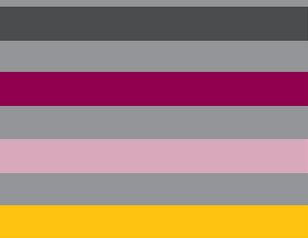


**Il Grande
Inquisitore.
Interpretazioni
nel pensiero
russo**

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

Figlio di uno dei principali esponenti del partito cadetto, noto avvocato, Gessen studiò diritto all'università di San Pietroburgo, ma proseguì la sua istruzione in Germania tra Heidelberg e Friburgo, seguendo i corsi di Windelband, Rickert e Jellinek. Nel 1910 conseguì il dottorato con una tesi *Sulla causalità individuale*, in cui sviluppava le idee di Rickert sui «limiti della concettualizzazione nelle scienze della natura». Nel 1909 aveva già partecipato alla pubblicazione a Leipzig di una raccolta in tedesco intitolata *Dal Messia. Saggi di filosofia della cultura*, che univa autori tedeschi e russi di ispirazione neokantiana in un comune progetto di attività filosofica e culturale il cui risultato fu la creazione della rivista internazionale «Logos», che uscì in Russia dal 1910 al 1914. Gessen ne fu il principale coordinatore redazionale. Dal 1914 al 1917 insegnò all'università di San Pietroburgo, per diventare nel 1917 titolare della cattedra di filosofia e pedagogia all'università di Tomsk. Tornò a Pietrogrado nel 1921, ma due anni dopo emigrò a Praga, dove insegnò per qualche tempo all'Istituto superiore russo di pedagogia. Nel 1935 si trasferì in Polonia e qui prese la cittadinanza; insegnò in vari istituti di Varsavia e dopo la guerra divenne professore di pedagogia a Lodz.

I suoi contributi più originali concernono l'antropologia filosofica e la pedagogia, che considerava una forma di «filosofia applicata». Secondo Gessen la pedagogia si basa su una teoria della persona fondata su valori che la trascendono: «La potenza dell'individualità *non si radica in essa*, nel potere naturale del suo organismo psicofisico, ma in quei valori spirituali da cui sono compenetrati il corpo e l'anima e che *traspaiono* in essi come compiti delle aspirazioni creative dell'individuo»¹. La persona si costruisce in un percorso di crescita verso la libertà, che è assunta come un compito e non come un dato. In questa prospettiva si colloca la riflessione su Dostoevskij e Solov'ev, che si concentra sui temi del bene e del male, del dovere e dell'amore. I tre fratelli Karamazov incarnano per Gessen tre diverse forme dell'opposizione etica fondamentale: Dimitrij raffigura «il grado naturale del Bene», il bene istintivo dell'uomo naturale, Ivan rappresenta il bene oggetto di riflessione intellettuale, l'ideale etico dell'autonomia kantiana, mentre Aleša è l'immagine del bene come amore proprio della religione. La natura del male varia anch'essa di conseguenza: nel caso di Dimitrij si tratta della spontaneità delle passioni naturali, dalla lussuria all'ira, in Ivan è la superbia di una chiusura orgogliosa nella propria presunta superiorità morale, in Aleša la caduta nell'indifferenza e nella delusione. Il Grande Inquisitore incarna le idee di Ivan, la filosofia della ribellione, l'autonomia del singolo che si oppone al mondo, e la soluzione che propone per il travaglio dell'umanità è la rinuncia alla libertà in nome di una felicità da schiavi.

aA

199

1. S. I. GESSEN, *Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnuju filosofiju*, Slovo, Berlin 1923, p. 365.

La tragedia del bene nei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij

I.

Se la sostanza di ogni arte consiste nella polisemia simbolica delle immagini, che comunica loro per la prima volta una dimensione di profondità e le differenzia dal piatto riflesso della realtà, allora nei grandi romanzi di Dostoevskij questa caratteristica è portata quasi all'estremo. Una stessa azione vi si sviluppa immediatamente su diversi piani dell'essere. Nel più esteriore, il piano empirico, in cui si svolge la fabula vera e propria del romanzo, il caso fa scontrare capricciosamente l'uno con l'altro eroi non meno capricciosi. È il romanzo di avventura nel senso proprio del termine: lo scontro degli eroi si compie principalmente con il delitto, l'assassinio. Ma al tempo stesso la medesima azione si sviluppa anche su di un piano psicologico più profondo: come scontro di passioni nell'anima umana, spesso tragico nella sua irrimediabilità e diretto alla sua rovina. E tuttavia l'uomo per Dostoevskij è meno che mai un semplice giocattolo del destino o delle proprie passioni. Entrambi i piani empirici dell'azione sono legati in Dostoevskij da una moltitudine di fili a una realtà più profonda, che giace dietro di loro, la realtà sovrumana delle idee che per Dostoevskij sono autentiche forze attive nell'azione: il destino degli uomini è determinato in ultima istanza proprio dalla loro tragica antinomicità e dalla loro logica interna, spesso non meno distruttiva. D'altra parte neanche questo piano metafisico è l'ultimo in Dostoevskij: esso deve la sua realtà sostanziale a uno strato ancora più profondo dell'essere, che si potrebbe chiamare mistico. Proprio di esso Dostoevskij dice: «È qui che Satana lotta con Dio, e il loro campo di battaglia è il cuore degli uomini»². Nel fatto che tutte queste sfere dell'essere siano legate l'una all'altra e intrecciate nell'unico tessuto di un'azione complessiva, così che l'ultraterreno non soltanto sia contrassegnato dall'empirico, ma lo compenetri completamente, traspaia in esso, – consiste la grandezza di Dostoevskij come poeta, ciò che c'è di autenticamente simbolico e profetico nella sua arte³.

2. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 100 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 175].

3. [N.d.A.] Alla pluralità dei piani dell'essere nei romanzi di Dostoevskij ha fatto cenno

Nei *Fratelli Karamazov*, che, nonostante la continuazione non sia stata mai scritta, rappresentano indubbiamente la creazione più perfetta di Dostoevskij, l'intreccio reciproco e l'innesto dei diversi piani dell'essere interviene con particolare evidenza. Al centro del piano empirico sta la questione dell'omicidio del padre e il fatale imbroglio della faccenda nella realtà, che conduce all'errore giudiziario, accentua ancor più il significato metafisico della questione. Quale dei fratelli Karamazov è colpevole della morte del padre? Questo problema è il fulcro dell'azione metafisica, che si sviluppa nel romanzo come l'affascinante dialettica del Bene. Poiché, se empiricamente nessuno dei fratelli è l'assassino, metafisicamente ciascuno di loro risulta a suo modo colpevole della morte del padre, mentre l'assassino empirico, figlio illegittimo dello stesso padre, risulta soltanto il semplice strumento della loro colpa collettiva. Così le figure dei tre fratelli simboleggiano tre aspetti o tre gradi del bene, ciascuno dei quali a suo modo si lascia sedurre dalla tentazione del male, che nella figura di Smerdjakov appare il servo di tutte e tre le immagini deformate del bene. La tragedia del bene è l'azione metafisica che costituisce il contenuto autentico di questo «Candide russo», come chiamava Dostoevskij il suo ultimo romanzo⁴, in cui è da lui tracciato un intero sistema di etica e che per la ricchezza filosofica delle sue figure può essere paragonato soltanto alla *Divina Commedia* o al *Faust*. Non posso qui esporre in tutti i particolari il ricco contenuto del sistema etico di Dostoevskij e mi limiterò soltanto a uno schizzo generale, quasi schematico, della sua filosofia del bene.

aA

201

II.

Il fratello maggiore, Dimitrij, è completamente definito già dalla sua antagonistica vicinanza col padre, che costituisce anche l'intreccio della fabula del romanzo. Come Fedor Pavlovič Karamazov, il suo primogenito è schiavo delle proprie passioni. Il figlio litiga col padre per la stessa donna, per

per primo Vjač. Ivanov nel suo notevole saggio su Dostoevskij (ripubblicato nella raccolta *Borozdy i Meži*, Moskva 1916). Ivanov distingue tre piani: la fabula, il piano psicologico e quello metafisico. [N.d.T.] Si riferisce al saggio di V. I. IVANOV, *Dostoevskij i roman-tragedija*, pubblicato sulla rivista «Russkaja mysl'» nel numero di aprile 1914, e poi nel volume *Borozdy i Meži, Opyty estetičeskie i kritičeskie*, A. I. Mamontov, Moskva 1916, pp. 3-60.

4. [N.d.A.] Cfr. *Vospominanija A. G. Dostoevskoj*, Gosizdat, Moskva-Leningrad 1925, p. 227.

lo stesso denaro. Entrambi sono sfrenati nella loro brama di vivere, non possono strapparsi dalla «coppa della vita»⁵, che entrambi apprezzano con tutta l'impetuosità della loro forza spontanea. Del resto, la disputa tra padre e figlio supera i limiti del piano puramente empirico. Dietro a essa si radica una profonda contrapposizione metafisica. Il padre «è aggrappato alla sua lussuria come a una roccia»⁶. Egli non avverte il dissidio tra bene e male, non prova né il tormento della scelta, né l'entusiasmo della vittoria su se stesso. È al di fuori della stessa contrapposizione morale, così come al di fuori della contrapposizione etica, *sotto di essa*, si trova quella vita puramente biologica, animale, che egli rappresenta. Se qualcosa lo solleva al di sopra dei «vermi» con la loro «voluttà»⁷, è soltanto l'intelligenza non comune, che del resto in lui è completamente al servizio del suo benessere animale. Per lui al mondo non c'è nulla di santo, nulla che lo congiunga con gli altri uomini, tranne la sensualità, per cui egli vede negli uomini soltanto degli oggetti per la propria egoistica utilità. E tuttavia egli è la vita, la forza spontanea della vita, che in modo diverso si rifrange in ciascuno dei tre figli, indifferente al bene e al male, ma anche produttrice di una nuova vita, più nociva che malvagia, più amorale che antimorale. E se comunque egli sollecita condanna, e non soltanto ripugnanza, è solo grazie alla ragione, che lo solleva al di sopra della semplice natura, ma al tempo stesso, in lui, la corrompe. Lasciandosi guidare non dalla ragione, ma soltanto dall'istinto, come quei vermi a cui è così simile per la sua sensualità, il carattere poetico della sua essenza non susciterebbe alcun dubbio.

Al contrario Dimitrij, a differenza di suo padre, si trova proprio nel centro di una contrapposizione etica tra bene e male, vissuta da lui duramente. Secondo le parole del procuratore, questa natura è capace di

riunire in sé tutti i contrasti possibili e di contemplare contemporaneamente tutti e due gli abissi, l'abisso che è al di sopra di noi, cioè quello dei supremi ideali, e l'abisso che

5. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 209 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 335].

6. *Ivi*, p. 210 [trad. it. cit., p. 337].

7. *Ivi*, p. 99 [trad. it. cit., p. 174].

è sotto di noi, cioè quello della più abietta e più fetida denigrazione⁸.

Oh, noi siamo degli istintivi, siamo una stupefacente mescolanza di bene e di male, amiamo Schiller e la cultura, e nello stesso tempo facciamo baccano nelle osterie e strappiamo la barba agli ubriachi, nostri compagni di libagioni⁹.

Tre sentimenti, espressi brillantemente nel carattere di Mitja, lo sollevano al di sopra del piano della vita puramente animale, ponendolo nella sfera etico-valoriale. Sono i sentimenti della vergogna, della compassione e della devozione, che per l'appunto sono totalmente assenti in Karamazov padre. E se ha ragione V. I. Solov'ev, che vede proprio in questi sentimenti «i fondamenti naturali della moralità»¹⁰, allora Dimitrij incarna il grado naturale del Bene, il bene così come si rivela al limite della natura, prima di ogni riflessione e quasi prima dell'autocoscienza, nel sentimento immediato, quasi istintivo dell'uomo «naturale». «Ero un vizioso, ma amavo il bene»¹¹, dice Mitja di se stesso. Il «disonore» lo trattiene dal tirar fuori dall'amuleto sul petto i denari che vi sono nascosti, di cui avrebbe estremamente bisogno. Per questo sentimento dell'onore, da lui acutamente sentito, egli nasconde con scrupolo durante l'indagine ciò che potrebbe contribuire a giustificarlo, per cui rafforza ancora di più il sospetto di omicidio contro di sé. «Per pietà»¹² verso il vecchio Gregorij colpito da lui, salta giù dallo steccato e proprio nel momento di quasi completo accecamento per la passione. La stessa pietà si coagula in lui, alla fine, prima della devota sensazione della generale reciproca responsabilità di tutti per tutto, nel sogno che lo colpisce a proposito del «bimbo» affamato che piange¹³. E forse non testimonia della sua devozione anche la toccante storia di «una libbra di nocchie»¹⁴, il cui ricordo rimase scolpito per

aA

203

8. *Ivi*, t. 15, p. 129 [trad. it. cit., p. 968].

9. *Ivi*, p. 128 [trad. it. cit., p. 966].

10. Cfr. V. S. SOLOV'EV, *Opravdanie Dobra. Nравstvennaja filosofija*, in Id., *Sobranie sočinenij*, cit., t. 8, pp. 53-64.

11. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 175 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 1038].

12. *Ivi*, p. 143 [trad. it. cit., p. 988].

13. Cfr. *ivi*, t. 14, p. 456 [trad. it. cit., p. 707].

14. *Ivi*, t. 15, pp. 106-107 [trad. it. cit., pp. 934-935].

tutta la vita nell'anima del bambino abbandonato? E se «sono le diverse filosofie che [lo] uccidono»¹⁵, tanto più saldo perciò Mitja rimane nella sua fede immediata in Dio, che cresce in lui direttamente dal sentimento della devozione. «Come farà a essere virtuoso senza Dio? Ecco il problema! Io ci penso sempre. Perché l'uomo, allora, chi amerà? A chi sarà grato, a chi innalzerà il suo inno?»¹⁶.

Perciò il procuratore non capisce nulla della personalità di Mitja, quando lo accusa di omicidio premeditato e di furto. Se invece della sua psicologia senz'anima, che rimane sempre un «coltello a doppio taglio»¹⁷, il procuratore si fosse rivolto a Mitja con almeno un po' di amore, avrebbe capito subito che Mitja non era un uomo tale da «mentire contro la coscienza», che egli «è un mascalzone, non un ladro»¹⁸, che per questo non avrebbe mai potuto uccidere e derubare suo padre, per quanto fossero deformati nella sua anima e soffocati da una passione incontenibile i sentimenti istintivi che costituiscono il nucleo moralmente positivo della sua personalità. È da notare che i medesimi indizi, il cui fatale intreccio provocò sul piano empirico la sentenza di condanna da parte dei testimoni, quasi con irreversibile necessità, apparvero come testimonianze evidenti dell'innocenza di Mitja agli occhi di Aleša e di Grušen'ka, a cui il cuore pieno di amore aveva rivelato il più profondo piano psicologico dell'azione.

E tuttavia sul piano ancora più profondo, metafisico, Dimitrij era indubbiamente colpevole dell'omicidio del padre.

Ammettiamo anche che il tuo Miten'ka sia onesto (è stupido, ma è onesto); però è un lussurioso. Ecco la sua definizione e la sua vera essenza. È il padre che ha trasmesso al figlio la sua sporca lussuria, – dice di lui Rakitin.

In questi uomini molto onesti, ma sensuali, c'è un punto limite che non va oltrepassato, se no... se no accoltellerà anche il suo babbino!¹⁹.

15. *Ivi*, p. 31 [trad. it. cit., p. 822].

16. *Ibidem* [trad. it. cit., p. 823].

17. Così si intitola il capitolo X del libro XII dei *Fratelli Karamazov*.

18. *Ivi*, p. 94 [trad. it. cit., p. 917]. Cfr. *ivi*, t. 14, p. 455 [trad. it. cit., p. 706].

19. *Ivi*, pp. 73-74 [trad. it. cit., p. 136].

Dimitrij non ha ucciso suo padre, ma, secondo le sue stesse parole, «lo volev[a] e [avrebbe] potuto anche farlo»²⁰. Senza questa possibilità e questo desiderio Smerdjakov non si sarebbe mai deciso all'omicidio. Egli faceva esattamente conto sul fatto che Dimitrij «con tutti i sospetti e tutta la rabbia [...], doveva entrare in casa per forza»²¹ e avrebbe ucciso il padre o, per lo meno, lo avrebbe picchiato fino a fargli perdere i sensi. E così sarebbe probabilmente accaduto, se non fosse stato per la mano di Dio: «Saranno state le lacrime di qualcuno, o mia madre che supplicò Dio, oppure uno spirito celeste che mi baciò in quel momento, io non lo so, ma so che il diavolo rimase sconfitto»²².

E così il male, attraverso cui il diavolo cerca di impadronirsi dell'anima di Dimitrij, è dello stesso genere che distingue anche il suo bene: come il bene anch'esso si annida nei sentimenti naturali, semi-istintivi, proprio nei sentimenti di passione amorosa e di furia, o sdegno, che afferrano l'anima senza nessuno scopo e senza nessuna riflessione, come estranei e persino nemici di ogni riflessione sono i sentimenti di vergogna, di compassione e di devozione, nei quali a Mitja si rivela il bene. La naturale spontaneità di questo bene, il suo carattere immediatamente sensibile e l'instabilità che ne consegue costituiscono il suo limite evidente. Di necessità esso deve prima o poi perdere la propria immediatezza, recepire in sé la riflessione, per esso mortale. Altrimenti esso resta in pericolo di oscillare continuamente tra i due abissi, o persino di degenerare dialetticamente nel suo opposto.

III.

Il bene divenuto oggetto di riflessione, Dostoevskij lo incarnò nella figura di Ivan Karamazov. Dal padre questo figlio, che gli somigliava più di tutti²³, aveva ereditato l'intelletto e per di più l'intelletto in tutta la sua sfrenatezza da Karamazov. La ragione in Ivan è elevata a principio di vita. Con tutta l'intemperanza di un'autentica passione egli pretende dalla vita un senso razionale. È vero, anche lui, come un vero Karamazov, è distinto da una «furiosa e forse indecente sete di

20. *Ivi*, p. 428 [trad. it. cit., p. 664].

21. *Ivi*, t. 15, p. 62 [trad. it. cit., p. 867].

22. *Ivi*, t. 14, pp. 425-426 [trad. it. cit., p. 660].

23. Cfr. *ivi*, t. 15, p. 127 [trad. it. cit., p. 964].

vivere». Egli ama «la vita più che il significato della vita», la ama «con le viscere e col sangue», «prima di ogni logica»²⁴. Vuole vivere. Oppure, forse, vorrebbe soltanto volere? Giacché la sola vita non lo soddisfa. La vita dev'essere giustificata, e siccome la fede immediata, ingenua – quella con cui crede ancora suo fratello Dimitrij, – lui l'ha perduta, egli chiama la vita al tribunale della ragione. Dostoevskij dispiega qui tutti i tipi fondamentali di giustificazione razionale del Bene. Il personaggio di Ivan racchiude in sé in forma condensata tutto lo sviluppo dialettico dell'etica da Leibniz a Nietzsche.

Il razionalismo ottimistico di tipo leibniziano è respinto da Ivan con una passione che testimonia del fatto che questo punto di vista è stato da lui profondamente vissuto e superato dall'interno. Per il razionalismo ottimistico il bene è la perfezione del tutto, l'armonia dell'universo, la pienezza incondizionata dell'essere. Il male qui si giustifica nel modo più elementare, propriamente esso viene semplicemente negato, come illusione della nostra ignoranza. Soltanto dalla nostra ragione finita, che non può afferrare subito la totalità dell'universo, il male è rappresentato come reale. In effetti nella pienezza reale dell'essere esso si rivela sempre come un accordo necessario nell'armonia universale. La filosofia illuminista del progresso, benedicendo le sofferenze odierne come mezzo per la felicità futura, è per Dostoevskij soltanto un aspetto della medesima teodicea intellettualistica, che identifica il bene con la pienezza compiuta dell'essere (in questo caso, nel tempo). I capitoli in cui Ivan, nella conversazione con Aleša, respinge questa concezione, appartengono ai più profondi della letteratura filosofica mondiale. L'armonia eterna «non vale le lacrime nemmeno di quell'unica creaturina»²⁵ tormentata, dice Ivan.

Cosa m'importa che non esistano colpevoli, che ogni cosa derivi semplicemente e direttamente da un'altra, e che io lo sappia! Ho bisogno di un compenso, se no, mi consumo. [...] Non ho mica sofferto per concimare con le mie colpe e le mie sofferenze un'armonia futura in favore di chi sa chi! [...] Io non voglio nessuna armonia, per amore dell'umanità non la voglio²⁶.

24. *Ivi*, p. 210 [trad. it. cit., p. 336].

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

26. *Ivi*, pp. 222-223 [trad. it. cit., pp. 354-356].

La ribellione di Rousseau ha ricevuto in queste classiche parole la sua espressione più precisa e brillante. Il mondo così com'è, non può essere giustificato dalla ragione. Non può essere «accettato», deve essere cambiato, rovesciato, rifatto. Il mondo può essere giustificato soltanto come *oggetto* di un'azione che lo trasforma, non dalla ragione che conosce il mondo nella sua fatticità data, ma dalla volontà che lo rovescia nella sua datità. Proprio in questo sta il significato delle famose parole di Ivan: «Non è che io non accetti Dio, capiscimi bene, ma è questo mondo creato da Lui, che io non accetto e non posso rassegnarmi a accettare»²⁷.

Così, Ivan rappresenta la filosofia della ribellione, o la filosofia della volontà che si solleva contro l'essere del mondo, cioè quella stessa filosofia che ha ricevuto la sua espressione più precisa nella concezione kantiana del bene. Kant intendeva proprio questa, quando disse di sé, una volta, che egli era un autentico rivoluzionario, più dei protagonisti del terrore francese. La leggenda del Grande Inquisitore rappresenta una delle più notevoli esposizioni di questa filosofia della libertà. Le tre tentazioni di Satana nel deserto, che sono il tema principale della leggenda, sono tre modi di negare la libertà: attraverso la soddisfazione delle esigenze fisiche (la tentazione dei pani), attraverso l'appagamento una volta per tutte dell'aspirazione al sapere (la tentazione del miracolo), attraverso l'acquietamento della volontà (la tentazione del regno terreno, o dell'autorità). Avendo disdegnato queste tre tentazioni, Cristo salvò gli uomini dallo «spirito dell'autodistruzione e del non essere»²⁸ e li trasse sulla via della libertà, che è insieme anche la vita dell'essere autentico.

Tu volesti il libero amore dell'uomo, volesti che Ti seguisse liberamente, incantato e conquistato da Te. 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 immagine²⁹.

Il Grande Inquisitore non segue questa via: come il comunismo contemporaneo, la cui interiore affinità col gesuitismo

27. *Ivi*, p. 214 [trad. it. cit., p. 343].

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

29. *Ivi*, p. 232 [trad. it. cit., p. 369].

Dostoevskij sottolinea instancabilmente, egli contrappone alla via della libertà l'ideale del bene materiale (*blago*) o della felicità. «Noi daremo loro l'umile, quieta felicità degli esseri deboli, come appunto sono stati creati»³⁰. In ciò consiste la sua «correzione» dell'opera di Gesù. Giacché la libertà è un «dono terribile»³¹, che disturba la felicità degli uomini, la contraddice persino. «L'uomo fu creato ribelle: forse che i ribelli possono essere felici?»³². «Invece con noi tutti saranno felici, e non si ribelleranno più, né si ammazzeranno più fra di loro per tutta la terra, come hanno fatto al tempo della Tua libertà»³³. «Perché nulla è mai stato più intollerabile della libertà per l'uomo e per la società umana»³⁴, di quella libertà che «Ti [è] più cara di ogni altra cosa»³⁵.

Ivan segue la via della libertà. Il bene (*dobro*) per lui sta nella libertà e non nella felicità, nella personalità e non nella perfezione, nel dover essere e non nell'essere. Dostoevskij quasi sottolinea in modo particolare l'identità del bene rappresentato da Ivan con il dover-esser-bene eroico dell'etica kantiana. Il bene per Ivan è il bene *autonomo*, che si basa su se stesso, che non ha bisogno di nessun principio che lo sovrasti. Per quanto possa essere volontaristica, e in questo senso irrazionalistica, la concezione kantiana del bene, in ultima istanza essa è soltanto l'aspetto più profondo e più sottile della concezione razionale del bene, come qualcosa di puramente umano e immanente. «L'umanità troverà in se stessa la forza di vivere per la virtù»³⁶ – queste parole del volgare Rakitin si possono applicare non soltanto all'utilitarismo ottimistico dell'Illuminismo, ma anche all'ottimismo dell'etica eroica di Kant. «Ivan non crede in Dio. Ivan ha un'idea sua»³⁷, – dice di lui Dimitrij. «Tu non credi in Dio»³⁸; «Il tuo inquisitore non crede in Dio, ecco qual è l'unico suo segreto!» – dice a Ivan Aleša, al che quello risponde: «E anche se fosse così? Final-

30. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., p. 375].

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

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

33. *Ivi*, p. 235 [trad. it. cit., p. 374].

34. *Ivi*, p. 230 [trad. it. cit., p. 366].

35. *Ivi*, p. 229 [trad. it. cit., p. 364].

36. *Ivi*, p. 76 [trad. it. cit., p. 139].

37. *Ivi*, t. 15, p. 32 [trad. it. cit., p. 823].

38. *Ivi*, t. 14, p. 239 [trad. it. cit., p. 379].

mente hai indovinato! È proprio così, effettivamente tutto il suo segreto consiste solo in questo»³⁹. Giacché «terribile, intollerabile, tormentosa» non è ogni libertà, ma soltanto la «libertà senza Dio». E soltanto perché l'Inquisitore non crede in Dio, si risolve a «correggere l'opera di Gesù», trasferendo tutto il peso della libertà, tutta la «conoscenza del bene e del male» su «centomila martiri», mentre per i «miliardi» esso sarà sostituito da un'«umile, quieta felicità»⁴⁰. Ma Ivan non vuole andare per la via della morale eteronoma. Egli resta saldamente dalla parte della libertà, della propria autonomia, e preferisce le sofferenze del dovere al comando dell'autorità. Raffigurando il dramma spirituale di Ivan e esaminando la strada che lo conduce alla follia, Dostoevskij sviluppa la dialettica interna del bene autonomo, quell'originario dissidio al suo interno, in forza del quale esso alla fin fine si trasforma nel suo opposto.

I personaggi femminili aiutano Dostoevskij a raffigurare questa dialettica interna del bene con particolare profondità e brillantezza. Come l'indole «infernale» di Grušen'ka corrisponde alla natura sfrenata di Dimitrij, allo stesso modo il carattere orgoglioso di Katja risponde al personaggio di Ivan, chiuso in se stesso. Entrambe le donne hanno in comune il fatto che per lungo tempo ingannano se stesse, «vivono con tormento». A Grušen'ka per cinque anni pare di amare il suo seduttore, mentre in realtà ama soltanto «la [sua] umiliazione», le sue «lacrime di cinque anni»⁴¹, il che, tra l'altro, ella stessa riconosce di tanto in tanto. Un amore autentico, questa volta privo di qualsiasi elemento di amor proprio, l'amore per Mitja divampa quando la delusione per il presunto amante le rivela il vero significato del sentimento che la possedeva. È notevole che il suo amore per Mitja inizi con la compassione, che è quasi il timbro fondamentale del suo sentimento d'amore (l'immediato «amo – compiangio» del popolo). E in generale, proprio come in Mitja, anche la sua essenza morale è determinata dagli immediati sentimenti di compassione, vergogna e devozione. Le cose stanno in modo del tutto diverso per Katerina Ivanovna. Anch'ella per lungo tempo si sbaglia profondamente rispetto all'essenza

39. *Ivi*, p. 238 [trad. it. cit., p. 378].

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

41. *Ivi*, p. 322 [trad. it. cit., p. 506].

del sentimento forte e appassionato che la incatena a Mitja. Ella non ama Mitja, ma «la propria virtù»⁴², come dice Mitja di lei, «il proprio gesto e il proprio dolore», con le parole di Ivan. In Mitja ella ama soltanto l'oggetto del proprio «fiero proposito, portato a compimento, un proposito davvero orgoglioso nel suo genere, e comunque disperato, ma che voi porterete a termine vittoriosamente!». «E la soddisfazione del dovere compiuto sarà il suo pane quotidiano»⁴³. Con straordinaria chiarezza qui Dostoevskij mostra il segreto egocentrismo presente nell'arida morale rigoristica del dovere. Il semplice dovere è troppo astratto, troppo artificioso e premeditato per servire da solida base interiore per l'essere umano. Se il dovere non è permeato di amore, nel suo interno rimane sempre un certo disaccordo, un «tormento», particolarmente pericoloso di fronte a una prova qualsiasi. E infatti al processo l'«amore per dovere» di Katja non resse a una prova inaspettata: le bastò soltanto annusare un pericolo che, per quanto lontano, già minacciava il suo autentico amore, e il senso del dovere immediatamente si trasformò in un altrettanto appassionato sentimento di odio. È caratteristico per Katerina Ivanovna che il suo amore per Mitja cessi nel momento in cui ella sentì che le faceva «pietà»⁴⁴. E al contrario, il suo amore autentico per Ivan si radica prima di tutto nel sentimento di rispetto, cioè in quel sentimento che Kant chiamava specificamente «morale». È proprio questo sentimento, che tinge di sé tutto il suo amore per Ivan, a renderle così insopportabile il minimo sospetto di una colpa anche soltanto ideale di Ivan nell'omicidio del padre. Così, l'essenza morale di Katja corrisponde precisamente al bene, come esso è rappresentato dalla personalità di Ivan. Il bene dell'arido, pesante dovere risulta alla fin fine altrettanto insopportabile per l'essere umano, quanto il terribile dono della libertà d'arbitrio, con cui esso in ultima istanza coincide.

In Ivan questa dialettica si acutizza fino alla più profonda contraddizione. In sostanza si tratta della medesima contraddizione che Schiller espresse nel suo famoso epigramma sull'etica di Kant:

42. *Ivi*, p. 108 [trad. it. cit., p. 187].

43. *Ivi*, p. 173 [trad. it. cit., p. 282].

44. *Ivi*, p. 171 [trad. it. cit., p. 280].

volentieri mi presto per gli amici, ma purtroppo lo faccio con passione e così spesso mi tormento per non essere virtuoso.

Soluzione: non c'è altra via d'uscita, devi cercare di odiarli e fare poi con ribrezzo ciò che il dovere ti comanda⁴⁵.

In effetti Ivan «non [è] mai riuscito a capire come si possa amare il prossimo. Sono proprio le persone vicine che, secondo me, – dice – è impossibile amare; se mai è più facile amare quelle lontane»⁴⁶. «L'amore di Cristo per gli uomini è, nel suo genere, un miracolo impossibile sulla terra»⁴⁷. Ivan è convinto che là dove sembra di incontrarlo, in realtà ha luogo «il tormento del dover mentire», l'amore obbligato dal dovere, una penitenza che ci si impone⁴⁸. Il bene dell'etica autonoma, che si rivela nell'azione eroica compiuta «per dovere», è proprio il bene astratto: esso si realizza «per il rispetto della legge», e non per l'amore del prossimo.

Se il bene autonomo si trasforma alla fin fine nel suo contrario, degenera nel male, questo accade di nuovo in forza della sua stessa astrattezza rigoristica. Questo dovere, che sembra trionfare su ogni essere, si distingue per una certa crudeltà: «Devi, quindi puoi». Tuttavia quanto più l'amore astratto per l'umanità fa retrocedere l'amore per una persona concreta, tanto più l'arroganza si impadronisce del bene e viene meno il limite tra bene e male. Questo si sente già nella teodicea moralistica dell'etica kantiana. Se nella teodicea dell'intellettualismo il male viene negato, essendo concepito come un problema, per quanto irrisolvibile, per la *conoscenza* umana, il moralismo giustifica il male perché vede in esso un problema per la nostra *azione*, un compito posto dalla vita alla nostra libera volontà. Se nel mondo non c'è nulla di «buono all'infuori di una *volontà buona*»⁴⁹, e se la volontà per manifestarsi nell'azione, ha bisogno del male, come di un suo problema, allora il male alla fin fine è «una parte della forza

aA

211

45. F. SCHILLER, *Xenien*, 388-389, in ID., *Sämtliche Werke*, 3 ed., Hanser, München 1962-1965, vol. I, pp. 299-300.

46. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 215 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 344].

47. *Ivi*, p. 216 [trad. it. cit., p. 345].

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

49. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in ID., *Werke*, cit., Bd. V, p. 393 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1985, p. 11].

che [...] sempre opera il bene»⁵⁰. Se la storia è la «rivelazione della libertà», essa ha bisogno del male come del materiale che nutre quella stessa libertà. Ivan ha piena coscienza di queste conseguenze che risultano dalla sua concezione del mondo. Il suo diavolo, che è infatti «un’incarnazione» di lui stesso⁵¹, le dichiara con perfetta chiarezza. «No, va’ a negare, senza negazione non ci sarebbe critica», e che giornale sarebbe, se non ci fosse la “pagina della critica”?». «Senza di te, – continua il diavolo, – non ci sarebbero avvenimenti di nessun genere, e invece bisogna che ci siano»⁵². È vero, il diavolo incarna soltanto una parte di Ivan, i «più schifosi e più stupidi» dei suoi pensieri⁵³. L’Ivan migliore e intelligente respinge decisamente l’ottimismo della filosofia moralistica della storia. Non è forse per questo che lo tormenta così tanto il demone della «libertà senza Dio», portandolo assai vicino al limite della follia? Questo ci conduce alla questione della colpa metafisica di Ivan nell’omicidio del padre.

L’assassino empirico, Smerdjakov, fino all’ultimo momento è convinto di essere stato soltanto il mero complice di Ivan. «L’assassino siete voi, – dice a Ivan, – il primo colpevole siete voi, io non sono stato che il vostro aiutante, il vostro fedele Ličarda, ho agito in base alle vostre parole»⁵⁴. Se non fosse stato sicuro dell’accordo di Ivan, non si sarebbe mai risolto a uccidere. «Siete colpevole di tutto lo stesso, perché sapevate dell’assassinio e mi avete incaricato di ammazzarlo, e poi ve ne siete andato»⁵⁵. Del resto sul piano psicologico la colpa di Ivan rimane assai dubbia. Che Ivan desiderasse coscientemente e direttamente la morte del padre, non si può discutere, e già si escludono i motivi di interesse che gli attribuisce Smerdjakov. Se tuttavia lo stesso Ivan ammette che «forse sono colpevole anch’io, forse lo desideravo davvero... che mio

50. J. W. GOETHE, *Faust*, cit., p. 47: «Ein Teil von jener Kraft, Die stets das Böse will und stets das Gute schafft» [trad. it. *Faust*, cit., p. 103: «Una parte della forza che vuole sempre il male e opera sempre il bene»].

51. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat’ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 72 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 883].

52. *Ivi*, p. 77 [trad. it. cit., p. 889].

53. *Ivi*, p. 72 [trad. it. cit., p. 883].

54. *Ivi*, p. 59 [trad. it. cit., p. 863]. L’espressione “fedele Ličarda” è presa dal romanzo di Bovo d’Antona nella versione russa, popolare a partire dal XVII secolo. Si tratta di Riccardo, servo fedele della regina Bionda, il cui nome è appunto corrotto in Ličarda.

55. *Ivi*, p. 63 [trad. it. cit., p. 868].

padre morisse»⁵⁶, allora bisogna concepire questa colpa in un senso più profondo, metapsicologico. Come il bene razionale di Ivan è più astratto del bene sensibile-naturale di Dimitrij, così la sua colpa ha un carattere più metafisico. Ivan desiderava la morte del padre – qui sta il nocciolo della faccenda – perché egli *stesso* nella sua anima aveva deciso che Fedor Pavlovič era *indegno di vivere*. «Dio ce ne scampi! – esclamò Aleša. – E perché, Dio ce ne scampi? – continuò Ivan, sempre sottovoce e con la faccia contratta dalla cattiveria. – Uno dei due rettili divorerà per forza l'altro, quella è la loro fine»⁵⁷. E alla domanda diretta di Aleša: «è mai possibile che un uomo, guardando gli altri, abbia il diritto di decidere chi di loro è degno di vivere, e chi invece non ne è più degno?»⁵⁸, Ivan risponde con le parole: «chi è che non ha il diritto di desiderare una cosa? [...] quanto ai miei desideri, in questo caso mi riservo piena libertà»⁵⁹. Se un uomo possiede dignità assoluta soltanto come portatore della legge morale astratta, come «essere razionale», allora necessariamente sorge la domanda: chi degli uomini è degno di vivere e chi non è più degno, e la ragione si ascrive il diritto di giudicare e rispondere a questa domanda. Il sentimento di rispetto, così caratteristico proprio del punto di vista del bene autonomo, risulta troppo intellettuale e arido, troppo feroce per poter difendere l'uomo dal «maligno». Esso è troppo astratto e ha troppo bisogno di fondamenti razionali per essere in grado di salvaguardare in ogni circostanza il legame morale tra gli uomini. In particolare, è troppo debole contro la domanda: «Ma che vive a fare un uomo simile?»⁶⁰ – domanda fatale, che, com'è noto, tentò anche Rodion Raskol'nikov nel suo delitto. L'essenza di Ivan, così come l'essenza del bene eroico, consiste proprio nel fatto che egli «non vuol bene a nessuno»⁶¹, come dice di lui Fedor Pavlovič, senza notare che in ciò appunto Ivan è più simile a suo padre. La ferocia del dovere astratto molto spesso coincide molto strettamente con l'illimitata ferocia della vita puramente biologica. E questo è di nuovo evidente con

56. *Ivi*, pp. 66-67 [trad. it. cit., p. 874].

57. *Ivi*, t. 14, p. 129 [trad. it. cit., p. 218].

58. *Ivi*, p. 131 [trad. it. cit., p. 221].

59. *Ivi*, pp. 131-132 [trad. it. cit., pp. 220-221].

60. *Ivi*, p. 63 [trad. it. cit., p. 120]. Si tratta del titolo del capitolo VI del libro II.

61. *Ivi*, p. 159 [trad. it. cit., p. 263].

particolare nettezza nell'atteggiamento di Katerina Ivanovna verso Mitja: «Noi ci siamo odiati per molte ragioni, Katja, – le dice Dimitrij, – ma te lo giuro, te lo giuro, anche odiandoti ti amavo, e tu invece no, non mi amavi!»⁶².

Soltanto l'amore, che non chiede mai fondamenti ed è sempre indirizzato a un oggetto individuale, è in grado di trionfare sulla tentazione dell'orgoglio, di fronte alla seduzione del quale è così impotente la disposizione mentale del dovere e della libertà. Ma l'amore non si può pretendere «per dovere», giacché in generale non è una richiesta della ragione, ma un dono beato, poiché appartiene non tanto al dovere, quanto all'essere, si intende all'essere di grado superiore, che sta sopra il dovere, e non sotto, come la «disposizione» naturale dell'etica kantiana. E questo significa che il bene non basta a se stesso, ma si radica in un principio che lo sovrasta, in Dio. Perciò anche il dovere senza amore, la libertà senza Dio sono costretti a oscillare continuamente tra due possibili vie di degenerazione, che deformano allo stesso modo il volto del bene eroico. Soltanto queste due forme del bene vedeva il Grande Inquisitore. Una di esse è la via dei «padri del deserto e [del]le donne senza peccato» che fanno penitenza nel deserto e mangiano le cavallette⁶³. A questi «orgogliosi» Ivan aveva, in segreto, molta, molta voglia di unirsi, come ci spiffera il suo diavolo. L'altra via è quella dei cosiddetti «umili», dei «centomila martiri» che prendono su di sé tutto il «terribile peso della libertà», ai quali tuttavia, grazie a questo, «tutto è permesso». Per questa via si avviò in effetti Raskol'nikov, e il contrasto tra l'arroganza dell'intenzione e la miseria della realizzazione sottolinea ancora una volta il vuoto interiore e la nullità di tutto il percorso. Smerdjakov, che ha fatto proprio lo stesso «tutto è permesso», vi aggiunge ancora la minuziosa volgarità dell'intenzione. Ma tuttavia in lui, come in uno specchio deformato, Ivan vede realizzata la stessa tentazione che lo tormentava.

È notevole che dopo Kant il pensiero filosofico si sia effettivamente indirizzato secondo entrambe le vie descritte da Dostoevskij: nella persone di entrambi gli avversari dichiarati dell'etica kantiana, Schopenhauer e Nietzsche, il bene au-

62. *Ivi*, t. 15, p. 120 [trad. it. cit., p. 954].

63. *Ivi*, p. 80 [trad. it. cit., p. 894].

tonomo subì entrambi i tipi possibili di degenerazione. In Schopenhauer la volontà buona di Kant si trasforma nel suo diretto opposto: dalla libera attività diretta al dovere, che si manifesta all'esterno in una lotta intensa con l'essere, nel superamento eroico del mondo, essa si trasforma in Schopenhauer in un principio astratto dell'essere metafisico, che pretende dall'uomo l'uscita ascetica dal mondo. La stessa compassione è concepita da Schopenhauer come una negazione dell'essere, come un'immersione nell'astratto, che assorbe tutte le differenze, che non si distingue in nulla dal non essere. La kantiana «mancata accettazione del mondo nel suo essere» si rivolta qui nell'apoteosi del non essere. Poiché la negazione incondizionata di ogni essere individuale caratteristica di Schopenhauer non è altro che l'astrattezza potenziata della legge universale del dovere, che costituisce l'essenza dell'etica arida dell'imperativo categorico. Di fronte al tribunale della ragione ogni essere individuale risulta parimenti indegno della vita.

Da questa stessa problematica si sviluppa la soluzione di Nietzsche che procede secondo una via diversa. La rigida astrattezza della legge universale si potenzia in Nietzsche nell'«amore del remoto»⁶⁴. La via di Zarathustra non conduce nel deserto, ma all'altezza del superuomo, «alto abbastanza per il fulmine»⁶⁵. È vero, questa è la via dell'attività e della libertà, ma è una via così isolata nel suo individualismo, che gli sono stretti non solo i legami della legge universale, ma in generale i nessi di qualsiasi genere, stabiliti da una norma e dalle relazioni umane. L'individualità assolutizzata del superuomo, in cui unicamente si incarna l'«essere razionale» degno di vita, non sopporta più nessun dovere. L'autodissoluzione del dovere soltanto umano riceve nel «tutto è permesso» del superuomo il suo compimento dialettico.

Per entrambe queste vie nel medesimo grado «il dono terribile della libertà» procede verso la sua rovina. Giacché a entrambe manca l'amore, che solo, essendo sempre amore per l'individuale, è in grado di indicare a ciascuno il suo percorso personale e al tempo stesso non isolato; e al quale

64. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Id.*, *Werke*, de Gruyter, Berlin 1968, Abt. VI, Bd. 1, p. 75 [trad. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1968, vol VI, t. I, p. 71].

65. *Ivi*, p. 355 [trad. it. cit., p. 351].

soltanto riesce, dopo aver individualizzato lo stesso dovere, di combinarlo in una cosa sola con l'essere.

IV.

Il grado supremo del bene – il bene come amore – è rappresentato da Dostoevskij nella figura del più giovane dei tre fratelli. «Tutti [...], dovunque andasse, gli volevano bene»⁶⁶ e lo stesso Aleša a sua volta possedeva il dono meraviglioso dell'amore disinteressato per il prossimo, che non conosce nessun dissenso interiore, essendo di nuovo la vita stessa in tutta la sua riflessione incorruttibile dell'immediatezza. Aleša ama «per nulla»⁶⁷, dice di lui Grušen'ka, ma nient'affatto ciecamente. Al contrario, egli penetra assai più profondamente nell'abisso dell'anima umana e giudica più giustamente degli uomini rispetto a coloro che si lasciano guidare dalla passione o dal dovere astratto. «Così giovane e già conosce l'anima umana»⁶⁸, come pensa di lui non soltanto l'ingenua Liza, ma anche tutti coloro che gli stanno intorno: semplici e orgogliosi, tutti si rivolgono a lui nel momento difficile. E lui è sempre premuroso, sempre operoso, dedicandosi sempre tutto alla sua preoccupazione e alla sua azione. La sua attività è instancabile: è sempre quello stesso «calice della vita» traboccante, la medesima originaria «forza della vita dei Karamazov» che Aleša ha ereditato dal padre insieme ai suoi fratelli (solo in una diversa rifrazione). Ma se in Fedor Pavlovič essa era «una forza fatta di fango, brutta, violenta», della quale non si sa neppure «se al di sopra di questa forza aleggi lo Spirito Divino»⁶⁹, in Aleša la medesima forza della vita appare in una forma trasfigurata, ispirata. Dostoevskij ce lo descrive come sempre pieno di una molteplicità di preoccupazioni, occupato in una molteplicità di faccende. Ma anche in questa apparente molteplice attività Aleša resta sempre interiormente composto e tranquillo; persino nei momenti di maggiore tensione della volontà egli continua a meditare. «Ragazzo silenzioso» lo chiama il suo *starec* Zosima. Nel momento della più pesante preoccupazione per il maestro morente e il fratello Dimitrij,

66. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 19 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 54].

67. *Ivi*, p. 320 [trad. it. cit., p. 502].

68. *Ivi*, p. 197 [trad. it. cit., p. 317].

69. *Ivi*, p. 201 [trad. it. cit., p. 323].

si trova nel suo cuore abbastanza posto per «far lega con gli scolari»⁷⁰. Che contrasto con il fratello Ivan, che nel suo amore per il remoto è così isolato che semplicemente non nota i suoi prossimi! Soltanto dopo che Ivan ha preso la grande decisione di confessare di fronte al tribunale la sua colpa nella morte del padre, si ravvivano di nuovo i fili che lo legano ai suoi prossimi, e già del tutto malato, salva, con sua stessa sorpresa, un contadino assiderato, che egli stesso un'ora prima aveva gettato a terra, in un attacco di furia.

In questa virtù, quasi di elargizione, di Aleša balena chiaramente un momento estetico. L'allegria e la gioia sono il suo tono armonico fondamentale. Il mondo è qui di nuovo ammesso nel suo essere, è persino benedetto come creazione divina, il cui senso può essere colto soltanto dall'amore.

Amate tutta la creazione divina, nel suo insieme e in ogni granello di sabbia. – dice lo *starec* Zosima, – Amate ogni foglia, ogni raggio di luce! Amate gli animali, amate le piante, amate tutte le cose! Se amerai tutte le cose, scoprirai in esse il mistero divino. Una volta che lo avrai scoperto, comincerai a conoscerlo sempre meglio, ogni giorno più a fondo. E alla fine amerai tutto l'universo di un amore totale, completo⁷¹.

aA

217

Poiché con tale amore si supera il dissidio tra essere e dover essere e quindi anche tra disposizione e dovere, la figura di Aleša si avvicina moltissimo all'ideale dell'«anima bella», come lo concepivano Schiller e i romantici. E se, secondo Kant, la creazione artistica si distingue dall'azione morale per due caratteristiche, esattamente per la sua individualità di intuizione concreta, così come per la sua «finalità senza scopo», allora la linea di comportamento di Aleša si definisce forse nel modo migliore proprio in queste due categorie. Infatti l'amore non agisce mai secondo una regola generale, ma, al contrario, si applica tanto più strettamente a un concorso di circostanze individuale e irripetibile. Per esso il fine di ogni vita sta in se stessa, che sia la personalità nel suo insieme o soltanto un taglio istantaneo dell'essere personale, la sua infanzia, adolescenza o giovinezza. Il presente qui predomina decisamente sul futuro, poiché «per ogni giorno basta la

70. *Ivi*, p. 160 [trad. it. cit., p. 264].

71. *Ivi*, p. 289 [trad. it. cit., p. 456].

sua pena»⁷², poiché anche nel tempo si preferisce ciò che è più vicino al più lontano, ciò che può e dunque deve essere compiuto soltanto in questo istante irripetibile. La spensieratezza dell'istinto naturale, che nella natura corrotta di un lussurioso come Fedor Pavlovič degenera in uno spensierato «*carpe diem*», qui in Aleša appare in un aspetto trasformato e ispirato. In questo rapporto la benignità della virtù generosa coincide con l'innocenza giocosa di un bambino. E non per caso Aleša sta al centro di quel dramma infantile, affascinante e commovente, che si svolge intorno al letto di Iljuša.

L'amore è il grado supremo del bene già per il fatto che esso non nega affatto il dovere, come non nega neppure i principi naturali (istintivi) della moralità. Al contrario, sia il dovere sia questi ultimi sono da esso «superati» nel senso che sono conservati nel bene perfetto come suoi momenti particolari. «Nelle cose essenziali, – dice Aleša, – se non sarete d'accordo con me, farò ugualmente quello che il dovere mi comanda di fare»⁷³. Non essendo tutto il bene, ma soltanto un momento del bene, il dovere si libera naturalmente della sua limitatezza rigoristica: Aleša si preoccupa poco di evitare la «menzogna» a qualsiasi costo, e questo non soltanto nel caso della «santa menzogna»⁷⁴, come per esempio quando si tratta del piano di fuga di Dimitrij. Basta soltanto ricordare la lettera d'amore di Liza nascosta nella meravigliosa scena del «fidanzamento», che non impedisce alla stessa Liza di dire a Aleša delle parole profondamente vere: «quanto vi stimo, Aleša, perché non mentite mai»⁷⁵. E tuttavia il dovere non diventa per questo meno imperativo e meno esigente, come è raffigurato così bene nel racconto del visitatore misterioso, che «subito, appena [ha] fatto quello che [doveva] fare, [ha] sentito nell'anima [sua] il paradiso»⁷⁶. Perciò lo *starec* Zosima insegna: «Agisci senza mai stancarti. Se la notte, prima di addormentarti, ti viene in mente di non aver fatto una cosa che

72. Matteo 6, 34.

73. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 200 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 322].

74. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, in ID., *Werke*, cit., Abt. VI, Bd. 3, p. 206 [trad. it. *L'Anticristo*, in ID., *Opere*, cit., vol. VI, t. III, p. 211].

75. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 23 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 810].

76. *Ivi*, p. 283 [trad. it. cit., p. 446].

dovevi fare, alzati subito e falla»⁷⁷. Il dovere continua come prima a dettar legge, ma non esclude più l'amore. Poiché da generale si è fatto dover essere individuale. Quest'ultimo cresce insieme alla personalità, che subito vive quasi in due modalità dell'essere: nel modo della realtà effettiva e nel modo dei compiti ideali posti di fronte a lei da questa realtà. Come la vita reale, cambia anche ininterrottamente il dover essere: diventa più ricco o più povero, più complesso o più semplice, a seconda della vita, che si vive parallelamente a esso, come in uno specchio deformante. Non si ripete mai il medesimo dover essere. Persino il dovere non compiuto un momento dopo diventa già diverso – se non altro perché non è stato adempiuto in tempo, perché si è complicato con un nuovo compito. Se per comprendere il dovere astratto basta l'intelletto logico con il suo schema di legge universale della natura, il dover essere individuale può essere colto soltanto con l'amore. Il bene qui si rivela, dunque, come un'inflessa azione spirituale, spirituale nella misura in cui è pienamente creativo: non ripetendosi mai, crea sia nel suo insieme, sia in ogni sua parte, qualcosa di perfettamente nuovo, ciò che in questo luogo e in questo istante soltanto esso poteva compiere. E quanto meno è ripetibile e sostituibile nel proprio luogo, cioè quanto più individualmente compiuta è l'azione, tanto più essa si avvicina al suo dover essere, e tanto più la stessa attività che la genera ha carattere spirituale e individuale.

aA

219

Tuttavia tra il dover essere e l'essere resta una frattura nella misura in cui l'uomo è libero di compiere o meno il suo dovere individuale. Assorbendo in sé il tempo con tutta l'irreversibilità dell'istante che perpetuamente si allontana e attraverso questo divenendo concreto, oppure, come oggi è uso dire, «materiale», il dovere resta comunque un modo particolare dell'essere, contrapposto al corso reale della nostra vita effettiva. Per di più, parallelamente al corso della nostra vita effettiva scorre non soltanto la linea del nostro individuale dover essere, ma anche la linea della nostra tentazione o della possibile caduta, che caratterizza altrettanto il nostro io. Anche l'aspetto supremo del bene, l'amore attivo, ha la sua tentazione, come i suoi aspetti precedenti. In che cosa consiste il male che corrisponde a questo grado supre-

77. *Ivi*, p. 291 [trad. it. cit., p. 459].

mo del bene? Questo ci conduce al problema della colpa di Aleša nell'omicidio del padre.

Naturalmente, non si può neppure parlare di una qualsiasi colpa di Aleša sul piano empirico, neppure nel senso della motivazione psicologica del delitto nella mente del criminale, quale ha avuto luogo per esempio da parte di Dimitrij e di Ivan, indipendentemente dal fatto che essi stessi ne fossero coscienti oppure no. Il comportamento tranquillo e amorovente di Aleša nei confronti del padre non poteva in alcun modo inclinare Smerdjakov all'omicidio del suo padrone. La colpa metafisica qui non ha più affatto il suo sostrato empirico. E tuttavia la colpa metafisica dell'omicidio del padre pesa anche su Aleša, e anche lui si è arreso alla seduzione del maligno. La colpa di Aleša, secondo Dostoevskij, consiste nel fatto che nel momento critico si dimenticò del fratello, che aveva allora tanto bisogno del suo aiuto, o semplicemente della sua presenza. Ancora alla vigilia del giorno fatale,

Aleša anelava con tutto il suo essere a ritornare [...] dal suo «grande» morente, ma il bisogno di vedere il fratello Dimitrij l'ebbe vinta su tutto: nella sua mente, di ora in ora aumentava la convinzione che si stesse avvicinando una catastrofe orrenda e inevitabile. [...] «Che il mio benefattore, magari, muoia senza di me, ma almeno non mi dovrò rimproverare per tutta la vita di aver potuto salvare qualcosa e di non averlo fatto, di essere stato indifferente, di essermi affrettato a ritornare a casa mia. E facendo così, agirò secondo la sua alta parola»⁷⁸.

Quando Aleša tornò al monastero, essendosi dimenticato del fratello Dimitrij per effetto dell'angoscia che lo aveva afferrato dopo la conversazione con Ivan (e «parecchie volte nella sua vita si chiese poi con grande meraviglia come avesse potuto dimenticare»⁷⁹), lo *starec* Zosima, già prossimo alla morte, si ricordò di nuovo del fratello maggiore del suo amato figlio spirituale e chiese a Aleša se avesse visto Dimitrij. Alla risposta di Aleša che quel giorno non era riuscito in alcun modo a trovarlo, lo *starec* ingiunge di nuovo a Aleša: «Cerca di trovarlo al più presto possibile, domani va' di nuovo in città e cercalo, lascia tutto e va'. Forse riuscirai

78. *Ivi*, pp. 202-203 [trad. it. cit., p. 326].

79. *Ivi*, p. 241 [trad. it. cit., p. 382].

ancora a evitare qualcosa di terribile»⁸⁰. Perché Aleša non diede seguito all'insistente istruzione del suo *starec*? La ragione sono l'ansia e lo sconforto che afferrarono la sua anima dopo la morte dello *starec*, soprattutto dopo che «il lezzo della putrefazione»⁸¹ fece vacillare la sua salda fede nella giustizia divina. La conversazione del giorno precedente con il fratello Ivan da parte sua poteva soltanto rafforzare «una sensazione indefinibile, ma tormentosa e cattiva»⁸² nel suo animo. Lo spirito dell'amore gioioso e fattivo lo abbandonò del tutto in quel giorno fatale. Al suo posto nell'animo si insinuarono lo sconforto e l'indifferenza – fino al «fastidio del mondo» proprio di Ivan.

Più tardi si ricordò che in quella triste giornata si era completamente dimenticato di suo fratello Dimitrij, per il quale si era tanto preoccupato e affannato il giorno avanti⁸³.

E subito intravide l'immagine di suo fratello Dimitrij, ma fu solo un attimo, e benché si ricordasse confusamente di qualche cosa, di un affare urgente che non poteva essere rimandato neppure di un minuto, di un dovere che aveva, di una tremenda necessità, anche questo ricordo non gli fece nessuna impressione, non arrivò al suo cuore, gli uscì subito dalla mente e svanì. In seguito, però, Aleša si rammentò di quell'istante e continuò a ripensarci per molto tempo⁸⁴.

Così il male, come il bene, ha dei gradi, precisamente corrispondenti ai gradi del bene. Se al grado del bene naturale il male è anch'esso nell'aspetto delle passioni naturali, la lussuria e l'ira, se il pericolo che minaccia il «bene autonomo» è la solitudine, o il peccato di superbia, sotto l'influenza del quale il bene si trasforma nel suo opposto, al grado supremo del bene il male si insinua nell'animo attraverso lo sgomento e la delusione, e un'indifferenza mortale si stabilisce nel cuore invece dell'amore vivace⁸⁵. E così come nell'amore fattivo

80. *Ivi*, p. 258 [trad. it. cit., p. 409].

81. *Ivi*, p. 295 [trad. it. cit., p. 467].

82. *Ivi*, p. 307 [trad. it. cit., p. 485].

83. *Ivi*, p. 306 [trad. it. cit., p. 483].

84. *Ivi*, p. 309 [trad. it. cit., p. 487].

85. [*N.d.A.*] Secondo Dostoevskij, bisognerebbe distinguere così tre forme principali di peccato: 1) sensibile-vitale (lussuria e ira), 2) spirituale-razionale (orgoglio) e 3) spirituale-volontaristico (sconforto). Non è difficile mostrare che dei sette peccati, che la dogmatica cristiana (cattolica e ortodossa) definisce mortali, gli altri tre peccati non rappresentano

Dostoevskij vedeva la forma più perfetta del bene, lo sconforto era per lui il più grave dei peccati. Lo sconforto porta con sé tutti gli altri peccati – in analogia rovesciata rispetto all'amore, che contiene in sé entrambi i gradi precedenti del bene come suoi momenti. Nello sconforto, che non è altro che la mortificazione dello spirito, il male appare nel suo aspetto autentico come principio di morte e del non essere, mentre nell'ira e nell'orgoglio è ancora dissimulato dall'illusione dell'autoaffermazione del bene. Questa concezione dostoevskiana dello sconforto come madre di tutti i peccati coincide pienamente con l'antica tradizione della chiesa ortodossa. È notevole che a un risultato simile giungesse a suo tempo anche Fichte, quando cercò di liberare l'etica kantiana del dovere dal moralismo e dal formalismo in essa presenti (nel cosiddetto «periodo giovanneo» della sua filosofia, cioè in primo luogo l'*Introduzione alla vita beata*, ma anche già nel *Fondamento della dottrina della scienza* 1794, dove l'«ignavia del cuore» era ritenuta la fonte di ogni peccato)⁸⁶.

Secondo Dostoevskij l'essenza dello sconforto è la mancanza di fede («È possibile che tu sia dalla parte degli uomini di poca fede?»⁸⁷ chiese il padre Paisij a Aleša). Tuttavia non si tratta della mancanza di fede della ragione, ma della mancanza di fede della volontà, la delusione nella forza interiore del bene. Proprio di questo ateismo della volontà sono colpevoli prima di tutto entrambe le espressioni del bene tra le quali

delle forme autonome in linea di principio: la gola (*gura*) è della stessa sostanza della lussuria (*luxuria*) e insieme con la collera o l'ira (*ira*) costituisce la forma sensibile-vitale del peccato; proprio come l'invidia (*invidia*) e l'avarizia (*avaritia*) appartengono alla superbia (*superbia*), giacché come essa significano solitudine e autoaffermazione del cosiddetto *io*; una forma autonoma di peccato costituisce, invece, lo sconforto (*acedia*) che, secondo la dottrina ortodossa, è in particolare il peccato contro lo Spirito Santo. Distinguendo tre aspetti principali del peccato in corrispondenza con i tre gradi del Bene, non vogliamo affatto negare l'unità organica di tutti i peccati, la cui idea ricevette com'è noto la sua espressione scolastica nella dogmatica medievale cattolica con la parola "*saligia*", formata artificialmente dalle lettere iniziali dei sette peccati capitali. Una magistrale restaurazione di questa dottrina, in cui il ricorrere del numero sette ha soltanto più un interesse storico, la fornisce il libretto di L. P. KARSAVIN, *Saligia*, Nauka i škola, Praga 1920. Cfr. un'interessante spiegazione del ricorrere del numero sette nel saggio di F. F. ZELINSKIJ, *Die sieben Sünden*, in «Süddeutsche Monatshefte» del 1912.

86. In tedesco nel testo: «Trägheit des Herzens». Risuona qui il titolo del romanzo di J. WASSERMANN, *Caspar Hauser oder Die Trägheit des Herzens*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1908.

87. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 305 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 482].

oscilla Ivan Karamazov, sulle orme del Grande Inquisitore. Sia il mondo sprezzante degli eremiti, sia l'Inquisitore che si rivolge alla forza meccanica non credono allo stesso modo nella forza interiore del bene stesso, non credono che il bene non basti a se stesso, ma sia radicato nel Principio della Vita Eterna, in Dio. Professando Dio con la ragione, essi lo hanno perso con il cuore. E questo è autentico ateismo, l'ateismo non della speculazione, ma della volontà, che porta tutta l'anima alla solitudine, e di qui alla sostituzione dell'amore fattivo con la superbia. Il bene come amore, invece, vive della fede nella forza del bene. E come soggettivamente l'amore fattivo è legato nel modo più stretto alla fede nella resurrezione come vittoria sulle forze della morte, allo stesso modo anche oggettivamente il bene, che è infatti la lotta instancabile con la morte, non è pensabile senza Dio come vita eterna. Il bene è radicato nel sovra-bene (l'Essere buono) che lo sovrasta, come anche tutta la nostra vita intessuta di contrasti di valore, in cui siamo condannati a «contemplare [...] tutti e due gli abissi»⁸⁸, risulta alla fin fine sprofondata nell'essere che non conosce più né contrapposizioni, né dissidi.

aA

Dio ha preso, – dice Zosima, – le semenze da altri mondi, le ha seminate su questa terra e ha coltivato il Suo giardino; tutto quello che poteva spuntare è spuntato, ma tutto vive ed è vivo unicamente per la sensazione del contatto con questi mondi misteriosi: se dentro di te si indebolisce o si annulla questa sensazione, allora muore in te anche ciò che era stato coltivato. Così diventerai indifferente alla vita e arriverai addirittura a odiarla⁸⁹.

223

Questo «contatto con altri mondi»⁹⁰, che è un fenomeno costante e fondamentale della nostra vita, diventa talvolta cosciente, soprattutto nel superamento di una grave crisi spirituale, con una forza eccezionale che arriva all'incrollabile evidenza. Così accadde a Aleša in quell'opulenta sera fatale, in cui vinse la sua tentazione, profondamente colpito dalla «cipollina»⁹¹ del vero amore fraterno che – così inaspettatamente per lui – gli offrì Grušen'ka.

88. *Ivi*, t. 15, p. 129 [trad. it. cit., p. 968].

89. *Ivi*, t. 14, pp. 290-291 [trad. it. cit., p. 458].

90. *Ivi*, p. 288 [trad. it. cit., p. 455].

91. *Ivi*, p. 310 [trad. it. cit., p. 489].

Scese rapidamente la scala esterna. La sua anima colma di gioia aveva bisogno di libertà, di spazio, di vastità. Sopra di lui, a perdita d'occhio, si spalancò l'immensa volta celeste, piena di quiete stelle scintillanti. [...] 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 riecheggì nell'anima. [...] Pareva che i fili di tutti quegli innumerevoli mondi divini si fossero ricongiunti 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 [...]. E mai, mai, finché visse, Aleša poté dimenticare quel momento! «Qualcuno in quell'ora visitò l'anima mia», diceva più tardi fermamente convinto⁹².

V.

Se la vita poetica naturale, ancora indifferente alla contrapposizione di valore tra bene e male, è rappresentata nella figura del padre carnale di Aleša, la vita santa *souva-etica*, che supera i limiti della contrapposizione morale, è simboleggiata dalla figura del suo padre spirituale. Seguendo Cristo, lo *starec* Zosima, che non conosce già più il peccato egli stesso, prende su di sé la colpa altrui e la sofferenza altrui, per alleggerire gli uomini del loro pesante fardello. «Molti, quasi tutti, venendo per la prima volta dallo *starec* per un colloquio da solo a solo, entravano spaventati e irrequieti, ma uscivano quasi sempre sereni e contenti, e il volto più cupo si trasformava in un volto felice»⁹³. L'apparente «abuso del sacramento della confessione»⁹⁴, che gli avversari delle innovazioni ecclesiasti-

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

93. *Ivi*, p. 28 [trad. it. cit., p. 68].

94. *Ivi*, p. 82 [trad. it. cit., p. 149].

che ritenevano il principale peccato degli *starcy*, consisteva in nient'altro che nell'assunzione attiva da parte dello *starec*, nella sua anima, del fardello che schiacciava l'anima del penitente. Lo *starec* aiutava colui che si confessava a trovare in se stesso delle forze interiori, per poter, superato lo sconforto, opporsi agli embrioni di morte spirituale attivi nel suo cuore. Dagli *starcy* si recavano non per ricevere l'assoluzione dei peccati, come nella confessione ecclesiastica, ma «con lo scopo di inginocchiarsi davanti a loro per confessare i propri dubbi, i propri peccati, le proprie sofferenze, e avere da loro un consiglio e un insegnamento»⁹⁵. «Qui [...] c'era soltanto amore e misericordia da una parte, e dall'altra pentimento e ansia di risolvere qualche difficile problema spirituale, o di superare qualche difficile momento della propria vita intima»⁹⁶. Di fronte a questa forza dell'amore che tutto perdona impallidiva la stessa opposizione di bene e male.

Se sei pentita, vuol dire che ami, – dice lo *starec* Zosima a una donna, assassina del marito, che si reca da lui – E se ami, appartieni già a Dio... Con l'amore si riscatta tutto, si salva tutto. Se io, che sono un uomo e un peccatore come te, mi sono commosso e ho avuto pietà di te, tanto più ne avrà Dio. L'amore è un tesoro così inestimabile che con esso si può comprare il mondo intero e riscattare non solo i propri peccati, ma anche quelli degli altri⁹⁷.

Con questo, tuttavia, non si intende affatto l'estinzione esteriore dei peccati con le opere buone, come insegna il dogma cattolico dell'infinito tesoro della Chiesa, ma il superamento interiore dei peccati da parte della forza dell'amore che tutto perdona. «Fratelli, non abbiate paura dei peccati degli uomini, amate l'uomo anche col suo peccato, perché questo riflesso dell'amore divino è appunto il culmine dell'amore sulla terra»⁹⁸, – dice lo *starec*.

L'amore umano per Aleša rimaneva ancora una tentazione subita. La seduzione entrò in lui attraverso l'angoscia per il potere della morte e del peccato umano. Contro questa mancanza di fede e questo sconforto c'è soltanto una salvez-

95. *Ivi*, p. 27 [trad. it. cit., p. 67].

96. *Ivi*, pp. 39-40 [trad. it. cit., p. 86].

97. *Ivi*, p. 48 [trad. it. cit., p. 100].

98. *Ivi*, p. 289 [trad. it. cit., p. 455].

za, secondo le parole dello *starec* Zosima: «rendersi responsabili di tutti i peccati umani. È proprio così, amico mio; appena ti sarai reso sinceramente responsabile di tutto e per tutti, vedrai subito che le cose stanno realmente così e che tu sei davvero colpevole di tutto e per tutti»⁹⁹. «Quando gli uomini comprenderanno questo concetto, il regno celeste non sarà più un sogno, ma comincerà realmente»¹⁰⁰. Di qui è particolarmente facile convincersi dell'essenza ultra-opposta di tale Principio, in cui in ultima istanza è radicato lo stesso Bene. Il Regno Celeste è proprio il regno dell'amore perfetto, divino, in cui lo spirito trionfa definitivamente sul meccanismo e la vita sulla morte. In questa vita eterna, che rappresenta l'unica corrente ininterrotta di atti creativi scintillanti di novità, sono assolutamente superati sia la ripetizione del medesimo, sia l'isolamento del singolo essere. In essa non c'è né astratta comunanza, né reciproca esclusione degli esseri l'uno rispetto all'altro. Invece di queste categorie del nostro mondo terreno, nel Regno Celeste raggiunge la sua perfetta pienezza l'individualità di ogni essere, così come di ogni sua parte, che non soltanto non contraddice l'intero, ma al contrario esprime l'intero nel suo modo insostituibile, accessibile soltanto a essa, e grazie a ciò anche l'intero, a sua volta, si arricchisce soltanto come intero, proprio in questo senso di incondizionata penetrazione reciproca di tutti gli esseri, di quel «tutto in tutto» di cui parla Dostoevskij, caratterizzando il Regno dell'amore.

In tal modo, la contrapposizione del bene e del male è superata qui in un duplice senso: non soltanto per il fatto che il male è perfettamente bandito dal Regno di Dio, ma per il fatto che in esso è superato lo stesso bene. Poiché già per il fatto stesso che il bene presume la colpa individuale e la responsabilità personale, esso significa, in confronto con la responsabilità generale di tutti per tutto, un certo isolamento della personalità e quindi anche una diminuzione della vita assoluta. Con ciò stesso si presume per la prima volta la possibilità del male, i cui gradi a noi noti si distinguono tra loro per il livello di questo isolamento: lo scontro, che rappresenta già un certo isolamento passivo della

99. *Ivi*, p. 290 [trad. it. cit., p. 457].

100. *Ivi*, p. 275 [trad. it. cit., p. 434].

personalità, si potenzia nell'orgoglio fino all'attivo autoisolamento del proprio io, crescendo nell'ira e nella lussuria fin quasi alla repulsione fisica. Negli aspetti corrispondenti del bene il medesimo isolamento si manifesta nella forma di un'astratta universalità che cresce corrispondentemente: la necessità individuale del dovere personale, che già nasconde un embrione di astrattezza nella sua separatezza dall'essere reale, diminuisce dapprima fino all'astratta, universale regola del dovere, mentre a livello del bene naturale si perde quasi completamente nel carattere generico-impersonale del sentimento immediato, istintivo.

Avendo realizzato in sé la pienezza dell'amore, con ciò stesso lo *starec* Zosima è iniziato alla vita eterna del Regno Celeste.

La mia vita finisce, lo so e lo sento, ma in questi ultimi giorni rimastimi sento anche che la mia vita terrena si riattacca già a un'altra vita, eterna, sconosciuta, e ormai vicina, e nel presentirla la mia anima palpita di gioia, la mia mente si illumina e il mio cuore piange di felicità¹⁰¹.

aA

In questo santo *starec*, che anche lui fu un peccatore, si incrociano entrambi i piani della vita eterna e umana. Il regno dell'amore, «l'altro mondo» immediatamente traspare in questo mondo terreno di contrapposizioni e dissidio. Così, la tragedia dialettica del bene risulta definita da due limiti: superiore e inferiore. Poiché se lo *starec* Zosima è al di sopra, al di là di tutto il dissidio che costituisce l'azione della tragedia e che perciò egli prevede al suo stesso inizio, così profeticamente nel suo esito fatale (l'inchino a terra verso Dimitrij, con cui ha inizio la tragedia del Bene), Fedor Pavlovič al contrario si trova al di qua dell'azione metafisica come suo semplice oggetto. Come nello *starec* Zosima traluce la vita eterna, così in questo vecchio peccatore si fa strada con irrefrenabile forza spontanea una vita naturale ribelle e insieme indifferente al bene e al male.

Se la vita eterna, in cui il bene è radicato come nel suo fondamento, si trova al di là del bene e del male, questo bisogna intenderlo in un senso del tutto diverso da quello affermato da Nietzsche a proposito del suo superuomo. Il bene insieme alla sua contrapposizione al male non è affatto negato e tanto

227

101. *Ivi*, p. 265 [trad. it. cit., pp. 419-420].

meno annullato dall'idea dell'amore al di sopra del bene e onnibenevolente. Al contrario, essendo superato dal principio che lo sovrasta, si trasforma e si conserva in esso come un suo momento. Non soltanto la natura è amorevolmente benedetta dallo *starec*, ma anche tutta la vita terrena con i suoi obblighi, il suo dovere e le sue sofferenze. Perciò egli ordina a Aleša di andarsene dal monastero, di vivere nel mondo, persino di sposarsi, per cercare «nel dolore la felicità»¹⁰². Se il bene viene da Dio, questo non significa affatto che esso si trovi in dipendenza eteronoma da lui. L'idea fondamentale dell'etica autonoma, attraverso cui Kant fondò l'autonomia del bene e che Ivan Karamazov dichiara con le parole: «confesso umilmente di non avere nessuna attitudine a risolvere simili problemi; la mia è un'intelligenza euclidea, terrestre, come faccio a comprendere le cose che non sono di questo mondo?»¹⁰³, – quest'idea è pienamente accettata dallo *starec* Zosima, benché come momento di una verità più ampia.

Quanto a dimostrare, non si può dimostrare nulla; – dice – convincersi invece è possibile. – E come? In che modo? – Sperimentando l'amore attivo. Sforzatevi di amare il vostro prossimo attivamente e senza stancarvi. Via via che progredirete nell'amore, vi convincerete anche dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima vostra. Se poi, nel vostro amore per il prossimo, arriverete alla completa autorinunzia, allora certamente voi crederete, e nessun dubbio potrà più penetrare nemmeno fugacemente nella vostra anima. È una cosa provata, sicura¹⁰⁴.

Così, la virtù come amore è meno che mai un semplice dono dell'arbitrio divino, dato in premio per la retta fede nel senso, il dono del riconoscimento delle verità stabilite dall'autorità. Al contrario,

l'amore è un maestro, ma bisogna saperlo conquistare, perché lo si conquista difficilmente, lo si paga a caro prezzo, con un lavoro lungo e a lunga scadenza; infatti, bisogna amare non per un attimo solo, casualmente, ma sempre, sino alla fine. Di amare casualmente sono capaci tutti, anche i malvagi¹⁰⁵.

102. *Ivi*, p. 72 [trad. it. cit., p. 133].

103. *Ivi*, p. 214 [trad. it. cit., p. 342].

104. *Ivi*, p. 52 [trad. it. cit., p. 105].

105. *Ivi*, p. 290 [trad. it. cit., pp. 456-457].

Perciò lo *starec* Zosima dice anche che l'eretico, persino l'ateo, che vive nello spirito dell'amore attivo, porta Dio nel suo cuore e lo riconosce segretamente, benché incoscien-
tamente. E un senso profondo ha in Dostoevskij il dettaglio che il peccato di superbia, che seduce Aleša, si sia insinuato nel suo animo attraverso la delusione per la fede ingenua nel miracolo materiale della glorificazione del corpo dello *starec* deceduto. La fede autentica, secondo Dostoevskij, non richiede molti miracoli, essendo soddisfatta dell'unico grande miracolo dell'incarnazione di Dio e della sua resurrezione. In tal modo il radicamento del bene nell'Essere sovrabuono e onnibenevolente non soltanto non annulla, ma al contrario salva la sua autonomia. Così come il sapere è fondato ontologicamente da ciò che viene concepito come una certa diminuzione della coordinazione metafisica di tutto l'esistente, che, come tale, supera di gran lunga i limiti del rapporto puramente conoscitivo¹⁰⁶, allo stesso modo anche il bene trova la sua ultima giustificazione nel Regno ultra-opposto dell'amore, in cui tutti sono colpevoli per tutti.

aA

VI.

Come il bene, al quale sia riuscito di bandire assolutamente il male da se stesso, cessa di essere bene nel suo definitivo trionfo sul male e si riunisce con l'Essere onnibenevolente che lo sovrasta, così allo stesso modo anche il male, che si allontana assolutamente dal bene, cessa di esistere come male. Questa idea di Plotino, che non è mai morta nella tradizione del cristianesimo ortodosso e che nella filosofia dell'idealismo tedesco fu sostenuta nuovamente da Schelling, Dostoevskij la rappresentò nella figura di Smerdjakov¹⁰⁷. Discendente, secondo le parole di Grigorij, «da un figlio del diavolo e da una giusta»¹⁰⁸, egli già per la sua nascita si distingue dai suoi

229

106. [N.d.A.] Cfr. il mio saggio *Novyj opyt logiki*, «Logos», Praga, 1925, I.

107. [N.d.A.] Cfr. *Enn.* I.8, 3 *eidos ti tou me ontos* [«una certa forma di non-essere», trad. it. PLOTINO, *Enneadi*, Mondadori, Milano 2002, pp. 218-219]; F. W. SCHELLING, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängenden Gegenstände*, in *Id.*, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860, p. 404: «Das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist nicht mehr als Böses» [«il male, se è completamente superato dal bene, non è più neanche come male», trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Bompiani, Milano 2007, p. 253].

108. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, pp. 92-93 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 164].

probabili fratelli legittimi. Lo generò non l'amore, neppure la libidine, in cui si manifesta comunque il principio della vita, benché in una forma inferiore, animale. No, egli è il frutto del sacrilegio e della burla che derivano dalla perversità di un intelletto vuoto. Perciò in Smerdjakov manca tutto ciò che è proprio della vita in quanto tale: non ama nessuno, non ha né amici all'esterno, né passioni all'interno. È completamente isolato e non si sente legato con gli altri uomini da nessun legame. Strappato dal suo terreno e senza aver ricevuto una vera educazione, risulta il tipico semianalfabeta, colpito dalla dozzinale saggezza dell'Illuminismo. Non ha una sua personalità, e ripete, con parole altrui, idee altrui che in lui si trasformano in volgarità. Invidiando tutti intorno a sé, odia il suo destino, la sua nascita, il suo popolo: «Sarebbe stato un gran bene, – dice, – se i francesi ci avessero sottomessi: una nazione intelligente ne avrebbe assoggettata una molto stupida e se la sarebbe annessa. Le cose oggi andrebbero diversamente»¹⁰⁹. Naturalmente è un utilitarista purissimo, che non riconosce altri principi che il vantaggio: «Vi dico che sono una vera sciocchezza. Pensateci un po': chi è che parla in rima a questo mondo?»¹¹⁰. Perciò il «tutto è permesso» di Ivan lo trafisse così dritto nel cuore. Ma al contrario di Ivan, di cui egli sembra a tratti il gemello triviale, egli non ha nessun contenuto proprio, non ha nessuna idea. Il suo sogno è andare all'estero per perdere completamente la propria personalità. Non ha nulla di creativo. È troppo codardo persino per compiere egli stesso un delitto. È indiscutibile che sul piano empirico sia stato lui l'unico assassino e non abbia avuto complici, benché senza Dimitrij e Ivan non si sarebbe mai risolto all'omicidio. Ma metafisicamente egli fu un semplice strumento della colpa comune dei suoi fratelli. Poiché il male, come dice giustamente Schelling, «poteva agire solo attraverso il bene (mal adoperato), che era in lui inconsciamente»¹¹¹. Neppure il successo esteriore del delitto può superare la vuotezza e lo sconforto della sua anima morta da tempo. Egli non può non finire suicida, senza es-

109. *Ivi*, p. 205 [trad. it. cit., p. 329].

110. *Ivi*, p. 204 [trad. it. cit., p. 328]. Smerdjakov si riferisce qui ai versi che lui stesso cantava.

111. [N.d.A.] F. W. SCHELLING, *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., p. 404 [trad. it. cit., p. 253].

sersi pacificato col mondo neppure una volta, senza aver mai amato nessuno nella vita, senza uscire neppure una volta dai limiti di se stesso, come un meccanismo morto, che le sue forze motrici hanno abbandonato. In questo senso il male assoluto è autenticamente lo spirito dell'annullamento e del non essere, una «forma di non-essere» secondo la definizione di Plotino. Per esistere, esso deve imitare l'essere, ha bisogno del bene, come del signore che potrebbe servire. Con assoluta precisione perciò Ivan chiama «parassita» il «suo» diavolo nella scena dell'incubo. «*C'est charmant*, “parassita”. Sì, è proprio la mia parte. Chi sono sulla terra se non un parassita?»¹¹². Se per Dostoevskij il paradiso è la pienezza dell'amore, la vita eterna, che si spande in sempre nuovi atti creativi, allora l'inferno è, al contrario, l'assenza assoluta dell'amore e, quindi, il non essere e la morte. La famosa profonda definizione dello *starec* Zosima recita:

Padri e maestri, io mi domando: «Che cos'è l'inferno?». Ecco come lo definisco: «La sofferenza di non poter più amare». Nell'infinito dell'essere, non misurabile nel tempo e neppure nello spazio, una sola volta è stata data a una creatura spirituale, con la sua apparizione sulla terra, la possibilità di dire a se stessa: «Io sono e amo». Una volta, un'unica volta le è stato concesso un attimo di amore attivo, di amore *vivo*, e per questo le è stata data la vita terrena, e con essa il tempo e i termini. Ebbene, questa creatura felice ha rifiutato un tale dono inestimabile, non l'ha apprezzato, non ne ha provato gioia, l'ha guardato appena con aria beffarda ed è rimasta insensibile¹¹³.

L'essenza del bene come amore trovò in questa formula la sua espressione classica. In quanto amore per il prossimo, il bene è concreto. Come tutta la vita terrena nel suo insieme, così anche ogni sua porzione ha un suo dover essere individuale che la distingue, che può essere compiuto soltanto in questo irripetibile attimo. Cogli questo attimo con il tuo amore! Con l'amore si supera il tempo stesso, passando all'eternità. Ma se non appare l'amore, allora ti perdi nell'inferno, come quella donna cattiva, di cui si racconta nella storiella miracolosa della «cipollina» che Dio le aveva offerto

112. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 72 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 883].

113. *Ivi*, p. 292 [trad. it. cit., pp. 460-461].

soltanto alcuni istanti perché potesse manifestare amore e uscire dall'inferno. Quanto profondamente differisce questa concreta eternità *sovratemporale* dall'astratta, eterna ripetizione *extratemporale*, in cui Nietzsche cercava il fondamento metafisico per il suo amore del remoto! Com'è noto, la ripetizione eterna doveva essere, secondo l'idea di Nietzsche, «eterna conferma e garanzia» del fatto che dall'uomo era stata raggiunta davvero quell'altezza, in cui «il fulmine lo colpisce e lo spezza»¹¹⁴. Già Simmel mostrava che la dottrina di Nietzsche dell'eterno ritorno era un ulteriore sviluppo del motivo fondamentale dell'etica kantiana: soltanto, se in Kant l'universalità astratta dell'imperativo categorico è pensata quasi come nella dimensione dell'ampiezza, come la possibilità di un'un'infinita ripetizione dell'atto morale nello spazio sociale, in Nietzsche invece essa è pensata quasi come nella dimensione della profondità, come ripetizione infinita del medesimo atto nel tempo, la circolazione del quale genera sempre i medesimi individui¹¹⁵. Una dimostrazione in più del fatto che l'immoralismo di Nietzsche è soltanto la conclusione dialettica del moralismo autonomo o, più precisamente, della moralità dell'arbitrio. Ma prima di Nietzsche già Ivan Karamazov trasse esattamente la medesima conclusione da questo punto di vista. Ivan, come si lascia sfuggire il suo diavolo, è stato spesso sedotto dall'idea che «forse questo ciclo si è già ripetuto infinite volte, sempre uguale, in ogni minimo particolare»¹¹⁶. In Nietzsche, che porta fino alla conclusione logica questa idea di Ivan, tra i suoi pensieri «più schifosi e più stupidi»¹¹⁷, l'idea del doppio è innalzata a principio fondamentale del mondo. Per Dostoevskij, invece, è un'idea diabolica, l'idea della spersonalizzazione e del non essere. Giacché la vita significa prima di tutto irripetibilità e insostituibilità. Perciò nella vita eterna del regno di Dio il tempo non solo è abolito, ma è compiuto, è superato dalla pienezza dell'amore dell'essere che in realtà ha compiuto nel tempo a lui

114. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 355 [trad. it. *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 351].

115. Cfr. G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, in ID., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1995, Bd. 10, pp. 381-408 [trad. it. *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze 1995, pp. 231-259].

116. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 15, p. 79 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 892].

117. *Ivi*, p. 72 [trad. it. cit., p. 883].

concesso tutta l'interezza del suo dover essere individuale. Lo stesso intervallo di tempo tra passato e futuro è sostituito da questo pieno raggiungimento, da parte dell'essere amante, della pienezza della sua missione ideale. E poiché la morte stessa, che incorona la vita irripetibile e insostituibile, è morte soltanto nella misura in cui non abbiamo potuto illuminare di amore, nella dovuta ampiezza, il periodo di tempo che essa ha misurato per noi, e riempire fino alla fine lo spazio tra il nostro dover essere e il nostro essere, allora di conseguenza anche la stessa morte è benedetta come «sorella morte» e quindi è vinta dall'amore. Di questo parlano le parole del Vangelo, che Dostoevskij pose a epigrafe del suo romanzo: «Se il seme di frumento non finisce sottoterra e non muore, non porta frutto. Se muore, invece, porta molto frutto. Ve l'assicuro»¹¹⁸.

118. Giovanni 12, 24.