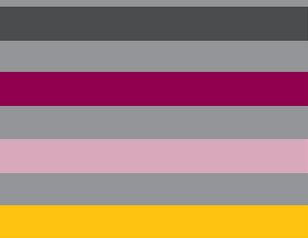


**Il Grande
Inquisitore.
Interpretazioni
nel pensiero
russo**

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

Allievo del neokantiano A. I. Vvedenskij, dopo aver terminato l'università a San Pietroburgo, continuò la sua formazione all'estero. La dissertazione *Le leggi del pensiero e le forme della conoscenza* (1906) gli procurò fama e prestigio. Di lì a pochi anni divenne professore all'Università di Pietroburgo, ma dopo la rivoluzione condivise con gran parte dei filosofi russi del tempo la via dell'esilio nel 1922. Visse il resto della sua vita a Praga, dove insegnò alla facoltà russa di giurisprudenza.

Il dualismo della “cosa in sé” e del “soggetto conoscente” gli sembrava una falsità, perché sono conoscibili soltanto gli oggetti dati nell'esperienza e per “cosa in sé” si può intendere soltanto l'inesauribilità dei fenomeni. Le forme della realtà e le leggi del pensiero sono intrecciate sin dall'origine e necessariamente; di qui il nome di “immanentismo assoluto” che Lapšin diede al suo indirizzo filosofico. Secondo il suo punto di vista, nell'esperienza non sono distinguibili le sensazioni, le forme dell'intuizione e le categorie, semplicemente diverse intenzioni della coscienza attualizzano determinati frammenti dell'esperienza focalizzando l'attenzione su di essi. Per Lapšin non poteva quindi esserci una distinzione metodologica tra scienze della natura e scienze dello spirito

e su questa base egli criticò Windelband e il neokantismo del Baden.

In generale Lapšin rivolse la sua riflessione allo stesso tempo alla filosofia russa e a quella occidentale, discutendo e analizzando posizioni di entrambe con lo stesso atteggiamento critico, anche grazie a una cultura non comune, che gli permetteva di spaziare tra autori e epoche diverse. Questo atteggiamento risulta evidente anche nel saggio qui tradotto: la *Leggenda del Grande Inquisitore* viene interpretata sulla falsariga di possibili suggestioni e influenze esercitate dalla cultura europea su Dostoevskij, con una rivendicazione implicita del carattere europeo della cultura russa, che fu propria dell'intera opera di Lapšin.

Come si è formata la leggenda del Grande Inquisitore

I.

Il «Grande Inquisitore» per originalità dell'invenzione e splendore della realizzazione artistica colpisce la nostra immaginazione così che al primo sguardo sembra quasi che quest'opera sia nata nel crogiolo creativo di Dostoevskij del tutto spontaneamente, indipendentemente da influenze letterarie esterne. Tuttavia l'originalità del pensiero filosofico e la maestria della sua incarnazione artistica non saranno affatto diminuiti, ma al contrario guadagneranno ancora di più nella nostra valutazione, dall'indicazione di alcuni paralleli di carattere storico-letterario e filosofico. Naturalmente, il *Grande Inquisitore* nel processo creativo si è formato da elementi letterari e filosofici, che sono stati recepiti da Dostoevskij dall'esterno, principalmente – penso – dalla letteratura occidentale. La maestria di Dostoevskij, come di ogni altro vero artista, consiste in *qualcosa* di inafferrabile, che non soggiace a nessun calcolo, nella combinazione di questi elementi e nella loro rielaborazione creativa. Tuttavia stabilire questi elementi fondamentali con piena attendibilità è straordinariamente difficile. Se troviamo che un certo motivo letterario A' è simile a un motivo entrato nel *Grande Inquisitore* diciamo il motivo A, tale somiglianza, com'è noto, può non essere un indicatore di influenza, ma soltanto un incrocio di indizi, cioè di ciò che in biologia si chiama convergenza. Il rettile ittiosauro, il pesce squalo e il mammifero balena, che si trovano su linee del tutto diverse di sviluppo, rivelano sotto certi aspetti una somiglianza sorprendente nella loro forma. Un caso del genere può darsi anche in letteratura. Così, in questo saggio intendo mostrare alcuni casi di somiglianza tra i motivi di cui è intrecciato il *Grande Inquisitore* e alcuni motivi della letteratura europea occidentale. In questo caso suppongo un'influenza diretta, ma poiché non è possibile dimostrarla rigorosamente, una convergenza non rimane nient'affatto esclusa.

Ho in mente qui tre motivi: 1) la stessa concezione del poema: rappresentare il sommo sacerdote della chiesa cristiana mentre bandisce Cristo stesso; 2) l'idea di vedere nelle tre tentazioni di Cristo il simbolo delle tre tentazioni da cui è stata sedotta la chiesa cattolica e che hanno condotto il

suo capo all'idea mostruosa che la comparsa di Cristo sarebbe non desiderabile e pericolosa per lo stesso cristianesimo; 3) l'idea di contrapporre la costruzione della vita sulla base del libero pensiero scientifico a quella sulla base dell'ubbidienza alla chiesa.

II.

Una volta venuto a sapere della comparsa di Cristo, il Grande Inquisitore ordina di arrestarlo e di portarlo da lui. «Perché sei venuto?»¹ gli chiede, e poi pronuncia di fronte a Cristo il suo discorso infuocato. Cristo invece di rispondere «lo bacia dolcemente sulle vecchie labbra esangui»². L'Inquisitore gli ordina di allontanarsi e Cristo se ne va nel buio della notte. Ecco il contorno generale del soggetto, che è pieno di tale straordinaria ricchezza di fantasia artistica e imbevuto di tali idee filosofiche da agitare l'animo del lettore. Io penso che a questo contorno generale corrisponda un *soggetto dei pellegrini* di origine molto antica. Leggendo poco tempo fa la *Storia dell'inquisizione* di Lea (vol. II, trad. russa, p. 580)³, uscito in inglese nel 1888, cioè dopo la morte di Dostoevskij, ho prestato attenzione a una citazione dai *Carmina Burana*, che mi ha interessato così tanto che mi sono rivolto alla fonte originaria, cioè all'edizione dei manoscritti dei monaci del XIII secolo, uscita per la prima volta nel 1847 e ripubblicata nel 1894. Si tratta di una raccolta di versi dei monaci e di parodie del clero superiore, trovata in un monastero vicino a Monaco. Ecco un esempio di tali versi:

Cardinales, ut praedixi,
Novo jure Crucifixi
Vendunt patrimonium,
Petrus fori, intus Nero,
Intus lupus, foris vero
Sicut agni ovium⁴.

1. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 228 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 363].

2. *Ivi*, p. 239 [trad. it. cit., p. 380].

3. Si riferisce a G. Č. LI, *Istorija ikvizicii v srednie veka*, Brokgauz-Efron, Sankt Peterburg 1911-1912, traduzione dal francese dell'originale: H. CH. LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Macmillan, New York-London 1888.

4. *Carmina Burana. Lateinische und Deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des XIII. Jahrhunderts*, Literarische Verein, Stuttgart 1847, p. 18.

In questa raccolta di parodie il XXI paragrafo è un frammento in prosa, che inizia con le seguenti parole:

«Initium Sanctii Evangelii secundum Marcas argenti. In illo tempore dixit Papa Romanis “Si Filius hominis venerit ad sedem Majestatis Nostrae dicite ‘Amice, ad quid venisti?’ et si pulsans perseveraverit nihil dans vobis, ejicite eum in tenebras exteriores”»⁵, vale a dire «All’inizio del santo Vangelo della marca d’argento. A quel tempo il Papa disse ai Romani: “Se il Figlio dell’uomo verrà al trono della nostra Maestà, chiedetegli: ‘Amico, perché sei venuto?’ e se continuerà a bussare senza darvi nulla, *gettatelo fuori nel buio*”».

Se il lettore confronterà le parole da me evidenziate con il racconto di Dostoevskij, vedrà che lo schema generale è simile nella parodia monastica cattolica e nella concezione di Dostoevskij. Il papa nella parodia monastica e il Grande Inquisitore in Dostoevskij si rivolgono a Cristo con le medesime parole: «*Perché sei venuto?*» e la scena sia là che qui si chiude con la cacciata di Cristo nel buio della notte. Ecco il testo di Dostoevskij: «[il Grande Inquisitore] va alla porta, l’apre e dice al Prigioniero: “Vattene e non venire più... non venire mai... mai, mai!”. E Lo lascia andare, per le “strade buie della città”. Il Prigioniero si allontana»⁶.

Non ho nessuna prova che Dostoevskij abbia letto i *Carmina Burana* o qualche opera in cui fosse riportato il passo dei *Carmina Burana* da me citato, ma mi pare del tutto inverosimile che Dostoevskij non sapesse dell’esistenza di un simile motivo letterario. Forse a uno storico della letteratura, che si interessi di chiarire questo problema, riuscirà di ristabilire qui *the missing link*, l’anello mancante, ma anche in assenza di tale anello non è possibile vedere una coincidenza casuale nei testi confrontati. I commentatori di Dostoevskij, per esempio Berdjaev (*L’opera di Dostoevskij*) fanno notare giustamente che Dostoevskij qui non ha affatto in mente soltanto il cattolicesimo, che nel *Grande Inquisitore* è data un’opera letteraria, in cui con straordinaria profondità emotiva e penetrazione filosofica sono espresse idee sui destini della cultura cristiana in generale.

5. *Ivi*, p. 22. La citazione non è riportata letteralmente.

6. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat’ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 239 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 380].

III.

Se ci si pone la domanda di quale fenomeno contemporaneo a Dostoevskij nella vita filosofico-religiosa occidentale rappresenti un'analogia con la concezione del Grande Inquisitore di un *cattolicesimo senza cristianesimo* (Congreve sulla religione del positivismo)⁷, tale fenomeno può essere visto nella religione dell'umanità di August Comte. Non ho mai incontrato nella letteratura su Dostoevskij nessuna indicazione del fatto che egli abbia guardato alla dottrina religiosa di Comte e gli fosse noto che Comte, «*le grand pontifex*» del positivismo, sul declino degli anni si fosse rivolto al generale dell'ordine dei gesuiti con la proposta all'Ordine di allearsi con i rappresentanti della religione positiva dell'umanità; per di più, nella lettera al generale dell'Ordine, Comte esprime stupore a proposito del fatto che l'Ordine abbia legato la sua missione al nome di una personalità così insignificante come Gesù e consiglia al generale di cambiare il nome da *gesuiti* a *ignaziani*, in memoria di Ignazio di Loyola, che Comte apprezzava altamente per il suo entusiasmo e le sue capacità organizzative, mentre nel suo Calendario Positivista Cristo non è ricordato affatto. A tutti gli uomini che hanno conservato in sé l'inclinazione alle credenze religioso-ecclesiastiche, non cattolici, egli consiglia di rivolgersi al cattolicesimo: «*Ceux qui croient, qu'ils se fassent catholiques*»⁸. L'accordo tra gesuiti e positivisti non ebbe luogo, ma gli stessi sforzi di avvicinamento ai gesuiti da parte dei positivisti mostrano una volta di più quanto fedelmente Dostoevskij avesse colto la tendenza dei non credenti a usare un cristianesimo senza Cristo. Tuttavia la figura spirituale di August Comte ha poco in comune con il Grande Inquisitore. Comte è un tipico dogmatico, ottimista, apparentemente del tutto privo di *senso del tragico*; il problema del male, posto da Dostoevskij con tanta profondità nel *Grande Inquisitore*, per Comte semplicemente non esiste. Il rapporto con Cristo nel Grande Inquisitore e in Comte è profondamente diverso: Comte apparentemente non attribuiva alla personalità di Cristo alcun significato. Il Grande Inquisitore è profondamente cosciente della grandezza di Cristo.

aA

239

7. Il riferimento è a Richard Congreve e alla sua interpretazione fortemente religiosa del positivismo di Comte. Ma la definizione del comtismo come «cattolicesimo senza cristianità» è di T. H. Huxley.

8. Cfr. *Notes d'un royaliste*, «Le Figaro», 4 settembre 1901.

Soltanto essa gli sembra in quel momento un ostacolo per la costruzione della società umana su salde basi religioso-morali. L'individualità del Grande Inquisitore presenta nella sua struttura interna una dolorosa divisione e una lotta di principi contrapposti, di cui soffre profondamente; la personalità di Comte, al contrario, è del tutto estranea a simili dubbi: l'*assenza di dubbi*, per esprimersi nella lingua di Dostoevskij, costituiva uno dei tratti spirituali principali di Comte nel periodo in cui si dedicava alla riforma socio-religiosa, cioè grossomodo negli ultimi quindici anni di vita (1842-1857). Ma a Comte è vicina l'idea della necessità di un rigoroso, dispotico *pouvoir spirituel* su «questi piccoli»⁹, Comte è sostenitore di una severa tutela sulle menti e le anime umane; ritiene lo spirito indagatore un'eco nociva dell'epoca rivoluzionaria.

IV.

Rivolgiamoci ora alla seconda domanda che abbiamo posto: «Che cosa indusse Dostoevskij a vedere nelle tre tentazioni di Cristo il simbolo proprio di quelle tre tentazioni da cui è stata sedotta la chiesa cattolica?». È possibile supporre che un simile corso di pensieri sia stato suggerito sia a Dostoevskij, sia a Vladimir Solov'ev, nel quale, come mostra S. I. Gessen nel discorso *Dostoevskij e Solov'ev*, è sviluppata un'idea simile, sotto l'influenza della lettura del libro di David Strauss, *Vita di Gesù*. Questo libro era ben noto nell'originale a Vl. Solov'ev; lo lesse anche Dostoevskij nella traduzione francese (lo prese dalla biblioteca di Petraševskij)¹⁰. Nel libro di Strauss a proposito delle tentazioni di Cristo troviamo i seguenti ragionamenti. Prima di tutto Strauss nota l'analogia delle cifre epiche: il digiuno di 40 giorni di Cristo è simile al digiuno di 40 giorni di Mosè e Elia. La stessa scelta delle tentazioni la trova non riuscita. È vero, la prima è motivata, ma la seconda è del tutto immotivata e la terza è assurda: come è possibile proporre a un devoto israelita di inchinarsi a Satana! È possibile una triplice interpretazione delle tentazioni: 1) esteriore, letterale; 2) interiore, psicologica e 3) storica. Le tentazioni sono la riproduzione simbolica del racconto delle tentazioni a cui il popolo ebraico fu sottoposto nel deserto.

9. Matteo 10, 42.

10. [N.d.A.] Cfr. L. P. GROSSMAN, *Put' Dostoevskogo*, Brokgauz-Efron, Peterburg 1924, p. 83.

L'interpretazione letterale, esteriore, cioè l'ammissione che Satana abbia proprio tentato Cristo e proprio così come è raccontato nel Vangelo, è tanto assurda che non vale la pena neppure di parlarne.

In che cosa potrebbe consistere l'interpretazione psicologica interiore? (cfr. § 54). Cristo, riflettendo sul *messianesimo*, arriva all'idea che l'eccessiva diffusione della fede nei miracoli, l'abuso dei miracoli e l'aspirazione al dominio (*Übertreibung des Wunderglaubens und Herrschsucht*) sia un male¹¹. Le tre tentazioni sono dunque una parabola, un apologo, inventato da Cristo per i Suoi seguaci, il senso del quale consiste in: 1) non compiere miracoli per il proprio vantaggio persino nelle circostanze più eccezionali, 2) non intraprendere mai nessun'impresa nella speranza di un intervento soprannaturale di Dio, 3) non cedere al male in nessuna circostanza. Tuttavia questa interpretazione è assolutamente incoerente. Il fatto è che Cristo non introdusse *mai* se stesso come personaggio in nessuna parabola. L'unico corretto punto di vista è (§ 55) la trattazione del racconto delle tentazioni *come un mito*, che simboleggia un certo *avvenimento storico*. Satana nella religione persiana è una divinità, per gli ebrei è il *tentatore* – *Pellason* – il tentatore di Eva, Giobbe, Abramo. Il deserto è il luogo tradizionale delle tentazioni. Tutto il mito è costruito sull'analogia *tra la tentazione di Cristo* e la tentazione del popolo ebraico (*filius Dei collectivus*) nel deserto. La contrapposizione *delle pietre e del pane* è tradizionale (da noi si dice: «chiese soltanto un pezzo di *pane*... e qualcuno pose una *pietra* nella sua mano protesa»). *Tre* tentazioni sono un numero epico: l'orto del Getsemani, l'abiura di Pietro, le tentazioni di Abramo. I quaranta giorni di tentazioni di Cristo corrispondono ai quarant'anni di peregrinazione degli ebrei nel deserto. La prima tentazione corrisponde al momento della fame nel deserto, la terza corrisponde all'adorazione del serpente di bronzo nel deserto. In conclusione gli angeli portano a Cristo del cibo (come gli angeli portano il cibo a Elia). Questo momento conclusivo corrisponde alla comparsa della *manna* nel deserto, dove errava il popolo di Israele.

Tutto ciò che è stato detto da Strauss finora può essere riassunto nelle parole: il mito delle tentazioni è equivalen-

11. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, C. F. Osiander, Tübingen 1835, Bd. I, p. 471.

te al destino passato del popolo ebraico, oppure esprimiamo quest'idea con il giudizio:

A è sostituito da B.

Nello stesso Strauss c'è un riferimento al fatto che l'apostolo Paolo nella sua prima lettera ai Corinzi (10, 4-6) mette in guardia i cristiani dalla possibilità di attirare su di sé le prove che gli ebrei sopportarono nel deserto. Ecco il testo:

Ad Corinth., I, 10, 4: Bibebant autem de spiritali consequente eos petra: petra autem erat Christus. Sed non in pluribus eorum beneplacitum est Deo: nam prostrati sunt in deserto. Haec autem in figura facta sunt nostri, ut non simus concupiscentes malorum, sicut et illi concupierunt. Neque idololatrae efficiamini, sicut quidem ex ipsis¹².

Qui appunto sono indicate due possibili tentazioni, che minacciano la chiesa cristiana, come gli antichi ebrei nel deserto: la prima e la terza. Questo può essere espresso in altri giudizi: la tentazione degli ebrei è equivalente alla tentazione dei cristiani,

B è sostituito da C

da cui si ottiene la conclusione non sillogistica, che C sia equivalente di A, o A equivalente di C, cioè che *le tentazioni di Cristo siano il simbolo profetico del destino della chiesa cristiana*, soprattutto, nella leggenda, della chiesa cattolico-romana. Per dirla in breve, ritengo che la conclusione costruita sulla similitudine del destino del cristianesimo con la storia delle tre tentazioni, sia in Solov'ev, sia in Dostoevskij potesse svilupparsi *con la lettura di David Strauss* nel modo da noi descritto. Si intende, questo riguarda soltanto lo schema generale su cui è costruita questa similitudine, non le forme artistiche in cui essa prese forma in Dostoevskij.

V.

Dostoevskij capiva benissimo che la divisione degli uomini in «credenti» e «non credenti» è inadatta all'analisi filosofica dei problemi religiosi. Con straordinaria penetrazione egli

12. «Tutti hanno [...] bevuto la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti alla stessa roccia spirituale che li accompagnava. Quella roccia era il Cristo. Tuttavia la maggior parte di loro non fu gradita a Dio, e morirono nel deserto. Questi fatti sono accaduti molto tempo fa. Essi sono un esempio perché impariamo a non desiderare il male come loro. Quindi non adorate gli idoli come hanno fatto alcuni di loro» (1 Corinzi, 10, 4).

sfuma innumerevoli gradazioni di fede e mancanza di fede. Prima di tutto è notevole che i suoi atei più significativi *non siano* incondizionatamente non credenti. Versilov a volte crede in Cristo, Stavrogin non è del tutto estraneo alla fede, Kirillov accendeva la lampada davanti all'immagine, Ivan Karamazov scriveva, com'è noto, un articolo in cui sviluppava l'idea della compenetrazione reciproca di chiesa e stato, scriveva così che una rivista ecclesiastica gli aveva espresso piena solidarietà, intendendo la sua idea nel senso dell'assorbimento dello stato da parte della chiesa, mentre il suo pensiero segreto era piuttosto il contrario: l'assorbimento della chiesa da parte dello stato. Tuttavia Ivan Fedorovič dice a proposito di questo articolo: «*Non volevo nemmeno scherzare*»¹³, e dice un'indubbia verità. Si può porre il problema se il Grande Inquisitore – creazione del sogno di Ivan Karamazov – sia un ateo freddamente non credente. Penso che una lettura attenta del poema debba convincere ciascuno del contrario. Il Grande Inquisitore venera altamente gli ideali di Cristo; ritiene impossibile fondare il benessere umano sulla scienza, sulla scienza soltanto, e sotto questo aspetto è uno scettico illimitato, ecco perché non può essere un dogmatico della mancanza di fede. Infine, egli non è tranquillo, freddo, indifferente e semplicemente cinico nella sua mancanza di fede, ma essa ha in lui il carattere di una lotta, un tormento, una sofferenza. Se fosse un semplice ingannatore delle masse popolari, prudente, freddo, un ciarlatano astuto e abile, difficilmente Cristo lo avrebbe baciato. Dostoevskij con straordinaria profondità mostra nel personaggio del Grande Inquisitore a che cosa possa condurre in certe circostanze la dottrina che sorse sotto influenza degli scrittori arabi e ebrei ancora nel XII secolo e divenne nota col nome di *dogma della doppia verità*. Questa dottrina, proclamata dal vescovo Simon de Tournai, sosteneva che la verità è duplice, che *ciò che è vero nell'ambito del sapere può essere falso nell'ambito della fede e viceversa*.

Nel corso dei secoli quest'idea ha continuato a vivere, precisandosi sempre di più. Essa trovò espressione in Raymond Sebond nel XV secolo, in Pomponazzi e Montaigne nel XVI,

13. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 65 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 124].

nei gesuiti nel XVII secolo. Nel suo famoso libro *Sull'immortalità dell'anima* Pomponazzi sviluppa l'idea che non solo l'immortalità dell'anima sia indimostrabile dal punto di vista scientifico, ma sia pienamente dimostrabile la sua mortalità. Tuttavia *sul piano della fede* (e non del sapere) bisogna riconoscere che l'anima è immortale, tanto più che questa credenza è *utile* per il popolo dal punto di vista dei *saggi governanti*, che guidano le masse popolari, giacché alla fede nell'immortalità sono legati la paura del castigo dell'al di là per i peccati e la speranza di premi oltremondani per la virtù. Questo medesimo punto di vista *poliziesco* sulla fede in Dio lo professava Napoleone Bonaparte. Nel 1805 scrive all'Accademia delle Scienze: «Mi è arrivata voce che l'accademico Lalande professa pubblicamente l'ateismo. Considerando la pericolosità di tale opinione, se non per l'individuo, almeno per la società, propongo di sollecitare l'accademico Lalande a rinunciare alla professione pubblica di ateismo»¹⁴. Tuttavia da questo ancora non segue che Pomponazzi, Raymond Sebond o Napoleone fossero dogmatici della mancanza di fede. Non solo, persino i dogmatici della mancanza di fede non di rado non si rendono conto di quali motivi guidano il loro comportamento *sullo sfondo della coscienza*, nella regione confusamente cosciente del loro spirito (non posso usare il termine assurdo di “*inconscio*”, ora di moda). Conosciamo non pochi esempi della più bizzarra mescolanza in dosi diverse di fede e mancanza di fede. Leskov racconta come una vecchietta rivoluzionaria, mandando suo figlio a propagandare la rivoluzione e l'ateismo, disse: «Ho benedetto il mio Vanja con Lassalle», cioè con il ritratto di Lassalle al posto dell'icona¹⁵. Paulhan nel libro *Analystes et esprits synthétiques* racconta di un convinto positivista, che mandò a chiamare il prete prima di morire¹⁶. È un fenomeno molto comune. Mi viene in mente il convinto positivista M. M. Kovalevskij, che si confessò e fece la comunione prima di morire. Qui indubbiamente gioca un ruolo *non soltanto la paura* («in quel sonno di

14. Sulla vicenda cfr. F.-A. AULARD, *Napoléon et l'athée Lalande*, in ID., *Études et leçons sur la Révolution française*, 4e serie, Alcan, Paris 1908, pp. 303-316.

15. Si riferisce al racconto N. S. LESKOV, *Administrativnaja gracija (Zahme Dressur... v žandarmskoj aranžirovke)*, in *Sobranie sočinenij v 11 tomach*, t. 9, Chudožestvennaja Literatura, Moskva 1956, pp. 388-396.

16. F. PAULHAN, *Analystes et esprits synthétiques*, Alcan, Paris 1902.

morte quali sogni possano venire»¹⁷), no, qui abbiamo a che fare con lo stupore irrisolto che si consuma in ciascuno di noi di fronte al mistero della morte. Dopo ciò che è stato detto bisogna riconoscere che il dogma della doppia verità non fu soltanto un'astuta trovata per prendere in giro il popolo semplice, benché indubbiamente sia stato continuamente applicato in modo pienamente cosciente, semicosciente o inconsapevole *proprio con questo scopo*.

Dostoevskij capì altresì prima degli altri che l'ateismo militante è una forma alterata di fede religiosa. Egli ha intuito la fede cieca, manifestata dai comunisti atei nella forma più mostruosa di superstizioni selvagge, fantasticherie teosofiche e miracoli di indovini e profeti di futuro. Egli prevede fenomeni come la fede sciocca dell'ateo matricolato Smerdjakov e i dubbi dell'illuminato antico vescovo Tichon a questo proposito. Il vescovo Tichon non possiede una piena fede, non può muovere la montagna e scagliarla nel mare (nei taccuini per i *Demoni*)¹⁸, mentre Smerdjakov dice: «nessuno [...] è capace oggi di spingere le montagne in mare, eccetto forse un uomo o due in tutta la terra, a dir molto (e quelli magari sono nascosti in qualche deserto egiziano a far penitenza [...])»¹⁹. Dostoevskij con sorprendente persuasività mostrava che tanto più rozzo, sciocco e ignorante è il “non credente”, tanto più vicino egli risulta a volte, moralmente e psicologicamente, al “credente” rozzo, sciocco e ignorante e, al contrario, tanto più intelligente, nobile e non ignorante è il non credente, tanto più vicino spiritualmente egli risulta a tratti all'analogo uomo intelligente, nobile e istruito; li distingue soltanto un gradino nelle gradazioni della fede e della mancanza di fede (cfr. i taccuini per i *Demoni*). Zasadimskij nel romanzo *Per città e villaggi* descrive molto bene l'incontro di due fanatici: un ateo rivoluzionario e un antico vescovo, i quali in una conversazione mentre prendono il tè (il vescovo lo

aA

245

17. W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto III, scena I.

18. Cfr. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Besy. Glava "U Tichona"*. *Rukopisnye redakcii*, cit., t. 11, pp. 5-30 [trad. it. *I demoni. I taccuini per "I demoni"*, cit., pp. 761-771].

19. ID., *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 120 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 204].

offre al nichilista) improvvisamente si accorgono della loro vicinanza spirituale²⁰.

VI.

Tutto questo lo scrivo intendendo parlare di Montaigne e della sua possibile influenza su Dostoevskij. Si intende, uso qui il termine *influenza* non nel senso di un qualche prestito di idee da Montaigne, ma soltanto nel senso di un impulso «laterale», che abbiano potuto fornire al corso di pensieri di Dostoevskij le idee e i ragionamenti di Montaigne nel suo famoso capitolo XII del secondo libro degli *Essais*, intitolato *Apologia di Raymond Sebond*. A Montaigne, apparentemente, sono del tutto estranee le lotte spirituali di Dostoevskij, per lo meno non ne vediamo traccia negli *Essais*. In Montaigne si combina bizzarramente il più illimitato e radicale scetticismo con la fede più cieca nei dogmi della religione. «In verità, – scriveva, – [...] porterei facilmente in caso di bisogno una candela a San Michele e un'altra al suo drago, secondo il principio di quella vecchia»²¹. Lo scetticismo assoluto e la fede cieca non soltanto non si escludono psicologicamente, ma *molto spesso si incontrano insieme*. Consideriamo in quali punti coincidono le idee del Grande Inquisitore e i pensieri di Montaigne. Non ho dei dati documentali che mostrino che Dostoevskij abbia letto Montaigne ma, se ci si ricorda che Montaigne era uno degli scrittori preferiti di Puškin (il che era noto a Dostoevskij)²², che lo conosceva e lo cita Turgenev (cfr. *Čelovek v serych očkach*)²³, si può ritenere probabile tale supposizione, tanto più che il nome di Montaigne è strettamente legato a quello di Pascal, che Dostoevskij conosceva e che spesso si riferisce a Montai-

20. P. V. ZASODIMSKIJ [Vologdin], *Po gradam i vesjam. Iz istorii našego vremeni*, A. I. Tranšel', Sankt Peterburg 1885.

21. M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, testo francese a fronte, Milano, Bompiani, 2012, pp. 1462-1463. Si allude qui a un racconto popolare, nel quale una vecchietta accendeva una candela a san Michele e un'altra al drago, nel caso che questi si prendesse una rivincita. Nel testo russo si fa riferimento a san Giorgio.

22. Cfr. B. V. TOMAŠEVSKIJ, *Puškin i francuzskaja literatura*, in *Literaturnoe nasledstvo*, t. 31-32, *Russkaja kul'tura i Francija. kn. II*, Žurn.-gaz. ob"edinenie, Moskva 1937, p. 21; V. I. BUTAKOVA, *Puškin i Monten'*, in *Puškin: Vremennik Puškinskoj komissii*, AN SSSR, Moskva-Leningrad 1937, pp. 203-214.

23. I. S. TURGENEV, *Čelovek v serych očkach. Iz vospominanij 1848 goda*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij i pisev v tridcati tomach*, izd. 2-oe, t. 11, Nauka, Moskva 1982, pp. 98-120, in particolare pp. 102-103.

gne, lodando la sua critica implacabile della scienza e della filosofia razionale. Sia Dostoevskij, sia Montaigne utilizzano la stessa immagine dei *costruttori della torre di Babele*, per caratterizzare la debolezza della scienza nel ruolo di unico fondamento della vita umana: «Oh, passeranno ancora secoli di tumulto, secoli di libero pensiero, di scienza e di antropofagia, perché, avendo cominciato a innalzare la loro *torre di Babele* senza di noi, è nell'antropofagia che andranno a finire!»²⁴.

Ma la mente libera getterà l'umanità in tale abisso di disperazione che essa di nuovo desidererà sottomettersi all'autorità della chiesa e riconoscerà che i suoi capi spirituali avevano ragione, poiché ricorderanno fino a quali orrori di schiavitù e turbamento li ha portati la libertà:

La libertà, il libero pensiero e la scienza li porteranno in tali labirinti, e li metteranno davanti a tali prodigi e a tali insolubili misteri, che alcuni di loro, ribelli e violenti, si ammazzeranno da sé, altri, ribelli, ma deboli, si ammazzeranno fra di loro, e gli ultimi rimasti, deboli e infelici, si trascineranno ai nostri piedi e ci grideranno: «Sì, avevate ragione, voi soli possedete il Suo segreto, e noi ritorniamo a voi, salvateci da noi stessi!»²⁵.

aA

247

Montaigne indica che la fede nell'immortalità, senza la quale l'uomo non può vivere, non può essere né confutata, né sostenuta dalle conclusioni della ragione, e che soltanto la cieca fede nella grazia di Dio può darci sostegno negli stessi fondamenti del nostro comportamento morale.

È per punire la nostra superbia e dimostrarci la nostra miseria e incapacità che Dio provocò il disordine e la confusione dell'antica torre di Babele. Tutto quello che intraprendiamo senza il suo aiuto, tutto quello che vediamo senza la lampada della sua grazia, non è che vanità e follia. L'essenza stessa della verità, che è uniforme e costante, quando la fortuna ce ne dà il possesso, la corrompiamo e l'imbastardiamo con la nostra debolezza²⁶.

24. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 235 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 373]. Il corsivo è di Lapšin.

25. *Ibidem* [trad. it. cit., p. 374].

26. M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, trad. it. cit., pp. 1014-1015. Nel testo russo è riportata la citazione in francese.

Montaigne si esprime a proposito del miracolo, del mistero e dell'autorità, di cui parla il Grande Inquisitore, in questo modo:

1) senza alcun turbamento, afferma che tanto più assurdo è il *miracolo*, tanto più serve come pietra di paragone per la nostra fede: «Per i cristiani è un motivo di credere il reputare una cosa incredibile. Essa è tanto più secondo ragione, quanto più è contro l'umana ragione. Se fosse secondo ragione, non sarebbe più un miracolo; e se fosse secondo qualche esempio, non sarebbe più una cosa singolare»²⁷.

2) Il *mistero* Montaigne lo concepisce come qualcosa di sovrarazionale, che si rivela nei sogni, nella follia, nell'estasi, e non attraverso la via normale, razionale, logica.

3) La sottomissione all'*autorità* ecclesiastica la concepisce come incondizionata obbedienza *servile*, come una fede *semplice*, ingenua, che non ragiona su nulla di divino: «Quanto sono più docili e più facili a piegarsi sia alle leggi della religione sia alle leggi politiche gli spiriti semplici e privi di curiosità, che non quegli spiriti vigili e maestri delle cause divine e umane!»²⁸.

Montaigne è troppo intelligente e troppo colto per supporre che questa ingenua «fede da carbonaio» (*Köhlerglau-be*), come quella fede da «contadino bretone» che professava Pasteur, potesse soddisfarlo; tuttavia non si può negare a lui, come anche al Grande Inquisitore di Dostoevskij, una certa dose di sincerità, benché nei ragionamenti di Montaigne manchi del tutto il momento della lotta interiore e della sofferenza che vediamo nel Grande Inquisitore; il suo «*credo quia absurdum*» l'aveva ottenuto evidentemente a basso prezzo e perciò la sua fede è priva di profondità e di penetrazione emotiva.

VII.

Tutta l'Apologia di Raymond Sebond rappresenta un'apologia della fede cieca nel miracolo e nel mistero e un'apologia dell'obbedienza servile all'autorità della chiesa, e al tempo stesso è un atto d'accusa contro la consistenza teoretica e l'importanza pratica della scienza e del sapere umano. Lo

27. *Ivi*, pp. 900-903. Nel testo è riportata la citazione in francese.

28. *Ivi*, pp. 916-917. Nel testo è riportata la citazione in francese.

scetticismo di Montaigne si è diffuso allo stesso modo sugli argomenti che sono avanzati dalla scienza *contro* i dogmi della fede, per esempio contro l'immortalità dell'anima, così come anche contro gli argomenti razionali che sono portati dai filosofi *in difesa* di un certo dogma, per esempio l'immortalità dell'anima. La circostanza decisiva che spinge la nostra volontà proprio da una parte e non dall'altra, sono le considerazioni pratiche. In questo rispetto i ragionamenti di Montaigne sull'immortalità ricordano la famosa scommessa di Pascal a proposito dell'esistenza di Dio: per entrambi i pensatori uno dei piatti della bilancia, che si trovano in equilibrio, si inclina dalla parte di ciò che è vantaggioso, «perché c'è maggior vantaggio a credere ciò che la religione insegna, che a negarlo», dice Pascal²⁹. Sia Montaigne, sia il Grande Inquisitore di Dostoevskij lottano contro il libero pensiero scientifico proprio perché esso non può essere così utile all'umanità quanto la piena obbedienza:

Al posto del Tuo tempio sorgerà un nuovo edificio, una nuova spaventosa *torre di Babele*, nemmeno questa sarà finita, come non fu finita la prima, ma tuttavia avresti potuto evitare questa nuova torre e abbreviare le sofferenze umane di mille anni... perché è da noi che verranno, quando si saranno arrovellati per mille anni con la loro torre!³⁰

aA

249

Che cosa costringe il Grande Inquisitore a preferire la fede ecclesiastica al sapere libero? Soltanto il fatto che *praticamente* l'umanità non può fondare il suo benessere sulla piena libertà spirituale, «nessuna scienza potrà dar loro il pane, finché saranno liberi», «essi non saranno mai capaci di farsi le parti fra di loro! [...] sono deboli, depravati, inetti e ribelli»³¹. La maestria artistica di Dostoevskij nella rappresentazione del Grande Inquisitore, per così dire, supera la forma dei pensieri di Dostoevskij scrittore e risulta

29. In francese nel testo: «car il y a plus de profit à croire ce que la religion enseigne, qu'à le nier». La citazione letterale è da F. STROWSKI, *Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle. Pascal et son temps*. III. *Les provinciales et les pensées*, 2^a éd., Plon, Paris 1908, p. 274. Il riferimento è a B. PASCAL, *Pensées*, Brunschvicg, Paris 1897, n. 556. [N.d.A.] Cfr. il mio saggio *Dostoevskij i Paskal'*, in «Naučnye Trudy Russkogo Narodnogo Universiteta», t. I [1928], pp. 55-63.

30. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 230 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 366-367].

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

un'incarnazione artistica straordinariamente brillante di quella agonia (lotta interiore) del cristianesimo, che così profondamente, dopo Dostoevskij, raggiunse soltanto lo spagnolo M. de Unamuno nella sua opera *Agonia del cristianesimo* e soprattutto nel libro *Il sentimento tragico della vita*³². Se il dogma della doppia verità poteva servire nelle mani degli uni come oggetto di esercizi dialettici freddi e astrusi, per altri era un mezzo a buon mercato per coprire la loro mancanza di principi e il loro opportunismo; per altri ancora valeva come mezzo di mistificazione e di sfruttamento di «questi piccoli»; per il Grande Inquisitore diventa l'espressione dell'acuto *sdoppiamento* tormentoso della sua essenza spirituale, uno sdoppiamento la cui tragicità risiede nella sua irrimediabilità.

VIII.

La trattazione della religione e in particolare del cristianesimo come un'illusione utile per le masse, che i più saggi utilizzano come un grandioso inganno utile per queste masse, necessario per la loro stessa felicità, quest'idea del fatto che soltanto i più saggi sapranno che la religione è un vuoto inganno, e assumeranno su di sé la sofferenza che deriva da questo sapere, sono tutte idee che si sono effettivamente dichiarate negli anni Settanta del secolo scorso. Ecco una chiara conferma che si può ricavare dal confronto di alcuni passi del discorso del Grande Inquisitore con degli estratti dalle lettere di Richard Wagner al principe di Baviera, più tardi re Ludwig II. Queste lettere, naturalmente, erano perfettamente ignote a Dostoevskij, poiché furono pubblicate soltanto molto più tardi:

Il Grande Inquisitore:

Noi diremo che ubbidiamo a Te [Cristo] e che regniamo in nome Tuo. Dicendo così li inganneremo di nuovo, perché noi non ci lasceremo più avvicinare da Te. E proprio in questo inganno sarà la nostra sofferenza, giacché saremo costretti a mentire³³.

32. Cfr. M. DE UNAMUNO, *La agonia del Cristianismo*, Renacimiento, Madrid 1924; Id., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Prudencio Pérez de Velasco, Madrid 1912.

33. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, cit., t. 14, p. 231 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, cit., p. 367].

Tutti saranno felici, milioni e milioni di esseri, meno un centinaio di migliaia, cioè quelli che li guidano. Perché solo noi, noi che conserviamo il segreto, saremo infelici³⁴.

R. Wagner:

La natura avvolge tutti i viventi di illusioni, deve sostenere la società con tali astuzie – esse le conferiscono saldezza... l'illusione patriottica, l'illusione religiosa. L'uomo semplice, cadendo in potere di queste illusioni, può condurre un felice modo di vita. Il grand'uomo eccezionale, vedendo la vita in tutto il suo orrore, senza veli, è prossimo al suicidio. Il principe e il suo nobile ambiente sono protetti da tale tentazione codarda³⁵.

Tuttavia anche qui sarebbe sbagliato vedere nelle idee di Wagner soltanto della ciarlataneria premeditata. Infatti non si deve dimenticare che qualche anno dopo aver scritto la lettera da noi riportata Wagner creò il suo *Parsifal*, che indubbiamente non era per lui soltanto una fiaba poetica, ma includeva in sé un certo senso metafisico, che per lui stesso non era *soltanto illusione*.

aA

IX.

In conclusione bisogna fare ancora due osservazioni:

1) nei modi di ragionare del Grande Inquisitore si sente a volte l'influenza dei teorici del probabilismo morale gesuitico. L'idea della debolezza, della bassezza, della stupidità, della volgarità della natura umana, della necessità di dare corda

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

35. [N.d.A.] Citazione tratta dal libro di Halévy su Nietzsche. [N.d.T.] Il testo di Halévy (D. HALÉVY, *La vie de Frédéric Nietzsche*, Calmann-Lévy, Paris 1928) riporta: «Richard Wagner avait écrit, sur la demande de Louis II, roi de Bavière, un court traité de métaphysique sociale» (p. 62). «Comment la nature obéit-elle leur attachement à la vie? Elle trompe ses créatures. [...] La société, écrit Wagner, doit être entretenue par des artifices semblables. Les illusions assurent sa durée et la tâche de ceux qui commandent aux hommes est de maintenir, de propager ces illusions conservatrices. Le patriotisme est la plus essentielle. [...] Une deuxième illusion est ici nécessaire; c'est l'illusion religieuse dont les dogmas symbolisent l'unité profonde, l'amour universel. Le roi doit l'entretenir parmi ses peuples. L'homme simple, si cette double illusion le pénètre, peut mener une vie heureuse et digne: il est dirigé, il est sauvé. Mais la vie du prince et de ses conseillers est plus grave et dangereuse. Ils propagent les illusions, donc ils les jugent. La vie leur apparaît sans voiles; ils savent combien elle est tragique. "L'homme grand, l'homme exceptionnel, écrit Wagner, se trouve d'une manière presque quotidienne dans ce même état où l'homme ordinaire désespère de vivre et recourt au suicide". Le prince et l'élite qui l'entoure, ses nobles, sont prémunis par leur vaillance contre une tentation si lâche» (pp. 64-65).

alle debolezze delle masse, purché esse rimangano fedeli alla chiesa, naturalmente ha le sue fonti in Dostoevskij nella letteratura dei gesuiti e in ciò che si è scritto su di essa. Il punto centrale dei *Fratelli Karamazov*, la colpevolezza indiretta di Ivan nell'omicidio del padre, ha una certa coincidenza con la tesi che fu discussa da Innocenzo XI nel 1678 e che recitava: «Si può desiderare la morte del proprio padre non in qualità di padre, ma in qualità di possessore di una ricchezza che può essere ereditata». Per la verità, Ivan Karamazov desiderava la morte del padre non per la ricchezza, ma tuttavia questa famosa tesi forse era nota a Dostoevskij e questa circostanza, forse, ebbe un certo ruolo nel processo di formazione della *fabula* del romanzo.

2) È curioso osservare che l'intero *complesso delle immagini* che hanno un ruolo importante nel monologo del Grande Inquisitore, si trova già nelle *Note invernali su impressioni estive*, esattamente nella descrizione dell'impressione che Londra produsse su Dostoevskij nel 1873:

con quali grandiosi quadri, con quali luminosi piani, originali e regolati secondo un'unica misura, si è tratteggiata nei miei ricordi! Tutto lì è così enorme e spiccato nella sua originalità! [...] Ogni risalto, ogni contrasto convivono accanto alla propria antitesi e vanno ostinatamente a braccetto contraddicendosi a vicenda e, a quanto pare, senza affatto escludersi l'un l'altro. [...] E intanto anche lì c'è quella stessa ostinata, sorda e ormai inveterata lotta, la lotta a morte del principio personale di tutto l'Occidente con la necessità di convivere in qualche modo insieme, di formare in qualche modo una comunità e assestarsi in un sol formicaio; magari di convertirsi in un formicaio, pur di assestarsi senza mangiarsi a vicenda – se no, ci si convertirebbe in *antropofagi!* [...] Voi sentite la terribile forza che ha riunito lì tutti quegli innumerevoli uomini venuti da tutto il mondo a comporre un unico gregge; voi avete coscienza di un pensiero gigantesco [...]. Voi cominciate perfino come a temere qualcosa. [...] Non è questo ormai anche in realtà un “unico gregge”? [...] Quello è non so che quadro biblico, qualcosa della *Babilonia*, non so che *profezia dell'Apocalisse* che si va compiendo visibilmente. Voi sentite che occorre molta perenne negazione e resistenza spirituale, per non arrendersi, non assoggettarsi all'impressione, non *inchinarsi al fatto* e non *divinizzare Baal*, cioè non prende-

re l'esistente per il proprio ideale... [...] com'è *orgoglioso* quello spirito potente che ha creato tale colossale scenario³⁶.

Più oltre Dostoevskij descrive le terribili scene da lui viste nell'East End.

In questo passo incontriamo una serie di immagini: *Babilonia, la predizione apocalittica, l'antropofagia, l'inchino a Baal, l'orgoglioso spirito potente*. Questa circostanza ci dà motivo di pensare che forse proprio le impressioni londinesi abbiano condotto Dostoevskij per la prima volta all'idea dell'inconciliabilità degli ideali dello «spirito potente» della cultura laica con gli ideali di Cristo. Ecco perché, forse, la serie delle immagini indicate esplose più tardi nella fantasia creativa di Dostoevskij durante la composizione della leggenda del Grande Inquisitore. A Londra Dostoevskij fu tentato dall'«orgoglioso spirito potente».

36. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach*, in *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., t. 5, Nauka, Leningrad 1973, pp. 68-70 [trad. it. *Note invernali su impressioni estive*, in *Racconti e romanzi brevi*, vol. III, Firenze, Sansoni, 1962, pp. 41-43]. Il corsivo è di Lapšin.