

**Il Grande
Inquisitore.
Interpretazioni
nel pensiero
russo**

a cura di
Daniela Steila

aAccademia
university
press



Le pagine dedicate da Dostoevskij al confronto tra il Grande Inquisitore e Cristo ne *I fratelli Karamazov* suscitano ancor oggi considerazioni e dibattiti. Nella cultura russa la *Leggenda*, come fu presto chiamata, divenne un tema portante della discussione etico-politica e filosofico-religiosa fin dagli anni '90 dell'Ottocento, sensibile alle vicende e alle trasformazioni del periodo. L'antologia, che raccoglie testi per lo più tradotti in italiano per la prima volta, intende tracciare un percorso nelle riflessioni sulla *Leggenda del Grande Inquisitore* maturate nella cultura russa tra il 1902 e il 1933, attraversando l'impegno politico di inizio secolo, la rivoluzione mancata del 1905 e la crisi conseguente dell'*intelligencija*, il successo rivoluzionario del 1917 e l'affermazione del potere bolscevico, la crisi europea dei primi anni '30. Le riflessioni dei commentatori illuminano aspetti diversi del discorso di Dostoevskij, ma il tema comune della *Leggenda* permette di disegnare un interessante confronto sul rapporto tra intellettuali e potere.

**Il Grande
Inquisitore.
Interpretazioni
nel pensiero russo**

aA

© 2015
Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino

Publicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0



Possono applicarsi condizioni ulteriori contattando
info@aAccademia.it

prima edizione aprile 2015
isbn 978-88-99200-32-9
edizione digitale www.aAccademia.it/ilgrandeinquisitore

book design boffetta.com

Il Grande Inquisitore

Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871-1944)

3

Ivan Karamazov come tipo filosofico

8

Anatolij Vasil'evič Lunačarskij (1875-1933)

44

Il Faust russo

48

Dmitrij Sergeevič Merežkovskij (1865-1941)

63

Il profeta della rivoluzione russa.

In occasione dell'anniversario di Dostoevskij

66

Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948)

76

Il Grande Inquisitore

79

Michail Ivanovič Tugan-Baranovskij (1865-1919)

112

Tre grandi problemi etici.

La concezione morale di Dostoevskij

115

aA

v

Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948)

138

Dostoevskij e la rivoluzione russa

141

Nikolaj Onufrievič Losskij (1870-1965)

162

Sulla natura satanica (secondo Dostoevskij)

165

Sergej Iosifovič Gessen (1887-1950)

198

La tragedia del bene nei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij

200

Ivan Ivanovič Lapšin (1870-1952)

234

Come si è formata la leggenda del Grande Inquisitore

236

Semen Ljudvigovič Frank (1877-1950)

254

La leggenda del Grande Inquisitore

259

Indice dei nomi

271

aA

Nato nella Russia meridionale da una famiglia molto religiosa (suo padre era un pope ortodosso), Bulgakov ricevette la sua prima educazione in seminario, passando poi alla facoltà giuridica dell'Università di Mosca, dove si avviò alla carriera accademica in economia politica. Si distinguono di solito nel suo pensiero tre periodi, il primo dei quali, tra il 1896 e il 1900, vede Bulgakov vicino al cosiddetto “marxismo legale”, il movimento culturale e politico che in Russia affrontò questioni analoghe a quelle del coevo revisionismo tedesco, con attenzione ancora maggiore agli aspetti filosofici del necessario ripensamento del marxismo¹. I suoi primi scritti sono dedicati a temi eminentemente marxisti: il ruolo dei mercati nella produzione capitalista (1897) e il destino del capitalismo in un paese agricolo come la Russia (1900).

Rientrato in patria dopo un soggiorno all'estero che lo portò a studiare approfonditamente la filosofia classica tedesca, in particolare Kant e Schelling, Bulgakov compì il percorso che egli stesso definì *Dal marxismo all'idealismo*, intitolando così la raccolta dei saggi attraverso i quali maturò

3

1. Cfr. V. STRADA, *Il marxismo legale in Russia*, in *Storia del marxismo*, vol. II, cit., pp. 392-410.

la sua conversione filosofica. In particolare, il 21 novembre 1901, all'Università di Kiev, il trentenne professore di economia politica tenne una conferenza intitolata *Ivan Karamazov, come tipo filosofico*, raccogliendo un successo senza precedenti: l'oratore fu quasi portato in trionfo dal pubblico esultante e il testo, prontamente pubblicato da una delle più importanti riviste filosofiche accademiche («Voprosy filosofii i psichologii»), fu discusso in tutto il paese². Bulgakov era all'epoca un economista marxista piuttosto noto e il suo intervento appassionato nel porre le «questioni maledette» del bene e del male, il senso della vita, lo scopo del progresso, temi da tempo banditi dalla discussione pubblica, segnò una svolta non soltanto nel suo pensiero.

Ivan Karamazov è presentato nella conferenza come il prototipo dell'*intelligencija* e del suo «profondo idealismo» etico «che dal mondo interiore passa a quello esteriore, da disposizione d'animo si trasforma in azione». Se *Faust* è il dramma gnoseologico dei limiti della conoscenza umana, problema proprio del Settecento, quello di Ivan Karamazov è il dramma etico dell'attività politica, il dramma dell'Ottocento. Il problema filosofico della teodicea diventa ora la questione etica e politica dell'impossibile giustificazione della disarmonia dolorosa del presente in nome di un'armonia riconciliata nel futuro. Il problema di Ivan è quello di ogni teoria del progresso in cui la generazione attuale è sacrificata in nome di un trionfo futuro, garantito in ultima istanza sempre e soltanto dalla fede; nel caso del positivismo e del socialismo la fede nell'uomo-dio, il «superuomo» che si pone «al di là del bene del male» e per il quale «tutto è permesso». L'accostamento a Nietzsche investe anche gli argomenti del Grande Inquisitore, evocato da Ivan, che nega l'uguaglianza etica degli esseri umani per distinguere una morale dei signori e una morale degli schiavi. La «coscienza malata e tormentata» dell'*intelligencija*, che si incarna in Ivan e si spiega con la distanza che separa in Russia la realtà dagli ideali, vive nel tormento della colpa verso il proprio popolo e nel sogno di un futuro riscatto. A questo scopo, secondo Bulgakov, il socialismo finisce col fare propri gli argomenti del Grande Inquisitore: di fronte all'incapacità dell'enorme

2. Cfr. C. EVTUHOV, *The Cross and the Sickle*, cit., p. 49.

maggioranza degli esseri umani di farsi carico della libertà e della responsabilità, tocca ai pochi intellettuali dell'avanguardia cedere alle tentazioni diaboliche del pane, del miracolo e del potere per realizzare in terra la felicità per il maggior numero. Con ciò però il tentativo di riscatto si condanna all'insuccesso, per Bulgakov, perché la sola via d'uscita dalle «questioni avvelenate» sarebbe rovesciare la logica euclidea della ragione “scientifica”, propria anche del socialismo, per assumere il punto di vista dell'amore, rappresentato dal bacio del Prigioniero.

A porre il problema del progresso Bulgakov tornava nella raccolta *I problemi dell'idealismo*, pubblicata alla fine del 1902 con la data dell'anno seguente, in cui dodici autori, di diversa ispirazione, proclamarono il loro interesse per i grandi temi filosofici, soprattutto etici, che il positivismo dominante nei decenni precedenti aveva secondo loro trascurato. Bulgakov, intervenendo sui *Problemi fondamentali di teoria del progresso*, osservava che il positivismo pretendeva di valere come una teoria scientifica, razionale e oggettiva, indirizzando al tempo stesso la storia verso scopi che non potevano essere giustificati se non in una prospettiva finalistica orientata in ultimo a ideali metafisici. L'idealismo etico si sposava così con il programma politico del socialismo e la lotta sociale cessava di essere il conflitto degli interessi per mostrarsi come «realizzazione e sviluppo di un'idea etica. E la nostra partecipazione a essa – concludeva Bulgakov, – non sarà motivata da un egoistico interesse di classe, ma apparirà come un obbligo religioso, come obbedienza a un imperativo assoluto della legge morale, come comandamento divino»³. In questa prospettiva Bulgakov non cessò di impegnarsi politicamente partecipando nell'agosto 1903 al congresso illegale di fondazione dell'«Unione per la liberazione», nucleo iniziale del futuro Partito Costituzional-Democratico (o Cadetto), e più tardi, dopo la rivoluzione del 1905, alla creazione dell'«Unione per una politica cristiana» e alle attività della seconda Duma, in cui venne eletto come «socialista cristiano» senza partito.

aA

5

3. S. BULGAKOV, *Osnovnye problemy teorii progressa*, in P. I. NOVGORODCEV (a cura di), *Problemy idealizma*, izd. Moskovskogo Psichologičeskogo Obščestva, Moskva 1903, p. 46 [trad. it. *Problemi fondamentali della teoria del progresso*, in S. BULGAKOV, *Il prezzo del progresso*, Marietti, Casale Monferrato 1984, p. 92].

Il secondo periodo della sua riflessione, che si protrasse fino alla rivoluzione del 1917, manifesta un sempre maggiore interesse per la religione. Anche il suo contributo alla raccolta *Le pietre miliari*, che nel 1909 espresse l'autocritica degli intellettuali dopo il fallimento rivoluzionario del 1905, si concentrò sulla «natura religiosa dell'intelligencija russa», mettendo a confronto l'umanesimo "eroico" rivoluzionario dell'intelligencija laica con l'etica cristiana del servizio e dell'amore del prossimo⁴. Nel 1912 Bulgakov pubblicò la sua prima monografia, *La filosofia dell'economia*, in cui i temi classici dell'economia politica e della filosofia sociale marxista venivano riesaminati alla luce della filosofia religiosa di Vladimir Solov'ev. L'attività economica era per Bulgakov essenzialmente creatività nel rapporto dinamico tra umanità e natura. Il suo fondamento ultimo non era né nella realtà economica oggettiva, né nel puro soggetto, ma nel principio della creatività che ispira l'essere umano a intraprendere nuove attività nel confronto con il mondo. Bulgakov identificava tale principio con la Sofia, o Divina Sapienza. Con ciò apriva la strada al cosiddetto «materialismo religioso», inteso come la giustificazione religiosa del mondo in tutti i suoi aspetti, dal cibo alla riproduzione, alla morte, alla famiglia ecc.

L'opera *La luce senza tramonto. Meditazioni e speculazioni*, pubblicata nel 1917, venne considerata da Bulgakov come il compimento del lavoro sull'economia. Qui rivendicava un "panenteismo", diverso sia dal panteismo, sia dal teismo negatore del mondo: il mondo e Dio si combinano in unità, senza però confondere la loro differenza. Dio si dà infatti come trascendente in ogni esperienza autenticamente religiosa, che, come indica la stessa etimologia del termine, è "legame" con ciò che è totalmente altro da sé. Al tempo stesso, il compito di giustificazione del mondo, della sua libertà e dignità, dà luogo a una sorta di "cosmodicea": se nella teodicea si cerca di giustificare i modi di operare di Dio nei confronti di coloro che parlano a nome del mondo (gli scettici, i sostenitori delle scienze ecc.), nella cosmodicea si mira a giustificare i modi di essere e operare del mondo rispetto a chi pretende di parlare per Dio (le autorità ecclesiastiche).

4. Id., *Geroizm i podvižničestvo. Iz razmyslenij o religioznoj prirode russkoj intelligencii*, in *Vechi*, cit., pp. 23-69 [trad. it. *L'eroe laico e l'asceta. Considerazioni sulla natura religiosa dell'intelligencija russa*, in *La svolta Vechi*, cit., pp. 33-72].

Dopo la rivoluzione d'Ottobre, Bulgakov si impegnò nuovamente nella vita pubblica, come aveva fatto dopo il 1905, ma questa volta all'interno della Chiesa. In particolare, prese parte attiva al concilio della Chiesa nazionale russa ortodossa nell'autunno del 1917. L'anno seguente ricevette l'ordinazione. Per sfuggire alla guerra civile riparò in Crimea, dove rimase fino all'espulsione dall'Unione Sovietica nel 1922, quando fu costretto a lasciare il paese insieme a molti altri filosofi e intellettuali di ispirazione religiosa. Nel 1925 fondò l'Istituto Teologico Ortodosso di San Sergio a Parigi, dedicando l'ultimo, lungo periodo della sua attività alla teologia.

Ivan Karamazov come tipo filosofico

Ivan Karamazov, seduto in una sordida osteria, dice a suo fratello Aleša:

che hanno fatto fino a oggi i ragazzini russi? Cioè, parecchi di loro? Ecco, per esempio, questa lurida osteria: loro vengono qui e si mettono a sedere in un angolo. Prima non si conoscevano per niente, e quando usciranno dall'osteria staranno altri quarant'anni senza vedersi: ebbene, di che cosa ragioneranno in quest'osteria, in quel breve attimo che hanno colto a volo? Dei problemi universali, non di altro: esiste Dio, esiste l'immortalità? E quelli che non credono in Dio parleranno di socialismo e di anarchia, del modo come rifare l'umanità intera secondo un nuovo modello; ma, insomma, è sempre la stessa diavoleria, sono sempre gli stessi problemi, solo che sono presi da un altro verso. Molti, moltissimi dei nostri ragazzi più originali oggigiorno non fanno altro che parlare dei problemi eterni. Non è così?

E Aleša gli risponde: «Sì, per i veri russi questi problemi (se esiste Dio e l'immortalità, oppure, come hai detto tu, gli stessi problemi presi da un altro verso) sono certamente i primi e i più importanti, ed è bene che sia così»⁵.

Anche io vedo nell'intenso interesse per questi problemi il tratto più caratteristico della nostra gioventù e della nostra *intelligencija*, un tratto profondamente ostile a tutto ciò che porta su di sé l'impronta della cultura borghese, e in questo tratto vedo anche il segno di un profondo idealismo, di un'elevata disposizione d'animo, che dal mondo interiore passa a quello esteriore, da disposizione d'animo si trasforma in azione. Come è evidenziato nelle parole di Ivan, la nostra società si accosta a questi problemi da parti diverse, ora dal lato della sociologia, ora della metafisica. Naturalmente le due parti non si escludono a vicenda, anzi, si combinano sempre in un modo o nell'altro, ma di solito se ne mette maggiormente in evidenza una soltanto. È passato poco tempo da quando abbiamo vissuto il periodo di passione per l'aspetto sociologico della concezione del mondo; se non mi sbaglio, ora sta iniziando la svolta dal lato della metafisica. In ogni caso, si può ritenere indiscutibile che la nostra *intelligencija* sia assai orientata verso la filosofia, ma al tempo stesso sia istruita in filosofia in modo assoluta-

5. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 213 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 340-341].

mente insufficiente. Da noi il livello dell'istruzione filosofica è straordinariamente basso non solo tra i lettori, ma anche tra gli autori. Finora noi russi abbiamo arricchito di poco la letteratura filosofica mondiale e il nostro unico filosofo originale resta per ora Vladimir Solov'ev. Tuttavia, se non abbiamo una letteratura filosofica scientifica ampia e originale, abbiamo però la letteratura più filosofica; la forza del pensiero del nostro popolo, che non si è espressa in trattati scientifici, ha trovato sfogo nelle forme artistiche e sotto questo rispetto durante il XIX secolo, almeno nella sua seconda metà, nelle persone di Dostoevskij e Tolstoj, persino di Turgenev, in minor misura anche di Čechov, procediamo alla testa della letteratura europea, fungendole da esempio. Grandi tesori dello spirito sono accumulati nella nostra letteratura, e bisogna saperli apprezzare.

Purtroppo non posso dire che abbiamo adempiuto lealmente a questo dovere naturale e patriottico nel senso migliore del termine. Forse lo si fa rispetto a Turgenev, a Tolstoj e ai nostri scrittori contemporanei, ma non è stato ancora fatto in misura sufficiente nei confronti del grande martire della nostra letteratura: Dostoevskij. Egli resta come dimenticato nella nostra letteratura progressista⁶; intorno al suo santo nome si accumulano malintesi ingiuriosi, grazie ai quali lo si ritiene quasi un rettile della letteratura, mentre la parte migliore della società non avverte il proprio legame di sangue con lui. Ovviamente, in una certa misura, questo può dipendere dalle convinzioni politiche originali di Dostoevskij, ma chi oserà confonderlo con coloro che sono i rappresentanti ufficiali e i custodi di queste concezioni? Nella persona di Dostoevskij abbiamo non soltanto un artista indiscutibilmente geniale, un grande umanista e un amante del popolo, ma anche un eminente talento filosofico. Tra tutti i nostri scrittori il titolo onorifico di artista-filosofo appartiene di diritto a Dostoevskij; persino Tolstoj, messo accanto a lui, sotto questo rispetto si perde nelle sue colossali grandezze. Ma proprio questo aspetto, per la vergogna della nostra letteratura, è rimasto il meno chiarito e apprezzato dalla nostra critica. Perciò, malgrado tutta l'enorme difficoltà di valutare Dostoevskij come filosofo, sento l'esigenza insopprimibile di soffermarmi proprio su questo suo aspetto. E la cosa più

aA

9

6. [N.d.A.]Negli ultimi anni Dostoevskij suscita però sempre maggiore attenzione.

naturale sarà quindi soffermarsi sull'opera più geniale di Dostoevskij, sia sotto l'aspetto filosofico, sia sotto quello artistico: i *Fratelli Karamazov*; e in questo romanzo scegliere il punto più brillante sotto l'aspetto filosofico: la figura di Ivan Karamazov. Di tutta la galleria di tipi del romanzo, questa figura è la più vicina, la più simile a noi, *intelligencija* russa; soffriamo delle sue stesse sofferenze, comprendiamo i suoi bisogni. È inoltre una figura che ci porta a altezze vertiginose, a cui il pensiero filosofico si è sollevato soltanto nella persona dei suoi più audaci cultori. Ma torniamo al romanzo.

Ivan Karamazov rappresenta una delle figure centrali in questa grandiosa epopea della vita russa, in cui quest'ultima viene riflessa dalle sue manifestazioni più alte alle più infime. È uno dei tre fratelli Karamazov, i quali, forse, agli occhi di Dostoevskij, raffigurano simbolicamente tutta la società russa, tutta la vita russa. Ma insieme Ivan è anche una figura episodica nel romanzo, non vi svolge nessuna azione. Il rapporto di Ivan con la tragedia che si compie tra le mura di casa Karamazov può forse essere definito segnatamente come connivenza. Benché lo stesso Ivan in seguito sia tormentato dall'idea di essere il colpevole morale dell'omicidio, questo è il delirio della sua anima malata, più caratteristico dello stato di quest'ultima che non della definizione dell'effettiva partecipazione di Ivan all'omicidio. «Non sei tu che hai ucciso»⁷, gli dice Aleša, per bocca del quale il più delle volte parla l'autore. E davvero non è difficile vedere che il fatto di sangue nel romanzo incombe con forza fatale, la tragedia è irreversibile e comunque si sarebbe compiuta anche senza alcuna partecipazione di Ivan. Guardando la faccenda in modo obiettivo, anche Aleša si può ritenere connivente tanto quanto Ivan.

Forse, dal punto di vista dell'architettura del romanzo, sembrerà poco felice che una delle figure centrali risulti al tempo stesso quasi episodica e superflua per lo sviluppo dell'azione. È indiscutibile che quasi tutti i romanzi di Dostoevskij soffrano di grandi difetti, persino di sciatteria nell'architettura e nel compimento, e i fanatici della forma hanno di che indignarsi. Ma è in un certo senso strano e inopportuno parlare dei difetti della forma, quando si tratta

7. *Ivi*, t. 15, Nauka, Leningrad 1976, p. 40 [trad. it. cit., p. 834].

di opere così colossali come *I fratelli Karamazov*. Esse sono legge a se stesse e una critica razionale deve limitarsi in questi casi soltanto alla constatazione dei fatti, alla rivelazione più completa possibile del significato artistico.

Da quanto detto sul posto che Ivan occupa nel romanzo, è chiaro che qui il suo mondo spirituale è caratterizzato dalle sue azioni meno che da ogni altra cosa. La principale e fondamentale fonte per comprenderne l'anima sono le sue parole a proposito di se stesso. Comparativamente minore importanza hanno i giudizi su di lui da parte di altri personaggi, ma essi acquisiscono significato soltanto in rapporto con le parole di Ivan. La caratterizzazione di Ivan è realizzata in forma drammatica, per lo più nella forma del monologo, più raramente di dialogo. Si tratta quasi di un episodio drammatico nel romanzo; benché Dostoevskij evitasse le forme del dramma, molte pagine dei suoi romanzi si innalzano fino a un pathos drammatico veramente shakespeariano. Per forma drammatica molti dei dialoghi e monologhi di Ivan potrebbero piuttosto essere confrontati con le prime scene, filosofiche, del *Faust*. Merita di essere ricordata in particolare la descrizione dell'anima di Ivan attraverso il suo delirio, un approccio tecnico virtuosistico a cui è giunto il solo Dostoevskij nella nostra letteratura e in quella mondiale. Ci riferiamo allo straordinario capitolo *Il diavolo. L'incubo di Ivan Fedorovič*. Grazie al delirio, accompagnato dall'allucinazione e da un morboso sdoppiamento della coscienza, abbiamo qui quasi un monologo in forma di dialogo. Il diavolo di Ivan Fedorovič non è il Mefistofele metafisico, che rappresenta il principio astratto del male e dell'ironia, esso è opera dell'anima malata di Ivan, una parte del suo proprio io. Tutto ciò che tormenta Ivan, che disprezza in sé e odia, non soltanto nel presente, ma anche nel passato, tutto questo riceve quasi una personificazione nel diavolo. Lasciamo agli psichiatri di analizzare questo episodio dal punto di vista psichiatrico, qui poco interessante; per noi esso è prezioso come descrizione dello stato d'animo di Ivan, il punto supremo di tensione nervosa e mentale in cui egli si trova, il momento in cui le sue forze si spezzano e la malattia finalmente si impadronisce di lui. La sua apparizione in tribunale nelle ultime pagine del romanzo aggiunge poco al suo dramma psicologico.

Poco aggiunge al profilo di Ivan anche l'intrigo amoroso,

il suo romanzo sentimentale con Ekaterina Ivanovna, che Dostoevskij inserì probabilmente per un motivo estrinseco, forse per l'inclinazione a complicare eccessivamente la fabula del romanzo. La storia con Ekaterina Ivanovna è un episodio assolutamente esteriore nella vita di Ivan; non ha quasi nessun ruolo nel suo mondo spirituale e perciò risulta superfluo, non rispondente ai fini artistici dell'autore, sostanzialmente altrettanto superfluo, aggiungiamo noi, quanto risulta per la tragedia *Faust* l'intrigo di Faust e Margherita, che avrebbe potuto benissimo essere ceduto a uno qualsiasi dei personaggi secondari e non caratterizza per nulla Faust. Secondo l'espressione del nostro Herzen, Ivan traccia un romanzo logico⁸, dirò persino metafisico, che fa passare tutto il resto in secondo piano. Nella vita spirituale di Ivan tutti i personaggi del romanzo, il padre, Aleša, Mičja e soprattutto Smerdjakov, hanno il loro significato; ne sono prive soltanto Ekaterina Ivanovna e Grušenka. Perciò non ci soffermeremo oltre su questo episodio.

Aggiungo che Dostoevskij fornisce soltanto, per così dire, un'istantanea dell'anima di Ivan. Accenna molto brevemente e rapidamente al suo passato, alla sua infanzia e giovinezza – nel romanzo Ivan ha ventitrè anni – e non dice nulla sul suo futuro. Il racconto si interrompe bruscamente. La ragione esteriore fu la morte dell'autore, che portò con sé nella tomba tante parole non pronunciate, ma difficilmente nel seguito del romanzo Ivan avrebbe occupato un posto di rilievo; nella prefazione, almeno, Dostoevskij parla soltanto di Aleša come dell'eroe del futuro romanzo che, secondo il suo progetto, avrebbe dovuto costituire la continuazione dei *Fratelli Karamazov*. È caratteristico che nel romanzo non ci sia mai una descrizione dell'aspetto di Ivan, benché venga descritto l'aspetto di tutti i personaggi principali. Mi pare che non sia né per caso, né per una svista, ma per l'intrinseco istinto artistico dell'autore. Ivan è spirito; egli è tutto un problema astratto, non ha un aspetto esteriore. A chi mai verrebbe in mente di pretendere una descrizione dell'aspetto

8. In *Dall'altra sponda* Herzen scriveva: «Chi non ricorda il proprio romanzo logico, chi non ricorda come nell'anima si sia insinuato il primo pensiero di dubbio, il primo ardimento di ricerca, che poi sarebbe cresciuto sempre più fino a toccare i beni più santi dell'anima?» [A. I. HERZEN, *Sočinenija v dvuch tomach*, Mysl', Moskva 1986, t. II, p. 34; trad. it. *Dall'altra sponda*, Adelphi, Milano 1993, pp. 92-93].

di Faust, al quale infatti non abbiamo nessun accenno nella tragedia?

In tal modo tutto il talento dell'autore è indirizzato a rivelare e illuminare la condizione d'animo di Ivan nel momento dato; esso si trova come nel punto focale del sole elettrico del talento di Dostoevskij.

Ivan appartiene a quelle nature superiori, per cui gli ultimi problemi dell'essere, le cosiddette questioni metafisiche – Dio, l'anima, il bene e il male, l'ordine del mondo, il senso della vita, – non rappresentano vane questioni dell'oscura teoria, ma hanno una realtà viva e immediata. Tali nature non possono vivere senza porsi e senza risolvere tali questioni. Dal punto di vista psicologico non importa quali siano le conclusioni o le risposte che l'uno o l'altro forniscono a queste domande. È importante che esse non possano non essere poste e risolte. Una peculiarità caratteristica della condizione in cui si trova Ivan nel romanzo è la sfiducia, la perdita della fede nel vecchio, che non è ancora stato sostituito dal nuovo. Questa condizione di passaggio è dolorosa al massimo grado; la malattia della crescita a volte minaccia un esito mortale. Vi ricordo quel passo di *Confessione*, questo preziosissimo monumento psicologico, in cui Tolstoj racconta come egli, trovandosi al culmine della felicità personale, nascose a se stesso l'arma del suicidio, tanto fortemente ne era attratto⁹. Una condizione simile è descritta nell'autobiografia di Mill, in cui si racconta la malattia della sfiducia, la crisi morale, che lo aveva colto nel passaggio dalla gioventù a un'età più matura¹⁰.

Immaginate nel momento di un simile passaggio, di una tale dolorosa rottura, una persona di enorme intelligenza, di coraggio logico, di sincerità appassionata, una persona che non è assolutamente capace di scendere a patti con se stessa, e avrete Ivan Fedorovič Karamazov. Quest'uomo intelligente e ricco di talento, nel pieno delle forze e della vita, parla assai seriamente di suicidio, per la verità non ora ma verso i

9. L. N. TOLSTOJ, *Ispoved'*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 23, Chudožestvennaja Literatura, Moskva 1957, pp. 11-12 [trad. it. *La confessione*, SugarCo, Milano 1979, p. 46].

10. Il riferimento è al quinto capitolo dell'*Autobiografia* di J.S. Mill [*Autobiography and Literary Essays*, University of Toronto Press-Routledge & Kegan, Toronto-London 1981, pp. 137-149; trad. it. *Autobiografia*, Laterza, Bari 1976, pp. 105-112].

trent'anni, quando si spegnerà la sete «indecentissima» della vita. Eppure Ivan ama la vita e sa apprezzarla.

Ammettiamo pure che non creda nell'ordine delle cose: ma mi sono care le foglioline viscosi che si aprono a primavera, mi è caro il cielo azzurro, mi sono care certe persone, che a volte, ci credi?, uno non sa nemmeno perché gli siano così care, e mi sono cari tanti ideali umani, nei quali forse non ho più fede da un pezzo, ma che il cuore continua a venerare come vecchi ricordi¹¹.

L'anima di quest'uomo è aperta a tutto ciò che è grande e magnifico. Egli dice che andrà in Europa, che considera caro un cimitero, «il più bello, il più caro dei cimiteri»:

Vi riposano tanti cari morti, e ogni pietra sopra di loro racconta di una vita lontana così ricca e intensa, di una fede così ardente nel proprio ideale, nella propria verità, nella propria battaglia e nel proprio sapere, che io cadrò in ginocchio e bacerò quelle pietre piangendo¹².

Così tutta la cultura europea che egli sa apprezzare e ammirare tanto bene, al momento gli si presenta come un caro defunto. Tutta la vita è per lui ammutolita. La condizione di trapasso in cui si trova Ivan, lo rende un egoista freddo e indifferente, al quale la vita circostante ispira soltanto un'irritazione schizzinosa. Ci corre un brivido sulla pelle quando, a proposito della possibilità che Dimitrij uccida il padre, dice che «uno dei due rettili divorerà per forza l'altro»¹³; ci turba, ci sconvolge persino il suo atteggiamento signorilmente altezoso, maleducato, nei confronti di Smerdjakov, al quale toccò per caso di diventare il vero eroe del suo romanzo metafisico; molto nella forma delle azioni e soprattutto nei sentimenti di Ivan ci pare crudele e ributtante. Ma d'altra parte non si riesce a credere che in tutto ciò si esprima l'autentica essenza della natura di quest'uomo, che sa intenerirsi per le foglioline viscosi di primavera e baciare le pietre della cultura europea, spargendole di lacrime. Non ci crede neppure Ivan, quando dice di sé a Aleša: «Non sono mai riuscito a capire come si possa amare il prossimo»¹⁴. L'Ivan che vediamo nel romanzo

11. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 209-210 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 336].

12. *Ivi*, p. 210 [trad. it. cit. *ibidem*].

13. *Ivi*, p. 129 [trad. it. cit. p. 279].

14. *Ivi*, p. 215 [trad. it. cit., p. 344].

non è quello che è in realtà, così come il Raskol'nikov che si prepara all'assassinio della vecchia è molto poco simile all'autentico Raskol'nikov¹⁵. La continua sofferenza, il dolore lancinante dei dubbi irrisolti costringono Ivan a considerare con attenzione soltanto il suo mondo interiore; per prendere parte alla vita esteriore non gli bastano le forze. Ivan è malato non soltanto alla fine del romanzo, quando lo prende una vera febbre nervosa, ma è malato fin dall'inizio, malato da quando si sono presentati davanti a lui con tutta chiarezza i problemi che lo tormentano, che egli deve risolvere oppure morire moralmente. Il sofista e il dialettico in Ivan a volte nascondono il martire dell'idea, ma quest'ultimo è evidente allo sguardo penetrante dello *starec* Zosima, che con profetica chiaroveggenza, dopo la memorabile conversazione sul tribunale della Chiesa, dice a Ivan:

Quest'idea [dell'immortalità dell'anima – S. B.] non è ancora ben chiara nel vostro cuore, e vi tormenta. Ma anche chi soffre ama talvolta giocare con la propria disperazione, spinto quasi dalla disperazione stessa. Anche voi, per ora, giocate con la disperazione e vi trastullate con gli articoli e le conversazioni mondane, pur non credendo alla vostra stessa dialettica, e sorridendone dentro di voi col cuore che vi fa male... Nella vostra coscienza questo problema non è ancora risolto, e questa è la vostra grande pena, perché esso esige assolutamente una soluzione...¹⁶.

aA

15

In queste sagge parole è fornita la chiave esatta dell'anima di Ivan. Quale problema, o per meglio dire quali problemi non sono risolti per lui e la loro mancata soluzione costituisce il suo grande dolore?

Nella medesima scena al monastero, Pëtr Aleksandrovič Miusov racconta di Ivan l'episodio seguente:

Non più tardi di cinque giorni fa, discutendo in una compagnia composta prevalentemente di signore di questa città, egli ha solennemente dichiarato che in tutta la terra non c'è decisamente nulla che obblighi gli uomini ad amare i propri simili, che non esiste affatto una legge di natura la quale dica all'uomo di amare l'umanità e che se esiste sulla terra l'amore, se esso è esistito fino ad oggi, non è per una legge naturale, ma unicamente perché gli uomini hanno creduto

15. Il riferimento è al protagonista di *Delitto e castigo*.

16. *Ivi*, p. 65 [trad. it. cit., p. 124].

finora alla loro immortalità. Ivan Fëdorovič aggiunse inoltre, fra parentesi, che appunto in questo consiste tutta la legge naturale, così che, se distruggete nell'uomo la fede nella propria immortalità, subito si inaridirà in lui non solo l'amore, ma anche qualsiasi forza vitale capace di perpetuare la vita nel mondo. E non basta: allora non ci sarà più niente di immorale, tutto sarà permesso, perfino l'antropofagia. Ma non basta ancora: egli concluse affermando che per ogni singolo individuo, come noi adesso, per esempio, il quale non creda né in Dio, né nella propria immortalità, la legge morale naturale deve trasformarsi subito nel perfetto opposto dell'antica legge religiosa, e l'egoismo, portato anche fino al delitto, deve essere non solo permesso all'uomo, ma addirittura riconosciuto come la soluzione necessaria, la più ragionevole, e direi la più nobile, nelle sue condizioni¹⁷.

Ivan conferma pienamente la veridicità del resoconto del suo pensiero: «Non c'è virtù se non c'è immortalità»¹⁸. Ma Ivan nel romanzo non crede, o non crede ancora, nell'immortalità dell'anima. La stessa idea gliela ripete il suo terribile gemello-diavolo. Egli parla del futuro regno della libertà e del sapere, quando l'essere umano, abolita definitivamente la fede in Dio, diverrà uomo-dio. Ma

il problema adesso è questo, pensava il mio giovane filosofo [il diavolo si prende gioco di Ivan – S. B.]: è possibile che un'epoca simile un giorno si avveri, oppure no? Se si avvererà, allora tutto è deciso e l'umanità si organizzerà in modo definitivo. Ma siccome, per via della radicata stupidità umana, forse non ci arriveremo neppure fra mille anni, a ogni uomo che già fin da ora abbia coscienza della verità è lecito organizzarsi come gli pare e piace, secondo i nuovi principi. In questo senso a lui «tutto è permesso». Non basta: anche se un'epoca simile non dovesse avverarsi mai, tuttavia, poiché Dio e l'immortalità comunque non esistono, all'uomo nuovo, fosse pure a uno solo in tutto il mondo, è lecito diventare l'uomo-dio, e naturalmente nella sua nuova qualità gli è lecito scavalcare a cuor leggero tutte le barriere morali dell'antico uomo-schiavo, se ciò dovesse essere necessario. Al di sopra di Dio non ci sono leggi! Dove si mette Dio, lì è il suo posto! E dove mi metterò io, quello sarà da subito il primo posto... «Tutto è permesso» e basta!¹⁹.

17. *Ivi*, p. 64 [trad. it. cit., p. 123].

18. *Ivi*, p. 65 [trad. it. cit., p. 124].

19. *Ivi*, t. 15, pp. 83-84 [trad. it. cit., pp. 899-900].

«Tutto è permesso» è l'idea prediletta o, meglio, l'argomento prediletto di conversazione di Ivan Karamazov: sviluppa questa idea sia con Aleša, sia con Mitja in carcere, sia con Smerdjakov, e sapete quale fatale direzione imprima ai pensieri di Smerdjakov questa concezione. Ma lasciando da parte l'episodio con Smerdjakov e soffermando l'attenzione esclusivamente sull'aspetto filosofico della questione, vediamo che qui si pone con risolutezza incondizionata uno dei problemi principali, dei più centrali, della filosofia di tutti i tempi e di tutti i popoli, il problema posto già da Socrate e persino dai suoi precursori-antagonisti, i sofisti, vale a dire il problema etico, la questione dei criteri del bene e del male, della sanzione etica. Si ritiene che ai nostri giorni, di tutti i problemi filosofici, sia quello etico a avanzare in primo piano e a esercitare un'influenza decisiva su tutto lo sviluppo del pensiero filosofico. Ma ovviamente questo problema non è mai stato eliminato ed è ineliminabile dalla filosofia e, credo, costituisce la principale questione della filosofia, effettivamente la *prima* per importanza.

aA

Ivan con onesto coraggio e con feroce coerenza trae le conclusioni etiche della filosofia dell'ateismo oppure, se è permesso usare un termine filosofico dei nostri giorni, del positivismo e giunge alla conclusione, per lui sconcertante, che il criterio del bene e del male, e quindi anche della moralità, non possa essere ottenuto senza una sanzione metafisica o religiosa.

Egli non ha fede religiosa, ma con la perdita della fede perde anche, con terrore, la moralità. Qui lascio intenzionalmente da parte la valutazione teoretica delle concezioni di Ivan, quindi la questione se abbia ragione o torto quando connette alla religione il criterio del bene e del male; a questa domanda persone con diverse concezioni del mondo risponderanno in modo diverso. Io sottolineo soltanto il significato umano generale di questo problema, che si pone ogni essere umano che inizi a vivere una vita cosciente e passi dalla fede tradizionale infantile a una fede, o mancanza di fede, consapevole.

La tragedia di Ivan non consiste nel giungere a conclusioni che negano la moralità; sono tante le persone per cui un teorico «tutto è permesso» è soltanto una comoda insegna per l'immoralità pratica; essa consiste nel fatto che di questa conclusione non può accontentarsi il suo cuore «nobile, ca-

pace di soffrire tale tormento»²⁰, come lo definisce lo *starec*. Basta ricordare i tormenti di Ivan quando si ritiene colpevole dell'assassinio del padre. La ragione teoretica entra qui in disaccordo con quella pratica, ciò che la logica nega alza la sua voce nel cuore, esiste, nonostante tutte le negazioni, come fatto dell'immediata coscienza morale, come voce della coscienza. Una natura etica in alto grado, costretta a negare l'etica: questo è il terribile conflitto. Infatti è come se uno fosse costretto a negare la luce del giorno, che vede con i suoi occhi; con questa differenza: che questo disaccordo, che riguarda un fatto singolo della conoscenza, non può paragonarsi per significato a un problema che tocca tutta la vita morale dell'essere umano.

L'*amoralismo ateo*, come si possono definire le concezioni etiche di Ivan, ricorda senza volerlo le analoghe ricerche di uno spirito inquieto, al quale è accaduto di divenire un idolo al giorno d'oggi, secondo la moda: F. Nietzsche. Chiunque conosca anche superficialmente la filosofia morale di Nietzsche vedrà facilmente l'identità dei motivi e delle idee fondamentali di Nietzsche e di Ivan, che consegue con evidenza dalla somiglianza del loro problema fondamentale dell'incompatibilità della morale assoluta con il positivismo. (Lasciamo peraltro da parte i dettagli della filosofia di Nietzsche, poiché riteniamo tutto il resto secondario a confronto con il problema etico). Abbiamo visto che non soltanto la concezione generale, che pone il «superuomo» di Nietzsche e l'«uomo-dio» di Ivan «al di là del bene e del male» e fa sì che a loro «tutto sia permesso», è propria di entrambi, ma si ripete qui e là anche il principio dell'egoismo, la negazione dell'altruismo, che prende il posto della morale abrogata. La grandezza egoistica del superuomo, la morale dei signori e la morale degli schiavi, sono i frutti necessari «del cuore vuoto»²¹, che resta dopo la distruzione della morale del dovere e dell'amore. Il dramma spirituale di F. Nietzsche e di Ivan Karamazov

20. *Ivi*, t. 14, p. 66 [trad. it. cit., p. 124].

21. Si riferisce al verso di una poesia di A. S. Puškin del 1821: «Sono sopravvissuto ai desideri, Ho disarmato i propri sogni; Sole mi restano le pene, Che vengono di cuore vuoto. // Alle bufere di crudele sorte Avvizi la fiorente mia corona; Io vivo triste, solitario, E aspetto: verrà la mia fine? // Così, da tardo gelo colta, Della bufera all'invernale fischio, Sola sul ramo dispogliato Palpita un'attardata foglia.» (A. S. PUŠKIN, *Ja perežil svoi želan'ja*, in *Id.*, *Sobranie sočinenij v desjati tomach*, t. I, Chudožestvennaja Literatura, Moskva 1959, p. 136; trad. it. in *Id.* *Poemi e liriche*, Adelphi, Milano 2001, p. 385).

è il medesimo: la teoria dell'amoralismo che non si combina con le esigenze morali dell'individuo. La grandezza di spirito di Nietzsche, a mio parere, si esprime proprio nella passione e nella sincerità con cui vive questo dramma, che si è concluso tragicamente con la pazzia dello stesso Nietzsche. Un altro esito della filosofia nietzschiana non c'è e non può esserci; se, dopo aver scritto ciò che ha scritto, fosse rimasto un borghese felice, come era rimasto per esempio Voltaire dopo aver scritto *Candide*, quest'opera piena di disperazione per la mancanza di fede, allora Nietzsche sarebbe stato semplicemente uno scrittore che si è esercitato su diversi temi filosofici con una prosa raffinata e con dei versi. Con la sua follia, più che con i suoi scritti, egli ha mostrato l'effettiva importanza e l'effettivo significato dei problemi in essi trattati. La vita di Nietzsche è il commento necessario in cui i suoi scritti si illuminano di un bagliore tragico, diventano chiare le vere sofferenze di Zarathustra. Con preveggenza profetica il problema di Nietzsche, il problema dell'ateismo amorale, lo ha formulato Dostoevskij, ma al contrario di Nietzsche, che perseguì totalmente l'eliminazione di questa contraddizione, Dostoevskij, che la comprende, si solleva al di sopra di essa; lo spirito del nostro romanziere si rivela capace di collocare accanto all'anima di Nietzsche-Ivan anche l'anima di Aleša e lo spirito profetico dello *starec* Zosima. Allo stesso Dostoevskij si possono applicare le parole del diavolo a proposito degli eremiti che gli è capitato di tentare e l'anima dei quali vale «quanto una costellazione intera»: «possono contemplare tali abissi di fede e di dubbio nello stesso momento che qualche volta, davvero, sembra che manchi solo un capello perché quell'uomo se ne vada “a gambe all'aria”...»²². La necessità di stringere l'esposizione ci costringe a declinare il difficile

aA

19

22. F. M. DOSTOEVSĲIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 80 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 894]. [N.d.A.] Cfr. un passaggio dai taccuini di Dostoevskij: «L'Inquisitore e il capitolo sui bambini. Rispetto a questi capitoli voi (a quanto pare Kavelin) potreste avere verso di me un atteggiamento, benché scientifico, non tanto altezzoso per quanto riguarda la filosofia, benché la filosofia non sia la mia specialità. In Europa non c'è una simile forza delle espressioni atee, e non c'è mai stata. Quindi io non credo in Cristo e nel Suo vangelo come un bambino, e il mio *osanna* è passato attraverso il grande *crogiolo dei dubbi*» [Id., *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, t. 27, Nauka, Leningrad 1984, p. 86; si tratta di un passo indirizzato a Kavelin, nei materiali preparatori per il numero di febbraio 1881 del *Diario di uno scrittore*, che non vide mai la luce. Nella lettera a A. N. Majkov del 25 marzo (6 aprile) 1870 Dostoevskij scriveva già che il problema «con cui mi sono tormentato consapevolmente e inconsciamente per tutta la vita è l'esistenza di Dio» (*ivi*, t. 29, kn. I, p. 117)].

compito di analizzare e valutare criticamente la concezione generale del mondo di Dostoevskij, un debito di amore e di attenzione finora assolutamente non tributato al grande scrittore da parte della nostra società.

Sulla morale Ivan si esprime in modo incerto e sotto condizione; dice: se non ci sono Dio e l'immortalità dell'anima, allora tutto è permesso. Ma quando gli chiedono se esiste Dio, a volte risponde decisamente: Dio non c'è, a volte dà quasi la risposta opposta. La natura tormentosa della posizione di Ivan consiste nel fatto che egli non riesce a giungere a una conclusione definitiva. Ivan cerca avidamente la fede, si è stancato dei dubbi. Lo dice il suo beffardo gemello-diavolo: il mio sogno è di «potermi incarnare nell'anima di una bottegaia che pesi un quintale e [di] poter accendere qualche candela a Dio»²³. Ma basta dare un'occhiata più da presso all'anima di Ivan per capire quanto sia lontano dalla tranquillità della fede, quanto essa gli sia inaccessibile, quanto profondi e vasti siano i suoi dubbi. Un involontario imbarazzo mi prende quando la mia esposizione si accosta a quei capitoli del romanzo dove si descrive la conversazione dei fratelli Ivan e Aleša all'osteria. Dostoevskij qui raggiunge veramente una potenza e un ardimento titanici. Sono capitoli scritti col sangue, gli unici di questo genere in tutta la letteratura mondiale. E che idea originale si staglia persino in questa circostanza, in cui i fratelli per la prima volta si incontrano in una conversazione, proprio a proposito di Dio e del Suo mondo. Ivan, del quale si dice che egli non amava né l'ubriachezza, né la dissolutezza e «le trattorie in generale gli piacevano poco»²⁴, e il novizio Aleksej siedono in un'osteria sporca, come quella in cui Raskol'nikov ascoltava il racconto di Marmeladov. Siedono dietro un paravento nella sala di ingresso,

col banco lungo una parete di fianco all'entrata. I camerieri andavano e venivano in continuazione. Di clienti, lì, c'era solo un vecchietto, un militare in congedo, che beveva il tè in un angolo. In compenso, nelle altre stanze c'era il solito baccano delle trattorie; si sentivano gli urli per chiamare i

23. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 77 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 890].

24. *Ivi*, t. 14, p. 208 [trad. it. cit., p. 334].

camerieri, gli scoppi delle bottiglie di birra stappate, il cozzo delle palle da biliardo, e un organino che suonava²⁵.

Ma dietro il paravento, in un angolino, si sottopongono a severa disamina idee fantasiose su Dio, si scopre la lontananza e la profondità dei secoli, si spalancano le profondità senza fine della leggenda del Grande Inquisitore, si innalza al cielo l'incenso del pensiero umano...

C'è qualcosa di autenticamente russo nella semplicità con cui sono espresse qui le grandi idee e nell'assenza di qualsiasi effetto esteriore decorativo.

In questa situazione i fratelli fanno conoscenza per la prima volta. Ivan risponde alla silenziosa domanda di Aleša: «in che cosa crede e di che cosa vive il suo amato fratello». All'inizio Ivan dice, nello spirito del positivismo, che spetta alla sua intelligenza «terrestre, euclidea» «capire Dio» e decidere se Egli esiste. Ma poi aggiunge:

accetto l'idea di Dio, e non solo l'accetto volentieri, ma accetto anche l'idea della Sua saggezza e dei Suoi fini, a noi completamente ignoti; credo nell'ordine delle cose, nel significato della vita, credo nell'eterna armonia, nella quale dovremmo un giorno fonderci tutti, credo nel Verbo, al quale tende l'universo intero, e che «era presso Dio» ed è Dio esso stesso, eccetera eccetera, e così via all'infinito. Sono state dette tante parole, a questo proposito. Sembrerebbe che fossi sulla buona strada, no? Ebbene, figurati che, tirando le somme, questo mondo creato da Dio io non l'accetto, pur sapendo benissimo che esiste, anzi non l'ammetto proprio! Non è che io non accetti Dio, capiscimi bene, ma è questo mondo creato da Lui, che io non accetto e non posso rassegnarmi ad accettare. Mi spiego meglio: io sono convinto come un bambino che le sofferenze saranno sanate e cancellate, che la farsa umiliante delle contraddizioni umane svanirà come un triste miraggio, come l'odiosa invenzione del debole e del meschino, come un atomo dello spirito umano, dello spirito euclideo; e sono convinto che da ultimo, nella scena finale, al momento dell'eterna armonia, avverrà qualcosa, apparirà qualcosa di così stupendo che basterà per saziare tutti i cuori, per placare tutti gli sdegni, per riscattare tutti i delitti degli uomini, tutto il loro sangue, versato da loro stessi; e basterà perché sia possibile non solo

perdonare, ma anche giustificare tutto quello che è stato, sì, ne sono convinto! Che avvenga dunque tutto ciò, che avvenga davvero, ma io non accetto, non voglio accettare!²⁶

Ivan non vuole accettare con la sua intelligenza «euclidea» la conformità al fine e la razionalità delle sofferenze umane. Di tutte le

lacrime umane, delle quali è imbevuta tutta la terra, dalla crosta fino al centro, non dirò nemmeno una parola [...]. Io sono una cimice, e confesso con tutta umiltà che non riesco a capire perché il mondo sia congegnato in questo modo. Gli uomini stessi, dunque, sono colpevoli: avevano avuto il paradiso, hanno voluto la libertà e hanno rapito il fuoco al cielo, sapendo bene che sarebbero diventati infelici; quindi non c'è ragione di compiangersi²⁷.

Ma i bimbi sono innocenti, essi non «hanno mangiato il frutto proibito»²⁸, perciò nelle loro sofferenze è più evidente l'inutilità, l'insensatezza delle sofferenze in generale. E qui vengono le terribili pagine sui bambini, fatti a pezzi, colpiti nel momento in cui i bimbi che giocano si protendono verso una pistola, afflitti in un postaccio, seviziati, braccati dai cani sotto gli occhi della madre; una lunga, sanguinosa galleria. «Non si capisce assolutamente, – tuona Ivan – perché debbano soffrire anche loro, e perché debbano pagare quest'armonia con le loro sofferenze! Per quale ragione anche i bambini servono da materiale e da concime per preparare un'armonia futura in favore di chi sa chi?»²⁹. Ivan rinuncia all'armonia a questo prezzo.

Essa non vale le lacrime nemmeno di quell'unica creatura che si batteva il petto col piccolo pugno e pregava «il buon Dio» nello stanzino puzzolente. Non le vale, perché quelle lacrime sono rimaste senza riscatto. Esse devono essere riscattate, altrimenti non ci può essere nessuna armonia. Ma con che cosa le riscatti, dimmi, con che cosa? Ti sembra possibile riscattarle? Forse perché dopo saranno vendicate? Ma che m'importa la vendetta, che m'importa se c'è l'inferno per i carnefici? A che cosa può rimediare l'inferno, quando i bambini sono già stati tormentati?³⁰.

26. *Ivi*, pp. 214-215 [trad. it. cit., pp. 342-343].

27. *Ivi*, p. 222 [trad. it. cit., p. 354].

28. *Ivi*, p. 221 [trad. it. cit., p. 352].

29. *Ivi*, p. 222 [trad. it. cit., p. 355].

30. *Ivi*, p. 223 [trad. it. cit., p. 356].

Ivan conclude:

L'hanno valutata troppo quell'armonia, l'ingresso è davvero troppo caro per la nostra tasca. Perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso. E se sono un uomo onesto, lo devo restituire al più presto possibile. È appunto quello che faccio. Non è che io non accetti Dio, Aleša; soltanto gli restituisco rispettosamente il biglietto.

«Questa è ribellione» commentava Aleša silenziosamente e abbassando gli occhi³¹. Sì, è una ribellione, la ribellione dell'essere umano contro Dio, o, per esprimere il medesimo concetto in termini atei, la ribellione del debole individuo umano contro l'ordine oggettivo delle cose. Lo spirito infuocato del Caino di Byron, lo spirito dell'afflizione universale è risorto in Ivan! Ivan risponde a Aleša: «Ribellione? È una parola che non avrei voluto sentirti dire [...]. Si può forse vivere di ribellione? Perché io voglio vivere!»³². Sì, non si può vivere di ribellione, e questo stato d'animo o concezione del mondo bisogna in qualche modo vincerla o sopportarla, non c'è altra via d'uscita.

aA

Lo specchio deformato dell'anima di Ivan, il suo diavolo, sviluppa la medesima idea della necessità del male e della disarmonia universale con volgare derisione. Egli si contrappone a Mefistofele, che vuole sempre il male: «Io sono forse l'unico in tutta la natura che ami la verità e desideri sincera-

23

31. *Ibidem.* [N.d.A.] Senza volerlo si pensa per contrasto all'immagine ispirata dal medesimo orientamento, che appartiene a uno dei più assennati e nobili filosofi della Francia moderna, il defunto Guyau: «Una volta di notte un angelo o un serafino mi prese sulle sue ali, per portarmi nel paradiso evangelico dal "Creatore", e io mi sentivo volare nei cieli, sopra la terra. Mentre mi sollevavo, udii innalzarsi verso di me dalla terra un rumore prolungato e triste, simile alla monotona canzone delle correnti, che risuonava dalle montagne nei silenzi delle cime. Ma questa volta distinguo delle voci umane; erano pianti, mescolati a richieste di pietà, gemiti, interrotti da inni, erano preghiere disperate, sospiri di petto morente, che prorompevano insieme alla lode; e tutto questo si mescolava in una voce potente, in una tale straziante sinfonia, che il mio cuore si riempì di pietà. Mi sembrò che il cielo si oscurasse, e non vidi più né il sole, né la gioia dell'universo. Mi rivolsi a colui che mi accompagnava. "Ma tu non senti?", gli dissi. L'angelo mi guardò col viso calmo e chiaro e rispose: "Sono le preghiere delle persone che dalla terra sono portate a Dio". E, mentre lo diceva, la sua ala bianca scintillava al sole; ma mi sembrò nera e piena di terrore. "Mi scioglierei in lacrime, se fossi questo Dio", esclamai io e sentii davvero che stavo piangendo come un bambino. Lasciai la mano dell'angelo e caddi a terra, pensando che in me c'è ancora troppa umanità perché io possa vivere in cielo» (J.-M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, 5 éd., Alcan, Paris 1900, p. 12).

32. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 223 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 357].

mente il bene»³³. Il diavolo racconta come anch'egli vorrebbe gridare «osanna», ma

che cosa succederebbe dopo il mio «osanna»? Subito nel mondo tutto si spegnerebbe e non accadrebbe più nulla. Ed ecco che, unicamente per dovere di servizio e per la mia posizione sociale, fui costretto a reprimere un impulso buono e a restarmene con la mia infamia. L'onore di fare il bene se lo prende tutto per sé qualcun altro, e a me non è rimasto in sorte che il male. [...] Io lo so – si lamenta il diavolo – che qui sotto c'è un segreto, ma questo segreto non me lo vogliono assolutamente rivelare, perché forse, se capissi come stanno le cose, mi metterei a urlare «osanna», e così sparirebbe subito il termine negativo indispensabile, nel mondo comincerebbe a regnare la ragione. [...] Tengo il muso e, soffocando il mio cuore, compio la mia missione: perdere migliaia di uomini perché uno solo si salvi. Quante anime fu necessario perdere, per esempio, e quante reputazioni onorate fu necessario macchiare per ottenere un solo giusto, Giobbe, grazie al quale fui così crudelmente gabbato al tempo dei tempi! No, finché non mi sarà rivelato il segreto, per me esistono due verità: quella di lassù, la loro, che non conosco affatto, e l'altra, la mia³⁴.

Ivan soffre per questa presa in giro delle sue idee da parte del diavolo.

La questione che pone qui Ivan con tanta forza tragica e folle audacia, la questione della genesi e del significato del male nel mondo e della razionalità dell'ordine universale, è la secolare questione della metafisica, vecchia come il mondo, la questione che dai tempi di Leibniz si è iniziato a chiamare il problema della teodicea. A questa domanda hanno risposto sia i teologi, per i quali essa si riformula nel problema della provvidenza divina, sia i filosofi, sia gli ottimisti, come Leibniz, sia i pessimisti come il suo feroce critico Voltaire o Schopenhauer o Ed. Hartmann, sia gli spiritualisti, sia i materialisti, sia i deisti, sia gli atei. Non si deve pensare che questo problema sia stato posto soltanto dalla concezione religiosa; esso rimane anche per quella atea, che sottolinea con forza ancora maggiore l'armonia del futuro, che si acquisisce tuttavia a prezzo della disarmonia del presente.

33. *Ivi*, t. 15, p. 82 [trad. it. cit., p. 897].

34. *Ibidem* [trad. it. cit., pp. 897-898].

Come esempio di tale concezione del mondo può servire la moderna concezione materialistica della storia e la dottrina del socialismo su di essa fondata: la futura armonia del socialismo si acquisisce con l'inevitabile sacrificio delle sofferenze del capitalismo; «i dolori del parto» della nuova società, secondo la nota metafora di Marx, sono ineliminabili³⁵. Quindi con pieno diritto e piena forza anche qui si può sollevare il problema di Ivan sul valore di questa armonia futura e, com'è naturale, se lo pone inevitabilmente ogni individuo cosciente. Non c'è e non ci può essere un sistema filosofico universale che non faccia i conti con questo problema nel suo significato più ampio. Si tratta di un problema universale nel pieno senso della parola; la sua peculiarità in quanto tale consiste non soltanto nella sua ossessività, ma anche nella sua irrisolubilità nel senso che nessun progresso della scienza, nessuna forza del pensiero può dargli una soluzione tale da annullare la questione stessa. Al contrario, per quanto possa sembrare perfettamente risolto da un filosofo, il problema deve essere necessariamente posto di nuovo da un altro. Da ciascun filosofo, o meglio da ciascun essere umano pensante e perciò filosofante, questo problema deve essere risolto a proprio rischio e pericolo, non con la ragione, non con la logica soltanto, ma con tutto l'essere. Persino nel caso di una soluzione non autonoma, il pensiero altrui deve attraversare il *sancta sanctorum* di ciascun individuo e in tal modo divenire patrimonio della persona che se ne è appropriata. Tale è la caratteristica di tutte le questioni universali, che costituiscono altresì i problemi fondamentali della metafisica, e tale è la caratteristica, tra l'altro, di tutte le questioni che tormentano Ivan Karamazov. Noi personalmente pensiamo che il problema della teodicea, così come è posto da Ivan, non sia risolvibile dal punto di vista della concezione eudemonistica del

aA

25

35. [N.d.A.] Per me personalmente questo problema karamazoviano si è presentato all'epoca del massimo interesse per il marxismo. Cfr. l'articolo *Zakon pričinnosti i svoboda čelovečeskich dejstvij*, in S. N. BULGAKOV, *Ot marksizma k idealizmu*, cit., p. 48. [N.d.T.] Polemizzando con P. B. Struve e R. Stammler nel 1897, Bulgakov difendeva qui il determinismo storico da posizioni marxiste. Tuttavia, con riferimento alle parole di Ivan Karamazov nel capitolo *La ribellione*, scriveva: «la ribellione della persona contro l'ordine universale, le leggi oggettive delle cose, in nome del fatto che questo ordine non risponde agli ideali della persona data [...], questa posizione drammatica non può essere risolta o eliminata da nessuna considerazione gnoseologica». Il riferimento marxiano nel testo è alla nota metafora nella Prefazione alla prima edizione del *Capitale*.

progresso, che in ultimo pone l'aumento della felicità per il maggior numero di persone. Il problema è risolvibile o eliminabile soltanto attraverso una sintesi metafisica e religiosa³⁶.

Ma non abbiamo ancora toccato uno dei dubbi più tormentosi, che agitano il cuore di Ivan, il problema universale, la risposta al quale costituisce la fede e la speranza dei nostri giorni; intendiamo il problema dello sviluppo storico universale dell'umanità o, che è lo stesso, il problema della democrazia e del socialismo. Non è difficile per noi, figli del XIX secolo, comprendere la sostanza di questo problema. Il XIX secolo ha distrutto o, almeno, ha scosso in molte menti le vecchie credenze e la vecchia rappresentazione di questa vita terrena come preparazione a quella futura, celeste. Esso ha proposto la concezione secondo la quale la nostra vita è davvero una preparazione per quella futura, ma una vita non celeste, bensì terrena. Il posto della religione lo ha occupato temporaneamente la teoria del progresso o la religione dell'umanità, secondo la vecchia espressione comtiana. Si è calcolato e dimostrato scientificamente che alla futura umanità toccherà il regno dello sviluppo libero e luminoso, in cui saranno realizzati nella vita i principi gioiosi della libertà, dell'eguaglianza e della fratellanza. Tutto ciò che è pesante e funesto nella nostra vita attuale, tutte le forme di sfruttamento e di asservimento dell'uomo da parte dell'uomo moriranno di morte naturale, e al mondo verrà un essere umano nuovo, libero, che domina scientificamente la natura, un uomo-dio, secondo l'espressione di Dostoevskij.

Indipendentemente dal fatto che l'anima preghi o meno i nuovi dei, è necessario osservare che alla base della nuova concezione della vita, senza considerare il suo involucro scientifico e anche a volte l'impostazione realmente scientifica di singole questioni in essa implicite, giace comunque la fede che per brevità si può caratterizzare come fede nell'uomo-dio, che ha sostituito la fede precedente nel Dio-uomo. E non si pensi neppure che lo dica come un rimprovero per la nuova concezione del mondo. No, semplicemente penso in generale che al fondo di ogni concezione del mondo, così

36. [N.d.A.] Cfr. l'articolo *Čto daet sovremennomu soznaniju filosofija?*, *ivi*, pp. 195-262. [N.d.T.] Bulgakov si riferisce a un articolo del 1903, rielaborato da una conferenza tenuta con grande successo a Kiev e in altre città; qui il problema del male universale viene interpretato come conseguenza del distacco del mondo dall'unitotalità divina.

comprensiva e efficace da trasformarsi immediatamente in religione (anche se atea), si trovi una fede; a fondamento di ogni concezione religiosa del mondo ci sia qualcosa, che è indimostrabile e sta persino al di sopra della dimostrazione.

Credi a ciò che dice il cuore,
Pegni il cielo più non dà³⁷.

Per vivere della speranza nel luminoso e meraviglioso futuro dell'umanità e lavorare grazie a questa lontana prospettiva, bisogna *credere* nell'umanità; credere che l'essere umano sia davvero capace di divenire uomo-dio, che l'umanità nel suo insieme possa davvero sollevarsi a un'altezza ancora mai vista, invece di degenerare nella meschinità morale dopo aver conquistato una felicità da animali. In questo bisogna credere e in questo si può non credere. Quindi c'è un problema, nel senso che qui si ha la possibilità di una concezione diversa, qui sono possibili i dubbi, insomma qui abbiamo di nuovo una questione universale, cioè una questione che non si può risolvere definitivamente, ma che ciò nonostante si pone necessariamente a ogni essere cosciente. Tale questione è posta e quel dubbio è espresso nella *Leggenda del Grande Inquisitore*.

La *Leggenda del Grande Inquisitore* è una delle perle più preziose create dalla letteratura russa. In questa creazione bizzarramente geniale la grandezza della forma evangelica è unita a un contenuto affatto moderno, sono espresse le inquiete ricerche dei nostri giorni, così come il maestoso racconto del libro di Giobbe, trasposto nel linguaggio dei concetti dell'età moderna, è già servito una volta come cornice per una delle più grandi creazioni della letteratura europea, il meraviglioso prologo in cielo del *Faust*. La *Leggenda del Grande Inquisitore* costituisce un inserimento episodico nel romanzo: benché essa sia anche un importantissimo documento per la descrizione dell'anima di Ivan, può essere separata e considerata come un'opera a sé. La leggenda è una «fantasia sfrenata»³⁸, il poema filosofico di un giovane studente che in vita sua non ha scritto due versi. Se permettete il paragone ardito, è un quadro religioso di Vasnevov³⁹, che tralascia coscientemente

37. Versi dalla poesia di Schiller *Desiderio* [*Sensucht*] (1801), citati nei *Fratelli Karamazov* nella traduzione russa di V. A. Žukovskij, nel capitolo sul Grande Inquisitore [F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 225; trad. it. cit., p. 359].

38. *Ivi*, t. 14, p. 228 [trad. it. cit., p. 363].

39. Per il giudizio di Bulgakov sul pittore V. M. Vasnevov, cfr. il saggio *Vasnevov, Dostojevskij*,

il realismo della materia per il realismo dell'idea. Esso riporta una seconda volta Cristo sulla terra, nel pieno divampare delle violenze religiose e dell'Inquisizione, nel paese più fanatico e oscuro, in Spagna. La comparsa di Cristo è descritta con tratti miracolosi:

Egli è apparso in silenzio, inavvertitamente, eppure, strano!, tutti Lo riconoscono. Questo potrebbe essere – aggiunge Ivan – uno dei passi più belli del poema, il dire, cioè, come mai tutti Lo riconoscano. Il popolo è attratto verso di Lui da una forza irresistibile. Lo circonda, la folla aumenta sempre più intorno a Lui, Gli va dietro. Egli passa silenziosamente in mezzo a loro, con un dolce sorriso di pietà infinita. Nel Suo cuore arde il sole dell'Amore, dai Suoi occhi fluiscono i raggi della Luce, del Sapere e della Forza, e riversandosi sugli uomini fanno tremare d'amore anche i loro cuori⁴⁰.

È il modo puramente russo di trattare artisticamente la figura di Cristo, e avvicina scrittori così diversi e spiritualmente lontani sotto tutti gli aspetti, come Turgenev e Dostoevskij. Ricordate se non era quello il modo di dipingere la suggestiva immagine dell'Amante dell'essere umano in una delle più belle «poesie in prosa» di Turgenev, *Cristo*⁴¹.

Cristo compie miracoli, risuscita i morti. Lo vede e lo riconosce il Grande Inquisitore, ufficialmente servitore della Sua dottrina, e ordina di arrestarlo. La folla fa largo e Cristo è portato in prigione. Ma di notte, nell'afosa notte sivigliana, viene a far visita a Cristo in prigione l'Inquisitore, un vecchio novantenne, e qui ha luogo una conversazione piena di grandezza filosofica e di sacro misticismo. Tra l'altro, per tutto il tempo parla il Grande Inquisitore; Cristo sta in silenzio, benché si oda sempre questa replica silenziosa, un discorso di amore e misericordia. Non cercate la veridicità storica nei

Vl. Solov'ev, *Tolstoj. Paralleli*, in cui si considera «la somiglianza spirituale» tra questo artista e Dostoevskij e, in particolare, si afferma che in Vasnevov «ha trovato espressione il senso religioso del secolo corrente, che attraversa il crogiolo dei dubbi»; la «specialità artistica» di Vasnevov era identificata con la «psicologia del senso religioso, vivo e, di conseguenza, individuale in alto grado» [in *Literaturnoe delo. Sbornik*, tip. Kolpinskogo, Sankt Peterburg 1902, pp. 121-122].

40. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 226-227 [trad. it. cit., p. 361].

41. Turgenev concludeva il breve resoconto di un incontro con Cristo con l'osservazione: «Soltanto allora compresi che proprio un volto così, un volto simile a tutti i volti umani, è il volto di Cristo» [I. S. TURGENEV, *Stichotvorenija v proze. Senilia*, in ID., *Sobranie sočinenij v dvenadcati tomach*, t. VIII, Chudožestvennaja Literatura, Moskva 1956, p. 495].

discorsi dell'Inquisitore. Vi convincerete presto che nell'immagine fantastica dell'Inquisitore medievale si riconosce l'anima afflitta e tormentata di Ivan⁴²; il figlio del XVI secolo risulta capace di accogliere i dubbi più strazianti dei nostri giorni, il despota plenipotenziario con audacia sfrenata, con la temerarietà dei Karamazov, pone il problema della democrazia e del socialismo. L'Inquisitore professa la sua fede o, più precisamente, la sua mancanza di fede nell'umanità, che non può vivere, secondo lui, con la sua intelligenza e la sua coscienza. Rimprovera a Cristo che, muovendo da una concezione ideale dell'umanità e dei suoi compiti, Egli le abbia scaricato sulle spalle un peso insostenibile. Il racconto evangelico della tentazione di Cristo nel deserto e le tre seduzioni che il diavolo gli propone, gli servono da simbolo di tutto il problema storico.

In queste tre proposte è come condensata e profetizzata tutta la storia ulteriore dell'umanità, e sono indicate le tre forme nelle quali convergeranno poi tutte le insolubili e tradizionali contraddizioni della natura umana nel mondo intero. [...] Muta [queste pietre] in pani, e l'umanità Ti verrà dietro come un gregge docile e riconoscente, se pure eternamente spaventato all'idea che Tu possa ritirare la Tua mano e lasciarlo senza i Tuoi pani. Ma Tu non volesti privare l'uomo della libertà e respingesti l'invito, perché quale libertà ci può essere, pensasti, se si compra l'ubbidienza col pane?⁴³

Questo però supera le forze umane. Dopo pesanti esperienze gli uomini

alla fine lo capiranno da sé, che libertà e pane terreno in abbondanza per tutti sono due cose che non possono stare insieme, perché essi non saranno mai capaci di farsi le parti fra di loro! E si convinceranno anche che non potranno mai essere neppure liberi, perché sono deboli, depravati, inetti e ribelli⁴⁴.

Così per l'Inquisitore si delinea il problema economico del socialismo, della libera organizzazione democratica della

42. [N.d.A.] So che nella figura dell'Inquisitore si vuole vedere la caratterizzazione della chiesa cattolica. Ma queste interpretazioni storiche, discutibili nella sostanza, disturbano soltanto la chiarezza della comprensione del contenuto filosofico della leggenda.

43. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 230 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 366].

44. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 367].

produzione, il problema posto dallo «spirito intelligente e terribile»⁴⁵ nelle sue profetiche tentazioni.

Accettando l'idea dei «pani», Tu avresti acquietato un'an-
sia eterna e universale degli uomini, tanto dell'individuo
singolo, quanto dell'umanità tutta intera, e cioè questa:
«Davanti a chi inchinarsi?». Non c'è preoccupazione più
continua e più tormentosa per l'uomo, quando è rimasto
libero, che quella di trovare al più presto qualcuno davanti
a cui inchinarsi⁴⁶.

L'Inquisitore rimprovera a Cristo di aver rifiutato anche la
seconda proposta del diavolo, di buttarsi dalla rupe, di com-
piere il miracolo. «Ma Tu non sapevi che appena l'uomo
rinunzia al miracolo, rinunzia subito anche a Dio, perché
l'uomo cerca non tanto Dio, quanto i miracoli»⁴⁷. Cristo cro-
cefisso non volle scendere dalla croce.

Non scendesti perché, anche questa volta, non volesti ren-
dere schiavo l'uomo con un miracolo, perché avevi sete di una
fede nata dalla libertà e non dal miracolo. Avevi sete di amore
libero, e non dei servili entusiasmi dello schiavo davanti al
potente che lo ha terrorizzato una volta per sempre. Ma anche
qui Tu mettevi gli uomini troppo in alto, perché essi sono cer-
tamente degli schiavi, benché siano stati creati ribelli [...] Noi
abbiamo corretto la Tua opera: l'abbiamo basata sul *miracolo*,
sul *mistero* e sull'*autorità*. E gli uomini si sono rallegrati che
qualcuno abbia preso di nuovo a spingerli come un gregge, e
che finalmente il loro cuore sia stato liberato da un dono così
terribile, che aveva procurato loro tante sofferenze⁴⁸.

Il discorso dell'Inquisitore respira la canicola. Che balbettio
infantile sembrano a confronto i discorsi su questo e analoghi
temi di un «dottor Stokman»⁴⁹ qualsiasi, ora alla moda e
celebrato, e di altri tipi consimili.

L'Inquisitore rimprovera Cristo una terza volta, perché
Egli non ha voluto prendere dal grande spirito il potere, il

45. *Ivi*, p. 229 [trad. it. cit., p. 365].

46. *Ivi*, p. 231 [trad. it. cit., p. 368].

47. *Ivi*, p. 233 [trad. it. cit., p. 370].

48. *Ivi*, pp. 233-234 [trad. it. cit., pp. 370-372].

49. La commedia di H. Ibsen *Nemico del popolo* (1882) era stata messa in scena con il ti-
tolo *Dottor Stokman* da K. S. Stanislavskij a Mosca nell'ottobre 1900 e aveva avuto enorme
risonanza. Bulgakov si riferisce al quarto atto, in cui il protagonista denuncia l'ottusità e
l'arrendevolezza della folla.

regno terreno, che gli aveva proposto, ha respinto la spada, sperando soltanto nella libera convinzione. Noi abbiamo corretto la Tua impresa, – dice l’Inquisitore, – abbiamo preso la spada in aiuto alla croce, la violenza in aiuto alla convinzione libera, «noi non siamo con Te, ma con *lui*»⁵⁰. Pochi eletti hanno preso su di sé il governo del genere umano, fondandolo su un dolce inganno.

Tutti saranno felici, milioni e milioni di esseri, meno un centinaio di migliaia, cioè quelli che li guidano. Perché solo noi, noi che conserviamo il segreto, saremo infelici. Ci saranno miliardi di bambini felici, e centomila martiri, quelli che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male⁵¹.

Così alla domanda se l’umanità sia capace di uscire dalla attuale condizione umiliata, contenere in sé il principio di una nuova vita morale, libera, autonoma, eseguire il compito indicatole per il futuro, l’Inquisitore risponde con un *no* rabbioso e appassionato. Dostoevskij sembra accennare qui alla direzione in cui occorre cercare l’uscita dalla disperazione delle idee dell’Inquisitore, lo fa nei discorsi del silenzioso interlocutore: Cristo. Con quale arte impareggiabile lo scrittore fa sentire la presenza di questo silente interlocutore!

E perché continui a guardarmi coi Tuoi occhi mansueti e penetranti, senza dir nulla? – si stizzisce all’improvviso l’Inquisitore nel pieno del suo discorso blasfemo – Mostrami la Tua collera! Io non voglio il Tuo amore, perché nemmeno io Ti amo [...]. Tutto quello che ho da dirti Tu lo sai già, lo leggo nei Tuoi occhi»⁵².

Sentite come non gli dà requie, come lo priva della sicurezza lo sguardo taciturno e affettuoso del Salvatore. E con quale accordo meraviglioso termina la leggenda:

l’Inquisitore smette di parlare, e poi aspetta per un certo tempo che il Prigioniero gli risponda. Il Suo silenzio gli pesa. Ha visto che il Prigioniero l’ha ascoltato fino in fondo, guardandolo sempre fisso negli occhi con uno sguardo dolce e penetrante, e che evidentemente non vuole ribattere. Il vecchio, invece, vorrebbe che gli dicesse qualche cosa, magari anche qualche

50. *Ivi*, p. 234 [trad. it. cit., p. 372].

51. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., pp. 375-376].

52. *Ivi*, p. 234 [trad. it. cit., p. 372].

cosa di amaro, di terribile. Ma ecco Lui gli si avvicina in silenzio, e lo bacia dolcemente sulle vecchie labbra esangui⁵³.

Ecco qui tutta la risposta. L'Inquisitore lascia libero il Prigioniero, che soltanto poco prima voleva bruciare. Benché il vecchio rimanga con le sue idee, «quel bacio gli brucia il cuore»⁵⁴.

Qui, dico io, si accenna alla possibile soluzione delle questioni avvelenate, che forse consiste nel rimuoverle dalla loro impostazione, ma non le può rimuovere la logica che le ha impostate, bensì la forza efficace dell'amore, il bacio che brucia nel cuore dell'Inquisitore. È la stessa idea così solennemente espressa nei meravigliosi versi di Vladimir Solov'ev:

La morte e il tempo regnano sulla terra,
Tu non chiamarli signori,
Tutto girando sparisce nella tomba,
Immobile soltanto resta il sole dell'amore⁵⁵.

L'Inquisitore aveva le sue ragioni per voler bruciare Cristo, giacché le sue idee sono la diretta negazione delle idee del cristianesimo, non perché egli pronunci dei discorsi blasfemi, ma per la loro stessa essenza. L'idea fondamentale del cristianesimo consiste nella parità etica di tutti gli esseri umani, l'idea formulata come uguaglianza di tutti di fronte a Dio. Si tratta non dell'equiparazione meccanica dei diritti e dei doveri, non della sedicente uguaglianza degli esseri umani, che si differenziano necessariamente per le loro doti naturali e sono diseguali tra loro, ma si tratta del riconoscimento in ciascun essere umano, in ciascun essere, di una sovrana personalità morale, che ha certi diritti e, di conseguenza, impone certi doveri. Ogni individuo – questa stessa idea è stata ripresa più tardi nell'etica di Kant – non deve mai essere mezzo, ma è fine per se stesso. L'idea dell'uguaglianza etica fu alla base della nostra cultura europea, mentre la vita antica la negava: essa era fondata sulla contrapposizione della morale dei signori e della morale degli schiavi. L'idea cristiana della parità etica e dell'autonomia morale richiede per realizzar-

53. *Ivi*, p. 239 [trad. it. cit., pp. 379-380].

54. *Ibidem*.

55. Si tratta dell'ultima strofa della poesia di V. S. Solov'ev, *Bednyj drug, istomil tebja put'* (1887).

si nella vita delle persone l'eliminazione degli impedimenti esterni, cioè di quelle istituzioni che contraddicono questa uguaglianza; essa richiede perciò la rimozione di quelle forme di vita in cui l'essere umano è un mezzo per l'essere umano, e non un fine, le forme di sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. In questo senso la cultura europea moderna è la cultura cristiana, e i postulati fondamentali dell'etica cristiana confluiscono con i postulati fondamentali delle dottrine della democrazia moderna, economica e politica, fino alla piena identità. Ecco perché il Grande Inquisitore, negando la democrazia e la libertà in nome dell'asservimento dell'individuo, è «con lui, e non con Te», è l'Anticristo, secondo la superba espressione di Nietzsche. Non perché egli dubiti della realizzabilità di queste o quelle forme di costruzione politica o sociale, – si può dubitarne e ciò nonostante ritenerlo un ideale morale, tendere al quale è moralmente obbligatorio, – ma perché egli nega l'insegnamento fondamentale di Cristo sulla pari dignità di tutte le persone come individui morali e sull'amore verso queste persone come portatrici del medesimo principio divino. «Il tuo inquisitore non crede in Dio, ecco qual è l'unico suo segreto!»⁵⁶, dice Aleša, e Ivan lo conferma pienamente. Dostoevskij vuole sottolineare l'incoerenza della dottrina atea (o naturalistica) dell'uguaglianza, la sua innaturalità, nel senso della sua contraddizione con gli istinti rozzi, animali, dell'essere umano. Le persone sono pari in Dio, ma non lo sono nella natura, e questa disuguaglianza naturale supera l'idea etica della loro uguaglianza laddove questa idea sia privata della sua sanzione religiosa. L'idea dell'uguaglianza delle persone è un assioma morale, un postulato morale, che è stato formulato nel grande comandamento dell'amore; l'uguaglianza delle persone in questo senso è un principio soprannaturale, metafisico, che trova la sua realizzazione nella storia, ma proprio questa storia testimonia la continua profanazione di questa idea, la tenace, in questo senso cronica, peccaminosità degli esseri umani, che esercitano violenza l'uno sull'altro⁵⁷. E questa violenza che eleva a ideale il Grande Inquisitore, estraneo a

56. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 238 [trad. it. cit., p. 378].

57. [N.d.A.] Per uno svolgimento più dettagliato di queste idee cfr. il saggio *O social'nom ideale*. [N.d.T.] Bulgakov fa riferimento al saggio pubblicato in «Voprosy filosofii i psichologii» nel 1903 e poi nella raccolta già citata *Ot marksizma k idealizmu* (pp. 288-316).

quell'amore cristiano, che il bacio di Cristo vuole accendere nel suo cuore. L'Inquisitore vuole dividere gli esseri umani in due razze, in due diverse tribù, tra cui si apre una voragine incolmabile; in tal modo si stabiliscono due morali: la morale dei signori e quella degli schiavi, secondo la famosa espressione nietzschiana.

Già più di una volta, parlando dell'Inquisitore, abbiamo ricordato il nome di Nietzsche. Non è un caso, poiché vediamo un'impressionante vicinanza tra le idee di partenza dell'Inquisitore anticristiano e dell'autore di Zarathustra. Il motivo fondamentale della filosofia sociale di Nietzsche è la stessa idea che ha il Grande Inquisitore: la negazione dell'uguaglianza etica degli esseri umani, il riconoscimento di una diversa morale degli schiavi e dei signori. «Si hanno doveri unicamente verso i propri simili; [...] nei riguardi degli individui di rango inferiore [...] [è] lecito agire a proprio libito»⁵⁸. Questa razza superiore di esseri umani è anche il fine della storia. In questa prospettiva Nietzsche giunge a tutte le mostruosità patologiche della sua dottrina: la negazione dell'amore, della compassione, l'esaltazione della guerra, la completa negazione degli ideali democratici ecc. ecc. È meravigliosa la geniale preveggenza di Dostoevskij, che ha intuito una delle più caratteristiche malattie morali del nostro secolo. L'immagine del «superuomo» agitò insistentemente la fantasia creativa di Dostoevskij, che ci ritorna nelle sue due opere maggiori: *Delitto e castigo* (Raskol'nikov) e *I fratelli Karamazov*, senza citare le opere secondarie.

Tutti i problemi che pone Ivan (e dei quali abbiamo toccato soltanto i principali) si trovano in un rapporto organico l'uno con l'altro, come è facile convincersi. Essi costituiscono gli aspetti più essenziali della concezione del mondo del XIX secolo. La fede fondamentale di questo secolo è la fede nel progresso infinito dell'umanità; in questa fede convergono tutte le teorie del progresso, per quanto diverse esse siano. Tale progresso è fine a se stesso, non c'è nessun imperativo esteriore che giustifichi questo fine o lo trasformi in mezzo per un altro fine superiore. Il senso di questo progresso è la massima possibile felicità per il maggior numero di perso-

58. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in ID., *Werke*, de Gruyter, Berlin 1968, VI Abt., Bd. 2, p. 220 [trad. it. *Al di là del bene e del male*, in ID., *Opere*, vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1968, p. 180].

ne possibile. La regola fondamentale della morale del XIX secolo è il servizio altruistico a questo progresso. L'espressione più brillante e decisa di questa concezione del mondo è la teoria del cosiddetto socialismo scientifico o socialismo in generale. Dirò subito che la dottrina del socialismo sul piano teoretico è soltanto un caso particolare della teoria del progresso in generale; sono possibili anche altri modi di rappresentarsi lo sviluppo futuro dell'umanità, ma storicamente questo è il principale e quasi l'unico, almeno ai nostri giorni, tra le teorie del progresso più diffuse. In questo senso tra la teoria del progresso in generale e il socialismo in particolare si può porre il segno di eguaglianza, al momento attuale. Perciò tutti i dubbi di Ivan, diretti contro la dottrina dominante del progresso, sono diretti al tempo stesso anche contro la teoria del socialismo, concepita non come una dottrina soltanto economica, ma come una concezione generale del mondo, dirò di più, come una religione. Ivan esprime il dubbio rispetto a tre credenze fondamentali di questa religione: l'obbligatorietà di norme morali che prescrivono di sacrificare a questo progresso impersonale o al bene degli altri il proprio bene e i propri interessi personali; poi ciò che può essere chiamato il fine del progresso, in cui la felicità delle generazioni future si conquista a costo dell'infelicità delle presenti (la versione puramente eudemonistica della teoria del progresso); infine l'umanità futura, a cui si offrono tutte queste vittime.

Da ciò che è stato detto vedete che nella piccola cittadina dove vivono i Karamazov batte il polso del pensiero universale. Ivan Karamazov è una figura *universale* (benché ancora insufficientemente compreso e apprezzato). Dostoevskij in questo romanzo è quell'*uomo universale* che egli aveva così appassionatamente e eloquentemente descritto nel suo discorso su Puškin⁵⁹.

Il significato universale della figura di Karamazov diventerà per noi più chiaro, quando lo confronteremo con un'altra

59. L'8 giugno 1880 Dostoevskij tenne un celeberrimo discorso su Puškin a Mosca. Disse, tra l'altro: «Diventare un vero russo, diventare completamente russo, forse, significa soltanto [...] diventare fratello di tutti gli uomini, uomo universale, se volete» (F. M. DOSTOEVSKIJ, *Dnevnik pisatelja. 1877, sentjabr'-dekabr' - 1880, avgust*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, t. 26, Nauka, Leningrad 1984, p. 147; trad. it. *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze 1981, p. 1278).

figura universale: Faust. Forse a qualcuno sembrerà ardito questo paragone tra l'immortale opera di Goethe, questa bibbia laica dei tedeschi, secondo l'espressione di Heine, e di tutto il mondo colto, e il nostro Ivan Karamazov; noi non siamo così abituati a apprezzare pienamente il nostro patrimonio nazionale a paragone con quello occidentale. Ma istituisco questo confronto a ragion veduta e lo ritengo del tutto legittimo. Il confronto non riguarda, naturalmente, la *forma* delle due opere, che non può essere confrontata, ma il loro contenuto ideale. E dal punto di vista di quest'ultimo Faust e Karamazov si trovano in un rapporto genetico innegabile: uno esprime i dubbi del XVIII, l'altro quelli del XIX secolo, uno sottopone a critica la ragione teoretica, l'altro quella pratica.

Dove si concentra il pathos della tragedia del *Faust*? Qui si tratta del dramma della limitatezza della conoscenza umana, un dramma gnoseologico, se è consentito usare un termine filosofico. Le prime scene della prima parte del *Faust*, indubbiamente la parte più geniale della tragedia, esprimono la scepsi di Hume e di Kant. Alla domanda kantiana: è possibile la conoscenza (l'esperienza) e quale valore ha questa conoscenza, Faust, al declino di una vita dedicata alla ricerca della verità, risponde: «mi è chiaro che nulla possiamo conoscere! È qualcosa che quasi mi brucia il cuore»⁶⁰. È la «critica della ragion pura», concepita in modo scettico. Faust si dà alla magia, per raggiungere la piena conoscenza con un incantesimo. Con le forze dell'incantesimo suscita gli spiriti della terra – simbolo della cosmologia universale –, cercando di comprenderla e di avvicinarla a sé, ma riceve da essa una risposta distruttiva, che lo consegna alla disperazione: «Allo spirito somigli che tu stesso concepisci: non a me!»⁶¹. Il dubbio incarnato e l'ironia, sia verso di sé, sia verso tutto nel mondo, sta accanto a Faust nella persona di Mefistofele.

Faust simboleggia il pensiero europeo, che si sottrae alla tutela della teologia, che cerca di camminare sulle sue gambe

60. In tedesco nel testo: «und sehe, daß wir nichts wissen können! Das will mir schier das Herz verbrennen» (J. W. GOETHE, *Faust*, in ID., *Werke*, C. H. Beck, München 1986, Bd. III, p. 20 [trad. it. *Faust*, Mondadori, Milano 1970, p. 33]).

61. In tedesco nel testo: «Du gleichst [...], den du begreifst, nicht mir» (*ivi*, p. 24 [trad. it. cit., p. 43]).

e per la prima volta si rende conto delle sue forze. La prima parte del *Faust*, lo ripeto, è la tragedia del dubbio, persino della disperazione nella conoscenza. Questo motivo, specificamente caratteristico di una determinata epoca storica, più precisamente di diverse epoche, al tempo stesso non perde mai il suo significato per l'umanità. Il dubbio di Faust deve essere vissuto da ciascun essere umano che viva consapevolmente; al problema della conoscenza il pensiero umano torna continuamente, è un problema eterno della filosofia. Insieme alle altre domande universali, anche questa non ammette soluzione che annulli la domanda stessa. Le domande di Faust saranno poste finché vivrà e penserà l'umanità; ecco perché anche ora, a cent'anni dalla stesura del *Faust*, il suo dramma ci è caro, prossimo e del tutto comprensibile. Questa è la peculiarità dei problemi universali.

Il Faust storico, l'umanità del XVIII secolo, esce dal suo studio nell'arena della lotta sociale, cerca di venir fuori dai suoi dubbi e di dimenticarsene nell'attività sociale. Il centro di gravità della vita si sposta dall'interno all'esterno, come scopo della vita viene proclamata l'attività a vantaggio degli esseri umani. Vedete che il Faust della seconda parte è già un figlio del XIX secolo, un predicatore dell'azione sociale, della morale sociale. Per dirla in breve, Faust avvizzito e moriente diviene il profeta del socialismo del XIX secolo. La sua visione del mondo è quasi la visione del mondo di A. Comte e della religione dell'umanità, del progresso infinito, che è fine a se stesso.

Sull'al di là ci è impedita la vista.
Pazzo chi volge lo sguardo scrutando lassù
e sopra le nuvole finge suoi simili!
L'uomo si tenga saldo qui e si guardi intorno:
non è muto questo mondo a chi sa e opera.
Che bisogno di vagare per l'eterno!
Quel che egli intende si lascia afferrare.
Così cammini l'uomo quanto è lungo il suo giorno.
Tiri per la sua strada, se fantasmi spaventano.
Andando avanti avrà gioia e tormento,
lui che nessun attimo appaga!⁶²

62. In tedesco nel testo: «Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt; Tor, wer dorthin die Augen blinzeln richtet, Sich über Wolken seinesgleichen dichtet! Er stehe fest und sehe hier sich um; Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm! Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen? Was er erkennt, läßt sich ergreifen. Er wandle so den Erdentag entlang; Wenn

E l'ultimo comandamento di Faust è il motto del socialismo contemporaneo, ripetuto continuamente dai suoi rappresentanti!

Qui la sapienza suprema conclude:
la libertà come la vita
si merita soltanto chi ogni giorno
la dovrà conquistare⁶³.

Così Faust chiude con la teoria del progresso. Quest'ultimo passo teoretico, che riesce a compiere prima della morte, viene spesso imputato all'assenza di unità interna tra la prima e la seconda parte del *Faust*. È un'indicazione corretta, nel senso che la seconda parte non è la risposta e la soluzione dei problemi posti dalla prima. Faust non risolve il problema gnoseologico da lui posto, ma se ne allontana, cessa di occuparsene. Trova l'armonia dello spirito nell'equilibrio delle sue diverse facoltà; anche in lui è la voce del cuore a fornire la risposta alle richieste della ragione. In tal modo l'azione sociale per Faust è un *pis aller*⁶⁴ teoretico, una soluzione pratica e non teoretica del problema. L'azione sociale è per lui soltanto un fatto, non un postulato teoretico. Ma ciò con cui finisce una generazione è ciò con cui inizia l'altra. E ciò che per una generazione è un risultato conquistato col sangue, per l'altra, che inizia da quel punto, costituisce un problema; così il testamento di Faust è un problema per Karamazov. Come è stato indicato più sopra, tutti i dubbi di Ivan formano nel loro insieme *il problema del socialismo*, non nel senso economico, come lo ha posto negli ultimi tempi, per esempio, Bernstein e tutta la letteratura economica⁶⁵, ma nel senso della concezione morale del mondo, come lo pone la filosofia contemporanea, in particolare Nietzsche; quindi non la teoria del socialismo, ma la sua religione. Ivan non è socialista, nulla almeno lo fa ritenere un socialista attivo, ma è tutto preso da questa concezione del mondo, è un figlio del socialismo,

Geister spuken, geh er seinen Gang, Im Weiterschreiten find er Qual und Glück, Er, unbefriedigt jeden Augenblick!» (*ivi*, pp. 344-345 [trad. it. cit., p. 1007]).

63. In tedesco nel testo: «Das ist der Weisheit letzter Schluß: Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, Der täglich sie erobern muß!» (*ivi*, p. 348 [trad. it. cit., p. 1017]).

64. In francese nel testo. Significa "ripiego".

65. Il riferimento è alla pubblicazione del testo di E. BERNSTEIN, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* [*Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*] nel 1899.

ma un figlio poco fedele, pieno di dubbi. Non è necessario condividere consapevolmente le idee del secolo per esserne comunque figlio; a volte la negazione testimonia un atteggiamento molto più appassionato verso la dottrina negata, che non un suo accoglimento indifferente. In questo senso si può dire, tra l'altro, che Nietzsche, con la sua avversione per il socialismo, sia pienamente il prodotto della concezione del mondo del socialismo, un suo figlio illegittimo spirituale. Il grande spirito di Dostoevskij colse tutte le peculiarità fondamentali di questa visione del mondo; senza condividerla, ci pensò continuamente, e tracce di questa riflessione intensa e appassionata si sono conservate in molte sue opere artistiche (per esempio, nei *Demoni*) e, in forma giornalistica, nel *Diario di uno scrittore*. E queste sue riflessioni, questa sua incredulità la espresse con vivacità artistica in Ivan Karamazov. *I fratelli Karamazov* sono l'opera più tarda e più matura del grande scrittore. Forse la sua incredulità lo aiutò a osservare più profondamente i problemi di questa visione del mondo; il suo sguardo si aprì anche ai suoi punti deboli, alle sue lacune teoretiche. Dostoevskij guardava la concezione del mondo del socialismo, così come la condizione spirituale di Ivan, come una sorta di malattia morale, ma una malattia della crescita, come una concezione del mondo transitoria, che precede una sintesi superiore, che, aggiungiamo noi, deve consistere nella fusione delle esigenze economiche del socialismo con i principi dell'idealismo filosofico e nella giustificazione delle prime con i secondi. L'incompatibilità del materialismo filosofico o del positivismo e dell'impulso morale che richiede il socialismo, la malattia dell'incredulità religiosa, che paralizza anche l'idealismo sociale: tale è la diagnosi che Dostoevskij diede della società progressista europea nella figura di Ivan Karamazov. E a noi sembra che la storia confermi la giustezza di questa diagnosi. Forse Dostoevskij riferì anche alla concezione del mondo del XIX secolo le grandi parole evangeliche, che pose a epigrafe del romanzo e che esprimono la legge di ogni sano sviluppo: «In verità, in verità vi dico: se il chicco di frumento caduto nella terra non muore, resterà solo; ma se muore, allora produrrà gran frutto»⁶⁶.

Così Ivan Karamazov esprime le angosce e i dubbi del

XIX secolo, come Faust quelli del XVIII. Se quest'ultimo è il rappresentante dell'epoca della visione del mondo dell'individualismo, Ivan Karamazov è il figlio scettico dell'epoca del socialismo. In ciò è il significato universale della figura di Karamazov.

Tutta la grandezza, tuttavia, sta nell'aspetto nazionale e, indicando i tratti universali, extranazionali di una data figura, dobbiamo sottolinearne anche quelli nazionali. L'impressione immediata dice in modo molto preciso che Faust, restando una figura universale, è al tempo stesso tedesco dalla testa ai piedi, tanto da profumare persino a tratti di filisteismo; è altrettanto indubbio che Ivan Karamazov sia un uomo completamente russo, con cui ciascuno di noi non può non sentire una parentela di sangue. Per parlare con maggiore precisione, Ivan è un intellettuale russo dalla testa ai piedi, con la sua passione per i problemi universali, con la sua inclinazione alle conversazioni prolungate, con l'autoanalisi continua, con la sua coscienza malata, tormentata. In quest'ultima proprietà vedo il tratto più chiaro e caratteristico dell'*intelligencija* russa, un tratto spesso evidenziato in letteratura: in un certo senso si può dire che tutta la nostra letteratura e una buona parte della saggistica parli in modo diretto o indiretto di questa malattia della coscienza. Lo confesso, io amo e apprezzo questo tratto dell'*intelligencija* russa che, a mio parere, la distingue da quella europea-occidentale. Esso fornisce un'aura di martirio morale e di purezza, esclude l'autocompiacimento e il conformismo culturale, infonde ispirazione. Così a volte il volto di un malato grave sembra più bello, più intellettuale, più nobile, di un volto sano e rubizzo.

La malattia della coscienza, questa malattia meravigliosa, determina tutto il carattere della nostra cultura e, penso, di tutto il nostro sviluppo filosofico. Ho già ricordato la relativa sterilità teoretica del pensiero filosofico russo; ma nel contempo noi russi siamo afflitti da una sete metafisica e religiosa nervosa e incessante; come nota Ivan, ci occupiamo sempre di problemi universali, in questa o quella forma. La debolezza del nostro pensiero filosofico, nonostante ciò, ha la propria causa sempre nella medesima coscienza malata. In ogni teoria noi cerchiamo prima di tutto le risposte alle richieste della coscienza, cerchiamo indicazioni pratiche. In questo modo ci avviciniamo alla teoria a partire dalla conclu-

sione pratica, da cui non si può giungere a valide conclusioni teoretiche. Di qui l'insufficiente pacatezza, l'eccessiva passionalità, che involontariamente si riversa nella teoria e che ne oscura la chiarezza. Per questa stessa ragione, fra tutti i grandi problemi della filosofia, il nostro problema prediletto è quello etico. Il problema etico, per esempio, costituisce tutto il contenuto della filosofia del conte Tolstoj, una filosofia tipicamente russa. In ciò sta la sua vitalità, in ciò sta anche la sua piena debolezza metafisica. Partendo dal problema etico, limitandosi a esso in particolare, è difficile costruire una concezione del mondo filosofica e metafisica compiuta e valida. Kant dalla *Critica della ragion pura* giunse alla *Critica della ragion pratica* e a una dottrina positiva della moralità; noi procediamo esattamente al contrario. Ivan Karamazov è un vero russo proprio perché è completamente occupato dal problema etico; è sbalorditiva l'indifferenza di questa forte mente filosofica per tutti gli altri problemi della filosofia, per esempio per la teoria della conoscenza. E al contrario Faust, che presenta il problema gnoseologico, è un vero tedesco, con la meravigliosa forza del loro pensiero filosofico e con le loro filosofiche *Gräbelein*⁶⁷ (non si trova neppure una parola russa per questo concetto).

Abbiamo percepito così in Ivan Karamazov la nostra malattia genetica, che costituisce la nostra distinzione nazionale, la malattia della coscienza, e vi abbiamo individuato il suo tratto psicologico fondamentale.

Ma perché la malattia della coscienza è a tal punto un nostro tratto nazionale? La risposta a questa domanda è chiara a tutti. Perché tra l'ideale e la realtà, tra l'esigenza della coscienza e della ragione e la vita, da noi c'è un abisso enorme, esiste un dissidio terribile, ed è di questo dissidio che ci ammaliamo. L'ideale, per il suo stesso concetto, non corrisponde alla realtà, la nega; ma il grado di questa mancata corrispondenza può essere diverso, e in Russia questa corrispondenza viene misurata da una differenza di secoli, poiché, mentre l'*intelligencija* nei suoi ideali sta al passo con il pensiero europeo più avanzato, la nostra realtà sotto altri rispetti è rimasta indietro di molti secoli rispetto all'Europa. Ecco perché in Europa in nessun luogo la vita offende co-

67. In tedesco nel testo. Il termine, raro, sta ad indicare qualcosa di poco importante.

sì profondamente a ogni passo, tormenta, storpia, come in Russia. E tutta l'afflizione etica per questa mancata corrispondenza si esprime nella coscienza dell' *intelligencija* in un senso di responsabilità morale nei confronti del popolo, la piena e feconda unione con il quale è ostacolata da forze ottuse, ma non ancora vittoriose. Questa afflizione del cuore dell'intellettuale russo Dostoevskij la espresse con geniale semplicità e forza sorprendente in una figura del medesimo romanzo. Mitja Karamazov, sfinito dall'interrogatorio dell'inquirente e stesosi su un semplice baule, fa un sogno.

Gli sembrava di viaggiare nella steppa, in un posto dov'era stato molto tempo prima, quand'era militare, e di trovarsi su un calesse a due cavalli, che correva nella fanghiglia, guidato da un contadino. Mitja però sente freddo, come ai primi di novembre, e la neve cade in grossi fiocchi mollicci, che, appena toccano terra, si sciogliono. Il contadino guida allegramente, schiocca la frusta con impegno; ha una barba rossiccia, lunga lunga, non è vecchio, sarà sui cinquant'anni, e addosso ha un gabbanuccio grigio come lo portano i contadini. Ed ecco apparire non lontano un villaggio, si scorgono le casupole nere nere, ma metà delle casupole è bruciata, si vedono solo delle travi bruciacchiate. E sulla strada, all'ingresso del villaggio, ci sono delle donne allineate in fila, tante donne, una lunga fila, tutte magre, rifinite, hanno dei visi di uno strano colore bruno. Una specialmente, al principio della fila, alta, ossuta, sembra che abbia quarant'anni, ma forse ne ha solo venti; ha un viso lungo, magro, e porta in braccio un bambino che piange, e le sue mammelle devono essere così aride, non devono avere più nemmeno una goccia di latte. E il bambino piange, piange, tende i braccini nudi, che sono quasi violacei dal freddo, con i piccoli pugni chiusi.

– Perché piangono? Che hanno da piangere? – domanda Mitja, mentre il calesse passa velocemente davanti alle donne.

– È il bimmino – gli risponde l'uomo – è il bimmino che piange.

E Mitja è colpito dal fatto che l'abbia detto a modo suo, come dicono i contadini, "bimmino", e non "bambino". E gli piace che quell'uomo abbia detto "bimmino": gli pare che ci si senta più compassione.

– Ma perché piange? – insiste Mitja, come uno stupido. – Perché ha i braccini nudi, perché non lo coprono?

– È intirizzito, il bambino, la sua vestina è tutta gelata, e allora non gli tiene più caldo.

– Ma perché è così? Perché? – continua a insistere Mitja stupidamente.

– Sono poveri, hanno perduto tutto nell'incendio, non hanno più una briciola di pane, chiedono la carità per il loro paese incendiato.

– No, no! – Sembra che Mitja non capisca ancora. – Dimmi: perché stanno lì quelle madri senza tetto? Perché quella gente è povera, perché quel bambino è povero, perché la steppa è così nuda? E perché non si abbracciano, non si baciano, non cantano delle allegre canzoni? Perché la nera sciagura le ha fatte diventare così nere? Perché non allattano quel bambino?⁶⁸.

L'*intelligencija* russa sogna continuamente questo sogno, per tutto il XIX secolo. Sogna anche adesso, nel 1901, che in molte province, nella distesa di molte migliaia di verste e tra i molti milioni di abitanti un bambino ha fame e piange. Ma a noi il suo pianto arriva sordamente, e non possiamo aiutarlo di nostra propria iniziativa. Continuiamo pure a sognare questo sogno, che la nostra coscienza continui a soffrire fino a quando non saremo in grado di istruire il «bambino», non potremo nutrirlo, finché egli «è povero e divenuto nero per la nera sciagura», finché «non si abbracciano, non si baciano, non cantano delle allegre canzoni»!

68. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 456 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 706-708].