

**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

Economista e sociologo, fu una delle figure di primo piano del cosiddetto “marxismo legale”, la corrente politica e filosofica che alla fine del XIX secolo combinava l’analisi economica e sociale del marxismo con istanze etiche di ispirazione kantiana.

Terminata l’università di Char’kov nel 1888 con la doppia specializzazione di giurisprudenza e fisica e matematica, Tugan-Baranovskij nel 1894 sostenne una tesi di economia all’Università di Mosca sulle *Crisi industriali nell’Inghilterra contemporanea, le loro cause e i loro effetti sulla vita del paese*, che, pubblicata in due edizioni nel 1894 e nel 1900, gli portò grande notorietà. Quattro anni dopo concluse il dottorato in economia politica con un lavoro sulla *Fabbrica russa nel passato e nel presente*. Le sue opere avevano come scopo di rinnovare i principi del marxismo, perché riteneva si dovesse «superare Marx, ma senza metterlo da parte»¹. Nella sua analisi il motore dell’evoluzione storica e sociale erano i bisogni umani, da quelli più bassi fisiologici e sessuali, a

1. M. I. TUGAN-BARANOVSKIJ, *Osnovnaja ošibka abstraktnoj teorii kapitalizma Marksa*, «Naučnoe obozrenie», 1889, 5, p. 973.

quelli più elevati e altruistici. L'economia era intesa come l'attività di trasformazione delle condizioni materiali di esistenza, per creare un ambiente adatto alla soddisfazione dei bisogni umani. Sulla base materiale dell'economia, l'umanità costruiva l'ambiente sociale della comunità, il cui elemento costitutivo era rappresentato, per Tugan-Baranovskij, dalla comunicazione. Secondo la sua visione, nel corso della storia lo sviluppo umano dipendeva sempre meno dall'attività economica pura e semplice, e sempre di più dalla volontà umana cosciente. In questo senso, egli riteneva di dover superare Marx nel considerare la divisione di classe soltanto una delle possibili organizzazioni sociali.

La necessità di passare dal capitalismo al socialismo non si radicava perciò per Tugan-Baranovskij nelle leggi oggettive dell'economia e della storia, ma nella scelta etica. Richiamandosi ai principi kantiani, egli riteneva intollerabile lo sfruttamento degli operai da parte dei capitalisti perché i primi venivano trattati come mezzi e non come fini. La morte del capitalismo era per lui ineluttabile non perché contraddicesse le leggi della storia, ma perché andava contro la natura morale umana. Da parte sua, il socialismo doveva fondarsi in ultimo sul riconoscimento del valore etico dell'essere umano in quanto tale.

Questo stesso principio è alla base della sua analisi dell'opera di Dostoevskij in quanto pensatore morale, che Tugan-Baranovskij paragona al «più grande filosofo dell'età moderna: Kant», prendendo in esame in particolare i tre problemi morali di Dio, del pari valore di tutti gli esseri umani e dell'esistenza del male nel mondo. Tugan-Baranovskij discute ciascuna questione, esaminando le figure-chiave dei romanzi di Dostoevskij: Kirillov nei *Demoni*, che si suicida per provare l'estremo valore della sua autonomia in mancanza di un Dio in cui credere; Raskol'nikov e il Grande Inquisitore, parimenti convinti della diseguaglianza anche morale degli esseri umani, ma diversi nell'atteggiamento verso l'umanità: il primo disprezza e odia gli uomini che considera inferiori, il secondo prova compassione per loro, fino al sacrificio della propria felicità; infine il problema di Ivan Karamazov si mostra superato e risolto nella santità e nell'amore dello *starec* Zosima e di Aleša. Dostoevskij assurge così, per Tugan Baranovskij, allo statuto di pensatore morale, persino superiore a Kant perché in lui l'astrattezza della teoria si confronta

assai più concretamente con i «difficilissimi problemi della vita pratica».

Convinto delle profonde implicazioni etiche del socialismo, Tugan-Baranovskij non poteva che guardare con preoccupazione agli eventi rivoluzionari. Dopo la rivoluzione di febbraio, riparò in Ucraina e lì, fino al gennaio 1918 occupò il posto di ministro delle finanze nella Rada Centrale. Il suo ultimo sforzo fu però, ancora una volta, di teoria economica: nel 1918 pubblicò *Il socialismo come dottrina positiva*, in cui proponeva un sistema economico che avrebbe dovuto conciliare individuo e società, senza che l'uno dovesse sottomettersi all'altra o viceversa. Da una parte lo Stato avrebbe dovuto conservarsi come istanza organizzativa centrale dell'economia e della vita culturale della società, ma dall'altra avrebbe dovuto armonizzarsi con l'autogestione e il controllo diretto dei produttori in tutti gli ambiti non direttamente regolati dal centro. Tugan-Baranovskij aveva fiducia che, nelle rinnovate condizioni economiche e sociali, gli esseri umani avrebbero maturato nuovi valori, ispirati al desiderio di bellezza, armonia e conoscenza. Tuttavia il dolore e la sofferenza non avrebbero mai potuto essere del tutto cancellati dal mondo e dunque neppure il socialismo avrebbe in ultimo significato la realizzazione della felicità.

Tre grandi problemi etici. La concezione morale di Dostoevskij

Tra gli scrittori russi Dostoevskij è più di tutti lo scrittore del futuro. Durante la sua vita quasi non fu compreso; in lui videro un romanziere di talento, apprezzarono la sua difesa degli «umiliati e offesi», ma non sospettarono affatto che fosse un pensatore geniale. Per molti egli fu fino alla fine soltanto un «talento feroce»² e un saggista di indirizzo slavofilo-reazionario. Le prime opere di Dostoevskij, in cui la sua concezione del mondo si andava soltanto formando e che ci sembrano ora del tutto insignificanti a confronto di ciò che egli offrì in seguito, ebbero un successo fragoroso, a cui seguì un rapido raffreddamento nei confronti dello scrittore sia da parte del pubblico, sia da parte delle figure-guida dell'opinione sociale, come Belinskij e il suo circolo³. In seguito la sua popolarità come romanziere iniziò a crescere, nella completa ignoranza, tuttavia, del contenuto più profondo dei suoi grandiosi romanzi. In *Delitto e castigo* notarono soltanto l'«idea umanitaria»⁴ che il delinquente non è sempre uno scellerato; l'*Idiota* non fu assolutamente compreso e passò quasi inosservato, mentre i *Demoni* suscitarono indignazione, come una pasquinata contro i liberali e i rivoluzionari. E soltanto verso la fine della vita di Dostoevskij l'*intelligencija* russa quasi involontariamente e incoscientemente prese a subire sempre di più il fascino del grande scrittore, come ha mostrato il successo del suo discorso su Puškin, unico nel suo genere e senza paragone in Russia, che è improvvisamente divenuto un vero evento: il genio, anche soltanto per un istante, ha conquistato la

aA

115

2. N. K. MICHAJLOVSKIJ. *Žestokij talant*, cit..

3. Il critico letterario V. G. Belinskij aveva molto apprezzato le prime opere di Dostoevskij, lo aveva introdotto nel suo circolo e ne aveva influenzato le giovanili simpatie rivoluzionarie. Nel *Diario di uno scrittore*, molti anni più tardi, Dostoevskij raccontò: «Io ero già stato iniziato nel '46, da Belinskij, a tutta la verità di questo futuro "mondo rinnovato" e alla santità della futura società comunista» (F. M. DOSTOEVSKIJ, *Dnevnik pisatelja 1873*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij*, Nauka, Leningrad 1980, t. 21, p. 131 [trad. it. *Diario di uno scrittore*, cit., p. 198]). I rapporti personali si guastarono già nello stesso 1846, quando Belinskij giudicò il racconto *Il sosia* non del tutto riuscito. Il critico morì giovanissimo nel 1848; per Dostoevskij divenne un simbolo del vituperato pensiero socialista.

4. Così si era espresso Belinskij, per la verità a proposito di *Povera gente* (V. G. BELINSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, AN SSSR, Moskva 1955, t. IX, p. 554).

folla, persino una folla così insensibile come quella con cui aveva a che fare.

Ai nostri giorni Dostoevskij richiama su di sé sempre maggiore attenzione. Ma il suo significato storico-universale è ancora poco riconosciuto; da noi iniziano appena a comprenderlo e in Occidente egli suscita più curiosità che effettivo e profondo interesse. E invece, se nell'ultimo mezzo secolo c'è stato uno scrittore necessario e importante in egual misura per ogni contemporaneo, di qualunque nazionalità, è proprio il creatore dei *Fratelli Karamazov*. Nonostante il suo legame straordinariamente stretto con la Russia, Dostoevskij appartiene esclusivamente alla Russia tanto poco quanto Shakespeare all'Inghilterra o Goethe alla Germania. In questo senso egli è ancora tutto nel futuro; e forse passeranno molti decenni prima che il mondo civilizzato scopra Dostoevskij, lo riconosca, lo comprenda e se ne innamori.

Molte volte Dostoevskij è stato paragonato a Nietzsche. E in effetti molte sue pagine anticipano le idee predilette del filosofo tedesco; ma in generale e nell'insieme la concezione del mondo del nostro scrittore, ben costruita e compiuta, ha soltanto alcuni punti di contatto con il fuoco d'artificio bizzarro e paradossale del pensiero di Nietzsche. Per Dostoevskij le idee di Nietzsche furono soltanto una delle tappe superate del suo sviluppo intellettuale, più precisamente, uno degli angoletti del suo proprio regno filosofico. E se si vuole proprio confrontare Dostoevskij con qualche filosofo dell'Occidente, allora bisognerebbe piuttosto confrontarlo con il più grande filosofo dell'età moderna: Kant.

È difficile supporre una diretta influenza di Kant sull'autore dei *Karamazov*; i due sono troppo diversi per carattere spirituale. Il precisissimo professore tedesco, equilibrato, tranquillo, completamente immerso nei suoi interessi intellettuali, che condusse con la precisione di una buona macchina la sua vita estremamente regolare e racchiusa in immutabili cornici esteriori, non aveva nulla in comune con la natura appassionata e irrequieta di Dostoevskij, che sempre e in tutto «oltrepassava il limite». Ma Kant fu il massimo interprete filosofico di quella concezione del mondo caratteristica di tutta la storia moderna dai tempi del Rinascimento, che riconosceva come massimo sacrario della vita la persona umana; la stessa concezione del mondo espresse Dostoevskij in figure artistiche senza precedenti per forza e brillantezza

nella letteratura mondiale. La concezione del mondo di uno fu la concezione del mondo anche dell'altro, e a ciascuno di loro in egual misura fu suggerita dallo spirito di tutta la nostra epoca storica. Ecco perché le immagini più strabilianti di Dostoevskij costituiscono una sorta di commento artistico alla filosofia morale di Kant; un commento e al tempo stesso uno sviluppo e un approfondimento.

L'idea centrale della filosofia morale di Kant è l'idea dell'infinito valore della persona umana; come conclusione naturale ne deriva l'idea del pari valore di ogni individuo, giacché l'infinito è pari all'infinito. Ma, pur avendo formulato questa idea con piena chiarezza, Kant non ne diede uno sviluppo definitivo e non mostrò la soluzione dei difficilissimi problemi della vita pratica dal punto di vista di quell'idea. Proprio questo fece invece Dostoevskij, e in questo sta il suo immortale merito in quanto filosofo morale.

Innanzitutto, l'idea del valore supremo della persona umana richiede un fondamento: bisogna mostrare perché valutiamo così tanto la persona umana. Questo fondamento conduce immediatamente al *problema di Dio*. Quindi questa idea deve essere interpretata come base della legge morale, e conduce al *problema dell'umanità*. E, infine, da questo punto di vista si deve dare spiegazione della violazione della legge morale, in altre parole bisogna risolvere *il problema del male nel mondo*. Questi tre grandi problemi assorbivano tutta l'attenzione di Dostoevskij e a essi è dedicata la sua opera migliore.

«Dio mi ha tormentato tutta la vita»⁵, dice Kirillov nei *Demoni*. Nel personaggio di Kirillov abbiamo di fronte a noi un uomo di enorme forza spirituale con un'insaziabile sete di assoluto. Nella schiacciante maggioranza delle persone i cosiddetti interessi superiori, non legati immediatamente al sostentamento dell'esistenza e ai piaceri sensibili di vario tipo, si fanno sentire soltanto di rado e debolmente. Ma ci sono persone, la cui organizzazione spirituale è tale che nel loro animo gli interessi di questo tipo sono capaci di soppiantare tutti gli altri. Kirillov è un uomo del genere.

Egli non può vivere senza fede in un valore assoluto. Ma in Dio non crede; e se non c'è Dio – egli ragiona – allora non c'è neanche una legge morale assoluta, poiché quale altro

5. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Besy*, cit., t. 10, p. 94 [trad. it. *I demoni*, cit., p. 142].

fondamento può avere questa legge se non il bene assoluto? Ma dove trovare un valore assoluto, se Dio e il bene non sono tali? L'unico valore e, dunque, anche il valore assoluto, dopo la revoca degli altri, resta la persona umana. Ed ecco Kirillov arriva alla conclusione che l'essere umano deve diventare valore assoluto per se stesso, in altri termini «divenire Dio per se stesso». Egli pensa: «Capire che non c'è Dio, e non capire nello stesso momento che sei diventato tu stesso Dio, è un'assurdità»⁶.

Ma diventare Dio per se stessi non significa non riconoscere altri valori tranne i propri interessi. Gli interessi dell'essere umano sono relativi, il loro raggiungimento è limitato dalle leggi di natura e, alla fin fine, dalla morte che sta di fronte a ciascuno. Kirillov invece ha sete di un valore assoluto, che non possa essere limitato da nulla, e vuole trasformare in esso l'unico valore che gli sia rimasto: la persona umana.

Per diventare valore assoluto, la persona umana deve diventare illimitatamente potente e libera. E per questo bisogna che la volontà umana non sia trattenuta da nulla, che l'uomo non abbia paura di nulla, non abbia più paura di ciò che più lo spaventa: la morte.

Vi sarà l'uomo nuovo, felice e superbo. Quello al quale sarà indifferente vivere, quello sarà l'uomo nuovo! Chi vincerà il dolore e la paura, quello sarà Dio. [...] Allora vi sarà la vita nuova, l'uomo nuovo, tutto sarà nuovo... Allora la storia verrà divisa in due parti: dal gorilla alla distruzione di Dio e dalla distruzione di Dio [...] alla trasformazione fisica dell'uomo e della terra. L'uomo sarà Dio e si trasformerà fisicamente⁷.

L'attributo di questo nuovo essere umano, di questo uomodio, sarà l'«arbitrio», l'illimitata audacia della volontà, l'intrepidezza piena e assoluta. Ma come può l'uomo dimostrare che la sua volontà è priva di ogni paura? Soltanto attraverso il suicidio volontario. Proprio questo atto è l'unica e suprema dimostrazione del fatto che sono caduti irrevocabilmente e definitivamente tutti i limiti della volontà umana.

Per tre anni ho cercato l'attributo della mia divinità – dice Kirillov, – e l'ho trovato: l'attributo della mia divinità è

6. *Ivi*, p. 471 [trad. it. cit., pp. 696-697].

7. *Ivi*, pp. 93-94 [trad. it. cit., pp. 140-141].

il Libero Arbitrio! È tutto ciò con cui io posso dimostrare il punto supremo della mia rivolta e la mia nuova paurosa libertà. Poiché essa è assai paurosa. Io mi uccido per affermare la rivolta e la mia nuova paurosa libertà⁸.

Il suicidio è la manifestazione più alta dell'arbitrio, possibile per l'essere umano. Una manifestazione inferiore sarebbe l'assassinio di un altro essere umano. Uccidendo un altro, l'uomo dimostra che per la sua volontà non esiste il limite della legge morale, che Dio per lui non esiste; ma con ciò egli stesso non diventa ancora Dio, per la sua volontà possono ancora rimanere i limiti della paura del dolore e della morte. Soltanto uccidendosi, l'essere umano distrugge tutti i limiti della propria volontà, diventa Dio. Naturalmente, di suicidi ce ne sono stati milioni, ma tutti si sono tolti di mezzo per gli insuccessi della vita, per il terrore, e «non per uccidere la paura. Chi si ucciderà soltanto per uccidere la paura, quello diverrà subito Dio»⁹.

Anche Kirillov si uccide, si uccide in una situazione ripugnante, seguendo i fini più bassi dell'essere umano che egli disprezza e odia, Petr Verchovenskij, che rappresenta il suo antipodo morale. Ma per quanto sia ripugnante Verchovenskij e per quanto sia insensata la morte di Kirillov, che per le sue conseguenze pratiche copre i delitti altrui, Kirillov non può e non deve, dal suo punto di vista, rinunciare alla sua intenzione. Giacché se potesse rinunciare al suicidio per una qualsiasi ragione al mondo, allora dove sarebbe il suo illimitato arbitrio, che egli si ritiene chiamato a rivendicare? Il quadro impressionante della morte di Kirillov e tutta la scena precedente, in cui si disegnano in tutta la loro altezza i due protagonisti del dramma: Verchovenskij, che pretende con assoluto cinismo e crudeltà la morte volontaria di un uomo che lo odia per nascondere le tracce di un abietto assassinio commesso da lui, e Kirillov, grande e puro di spirito, che si assume questo straordinario sacrificio, è necessaria perché la grandezza dell'«arbitrio» del suicida si manifesti in tutta la sua straordinaria dimensione. In effetti non possiamo neppure immaginare esempi più grandi di «arbitrio».

Qual è il senso di questa meravigliosa figura artistica crea-

8. *Ivi*, p. 472 [trad. it. cit., p. 697].

9. *Ivi*, p. 94 [trad. it. cit., p. 141].

ta da Dostoevskij? Kirillov, come è stato detto, è prima di tutto una natura profondamente religiosa; egli non può vivere senza Dio, ma in Dio non crede. D'altra parte egli non è né un mistico, né un asceta, che non capisca e sia estraneo alla vita. Al contrario, egli ama appassionatamente la vita in tutte le sue manifestazioni; sente in tutto la gioia della vita.

Quando avevo dieci anni, – racconta a Stavrogin, – d'inverno chiudevo gli occhi apposta e mi rappresentavo una foglia verde, lucente, con le venettine, e il sole che splendeva. Aprivo gli occhi e non credevo, perché era molto bello, e li chiudevo di nuovo [...]. L'uomo è infelice, perché non sa di essere felice; solo per questo. È tutto qui, tutto! Chi saprà di essere felice, quello stesso lo diventerà subito, sull'istante. [...] Io prego tutto. Vedete, un ragno s'arrampica sul muro, io lo guardo e gli sono riconoscente, perché s'arrampica¹⁰.

Per il suo amore per la vita, la sua capacità di comprendere la bellezza e l'incanto del mondo, Kirillov è fratello nello spirito dei santi di Dostoevskij, il principe Myškin e lo *starec* Zosima; e per lui, come per loro, «la vita è un paradiso»¹¹. E tuttavia egli abbandona volontariamente questo paradiso e mette la sua vita a disposizione di uno scellerato per gli ambiziosi scopi di questi. Perché un tale terribile contrasto tra l'indole spirituale e l'azione pratica?

È molto chiaro. Perché a Kirillov manca ciò che è principale per l'azione pratica: la fede in Dio. Egli stesso, nella conversazione con Verchovenskij prima di morire spiega così il suo tragico destino:

Dio è indispensabile, e perciò deve esistere. [...] Ma io so, che Egli non c'è e non può esserci. [...] Possibile che tu non capisca che un uomo che ha queste due idee non può rimanere fra i vivi? [...] Possibile che tu non capisca che solo per questo ci si possa uccidere? Tu non capisci che ci possa essere un uomo cosiffatto, un uomo tra i vostri mille milioni, uno che non vorrà e non sopporterà¹².

Una volta perso Dio, Kirillov cercò di sostituirlo con la persona umana. Ma il risultato è che l'idea del valore supremo della persona umana, al di sopra dell'idea di Dio, non sol-

10. *Ivi*, pp. 188-189 [trad. it. cit., pp. 275-276].

11. *Id.*, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 262 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 414].

12. *Id.*, *Besy*, cit., t. 10, p. 469 [trad. it. cit., p. 693].

tanto non è adatta alla costruzione della vita, ma al contrario conduce direttamente alla rinuncia alla vita e al suicidio. Con la figura di Kirillov Dostoevskij dice che l'idea della persona umana fine a se stessa presuppone inevitabilmente, come suo fondamento nascosto, l'idea del bene assoluto, in altre parole l'idea di Dio. Al di fuori di quest'ultima idea, la persona smette di essere un valore supremo, e la brama di trasformarla in tale valore supremo conduce all'annullamento della propria stessa persona. L'idea che la persona umana sia fine a se stessa al di fuori del bene assoluto è in altre parole un'idea contraddittoria al suo interno.

Così, la persona umana diventa un valore assoluto soltanto nella misura in cui presupponiamo l'esistenza del bene assoluto. Al di fuori di Dio anche l'uomo perde il suo valore infinito: tale è la risposta di Dostoevskij alla domanda sul fondamento dell'idea del valore in sé della persona. La legge morale, per il fatto stesso della sua esistenza, richiede il riconoscimento di Dio.

Così Dostoevskij risolve il problema di Dio, in piena corrispondenza con la filosofia di Kant, che postula Dio come unico fondamento possibile della legge morale. L'essere umano possiede un valore infinito perché possiede la coscienza morale; nella sua coscienza morale si riflette la ragione divina, nell'essere umano si avverte il barlume divino, che comunica il suo valore infinito anche al portatore della coscienza morale: l'essere umano.

Ma tutti gli uomini possiedono in eguale misura la coscienza morale? Naturalmente no. E se è così, allora non bisogna forse concludere che il valore della persona umana deve essere necessariamente diverso? Tanto più bassa è la coscienza morale dell'essere umano, tanto minor valore rappresenta la sua persona, cessando di essere fine supremo in se stessa e trasformandosi in mezzo per personalità più elevate. Gli esseri umani non sono pari per valore e i più elevati tra loro hanno il diritto morale di trasformare in mezzo per i propri alti fini le persone degli altri, che stanno più in basso di loro per la loro coscienza morale. La disuguaglianza non è soltanto la legge della società umana esistente, ma sembrerebbe anche una legge immutabile della morale.

In tal modo sorge un nuovo problema etico: come conciliare il valore infinito dell'essere umano e la parità di valore che ne deriva con la reale disuguaglianza degli uomini, che

porta logicamente, con evidenza, al riconoscimento della loro disuguaglianza di valore. Questo secondo problema, il problema della vita sociale degli esseri umani, il problema dell'umanità, deriva immediatamente dal primo problema, il problema di Dio come fondamento della legge morale. La soluzione di questo secondo problema Dostoevskij l'ha data in un'intera serie di figure artistiche.

La convinzione che gli esseri umani non sono uguali è la convinzione fondamentale di Raskol'nikov in *Delitto e castigo*. Per lui tutto il genere umano si divide in due parti diseguali: la maggioranza, la folla delle persone comuni, che sono il materiale grezzo della storia, e un gruppetto poco numeroso di uomini di spirito superiore, che fanno la storia e conducono dietro di sé l'umanità.

L'enorme massa degli uomini, il materiale, esiste appunto per questo: per riuscire, con uno sforzo e attraverso un processo finora misterioso, per mezzo di qualche incrocio di razze e di stirpi, a mettere al mondo, finalmente, almeno un uomo su mille che sia un poco autonomo. Di uomini dotati di una autonomia maggiore, forse ne nasce uno su diecimila [...]. E con una autonomia ancora più forte, uno su centomila. Di uomini geniali, uno su milioni, e di grandi geni, esponenti supremi dell'umanità, forse ne nasce uno dopo che molte migliaia di milioni di uomini si sono estinte sulla terra¹³.

Il genio, i grandi uomini, sono il fine dell'umanità; la gente comune, la folla è il mezzo per questo fine. È naturale che anche il modo di agire di questi e di quelli debba essere del tutto diverso; ciò che è obbligatorio per l'uomo della folla, non può impacciare la volontà del grande uomo.

L'uomo «non comune» ha il diritto... cioè, non un diritto ufficiale, ma un diritto personale, di autorizzare la propria coscienza a scavalcare... certi ostacoli, e unicamente nel caso che l'attuazione della sua idea (a volte, forse, benefica per tutta l'umanità) lo esiga. [...] se le scoperte [...] di Newton, per qualche combinazione, avessero potuto essere diffuse tra gli uomini solo sacrificando la vita di una, dieci, cento persone, che avessero impedito quelle scoperte o le avessero ostacolate, allora Newton avrebbe avuto il diritto e anche

13. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Prestuplenie i nakazanie*, cit., t. 6, p. 202 [trad. it. *Delitto e castigo*, cit., p. 300].

l'obbligo... di *eliminare* quelle dieci o cento persone, per far conoscere le sue scoperte a tutta l'umanità¹⁴.

Tutto ciò è molto logico. Ed ecco che a Raskol'nikov, esasperato dal bisogno che opprime non soltanto lui, ma anche sua madre e sua sorella, «condannata a girare da un posto all'altro facendo l'istitutrice»¹⁵, viene in mente come avrebbe agito al suo posto un grande uomo, Napoleone, se per la sua carriera fosse stato necessario compiere l'omicidio di una qualche vecchietta da nulla. Su questo problema si tormentò molto a lungo, così che «si vergognò terribilmente», quando «alla fine intuì» che Napoleone non solo non avrebbe avuto paura dell'omicidio,

ma non gli sarebbe nemmeno venuto in testa che la cosa non fosse abbastanza monumentale... anzi, non avrebbe assolutamente capito che cosa ci fosse da sentirsi urtati. E se non avesse avuto nessun'altra strada, l'avrebbe strozzata senza darle neppure il tempo di fiatare, senza nessuna esitazione.

E «seguendo un esempio così autorevole»¹⁶ Raskol'nikov commette l'omicidio.

aA Una volta uccisa la vecchietta, egli non soltanto non prova rimorso, ma crede più che mai nella sua teoria. Persino all'ultimo momento, mentre va al comando di polizia per consegnarsi, non vuole riconoscere di avere qualcosa di cui pentirsi.

123

Delitto? Quale delitto? – grida a sua sorella – Perché ho ucciso un pidocchio schifoso e malefico, una vecchia usuraia che non era utile a nessuno, che, per averla uccisa, dovrebbero farmi perdonare quaranta peccati, che succhiava sangue ai poveri, questo sarebbe un delitto? [«Ma tu hai versato del sangue» – gli dice la sorella] Il sangue che tutti versano – ribatté lui, quasi furioso – che nel mondo scorre e sempre è scorso come una cascata, che viene versato come spumante, e per il quale ti incoronano in Campidoglio e ti chiamano poi benefattore dell'umanità. Ma guarda più attentamente e cerca di distinguere! Anch'io volevo il bene degli uomini e avrei potuto compiere centinaia, migliaia di buone azioni in cambio di questa sola sciocchezza, che poi non è neppure una sciocchezza, ma semplicemente un fiasco, perché la mia

14. *Ivi*, p. 199 [trad. it. cit., p. 296].

15. *Ivi*, p. 319 [trad. it. cit., p. 465].

16. *Ibidem*.

idea non era davvero così stupida come sembra ora, dopo l'insuccesso... (dopo un insuccesso, tutto sembra stupido!). [...] Mai, mai l'ho capito più chiaramente di adesso, e meno che mai capisco quale sia il mio delitto! Mai, mai sono stato più forte e più convinto di adesso!¹⁷.

E nonostante la convinzione nella propria ragione, va a costituirsi, accetta il castigo di un delitto che, secondo la sua opinione, non ha commesso. Qualcosa di superiore agli argomenti della ragione vince la sua volontà. Questa lotta tra la volontà inconscia che protesta contro il sangue versato, e la ragione, che giustifica questo sangue, costituisce il dramma spirituale di Raskol'nikov dopo il delitto. Persino quando la volontà – l'istinto morale cieco e incomprensibile – vince definitivamente, quando Raskol'nikov già langue in galera, la ragione tuttavia non si arrende e continua a rifiutarsi di ammettere il proprio torto.

E se il destino almeno gli avesse riserbato il pentimento, quel pentimento che brucia, che spezza il cuore, che scaccia il sonno, quel pentimento le cui orribili torture fanno desiderare un nodo scorsoio o i gorghi di un fiume! Oh, come se ne sarebbe rallegrato! Anche le torture e le lacrime sono un modo di vivere. Ma lui non era pentito del suo delitto. [...] Ecco qual era il solo delitto che si attribuiva: il fatto di non aver saputo reggere e di essersi costituito¹⁸.

Questa ammissione di colpevolezza dimostrava ai suoi occhi non che la sua teoria era sbagliata, ma che egli stesso non apparteneva al numero dei grandi uomini, che posso trasgredire le leggi morali. «Se avessi ucciso per la fame, [...] ora... sarei felice!»¹⁹, dice a Sonja Marmeladova.

Avevo bisogno di sapere, e di saperlo subito, se io ero un pidocchio come tutti o un uomo! Sarei stato capace di scalciare l'ostacolo o no? Avrei avuto il coraggio di chinarmi e di prendere o no? Ero un essere pavido, o avevo *il diritto*... [...] E credi davvero, per esempio, che io non sapessi almeno questo: che, se mi domandavo e ridomandavo: «Ho il diritto di prendere il potere?», voleva dire che non ne avevo il diritto? Oppure che se mi pongo la domanda: «L'uomo è

17. *Ivi*, p. 400 [trad. it. cit., pp. 576-578].

18. *Ivi*, p. 417 [trad. it. cit., pp. 603-604].

19. *Ivi*, p. 318 [trad. it. cit., p. 463].

davvero un pidocchio?», vuol dire che l'uomo *per me* non è più un pidocchio, ma è un pidocchio per quelli ai quali non viene neppure in mente di domandarselo e che vanno dritti senza farsi nessuna domanda... E se per tanti giorni mi sono tormentato chiedendomi: «Napoleone ci andrebbe o no?», è perché sentivo chiaramente di non essere un Napoleone...²⁰.

Ecco ciò che tormenta Raskol'nikov: si è rivelato un uomo ordinario, soggetto alla legge morale. Voleva avere «la libertà e il dominio, ma soprattutto il dominio! Su tutti gli esseri pavidi e su tutto il formicaio!»²¹. E questo potere avrebbe dovuto ottenerlo liberandosi dalla legge morale. Ma la legge morale è risultata più forte di lui ed egli è caduto...

E soltanto dopo alcuni anni di carcere nell'animo di Raskol'nikov si compie una svolta: riconosce il proprio delitto e con questo risorge a nuova vita. La coscienza morale ha vinto.

Questa è la tragedia di Raskol'nikov. L'istinto incosciente è risultato più forte della teoria, nonostante l'invulnerabilità logica di quest'ultima.

Davvero, dove sta l'erroneità di questa teoria? Dal punto di vista della morale utilitaristica a essa non c'è assolutamente nulla da obiettare. Da questo punto di vista la moralità o l'immoralità di un certo tipo di azioni è definita dal bilancio dell'utilità o del danno per la società derivante da queste azioni. Se il risultato è positivo dalla parte dell'utilità, allora il dato tipo di azioni è morale. Una grande scoperta scientifica può portare beneficio a milioni di persone; forse il dovere morale non chiede di sacrificarle, se è necessario, la vita di alcune decine di persone? Oppure, se prendiamo l'esempio dello stesso Raskol'nikov, forse che la società perde qualcosa per il fatto che è stato ucciso «un pidocchio schifoso», una vecchietta usuraia, e che i suoi denari sono passati a un uomo che ne farà un uso indubbiamente molto migliore? Si può obiettare che se nel singolo caso particolare la società potrebbe anche guadagnare dall'omicidio, la diffusione dell'indifferenza per la vita umana nella società sarebbe indubbiamente pericolosa e svantaggiosa per la società stessa; perciò la società è interessata a che l'omicidio ispiri terrore all'uomo del

aA

125

20. *Ivi*, pp. 321-322 [trad. it. cit., pp. 468-469].

21. *Ivi*, p. 253 [trad. it. cit., p. 372].

tutto indipendentemente da quali saranno le conseguenze dell'omicidio. È così, ma questo non scuote minimamente la teoria di Raskol'nikov: infatti anch'egli è d'accordo che la massa deve essere soggetta all'istinto cieco del terrore del sangue. Egli pretende soltanto la libertà da questo istinto, come in generale da tutto ciò che è inconscio, che non trova spiegazione nella ragione, per i pochi eletti dell'umanità che possono accogliere ogni verità; e la verità consiste, dal punto di vista della morale utilitaristica, nel fatto che l'omicidio di un essere umano, se accresce la somma della felicità nella società, è *morale*.

Proprio la logica inoppugnabile di questo ragionamento è ciò che perde Raskol'nikov; egli non teme la verità, non vuole sottomettersi ai ciechi istinti, e si rovina. Un errore nel suo ragionamento, dunque, c'era.

Sì, c'era, e stava nel fatto che egli voleva fondare logicamente, razionalizzare qualcosa che per la sua stessa essenza non ammette tale fondazione logica, tale razionalizzazione. Egli voleva una morale completamente razionale e giunse per via logica alla sua piena negazione. Cercava dimostrazioni logiche della legge morale, senza capire che la legge morale non richiede dimostrazioni, non deve e non può essere dimostrata, giacché essa riceve la sua sanzione suprema non dall'esterno, ma da se stessa. Perché la personalità di ciascun individuo rappresenta qualcosa di sacro? Non si può portare per questo nessuna ragione logica, come non si può portare nessun fondamento logico per tutto ciò che esiste per sua propria forza, indipendentemente dalla nostra volontà. La legge morale è il fatto che la nostra coscienza morale afferma incontrovertibilmente la sacralità della persona umana. Qualunque sia l'origine di questa legge, essa esiste realmente nella nostra anima e non ammette la propria distruzione, come qualsiasi legge di natura. Raskol'nikov provò a distruggerla, e cadde. E così deve cadere chiunque, possedendo una coscienza morale, violi la legge morale.

Naturalmente, colui nel quale dorme la coscienza morale, può versare del sangue affatto tranquillamente, senza suscitare nessuna tragedia nella sua anima. Verchovenskij compie un omicidio senza nessun bisogno particolare e non sente per questo il minimo rimorso di coscienza. Chi non ha coscienza, non deve neppure temerla. A persone del genere non tocca neppure chiedersi se essi abbiano il *diritto*

di uccidere un altro; non hanno bisogno della *giustificazione* morale delle loro azioni. Raskol'nikov invece possiede una coscienza e essa si vendica di lui per la violazione della legge morale.

Questa legge morale proclama che ogni persona umana è qualcosa di supremamente sacro, del tutto indipendentemente da quali siano le qualità morali di questa persona. L'uomo più infimo e più criminale ha lo stesso infinito valore del più elevato: nessuno può essere mezzo nelle mani di un altro, ciascuno costituisce un fine in sé. O, come dice Kant, in natura tutto ciò su cui esercitiamo il potere, può servirci come mezzo, e soltanto l'essere umano, e con lui ogni essere ragionevole, esiste come fine in se stesso:

L'uomo e, in generale, ogni essere ragionevole, *esiste* come fine in se stesso, *non semplicemente come mezzo* per essere usato da questa o quella volontà; ma in tutte le sue azioni, sia quelle che lo concernono in proprio sia quelle che concernono gli altri esseri ragionevoli, deve sempre essere considerato *nello stesso tempo come fine*²².

aA

In questo senso tutti gli esseri umani sono pari tra loro, per quanto possano essere diversi e diseguali sotto altri aspetti. Raskol'nikov respinge il principio della parità della persona umana e con ciò stesso respinge la legge morale. Se in generale la persona umana non può essere qualcosa di sacro, allora la personalità di ciascun essere umano è indifferente. Giacché dal santo al delinquente esiste un'innumerabile quantità di passaggi impercettibili: in quale di questi gradini la persona umana diviene sacra? O tutte le persone sono sacre, o non lo è nessuna.

È interessante confrontare Raskol'nikov con Kirillov. Le tragedie dell'uno e dell'altro sono essenzialmente diverse. Kirillov è tormentato da Dio; egli tende alla *libertà*, vuole rendere l'uomo Dio e per questo si uccide. Raskol'nikov non pensa a Dio, egli aspira al *potere*, vuole sottomettere a sé «gli esseri pavidi» e per questo uccide un altro essere umano. Kirillov non vuole nulla per sé, crede nel valore infinito, dunque nel pari valore della persona umana; Raskol'nikov vuole tutto per sé, nega l'uguaglianza degli uomini. Kirillov

127

22. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in ID., *Werke*, G. Reimer, Berlin 1911, Bd. IV, p. 428 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza 1985, p. 59].

vuole uccidere la paura della morte, Raskol'nikov la paura dell'omicidio. Kirillov realizza il più alto grado dell'arbitrio umano, Raskol'nikov il più basso.

Nella figura di Kirillov Dostoevskij colpisce la negazione di Dio e mostra che la persona umana di per sé non può essere Dio. Nella figura di Raskol'nikov Dostoevskij colpisce la negazione della santità della persona umana e mostra che ogni persona umana possiede questa santità e sotto questo aspetto tutti gli uomini sono uguali.

Ancor più profondamente il problema della finalità in se stessa e della parità della persona umana è sviluppato da Dostoevskij nel suo ultimo grande romanzo, *I fratelli Karamazov*. Nel *Grande Inquisitore* Dostoevskij contrappone due ideali sociali, che dividono in sé l'umanità. In che cosa consiste l'ideale della vita umana: nel raggiungimento della massima felicità o nella massima altezza morale della persona? Questa è la domanda che pone a Cristo nel suo furioso discorso il Grande Inquisitore. Questo vecchio è convinto assai più profondamente di Raskol'nikov della radicale disuguaglianza degli uomini; ma a differenza di Raskol'nikov, egli non uccide, bensì si sacrifica egli stesso come vittima. Egli disprezza gli uomini e li ama di un amore fondato su un'ardente compassione per la loro pietosa debolezza e la loro nullità, li ama come si amano dei bambini deboli, fallaci. È vero, a questo amore si uniscono una tale brama di potere e un tale orgoglio, quali Raskol'nikov neppure si sarebbe sognato. Raskol'nikov vuole vincere gli uomini con la forza, vuole che di fronte a lui «tremino gli esseri pavidi»; l'ambizione del Grande Inquisitore è molto maggiore: egli vuole sottomettere a sé definitivamente la volontà degli uomini, tutta senza residui, vuole diventare per gli uomini un'autorità suprema, incontestabile, un dio di fronte al quale questi esseri pietosi si inchinino volontariamente, lo preghino.

Cristo respinse la tentazione dello «spirito intelligente e terribile, lo spirito [...] del non essere»²³. Cristo non volle irretire gli uomini con i beni terreni, non volle sottomettere a Sé il loro spirito con il miracolo e fondare su questo un regno universale terreno.

23. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 229 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 365].

Tu non volesti – Gli dice il Grande Inquisitore, – privare l’uomo della libertà e respingesti l’invito, perché quale libertà ci può essere, pensasti, se si compra l’ubbidienza col pane? Tu obiettasti che l’uomo non vive di solo pane; ma lo sai che proprio in nome di questo pane terreno insorgerà contro di Te lo spirito della terra, e lotterà con Te e Ti vincerà? E tutti gli andranno dietro, gridando: «Chi mai è pari a questa bestia! Ha preso il fuoco al cielo e ce l’ha dato». [...] Al posto dell’antica legge fissata saldamente, da allora in poi era l’uomo che doveva decidere con libero cuore che cosa fosse bene e che cosa fosse male, e come unica guida avrebbe avuto davanti agli occhi la Tua immagine: ma è possibile che Tu non abbia pensato che alla fine avrebbe discusso e rifiutato anche la Tua immagine e la Tua verità, se lo si opprimeva con un peso così spaventoso come la libertà di scelta? Alla fine grideranno che la verità non è in Te, perché era impossibile lasciarli in mezzo a tormenti e inquietudini maggiori di quelle in cui li hai lasciati Tu, dando loro tante preoccupazioni e tanti problemi insolubili. In questo modo, sei stato proprio Tu a porre il presupposto per la rovina del Tuo regno, e quindi non darne più la colpa a nessuno! [...] Tu non scendesti dalla croce, quando per schernirti e per provocarti Ti gridavano: «Scendi dalla croce, e crederemo che sei proprio Tu!». Non scendesti perché, anche questa volta, non volesti rendere 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 certamente degli schiavi, benché siano stati creati ribelli²⁴.

aA

129

Cristo portò all’uomo la libertà, ma con essa anche le sofferenze indissolubilmente legate alla libertà. Il Grande Inquisitore vuole «correggere l’opera di Cristo»: togliere all’uomo la libertà, che gli è insopportabile, e sottometterlo al potere saldo e immutabile dell’autorità, dare agli esseri umani «l’umile, quieta felicità degli esseri deboli, come appunto sono stati creati».

Oh, noi li convinceremo alla fine – esclama con entusiasmo selvaggio – a non inorgogliersi, giacché Tu li hai in-

24. *Ivi*, pp. 230-233 [trad. it. cit., pp. 366, 369-371]. Il riferimento biblico è a Giovanni, *Apocalisse*, XIII, 17.

nalzati e con ciò hai insegnato loro ad essere orgogliosi! Dimostreremo loro che sono deboli, che sono soltanto dei poveri bambini, ma che la felicità dei bambini è più dolce di ogni altra. Diventeranno timidi, e nella paura guarderanno a noi, si stringeranno a noi come i pulcini alla chioccia. Ci ammireranno e ci temeranno, e saranno orgogliosi di noi, così forti e intelligenti da aver potuto pacificare un gregge tanto turbolento e innumerevole. [...] Oh, concederemo loro anche il peccato, perché sono deboli e impotenti, e così ci ameranno come bambini perché permetteremo loro di peccare!²⁵.

E gli uomini si trasformeranno in silenziosi bambini soddisfatti. «Essi moriranno dolcemente, si spegneranno dolcemente nel Tuo nome, e oltre la tomba troveranno solo la morte. [...] Poiché, se anche ci fosse qualcosa nell'altro mondo, non sarebbe certo per quelli come loro»²⁶.

Ma coloro che pasceranno questo gregge e creeranno la felicità di milioni di esseri, essi stessi non saranno felici: come possono essere felici, quando sulle loro spalle poggerà tutto il terribile peso della libertà e quando il loro regno sarà fondato sulla menzogna, quando essi in nome di Cristo priveranno gli uomini di quello stesso dono della libertà, che Cristo ha portato agli uomini? «Ci saranno miliardi di bambini felici, e centomila martiri, quelli che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male»²⁷.

Di fronte a noi il quadro sorprendente di un'umanità in cui l'enorme maggioranza è tanto avvilita, ha perduto la persona umana fino al punto di essersi privata persino del supremo dono dell'uomo: l'anima immortale, ma in cambio ha guadagnato la felicità, e una minoranza ha ricevuto un potere illimitato sugli altri milioni di persone, ma ha pagato questo potere a prezzo di un insaziabile tormento spirituale.

Dov'è la verità? Cristo ha amato gli uomini, ma ha portato loro la sofferenza della libertà; anche il Grande Inquisitore ama gli uomini – e anche lui è stato nel deserto, anche lui si è torturato, anche lui si è sacrificato per l'umanità – e ha portato agli uomini la felicità, privandoli della libertà. Dal punto di vista dell'utilitarismo tutta la verità è dalla parte

25. *Ivi*, pp. 235-236 [trad. it. cit., p. 375].

26. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., p. 376].

27. *Ibidem*.

dell'Inquisitore: infatti gli uomini sono felici nel suo regno. Che importa che abbiano smesso di essere uomini e abbiano perduto l'anima immortale? Gli uomini hanno bisogno soltanto della felicità e l'hanno ricevuta.

Ma colui, per il quale la persona umana, in tutta la sua complessità, con la sua libera coscienza, la sua libera consapevolezza morale, è il supremo valore, non accetterà mai di sacrificare la libertà umana per niente al mondo, neppure per la felicità dell'umanità. Meglio che gli uomini soffrano per la conoscenza del bene e del male, che essere felici rinunciando a questa libertà. L'umanità esiste non per la felicità, ma per il perfezionamento infinito della persona umana; la felicità è preziosa perché viene insieme a questo fine superiore e contribuisce al suo raggiungimento. E perciò tutta la verità è dalla parte di Cristo. Il sogno del Grande Inquisitore è una menzogna, che gli è suggerita dalla sua incomprendenza della grandezza della persona umana. Nella sua arroganza egli pensa che gli altri uomini non possiedano una personalità come la sua; ma gli uomini non sono così insignificanti come gli sembrano e, – e questa è la cosa principale, – non devono essere così insignificanti e lo non saranno sempre. L'uomo più debole può diventare più forte, e a questo si deve tendere, credendo saldamente nella possibilità di elevazione dell'essere umano; per quanto in basso stia l'umanità, nel suo sviluppo storico essa procede non in giù, ma in su, e nessuno può dire quanto lontano si spingerà in questo movimento. Proprio in questo movimento consiste la vita e ciò che predica l'Inquisitore è il rifiuto della vita, la morte spirituale e fisica.

Tutto il segreto del Grande Inquisitore, – come dice Aleša Karamazov, – sta nel fatto che egli non crede in Dio. Non credendo in Dio, non crede neppure nell'essere umano, nel fatto che la persona umana sia un fine per se stessa. Per quest'ultima cosa egli si distingue da Kirillov, e proprio per questo può vivere: non si può credere nell'uomo e non credere in Dio, e se non c'è la fede né in Dio, né nell'uomo, allora la vita è possibile, ma è una vita fuori dalla legge morale, persino con lo spirito più elevato e il massimo amore per gli uomini. Il sogno lugubre e fantastico del Grande Inquisitore è equivalente all'annientamento dell'umanità, poiché se alcuni uomini hanno perduto la personalità umana e si sono trasformati in animali remissivi, mentre gli altri si sono

consegnati allo spirito della menzogna e soltanto con ciò hanno conservato la loro personalità, allora quale valore ha tale umanità e non rappresenta forse soltanto «una farsa del diavolo»²⁸? E non sarebbe meglio la morte e l'annullamento definitivo di tale umanità, che il simulacro di vita che le conserva l'Inquisitore?

Il Grande Inquisitore è prossimo in spirito a Raskol'nikov, ma è incomparabilmente più forte e superiore a lui. Raskol'nikov è semplicemente forte per volontà e intelligenza, è un uomo autoritario, mentre il Grande Inquisitore è un gigante, un titano, capace di rovesciare il mondo. Raskol'nikov uccide un altro essere umano e tuttavia non riceve il potere sugli uomini, mentre il Grande Inquisitore sacrifica se stesso e con ciò conquista un potere illimitato sull'umanità. Raskol'nikov, alla fine, si pente e rinuncia al suo sogno; il Grande Inquisitore resta saldo fino alla fine e non teme di chiamare in giudizio Dio stesso.

Nel medesimo romanzo Dostoevskij pone con forza inconsueta anche il terzo grande problema che lo tormentava: il problema del male nel mondo. Questo problema deriva direttamente dai due precedenti. Se Dio esiste e se l'essere umano è fine per se stesso, allora l'uomo può soffrire soltanto per le sue colpe, per il male che ha compiuto; la sofferenza deriva in questo caso direttamente dal fatto della libera autodeterminazione del criminale e rappresenta l'unico mezzo per ristabilire la legge morale violata. Giacché se il male non fosse espiato, dove sarebbe la giustizia? Ma come spiegare e giustificare la sofferenza innocente? Eppure la sofferenza innocente non soltanto esiste nel mondo, ma ne esiste terribilmente, smisuratamente molta. Perché soffrono, per esempio, i bambini, nei quali non ci può essere alcun male già solo per il fatto che non possiedono ancora una piena consapevolezza morale?

Se tutti devono soffrire, – dice Ivan Karamazov a suo fratello Aleša, – per comprare con le loro sofferenze un'armonia che duri eternamente, cosa c'entrano però i bambini, dimmi? Non si capisce assolutamente perché debbano soffrire anche loro, e perché debbano pagare quest'armonia con le loro sofferenze! Per quale ragione anche i bambini servo-

no da materiale e da concime per preparare un'armonia futura in favore di chi sa chi? La solidarietà fra gli uomini nel peccato io la capisco, e capisco anche la solidarietà nell'espiazione; ma i bambini non hanno niente a che fare con la solidarietà nel peccato, e se la verità è davvero questa, che, cioè, anche loro sono solidali coi padri in tutte le colpe commesse dai padri, allora non è una verità di questo mondo e io non la capisco²⁹.

La sofferenza innocente non può essere giustificata in alcun modo. E se esiste nel mondo, allora il mondo non può essere giustificato dal nostro senso morale.

Immagina, – chiede Ivan a Aleša, – di essere tu a costruire l'edificio del destino umano, con lo scopo ultimo di far felici gli uomini, di dare loro, alla fine, pace e tranquillità; ma immagina anche che per arrivare a questo sia necessario e inevitabile far soffrire un solo piccolo essere, per esempio quella bambina che si batteva il petto col minuscolo pugno, e sulle sue lacrime invendicate fondare appunto questo edificio: accetteresti di essere l'architetto, a queste condizioni? Dimmelo, e non mentire!

– No, non accetterei – rispose piano Aleša.

– E puoi ammettere che gli uomini, per i quali tu costruisci questo edificio, acconsentano da parte loro ad accettare una felicità fondata sul sangue innocente di un piccolo martire e ad essere poi felici in eterno?

– No, non lo posso ammettere³⁰.

E naturalmente Aleša non può rispondere nient'altro. Se ogni essere umano è un fine assoluto, nessuna armonia, per quanto grandiosa e elevata, può essere acquistata al prezzo del sacrificio innocente anche di un solo essere umano. Quindi se credo in Dio e nel bene assoluto, devo rovesciare il mondo, in quanto non concorde con la Sua volontà. Qualunque sia l'armonia a venire, essa «non vale le lacrime nemmeno di quell'unica creaturina 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»³¹. E perciò Ivan respinge l'armonia.

29. Id., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 222 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 355].

30. *Ivi*, pp. 223-224 [trad. it. cit., p. 357].

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

Io non voglio nessuna armonia, per amore dell'umanità non la voglio. Preferisco restare con tutte le sofferenze da vendicare. Preferisco tenermi la mia sofferenza invendicata e il mio sdegno insaziato, *anche se dovessi aver torto*. E poi, 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 [...]; soltanto, gli restituisco rispettosamente il biglietto³².

Così, il mondo non viene da Dio, poiché nel mondo c'è il male, e Dio è il bene assoluto. Ma se non viene da Dio, da chi viene? Ed è pensabile l'idea di un Dio che sta al di sopra del mondo e non sottomette a sé il mondo? Naturalmente no. Perciò Ivan Karamazov dice assolutamente invano che accetta Dio, e respinge soltanto il suo mondo: respinto il mondo, ha respinto anche Dio.

Il problema del male del mondo è il problema più difficile della coscienza religiosa, per dirla più precisamente, è un problema insolubile per la nostra intelligenza «euclidea». Esso è superato in Dostoevskij dall'idea mistica della colpa di ciascuno per tutti. La sofferenza innocente invendicata costringe Ivan a respingere il mondo in nome del senso morale offeso, che chiede vendetta; ma c'è qualcosa di più alto della vendetta: il perdono e l'amore. Quanto più forte è l'amore, tanto meno posto resta per lo sdegno e la vendetta. Ivan non ama gli uomini e non respinge il mondo per amore degli uomini; perciò si sofferma sulle sofferenze dei bambini, perché ama i bambini, non gli uomini. Per un uomo orgoglioso è molto più facile amare i bambini che non gli uomini: con i bambini non bisogna spartire nulla, i bambini non possono offendere, ai bambini non c'è nulla da invidiare. E i bambini Ivan li ama e ne prova un'ardente compassione. Gli adulti, invece, Ivan non soltanto non li ama, ma dichiara apertamente e senza pensarci tanto che sono «ripugnanti e non meritano d'essere amati»³³. Per chi ama gli esseri umani non solo quando sono ancora innocenti e non conoscono il bene e il male, ma li ama anche peccatori, deboli e viziosi, come diventano in seguito, il problema del male del mondo si presenta in un'altra luce.

32. *Ibidem*.

33. *Ivi*, p. 216 [trad. it. cit., 346].

Il principe Myškin nell'*Idiota*, lo *starec* Zosima e Aleša nei *Karamazov*: ecco i tipi dei veri amanti degli esseri umani in Dostoevskij. Ivan ha un'anima nobile, ma orgogliosa, maligna e invidiosa; egli vive di interessi elevati, ma vive tutto in se stesso. Sa apprezzare l'amore, ma proprio perché ne è assolutamente privo (nei confronti dei suoi pari, degli adulti).

Si può ancora amare il prossimo in astratto, – pensa, – e qualche volta, magari, lo si può amare da lontano, ma da vicino quasi mai. [...] Ammettiamo, per esempio, che io sia capace di soffrire profondamente: un altro uomo non potrà mai sapere fino a che punto io soffra, appunto perché è un altro, perché non è me stesso; inoltre è raro che una persona acconsenta a riconoscere le sofferenze altrui (come se fossero onorificenze!). Perché non le vuole riconoscere, secondo te? Perché, per esempio, io mando cattivo odore, oppure perché ho un viso stupido, perché una volta gli ho pestato un piede³⁴.

Ma ci sono persone, anche se poche, che possiedono questo miracoloso dono dell'amore: non li spaventa né il cattivo odore di un altro uomo né il suo viso stupido. Essi amano non soltanto i buoni (che è facile amare e che tutti ameranno), ma anche i malvagi e a volte soffermano proprio sui malvagi la loro attenzione amorevole, per una particolare compassione per loro. Tali esseri umani, quando incontrano il male, per la stessa disposizione della loro anima, si agitano di più per la compassione e la pietà nei confronti degli offesi, che per la furia e l'indignazione verso l'offensore, giacché in generale nella loro anima l'amore è più forte della cattiveria. L'amore dà loro una grande felicità e gioia e perciò, per quanto male essi vedano intorno a sé, non possono fisicamente maledire il mondo, come fa Ivan. Amano troppo il mondo per poterlo fare e, se vedono il male attorno a sé, per la loro natura amorevole sono portati a cercare la ragione di questo male più in se stessi, che non negli altri. «Sappiate infatti, miei cari, – insegna lo *starec* Zosima, – che ciascuno di noi è colpevole di tutto e per tutti su questa terra, questo è certo; e non soltanto a causa della colpa comune, ma ciascuno, individualmente, per tutti gli uomini e per ogni uomo sulla terra»³⁵.

aA

135

34. *Ibidem* [trad. it. cit., p. 345].

35. *Ivi*, p. 148 [trad. it. cit., p. 248].

Il grande amore per gli uomini porta questi amanti dell'essere umano a far sì che la loro propria personalità si scioglia e si confonda con l'umanità, tuttavia senza perdere la sua individualità, ma anzi proprio affermandola; pieni di amore, essi benedicono la vita e il mondo. «Mamma, – dice il fratello morente di Zosima, – non piangere, [...] la vita è un paradiso, e noi tutti siamo in paradiso, ma solo non vogliamo capirlo; e invece, se volessimo capirlo, domani stesso il mondo intero diventerebbe un paradiso»³⁶.

Se la vita è un paradiso, dov'è il problema del male nel mondo? Non c'è più, perché non c'è più il male stesso, perdonato, vinto dall'amore.

Il mondo è pieno di misteri ed è soggetto alle sue proprie leggi feroci e inesorabili, il senso e il fine delle quali non può essere colto dalla mente umana. Ma esistono talvolta dei momenti mistici, in cui la rozza stoffa del mondo inizia quasi a traslucere e far trasparire una luce ultraterrena. Un momento del genere lo visse anche l'eroe preferito di Dostoevskij, Aleša Karamazov, dopo la morte del suo amico e maestro.

Sopra di lui, a perdita d'occhio, si spalancò l'immensa volta celeste, piena di quiete stelle scintillanti. Dallo zenit all'orizzonte si stendeva in due strisce la via lattea, ancora indistinta; una notte fresca e calma fino all'immobilità avvolgeva la terra. Le bianche guglie della basilica e le sue cupole dorate luccicavano in un cielo di zaffiro. I magnifici fiori autunnali delle aiuole attorno alla casa si erano addormentati, in attesa del mattino. La pace della terra sembrava si fondesse con la pace del cielo, e il mistero della terra si riallacciava a quello delle stelle... Aleša era in piedi e guardava. A un tratto, come se l'avessero falciato, si gettò con la faccia a terra. Non sapeva nemmeno lui perché abbracciasse la terra, non si rendeva conto del perché avesse tanto desiderio di baciarla, di baciarla tutta, ma la baciava, piangendo, singhiozzando, la bagnava delle sue lacrime, e nella sua esaltazione giurava di amarla, di amarla teneramente. «Bagna la terra con le tue lacrime di gioia, e amale, queste tue lacrime...» gli riecheggiò nell'anima. Perché piangeva? Oh, nella sua ebbrezza egli piangeva perfino al pensiero di tutte quelle stelle che risplendevano per lui dall'infinito, e «non si vergognava di questa sua esaltazione». Pareva che i fili di tutti quegli innumerevoli mondi divini si fossero ri-

congiunti insieme nella sua anima, e l'anima era tutta un palpito a quel «contatto con altri mondi». Egli voleva perdonare tutti e tutto, e chiedere perdono, oh, non per sé, ma per tutti e di tutto! «Per me lo chiederanno gli altri», riudì dentro di sé come in un'eco. Di attimo in attimo, sempre più distintamente e quasi tangibilmente, sentiva che gli entrava nell'anima qualcosa di certo e di incrollabile come quella volta celeste. Un'idea pareva si stesse impadronendo del suo spirito e ormai per tutta la vita e per tutta l'eternità. Quando era caduto con la faccia a terra era un debole ragazzo, ma quando si rialzò era un uomo pronto a lottare, temprato per sempre, e lo sentì subito, ne ebbe coscienza proprio in quel momento di gioia. E mai, mai, finché visse, Aleša poté dimenticare quel momento! «Qualcuno in quell'ora visitò l'anima mia», diceva più tardi fermamente convinto³⁷.

Tale è il superamento mistico del problema del male nel mondo da parte di Dostoevskij. Ma comunque ci rapportiamo alla risposta positiva dell'autore dei *Karamazov*, non si può non riconoscere che lo stesso problema è posto con forza tale come da nessun altro. Il rifiuto del mondo da parte di Ivan Karamazov in nome dei diritti della persona umana è il grado supremo di espressione di una visione del mondo che Dostoevskij ha in comune con tutte le grandi menti dell'epoca. L'idea del valore supremo e della santità della persona umana ha trovato in Dostoevskij il suo interprete più potente – e qui sta il suo diritto al significato universale e all'immortalità.

aA

137

37. *Ivi*, p. 328 [trad. it. cit., pp. 513-514].