, cit., pp. 20-22 e le indicazioni bibliografiche pp. 51-52; ma vedi ancora dello stesso ROSA le approfondite considerazioni introdotte al volume miscelaneo *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 1-47.
- (108) D. MENOZZI, "Aufklärung" delle Chiese cristiane e "Christens éclairés": *In margine ai lavori della Terza Sezione del Congresso C.I.H.E.C. di Varsavia*, in "Critica storica", 16 (1979), pp. 150-161, la definizione è a p. 152.
- (109) Del PLONGERON cfr. *Recherches sur l'"Aufklärung" catholique en Europe occidentale (1770-1830)*, in "Revue d'histoire moderne et contemporaine", 1969, pp. 555-605, e *Theologie et Politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève 1973. Sui problemi dei rapporti tra cultura illuministica e processo di secolarizzazione in Europa rimando ai saggi contenuti nel volume curato da ANTON RAUSCHER, *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, München-Paderborn-Wien 1976; per quanto riguarda lo stesso problema a cavallo tra Sette e Ottocento cfr. i saggi di HERIBERT RAAB e BERNHARD CASPER

nel volume *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, a cura di ALBRECHT LANGNER, München-Paderborn-Wien 1978.

(110) MARIO ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo*, cit., p. 22.

(111) ZDENĚK ŠIMEČEK, *Studium českých dějin, statistika a austroslavismus. (K vývoji státní ideologie v Čechách v 18. a na počátku 19. století)*, in "Slovenský přehled", 1977, 2, pp. 115-142.

(112) Cfr. ADOLFO OMODEO, *Raffaello Lambruschini e la riforma cattolica*, in *Difesa del Risorgimento*, Torino 1955², pp. 63-73, l'affermazione è a p. 71.

(113) FRANGESCO PITOCOCO, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento*, Bari 1972, pp. 160-161; a quest'opera rimando anche per la esauriente bibliografia sul Lambruschini e sul Tommasco.

(114) ETTORE PASSERIN D'ENTRÈVES, *Presentazione de I cattolici liberali nell'Ottocento*, cit., pp. 7-8; vedi ancora del PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il Manzoni indagatore e storico della libertà*, in "Studium", XLIX, 1953, pp. 385-396. Importante lo studio di ALCESTI TARCHETTI, *Stato e Chiesa secondo Manzoni*, in "Archivio storico lombardo", 1974, pp. 3-50; e si vedano le pagine infine, per alcuni aspetti criticabili ma per altri acute e profonde, che ARTURO CARLO JEMOLO ha dedicato a *Il dramma di Manzoni*, Firenze 1973, in specie quelle del capitolo *Fu Manzoni un cattolico liberale?*, ivi, pp. 42-75.

(115) ROMANO AMERIO, *Alessandro Manzoni filosofo e teologo*, Torino 1958, pp. 12-14.

(116) Cfr. ancora il volume dell'AMERIO cit., pp. 15 segg.

(117) Vedi le annotazioni di GUIDO GERONETTI al pensiero manzoniano in *Un viaggio in Italia*, Torino 1983, p. 55.

CAPITOLO PRIMO

ILLUMINISMO E CATTOLICESIMO ILLUMINATO

IN BOEMIA

FORMAZIONE INTELLETTUALE E SVILUPPO DEL PENSIERO

DI BERNARD BOLZANO

Una fede nel valore e nella piena autonomia della ragione, un'ansia di rinnovamento culturale, che si traduce in operosa ricerca e in una nuova capacità di affrontare questioni e problemi di ordine politico, sociale e morale, religioso e spirituale, caratterizzano nelle terre della corona boema, come nell'Europa tutta, la stagione ottimistica dell'Illuminismo.

Il processo di diffusione dell'*Aufklärung* tuttavia risenti della situazione e del retaggio storico del paese. La Boemia era uscita a fatica da quel lungo periodo di oscurantismo culturale e intellettuale seguito alla conclusione della guerra dei Trent'anni (1), periodo che ancor oggi la storiografia caratterizza con il termine di *Temno*, buio, oscurità, tenebre. Iniziava in Boemia, anche se piuttosto in ritardo rispetto all'Europa, una straordinaria accumulazione di sapere, di conoscenze, di indagini storiografiche che fa del primo Settecento boemo un'epoca eccezionale, rispetto al passato, di eruditi, di storici e di pensatori religiosi (2). E' un'epoca che non a caso si accompagna ad una rinascita economica impensabile sino a pochi lustri innanzi. Specie l'industria manifatturiera e quella del vetro conoscono un periodo di fioridezza e di sviluppo particolari. Gli imprenditori appartengono alla nobiltà, una nobiltà che già potremmo definire illuminata in quel suo interesse per le nuove tecniche industriali, per l'istruzione e la preparazione in campo economico e commerciale. Sono questi nobili a fondare nel 1710 e a dirigere a Praga il *Merkantillegium* e poi dal 1724 il *Kommerzkollegium*. Personaggio emblematico di questa nobiltà imprenditrice è il conte Johann Josef

Waldstein, proprietario di una grossa manifattura a Oberlentensdorf nel nord della Boemia, e nel contempo presidente del *Kommerz-kollegium* (3). È un'industria, quella manifatturiera, che si sa arteciolare nell'ambito del più vasto quadro della produzione tessile del mondo asburgico, particolarmente sviluppata in Slesia. La stessa città di Praga beneficerà di questo progresso economico. Nel breve torno di venticinque anni (dal 1754 al 1781) la sua popolazione passerà da 38.500 a 77.500 abitanti. Vengono fondate, per iniziativa privata di alcuni nobili, delle società economiche, società di agricoltura, che negli anni '70 del Settecento amplieranno la loro funzione, oltre che la loro importanza, per il riconoscimento ufficiale da parte dell'imperatrice. La più nota sarà la "Società agricola e di libere arti" che verrà riconosciuta ufficialmente con decreto di Maria Teresa nel 1767, e che dal 1788 prenderà il nome di "Società economico-patriottica" (4). Queste istituzioni culturali si caratterizzeranno per una intensa attività editoriale nel campo degli studi per le nuove tecniche della coltura e dell'allevamento. Questa letteratura "tecnicistica" che in qualche modo riflette le trasformazioni in atto nella società e nell'economia boema nel corso del Settecento e l'interesse tutto illuministico per questi fenomeni, si accompagna, come dicevano all'inizio, ad una vigorosa ripresa degli studi eruditi in campo storico e storico-ecclesiastico. All'inizio del '700 sono personaggi singoli o piccoli gruppi a meglio interpretare questa rinascita intellettuale in Boemia, che, giova notare, presenta alcuni elementi di somiglianza non secondaria con la situazione italiana. L'elemento essenziale è rappresentato da un nuovo rapporto con la cultura europea. Personaggio emblematico di questo periodo di passaggio dalla cultura barocca, segnata in Boemia da una ossessiva opera di "ricattolicizzazione", e che si accompagna ad una esasperata oppressione feudale, a quella illuministica, è il barone Franz Anton von Sporck (1662-1738) che in una serie di viaggi alla fine del '600, attraverso l'Italia, la Francia, la Germania, l'Olanda e l'Inghilterra, verrà a contatto con il pensiero giansenistico e le prime manifestazioni del razionalismo illuministico (5). Tornato in patria, egli cercherà di trasferire le idee che si venivano affermando in Europa attraverso la pubblicazione, in collaborazione con Johann Christian Günther, del *Christlichen Jahr*, opera in cui egli traduce una serie di scritti di ca-

ratere religioso di vari autori, tra i quali Quesnel, da contrapporre alle opere di atei, libertini, increduli e deisti. Questo "meccenate barocco illuminato", che avrà il merito di sensibilizzare il mondo dei colti boemi alla *aufgeklärten Erbauungsliteratur*, europea, non rimarrà immune dalle suggestioni che gli derivano dalla lettura delle opere di Francke e di Zinzendorf. Fondatore a Praga nel 1728 di una loggia massonica, con lo scopo di propagare più in libertà le proprie idee religiose e filosofiche, sarà oggetto di un'aspra persecuzione da parte dei gesuiti che riusciranno ad espropriargli la biblioteca, che pare contasse ben 50.000 volumi, e a mandarlo nel 1731 sotto processo. La particolare attenzione e la severa persecuzione che i gesuiti esercitavano verso qualsiasi forma di religiosità che non si presentasse più che conforme alla ortodossia, anche quella nei confronti di un barone von Sporck che, come ha scritto Winter "volle sempre essere un cattolico fedele" (6) si spiega con la volontà di reagire a tutta una attività di propaganda da parte di *refugiés* cechi, emigrati in Germania, per motivi di ordine religioso, i quali favorivano in ogni modo possibile la diffusione in Boemia di opere e di pubblicazioni protestanti di polemica anticattolica. Nel giudizio di Robert Aury, il diffondersi di questa pubblicistica non fu di secondaria importanza nel favorire il riallacciarsi della cultura boema a quella europea (7). Comunque, come efficacemente ha sintetizzato Eduard Winter, "die Rekatolisierung geht weiter" (8). La paura, e la lotta che ne consegue, contro il *Geheimprotestantismus*, caratterizza la vita religioso-culturale boema agli inizi del Settecento, la quale finisce inevitabilmente per assumere una propensione per l'erudizione storica ed antiquaria: in un clima di sospetto e di sfiducia si preferiva naturalmente il terreno sicuro della filologia, dell'accumulazione di sapere, di conoscenze e di indagini storiografiche, oppure il rifugiarsi nei regni della poesia e dell'arte. Tuttavia il mondo culturale mostra segni di inquietudine. Peter T. Birelli, sovrintendente dell'Università di Praga, accusato dai gesuiti di essere "cartesiano e giansenista" innescherà la polemica sulle festività religiose, troppe, a suo giudizio, per poter adeguatamente seguire, istruire e preparare i giovani alle nuove esigenze dei tempi (9). Tema questo di ispirazione squisitamente muratoriana che ci introduce in un ambito essenziale dello sviluppo della cultura set-

recentesca boema. Il pensiero di Ludovico Antonio Muratori avrà su di essa una importanza ed una funzione decisive (10). Già la disputa su Comacchio, che aveva visto contrapposti il duca d'Este, sostenuto e difeso dal modenese, e la Curia romana aveva avuto grande risonanza nei paesi della corona boema, la cui nobiltà, della quale si fecero interpreti i fratelli Schierendorff, allora funzionari della Camera Imperiale a Vienna, si mostrava decisamente ostile all'assolutismo confessionale di ispirazione gesuitica. Ma soltanto verso la metà del XVIII secolo il pensiero muratoriano penetra profondamente in Boemia dove si diffuse parallelamente all'insegnamento maurino. Sono proprio i benedettini Magnoald Ziegelbauer (1689-1750) e Oliverius Legpont (1698-1758) che avevano lavorato a Vienna "nello spirito del *Mabilomius* e della scuola maurina" (11) e un filosofo, anch'egli benedettino, il Weiss, seguace di Christian Wolff, ad essere invitati dal conte Kinsky, uno degli esponenti più rappresentativi della nobiltà boema, a creare un'accademia "nobilitante" i cui componenti avrebbero dovuto por mano a progetti culturali, simili a quelli cui stravano attendendo Muratori e i Maurini. Muratori e Wolff, insieme, sarebbero stati protagonisti nelle materie di insegnamento di questa accademia. La guerra di successione austriaca e l'inevitabile ostracismo da parte dei Gesuiti, che volevano comunque mantenere il monopolio dell'istruzione da loro detenuto, impedirono la felice conclusione di questa iniziativa. Il desiderio di fondare un'accademia erudita rimase tuttavia ben viva nei paesi della corona boema, tanto che già nel 1745 il barone moravo Josef von Petrasch (1714-1772) riprendeva il progetto e fondava, l'anno successivo ad Olomouc la *Societas Incognitorum Eruditorum in terris austriacis* (12). Non è un caso che il von Petrasch, che pur essendo nato nel 1714 aveva avuto ancora occasione di prestar servizio presso il principe Eugenio, avesse conosciuto personalmente il Muratori durante un suo viaggio in Italia. La *Societas*, che nel 1747 aveva ottenuto l'approvazione imperiale, fu uno dei più gustosi esempi di accademia erudita settecentesca ed in essa si discusse di scienza, di storia e di letteratura. Pubblicò anche una rivista, i *Monatliche Auszüge alter und neuer gelehrten Sachen*, e fu in rapporti con gran parte degli esponenti dell'illuminismo europeo degli anni '40 e '50, dallo stesso Muratori, al Passionei e al Querini, da Gottsched a von

Swieten, da Zaluski a Matias Bel. Sottoposta a censura, la rivista fu costretta a pubblicare all'estero dal 1749 al 1751, e in quell'anno a cessare le pubblicazioni nonostante tutto il peso dell'autorità che gli stessi Ziegelbauer e Legpont avevano gettato in quella impresa.

Il ruolo dei Gesuiti nell'ispirare alla società del tempo il rispetto della gerarchia e la soggezione all'autorità politica, religiosa e alla tradizione culturale, aveva contribuito a rendere troppo rigido e sclerotizzato l'insegnamento nelle Università e nei Collegi, ed a inhibire tutto un mondo culturale, nel quale gli spiriti "eletti" non mancavano, né nel laicato, né nella Chiesa. L'*Aufklärung* pertanto, operò più in profondità che in estensione interessando circoli ristretti di dotti, nei quali si incontravano professori, eruditi, rappresentanti della nobiltà, una piccola élite borghese della burocrazia e del commercio, "mentre le masse popolari continuavano a muoversi in un clima barocco, più immaginoso e sentimentale che intellettuale" (13). Tale situazione favorì da una parte lo sviluppo della tradizione erudita formatasi all'inizio del secolo, e dall'altra il nascere ed il rapido accrescersi di una "cultura massonica" che nel segreto delle logge veniva a conoscenza e disquisiva delle acquisizioni più avanzate della nuova filosofia. Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Hume, Lessing, Lomonosov, venivano letti e discussi in quelle riunioni. Ma nulla trapelava al di fuori delle logge: l'illuminismo più radicale della nuova filosofia rimaneva puro esercizio intellettuale, e non avrebbe condizionato, almeno per anni, la vita sociale e culturale boema.

Maggior esponente di quella tradizione erudita, cui facevamo cenno poco sopra, fu Gelasius Dobner (1719-1790) della Congregazione dei Piaristi (14). Seguace della scuola maurina e muratoriana, pubblicherà dal 1761 al 1786 una famosa edizione critica alla Cronaca di Hayek. Letta e discussa in Germania, dove ebbe una lunga recensione dalle "Göttingische Gelehrte Anzeigen", e in Russia provocò aspre polemiche per la tesi ivi esposta di una democrazia originaria all'interno delle antiche tribù slave (15). August Ludwig von Schözer appoggiò con il peso della sua autorità nel campo della storia slava la tesi di Dobner, mentre Jablonowski, fondatore della celebre accademia lipsiana che portava il suo nome, ne fu uno dei detrattori più accaniti (16). La *querelle* come ha dimostrato lo

orico Milan Kudělka, trascendeva la disputa tra doti e investiva problemi di carattere politico, culturale, e magari forme, ancora non asperate, di polemica patriottico-nazionale. In quegli stessi anni lo ologio pubblicava i *Monumenta Historica Bohemiae* (17), con l'ausilio del colto vescovo di Litoměřice, Emanuel E. Waldstein, il quale aveva studiato a Roma e non era rimasto immune dalle influenze del cattolicesimo illuminato. Fu lo stesso Waldstein, probabilmente, a mettere in contatto il Dobner con l'*erminentissimus* cardinale arampji, le cui lettere allo storico boemo sono conservate all'Archivio Vaticano (18). E per continuare sulla linea dei rapporti tra Dobner e il mondo intellettuale italiano, mi par degno di nota sottolineare che Pietro Verri, nella sua *Storia di Milano*, si avvaleva esso, citandoli in nota, dei *Monumenta Historica dohneriani* (19), e la fortuna dello storico boemo fu di respiro europeo. Oltre che in Schlözer fu in stretti rapporti con Pallas, con il neologo Semler ricordiamolo tra gli altri, con Alessandro Volta. La sua funzione nell'ambito della cultura illuministica ceca della seconda metà del settecento fu di estrema importanza. Egli insegnò ai giovani patrioti ed ai suoi colti lettori ad affrontare la storia boema con raffinati strumenti critico razionali. Un tale approccio, se da un lato favoriva una migliore conoscenza del passato, suscitando sentimenti amor patrio, dall'altro risvegliava questioni, problemi di carattere giuridico soprattutto, che si trasformavano, in quegli anni che vedevano la eliminazione della Cancelleria di Boemia (1749) e la sione degli antichi uffici amministrativi e finanziari in un unico organismo a Vienna, in armi politiche contro la volontà centralizzatrice austriaca di Maria Teresa prima e di Giuseppe II poi (20).

Mikael Adaukt Voigt (1733-1787) che si colloca nel solco, tracciato da Dobner, del recupero di tutta la tradizione storico-giuridica è un tipico intellettuale illuminista boemo di questo periodo (21). Presciuto culturalmente in Germania dove, in mezzo a cattolici e protestanti, viene a contatto con l'*Aufklärung* e le proposte più avanzate dell'Illuminismo europeo, si interessa di matematica e di fisica, in numismatico erudito, tanto da essere apprezzato e in contatto con l'imperatore. Riteneva necessario opporsi con decisione al *menfelistesismo*, il patriottismo di stato austriaco di cui il consiliere aulico viennese aveva enunciato valori e linee fondamentali

nel suo *Über die Liebe des Vaterlandes* (22). Nel 1773 Voigt pubblicava le *Effigies virorum eruditorum atque artificum Bohemiae et Moraviae*, che escono contemporaneamente in lingua tedesca. La storia serve a Voigt per combattere il centralismo politico ed amministrativo e l'uso del tedesco quale lingua ufficiale nelle scuole e negli uffici. Temi polemici questi che egli riprenderà nel 1788 nella sua opera, dichiaratamente antigiosepina, intitolata *Über den Geist der böhmischen Gesetze in den Verschiedenen Zeitaltern* (23), in cui recupera il senso storico, politico e culturale della tradizione giuridica boema. I lineamenti della storia del "diritto di stato" boemo che emergono nel suo lavoro, volgendosi al passato, non possono configurarsi che in chiave patriottico-conservatrice. Paradossalmente la politica di riforme e di modernizzazione dello stato austriaco, nel suo insieme perseguita da Maria Teresa e dal figlio Giuseppe, cozzava con le esigenze di rinascita culturale e civile di una sua singola parte e pure importante come la Boemia.

Più possibilista nei confronti della politica giosepina fu un altro grande uomo di cultura della Praga del secondo Settecento, Franz Martin Pelcl (1734-1801) di cui recentemente Josef Johannes ci ha offerto un dotto ed elegante profilo (24). Bibliotecario ed archivista della famiglia nobile dei Nostic, pubblica nel 1775 a Praga la *Dissertatio apologetica pro lingua slawonica praecipuae bohemiae* di Bohuslav Balbin, un erudito gesuita vissuto a metà del seicento e sino ad allora rimasta inedita. Il significato politico di quella pubblicazione, che la storiografia successiva avrebbe segnalato come una delle prime manifestazioni di opposizione alla politica centralizzatrice e di germanizzazione di Vienna, risulta evidente (25). Tuttavia, come dianzi accennavamo, Pelcl dimostrò una certa simpatia per l'opera di Giuseppe II che, nel suo giudizio, avrebbe tentato di spezzare l'egemonia delle alte gerarchie ecclesiastiche e il potere della nobiltà più conservatrice. Interessato alle vicende dei non cattolici e alla loro funzione positiva, di progresso, che ebbero nella storia boema, scrisse importanti lavori di storia medioevale; gli *Scriptorum rerum Bohemiarum Tomus I*, Praga 1783, *Tomus II*, Praga 1784, e una famosa *Geschichte der Deutschen und ihrer Sprache in Böhmen, wie auch von dem Einflusse den sie auf Religion, Sitten, Regierung, Wissenschaften und Künste der Böhmen gehabt haben* (Prag und Dresden 1789). Chiamato ad im-

partire, alla facoltà di filosofia, dal 1783, il primo insegnamento di storia nazionale, fu anche censore capo a Praga e se pur fedele esecutore delle direttive viennesi, professò sempre, da buon illuminista la propria convinzione sulla necessità di uno scambio sistematico e di una utilizzazione generale delle risorse culturali e scientifiche in ambito europeo.

Chi si fece interprete più di altri di questa esigenza fu Karl Heinrich von Seibt (1735-1806), primo professore laico dell'Università di Praga, allievo, non a caso anche lui, del collegio scolopio di Komanò nella Boemia del Nord (26). Le sue lezioni, che ebbero uno straordinario successo di pubblico, tanto che seguirle, usare il suo elegante tedesco e parlarlo alla sua maniera (*seibtsch reden*) divenne una moda a Praga, trasmisero alla gioventù accademica e ai colti della buona società la cultura moderata dell'*Aufklärung* tedesca. Gottsched in particolare e il suo wolfismo, che esaltava la funzione pratica della filosofia, che non si traduceva in prolissa produzione di trattati, ma serviva da base ideologica all'affermazione dell'ideale illuministico di una cultura razionalistica largo-diffusa, che esercitava storicamente una funzione di opposizione nei confronti del vecchio immobilismo politico-culturale della tradizione (27). E così attraverso Gottsched e tramite suo, Wolff e Thomasius, volgarizzatori di Leibniz e di Cartesio, Lessing, Gellert e la sua favolistica, Basedow e la pedagogia, la filosofia dei Lumi penetrava nell'élite della Praga del secondo Settecento. Tra gli ascoltatori più fedeli delle lezioni seibitiane, non dobbiamo dimenticare un ricco commerciante di origine italiana (di Nesso, sul lago di Como) di nome Bolzano, il cui figlio Bernard, la cui formazione stiamo qui esaminando, non poco sarà influenzato dall'educazione "illuminata" del padre. Di certo anche la moderata *aufgeklärte philosophie* del Seibt dovette apparire pericolosa. Uno dei suoi lavori più importanti, il discorso *Von dem Einflusse der Erziehung auf die Glückseligkeit des Staates* (28), che già nel titolo riflette un tema classico della cultura illuministica tedesca, suscitò, oltre che vaste ed entusiastiche adesioni, moti di ostilità da parte dei circoli legati agli ambienti ufficiali della gerarchia ecclesiastica. Anni più tardi, alcuni suoi testi universitari ebbero traversie con la censura (29). Lo si accusava tra l'altro di introdurre nelle Università il pensiero di Voltaire e di

Rousseau. Al che Seibt pare rispondesse che molti buoni concetti e buone idee erano presenti nel loro pensiero, e che in ogni caso la riflessione filosofica era indipendente in maniera assoluta da considerazioni di carattere teologico o confessionale. Non sorprende quindi che i temi più radicali della cultura illuministica europea, da quelli filosofici a quelli morali e politici, fossero retaggio pressoché esclusivo di ambienti e logge massoniche, che a Praga si svilupparono in maniera straordinaria.

Questi gruppi, che pur crearono fermenti culturali ed anche religiosi, non riuscirono tuttavia a trasformare le idee illuminate, le scienze, le tecniche nuove in una forza organizzata capace di premere, se non di imporsi, sui poteri, sulla chiesa, sulle università. Nel suo complesso la cultura illuministica in Boemia non ebbe altri riflessi politici se non quelli legati al risveglio dell'interesse per il proprio passato e la propria lingua, che avrebbero presto favorito il sorgere di quel "patriotismo statale" boemo, o *Landespartiotismus*, aristocratico e conservatore, che avrebbe iniziato proprio allora a formulare quella ideologia della rivendicazione degli antichi "diritti dello stato" che pervaderà ancora con toni ambigui le richieste del movimento nazionale ceco nel 1848, e della quale il già menzionato conte Leo Thun sarà l'interprete più autorevole (30).

Per tornare al mondo culturale degli ambienti massonici praguesi, dobbiamo ricordare la figura di Ignaz Born (1742-1791), il personaggio forse più noto del mondo illuministico boemo. Edward Zellewcker e Carlo Francovich ci hanno illustrato l'importanza della sua attività quale venerabile della loggia "Zur Wahren Eintracht" (31). Con Sonnenfels egli fu il massimo dirigente di quella libera muratoria austriaca, che si distingueva per un atteggiamento di concreta filantropia e di puro spirito razionalista, atra quindi ad attrarre uomini di scienza e intellettuali progressisti. Ma è stato merito di Jaroslav Vávra aver messo in rilievo, in una serie di studi pubblicati in questi ultimi anni, la straordinaria rete di relazioni scientifiche e culturali con uomini e istituzioni dell'Europa illuminata, dalla Russia all'Italia, dall'Inghilterra al mondo germanico (32). Una delle sue opere più belle, la *Monacologia*, verrà tradotta in tutta Europa, ed in Italia essa sarà pubblicata ancora negli anni '20 e '30 dell'Ottocento. I suoi *Schreiben aus dem Elisium* (33) poi, rappresentano nel panora-

ma erudito, severo, controllato della cultura praghese settecentesca, un esempio di opera illuminista carica di spunti e di suggestioni voltainane, in quel sottile ironizzare sulla produzione letteraria, storica e scientifica dell'*Aufklärung* boema. Di contro Born, che ricordiamo essere stato il modello ispiratore del Sarastro nel *Flauto Magico* di Schikaneder e Mozart (34), fu anche un mecenate nel favorire e garantire finanziariamente la pubblicazione di quei dotti ed eruditi lavori che si compiacceva di punzecchiare con i suoi pur benevoli sarcasmi. *Spiritus vector* della "Privatgesellschaft in Böhmen zur Aufnahme der Mathematik, der vaterländischen Geschichte und der Naturgeschichte" fu eminente studioso di mineraologia, tanto da esser nominato da Giuseppe II riordinatore e riorganizzatore del *Naturhistorischen Kabinet* imperiale, nonché consigliere scientifico dell'arciduchessa Marianna, la maggiore dei figli di Maria Teresa, famosa per le sue notevoli collezioni di storia naturale. Badessa di congregazioni nobili, prima a Praga poi a Klagenfurt, fu una grande protettrice della massoneria. Proprio la loggia di Klagenfurt, ebbe nome "alla benefica Marianna" caso forse unico, ricorda il Wandruszka (35), di una loggia massonica battezzata con il nome di una donna, e per di più di una badessa e arciduchessa austriaca. Il legame massonico e il comune interesse scientifico spiegano il rapporto tutto particolare tra Born e Marianna d'Asburgo Lorena. Ed è proprio la concezione della scienza a distinguere l'illuminismo di Ignaz Born. Jaroslav Vávra ha scritto che "die Wissenschaft war für Born ein echtes Mittel der Aufklärung, des gesellschaftlichen Fortschritts und der Humanität". È naturale che questo valore attribuito alla scienza ed alla ricerca dovesse incontrare l'opposizione, non solo delle gerarchie ecclesiastiche, ma anche dei circoli accademici ufficiali legati all'insegnamento di Seibt e al suo "gottschedismo" moderatamente razionalista, conservatore in politica con il suo aperto schieramento contro la *politique* di Montesquieu, di Voltaire, degli enciclopedisti e contro il materialismo francese (36). Il mondo culturale praghese si dividerà presto in "Seibtiani" e "Borniani", con una prevalenza ufficiale dei primi, e con i secondi costretti a divulgare le proprie idee unicamente nell'ambito delle logge massoniche (37).

Gli anni che seguono l'inizio della crisi dell'antico regime in Bo-

ma (38), caratterizzati dagli avvenimenti della rivolta contadina scoppiata nel 1775 (39), se da un lato vedono l'allargarsi dell'interesse da parte dell'Europa per quegli eventi, sintomatici di un più vasto movimento in atto nelle società del continente, (Büsching nelle sue "Wöchentliche Nachrichten" e Schlözer nel suo "Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalt" commentano la insurrezione contadina come uno degli avvenimenti più importanti, dal punto di vista sociale, del secolo), dall'altro mostrano un significativo disinteresse della cultura illuministica ceca nei confronti di queste vicende, segno di una marcata, generale indifferenza nei riguardi della *politique*. Solo un personaggio, un illuminista radicale che si dichiarava rousseauiano, e in anni più tardi "giacobino", estraneo agli ambienti ufficiali della cultura, di nome Jan Ferdinand Opiz, che per nobilitarsi si diceva discendente dalla famiglia lucchese degli Obizzi, volgerà la sua attenzione ai segnali di inquietudine e di rivolta sociali che si manifestavano in Europa, rilevando con acuta intelligenza in alcuni suoi lavori, che ancora Vávra ha studiato in profondo, le analogie e le differenze esistenti tra le diverse situazioni "rivoluzionarie" in Boemia, in Russia, in Corsica, in Sicilia e nel Nord America negli anni '70 del Settecento (40).

Lo sviluppo della cultura illuministica in Boemia si accompagnò ad un allargarsi dell'istruzione popolare, sotto la spinta delle riforme di Maria Teresa e dei suoi ministri. L'imperatrice era convinta della necessità di strappare il popolo all'ignoranza e che l'istruzione fosse al tempo stesso necessaria alla salvezza individuale, poiché consentiva di comprendere meglio la religione, ed al benessere temporale di ciascuno migliorandone le capacità di lavoro; e che fosse infine utile per lo Stato, del quale i sudditi, meglio istruiti, avrebbero garantito la prosperità. La sparizione della Compagnia di Gesù nel 1773, aveva indotto la sovrana, consigliata nella decisione dal van Swieten, da Sonnenfels e dal padre Müller, a riassumere in proprio il compito dell'educazione dei sudditi (41). Una speciale commissione di corte, nella quale, non senza fatica, Maria Teresa vi aveva fatto ammettere il prevosto di Sagan, Johann Ignaz Felbiger, incaricata di preparare la riforma scolastica, approvò il 4 dicembre 1774 un regolamento gene-

rale che rifletteva le idee dello stesso Felbiger per le scuole di villaggio, e quelle di uno scolio, il padre Gratian Marx, per le scuole secondarie. Il regolamento istituiva un equilibrio tra le discipline concrete, sino ad allora troppo trascurate, e la cultura umanistica che bisognava rendere meno formale, pur senza abolirla. Più spazio quindi veniva riservato, nelle scuole secondarie, alle discipline scientifiche, alla formazione teorica, alla storia e persino alla storia regionale; mentre per quanto riguarda la scuola primaria, si affermava il diritto di ogni bambino di frequentare la scuola dall'età di sei anni, di imparare a leggere e a scrivere, di ricevere nozioni elementari di cultura generale. Lo stato non si faceva carico naturalmente della costruzione e del mantenimento delle scuole in ogni villaggio, tuttavia si incoraggiarono autorità signorili e parrocchie affinché fondassero ed aprissero quelle scuole. L'insegnamento doveva essere impartito in lingua tedesca. Per la scuola primaria tuttavia, era previsto in Boemia l'uso del ceco in quei distretti in cui esso veniva usato.

Regolamenti e disposizioni si succedettero, a testimonianza della predilezione che Maria Teresa manifestò per le questioni scolastiche negli ultimi anni della sua vita. Felbiger e il padre Gratian Marx, che l'imperatrice aveva nominato rettore del *Theresianum*, erano tra coloro che riceveva più spesso. Una delle ultime acquisizioni della riforma scolastica fu l'aver costituito presso ogni governo provinciale una commissione scolastica col compito di sorvegliare l'osservanza dei regolamenti. Come bene ha sintetizzato Victor Lucien l'apic "due preoccupazioni si univano in questa riforma intellettuale e pedagogica: risollevar il livello dello stato e della società con sudditi più idonei ad adempiere verso l'uno e l'altra obblighi civici e morali e il rispetto dell'uomo che aveva un diritto naturale ai lumi della ragione" (42).

Un sacerdote che aveva diretto le scuole nei domini del conte Buquoy, l'abate Kindermann, venne nominato, nel 1775, ispettore scolastico per la Boemia. Egli era stato un allievo prediletto di Seibt e aveva conosciuto personalmente Felbiger di cui aveva apprezzato pensiero e azione. Era anche, come ci ha insegnato Winter, un ferventissimo ammiratore di Muratori (43). Le sue opere improntate allo spirito della "regolata devozione", apparse in tedesco e in ceco per essere accessibili al maggior numero possibile di persone, incitava-

no alla carità cristiana che doveva tradursi soprattutto in attività assistenziale per i poveri e i malati ed in opere di istruzione e di educazione. Valori questi ultimi che egli riaffermò nel suo discorso programmatico "Sull'influsso dell'organizzazione scolastica inferiore sulla vita in generale, sulle scuole medie e superiori" (44). La felice coincidenza della volontà riformatrice di Maria Teresa e dei suoi ministri con le idee del cattolicesimo illuminato che venivano affermandosi in Boemia, e di cui il Kindermann è un esponente di rilievo, porta a dei risultati che ebbero, agli occhi dei contemporanei, del clamoroso. Dal 1775 al 1780 sorsero in Boemia 1315 nuove scuole; e quando Kindermann nel 1790 venne nominato vescovo di Litoměřice, le nuove scuole erano 2085 (45). Egli aveva dedicato particolare attenzione anche all'insegnamento secondario. Non solo l'insegnamento alla *Normalschule* di Praga fu modello per tutta la monarchia, ma anche la struttura della così detta "scuola industriale" che egli fondò e che aveva lo scopo di approfondire la conoscenza delle arti e dei mestieri, fu di esempio per iniziative analoghe in altre città delle terre ereditarie (46). Quella che egli diresse personalmente, e che aveva fondato facendo ricorso a beni vescovili, si sviluppò a Schutternitz vicino a Litoměřice. Il valore della tolleranza, che il Kindermann praticava, lo portò anche a favorire la costruzione di una "scuola normale" per ebrei. Il discorso del direttore Kolín Pinkas, in occasione dell'apertura della scuola, alla comunità ebraica, che venne pubblicato nel 1783, sottolineava l'importanza di questo evento, che segnava concretamente l'inizio della emancipazione degli ebrei nella monarchia danubiana. Una sorta di succursali di queste scuole vennero create in Ungheria, e soprattutto in Galizia, dove altissimo era il numero delle comunità ebraiche.

La questione linguistica non veniva avvertita ancora come problema politico e sociale. La lingua tedesca era obbligatoria nelle scuole secondarie e all'Università in quanto lingua ufficiale anche negli uffici, nonostante che Giuseppe II avesse tenuto a ribadire, in un'ordinanza del 1783, che "nazionalità e religione non dovevano operare alcuna differenza nella assunzione e nella valutazione di un impiegato. Tutti erano funzionari della monarchia allo stesso modo, come fratelli, e tutti potevano essere utili ad essa" (47). L'uso del tedesco come fattore di promozione sociale sarà presto compreso e recepito, soprat-

tutto dalle classi emergenti delle grandi città; sino ad allora tuttavia nella scuola primaria per leggere, parlare, far di conto, insegnare la Bibbia o il Catechismo si ricorreva largamente alla lingua ceca. Non per nulla Václav Fortunát Durych e František Faustín Procházka avevano tradotto per la prima volta la Bibbia in lingua ceca nel 1780 (48). E, recensendo questa traduzione, Josef Dobrovský, il padre della slavicistica, aveva affermato che per quanto riguardava ortografia, grammatica e sintassi, la cultura ceca avrebbe da allora avuto un preciso punto di riferimento.

Tornando alle scuole è da rilevare come esse rivolgersero la loro attenzione ed il loro fervore educativo anche all'esterno. E' notevole il fatto che la *Normalschule* di Praga stampasse dal 1787 al 1788 un "Giornale dei bambini" con lo scopo di educare le nuove generazioni al bene. E non è un caso che il giovanetto Bernard Bolzano facesse a sue prime esperienze di lettore proprio su quel giornale.

Iniziative analoghe si ebbero nel campo della letteratura popolare con la pubblicazione di alcuni volumi o guide per una corretta lettura e scrittura della lingua ceca, e di settimanali il cui contenuto veniva essenzialmente su temi di storia patria o di storia naturale.

La riforma scolastica e, come si diceva allora, "dell'educazione", coinvolse anche la formazione del clero, che avrebbe dovuto rispondere alle nuove esigenze educative che lo stato gli andava proponendo. Se è vero, come si è detto, che Maria Teresa si era riappropriata il compito di educare i propri sudditi, è altrettanto vero che si era affidata alla Chiesa, pur controllata dallo Stato, "nella sovranità delle scuole", una Chiesa ricondotta ai propri compiti istituzionali di carità, di assistenza e di educazione nello spirito di un ottocentesimo illuminato, per la salvezza del singolo, per la pubblica utilità, per il benessere dello stato (49). Venivano così a rinsaldarsi, basi totalmente nuove, quei legami organici che si erano da secoli straurati tra le classi dominanti in Austria e l'organizzazione ecclesiale e che la "cacciata" dei Gesuiti aveva da tempo allentato.

Le esigenze della sovrana e dei suoi illuminati ministri si incontravano con le aspirazioni delle cerchie dell'*Aufklärung* cattolica boema che si ponevano il problema di un nuovo rapporto con la cultura e i suoi strumenti operativi. Anche qui, come in altre parti dell'Europa cattolica, i temi dominanti le discussioni vertono sugli aspetti di

una nuova formazione del clero, su una rinnovata cultura ecclesiastica, sulle istituzioni educative nel contesto della società e delle sue esigenze complessive di riforma (50).

Già abbiamo accennato all'estrema disponibilità dell'ambiente boemo verso il pensiero muratoriano nella prima metà del '700. La fortuna del modenese tuttavia, si allargò ancora nella seconda metà del secolo. Josef Dobrovský traduceva nel 1780 in lingua ceca la *Regolata devozione*, non a caso per i tipi della *Normalschule* praghese del muratoriano Kindermann (51). Ma tutto il pensiero religioso del Dobrovský è pregno di spiritualità muratoriana. Nel capitolo *Von der Geistlichen Erziehung* delle norme che dettò per il seminario generale di Hradisch vicino ad Olomouc del quale era stato nominato vicedirettore nel 1787 e rettore nel 1789, faceva esplicito riferimento alla muratoriana carità cristiana, quale primo fondamento dell'attività di ogni sacerdote. Il giovane seminarista, non solo nel periodo dei suoi studi religiosi, ma in tutte le situazioni della vita cristiana, avrebbe dovuto improntare la sua scelta allo spirito di carità, ed avrebbe potuto riconoscere nel modo migliore questo spirito studiando la storia della Chiesa, soprattutto quella primitiva nella quale meglio emergeva lo zelo della comunità dei cristiani nell'assistenza e nell'aiuto ai confratelli. Dobrovský ribadiva i concetti di questa sua filosofia cristiana pratica nelle *Vorlesungen über das Praktische in der Christlichen Religion* (1787-1790), dove giungeva a definire il sentimento religioso "amore per l'umanità... (amore) a definire il sentimento religioso"; e l'atteggiamento morale come che è dettato anche dalla ragione"; e l'arteggiamento morale come un sentimento frutto della "ragione e del Vangelo". In campo politico-culturale inneggiava alle riforme di Maria Teresa e di Giuseppe II che avevano saputo sconfiggere le devozioni "regolate", il fanatismo e la violenza esercitata dalla "perfidia delle gerarchie ecclesiastiche" (52).

Certo questo slancio riformatore incontra parecchie difficoltà nel momento in cui tenta di praticare la nuova spiritualità: il cristianesimo "illuminato" del riformismo asburgico stenta a far breccia nella devozione "popolare" delle classi subaltene, in specie quelle rurali, e in un basso clero ancora fortemente legato alla tradizione teologica e pastorale.

La situazione "spirituale" delle terre della Corona di san Venceslao