

Vladimiro Soloviöf.

TRE DISCORSI
IN MEMORIA DI
F. DOSTOJEVSKIJ



Quaderni di
BILYCHNIS

N. 16
1923

BILYCHNIS

RIVISTA MENSILE DI STUDI RELIGIOSI

1928 - Anno XII

Questa rivista, che è la maggiore e la più diffusa rivista italiana di studi religiosi, si propone di intensificare tutta la sua opera teorica e pratica sino ad oggi svolta in prò del movimento spirituale. La varia situazione dei fatti e degli stati religiosi dell'Europa postbellica, le varie correnti filosofiche e letterarie delle principali nazioni, il vario orientamento degli spiriti più rappresentativi formano oggetto delle ricerche dei suoi collaboratori italiani stranieri.

BILYCHNIS pone ogni cura nello sviluppare il suo ampio programma scientifico sia nella Rivista, sia nei Quaderni; attendendo con ogni diligenza alla preparazione del suo Bollettino bibliografico e della Parte informativa della rivista, costituita da rassegne di studi filosofici e religiosi (Studi biblici, neotestamentari, cristianesimo medioevale, cristianesimo moderno, riforma, religioni dell'estremo oriente, dell'Iran e dell'India, religioni del mondo classico, arte e religione, pedagogia e filosofie religiose, ecc.), da rivista delle riviste italiane e straniere, da notizie sul movimento spirituale e religioso e sul valore spirituale della letteratura contemporanea.

BILYCHNIS ha allargato notevolmente il numero dei suoi collaboratori già numerosi e vari che costituiscono la più ampia garanzia della serietà e della obbiettività del suo programma. Essa può contare fra i suoi collaboratori più fedeli:

P. ARCARI - A. CALDERINI - V. CENTO - A. CHIAPPELLI - P. CHIMINELLI - G. A. COLONNA DI CESARÒ - E. COMBA - R. CORSO - G. COSTA - U. DELLA SETA - A. DE STEFANO - A. FARINELLI - F. A. FERRARI - G. FERRETTI - C. FORMICHI - A. HERMET - P. JAHIER - G. LEVI DELLA VIDA - E. LO GATTO - T. LONGO - G. LUZZI - V. MACCHIORO - G. E. MEILLE - S. MINOCCHI - F. MOMIGLIANO - U. MORICCA - N. MOSCARDELLI - R. MURRI - R. NAZZARI - TH. NEAL - A. NEPPI-MODONA - P. ORANO - P. A. PASCHETTO - P. E. PAVOLINI - C. PASCAL - R. PETTAZZONI - G. PIOLI - D. PROVENZAL - M. PUCINI - M. PUGLISI - A. RENDA - G. RENSI - M. ROSSI - L. SALVATORELLI - A. TAGLIALATELA - G. C. TELONI - A. TILGHER - E. TROILO - G. TUCCI - M. VINCIGUERRA

Abbonamento annuale alla rivista (12 fascicoli) ed ai QUADERNI (6 fascicoli) per l'Italia L. 25; semestrale L. 15; per l'estero L. 50.

Direzione ed Amministrazione: Piazza in Lucina, 35 - ROMA (9)

Quaderni di BILYCHNIS

1. **D. Provenzal**, Una vittima del dubbio: Leonida Andreief - Con un'appendice di Ettore Lo Gatto (con una tav.) L. 4 (estero L. 6)
2. **A. V. Müller**, Una fonte ignota del sistema di Lutero (Il Beato Fidati da Cascia e la sua teologia) (con 2 tav.) L. 4 (estero L. 6)
3. **A. Severino**, Il sentimento religioso di F. Amiel
L. 4 (estero L. 6)
4. **R. Nazzari**, La dialettica di Proclo e il sopravvento della filosofia cristiana . L. 4 (estero L. 6)
5. **G. Pioli**, G. Tyrrell e il suo epistolario (con una tav.) L. 4 (estero L. 6)
6. **A. Tilgher**, La visione greca della vita L. 5 (estero 7)
7. **Ugo Redanò**, L'idea dello spirito in S. Paolo
L. 4 (estero L. 6)
8. **G. Costa**, Storia e civiltà . . L. 5 (estero L. 7)
9. **F. Momigliano**, Il messaggio di Mazzini . . L. 4
(estero L. 6)
- 10-11. **U. Moricca**, Le lettere di Ignazio di Antiochia e di Policarpo. Il martirio di Policarpo (Prefazione, traduzione e note). L. 7 (estero L. 10)
12. **Fr. A. Ferrari**, Religione e Magia L. 4 (estero 6)
- 13-14. **A. Alcais**, Napoléon et la Religion L. 7 (estero 10)
15. **V. Cento**, Religione e morale nel pensiero di Giovanni Gentile L. 5 (estero L. 7)
16. **Vladimiro Soloviòf**, Tre discorsi in memoria di F. Dostojevskij. (Traduzione introduzione e note di Ettore Lo Gatto) L. 5 (estero 7)

In preparazione:

A. Hermet, Fede cristiana in un mistico indiano (Sadhu Sundar Sing). Studio e antologia.

Pietro Mignosi, I limiti della religiosità.

PREZZO del presente Quaderno . . . L. 5 —

ESTERO L. 7 —



Digitalizado por @elteologo
2013

QUADERNI DI " BILYCHNIS "

N. 16 - 1923

TRE DISCORSI
IN MEMORIA DI DOSTOJEVSKIJ
(1881-1883)

Vladimiro Soloviòf.

TRE DISCORSI
IN MEMORIA DI
F. DOSTOJEVSKIJ

RIVISTA 'BILYCHNIS'
VIA CRESCENZIO, 2 - ROMA (33)
1923

PROPRIETÀ LETTERARIA



NOTA DEL TRADUTTORE

I *Tre discorsi* di Solovjòv su Dostojevskij hanno, in un certo senso, il significato e l'importanza del discorso di Dostojevskij su Pusckin (1). Meno solenne la forma, meno accessibile ad un vasto pubblico il contenuto, rigidamente stretto in una struttura filosofica, senza quei richiami vivaci ai palpiti della folla, che avevano fatto tremare il cuore di tutti i russi nel 1881, quando l'autore dei *Fratelli Karamazov* aveva trepidamente rivelato alla Russia il perchè dell'amore che essa sentiva per le creature del suo primo e grande poeta Pusckin; ma lo stesso significato in quanto che l'uno e gli altri erano una professione di fede, la chiarificazione di un profondo amore, e la stessa importanza perchè gli uni e l'altro segnavano due pietre miliari nella conoscenza di se stessa della Russia. Nel proposito stesso che muove gli autori c'è qualche cosa che li avvicina: tutti e due lasciano intenzionalmente da parte l'esame artistico degli scrittori di cui parlano: Dostojevskij ripetutamente insiste nella sua dichiarazione che egli non si occupa di Pusckin artista, ma di Pusckin primo rivelatore dell'anima russa; Solovjòv dichiara prima di tutto che egli non si occuperà nè

(1) Cfr. trad. it. di E. LO GATTO in *Russia*, I, 2.

della persona nè dell'opera letteraria di Dostojevskij, ma soltanto dell'idea fondamentale che ha ispirato questa opera.

E bisogna notare che sia Dostojevskij sia Solovjòv erano profondamente consci della grandezza artistica dei loro scrittori, ed ambedue erano, per acutezza di spirito critico e per preparazione, senza alcun dubbio in grado di dare una valutazione (che del resto altrove in parte diedero) dell'opera di Pusckin l'uno e di Dostojevskij l'altro. Quel che loro importa è il nucleo centrale della vita creativa dei due artisti. Avrebbe Pusckin avuta l'importanza che ebbe nella vita russa se la sua grandezza fosse stata esclusivamente estetica? In conclusione, è questa la domanda che si pone Dostojevskij, non accorgendosi che la risposta non poteva essere che positiva, solo che egli avesse compreso che il contenuto del suo poeta era quel che era, perchè in quella forma, e in nessun'altra. Ed una domanda analoga sembra porsi Solovjòv a proposito di Dostojevskij, sebbene a lui in fondo, più che non a Dostojevskij per Pusckin, potesse essere facile staccare il contenuto dalla sua forma d'arte, data la preoccupazione della tesi che tormenta Dostojevskij e non aveva tormentato Pusckin.

Ma accanto a questa quasi identità di significato e d'importanza, una grande differenza dev'essere messa a sua volta subito in rilievo. Dal tempo della creazione di Pusckin alla celebrazione fattane da Dostojevskij nel suo *Discorso* erano passate intere generazioni; tra Dostojevskij e Solovjòv invece non c'è nessuna differenza di tempo, appartenendo essi alla stessa generazione, essendo anzi amici e reciproci estimatori della propria opera. In uno studio sul significato di Solovjòv per la sua e le successive generazioni, le sue relazioni con eminenti spiriti dell'epoca dovranno essere largamente studiate e approfondite. Già E. Trubetskòj, nella sua opera fondamentale *La concezione di V. Solovjòv* (1) ha

(1) KN. E. TRUBETSKÖJ, *Mirosozertsanie Vl. S. Solovjeva*, Izdanie avtora, Mosca, 1913.

segnato le linee principali delle relazioni di Solovjòv con lo slavofilismo, con l'occidentalismo e Ciaadàjev, con Fjòdorov e con Dostojevskij. A noi importano in questo momento soprattutto queste ultime. Nella divisione che il Trubetskòj fa dell'attività di Solovjòv, esse cadono prevalentemente nel secondo periodo, quello che il Trubetskòj chiama utopistico, il periodo che comincia con tendenze slavofile e, attraverso la rottura col vecchio slavofilismo, arriva a *La giustificazione del bene*; ma in tutta la vita dello scrittore Dostojevskij ebbe una sua parte. I *Tre discorsi* non sono che il culmine di un affetto fatto di convinzione. Il Trubetskòj esamina l'ipotesi, generalmente nota, che Solovjòv fosse sotto l'influenza di Dostojevskij, e rileva come debba più giustamente parlarsi di influenza reciproca. Per testimonianza dello stesso Solovjòv (1) sappiamo che nel 1878 i due scrittori vissero insieme nell'eremitaggio di Optin e che Dostojevskij espose all'amico l'idea fondamentale e in parte il piano di tutta una serie di romanzi di cui solo *I fratelli Karamazov* si realizzarono (2). L'idea posta da Dostojevskij a base della serie di romanzi era « Chiesa ideale come sociale positivo ». Dostojevskij vi aveva accennato già anche nel *Giornale di uno scrittore* (3) del 1877, nella sua requisitoria contro il socialismo, che è tutta una fervida esaltazione dell'« inestinguibile sete del popolo russo per la grande, generale, universale unione di tutti i fratelli nel nome di Cristo », e che — come vedremo appresso — ebbe nei *Fratelli Karamazov* una più ampia forma: « La Chiesa è in verità un regno, essa è destinata a regnare, essa deve comparire come il regno su tutta la terra ».

Ora questo concetto occupava nella stessa epoca anche il pensiero di Solovjòv. In questo stesso periodo Solovjòv considerava infatti missione dell'ortodossia l'unione univer-

(1) Cfr. il primo discorso.

(2) Sulla storia esteriore di questa serie di romanzi cfr. E. LO GATTO, *Dostojevskij inedito in Libri del giorno*, 1922 e 1923.

(3) *Giornale di uno scrittore* di prossima pubblicazione presso l'editore Ricciardi, la traduzione integrale di Ettore Lo Gatto.

sale degli uomini (1). Fino a che punto del resto i due scrittori vivessero della stessa vista spirituale in questo periodo si vede da una lettera di Dostojevskij a N. N. Peterson a proposito del manoscritto di N. F. Fjodorov da lui letto insieme a Solovjòv: « Avverto che *noi qui*, cioè io e Solovjòv, per lo meno crediamo nella resurrezione reale, letterale, personale e che essa avverrà sulla terra » (2).

Non c'è dubbio, scrive il Trubetskòj, che a quell'epoca i due scrittori riflettevano insieme e sviluppavano una concezione comune. Date queste condizioni l'influenza doveva essere reciproca. C'è motivo di credere che essa fosse decisiva anche per Dostojevskij e, a quanto pare, la concezione universale del problema della Russia era passata dal primo al secondo e non viceversa.

Nel suo discorso su Pusckin, Dostojevskij ha detto che la caratteristica del genio russo è nella sua rispondenza universale. « Noi non abbiamo accolto con ostilità (come pareva dovesse accadere) ma amichevolmente, con pieno amore, nella nostra anima i genii delle nazioni straniere, tutti insieme, senza far differenza di preferenze di razza, sapendo coll'istinto, quasi dal primo passo, distinguere, eliminare le contraddizioni, perdonare e riconciliare le differenze, e già con questo abbiamo espressa la nostra disposizione ed inclinazione, che ora soltanto ci è rivelata e manifestata, per l'universale unione di tutta l'umanità con tutte le stirpi della grande razza ariana. Sì, il destino del russo è incontestabilmente europeo, universale e mondiale. Diventare un vero russo, diventare pienamente russo, forse significa proprio soltanto diventare fratello di tutti gli uomini, diventare *uomo universale*, se così volete ».

(1) Cfr. S. PEREVERZEV, *Ideja bogocelovjecestva v bogoslovsko-filosofskoj sistemje Vl. Solovjova* (L'idea della Dio-umanità nel sistema teologico-filosofico di Vladimiro Solovjov), in *Uceno-bogoslovskie i tserkovno-propoviedniceskie opyty studentov Kievskoj Duchovnoj Akademii*, Kiew, 1905.

(2) Pubblicata nell'opera di V. A. KOZEVNIKOV, *Nicolaj Fedorovic Fedorov*, 317, Mosca, 1908.

Quando Dostojevskij, nel 1880, pronunziava questo discorso, dice Trubetskòj, egli già sapeva che il suo pensiero non era nuovo, e che esso era stato già espresso prima di lui, e precisamente da Vladimiro Solovjòv ne *Le tre forze*. Solovjòv è anzi più fermamente sicuro, più libero da restrizioni. L'idea dell'umanità universale è in contraddizione radicale con l'antisemitismo di Dostojevskij, restrizione che non si trova in Solovjòv. Del resto, come giustamente commenta lo stesso Trubetskòj, l'importante non è tanto la precedenza, quanto la concordanza nelle idee fondamentali, perchè essa dimostra che la dottrina di Solovjòv sulla missione della Russia non era soltanto un entusiasmo casuale personale, ma tutta una corrente di pensiero religioso, storicamente necessaria, legata intimamente all'andamento generale della storia. Solovjòv stesso, che visse l'esaltazione dell'epoca della liberazione e l'eccitante influenza della grande guerra di liberazione, aveva chiara coscienza del legame fra le idee e gli avvenimenti storicamente universali. Dalla guerra del 1877 egli aspettava « il risveglio della coscienza positiva del popolo russo » (1). In lui questo risveglio si esprime sotto forma di fede nella Russia come salvatrice dei popoli. Esso si riflettè in quella ampia comprensione del nazionale messianismo russo, che da lui passò a Dostojevskij.

In relazione con questo, Trubetskòj esamina l'altro importante tratto di somiglianza fra i due scrittori, a cui ho accennato in principio, ricordando il *Giornale di uno scrittore*.

Nei *Fratelli Karamazov* (2) Dostojevskij espone lo stesso positivo *ideale sociale* di cui, come i lettori vedranno, parlò Solovjòv nel primo discorso su Dostojevskij. Qui Dostojevskij pone la questione, che è fondamentale per Solovjòv, e ne dà la stessa soluzione. L'ideale sociale dei *Fratelli Karamazov* si riduce a questo: che Cristo deve diventare tutto in tutto nella vita umana. Questo significa che in Cristo deve trasfi-

(1) *Le tre forze*, 266.

(2) Libro II, cap. V: *Che sia, che sia*.

gurarsi anche tutta la società umana. Ma la sovranità di Cristo sulla terra non è altro che il regno della Chiesa. Con questo, secondo Dostojevskij, si determina anche l'atteggiamento normale della Chiesa verso lo Stato. Nell'Europa Occidentale lo Stato le dà « come un certo angolo soltanto, e anche questo sotto sorveglianza », e ciò è dappertutto nella nostra epoca nei moderni Stati europei. Invece, secondo la comprensione e credenza russa, non è la Chiesa che deve rigenerarsi nello Stato, come da un tipo inferiore a un tipo superiore, ma, al contrario; è lo Stato che deve finire col diventare unicamente la Chiesa, soltanto la Chiesa, e null'altro più. « E avvenga quel che avvenga ». Nel momento attuale la società cristiana non è ancora pronta per questo passaggio; ma essa deve prepararsi ad esso, aspettare « la piena trasfigurazione della società quasi pagana in una Chiesa universale dominante ».

Dostojevskij contrappone questo suo ideale al cattolicesimo romano. Nel futuro cristianesimo, come egli se lo immagina, non è la Chiesa che si trasforma nello Stato. « Ora Roma è il suo sogno, ora è la terza tentazione del diavolo. Ma, al contrario, lo Stato si trasforma in Chiesa, si solleva fino alla Chiesa e diventa Chiesa su tutta la terra, il che è già pienamente opposto all'ultramontanismo e a Roma. Ma c'è una grande predestinazione dell'ortodossia sulla terra! Dall'Oriente splenderà questa stella! ».

« In queste righe di Dostojevskij — dice il Trubetskòj — noi abbiamo una breve esposizione di quasi tutti quei suoi pensieri, che servirono di base dell'ideale teocratico di Solovjòv, come si determinò alla fine dell'ottavo decennio del secolo, prima della scissione del filosofo dagli slavofili e prima del suo entusiasmo per il cattolicesimo romano. Tutti i pensieri qui esposti, senza escludere neppure la contrapposizione dell'ortodossia al cattolicesimo con la sua terza tentazione del diavolo, erano stati espressi da Solovjòv (1) prima dell'apparizione dei *Fratelli Karamazov* o contemporaneamente. La

(1) Vedi *La critica dei principi astratti*, 158-159: « Per l'uomo ».

coincidenza nei pensieri e nelle espressioni dei due scrittori non può essere casuale. Il passaggio dal punto di vista anti-slavofilo ad una più ampia universale comprensione del cristianesimo e del problema nazionale russo cominciò a nascere nei pensieri di tutti e due gli scrittori precisamente nel periodo della maggiore loro intimità; e nello stesso tempo i loro interessi spirituali si fusero nel comune ideale del *regno della Chiesa* o, ciò che è lo stesso per Solovjòv, *regno di Dio sulla terra*».

I lettori troveranno nei tre magnifici, entusiastici, commoventi discorsi di Solovjòv accenni precisi a questi problemi e lo sviluppo di alcuni punti di vista del filosofo. Non è necessario richiamar l'attenzione sulla importanza e il significato altresì dell'omaggio che il più grande dei pensatori russi rendeva al più grande creatore della sua patria.

È stato già detto che senza la conoscenza di Dostojevskij è impossibile conoscere la Russia (1); io ritengo che questa conoscenza sarebbe tanto più vicina al vero se anche le opere di Solovjòv fossero lette e studiate. La mia traduzione dei *Tre discorsi su Dostojevskij* è la seconda opera del filosofo russo che vien tradotta in italiano. La prima è stata *Le basi spirituali della vita*, tradotta a cura di A. Palmieri (ed. Zanichelli) che ha premesso al suo lavoro una buona introduzione sul Solovjòv, alla quale rimando il lettore. La mia traduzione de *La giustificazione del bene* è rimasta incompiuta, data l'impossibilità di trovare un editore per una opera di oltre 700 pagine nell'attuale momento. In ogni modo se ne è pubblicata di recente la traduzione tedesca (2). In tedesco sono tradotte anche altre opere di

(1) È noto che la grande opera del MASARYK, *Russland und Europa. Zur russischen Geschichte und Religionsphilosophie*. Jena Diederichs, 1913 (il primo volume della mia traduzione italiana è già stato pubblicato e presto vedrà la luce il secondo: Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa Orientale, Roma) non è che l'introduzione all'opera che il Masaryk ha preparato su Dostojevskij, centro della vita e del pensiero russo.

(2) *Die Rechtfertigung des Guten*, aus dem Russischen von HARRY KÖHLER bei Diederichs, Jena, 1916.

Solovjòv (1). E la sua opera più famosa sulla Chiesa universale fu scritta originariamente in francese (2); e in francese altresì l'opuscolo *L'idée russe*. In inglese conosco i tre dialoghi sulla guerra (3). Dei *Tre discorsi su Dostojevskij* non esisteva nessuna traduzione quando al principio del 1921 io feci la mia, che in quell'epoca fu appunto annunciata la prima volta. Varie circostanze hanno ritardato la pubblicazione. Nel frattempo ne è stata pubblicata una traduzione tedesca (ed. « Der kommende Tag », Stuttgart). Sono molto grato alla direzione di *Bilychnis* di aver voluto evitare che il mio lavoro subisse altri spiacevoli ritardi editoriali.

ETTORE LO GATTO.

(1) *Die geistigen Grundlagen des Lebens*, stesso traduttore ed editore, 1914. *Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum*, « Der kommende Tag » A. C. Verlag, Stuttgart, 1921.

(2) *La Russie et l'Eglise universelle*. Paris, Stock, 1906.

(3) *War and Christianity from the Russian Point of View, three conversations by V. Solovyof*. With an introduction by S. GRAHAM. London, Constable, 1915 (due edizioni nello stesso anno).



TRE DISCORSI IN MEMORIA DI DOSTOJEVSKIJ

(1881-1883)

INTRODUZIONE

Nei tre discorsi su Dostojevskij io non mi occupo nè della sua vita personale, nè della critica letteraria delle sue opere. Io ho in vista una sola questione: a chi ha servito Dostojevskij? quale idea ha ispirata tutta la sua attività?

Fermarsi su questa questione è tanto più naturale in quanto che nè i particolari della sua vita privata, nè i valori o le insufficienze artistiche delle sue opere spiegano di per sè la speciale influenza che egli ebbe negli ultimi anni della sua vita, e la straordinaria impressione che produsse la sua morte. D'altra parte anche i furiosi attacchi, ai quali è ancor sempre esposta la memoria di Dostojevskij, non sono rivolti in alcun modo contro il lato estetico delle sue opere, perchè tutti ad una voce riconoscono in lui un ingegno artistico di prim'ordine, che si solleva talvolta fino alla genialità, sebbene non libero da

forti manchevolezze. Ma l'idea alla quale servì questo ingegno ad alcuni appare vera e benefica, ad altri si presenta falsa e dannosa.

La valutazione definitiva di tutta l'attività di Dostojevskij dipende dal modo come noi ci comportiamo di fronte all'idea che l'ha animato, di fronte a ciò che egli amò ed in cui credette. « Egli amò prima di tutto la viva anima umana in tutto e dovunque e credette che noi siamo stirpe divina, credette nella forza infinita dell'anima umana, che trionfa su ogni violenza esteriore e su ogni sconfitta interiore. Avendo accolto nella propria anima tutto il male della vita, tutto il greve e l'oscuro della vita, ed avendo superato tutto ciò con l'infinita forza dell'amore, Dostojevskij in tutte le sue creazioni predicò questa vittoria. Avendo sperimentata la forza divina nella propria anima, che era passata attraverso ogni debolezza umana, Dostojevskij giunse alla conoscenza di Dio e del Dio-Uomo. La realtà di Dio e di Cristo gli si rivelò nella forza interiore dell'amore e dell'universale perdono, e questa forza benefica nell'universale perdono egli l'annunziò come base anche della realizzazione esteriore sulla terra di quel regno della verità, al quale aspirò e tese tutta la sua vita » (1).

Mi sembra che non si possa considerare Dostojevskij come un comune romanziere, un letterato intelligente e d'ingegno. In lui c'era qualche cosa di più e questo di più forma la sua particolare caratteristica e spiega la sua azione sugli altri. Come conferma di ciò si potrebbero portare molte testimonianze. Mi limito ad una di esse, degna di particolare attenzione. Ecco quel che dice il conte L. N.

(1) Dalle parole pronunziate sulla tomba di Dostojevskij il 1º febbraio 1881.

Tolstoj in una lettera a N. N. Strachov: « Come desidererei saper dire tutto ciò che io sento su Dostojevskij. Voi, descrivendo il vostro sentimento, avete espressa una parte del mio. Io non ho veduto mai quest'uomo e non sono stato mai in dirette relazioni con lui; e ad un tratto, quando egli è morto, io ho compreso che egli era l'uomo a me più vicino, più caro, più necessario. Non mi è mai venuto in mente di misurarmi con lui, mai. Tutto ciò che egli ha fatto (il buono, il positivo che egli ha fatto) era tale che quanto più egli faceva, tanto meglio io mi sentivo. L'arte sveglia in me invidia, l'ingegno anche, ma le cose del cuore, soltanto gioia. Io l'ho considerato sempre mio amico ed ho sempre pensato che ci saremmo veduti, e che se ciò non m'era toccato fino adesso, infine poi mi sarebbe toccato. E ad un tratto leggo che è morto. Come se mi fosse mancato un punto d'appoggio. Io son come venuto meno, ma poi ho veduto chiaramente quanto egli mi era caro e ho pianto e ancora piango. Pochi giorni prima della sua morte io lessi i suoi Umiliati ed offesi e sono stato preso da commozione ».

E in un'altra lettera precedente: « In questi giorni ho letto « La casa dei morti ». Molto avevo già dimenticato, ho riletto ripetutamente e riconosco di non conoscere nessun libro migliore di questo in tutta la nuova letteratura, Puskhin compreso. Non il tono, ma il punto di vista è quel che è straordinario: sincero, vero e cristiano. Un libro buono, edificante. Io ho goduto ieri tutto il giorno, come da molto non godevo. Se vedete Dostojevskij, ditegli che io lo amo ». (I)

(I) Nel primo volume delle opere di Dostojevskij. Appendice, pag. 67 e 69.

Quelle qualità di cuore e quel punto di vista, a cui accenna il conte Tolstoj, sono strettamente legati con l'idea dominante, che Dostojevskij portò in sè tutta la vita, sebbene soltanto verso la fine apprendesse a dominarla pienamente. Alla chiarificazione di questa idea sono dedicati i miei tre discorsi. (I).

(I) Il primo di essi non fu pronunziato e fu stampato insieme al secondo e al terzo in un libro a sè; il secondo e il terzo furono dapprima pubblicati in riviste.



PRIMO DISCORSO.

Nei tempi primitivi dell'Umanità, i poeti erano profeti e sacerdoti, l'idea religiosa dominava la poesia, l'arte serviva gli Dei. Poi, col complicarsi della vita, quando apparve la civiltà, fondata sulla divisione del lavoro, l'arte, come le altre forme di attività umana, si distinse e separò dalla religione. Se prima gli artisti erano servi degli Dei, adesso l'arte stessa è divenuta divinità ed idolo. Apparvero i sacerdoti dell'arte pura, per i quali la perfezione della forma artistica fu la cosa principale, prescindendo da qualunque contenuto religioso. La duplice primavera di questa arte libera (nel mondo classico e nella nuova Europa) fu lussuosa ma di non lunga durata. Davanti ai nostri occhi si è compiuto il periodo di fiore dell'arte nuova europea. I fiori cadono, ma i frutti sono appena apparsi. Sarebbe ingiusto pretendere, da frutti appena apparsi, le qualità del frutto maturo; queste qualità possono essere soltanto prevedute profeticamente. Precisamente in questo modo bisogna considerare l'attuale condizione dell'arte e della letteratura. Gli attuali artisti non pos-

sono e non vogliono servire alla pura bellezza, [produrre forme perfette; essi cercano un contenuto. Ma estranei al precedente contenuto religioso dell'arte, essi si rivolgono in tutto e per tutto alla corrente realtà e si pongono di fronte ad essa in una situazione di schiavi, da due punti di vista; prima di tutto mirano a riprodurre servilmente i fenomeni di questa realtà; in secondo luogo a servire come schiavi alla opinione del giorno, a soddisfare il momentaneo umore dell'opinione pubblica, a predicare la morale corrente, pensando in tal modo di essere utili all'arte. Si capisce che non è raggiunto nè l'uno nè l'altro di questi scopi. Nella caccia senza successo dietro particolari che sembrano reali (1), si perde la positiva realtà del tutto e la mira di unire con l'arte un insegnamento esteriore e un'utilità con detrimento della sua bellezza interiore, fa dell'arte la più inutile delle cose del mondo, perchè è chiaro che una cattiva opera d'arte, anche con la migliore tendenza, non insegna nulla e non può portare alcun utile.

Pronunziare un giudizio assoluto sulle attuali condizioni dell'arte e sull'indirizzo in essa dominante è molto facile. La decadenza generale della creazione e i singoli attacchi all'idea della bellezza saltano anche troppo agli occhi e tuttavia un giudizio assoluto di tutto ciò sarebbe ingiusto. Nella rozza e bassa arte contemporanea sotto questo doppio volto dello schiavo si nasconde il pegno di una grandezza divina. Le ri-

(1) Ogni particolare, preso separatamente, per sè non è reale, perchè reale è solo *tutto l'insieme*; inoltre ogni artista realista guarda la realtà partendo da *se stesso*, la comprende a modo suo, e, per conseguenza, questa non è una realtà *obbiettiva*.

chieste di una realtà contemporanea e di una diretta utilità dell'arte non hanno senso nell'attuale sua rozza ed oscura applicazione, esse accennano tuttavia ad una così elevata e profondamente vera idea dell'arte, quale non è stata raggiunta nè dai rappresentanti, nè dai commentatori dell'arte pura. Non soddisfatti della bellezza della forma, gli artisti moderni vogliono, più o meno coscientemente, che l'arte sia una *forza reale*, che illumini e trasformi tutto il mondo umano. L'arte di prima *allontanava* l'uomo dalle tenebre e dal male che dominano il mondo, sollevandolo alle sue intangibili altezze e rallegrandolo con le sue immagini luminose; l'arte attuale, al contrario, attira l'uomo verso le tenebre ed il male della vita col desiderio, talvolta non chiaro, di illuminare queste tenebre e raddolcire questo male. Ma di dove dunque l'arte ritrarrebbe questa forza di rischiaramento e di rivolgimento? Se l'arte non deve limitarsi ad allontanare l'uomo dalla vita cattiva, ma deve migliorare questa stessa vita cattiva, questo altissimo scopo non può essere raggiunto con la semplice riproduzione della realtà. Rappresentare non significa ancora mutare, e scoprire i difetti non significa ancora migliorare. L'arte pura ha sollevato l'uomo sulla terra e l'ha portato alle altezze olimpiche; la nuova arte ritorna alla terra con amore e compassione ma non per affondare nelle tenebre e nel male della vita terrena, perchè per far ciò non c'è bisogno di nessuna arte, ma per dare un fine ed una base a questa vita. Per far ciò è necessario essere molto vicini e legati alla terra, bisogna sentire amore e compassione per essa, ma è necessaria pure ancora un'altra cosa. Per potere agire potentemente sulla terra

per rivolgerla e ricrearla è necessario che siano attratte ed impiegate sulla terra *forze non terrene*. L'arte, distintasi e separatasi dalla religione, deve entrar con essa in un nuovo libero legame. Gli artisti e i poeti debbono essere di nuovo sacerdoti e profeti, ma in un altro senso, ancora più importante ed elevato: non soltanto l'idea religiosa li dominerà, ma essi stessi la domineranno e coscientemente guideranno le sue incarnazioni terrene. L'arte dell'avvenire che *da sè*, dopo lunghe prove, ritorna alla religione, non sarà più affatto quell'arte primitiva, che ancora non si è separata dalla religione.

Nonostante l'(apparente) antireligioso carattere dell'arte contemporanea, un occhio acuto è in grado di distinguere in essa i contorni irdecisi della futura arte religiosa e precisamente in due diverse tendenze, la piena incarnazione dell'idea nei suoi minuti particolari materiali fino alla quasi completa fusione con la realtà corrente e insieme lo sforzo di *agire* sulla vita reale, modificandola e migliorandola secondo certe esigenze ideali. Certo, queste esigenze sono ancora abbastanza basse e gli sforzi da esse prodotti abbastanza infelici. Non riconoscendo il carattere religioso del suo compito, l'arte realistica respinge l'unico forte punto d'appoggio e la potente leva per la sua azione morale nel mondo.

Pure tutto questo rozzo realismo dell'arte contemporanea è soltanto quella dura scorza in cui fino al momento presente si nasconde l'alata poesia dell'avvenire. E questo non è soltanto un presentimento personale, ne fanno testimonianza molti fatti positivi. Vi sono già degli artisti che, pur derivando dal domi-

nante realismo e nonostante che si trovino in larga misura al suo basso livello, tuttavia arrivano alla verità religiosa, legano ad essa i compiti delle proprie opere, attingono ad essa i loro ideali universali e santificano per mezzo di essa i servizi che essi rendono alla generalità. Se nell'arte realistica contemporanea noi vediamo come la profezia della nuova arte religiosa, questa profezia comincia già a realizzarsi. Non vi sono ancora rappresentanti di questa nuova arte religiosa ma appaiono già i loro precursori. Uno di questi precursori fu Dostojevskij.

Appartenente agli artisti-romanzieri, per il genere della sua attività e avvicinandosi ad alcuni di essi sotto questo o quel riguardo, Dostojevskij ha di fronte a tutti loro il grande vantaggio di vedere non soltanto intorno a sè, ma anche assai lontano davanti a sè....

Ad eccezione di Dostojevskij, tutti i nostri migliori romanzieri prendono la vita che li circonda così com'essi l'hanno trovata, come essa si è formata ed espressa, nelle sue forme pronte, fisse e chiare. Tali sono particolarmente i romanzi di Gonciaròv (1) e del conte Leone Tolstoj. Ambedue questi scrittori rappresentano la società russa quale essa si è formata nei secoli (proprietari, impiegati, qualche volta contadini) nelle

(1) Autore di *Oblòmov, Solita storia, Il burrone*. Degli ultimi due romanzi esistono traduzioni italiane di F. VERDINOIS (rispettivamente A. Vallardi, Milano, e Giannini, Napoli, editori). Di *Oblòmov* vedrà quanto prima la luce una mia traduzione. Su Gonciaròv, tra i lavori più recenti consiglio quello del LJATSKIJ (in russo) Stoccolma, 1920, e quello di A. MAZON, *Un maître du roman russe. Ivan Gontcharov*, ed. Champion, Paris, 1914. Su l'Oblòmov in particolare il mio studio: *L'Oblomov e l'oblomovismo in Saggi sulla cultura russa*. Ricciardi, Napoli, 1923. (N. d. T.).

loro forme caratteristiche tradizionali in parte già superate, in parte morenti. I romanzi di questi due scrittori appartengono allo stesso genere artistico, qualunque siano le diversità d'ingegno degli autori. La caratteristica speciale di Gonciaròv, è la forza della generalizzazione artistica grazie alla quale egli potè creare un tipo russo così generale, come Oblòmov, che *per ampiezza* non ha eguali in nessun altro scrittore russo (1). Per ciò che riguarda L. Tolstoj, tutte le sue opere si distinguono non tanto per l'ampiezza dei tipi (nemmeno uno dei suoi eroi è diventato un nome negativo) quanto per la maestria della sua pittura minuta, la chiara rappresentazione di ogni dettaglio nella vita dell'uomo e della natura, mentre egli manifesta la maggiore forza nella riproduzione precisa *del meccanismo dei fenomeni spirituali*. Anche questa pittura dei particolari esteriori, e questa analisi psicologica appaiono sull'immobile fondo di una vita pronta, ben determinata, e precisamente la vita della famiglia nobile russa sfumata colle ancora più immobili figure del popolo semplice.

(1) In confronto con Oblòmov i Fàmusov, i Molciàlin, gli Onjéghin e i Peciòrin, i Manilov e i Sobakévic, per non parlare degli eroi di Ostrovskij, hanno tutti un significato *speciale*.

Fàmusov e Molciàlin, personaggi della commedia di GRIBOJÈDOV *Gore ot umà* di cui è annunciata una traduzione it. di F. Verdinois col titolo *Che disgrazia l'ingegno!*; Onjéghin nel poema omonimo di Pusckin di cui è annunciata una traduzione di E. Lo Gatto presso l'ed. Sansoni di Firenze; Peciòrin nel romanzo *Un eroe del nostro tempo* di LERMONTOV; Manilov e Sobakévic, eroi del romanzo *Le anime morte* di GOGOL (trad. it. di F. Verdinois, Carabba ed.); su Ostrovskij cfr. l'opera del PATOUILLET, *Ostrovsky et le théâtre de moeurs en Russie*. Direttamente dal russo è tradotta la commedia *La foresta* a cura di E. Lo Gatto, Ricciardi ed. 1923. (N. d. T.).

Il soldato Karatajev (1) è troppo modesto per coprire con la propria persona il Signore, e neppure la figura storico-universale di Napoleone può allargare questo stretto orizzonte: il dominatore dell'Europa appare solo in quanto viene a contatto colla vita del signore russo; ma questo contatto può limitarsi a ben poco, per esempio il famoso bagno, nel quale il Napoleone del Conte Tolstoj gareggia degnamente col generale gogoliano Betriscev (2). In questo immobile mondo tutto è chiaro e preciso, tutto ha forme determinate; e se nasce il desiderio di qualche cosa d'altro, la tendenza a uscire da questa cornice, questa tendenza è rivolta non in avanti, ma indietro ad una vita ancora più semplice ed immobile, la vita della natura (« I cosacchi » « Le tre morti »). Un carattere in tutto e per tutto opposto ha il mondo artistico di Dostojevskij. Qui tutto è in fermentazione, niente è formato, tutto è in formazione. Soggetto del romanzo non sono qui le condizioni di vita della società, ma il movimento generale. Fra tutti i nostri eccellenti romanzieri, Dostojevskij solo ha preso il movimento della società a principale oggetto della sua creazione. Comunemente egli vien messo accanto sotto questo riguardo a Turghénjev, ma senza giustificato fondamento. Per caratterizzare il significato generale di uno scrittore è necessario prendere le sue migliori opere, e non le peggiori. Le migliori opere di Turghénjev, specialmente « Le memorie di un cacciatore » e « Nido di nobili » ci danno mirabili quadri non del movimento della società ma semplicemente dello *stato* generale, di quello stesso

(1) In *Guerra e pace* di TOLSTOJ.

(2) In *Anime morte* di GOGOL.

(N. d. T.).

(N. d. T.).

vecchio nobile mondo, che noi troviamo in Gonciaròv e in L. Tolstoj. Sebbene Turghénjev in appresso seguisse continuamente il nostro movimento generale e in parte se ne lasciasse influenzare, il senso di questo movimento gli sfuggì e il romanzo, dedicato specialmente a questo oggetto (« Terre vergini ») si dimostrò completamente fallito (1).

Dostojevskij non si lasciò influenzare dalle tendenze dominanti intorno a lui, non seguì obbedientemente le fasi del movimento generale, ma previde le deviazioni di questo movimento e le giudicò in precedenza. Egli poteva però giudicare con pieno diritto in quanto che aveva la misura del suo giudizio nella sua fede, che lo sollevava al disopra delle correnti dominanti, permettendogli di guardare molto al di là di queste correnti senza farsi trascinare da esse. Grazie alla sua fede, Dostojevskij previde giustamente l'alto, lontano fine di tutto il movimento; chiaramente riconobbe le sue deviazioni da questo fine, giudicò giustamente e giustamente condannò. Questo giusto giudizio si riferiva però solo alle false ire e alle cattive misure di questo movimento generale, e non al movimento stesso, indispensabile ed augurabile: questo giudizio si riferiva alla bassa comprensione della verità generale, al menzognero ideale generale e non alla ricerca della verità generale, non alla tendenza a realizzare un ideale generale. Quest'ultimo era per Dostojevskij già esi-

(1) Sebbene a Turghénjev appartenga la parola « nichilismo » nel suo senso più usato, tuttavia il significato pratico del movimento nichilista gli sfuggì e le sue più tarde manifestazioni, lontane assai dalle conversazioni di Bazàrov, furono per l'autore di *Padri e figli* una spaventevole sorpresa.

stente nel futuro; egli non credeva soltanto al passato ma al veniente Regno di Dio, e comprendeva la necessità del lavoro e del sacrificio per la sua realizzazione. Chi conosce il vero fine del movimento, questi può e deve giudicare delle deviazioni da esso. Dostojevski aveva però ancora di più diritto a tale giudizio, in quanto che egli stesso aveva seguito queste deviazioni, si era trovato sulla via falsa. Il positivo ideale religioso, sollevato così in alto da Dostojevskij sulle correnti dominanti del pensiero della generalità, questo ideale positivo non fu da lui raggiunto tutto in una volta, ma conquistato in una lunga e pesante lotta. Egli giudicò su ciò che conosceva ed il suo giudizio fu giusto. E tanto più chiara fu per lui la superiore verità, quanto più decisamente egli dovette condannare le vie menzognere dell'azione universale.

Il senso generale di tutta l'attività di Dostojevskij o il significato di Dostojevskij nella sua azione sociale, consiste nella decisione di questa doppia questione: qual'è l'ideale supremo della società e quale la vera via per raggiungerlo.

Il motivo, conforme a legge, del movimento sociale, è racchiuso nella contraddizione tra le esigenze morali della personalità e l'ordinamento temporaneo della società. Di qui cominciò anche Dostojevskij, come scrittore, critico e insieme partecipante al nuovo movimento generale. Il profondo sentimento della menzogna generale, anche se nella forma più innocente, fu espressa da lui nel suo primo racconto «Povera gente». Il significato sociale di questo racconto (al quale si riallaccia il romanzo «Umiliati ed offesi» scritto più tardi) riconduce a quella verità antica ed

eternamente nuova, che cioè, dato l'attuale ordine delle cose *i migliori* (moralmente) sono insieme *i peggiori* per la società, e che è loro destino di essere povera gente, umiliati ed offesi (1). Se questa ingiustizia sociale fosse stata per Dostojevskij soltanto un tema per un racconto o un romanzo, egli sarebbe rimasto soltanto un letterato e non avrebbe raggiunto il suo speciale significato per la vita della società russa. Per Dostojevskij il contenuto del suo racconto era però nello stesso tempo anche il compito della sua vita. Egli poneva subito la questione su un terreno morale e pratico. Vedendo e giudicando quel che avviene nel mondo, egli domandava: che cosa bisogna fare? Prima di tutto si presentava la decisione semplice e chiara che i migliori elementi, i quali vedono negli altri e sentono in se stessi l'ingiustizia della società umana, debbono, riunendosi, rivolgersi contro di essa e trasformare la società secondo il loro modo di vedere.

Quando il primo ingenuo tentativo (2) di realizzare questa decisione portò Dostojevskij sul patibolo e all'ergastolo, egli, come anche i suoi compagni, poté da principio vedere in un tale risultato dei suoi propositi soltanto il suo insuccesso e una sopraffazione estranea. Il giudizio che lo colpì, fu duro. Ma il sentimento del-

(1) È lo stesso tema de *I Miserabili* di Victor Hugo: il contrasto tra l'interiore valore morale dell'uomo e la sua posizione sociale. Dostojevskij apprezzava altamente questo romanzo e subì in un certo senso, sebbene superficialmente, l'influenza di V. Hugo (l'inclinazione alle antitesi). Una influenza più profonda, oltre Pusckin e Gogol, esercitarono su di lui Dickens e George Sand.

(2) Ingenuo s'intende solo a proposito di Dostojevskij, al quale le vie del rivolgimento sociale si presentavano in linee molto indeterminate.

l'ingiustizia subita non impedì a Dostojevskij di capire che egli aveva torto nei suoi propositi di un rivolgimento sociale che era utile soltanto a lui e ai suoi compagni.

In mezzo agli orrori della casa dei morti, Dostojevskij per la prima volta coscientemente venne a contatto con la verità del sentimento popolare e nella sua luce vide chiaramente la falsità delle sue mire rivoluzionarie. I compagni di Dostojevskij nell'ergastolo, erano nella maggioranza persone del popolo semplice e, salvo poche evidenti eccezioni, appartenevano alle peggiori del popolo. Ma anche i peggiori del popolo semplice, di solito conservano ciò che perdono gli appartenenti alla « intelligentsija »: la fede in Dio e la coscienza della propria peccabilità. I delinquenti comuni, che si distinguono dalla massa del popolo per le loro cattive azioni, non si staccano affatto da essa nei loro sentimenti e punti di vista, nella loro concezione religiosa. Nella casa dei morti, Dostojevskij trovò vera « povera gente » o, secondo l'espressione popolare, infelice. Quelli altri, quelli che egli aveva lasciato dietro di sé, avevano ancora un rifugio contro l'ingiustizia della società nel sentimento della propria dignità, nella propria superiorità personale. Gli ergastolani non *lo* avevano ma avevano però qualche altra cosa, ancora maggiore. I peggiori abitanti della casa dei morti ridiedero a Dostojevskij ciò che gli avevano tolto i migliori fra gli « intelligenti ». Se là, in mezzo ai rappresentanti dell'illuminismo, un avanzo di sentimento religioso lo faceva impallidire per la bestemmia di un letterato, qui, nella casa dei morti, questo sentimento doveva rinascere e rinnovarsi sotto l'impressione dell'umile e pia fede degli er-

gastolani. Nonostante che fossero dimenticati dalla Chiesa e abbandonati dallo Stato, questi uomini credevano nella Chiesa e non ripudiavano lo Stato. E nel più grave momento, davanti alla ribelle e violenta massa degli ergastolani, sorse nella memoria di Dostojevskij la nobile e mite figura del servo della gleba Marei, rivolgentesi con amore allo spaventato figlio del Signore. Ed egli sentì e comprese che di fronte ad una così alta verità divina, ogni propria arbitraria verità è una menzogna, e che il tentativo di imporre questa menzogna agli altri è un delitto.

Invece di lasciare l'ergastolo pieno di ira per il suo insuccesso come rivoluzionario, Dostojevskij ne uscì con la luminosa visione di un uomo moralmente rigenerato: « Più fede, più unità, e se vi si aggiunge ancora l'amore, tutto è fatto », scrisse egli. Questa forza morale, sperimentata nel contatto col popolo, diede a Dostojevskij il diritto ad un alto posto nel nostro movimento sociale, non come servo delle questioni quotidiane, ma come sincero propugnatore dell'idea universale.

Un positivo ideale universale non era ancora del tutto chiaro alla mente di Dostojevskij, quando egli ritornò dalla Siberia. Ma tre verità gli erano pienamente chiare: egli comprese prima di tutto, che persone singole, anche se tra le migliori, non hanno il diritto di far violenza alla società in nome della loro superiorità personale; che la verità universale non è inventata da singole menti, ma ha le sue radici nel sentimento di tutto il popolo e, infine, che questa verità ha un significato religioso ed è inevitabilmente legata con la fede in Cristo, con l'ideale di Cristo.

Nel riconoscimento di queste verità, Dostojevskij era assai più avanti dell'indirizzo generale di pensiero allora dominante, e, grazie a ciò potè *prevedere* e mostrare dove conduceva questo indirizzo. È noto che il romanzo « Delitto e castigo » fu scritto poco prima del delitto di Danilov (1) e Karakosov, e il romanzo « I demoni » prima del processo di Neciajev. Il senso del primo di questi romanzi, è — nonostante tutta la profondità dei particolari — molto semplice e chiaro, ma non da tutti fu compreso. L'eroe dell'azione, è un rappresentante di quella concezione per la quale ogni uomo forte è signore e tutto gli è permesso. In nome della sua superiorità personale, in nome del fatto che è un forte, egli si ritiene in diritto di assassinare, ed in realtà assassina. Ma ecco che ad un tratto quell'azione che egli considerava solo come la violazione di una insensata legge esteriore ed una ardita sfida al pregiudizio universale, improvvisamente appare alla sua coscienza come qualche cosa di più, come un peccato, come la violazione di una verità morale interiore. La violazione della legge esteriore trova il suo compenso legale esteriore nei lavori forzati e nella deportazione, ma l'interiore peccato di superbia, che separa l'uomo forte dell'umanità e lo spinge al suo delitto, questo peccato interiore della autodivinizzazione può essere scontato solo con l'interiore morale sacrificio di sè. La sconfinata presunzione deve scomparire di fronte alla fede in ciò che è più del proprio io e la giustificazione arbitraria deve acchie-

(1) Danilov, uno studente dell'Università di Mosca, che uccise e derubò uno strozzino, perseguendo in questo suo atto certi suoi speciali piani.

tarsi davanti a quella superiore verità divina, che vive nei più semplici e più deboli, ai quali il forte finora ha guardato come a spregevoli vermi.

Ne « I demoni » lo stesso tema se non è approfondito, è certo notevolmente allargato e complicato. Tutta una società di uomini ossessionati dall'idea di portare un rivolgimento con la violenza, per trasformare il mondo secondo la loro concezione, commette delitti bestiali e si rovina nel modo più vergognoso, mentre la Russia santificata dalla fede si piega in adorazione davanti al suo salvatore.

Il significato universale di questi romanzi è immenso; in essi sono *profetizzati* importanti fenomeni di carattere universale, che non si fecero aspettare a lungo; nello stesso tempo questi fenomeni furono condannati in nome di una superiore verità religiosa, mentre veniva indicato come la migliore via d'uscita per il movimento universale l'accoglimento di questa stessa verità.

Condannando la ricerca di una arbitraria verità astratta che genera solo delitti, Dostojevskij le contrappone l'ideale religioso popolare, fondato sulla fede in Cristo. Il ritorno a questa fede è l'unica via d'uscita sia per Raskolnikov che per tutta la società ossessionata dai Demoni. Solo la fede in Cristo, che è viva nel popolo, contiene in sè quell'ideale positivo universale, in cui la singola personalità è solidale con tutti. Da una personalità, però, che ha perduta questa solidarietà, si richiede prima di tutto che rinunci alla sua superba posizione speciale, per riunirsi ancora spiritualmente, per mezzo del morale atto di volontà dell'auto-negazione, a tutto il popolo. Ma in nome di che cosa? Forse soltanto in nome del fatto che esso è il popolo, e che ses-

santa milioni sono più di un singolo o anche di mille individui? Probabilmente vi sono anche persone che pensano così. Ma una tale interpretazione di per sé già troppo semplice, era assolutamente estranea a Dostojevskij. Richiedendo dalla singola isolata personalità il ritorno al popolo, egli prima di tutto aveva in vista il ritorno a quella vera fede, che ancora si conserva nel popolo. Nell'ideale universale di fratellanza o di solidarietà, nel quale credeva Dostojevskij, il più importante era il significato religioso-morale e non quello nazionale. Già ne « I demoni » vi è un aspro scherno contro coloro che si inchinano al popolo solo perchè è popolo, e apprezzano la fede « ortodossa » solo come attributo del popolo russo.

Se noi vogliamo designare con una parola quell'ideale universale, a cui giunse Dostojevskij, questa parola non sarà il popolo ma la *Chiesa*.

Noi crediamo nella Chiesa, come nel corpo mistico di Cristo; noi conosciamo la Chiesa anche come riunione dei credenti in questa o quella fede religiosa. Ma che cos'è la Chiesa come ideale universale? Dostojevskij non aveva alcuna pretesa teologica, e perciò noi non abbiamo il diritto di cercare in lui determinazioni logiche sull'essenza della Chiesa. Ma, predicando la Chiesa come ideale universale, egli esprimeva pienamente una chiara e precisa esigenza, così chiara e precisa (sebbene opposta) come l'esigenza che presenta il socialismo europeo. (Perciò nel suo ultimo diario, Dostojevskij chiamò la fede popolare nella Chiesa il nostro socialismo russo). I socialisti europei chiedono il violento, puramente materiale, livellamento di tutti a sazi e soddisfatti operai, chiedono l'abbassamento dello

Stato e della società al gradino di una semplice associazione economica. « Il socialismo russo », del quale parlava Dostojevskij, al contrario eleva tutti al livello morale della Chiesa, come fratellanza spirituale — sebbene rimarga l'ineguaglianza esteriore delle posizioni sociali — e chiede la spiritualizzazione di tutto l'ordine statale e sociale con l'incarnazione in esso della verità e della vita di Cristo.

La Chiesa, come positivo ideale universale, doveva formare l'idea centrale di un nuovo romanzo o di una nuova serie di romanzi, dei quali però fu scritto solo il primo « I fratelli Karamazov » (1).

Se questo ideale universale di Dostojevskij è direttamente in contrapposizione all'ideale di quei contemporanei agitatori, che sono descritti ne « I demoni », anche le vie che conducono ad esso sono in contrapposizione. Là la via è la violenza e l'assassinio, qui la via è l'azione morale, e precisamente una duplice azione, un duplice atto di auto-rinunzia morale. Prima di tutto si richiede dalla personalità che essa si liberi dalla sua opinione arbitraria, dalla sua arbitraria verità in nome della fede e della verità universali vive nel popolo. La personalità deve provare rispetto per la fede del popolo e non perchè essa è del popolo, ma perchè è vera. Ma se è così, allora anche il popolo, in nome di questa verità, nella quale esso crede, deve staccarsi e liberarsi da tutto ciò che non si accorda con questa verità religiosa.

(1) L'idea principale, e in parte anche il piano della sua nuova opera, Dostojevskij me la comunicò per sommi capi nell'estate 1878. Allora (e non nel 1879, come è detto erroneamente nei ricordi di N. N. Strachov) noi andammo insieme al Convento di Optina.

Il possesso della verità non può essere il privilegio nè di un popolo, nè di singole personalità. La verità può essere solo *universale*, e da un popolo si chiede che esso volontariamente serva a questa verità universale, anche, ed anzi assolutamente, col sacrificio del suo egoismo nazionale. Un popolo deve giustificarsi davanti alla verità universale, e dare la propria anima, se la vuol salvare.

La verità universale si incarna nella Chiesa. L'ideale definitivo e il fine non sono nella nazionalità, che in sè e per sè non è che una forza in azione, ma nella Chiesa, che è il più alto oggetto cui si deve servirsi e che chiede atti di sacrificio non solo dalla personalità, ma da tutto un popolo.

Così la Chiesa, come positivo ideale universale, come base e scopo di tutti i nostri pensieri e di tutte le nostre azioni, e il sacrificio di tutto un popolo, come via diretta per la realizzazione di questo ideale, rappresentano l'ultima parola alla quale pervenne Dostojevskij e che illuminò tutta la sua attività di luce profetica.



SECONDO DISCORSO

Io parlerò solo di quel che è più importante ed essenziale nell'attività di Dostojevskij. In una natura così ricca e complicata, come quella di Dostojevskij, data la sua eccezionale sensibilità e impressionabilità a tutte le manifestazioni della vita, il suo mondo spirituale rappresentava una troppo grande diversità di sentimenti, pensieri ed impulsi, perchè si possa riprodurre in un breve discorso. Ma, pur rispondendo a *tutto* con tanto calore spirituale, egli riconobbe sempre solo *una cosa* come importante ed assolutamente indispensabile, di fronte a cui tutto il resto non doveva che *adattarsi*. Questa idea centrale, alla quale servì Dostojevskij in tutta la sua attività, era l'idea cristiana di una libera unione di tutta l'umanità, di una universale fratellanza in nome di Cristo. Questa idea fu predicata da Dostojevskij, quando parlò della vera Chiesa, dell'ortodossia universale; in essa egli vide l'essenza spirituale, non ancora rivelatasi, del popolo russo, il compito storico universale della Russia, quella nuova parola che la Russia deve dire al mondo. Sebbene già diciotto secoli siano passati da quando questa parola per la prima volta fu annunciata da Cristo,

essa appare, in verità, ai giorni nostri una parola del tutto nuova ed un tale predicatore dell'idea cristiana, come Dostojevskij, può giustamente essere chiamato un « profeta » del vero cristianesimo. Cristo non era per lui solo un fatto del passato, un miracolo lontano e inafferrabile. Se si deve considerare così Cristo, è facile fare di Lui una figura morta, davati alla quale ci si inchina nelle chiese nei giorni di festa, e che non ha posto alcuno nella vita. Allora tutto il cristianesimo si racchiude nelle pareti di un tempio e si muta in formule ed esterne cerimonie, mentre la vita attiva rimane in tutto e per tutto non cristiana. Una tale Chiesa esteriore contiene anch'essa la vera fede, ma questa fede è così debole da essere sufficiente solo per i momenti di festa. Questo è il cristianesimo *della Chiesa*. E questa deve esistere prima di tutto perchè sulla terra la forma esteriore è prima del contenuto interiore; ma non è sufficiente. Vi è un altro aspetto o gradino del cristianesimo, che non si soddisfa del servizio divino, ma vuol guidare la vita attiva dell'uomo; esso esce dal tempio trasferendosi nelle case degli uomini. Il suo reparto — è la vita interiore individuale. Qui Cristo appare come un ideale morale superiore, la religione si concentra nella morale individuale e tutto mira alla salvezza della singola anima umana. C'è anche in questo Cristianesimo una vera fede, ma anche qui essa è ancora debole: essa è sufficiente solo per la vita *personale* e gli affari *privati* dell'uomo. Questo è il cristianesimo *casalingo*. Esso anche deve esserci, ma anch'esso non è sufficiente. Perchè esso trascura tutto il mondo umano-universale, l'attività sociale, statale e internazionale: tutto ciò esso trascura abbandonandolo al regno dei principii cattivi, anti-cristiani. Ma se il

cristianesimo è una verità superiore assoluta, ciò non deve avvenire. Il vero cristianesimo non può essere solo casalingo, o solo di chiesa — esso deve essere universale, esso deve spargersi per tutta l'umanità e abbracciare tutte le forme d'attività umana. E se Cristo è veramente l'incarnazione della verità, Egli non deve restare solo una rappresentazione di chiesa, o solo un ideale personale, noi dobbiamo riconoscerlo come un principio universale-storico, come una base viva e la pietra angolare della Chiesa universale. Tutte le azioni e relazioni umane universali debbono alla fine essere guidate da quello stesso principio morale, al quale noi ci inchiniamo nelle chiese e che riconosciamo nella nostra vita familiare, cioè, il principio dell'amore, del libero accordo e della fraterna unione.

Questo cristianesimo universale insegnò e predicò Dostojevskij.

Un cristianesimo della chiesa e della casa esiste in realtà, esso è un fatto. Un cristianesimo universale non esiste ancora nella realtà, esso è soltanto un compito, ma quale enorme compito apparentemente superiore alle forze umane. In realtà tutte le azioni umane, politica, scienza, arte, economia sociale, trovandosi fuori del principio cristiano, invece di riunire gli uomini, li distaccano e li separano, perchè sono tutte azioni guidate dall'egoismo e dall'interesse privato, dalla rivalità e dalla lotta; esse esagerano oppressione e sopraffazione. Questa è la realtà, questi sono i fatti.

Ma in questo appunto è il merito, il significato di uomini come Dostojevskij, che essi cioè s'inchinano alla forza del fatto e non la servono. A questa rozza forza di ciò che esiste, essi contrappongono la forza spirituale

della fede nella verità e nel bene, in ciò che deve essere. Non sottoporsi alla visibile signoria del male e non staccarsi per esso dall'invisibile bene, questo è l'atto eroico della fede. In essa è tutta la forza dell'uomo. Chi non è capace di questo atto eroico, questi non farà nulla e nulla dirà all'umanità. Gli uomini d'azione vivono una vita altrui, ma non creano essi la vita. *La vita la creano* gli uomini di fede. Questi sono i cosiddetti sognatori, utopisti, pazzi; essi sono profeti, i migliori fra gli uomini e le guide dell'umanità. Un uomo simile noi oggi lo comprendiamo.

Non toccato dal carattere anti-cristiano di tutta la nostra vita ed attività, non toccato dalla mancanza di vita e di attività del nostro cristianesimo, Dostojevskij credette e predicò un cristianesimo vivo e attivo, una Chiesa universale, una « ortodossia » universale. Egli parlò non soltanto di ciò che è, ma anche di ciò che deve essere. Egli parlò della Chiesa ortodossa universale non solo come una istituzione divina, che dura immutabile, ma come il compito dell'unione universale in nome di Cristo, e nello spirito di Cristo — nello spirito dell'amore e della misericordia, del sacrificio e dell'auto-rinunzia. La vera Chiesa, predicata da Dostojevskij, è la Chiesa universale, prima di tutto nel senso che in essa debbono alla fine scomparire le divisioni dell'umanità in stirpi e popoli gareggianti e lottanti fra di loro. Tutti quanti essi, senza perdere il proprio carattere nazionale, ma semplicemente liberandosi dal proprio egoismo nazionale, possono e debbono riunirsi nell'opera di una rinascita universale. Perciò Dostojevskij, parlando della Russia, non poteva avere davanti agli occhi una speciale posizione nazionale. Al contrario egli vide il com-

pito a cui è chiamato il popolo russo nel servire il vero cristianesimo, compito in cui non vi sono « nè ellèni, nè giudei ». È vero che egli considerava la Russia il popolo eletto da Dio, ma non eletto per rivaleggiare con gli altri popoli e dominare e predominare su di essi, ma per servire liberamente a tutti i popoli e realizzare, in fraterno accordo con essi, la vera umanità universale o la Chiesa universale.

Dostojevskij non ha mai idealizzato il suo popolo e non l'ha mai adorato come un idolo. Egli credeva nella Russia e le profetizzò un grande avvenire, ma il principale pegno di questo futuro era, ai suoi occhi, precisamente la debolezza dell'egoismo e dell'esclusività nazionale nel popolo russo. Due tratti del carattere russo erano in particolar modo cari a Dostojevskij. Prima di tutto la straordinaria capacità di appropriarsi lo spirito e le idee degli altri popoli, penetrare profondamente nel nucleo spirituale di tutte le nazioni, tratto che trovò specialmente espressione nella poesia di Pusckin. Il secondo tratto caratteristico ancora più importante, che Dostojevskij mise in rilievo nel popolo russo, era la coscienza della propria colpeabilità, l'incapacità a sollevare la propria imperfezione a legge e diritto, trovando pace in essa: da ciò l'esigenza d'una vita migliore, la sete di una purificazione e d'un eroismo interiore. Senza di ciò non c'è vera attività nè per la persona singola nè per tutto un popolo. Per quanto in basso possa essere caduto un uomo o un popolo, per quanto grave possa essere la corruzione di tutta la sua vita, esso può sempre uscire e risollevarsi, se *vuole*, cioè se riconosce la sua cattiva realtà come cattiva, come un fatto che non deve essere, e non fa di questo lato cattivo una immutabile legge e

principio, non solleva il suo peccato a verità. Ma se lo uomo o il popolo non si conciliano con la loro realtà cattiva e la condannano anzi come peccato, questo vuol dire che essi hanno già una certa immagine, una certa idea, o per lo meno un presentimento di un'altra vita migliore di ciò che deve essere. Ecco perchè Dostojevskij affermò che il popolo russo, nonostante la sua apparente immagine bestiale, nel fondo della sua anima porta una altra immagine, l'immagine di Cristo, e quando verrà il momento, la mostrerà a tutti i popoli, guidandoli a lui, ed insieme ad essi adempirà il compito universale dell'umanità.

Questo compito, cioè il vero cristianesimo, è universale non soltanto nel senso che esso deve riunire tutti i popoli *in una fede*, ma principalmente in ciò, che esso deve riunire e conciliare tutte *le azioni* umane in un'unica universale azione comune, perchè senza di questa anche la fede universale sarebbe solo una formula astratta, un dogma senza vita. E questa riunione, fusione di tutte le azioni umano-universali, per lo meno delle più alte fra esse, in una sola idea cristiana, Dostojevskij non la predicò soltanto ma fino ad un certo punto la mostrò nella sua propria attività.

Pur essendo un uomo *religioso*, egli era nello stesso tempo un pienamente libero *pensatore* e un potente *artista*. Questi tre lati, queste tre alte forme di attività non erano separate in lui e non si escludevano l'un l'altra, ma anzi convergevano in tutta la sua attività. Nelle sue convinzioni egli non separò mai la verità dal bene e dalla bellezza; nella sua creazione artistica egli non presentò mai la bellezza separata dal bene e dalla verità. Ed aveva ragione in quanto che questi tre ele-

menti vivono soltanto uniti. Il bene, separato dalla verità e dalla bellezza, è solo un sentimento indeterminato, una concezione senza forza, la verità astratta è una parola vuota e la bellezza senza il bene e la verità è solo un idolo. Per Dostojevskij esse erano soltanto tre forme inseparabili di una sola idea assoluta. L'infinità dell'anima umana rivelantesi in Cristo e capace di accogliere in sè tutta l'infinità del divino, questa idea è nello stesso tempo il più alto bene, la più alta verità, la più perfetta bellezza. La verità è il bene, che può essere pensato dalla mente umana; la bellezza è lo stesso bene, la stessa verità, solo materialmente incarnata in una forma viva, concreta. La sua piena incarnazione in tutti è il fine e lo scopo e la perfezione e perciò Dostojevskij dice che la bellezza salva il mondo.

Il mondo non deve essere salvato con la forza. Il compito da adempiere non è nella semplice riunione di tutte le parti dell'umanità e di tutte le azioni umane in un'unica azione universale. Si può immaginare che gli uomini lavorino insieme a qualche grande compito e riferiscano e sottopongano ad esso tutte le loro attività particolari; ma se questo compito è loro *imposto*, se è per essi qualche cosa di fatale e di inevitabile, se essi sono riuniti per un cieco istinto o per una violenza esteriore: anche se una tale unione possa abbracciare tutta l'umanità, essa non rappresenterà la vera umanità universale, ma solo un enorme « formicaio ». Esempi di simili formicai vi furono, come noi sappiamo, tra le signorie dispotiche dell'Oriente, in Cina, in Egitto, in piccola misura essi sono stati realizzati anche nei tempi nuovi dai comunisti nell'America del Nord. Contro simile formicaio si sollevò con tutta la sua forza Dostojevskij, vedendo in esso

il contrapposto diretto del suo ideale universale. Il suo ideale richiede non soltanto unione di tutti gli uomini e di tutte le attività umane, ma, quel che è più importante, una riunione *umana*. Non si tratta tanto dell'unione, quanto del libero accordo dell'unione. Non si tratta tanto della grandezza ed importanza del compito comune, quanto del sufficiente suo riconoscimento.

La condizione definitiva di una vera umanità è la libertà. Ma dov'è la garanzia che gli uomini si riuniranno liberamente e non si spargeranno in tutte le direzioni, combattendosi ed annientandosi fra di loro, come vediamo che avviene ora? La garanzia è una sola: la sconfinatezza dell'anima umana, che non permette all'uomo di fermarsi per sempre e di contentarsi di qualche cosa di parziale, di meschino, di incompleto, e lo spinge anzi a cercare e raggiungere una piena vita universale, un'attività generale, universale.

La fede in questa sconfinatezza dell'anima umana è data dal cristianesimo. Fra tutte le religioni, il solo cristianesimo pone accanto al Dio perfetto il *perfetto uomo*, nel quale abita corporalmente la pienezza della divinità. E se la piena realtà della sconfinata anima umana esistette in Cristo, la possibilità, la scintilla di questa sconfinatezza e pienezza esiste in ogni anima umana, anche se caduta al gradino più basso, e ciò ci ha mostrato Dostojevskij nei tipi delle sue creazioni.

La pienezza del cristianesimo è l'universale-umanità e tutta la vita di Dostojevskij fu un'ardente aspirazione a questa universale umanità.

Non si vuol credere che questa vita sia passata invano. Si vuol anzi credere che la nostra società non invano ha pianto così unanimemente la morte di Dosto-

jevskij. Egli non ha lasciato nessuna teoria, nessun sistema, nessun piano o progetto. Ma i principî direttivi, i fini, il già altissimo compito e le già altissime idee universali, furono da lui portate ad una altezza non comune. Sarà una vergogna per la società russa se lascerà cadere la sua idea universale da questa altezza e sostituirà al suo grande compito i suoi meschini interessi professionali e di classe con i loro nomi rimbombanti. Certo, ognuno, anche se riconosce il grande compito universale umano, ha i suoi interessi e le sue occupazioni private, la sua professione e il suo lavoro. E non c'è nessun bisogno di buttarli via, se in essi non c'è niente che contraddica alla legge morale. L'attività umano-universale è appunto umano-universale perchè essa tutto comprende in sè e non esclude nulla, ad eccezione del male e del peccato. Da noi si richiede soltanto di non mettere la nostra piccola parte al posto del grande tutto, di non isolarci nella nostra attività privata, ma di sforzarci di legarla all'attività generale umana, non perdendo mai di vista la grande causa, mettendola anzi al disopra e prima di tutto, rimandando il resto a poi. Non è in nostro potere di decidere quando e come il grande compito della unione umano-universale sarà realizzato, Ma parlo a sè stessi come fine e servire ad esso in tutte le forme della propria attività, questo è in nostro potere. È in nostro potere di dire: ecco quel che noi vogliamo, ecco il nostro alto fine e la nostra bandiera, in tutto il resto noi non siamo d'accordo.



TERZO DISCORSO

(Pronunziato il 19 febbraio 1883).

Durante il regno di Alessandro II si compì la naturale formazione esteriore della Russia, la formazione del *suo corpo*, e cominciò, fra sofferenze e malattie, il processo della sua rinascita spirituale. Ad ogni nuova nascita, ad ogni processo creativo che dà nuove forme e legami ad elementi già esistenti, precede inevitabilmente un processo di fermentazione di questi elementi. Quando si formò il corpo della Russia e nacque lo Stato russo, i russi, cominciando dai principi con i loro eserciti fino all'ultimo agricoltore, vagabondavano per tutto il paese. Tutta la Russia era sparsa a destra e a manca. Con questa fermentazione e dispersione (1) esteriore si produsse quel rafforzamento esteriore dello Stato, che fece della Russia un solo solido corpo. Cominciato coi principi a Mosca e compiuto con gli imperatori a Pietroburgo, questo processo di rafforzamento esteriore, in forza del quale le schiere militari prima vaganti si trasformarono nella

(1) In russo « broženie » significa sia « l'andare in giro » sia il « processo di fermentazione ».

(N. d. T.).

nobiltà stabile, i liberi ospiti divennero piccoli borghesi e i contadini che si recavano liberamente di luogo in luogo divennero servi della gleba, questa organizzazione della Russia rafforzata dallo Stato diede al nuovo essere e all'attività del popolo e della società fisse e determinate cornici. Queste cornici rimasero intatte anche quando dopo la riforma di Pietro, e specialmente sotto il governo di Alessandro I, le diverse idee e le correnti spirituali dell'Europa occidentale presero possesso della classe colta della società russa. Nè la credenza mistica dei massoni russi, nè le idee umanitarie degli agitatori degli anni « quaranta », lasciando da parte l'indirizzo morale-pratico che essi spesso presero presso di noi, ebbero influenza reale sulla fermezza delle basi della vita o impedirono alle persone colte di vivere all'antica, nelle forme santificate dalla tradizione, pur pensando alla moderna. Fino all'atto di liberazione del passato governo, la vita e l'attività dei russi non dipesero essenzialmente dai loro pensieri e convinzioni, ma questi erano in precedenza determinati da quelle cornici già pronte in cui la nascita aveva posto ogni singolo uomo ed ogni gruppo di uomini. Una speciale questione sui compiti della vita, cioè *per che cosa vivere e che cosa fare* non poteva sorgere nella società d'allora, perchè la sua vita ed attività non era condizionata dalla questione *per che cosa?*, ma dalla domanda *perchè?* Il proprietario viveva e agiva in modo noto, non per qualche cosa, ma prima di tutto *perchè* era proprietario e allo stesso modo anche il contadino era tenuto a vivere così, e non altrimenti, perchè era contadino e tra queste forme estreme, tutti gli altri gruppi nelle condizioni pronte dell'esistenza statale trovavano una sufficiente giustificazione che de-

terminava il circolo della loro vita, non lasciando posto per la questione: che cosa fare? Se la Russia fosse stata soltanto il *corpo* di uno Stato popolare, come per esempio la Cina, essa si sarebbe potuta dichiarar soddisfatta di tale fermezza e determinatezza di vita, sarebbe potuta restare nella sua solida e fissa organizzazione. Ma la Russia, che era stata battezzata alla fede cristiana nei primi suoi anni di vita, aveva ricevuto in tal modo il pegno di una superiore vita spirituale e doveva, dopo aver raggiunti gli anni della maturità e formato e rassodato il suo fisico, cercarsi una libera determinazione morale. Ma per questa, prima di tutto le forze della società russa dovevano ricevere la libertà, la possibilità e la spinta ad uscire da quella immobilità esteriore, che era condizionata dall'organizzazione della servitù della gleba. In questa attività (liberatrice e non riformatrice) è il senso del passato governo. La grande gesta di questo governo è da vedersi esclusivamente nella liberazione della società russa dalle precedenti fisse cornici, per la futura creazione di nuove forme spirituali e non nella stessa creazione di quest'ultima, la quale fino ad oggi non è ancora cominciata. Prima che queste forme possano formarsi, la liberazione della società deve passare attraverso l'interiore processo spirituale di fermentazione. Come prima della formazione del corpo statale vi fu un periodo in cui tutti fermentavano, così un simile periodo deve esserci prima della nascita spirituale della Russia. In un simile periodo di fermentazione interiore con irresistibile forza si presenta la questione: perchè vivere e che cosa fare?

Questa questione si presenta dapprima in un falso senso. C'è già qualche cosa di menzognero nella stessa

maniera di porla da parte di persone che si sono appena appena liberate da note esteriori condizioni di vita e ancora non le hanno mutate con qualche cosa di superiore e ancora non hanno preso possesso di sè stesse. Domandare direttamente: che cosa fare? — significa presupporre che c'è qualche forma d'attività già *pronta*, alla quale basta soltanto di accingersi, significa trascurare l'altra domanda: sono pronti coloro che debbono agire?

Inoltre, in ogni cosa umana, piccola o grande, fisica o spirituale, sono egualmente importanti tutte e due le questioni: *che cosa fare?* e *chi deve fare?* perchè un cattivo operaio può guastare anche il miglior lavoro. L'oggetto del lavoro e le qualità dell'operaio sono indissolubilmente legati fra di loro in qualsiasi attività, ma là, dove questi due lati di essa si separano, non può realizzarsi nessuna attività. Prima di tutto va in rovina l'attività a cui si tende. Da una parte sorge l'immagine di un ideale ordine di vita, vien posto un certo determinato « ideale universale ». Ma questo ideale è accettato indipendentemente da qualsiasi lavoro interiore dell'uomo stesso: esso consiste solo in un certo ordine di vita sociale ed economica determinato anteriormente ed imposto esteriormente; perciò tutto ciò che l'uomo può fare per il raggiungimento di questo ideale *esteriore*, mette capo all'eliminazione di *ostacoli* esteriori. In questo modo, lo stesso ideale appare esclusivamente nel futuro, mentre nel presente l'uomo deve occuparsi soltanto di ciò che vi contraddice, e tutta la sua attività si volge in tutto e per tutto dall'ideale non esistente alla *distruzione dell'esistente*, ma poichè questo ultimo si regge sugli uomini e la società, tutta questa attività si rivolge alla sopraffazione degli uomini e dell'intera società.

Inavvertitamente l'ideale universale è sostituito da un'attività anti-universale. E alla domanda: che cosa fare?, si riceve una risposta chiara e precisa: uccidere tutti gli avversari del futuro ordinamento ideale, cioè tutti i difensori dell'ordinamento presente.

Con una simile soluzione la domanda: sono pronti coloro che devono agire? appare veramente superflua. Per servire in questo modo all'ideale sociale la natura umana nel suo stato attuale e con le peggiori delle sue manifestazioni appare pienamente preparata e pronta. Nel raggiungimento dell'ideale universale per mezzo della distruzione, tutte le cattive passioni, tutti i cattivi e pazzi elementi dell'umanità troveranno a se stessi posto e designazione: un simile ideale universale si trova in tutto e per tutto sul terreno del male dominante nel mondo. Esso non pone ai suoi servi nessuna condizione morale, esso non ha bisogno di forze morali, ma di violentamento fisico, richiede dall'umanità non una conversione interiore, ma un rivolgimento esteriore.

Prima della comparsa del Cristianesimo, il popolo ebreo aspettava la venuta del regno di Dio, e la maggioranza intendeva per regno di Dio un rivolgimento esteriore violento, che doveva dare la signoria al popolo eletto e annientare i suoi nemici. Gli uomini, che allora aspettavano un tale regno, per lo meno i più decisi e zelanti fra essi, avevano una risposta chiara e precisa alla domanda « che cosa fare? » : e cioè sollevarsi contro Roma e uccidere i soldati romani. Ed essi compirono ciò, cominciarono ad uccidere i romani ed essi stessi furono uccisi. E la loro opera andò in rovina e i romani saccheggiarono Gerusalemme. Solo pochi in Israele compresero sotto il regno veniente qualche cosa di più

profondo e più radicale; essi conoscevano un altro nemico, più terribile e più misterioso dei romani, e cercarono un'altra vittoria, ancora più difficile, ma in compenso più fruttifera. Per costoro alla domanda: « che cosa fare? » c'era solo una risposta enigmatica e indeterminata, che non poteva essere accettata dai Maestri di Israele: « In verità, in verità ti dico: Se uno non è nato da un altro non può vedere il regno di Dio (1) » Alcuni però, che non si lasciarono ingannare da questa strana ed oscura risposta, che accettavano la nuova nascita e credevano nel regno spirituale di Dio, questi vinsero i romani e soggiogarono il mondo. E da noi adesso, in un'epoca di fermento spirituale, in un tempo in cui gli aderenti dell'« ideale universale », egualmente esteriore e superficiale, come il « regno » dei materialisti giudaici, si sollevano ed uccidono, annientano gli altri ed essi stessi si annientano senza alcun frutto e senza gloria, mentre gli altri si perdono nel *caos* della loro intelligenza, o si sprofondano in un indifferente egoismo, appaiono alcuni che, insoddisfatti dei fini e degli ideali esteriori, sentono e annunziano la necessità di un profondo rivolgimento *morale* e indicano le condizioni di nuova rinascita spirituale della Russia e dell'umanità. Tra questi preconizzatori del futuro della Russia e dell'Umanità fu indiscutibilmente Dostojevskij, perchè egli scrutò più profondamente d'ogni altro la vera essenza del veniente regno, e l'annunziò con più forza ed entusiasmo d'ogni altro. Il vantaggio fondamentale della visione e concezione di Dostojevskij è precisamente quel che qualche volta gli si rimprovera: la man-

(1) Giovanni III, 8. N. d. T.

canza, o meglio il cosciente rifiuto di ogni ideale generale *esterno*, cioè, di un ideale che non sia legato con la conversione interiore dell'uomo o con la sua nascita *dal-l'alto*. Una tale rinascita non serve al cosiddetto ideale universale. Esso è soddisfatto della natura umana quale essa è; questo ideale è grossolano e superficiale e noi sappiamo che i tentativi per realizzarlo non fanno altro che rafforzare ed aumentare il male e la pazzia già dominanti nel mondo.

Un così grossolano e superficiale, ateo ed inumano ideale non era fatto per Dostojevskij; in ciò è il suo primo merito. Egli conosceva troppo bene tutte le profondità in cui può cadere l'uomo; egli sapeva che il male e la pazzia formano la base della nostra natura corrotta e che prendere questa corruzione per norma non significa altro che andare verso la violentazione e il *caos*.

Fino a che l'oscuro fondamento della nostra natura, cattiva nel suo egoismo esclusivo e pazza nel suo sforzo di realizzare questo egoismo, di attirare tutto a sè e tutto determinare secondo se stesso, fino a che questo oscuro fondamento è in noi ancora chiaro, non ancora trasformato e questo peccato ereditario non ancora è cancellato, fino ad allora è impossibile per noi qualsiasi attività, e la domanda: che cosa fare? non ha alcun senso ragionevole. Immaginatevi una massa di uomini, ciechi, sordi, storpi ed ossessionati e che improvvisamente da questa folla sorga la domanda: che cosa fare? L'unica risposta ragionevole in questo caso è: cercate salute; fino a che voi non guarirete non vi sarà per voi attività, fino a che vi presenterete come sani, per voi non ci sarà salute.

Un uomo, che fonda sulla sua malattia morale, sul suo male e sulla sua pazzia, il suo diritto ad agire

e trasformare a modo suo il mondo, un tale uomo, qualunque siano il suo destino esteriore e le sue azioni, è per sua stessa natura un assassino. Egli inevitabilmente sopraffarrà e annienterà gli altri ed inevitabilmente perirà per la sua stessa sopraffazione. Egli si ritiene forte, ma è in potere di forze estranee; è superbo della sua libertà ma è uno schiavo del mondo esteriore e del caso. Un uomo simile non potrà essere salvato fino a che non avrà fatto il primo passo per la sua salvezza. Il primo passo verso la salvezza è per noi sentire la nostra debolezza e la nostra schiavitù: chi sente ciò pienamente, non potrà essere un assassino; ma se egli si ferma in questo sentimento di debolezza e di mancanza di libertà egli sarà spinto al *suicidio*. Il suicidio, la sopraffazione di se stesso è già qualche cosa di più alto e di più libero che non la sopraffazione degli altri. Riconoscendo la propria incapacità, la propria insolvenza, l'uomo tanto più si pone al disopra d'essa, pronunziando condanna di morte contro se stesso, non soltanto cioè soffrendo come condannato, ma agendo come giudice supremo. Ma anche qui il suo giudizio non è giusto; nella decisione di volgere la propria mano contro se stesso, c'è un'intima contraddizione. Questa decisione sgorga dal riconoscimento della propria impotenza e schiavitù; il suicidio è dunque già in sè in un certo senso un fatto di forza e di libertà; perchè non deve questa forza e libertà trovare impiego anche nella vita? La questione è che il suicida non soltanto riconosce in sè l'umana incapacità, ma solleva questa incapacità a legge mondiale, il che è follia. Egli non soltanto sente il male, ma *crede* nel male. Riconoscendo la sua malattia, egli non crede nella sua salvezza e perciò può usare la forza e la libertà conquistate

con questa coscienza, soltanto nell'annientamento di sè stesso. Al suicidio perviene ognuno che riconosca il male universale, ma non creda nel Bene sovrumano. Solo con questa fede un uomo di pensiero e di coscienza può salvarsi dal suicidio. Egli non deve fermarsi al primo passo, il riconoscimento del proprio male, ma fare un secondo passo, riconoscere il vero Bene che è sopra di lui. E non occorre che un po' di sana intelligenza, per poter, sentendo tutto il male dell'uomo, concludere al Bene indipendente dall'uomo, ed un po' di sforzo di buona volontà per rivolgersi a questo Bene e dargli posto in sè stesso. Perchè questo vero Bene, è esso stesso che cerca noi e ci rivolgerà a sè; a noi rimane solo di avvicinarci a Lui, senza opporgli resistenza.

Con la fede nel Bene sovrumano, cioè in Dio, ritorna anche la fede nell'uomo, che non è più solitario schiavo abbandonato, ma appare come un libero cooperatore della divinità e rappresentante della forza di Dio. Ma se noi crediamo veramente nel Bene sovrumano, noi non possiamo in alcun modo ammettere che la sua apparizione e la sua attività siano legate esclusivamente al nostro stato subbiettivo, e che la Divinità nella sua rivelazione dipenda soltanto dall'azione personale dell'uomo: noi dobbiamo assolutamente, al disopra delle nostre relazioni religiose, riconoscere una positiva rivelazione della Divinità anche nel mondo esteriore, dobbiamo riconoscere una religione obbiettiva. Limitare l'azione divina alla sola coscienza morale dell'uomo — vuol dire negare la Sua pienezza e sconfinatezza, significa non credere in Dio. Credendo realmente in Dio, come nel Bene, che non conosce limiti, è indispensabile riconoscere anche l'incarnazione obbiettiva della divinità, cioè

la sua unione con l'essenza stessa della nostra natura, non soltanto secondo lo spirito ma anche secondo la carne, e in tal modo anche con gli elementi del mondo esterno; ma questo significa riconoscere la natura *capace* di una tale incarnazione della Divinità in sè — significa credere nella redenzione, nella santificazione e divinizzazione della materia. Con la reale e piena fede nella Divinità ritorna in noi non soltanto la fede nell'uomo, ma anche la fede nella natura. Noi *conosciamo* la natura e la materia separata da Dio e corrotta, ma noi crediamo nella sua redenzione e unione con la divinità, nella sua metamorfosi in Dio-materia, e come mediatore di questa redenzione e reintegrazione riconosciamo il vero e perfetto uomo, cioè Dio-uomo nella sua libera volontà ed azione. L'uomo vero, nato « dall'alto » con l'atto morale dell'auto-rinuncia, porta la forza viva di Dio nel corpo morto della natura e fa di tutto il mondo un universale regno di Dio. Credere nel regno di Dio, significa riunire con la fede in Dio la fede nell'uomo e nella natura. Tutti gli errori della ragione, tutte le false teorie e tutte le unilateralità e gli abusi della vita pratica sono derivate e derivano dalla separazione di queste tre forme di fede. Ogni verità ed ogni bene derivano dalla loro unione interiore. Da una parte l'uomo e la natura hanno senso solo nella loro unione con la Divinità, perchè l'uomo, abbandonato a sè stesso e rafforzatosi sulla sua base senza Dio, riconosce la sua menzogna interiore e giunge, come noi sappiamo, fino all'assassinio e al suicidio; ma la natura, separata dallo spirito divino, appare come un meccanismo morto e insensato, senza causa e senza fine, e dall'altra parte anche Dio, separato dall'uomo e dalla natura, al di fuori della sua positiva rivelazione, appare

per noi o come una vuota astrazione, o come una manifestazione di indifferenza che inghiottisce tutto.

Attraverso questa pernicioso separazione dei tre principî e delle tre fedi è passata tutta la libera cultura europea. Qui sono comparsi i Mistici (quietisti e pietisti), miranti a sprofondarsi nella contemplazione della Divinità, disprezzanti la libertà umana e neganti qualsiasi natura materiale. Qui apparvero inoltre gli *umanisti* (razionalisti e idealisti) che si inchinano al principio umano e riconoscono incondizionatamente l'auto-leggibilità e priorità dell'intelligenza umana e delle idee da essa pensate, e vedono in Dio soltanto il germe dell'uomo, e nella natura soltanto la sua ombra. Ma quest'ombra si è fatta sentire troppo nella sua realtà ed ecco, alla fine, dopo la rovina dell'idealismo, compaiono al primo piano della moderna cultura i *naturalisti* (realisti e materialisti), i quali, avendo cacciata dalla loro concezione del mondo ogni traccia dello spirito e della Divinità, si inchinano al morto meccanismo della natura. Tutti questi indirizzi unilaterali si colsero sul fatto di mentire l'un l'altro e manifestarono sufficientemente la loro incapacità. Anche la nostra iniziale cultura è passata attraverso questi tre indirizzi astratti. Ma non è in essi l'avvenire spirituale della Russia e dell'umanità. Menzogneri e infruttiferi se separati, essi trovano la verità e la forza ferace nella loro unione interiore, nella pienezza dell'idea cristiana. Questa idea conferma l'incarnazione del principio divino nella vita della natura per mezzo del libero sacrificio dell'uomo, unendo alla fede in Dio la fede nel Dio-uomo e nel Dio-materia (la madre divina). Divenuta istintivamente e semi-coscientemente propria del popolo russo, dal tempo della sua conversione, questa

idea cristiana una e trina doveva diventare la base del cosciente sviluppo spirituale della Russia in legame con i destini di tutta l'umanità. Questo fu compreso da Dostojevskij e fu da lui annunziato. Più che qualunque altro dei suoi contemporanei egli concepì l'idea cristiana *armonicamente* nella sua triplice perfezione; egli fu mistico, umanista e naturalista nello stesso tempo. In possesso di un vivo sentimento per il legame interiore col sovrumano, ed essendo in questo senso mistico, in questo sentimento egli trovò la libertà e la forza dell'uomo; sebbene conoscesse tutto il male umano, egli credeva tuttavia in tutto il bene umano ed era, come riconobbe ognuno, un sincero umanista. La sua fede nell'uomo era però libera da qualsiasi idealismo e spiritualismo unilaterale; egli accettò l'uomo nel suo complesso com'esso è nella realtà; ma un tale uomo è strettamente legato alla natura materiale, e Dostojevskij, con profondo amore e tenerezza, si volse alla natura, comprese ed amò la terra e tutto ciò che è terreno, credette nella purezza, nella santità e bellezza della materia. In un *simile* materialismo non c'è niente di falso e di peccaminoso. A quel modo che il vero umanismo non è una adorazione del male umano solo perchè è umano, così il vero naturalismo non significa servile sottomissione ad una natura corrotta, solo perchè essa è naturale. L'umanismo è la *fede* nell'uomo; non è però necessario credere nel male e nella debolezza umana perchè esse esistono già di per sè, chiaramente, e neppure è necessario credere nella corrotta natura, perchè essa è un fatto visibile e tangibile. Credere però nell'uomo significa riconoscere in lui qualche cosa *di più* grande di ciò che appare, significa riconoscere in lui quella forza e libertà che lo lega con la

divinità; e credere nella natura significa riconoscere in essa quella luce e bellezza nascosta che ne fanno il corpo della Divinità. Il vero umanismo è la fede nel Dio-Uomo e il vero naturalismo è la fede nella materia divina. La giustificazione di questa fede, la rivelazione positiva di questi principî, della realtà del Dio-uomo e della materia divina, ci è data in Cristo e nella Chiesa, che è il corpo vivente del Dio-uomo.

Qui nel vero Cristianesimo, nella Chiesa universale, noi troviamo la ferma base e l'essenziale principio per una nuova vita spirituale, per una armonica formazione di una vera umanità e di una vera natura. Qui è la condizione di una vera attività. Una vera attività è possibile solo se nell'uomo e nella natura vi sono positive e libere forze di luce e di bene; ma senza Dio nè l'uomo nè la natura posseggono tali forze. La separazione da Dio, cioè dalla pienezza del Bene, è il male; agendo sulla base di questo male noi possiamo agire soltanto male. L'ultima azione dell'uomo privo di Dio è l'assassinio o il suicidio. L'uomo porta il male nella natura e ne prende la morte. Solo dopo esserci liberati dalla nostra falsa posizione, dalla nostra folle concentrazione in noi stessi, dalla nostra cattiva solitudine, solo dopo esserci legati con Dio in Cristo e col mondo nella Chiesa, noi possiamo compiere vere azioni degne di Dio, quel che Dostojevskij chiamava « azione ortodossa » (*pravoslavnoje djelo*).

Se il cristianesimo è la religione della salvezza; se l'idea cristiana consiste nella guarigione, nella fusione interiore di quei principî la cui separazione è rovina; l'essenza della vera attività cristiana sarà quel che nella lingua della logica si chiama sintesi e nella lingua della morale, *riconciliazione*.

In questo modo Dostojevskij caratterizzò la missione della Russia nel suo discorso su Pusckin (1). Fu questa la sua ultima parola e il suo testamento. E vi era in esso qualcosa di più che non il semplice appello a sentimenti pacifici in nome dell'ampiezza dello spirito russo: si racchiudeva in esso anche una indicazione ai positivi compiti storici o meglio, ai doveri della Russia. Non invano allora si sentiva e si diceva che era stata eliminata la lotta tra slavofili e occidentalisti; l'eliminazione di questa lotta significava l'eliminazione nell'idea dello stesso contrasto storico secolare tra Oriente ed Occidente, significava trovare per la Russia una nuova posizione morale, e liberarla dalla necessità di continuare la lotta anti-cristiana tra Oriente ed Occidente, imponendole il grande compito di servire moralmente e all'Oriente e all'Occidente, conciliandoli in sè.

Questo dovere e questa missione per la Russia, non sono state inventate ma imposte ad essa dalla fede cristiana e dalla storia.

La separazione tra Oriente ed Occidente nel senso di disunione e di antagonismo, di reciproca inimicizia e d'odio, questa separazione non deve essere nel cristianesimo, e se tuttavia vi è apparsa, è un grande peccato ed una grande sventura. Ma proprio a quel tempo in cui questo grande peccato si compiva in Bisanzio, nasceva la Russia per la sua espiazione. Doveva la Russia, per aver preso da Bisanzio il vero cristianesimo, insieme alla cosa sacra, far propiî per sempre anche i peccati storici dell'impero bizantino, che preparava la sua propria rovina? Il destino di Bisanzio, di provocare di nuovo

(1) Vedi *Russia* I. 3, Trad. di Ettore Lo Gatto. (N. d. T.).

un'opposizione con l'idea cristiana perfetta, una grande lotta mondiale e di prendere in questa lotta un partito, quello dell'Oriente, non è per noi nè un esempio nè una dottrina (1).

Da principio la Provvidenza mise la Russia tra lo Oriente non cristiano e la forma occidentale del cristianesimo, tra il paganesimo e il romanesimo; e nel tempo in cui Bisanzio nella sua unilaterale avversione all'Occidente, sempre più penetrata da principî esclusivamente orientali e sempre più trasformatasi in un impero asiatico, si dimostra egualmente impotente contro i crociati latini e contro i barbari mussulmani e alla fine si sottomette a questi ultimi, la Russia con deciso successo si tiene separata e dall'oriente e dall'occidente, e respinge vittoriosamente e il paganesimo e il romanesimo. Questa lotta esteriore con ambedue gli avversarî era indispensabile per la formazione esteriore e il rafforzamento della Russia, per la costituzione del suo corpo statale. Ma ecco questo compito esteriore è stato adempiuto, il corpo della Russia è formato ed è cresciuto, le forze estranee non possono inghiottirlo e il vecchio antagonismo perde ogni senso. La Russia ha mostrato abbastanza, sia all'Oriente che all'Occidente, le sue forze fisiche nella lotta contro di essi, adesso deve mostrare loro la sua forza spirituale nella riconciliazione. Io non parlo dell'avvicinamento esteriore e del trasferimento meccanico di forme estranee, come fu la riforma di Pietro il Grande, necessaria solo come preparazione. Il vero compito non è tanto di prendere, quanto di comprendere

(1) Cfr. DOSTOJEVSKIJ; Articoli sulla questione d'Oriente, tratti dal *Giornale di uno scrittore*, tradotti da Ettore Lo Gatto in *Russia*, II, 1-2. (N. d. T.).

queste forme estranee, riconoscere e far propria l'essenza positiva dello spirito straniero e di riunirsi ad esso in nome di una più alta verità universale. È necessaria una conciliazione *secondo l'essenza*; l'essenza della conciliazione è Dio, e la vera conciliazione consiste nel comportarsi con l'avversario non in modo umano, ma in modo divino. Questo è tanto più urgente per noi, in quanto che i nostri due principali avversarii non sono più fuori di noi, ma in mezzo a noi. Il romanesimo sotto l'aspetto dei polacchi e il paganesimo, cioè l'Oriente non-cristiano, sotto l'aspetto degli ebrei, sono penetrati nella compagine russa, e se essi sono nostri nemici, sono nemici interiori, e se con loro si deve condurre guerra, questa è una guerra civile. Ma qui non soltanto la coscienza cristiana, ma anche la saggezza umana consigliano la conciliazione. Non basta qui avere sentimenti pacifici per gli avversari come per uomini *in generale*, perchè questi avversari non sono uomini *in generale*, ma uomini del tutto speciali con un proprio carattere ben determinato, e per una reale conciliazione è necessaria una profonda comprensione proprio di questo carattere speciale, è necessario rivolgersi a questa stessa loro essenza spirituale e comportarsi verso di essa in maniera divina (I).

Il principio spirituale dei polacchi è il cattolicesimo, il principio spirituale degli ebrei è la religione giudaica. Conciliarsi sinceramente col cattolicesimo e con l'ebrai-

(I) Da ciò che ho detto mi pare chiaro che non si tratta di condiscendenza e compromessi in una lotta esteriore [(ecclesiastico-politica e nazionale) ma della eliminazione della *causa* interiore di questa lotta con una conciliazione spirituale sul terreno puramente religioso. Fino a che l'interiore unità religiosa non sarà stabilita, la lotta politica e nazionale sarà giustificata.

smo significa prima di tutto distinguere in essi ciò che viene da Dio e ciò che viene dagli uomini. Se in noi stessi è vivo l'interesse per l'opera di Dio in terra, se la cosa divina ci è più cara di tutte le relazioni umane, se la duratura forza di Dio non è da noi messa sulla stessa bilancia con le passeggere opere umane, attraverso il crudele involucro dei peccati e delle tentazioni, distingueremo il suggello dell'elezione divina, prima di tutto nel cattolicesimo e poi nell'ebraismo. Vedendo che la Chiesa di Roma anche nei tempi antichi rimase ferma come una dura roccia, contro la quale si infransero le oscure onde del movimento anti-cristiano (eresie e mussulmanesimo); vedendo che anche ai nostri tempi Roma rimane intatta ed immobile nella corrente della civiltà anticristiana e che da essa si è sentita risuonare soltanto l'imperiosa, sebbene anche crudele, parola di condanna di un mondo ateo, noi non possiamo soltanto attribuire ciò ad una qualunque incomprendibile caparbia umana, ma dobbiamo anche riconoscere una misteriosa forza divina; e se Roma, incrollabile nella sua causa divina, mirando nello stesso tempo ad accostare ad essa tutto ciò che è umano, si è mossa, ed è mutata ed ha progredito, è inciampata, è precipitata giù di nuovo si è rialzata, non tocca a noi di giudicare del suo inciampare e della sua caduta, perchè non l'abbiamo nè sorretta nè rialzata, ma soddisfatti di noi stessi abbiamo osservato il faticoso e sdruciolevole cammino della sorella occidentale, standocene seduti al nostro posto, non cadendo appunto perchè seduti. Se tutto ciò che vi è di umanamente sudicio, meschino e volgare ci salta così agli occhi, se noi siamo in grado di veder così chiaramente la polvere e le macerie terrene, e al contrario tutto ciò che è divino e

sacro ci è apparso così oscuro, indegno di rilievo e di fede, questo significa soltanto che in noi c'è ben poco di Dio. Diamo ad Esso più posto in noi stessi e Lo vedremo più chiaramente nell'altro. Allora noi vedremo la Sua forza non soltanto nella chiesa cattolica ma anche nella sinagoga ebraica. Allora comprenderemo e accetteremo la parola dell'Apostolo sugli Israeliti: «... ai quali appartengono l'adozione e la gloria, i patti, la legge, il culto, le promesse » (Romani, XIX. 4)

«... Io dico dunque: Ha Dio respinto il suo popolo? Non sarà mai! Dio non ha respinto il suo popolo, che ha preconosciuto... (Romani, XI, 1,2). Ma perchè non siate troppo superbi, non voglio, fratelli, lasciarvi nell'ignoranza del mistero, che s'è prodotto un induramento in una parte d'Israele, fino a che non entrerà la totalità dei popoli. E allora tutto Israele sarà salvato... Perchè Dio li ha coinvolti tutti nella miscredenza per mostrare a tutti misericordia ».

In verità, se la parola di Dio è per noi più vera di tutte le considerazioni umane e la causa del regno di Dio ci è più cara di tutti gli interessi terreni, la via della conciliazione con i nostri nemici storici è aperta davanti a noi. Noi non diremo: Vorranno i nostri nemici stessi la pace? Come si comporteranno e che cosa ci risponderanno? La coscienza altrui ci è ignota e le cose altrui sono fuori del nostro potere. Non è in nostro potere far sì che gli altri si comportino bene con noi, ma è in nostro potere farci degni di tali relazioni. E dobbiamo pensare non a ciò che gli altri ci diranno ma a ciò che noi stessi diremo al mondo.

In un dialogo, Dostojevskij indirizzò alla Russia la visione di Giovanni Evangelista, della donna che è ri-

vestita di sole e partorisce un figlio umano con dolore: la donna è la Russia e il nato è la nuova parola che la Russia deve dire al mondo. Falsa o vera che sia questa interpretazione « della grande profezia », la nuova parola della Russia, Dostojevskij l'ha giustamente indovinata. Essa è la parola di conciliazione per l'Oriente e l'Occidente fusi nell'eterna verità divina e nella libertà umana.

Ecco l'altissimo compito e dovere della Russia; ecco l'« ideale universale » di Dostojevskij. La sua base è la rinascita morale e il sacrificio spirituale non del singolo individuo preso a sè, ma di tutta una società, di tutto un popolo, Come negli antichi tempi, un tale ideale non è chiaro ai maestri di Israele, ma in esso è la verità, ed esso vincerà il mondo.



APPENDICE

Nota in difesa di Dostojevskij dall'accusa di « nuovo » cristianesimo

(I nostri nuovi cristiani, ecc., di LEONTJEV, Mosca, 1882)

« Ogni uomo è menzogna ».

« Ecco voi cercate d'ammazzare Me — *l'uomo*, che vi ha detto la *verità* ».

« Credete voi che io sia *venuto* a portare in terra la pace? No, la divisione ».

« E *sarà* un solo gregge ed un solo pastore ».

« Il principio della saggezza è il timore di Dio ».

« Dio è amore. Nell'amore non c'è terrore, ma il *perfetto* amore scaccia il terrore ».

È possibile di riportare tutta l'essenza del cristianesimo al solo umanismo? È lo scopo del cristianesimo l'armonia e la prosperità universale sulla terra, che si raggiungono col progresso naturale dell'umanità?

Infine, è racchiusa la *base* della vita e attività cristiana nel solo amore?

Ponendo direttamente queste domande la risposta ad esse non può essere dubbia. Se tutta la verità è nel solo umanesimo, che c'entra qui la *religione* cristiana? Perchè allora parlarne invece di predicare addirittura il

semplice umanesimo? Se il fine della vita si raggiunge col progresso naturale e consiste nella prosperità terrena, allora perchè legarla con una religione la quale si mantiene col mistero, il miracolo e l'eroismo? Infine, se tutta l'attività religiosa è nel solo sentimento umano dell'amore, ciò significa che la religione non ha alcuna attività e non vi è nessun bisogno di essa. Perchè l'amore umano, nonostante tutta la sua complessità psicologica, nel senso morale è un semplice fatto casuale, e in nessun modo può rappresentare il contenuto fondamentale della predicazione religiosa. Lo stesso Apostolo dell'amore mette a base della sua predicazione non la morale dell'amore ma la verità mistica dell'incarnazione del Logos divino: « ciò che fu in principio, ciò che abbiamo sentito, ciò che abbiamo visto con i nostri occhi, ciò che abbiamo osservato e ciò che le nostre mani hanno palpato, del senso della vita (perchè la vita è apparsa e noi abbiamo visto e testimoniamo, e annunciamo a voi questa vita esterna, che fu del Padre ed è apparsa a noi), ciò che noi abbiamo visto e sentito, lo annunziamo a voi perchè anche voi abbiate contatto con noi; e il nostro contatto è col Padre e col suo Figlio, Gesù Cristo (Giovanni I, 1-3). Ma dell'amore si parla dopo, perchè l'amore può essere fertile soltanto sul terreno dell'anima credente e rigenerata. Ma sul terreno puramente umano, esso rimane soltanto una disposizione personale, perchè non si può nè trasmettere l'amore (come un semplice sentimento) ad altri, nè esigerlo da altri: si può soltanto constatare la sua presenza o assenza in un dato caso. Per conseguenza, di per sè stesso, come stato subbiiettivo, l'amore non può essere oggetto del dovere religioso, o compito dell'azione religiosa. L'enunciazione diretta

delle tre questioni suddette e la risposta decisiva ad esse in senso negativo forma il principale interesse e valore dell'opuscolo: « I nostri nuovi cristiani ». Ciò che l'autore attacca è la mira a sostituire la viva pienezza del cristianesimo coi luoghi comuni della morale astratta, coperta dal nome cristiano senza l'essenza cristiana; questa mira è assai diffusa ai nostri giorni, e bisognava rilevarla. Purtroppo, attaccando gli errori del pseudo-cristianesimo, l'autore dell'opuscolo li ha attribuiti ai nomi di due scrittori russi, uno dei quali almeno ne è assolutamente libero.

L'autore dell'opuscolo, ad essere giusti, apprezza altamente il significato e i meriti di Dostojevskij. Ma l'idea cristiana a cui servì quest'uomo rimarchevole, si alterava nella sua mente, secondo l'opinione del Signor Leontjev, mescolandosi col sentimentalismo e l'umanesimo astratto.

Una sfumatura di sentimentalismo poteva esserci nello stile dell'autore di *Povera gente* ma in ogni caso l'umanesimo di Dostojevskij non era quella morale astratta di cui l'accusa il Sig. Leontjev, perchè le sue migliori speranze per l'uomo, Dostojevskij le basava sulla reale fede in Cristo e nella Chiesa e non sulla fede nella ragione astratta o in quella umanità atea ed ossessa che nei romanzi dello stesso Dostojevskij, più chiaro che in qualsiasi altro posto, si riflette in tutta la sua nefandezza. L'Umanesimo di Dostojevskij si basava sul fondamento mistico sovrumano del vero cristianesimo e, nella valutazione di chi agisce, dal punto di vista cristiano, quel che più importa è ciò su cui egli si basa e costruisce.

« È possibile — domanda il Sig. Leontjev, costruire la

nuova cultura nazionale sul solo sentimento di bontà verso gli uomini, senza speciali oggetti di fede determinati e nello stesso tempo oggettivi e mistici e posti al disopra di questa umanità? Ecco la questione. E a questa questione Dostojevskij avrebbe risposto negativamente allo stesso modo dell'autore dell'opuscolo. L'ideale stesso della vera cultura, popolare ed universale insieme, si basava in Dostojevskij non soltanto sul sentimento di bontà verso gli uomini, ma prima di tutto sugli oggetti mistici della fede, che stanno al disopra di questa umanità, e precisamente su Cristo e la Chiesa, e la creazione stessa della vera cultura si presentava a Dostojevskij prima di tutto come «attività ortodossa»; e «la fede nel falegname di Nazaret crocifisso sotto Ponzio Pilato» era il principio animatore di tutto ciò che diceva e scriveva Dostojevskij.

« Il Cristianesimo non crede nè nella migliore morale autonomistica dell'individuo, nè nella ragione dell'umanità collettiva, che deve prima o dopo, creare il paradiso in terra ». In niente di simile credeva Dostojevskij. Se egli fu pure moralista, come lo chiama il Sig. Leontjev, la sua morale tuttavia non era autonomistica, ma cristiana, basata sulla conversione e rinascita religiosa dell'uomo. Ma la ragione collettiva dell'umanità, con i suoi tentativi della nuova confusione di Babele non era soltanto respinta da Dostojevskij, ma gli serviva come oggetto di canzonatura, e non soltanto negli ultimi anni della sua vita, ma anche prima. Che il signor Leontjev rilegga almeno le *Memorie dal sottosuolo* (I).

(i) Tradotte in italiano col titolo *Lettere dal sottosuolo*, da ETTORE LO GATTO, Napoli, L'Editrice italiana, 1919. (N. d. T.).

Dostojevskij credeva nell'uomo e nell'umanità, perchè egli credeva nel Dio-Uomo e nel Dio-Umanità, in Cristo e nella Chiesa.

« Cristo non si conosce in altro modo che attraverso la Chiesa. Amate prima di tutto la Chiesa.

« Solo attraverso la Chiesa voi potete avvicinarvi al popolo, semplicemente e liberamente, ed entrare nella sua fiducia.

« Bisogna imparare dal popolo ad essere umili con la ragione, comprendere che nelle sue concezioni c'è più verità che nelle nostre.

« Perciò l'umiltà davanti al popolo, per colui che si rende chiaramente conto dei propri sentimenti, non è altro che umiltà davanti alla Chiesa ».

Queste belle parole, senza dubbio, sarebbero state firmate da Dostojevskij. Nel *Giornale d'uno scrittore* il sig. Leontjev potrebbe trovare molti punti che esprimono queste stesse idee. Basti ricordare ciò che vi si dice contro i nostri « narodniki », che volevano unirsi col popolo e beneficiarlo lasciando da parte la Chiesa.

Soltanto amando e servendo la Chiesa si può in verità servire il proprio popolo e l'umanità. Perchè non si possono servire due padroni. Il servire il prossimo deve cominciare col servire Iddio, e servire Iddio non si può diversamente che amando ciò che Egli stesso ha amato, l'unico oggetto dell'amore di Dio, la Sua sposa e compagna, cioè la Chiesa.

La Chiesa è l'umanità divinizzata attraverso Cristo e credere nella Chiesa, credere all'umanità, significa soltanto credere nella *sua capacità di divinizzazione*, credere, secondo le parole di S. Attanasio il Grande, che nel Cristo, Dio era diventato uomo per fare l'Uomo Dio. E

questa fede non è eretica, ma sinceramente cristiana, ortodossa, russa.

E con questa fede la predica o la profezia della riconciliazione universale, dell'armonia universale, ecc. si riferisce direttamente soltanto al trionfo definitivo della Chiesa, quando, secondo le parole del Salvatore, vi sarà un solo gregge e un solo pastore, e, secondo la parola dell'Apostolo, Dio sarà tutto in tutti.

A Dostojevskij capitò di parlare con persone che non avevano letta la Bibbia e avevano dimenticato il catechismo. Perciò egli, per essere comprensibile contro la sua stessa volontà, doveva adoperare espressioni come: «l'armonia universale», quando voleva parlare della Chiesa trionfante o ortodossa. E invano il signor Leontjev rileva che il trionfo e la glorificazione della Chiesa dovrà compiersi nell'altro mondo, mentre Dostojevskij credeva all'armonia universale qui in terra; perchè non ci deve essere nella Chiesa un tale limite assoluto tra « qui » e « là ». E la stessa terra, secondo la Scrittura Divina e l'insegnamento della Chiesa, è un termine *mutevole*. Una cosa è quella terra di cui si parla al principio del libro dell'Essere, che essa era invisibile, disorganizzata e le tenebre sopra l'abisso, e un'altra cosa quella, di cui si dice: Dio comparve sulla terra e visse con gli uomini, e ancora diversa sarà quella nuova terra in cui viva la verità. Il fatto è che lo stato morale dell'umanità e di tutti gli esseri spirituali in generale, non dipende affatto dal vivere essi o no sulla terra, ma al contrario lo stato stesso della terra e le sue relazioni col mondo invisibile sono determinate dallo stato morale degli esseri spirituali. E quella armonia universale, che profetizzava Dostojevskij, non significa affatto il benessere utilitaristico degli

uomini sulla terra attuale, ma precisamente il principio di quella nuova terra, su cui vive la verità. E l'inizio di questa armonia universale o trionfo della Chiesa non avverrà affatto per via di processo pacifico, ma nelle sofferenze e i tormenti della nuova nascita, com'è descritto nell'Apocalissi, il libro preferito di Dostojevskij nei suoi ultimi anni.

« E sul cielo apparve un grande annunzio, la donna vestita di sole e la luna sotto i suoi piedi, e sulla terra una corona di dodici stelle. E avendo il figlio nel ventre grida e prega e soffre per generare ».

E soltanto dopo, in seguito a questi tormenti e sofferenze, il trionfo, la gloria e la gioia.

« E indi una voce ch'era come quella d'una folla immensa, come il rumore di molte acque, come il rombo di tuoni strepitanti; ed essa diceva: « Alleluja! Il Signore Iddio nostro, l'onnipotente, ha preso possesso del suo regno. Ralleghiamoci, esultiamo e diamogli gloria, perchè è giunta l'ora delle nozze dell'Agnello; la sua sposa s'è preparata, e le è stato dato di vestirsi di tela fina, splendida e pura. La tela fina sono le opere *giuste dei santi* » (1)

« Poi vidi un nuovo cielo e una nuova terra, perchè il primo cielo e la prima terra eran passati; e il mare non c'era più. E vidi scender dal cielo, di presso a Dio, la città santa, la nuova Gerusalemme, pronta come una sposa, abbigliata per il suo sposo. E udii una gran voce che veniva dal trono e diceva: « Ecco il tabernacolo di Dio in mezzo agli uomini! Egli abiterà con loro ed essi saranno popoli suoi, e Dio stesso starà con loro come loro Dio: e

(1) Ap. XIX, 6-8.

asciugherà ogni lacrima da gli occhi loro; e non ci sarà più morte, nè ci sarà più nè lutto, nè lamento, nè dolore, perchè le cose di prima son passate! » (1)

Ecco quale armonia e benessere universale intendeva Dostojevskij, ripetendo soltanto con parole proprie le profezie del Nuovo Testamento.

(1) Ap. XXI, 41. — Nel testo russo le citazioni sono in slavo ecclesiastico.

(N. d. T.).

INDICE

Nota del traduttore	7
Introduzione	15
Primo discorso	19
Secondo discorso	37
Terzo discorso	47
Appendice	67