

STEFANO MARIA CAPILUPI

DOSTOEVSKIJ E IL CATTOLICESIMO:
MEMORIE DA UN DIALOGO CULTURALE

Il presente articolo intende il termine ‘dialogo’ nel senso di una vicenda di incontri e di conflitti fra il mondo dostoevskiano, ovvero l’opera di Dostoevskij e quella dei suoi interpreti, e la tradizione e il mondo cattolici. Vedo un patrimonio comune fra i due interlocutori presi in considerazione in una condivisa idea di ‘speranza tragica e universale’ per l’umanità, idea che intendo chiarire sia in questa sede, sia in altre mie ricerche e pubblicazioni più specificamente dedicate al tema del cosiddetto ‘pensiero tragico cristiano’.

Nella lettera ad A. N. Majkov del 9 ottobre 1870 Dostoevskij sottolineava: “Tutta l’infelicità dell’Europa, tutta, tutta, senza esclusione alcuna, è derivata dal fatto che con la [nel senso di ‘a causa della’, N. d. T.] Chiesa Romana hanno perso Cristo, dopodiché hanno deciso che senza Cristo possono cavarsela”.¹ Ciò veniva scritto in quel periodo in cui Dostoevskij e gli altri scrittori russi ricevevano (e male interpretavano) le novità dal Concilio Vaticano in corso. In questo senso *Il poema sul Grande Inquisitore*, scritto per *I fratelli Karamazov* dieci anni dopo la lettera ad A. N. Majkov, può essere letto come una prova del rafforzamento di tali convinzioni anticattoliche e antioccidentali sia in Dostoevskij, che in altri rappresentanti della cultura russa dell’epoca. Tuttavia, il problema è in realtà assai più vasto e complesso. È noto, soprattutto dalla lettera di N. A. Ljubimov dell’11 giugno 1879, che primo oggetto della critica di Dostoevskij nel contesto del

⁽¹⁾ F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. 29/1. Leningrad 1986, pp. 146-147. Per una maggiore fluidità espositiva riporto le citazioni dal russo, non solo di Dostoevskij, in traduzione italiana, realizzata da me stesso dove non è indicato diversamente, e per non appesantire il testo ometto l’originale, tranne che in casi eccezionali.

Poema di Ivan Karamazov erano i socialisti. Il figlio di Ljubimov scrive inoltre nelle sue memorie:

ricordo che [...] all'inizio, nel manoscritto di Dostoevskij, tutto ciò che dice il Grande Inquisitore sui miracoli, il mistero e l'autorità, poteva essere riferito al cristianesimo in quanto tale, ma Katkov convinse Dostoevskij a rifare alcune frasi e, fra l'altro, a inserire quella che dice: "Noi abbiamo preso Roma e la spada di Cesare"; in tal modo, non c'era dubbio che si trattasse esclusivamente del cattolicesimo. Con ciò ricordo che nello scambio di opinioni Dostoevskij insisteva sul principio della correttezza dell'idea di base del Grande Inquisitore, che tocca egualmente tutte le confessioni cristiane, ossia l'esigenza pratica di introdurre le alte verità del Vangelo alla comprensione e ai bisogni spirituali della gente semplice.²

Berdjaev ha poi scritto: "Il contesto e la veste cattolica del *Poema* non sono essenziali. Ed è possibile prescindere *in toto* dalla polemica contro il cattolicesimo".³

Un secolo più tardi il cardinale Kasper in *Il Dio di Gesù Cristo*⁴ e papa Benedetto XVI nella Enciclica *Spe salvi*⁵ danno pienamente ragione all'interpretazione di Berdjaev, citando Dostoevskij, ossia Ivan

⁽²⁾ D. N. Ljubimov, *Iz vospominanij (Reč F. M. Dostoevskogo na Puškinskich toržestvach v Moskve v 1880 godu)*, in *F. M. Dostoevskij v vospominanijach sovremennikov*, t. 2. Moskva 1990, p. 371.

⁽³⁾ N. Berdjaev, *Otkrovenie o čeloveke v tvorčestve Dostoevskogo*, in *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russoj mysli 1881-1931 godov*. Moskva 1990, p. 230.

⁽⁴⁾ Così scrive il teologo e cardinale cattolico W. Kasper, citando le parole dell'eroe dostoevskiano Ivan Karamazov sulla restituzione al Creatore del biglietto per il paradiso come pensiero autentico dello stesso Dostoevskij: "in [...] forma ottimistica la teodicea assai poco si distingue da una visione del mondo pessimistica o addirittura tragica [...]. Dove rimane il rispetto per il dolore umano dell'individuo, che non rappresenta né un semplice caso privato, né un semplice momento transitorio di un meraviglioso ordine mondiale? D. Sölle ha chiamato questi tentativi addirittura [...] «sadismo teologico» [D. Sölle, *Leiden*. Stuttgart - Berlin 1973, p. 32]", W. Kasper, *Bog Isusa Christa* [trad. dal tedesco in russo]. Moskva 2005, pp. 214-215, nota 9.

⁽⁵⁾ Papa Benedetto XVI si rifà ai *Fratelli Karamazov* nell'Enciclica *Spe salvi* (al paragrafo 44, nel cap. III), analizzando il problema sottile del rapporto fra memoria e perdono nel quadro della concezione della salvezza universale: "La grazia non esclude la giustizia. Non cambia il torto in diritto. Non è una spugna che cancella tutto così che quanto s'è fatto sulla terra finisca per avere sempre lo stesso valore".

Karamazov, in relazione proprio a quei “bisogni spirituali della gente semplice” di cui scriveva Ljubimov: ossia, fra gli altri, il rapporto fra memoria e perdono, il significato di una salvezza per tutti, il mistero del dolore. Il presente contributo vuole essere un sintetico ripercorrido storico, filosofico e teologico di alcuni momenti e motivi chiave di questo particolare e irripetibile dialogo culturale, fatto di ricezioni, incomprensioni, influenze, rifiuti e interpretazioni reciproche.

Vale la pena in primo luogo di fermarsi sul problema della valutazione del cattolicesimo da parte di Dostoevskij. Interessanti a tal proposito le ricerche condotte da A. G. Gačeva:

Nei quaderni di appunti di Dostoevskij degli anni 1864-1865, negli schizzi dell'articolo *Il potere papale cade* convivono due punti di vista, quello di Chomjakov, da un lato, e quello di Tjutčev e Aksakov, dall'altro. Da una parte, il pensiero sul potere secolare come fondamento dei fondamenti del cattolicesimo, dall'altra, il ragionamento sull'amore per le formule e la logicità come tipicamente cattolico-romano,⁶ osservazione totalmente simile a quelle di Chomjakov. Tuttavia, successivamente negli articoli politici de “Il cittadino” e nel *Diario di uno scrittore* [...] Dostoevskij sarà propenso a vedere la ragione della perversione del cristianesimo nella Chiesa romana non nel razionalismo, ma proprio nell'idea del “potere mondiale”, ideale di un regno pagano e terreno.⁷ Nella prerogativa del “potere temporale” v'è il nucleo dell'idea cattolica, perché il papato è incapace di rinunciare anche a una piccola parte delle terre italiane, perché Pio IX “nel momento più fatale, quando gli hanno portato via Roma, l'ultimo pezzo di terra, e gli lasciano solo una proprietà in Vaticano, in quello stesso momento, come di proposito, ha proclamato la sua infallibilità, e con ciò la tesi che il cristianesimo in terra non possa sopravvivere senza un possedimento, ossia, in effetti, si è dichiarato il sovrano del mondo e ha messo davanti al cattolicesimo, dogmaticamente, l'obiettivo diretto della monarchia universale, che ha comandato di cercare per la gloria di Dio e di Cristo sulla terra”.⁸

⁽⁶⁾ Cfr. F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. 20. Leningrad 1980, p. 189.

⁽⁷⁾ Cfr. F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. 21. Leningrad 1980, p. 243.

⁽⁸⁾ Cfr. F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. 25. Leningrad 1983, pp. 157-158. Il lungo brano citato è preso da A. G. Gačeva, *U is-*

Dostoevskij scrisse anche che “la fede e l’immagine di Cristo fino ad oggi continuano a vivere nei cuori di molti cattolici nella loro antica purezza”, nonostante il fatto che “la principale fonte è intorbidita e avvelenata per sempre”.⁹ Come anche Tjutčev,¹⁰ Dostoevskij è convinto che “idea religiosa e idea papale siano essenzialmente diverse”.¹¹ Un’indicazione di questo sono i ricordi di V. F. Pucykovič dell’incontro a Berlino con lo scrittore, durante il quale Dostoevskij gli spiegò il significato della *Leggenda*, “con la richiesta di scrivere di questo”:

Essa non è contro il cattolicesimo e il papato, ma contro il periodo peggiore del cattolicesimo, ossia quello dell’Inquisizione, che ha avuto un effetto così terribile per i cristiani e per tutti gli uomini. Dostoevskij diceva qui espressamente che nel cattolicesimo dell’Inquisizione non agì “né Cristo né il Papa, ma semplicemente uno spirito maligno, un demone, il diavolo [...]”. Contro il cattolicesimo in generale e soprattutto quello puro dei primi secoli del cristianesimo, naturalmente, non aveva niente, e una volta mi disse che se la recente Italia di qualche gloria poteva coprirsi, questa è il suo papato, forza potente che unifica nel mondo l’originale e universale cattolicesimo.¹²

Un credente cattolico di oggi mediamente istruito potrebbe rimproverare a Dostoevskij e a molti dei suoi contemporanei di non avere avuto una conoscenza corretta di cose come la dottrina dell’infallibilità del Papa o il significato reale del possesso vaticano per la Chiesa cattolica contemporanea. Prima però di accennare a tali aspetti polemici devo aggiungere che l’ansia e la ricerca di Dostoevskij si esprimevano in quegli stessi anni con un senso di insoddisfazione anche nei confronti della Chiesa ortodossa russa. Dalle memorie dei monaci e degli

tokov istoriosofskoj i političeskoj koncepcii Dostoevskogo 1860-1870-ich gg. (Tjutčevsko-aksakovskij kontekst), “Dostoevskij i mirovaja kul’tura”, 19 (2003), p. 94.

(⁹) F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. 22. Leningrad 1981, p. 88.

(¹⁰) Cfr. F. I. Tjutčev, *Papstvo i rimskij vopros*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij*. Sankt-Peterburg 1913, pp. 310, 311, 323. Si veda anche F. I. Tjutčev, *I. S. Aksakovu, 29 sentjabrja 1868 g.*, “Literaturnoe nasledstvo”, 97 (1989) 1, p. 343.

(¹¹) F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij...*, t. 25, cit., p. 158.

(¹²) V. Pucykovič, *O F. M. Dostoevskom (iz vospominanij o nëm)*, “Novoe vremja”, 16 / 29 janvarja 1902.

altri scrittori russi, a cominciare da Solov'ëv, relative agli incontri nel monastero Optyna Pustyn, sappiamo quante domande e quanta inquietudine portava il grande scrittore al cospetto degli *starcy*, che pure rappresentavano una delle parti più aperte di quel mondo. In questo senso particolarmente significativo risulta essere il contesto storico russo dell'epoca, con il divieto dell'insegnamento della filosofia nelle università russe nel 1848-'63 e la sua nuova forte limitazione nel 1884, misure giustificate dal ministro dell'Istruzione Nazionale S. A. Širinskij-Šichmatov con il seguente argomento: "L'utilità della filosofia non è stata ancora dimostrata, mentre il danno è sempre possibile",¹³ nonché, ribadisco, l'irripetibile esperienza religiosa di Dostoevskij nell'individuale universalità di una sensibilità inquieta che, come detto, non avrebbe trovato pace neanche presso gli *starcy*.¹⁴ Se ne deduce, e questo cercherò di spiegare più avanti da un punto di vista sia teologico, che filosofico, che quesiti ancora più profondi tormentavano l'animo di Fëdor Michailovič, quesiti che investivano in parte la società russa a lui contemporanea, in parte il cristianesimo intero in tutta la sua complessità storica e dottrinale. Peraltro, questa complessità dostoevskiana ha generato successivamente nel secolo XX disaccordi anche nelle interpretazioni religiose di Dostoevskij in campo ortodosso, dall'accusa di eretico "naturalismo occidentale" da parte di Zenkovskij, all'elevazione a "rappresentante massimo dell'Ortodossia" in Pavel Evdokimov. Le domande e le diverse possibili risposte dei personaggi dostoevskiani in realtà si trovano già nella tradizione d'Oriente e d'Occidente del cristianesimo in tutta la sua varietà di interpretazioni, scuole e teologumeni. Tornando alla polemica anticattolica, lo storico italiano Angelo Tamborra ha notato come i russi non cogliessero o non volessero vedere quanto allora fosse politicamente

¹³ Cfr. A. F. Zamaleev, A. E. Rybas, *K metodike prepodavanija istorii ruskoj filosofii*. Sankt-Peterburg 2008, p. 45.

¹⁴ "Fëdor Michailovič Dostoevskij, invece di degnare di attenzione con obbedienza e la dovuta umiltà le parole edificanti dello *starec*, lui stesso parlava di più dell'altro, si agitava, gli obiettava con calore [...] senza accorgersene, da persona desiderosa di ascoltare parole edificanti, si tramutava in maestro", D. I. Stacheev, *Gruppy i portrety. Listočki vospominanij*, "Istoričeskij vestnik", I (1907), pp. 84-85. Cfr. anche V. A. Kotelnikov, *Pravoslavnaja asketika i russkaja literatura (Na puti k Optinoj)*. Sankt-Peterburg 1994, pp. 168-179.

disarmata la Roma cattolica. Si affermava il dominio dello Stato moderno e di un'unica idea di "società civile" su tutti i cittadini. Mantendendo la terra del Vaticano, la Chiesa Cattolica Romana voleva anche essere in grado di conservare un'indipendenza simbolica da ogni stato per dare alla città e al mondo un segnale della sua condizione di "servo dei servi" di tutti i popoli del mondo.¹⁵ Peraltro tuttora in russo infallibilità viene tradotto *непогрешимость*, che significa "incapacità di peccare", come se con questo dogma la Chiesa di Roma avesse proclamato l'immacolata concezione dal peccato del suo più alto rappresentante. Il catechismo della Chiesa cattolica spiega tuttora che in realtà ogni cristiano in un certo senso è infallibile nel proclamare i fondamenti della verità cristiana, e il papa rappresenta l'unità di tale carisma. Non casualmente un grande cattolico dell'epoca, Alessandro Manzoni, non obbedì al *Non expedit* (1870) ed entrò nel Senato d'Italia. Questo perché il grande scrittore italiano già sapeva che il dogma della infallibilità non si estende a qualsiasi dichiarazione del Papa (che se ne sarebbe avvalso solo nel 1950 proclamando il dogma dell'Assunzione in Cielo di Maria, ove peraltro ha lasciato libertà di interpretazione a due teologumeni: quello occidentale dell'Assunzione in vita, quello orientale del passaggio attraverso la morte, ossia la Dormizione). Queste importanti sfumature non erano probabilmente note al credente Dostoevskij.

Se vogliamo porre invece l'accento sul concetto di "razionalismo cattolico", questo è chiaramente secondario nella critica di Dostoevskij al cattolicesimo rispetto invece alla questione del potere. Tuttavia, a trattare tale aspetto, è necessario ricordare la figura immensa di Blaise Pascal, che si opponeva a ogni razionalismo e che fu profondamente amato da Dostoevskij. Dell'influenza di Pascal su Dostoevskij ha scritto eloquentemente lo studioso Tarasov.¹⁶ Tra le altre cose, preoccupava entrambi i pensatori il problema del rapporto fra fede e cultura. Proprio di questo Dostoevskij scrive mentre lavora a *I demoni*: "Questa è la domanda più pressante: è possibile credere, essendo *у-*

⁽¹⁵⁾ Cfr. A. Tamborra, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni*. Milano 1992, pp. 256-257.

⁽¹⁶⁾ Cfr. B. Tarasov, *Nepročitannyj Čadaev, neyslyšannyj Dostoevskij: christian-skaja mysl' i sovremennoe soznanie*. Moskva 1999.

«цивилизованным [...]».¹⁷ Pascal ha sempre sostenuto che un livello basso di cultura rende le persone più vicine a Dio, un livello medio (l'essere *цивилизованным* di Dostoevskij) le separa dalla religione, un alto livello culturale riporta l'uomo alla fede».

Fatto ancora più significativo, infine, la paternità che bisogna riconoscere a Pascal di ogni moderno sentimento tragico del cristianesimo (cruciale in Dostoevskij): proprio Pascal è l'iniziatore di quel moderno pensiero tragico cristiano che attraverso Kierkegaard, Berdjaev, Girard e Mounier, arriva fino al grande filosofo italiano Luigi Pareyson.

Forse non è un caso che «nel 1879, Vl. Solov'ëv esprime i primi dubbi sulla correttezza della sua (e di Dostoevskij) opinione sul cattolicesimo, dubbi che lo portarono rapidamente a una posizione di ecumenismo».¹⁸ Sergij Bulgakov pensava addirittura che Solov'ëv come interprete di Dostoevskij fosse il primo che in relazione a tale problema avesse separato, per così dire, l'oro dalle scorie.¹⁹

Dopo qualche tempo, proprio l'ideologo russo della tutto-unità dovette scrivere il discorso funebre in memoria dell'amico;²⁰ e proprio Solov'ëv per la prima volta parlò di Dostoevskij come di un «profeta».²¹ Pur non riepilogando la storia delle interpretazioni filosofiche europee di Dostoevskij, è necessario ricordare la corretta osservazione del prof. Givone in merito:²² dal punto di vista della filosofia religiosa e dell'antropologia, non solo religiosa, all'inizio di questa storia stanno i due poli opposti possibili di interpretazione – quello della filosofia della gloria in Solov'ëv, quello della filosofia della tragedia in Šestov. Pochi sono coloro che tentarono effettivamente di fare ciò

⁽¹⁷⁾ F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. 11. Leningrad 1974, p. 173.

⁽¹⁸⁾ V. A. Viktorovič, *Dostoevskij i Vl. Solov'ëv*, in *Dostoevskij v konce XX veka*. Moskva 1996, p. 452. Cfr. Vl. S. Solov'ëv, *Pis'ma*, t. 3. Sankt-Peterburg 1911, p. 25.

⁽¹⁹⁾ Cfr. S. N. Bulgakov, *Dva grada. Issledovanija o prirode obščestvennykh idealov*, t. 2. Moskva 1911, p. 227.

⁽²⁰⁾ Dalle parole dette da Solov'ëv sulla tomba di Dostoevskij il 1° febbraio 1881 venne poi scritto il primo dei tre *Discorsi in memoria di Dostoevskij* (Mosca 1884).

⁽²¹⁾ Cfr. Vl. Solov'ëv, *Tri reči v pamjat' Dostoevskogo. Priloženie. Zametka v zaščitu Dostoevskogo ot obvinenija v "novom" Christianstve*, in *O Dostoevskom...*, cit., pp. 32-58.

⁽²²⁾ Cfr. S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*. Roma - Bari 2006.

che ne *I fratelli Karamazov* risuona già come una strada di contemplazione completa dell'immagine dell'uomo e del mondo: "Con uno sguardo solo contemplare entrambi gli abissi". L'abisso della miseria e del peccato umani, da una lato, e la vetta invece degli ideali e della comunione con Dio, dall'altro. Fra i tentativi di sintesi è d'uopo certo ricordare quello di Bachtin, con la visione della polifonia in Dostoevskij, o quello di Vjačeslav Ivanov, peraltro, come noto, convertito al cattolicesimo, che parlò del realismo simbolico di Dostoevskij. Tuttavia, non è un caso che già in Dostoevskij la strada della contemplazione con un solo sguardo di entrambi gli abissi si ammanti di una luce ironica, accusatoria, utopica: a pronunciare tale frase è difatti il Procuratore al processo contro Dmitrij Karamazov, inneggiante ambigualmente all'anima russa, e un'idea simile è espressa dal diavolo nel delirio di Ivan Karamazov. Quello che voglio spiegare è difatti come i personaggi dostoevskiani scavino in realtà nel profondo delle inevitabili e insopprimibili contraddizioni umane legate ai misteri profundissimi della fede cristiana, anche, ma non solo, in forza di complessi percorsi storico-culturali fra Oriente ed Occidente cristiani specifici della cultura russa ortodossa. In questo senso rimane per sempre come pietra miliare l'interpretazione di Nikolaj Berdjaev, che inserisce le problematiche della libertà, del male, del dolore, della creatività e del rapporto di questa con la salvezza, e con la redenzione in particolare, in Dostoevskij nel contesto della tradizione anche medievale e scolastica dell'Occidente cristiano. Il problema della filosofia della gloria e della filosofia della tragedia è in realtà il problema cristiano della salvezza, il problema della soteriologia, che da sempre, sia in Occidente, che in Oriente, vede due grandi scuole di pensiero. Una è quella propensa a sottolineare sopra ogni cosa il motivo della Trasfigurazione del Creato, ovvero la dossologia della Creazione nata, creata e assunta in Dio con l'Incarnazione per la Gloria stessa di Dio e per mezzo dell'unico principio visibile e invisibile, Cristo (che nell'Oriente cristiano prende il nome di divinizzazione, e nell'Occidente cristiano è teoria tradizionalmente e prevalentemente legata in ultima analisi alla scuola francescana, per arrivare fino alla sentenza di Duns Scoto che Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato²³). L'altra è

(²³) Cfr. D. Scot [Scoto], *Cur Deus Homo? Pars Tertia. Theologia revelata*, in

quella della redenzione, ossia di una amartologia, teoria del peccato, vista come premessa inevitabile di qualsiasi concezione della salvezza (teoria che nell'Occidente cristiano ha le sue fonti più specifiche in Tertulliano e, più tardi, in sant'Anselmo). Per il cuore e per l'intelletto umano unire ma non confondere, distinguere ma non separare l'amartologia dalla dossologia nel quadro della soteriologia rimane un compito che non può mai essere privo di tensioni e di contraddizioni. Ecco perché un tentativo umano d'osservare con un solo sguardo la vetta della gloria divino-umana e l'abisso del peccato, *разом созерцать обе бездны*, è qualcosa che genera anche il sorriso di scherno del Demonio, o la retorica ambigua del Procuratore. Nel contempo, va detto che anche a limitarsi alla tematica della redenzione, si vede nei romanzi di Dostoevskij tutta la vertigine dell'abisso e la doppiezza dell'io. Questa dimensione d'abisso è teologicamente spiegabile anche tramite una Bibbia russa e slavo antica che tuttora traduce dal latino passi cruciali delle lettere di san Paolo sul Peccato Originale, che influenzarono proprio la teologia dei *Praeternaturalibus donis* di agostiniana memoria, con la loro netta separazione e contrapposizione fra 'Natura' e 'Grazia' (per non parlare della grande influenza che ebbe su Dostoevskij la letteratura europea). La responsabilità universale nelle parole di padre Zosima de *I Fratelli Karamazov* (essere di tutto e per tutti "colpevoli", nel senso di 'responsabili'), tuttavia, si esprime, in ultima analisi, non in corrispondenza al teologumeno occidentale dell'ereditarietà della colpa, ma nella rappresentazione orientale della libera solidarietà nel peccato, che invita ciascuno a rispondere sí di tutti, ma in piena libertà.²⁴

A voler essere estremamente analitici, nella posizione del classico personaggio dostoevskiano Ivan Karamazov si individua un triplice rifiuto metafisico: del progresso umano fuori di una risurrezione cor-

Id., *Izbrannoe* [brani scelti in russo con testo latino a fronte]. Moskva 2001, pp. 274-285.

(²⁴) "Fuggite figli questa disperazione! Proprio in questo è la vostra salvezza: prendi te stesso e renditi responsabile di tutto il peccato umano. Amico, ed è veramente così, in quanto appena ti rendi sinceramente colpevole per ogni cosa e per tutti, in quello stesso momento vedrai che le cose stanno davvero in questo modo, e che tu sei colpevole per tutti e in tutto", F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. 14. Leningrad 1976, p. 290.

porale comune, dove il dolore dei padri non sia giustificato solo dalla felicità terrena dei figli, anche qualora il progresso futuro si compisse, ma dalla speranza di felicità eterna degli stessi padri (come a dire che il quesito sul futuro “A che scopo vivo?” non trova alcuna risposta possibile se contraddice il quesito sul passato “a che scopo gli altri hanno vissuto?”),²⁵ della divisione eterna di inferno e paradiso,²⁶ infine, della stessa eterna “armonia”, qualunque essa sia, perché incapace di risolvere l’antinomia fra memoria e perdono.²⁷ In ogni passo di tale rifiuto convivono un principio cristiano e uno ateo. Nella prima fase il principio cristiano è più che evidente. Per quanto riguarda la seconda, si nota che Ivan è disposto ad accettare la replica di Alëša, all’unica

(²⁵) “E se per quell’ora io sarò già morto, allora che mi risuscitino, perché se tutto si verificherà senza di me, sarà fin troppo offensivo. Non per questo ho sofferto, per fare di me stesso, dei miei peccati e delle mie sofferenze, concime per l’armonia futura di qualcun altro. Voglio vedere con i miei occhi, come il cervo giacerà con il leone, e come l’uomo massacrato si alzerà e abbraccerà colui che lo aveva ucciso. Io voglio esserci, quando tutti d’un tratto sapranno a quale scopo tutto ciò è stato. Su questo desiderio si fondano tutte le religioni sulla terra, e io credo” (orig.: “А если к тому часу буду уже мертв, то пусть воскресят меня, ибо если всё без меня произойдет, то будет слишком обидно. Не для того же я страдал, чтобы собой, злодеяниями и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва, и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего всё так было. На этом желании зиждутся все религии на земле, а я верую”), *ivi*, p. 308.

(²⁶) “Ma a me a che serve la vendetta su di loro, a che pro l’inferno per i carnefici, cosa può correggere l’inferno, quando oramai gli altri sono già stati martirizzati? E quale armonia, se c’è l’inferno?” (orig.: “Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И какая же гармония, если ад?”), *ivi*, p. 223.

(²⁷) “Non voglio l’armonia, in forza del mio amore per l’umanità non la voglio. Preferisco rimanere con i dolori non riscattati. Meglio che io rimanga con il mio dolore non riscattato e con la mia indignazione insoddisfatta, *anche se avessi torto*. Ma sì, l’hanno sopravvalutata questa armonia, non è per le nostre tasche il biglietto d’entrata. E perciò mi affretto a restituire al mittente il mio biglietto d’ingresso” (orig.: “Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неотомщенном негодованием моем, *хотя бы я был и неправ*. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно”), *ibid*.

condizione che la salvezza cristiana sia universale. Esiste peraltro, come noto, la possibilità di una interpretazione cristiano-ortodossa di questa linea origeniana di pensiero, se questo ragionamento non viene considerato nel contesto pure origeniano di un destino predeterminato, ma come “speranza che non delude”. Tuttavia, Ivan nega infine anche questa possibilità. Con il suo *Poema del Grande Inquisitore* egli afferma non solo l'impossibilità della creazione divina, ma anche l'impossibilità della redenzione divina. Nel parere del nichilista-eroe, se Gesù era solo un uomo, la natura ha deriso anche il rappresentante più perfetto dell'umanità, e già secondo Kirillov da *I demoni*, “l'intero pianeta è una bugia e si fonda su una bugia e su una presa in giro. Di conseguenza, le leggi stesse del pianeta sono menzogne e *vaudeville* del diavolo”.²⁸ Se Cristo era Dio, sale allora l'amara e folle alternativa (nel senso della dichiarazione di Ivan Karamazov: “il mondo si regge sull'assurdità”), che si staglia sullo sfondo di tutte le dichiarazioni del Grande Inquisitore e dello stesso Ivan Karamazov: o il Signore liberamente ha scelto la sofferenza del suo Figlio e delle sue creature (il che non corrisponde al biblico “Dio non ha creato la morte”, qualsiasi morte, Sap. 1,13), o, in analogia all'ipotesi del genio cattivo di Cartesio circa il Creatore, il Signore stesso, Creatore-Redentore, umilia l'uomo con la sua libertà inimitabile, morendo sulla croce come l'unico Dio-uomo. Questo dice l'invidia cosmica dell'eroe dostoevskiano, ignaro del mistero della conoscenza progressiva, e non immediata, in terra da parte dell'uomo-Dio Gesù dei piani del Padre (teologumeno autorizzato dalle Chiese), e, soprattutto, incapace di una gratitudine per la vita in quanto tale che possa non porlo in un'assurda concorrenza con tutti i profeti e con Dio stesso. Sorge così un nuovo ‘potere’ di Dio, malinteso dall'uomo, e la questione della inadeguatezza del singolo e della sofferenza umana nel mondo diventa nuovamente insolubile in linea di principio, e sarà risolta, secondo Ivan Karamazov, solo dagli sforzi della tecnologia di potere secolare del Grande Inquisitore.

Dalla negazione morale del Creatore (perché tale Dio non può essere) consegue che deve essere corretto nella Creazione tutto ciò che la morte-risurrezione di Cristo non ha corretto, anche se fosse stata.

⁽²⁸⁾ F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, t. 10. Leningrad 1974, p. 471.

Tuttavia, nella dualità della terza tappa del suo rifiuto Ivan mostra non solo il suo lato ateo, ma anche uno cristiano: la questione della “sofferenza della sofferenza” è un problema specificamente cristiano e rimanda a quell’approccio dicotomico nei confronti del dolore di cui si è detto sopra, in forza della doppia necessità di santificare e vincere il dolore per salvare storicamente la dignità di ciascuno. Il paradosso diventa chiaro: rimanere con le sofferenze non vendicate significa per lo scrittore russo stare con Cristo. E il rifiuto da parte di Ivan dell’armonia eterna è, dal punto di vista teologico apofatico, un’altra opportunità di credere in Dio. In Dostoevskij né l’oblio, né l’armonia eterna possono trasmettere la verità della teologia apofatica (Dionigi l’Areopagita: “Dio non è l’essere e non è il non-essere”), che sa rispettare anche la notizia amara della sofferenza umana, perché emerge che solo il Dio incarnato e risorto e il Dio dei mistici e dei popoli può salvare e trasformare la memoria della sofferenza, mantenendo così la dignità di ciascun uomo.

Questo è un sentimento frequente nella letteratura russa. Il Woland di Michail Bulgakov alla fine del gran ballo nel *Maestro e Margherita* beve all’essere in un calice di pietra, in quel calice nel quale è stata trasformata la testa ancora viva di chi, Berlioz, nel non-essere aveva voluto credere tutta la vita. Vuol dire che sia l’essere che il non-essere sono inadeguati: al primo può brindare anche il demonio, nel secondo può finire con suo ormai inutile rammarico l’ateo incallito. Dionigi: Dio non è l’essere e non è il non-essere. Dio non “è”, e non “non-è”. Profondità della teologia apofatica. E Michail Bulgakov mette in bocca al suo Cristo in cammino sui raggi lunari insieme a Ponzio Pilato al termine del romanzo le seguenti parole: “No, non c’è stata nessuna pena”. E già non si capisce se si riferisce alla pena sofferta dall’uomo Pilato, a quella sofferta da tutti gli uomini, o alla Passione del Cristo. Probabilmente, a tutte e tre le cose insieme. Ovvero: la salvezza nell’oblio. Tesi completamente opposta a quella di Ivan Karamazov, per il quale o la salvezza è nella memoria, o semplicemente, come nell’interpretazione di Camus, è tutta da rifiutare, anche se ci fosse. Eppure le due tesi, quella di Bulgakov e quella di Dostoevskij, trovano, grazie al diabolico brindisi di Woland (e alle angeliche repliche di Alëša al fratello maggiore Ivan), una sintesi vera nella teologia apofatica. Solo nella memoria di Dio, il Dio dei mistici e dei popoli, e non nella me-

moria degli uomini (alla quale, mostra Bulgakov, è preferibile l'oblio), l'uomo può non cancellare, ma conservare e trasfigurare il dolore.

Come rilevano i filosofi russi contemporanei K. G. Isupov²⁹ e I. I. Evlampiev,³⁰ nella filosofia religiosa russa si riscontra spesso una visione particolare della morte che è intesa come via e mezzo di trasfigurazione di un'unica realtà celeste e terrena, ovvero come metamorfosi di una particolarissima unità Creatore-creatura. Peraltro, questa ipotesi trova un'analogia profonda nel mistero della morte del Cristo 'prima' della resurrezione come evento già di salvezza: molti teologi e filologi sostengono da tempo che l'urlo del Cristo sulla Croce non è di certo un urlo di disperazione (si pensi invece al quadro di Munch...), ma un urlo di vittoria (Gesù stesso, secondo alcuni esegeti, annunciava la morte del Figlio dell'Uomo come unico mistero di salvezza universale: la resurrezione è l'Evento che Lui stesso non poteva ancora fino in fondo prevedere, Evento interpretato poi dalla comunità cristiana con l'ausilio dello Spirito Santo), e non a caso il tropario pasquale ortodosso recita: "Con la morte ha vinto la morte [...]". In Dostoevskij, ne *I demoni*, Ippolit Terent'ev e Kirillov tentano proprio un'imitazione, anche se tragicamente parodistica, del "si è compiuto" (*совершилось*) cristico sulla Croce. Ma che tipo teologico di rapporto fra Creatore e creatura è celato dietro la 'filosofia' di Dostoevskij e dei suoi persecutori? A mio parere, come già accennato in apertura, tormenti analoghi a quelli dostoevskiani, anche se vissuti con il sorriso e la chiarezza del teologo d'erudizione sconfinata, nella storia del pensiero occidentale si possono trovare addirittura nell'opera del teologo medievale Duns Scoto. Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato? Sì, rispondeva deciso il grande francescano,³¹ e questa soluzione investe inevitabilmente anche il problema del ruolo della morte fisica nei vari contesti cosmologici, antropologici e cristologici della tradizione religiosa giudeo-cristiana. Quanto sia attuale in

⁽²⁹⁾ K. G. Isupov, *Russkaja filosofskaja tanatologija*, "Voprosy filosofii", (1994) 3: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/27.html>.

⁽³⁰⁾ I. I. Evlampiev, *Kirillov i Christov. Samoubijcy Dostoevskogo i problema besmertija*, "Voprosy filosofii", (1998) 3, pp. 18-34.

⁽³¹⁾ Cfr. D. Skoto [Skot], *Cur Deus Homo? Pars Tertia. Theologia revelata*, cit., pp. 274-285.

Dostoevskij questo parallelo lo dimostra anche il commento di un suo celebre critico sovietico, Lunačarskij, che proprio nell'assurdità di un Dio che debba correggere la propria creazione e con ciò anche umiliare se stesso nel Figlio vedeva il paradosso inaccettabile del Cristianesimo, dietro il quale, a suo parere, "Dostoevskij", pur percependolo, "si nasconde".³² Dio in realtà, nella dogmatica cristiana, decide di incarnarsi, e quindi anche di rendere reale la possibilità di sperimentare Lui stesso la morte fisica, *a prescindere* dal peccato dell'uomo. Ecco quindi che quel legame necessario fra morte fisica e peccato, nel senso che il secondo risulta l'unica e inevitabile causa della prima, è di nuovo messo in crisi, avvicinando invece la tradizione cristiana alle esigenze delle cosmologie moderne come quelle di Teilhard de Chardin e di R. R. Ruether, e riportandola a molte posizioni patristiche. La speculazione scotista è un modo sottile di riaffermare e la libertà dell'uomo e quella di Dio, e molto tempo dopo Duns Scoto, Berdjaev, conoscitore profondo della storia del pensiero cristiano, proprio dei labirinti delle intersecanti libertà umana e divina scrisse senza posa, prendendo sulle proprie spalle le problematiche più radicali fra quelle presenti nell'opera di Dostoevskij: *in primis*, come già detto, il problema del rapporto fra salvezza e creatività. *L'uomo è ribelle, ma non ama la libertà*: questa è la formula sintetica delle intuizioni di Ivan Karamazov e appare la sintesi teologica russa di tutta la secolare elaborazione, già agostiniana e scolastica, della distinzione fra la *Libertas Minor* e la *Libertas Maior*.

Questo respiro universale del pensiero dostoevskiano fu disturbato in parte da certo esasperato nazionalismo tipico del XIX secolo, che andava proprio a violare quell'equilibrio fra particolarismo e universalismo che rendeva invece lo scrittore sentimentalmente vicino al pathos della libertà e della volontà tipico di molta tradizione occidentale cristiana. Risulta allora in buona parte comprensibile perché proprio Dostoevskij risulti essere tuttora per più di un intellettuale ortodosso in Russia fonte per riflessioni di tutt'altro genere, nello spirito di quello che Sergij Bulgakov all'inizio del XX secolo chiamava direttamente "nero-centurionismo". In questo aiuta certo il Dostoevskij pubblici-

⁽³²⁾ A. V. Lunačarskij, *Dostoevskij kak chudožnik i myslitel'*, in *O Dostoevskom...*, cit., p. 241.

sta, quello del *Diario di uno scrittore*. E ritengo sempre legittimo, anche per le ragioni della moderna scienza ermeneutica del testo, porre una distinzione fra il Dostoevskij pubblicista e lo scrittore. Già nel 1873 gli ortodossi si erano riuniti nell'ex Costantinopoli al fine di condannare l'equivoco teologico da loro definito "filetismo", dalla parola greca *file*, 'tribù', a significare qualsiasi ideologia eretica che veda in quello nazionale l'elemento fondante dell'identità religiosa di un popolo. La Chiesa ortodossa bulgara, che si trovava allora sotto la giurisdizione ecclesiale del Patriarcato di Costantinopoli, ebbe la pretesa di nominare vescovi bulgari per i credenti bulgari anche lì dove già esistevano vescovi ortodossi per tutti gli ortodossi, a prescindere dalla nazionalità. Il Patriarca di Costantinopoli reagì convocando un Sinodo, cui furono invitati tutti i capi delle chiese ortodosse patriarcali, sinodali e/o autocefale. Per via di questioni diplomatiche giunsero di fatto solo rappresentanti greci, ma ciò non invalida il giudizio negativo che il Sinodo emise (1872) nei confronti delle pretese bulgare.³³ Dopo di ciò, tuttavia, nei Balcani scoppiarono quelle guerre nazionali intrise anche di questioni religiose, che l'Europa Occidentale aveva vissuto in forma anche più evidente nel XVI e XVII secolo; la Russia tentava direttamente di giocare un ruolo egemone nella possibile realizzazione delle varie ambizioni panslavistiche. Sergij Nikolaevič Bulgakov avrebbe scritto:

Il cosiddetto 'nero-centurionismo', o 'unionismo', è contraddistinto dal fatto che in esso il nazionalismo diventa superiore alla religione e l'ortodossia non di rado si traduce semplicemente in mezzo per i fini della politica.³⁴ Non ci sono dubbi che il puro di cuore Šatov³⁵ sarebbe rimasto terrorizzato da tale discendenza spirituale, tuttavia proprio

(³³) Cfr. *Bulgarie* in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (DHGE) e la continuazione in G. D. Mansi, "Conciliorum...nova et amplissima collectio".

(³⁴) 'Unionismo' in russo qui è *sojuzničestvo*, proprio nel senso di 'filetismo', e non certo in quello della prospettiva cattolica di riunificazione con gli ortodossi imperante agli inizi del XX secolo e anch'essa chiamata "unionismo", cfr. *La Missione di François Marie Gaillard SJ nella Russia Ortodossa del primo ventennio del XX secolo: caratteristiche e limiti della prospettiva unionistica. Con un'appendice di testi inediti*, "Archivium Historicum Societatis Iesu", anno LXXII, fasc. 143 (gennaio-giugno 2003), pp. 127-194.

(³⁵) Personaggio de *I demoni*.

lui ne rappresenta l'archetipo nella cultura contemporanea. Questa tendenza era presente nello stesso Dostoevskij, che ne era difatti consapevole e oggettivizzò artisticamente nell'immagine di Šatov la tentazione demoniaca di certo patriottismo, nascondentesi sotto la maschera della religione. Questa tentazione mette in allarme tutti coloro il cui cuore batte per l'amore della patria, in quanto il sentimento nazionale porta inevitabilmente con sé la croce intellettuale dell'antinomia esclusivismo-universalismo; e, parlando secondo coscienza, chi fra coloro nei quali è vivo tale sentimento non conosce da vicino i segreti dell'anima di Šatov? Trattasi della stessa antica tentazione di cui soffrì sempre il popolo di Dio, convincendosi non di essere stato scelto da Jahvé, ma che Jahvé fosse stato scelto da lui.³⁶

In relazione a ciò, ho personalmente più volte sottolineato la pericolosità di certi pensieri, pronunciati da Dostoevskij nel celebre *Discorso per Puškin* (1881), sul fatto che il russo può capire a meraviglia l'europeo, ma quest'ultimo invece non potrà mai capire fino in fondo il russo.

L'incontro fra Dostoevskij e la tradizione cristiana occidentale e cattolica è tuttavia sempre pronto a illuminarsi di molteplici significati, e comincia con la profonda familiarità che aveva Dostoevskij con i grandi romanzieri europei dell'Ottocento a lui precedenti o contemporanei: Dickens, Balzac, Victor Hugo. Il grande scrittore russo disse chiaramente che vedeva come compito comune della grande letteratura europea del XIX secolo quello della *восстановления падшего человека* ("riscatto dell'uomo caduto").³⁷ Da un lato, il problema del-

(³⁶) S. N. Bulgakov. *Russkaja tragedija. O "Besach" F. M. Dostoevskogo, v svyazi s inscenirovki romana v moskovskom chudožestvennom teatre, in O Dostoevskom...*, cit., p. 209.

(³⁷) Nella prefazione alla traduzione russa del romanzo di Victor Hugo *Notre-Dame de Paris* Dostoevskij scrive: "Il suo pensiero – ovvero il pensiero principale di tutta l'arte del secolo XIX [...] è il riscatto dell'uomo caduto, schiacciato ingiustamente dalla violenza delle circostanze, dalla stagnazione dei secoli e delle società, dei pregiudizi. Tale pensiero è la giustificazione degli umiliati e di tutti i paria abbandonati della società. Seguite tutta la letteratura europea del nostro secolo e vedrete in tutti le tracce della medesima idea e, forse, solo alla fine del secolo essa trova la sua incarnazione completa, totale, con chiarezza e potenza, in qualche grande opera d'arte, che esprime le tendenze e il carattere del suo tempo in una misura piena ed eterna, come, per esempio, la *Divina Commedia* espresse la propria epoca, l'epoca delle creden-

la povertà come fonte di miseria anche morale, dall'altro, quello della salvezza universale come irrinunciabile orizzonte dello spirito umano accomunano davvero scrittori come Dickens e Dostoevskij: il brindisi del bambino malato nel *Canto di natale* di Dickens – “Dio, proteggi tutti gli uomini!” – ricorda tragicamente le ultime parole del fratello Markel a Zosima: “Tutti sono colpevoli di ogni cosa di fronte a tutti”. Nel contempo, sempre ne *I fratelli Karamazov* troviamo esempi meravigliosi di una teologia della gloria³⁸ di memoria non necessariamente solo orientale-ortodossa, pensando alla *theosis* del creato, ma anche occidentale e francescana: parlo dell'inno alla natura di padre Zosima e della fedeltà alla terra di Alëša Karamazov. Zosima nomina esplicitamente Pater Seraficus e il riferimento al santo di Assisi è evidente. Un altro motivo noto è l'amore di Dostoevskij per la pittura rinascimentale come uno dei massimi esempi, dal punto di vista artistico, di quella bellezza che deve salvare il mondo. È noto che una parte de *L'idiota*, dove si parla della bellezza salvifica, è stata scritta da Dostoevskij a Firenze, in un appartamento nella piazza di fronte a Palazzo Pitti. La bellezza salvifica nella pittura è in particolare quella di Raffaello e di quella Madonna Sistina che pende nell'ultimo appartamento sanpietroburghese dello scrittore e di fronte alla quale, secondo le memorie dei familiari, Dostoevskij pregava nelle ultime ore di vita.

In questa storia di linee che si incontrano o che vanno parallele esiste anche un'interessante coincidenza. Quella che riguarda analogie, difficilmente spiegabili vista l'incertezza di risonanze e influenze reciproche dirette, fra la personalità e la creatività di Fëdor Dostoevskij e quelle di Alessandro Manzoni. Non dimenticando comunque che *Il cinque maggio* era stata tradotta da Tjutčev e che circolava probabilmente una traduzione ridotta dei *Promessi sposi* in russo già negli anni '30 del XIX secolo. Evidente la somiglianza fra il russo e l'italiano nella storia della conversione di due personaggi manzoniani, il sacerdote fra Cristoforo nella sua giovinezza, il principe Innominato nel momento della conversione. Un grande peccatore che è colpevole di

ze e degli ideali cattolici medievali”, F. M. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij...*, t. 20, cit., pp. 28-29.

⁽³⁸⁾ “Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco? Rispose Gesù: *Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio*”, Vangelo secondo Giovanni, 9,1-3.

un enorme numero di crimini orribili diventa un grande benefattore. E proprio di un “grande peccatore”, di cui viene anche lasciato nel mistero il nome, voleva scrivere Dostoevskij, come evidenziato dagli schizzi dei suoi quaderni di appunti. Cristoforo nella sua giovinezza tempestosa, così come Zosima, sfida un nemico a duello, ma a differenza del personaggio russo il suo duello si conclude con l’uccisione del nemico. Dopo questo ha inizio la sua radicale conversione. Sia Manzoni che Dostoevskij furono affascinati dalle idee sul Progresso di memoria illuministica (nel caso del russo dalla loro evoluzione ottocentesca in Belinskij) ed entrambi vissero successivamente una conversione non solo intellettuale, ma anche esistenziale, nella quale un ruolo chiave fu svolto, per entrambi, dalle rispettive consorti. Entrambi soffrirono del demone del gioco, anche se Manzoni riuscì più felicemente a liberarsene. Ciò che colpisce di più nella loro opera è la speciale ‘simmetria’ tra le storie riguardanti fra Cristoforo e padre Zosima. Zosima rischia la sua vita in attesa che il nemico spari per primo, poi, a causa delle idee che sono emerse in lui durante la notte e per la decisione presa fin dal mattino, getta la pistola per terra e chiede perdono. Fra Cristoforo non ha il tempo di compiere tutto ciò e commette un crimine terribile. E tuttavia, dopo di ciò, anch’egli diventa una persona radicalmente diversa e un servo della Chiesa. È come se vedessimo in Dostoevskij le tracce dell’orientale ottimismo sulla natura umana, in Manzoni un radicale ottimismo della grazia. Ciò che è impossibile per l’uomo, è possibile a Dio, proclama Manzoni con la sua storia di santificazione dopo il delitto. Ciò che è possibile a Dio, può esserlo anche per l’uomo, si incontra invece in Dostoevskij.

È ora comunque di abbandonare gli sprazzi di luce che ci vengono direttamente dalla seconda metà del XIX secolo e di proseguire e concludere velocemente quel riferimento, più sopra già seguito, alla storia delle interpretazioni filosofico-religiose dell’opera dello scrittore russo. Sono interpretazioni che hanno portato una grande luce, ad esempio, già nei dibattiti teologici degli anni ’20 del XX secolo, orientati verso i nuovi orizzonti di una teologia cosiddetta dialettica, in Germania, ossia con Ernst Terneusen e il suo *Dostoevskij* e Paul Natorp e il suo *Il significato di Dostoevskij per la crisi culturale contemporanea*. Esito ultimo di tale fermento fu in Germania, prima della Seconda guerra mondiale, il noto *Il mondo religioso di Dostoevskij* di Ro-

mano Guardini.³⁹ Di primo acchito possiamo dire che in questi interpreti troviamo già quella sintesi religiosa fra fede e dubbio, speranza e disperazione, peccato e redenzione, che richiede una lettura cosiddetta credente di Dostoevskij, una lettura che pure non dimentichi i suggerimenti preziosi che vengono dal mondo ateo: si pensi a Camus e al suo *L'uomo ribelle*, sulla dimensione solo atea dei personaggi dostoevskiani. E mi permetto di ricordare anche le parole prese dal testamento spirituale di padre Zosima: “не ненавидите атеистов” (“non odiate gli atei”). Tuttavia, nelle sintesi religiose appena menzionate sembrano rimanere irrisolti alcuni nodi e senza risposta alcuni interessanti segnali che ci vengono addirittura dalla ricezione sovietica del grande romanziere. Come già detto, Lunačarskij scriveva che Dostoevskij si nasconde, pur avendola vista, dietro la contraddizione cristiana di un Creatore che è stato come costretto a intervenire una seconda volta per correggere con l'Incarnazione un mondo risultato inaspettatamente viziato dal peccato. Lunačarskij non faceva altro che identificare il cristianesimo *tout court* esclusivamente in una parodia della visione anselmiana della *satisfactio*, in una deriva peraltro decisamente gnostica, dimentico di tutti quegli spunti di ‘deificazione’ che sono vivamente presenti anche nella Scolastica occidentale.⁴⁰ Sempre in epoca sovietica è stato poi girato un film, *I fratelli Karamazov* del regista Pyr'ev, dove *La leggenda del Grande Inquisitore* risulta semplicemente tagliata. Forse non un caso, come a ricordarsi che non il cattolicesimo, bensì un socialismo anticristiano che promette *panem et circenses* fosse in realtà il primo e più importante idolo polemico di Dostoevskij. Tornando invece a Lunačarskij, bisogna riconoscere che la sua osservazione aiuta a capire quali siano i termini veramente necessari di una sintesi cristiana di interpretazione teologica che ci faccia

(³⁹) Cfr. R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*. Frankfurt 1939.

(⁴⁰) Cfr. Anna Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*. Oxford 1999, p. 261. Peraltro, san Tommaso per la sua teoria della partecipazione, che rappresenta effettivamente una variante dell'antica tradizione della deificazione orientale ed occidentale dei Padri, si basava direttamente su 2 Pietro 1,3-4: “Poiché la sua divina potenza ci ha donato tutte le cose che appartengono alla vita e alla pietà, per mezzo della conoscenza di colui che ci ha chiamati mediante la sua gloria e virtù, attraverso le quali ci sono donate le preziose e grandissime promesse, affinché per mezzo di esse diventiate partecipi della natura divina, dopo essere fuggiti dalla corruzione che è nel mondo a motivo della concupiscenza”.

leggere e vedere i due poli magnetici del mondo religioso di Dostoevskij. Essi non sono semplicemente il peccato da un lato e la redenzione dall'altro, ma il peccato e la redenzione da un lato, e la gloria del Creato e la Divinizzazione dell'uomo dall'altro, ossia amartologia e dossologia che vanno unite ma non confuse nel quadro di una corretta e completa visione soteriologica. In questo senso un grandissimo contributo è stato dato, raccogliendo la grande eredità di Nikolaj Berdjaev, da Luigi Pareyson. Proprio l'opera di questo grande filosofo italiano, che ha proposto addirittura una nuova e discussa ontologia del Cristianesimo, ci permette di capire come si arriva alla presenza di Dostoevskij nelle citazioni del cardinale Kasper e di papa Benedetto XVI. Sono citazioni sorprendenti, perché rimane difficile dimenticare l'acredine, direi addirittura volterriana, di Ivan Karamazov contro ogni teodicea cristiana e cattolica in modo particolare. Eppure una circostanziata spiegazione filologica e teologica è del tutto possibile, in quanto la grandezza storico-teologica e filosofica specialmente della *Leggenda del Grande Inquisitore* sta, a mio avviso, nell'aver coinvolto nella critica alla Teodicea anche i principi del Cristianesimo, ossia in primo luogo il mistero della Trinità e dell'Incarnazione. Dal punto di vista invece dell'antropologia religiosa (ovvero della antropodicea), il tipo di tensione escatologica presente nella percezione del mondo degli eroi di Dostoevskij e dei filosofi russi è definibile teologicamente come "già e non ancora" (come nel Credo cristiano: "annuncio la Tua morte e risurrezione, nell'attesa della Tua venuta"), formula coniata successivamente dalla teologia ed esegesi tedesca del XX secolo (J. Wellhausen, G. Gunkel, G. Von Rad, K. Westermann, K. Rahner).⁴¹ Il filosofo Sergio Givone, grande interprete di Dostoevskij come il suo maestro Luigi Pareyson, ha giustamente sottolineato che il pensiero tragico in quanto tale è tragico perché contraddittorio, antinomico. Ossia vive delle contraddizioni del finito rimanendogli fedele fino in fondo. In questo senso tale pensiero, sulla scia di Schopenhauer e Nietzsche, dovrebbe essere tuttora solo laico e mai cristiano.⁴² A

⁽⁴¹⁾ Cfr., fra gli altri, C. Westermann, *Che cosa dice l'Antico Testamento su Dio?* Trad. dall'inglese di E. Gatti. Brescia 1982 (orig.: *What does the Old Testament Say About God*. Atlanta 1979); Id., *Genesi*. Trad. dal tedesco di A. Riccio. Casale Monferrato 1989 (orig.: *Am Anfang. 1, Mose*. Vluyt 1986).

⁽⁴²⁾ Cfr. S. Givone, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*. Milano 1988.

mio parere, tuttavia, proprio Dostoevskij, la lettura dei cui *Demoni* determinava spiritualmente la svolta definitiva di Nietzsche, a dire dagli stessi appunti di quest'ultimo relativi al suo 'maledetto' soggiorno torinese,⁴³ ha detto subito al mondo anche della possibilità di un limpido pensiero tragico cristiano. Tragico nel senso di fondamentali antinomie filosofiche e teologiche: fedeltà al finito e fedeltà all'infinito; salvezza di tutti e salvezza di pochi; peccato e santità (che continuano a convivere e a disturbarsi l'un l'altra sia nello spazio sociale che nel tempo storico ed esistenziale); sacralizzazione del dolore e superamento di esso nella prospettiva della felicità escatologica; il "già e non ancora" dell'escatologia stessa, divisa fra pienezza della fede nel presente ed attesa della futura liberazione dalla morte; la contraddizione nell'idea che l'uomo ha di Dio, diviso fra la Sua onnipotenza-misericordia (e la teologica "sovraabbondanza creazionale"), da un lato, e il Suo bisogno dell'uomo nel progetto di salvarlo dopo averlo creato, dall'altro, contraddizione che si interseca anche con l'universale e intima tensione umana esistente fra l'idea di libertà e quella di destino, e così via.

Tali antinomie il credente sarebbe chiamato, nell'ottica cristiana, ad accogliere nel mistero 'trinitario', senza la cancellazione delle inevitabili tensioni e inquietudini che la ricerca mai esauribile della verità necessita. In questo senso non è stata forse tuttora valutata a sufficienza la grande lezione di Sergij Bulgakov, che diceva della dialettica fra la "tragedia della filosofia" e la "filosofia della tragedia", dialettica pienamente possibile e trasfigurabile secondo lui, e in un'ottica di fede giudeocristiana, in un orizzonte di pensiero trinitario che vada sem-

(⁴³) Cfr. C. A. Miller, *Nietzsche's Discovery of Dostoevsky*, "Nietzsche-Studien", 2 (1973), pp. 203-207; E. Kljus, *Obraz Christa u Dostoevskogo i Nicše*, in *Dostoevskij v konce XX veka*. Moskva 1996, pp. 471-499; R. L. Jackson, *Nietzsche and Dostoevsky: Counterpoint*, "The Comparatist", 6 (1982), pp. 24-34; N. Michajlovskij, *Literatura i žizn': o Fr. Nicše*, "Russkoe bogatstvo", (1894) 11, pp. 111-131, (1894) 12, pp. 84-110; S. N. Bulgakov, *Ivan Karamazov (v romane Dostoevskogo "Brat'ja Karamazovy") kak filosofskij tip*, "Voprosy filosofii i psichologii", 61 (1902), pp. 826-863; E. W. Clowes, *The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature. 1890-1914*. DeKalb, Illinois, 1988; H. Loewen, *Freedom and Rebellion in Dostoevsky's "The Grand inquisitor" and Nietzsche's "The Antichrist"*. *Crisis and Commitment*, in *Studies in German and Russian Literature in Honour of J. W. Dyck*. Waterloo, Ontario, 1983, pp. 156-167.

pre oltre il principio del *tertium non datur*. Lezione importante perlomeno per collocare culturalmente nella maniera più corretta certa tradizione cristiana.

L'eroe dostoevskiano è sicuramente lacerato fra fede e ateismo, assai presente come oscillazione del suo cuore, nonché fra un sentire religioso di armonia e uno filosofico di distinzioni che diventano taglienti (e in questo senso, ribadisco, risulta essere particolarmente significativo il contesto storico russo dell'epoca, con il divieto dell'insegnamento della filosofia nelle università russe nel 1848-'63 e la sua nuova forte limitazione nel 1884, nonché l'esperienza religiosa di Dostoevskij, la cui sensibilità inquieta non trovava pace neanche presso gli *starcy*). Cristo ascolta il Grande Inquisitore e lo bacia, perché capisce come l'Inquisitore stia bruciando la propria anima nella tensione del 'non ancora' disgiunta dal 'già', e sa anche quanto il congiungere le due sponde dell'escatologia nell'acqua pura della fede risulti *razionalmente e passionalmente* impossibile per qualsiasi uomo. L'intersezione della verticalità della mistica con l'orizzontalità dell'azione e dell'attesa nell'escatologia cristiana risulta umanamente antinomica. Il Grande Inquisitore è l'esempio di come sia all'uomo difficile orientarsi subito e sulla verticalità e sull'orizzontalità della dimensione escatologica del mondo; l'Inquisitore sceglie la dimensione dell'orizzontalità e perde l'anima nel miraggio della felicità universale. Cristo comprende anche questo, e tace, baciandolo.⁴⁴ Ciò a dire che il personaggio dostoevskiano aiuta il credente a capire le ragioni del non credente e a seguire quello che suona, come già detto, nel testamento di padre Zosima degli stessi *Fratelli Karamazov*: "Non odiate gli atei!"

Tuttavia, l'eroe dostoevskiano non è lacerato solo fra fede e ateismo, ma fra le antinomie suddette della fede stessa. La fede, secondo una delle interpretazioni più profonde delle parole dell'apostolo Paolo, è "una spina nella carne" (2 Cor 12,7), un pungolo feroce *di domande*, più che un elenco di pronte *risposte*.⁴⁵ In questo senso la fede

⁽⁴⁴⁾ "Nel cristianesimo il problema principale è diventato non la giustificazione di Dio [*la teodicea*, S. M. C.], ma del peccatore [*l'antropodicea*, S. M. C.]", W. Kasper, *Bog Isusa Christa*, cit., p. 215.

⁽⁴⁵⁾ Lo *skólops tè sarkì* (2 Cor 12, 7) di san Paolo non è semplicemente la *concupiscentia* di tridentina memoria. La stessa Bibbia della CEI correla 2 Cor 12,7 con Rm 9,2 e Cor 11,28, e in questi due altri passi san Paolo parla esplicitamente non di

autentica è il coraggio di domandare e la fiducia che nell'attesa di certe risposte definitive l'uomo non è solo, e non è diviso dai suoi simili. La fede come 'santa inquietudine', l'amore come autentico eroismo, e la speranza come 'tragica' e 'universale'.

РЕЗЮМЕ

В письме от 9 октября 1870 г. А. Н. Майкову Достоевский подчеркивал: “Все несчастье Европы, все, все, без всяких исключений произошло оттого, что с Римскою церковью потеряли Христа, а потом решили, что и без Христа обойдутся” (29; 146-147). Писалось это в то время, когда Достоевский и другие писатели получали новости о происходящем Ватиканском Соборе. В этом смысле поэма *Великий Инквизитор*, написанная для *Братьев Карамазовых* десять лет спустя после письма А. Н. Майкову, может быть прочитана как доказательство укрепления подобных антикатолических и антизападных убеждений и Достоевского, и некоторых других представителей русской культуры.

Однако на самом деле проблема гораздо шире и сложнее. Известно, особенно из письма Н. А. Любимову от 11 июня 1979 г., что первым объектом критики Достоевского в контексте поэмы Ивана Карамазова были социалисты. Сын Любимова пишет в своих мемуарах: “припоминаю, что [...] сперва, в рукописи у Достоевского, все то, что говорит Великий инквизитор о чуде, тайне и авторитете, могло быть отнесено вообще к христианству, но Катков убедил Достоевского переделать несколько фраз и, между прочим, вставить фразу: «Мы взяли Рим и меч кесаря»; таким образом, не было сомнения, что дело идет исключительно о католичестве. При этом помню, что при обмене мнений Достоевский отстаивал в принципе правильность основной идеи Великого инквизитора, относящейся одинаково ко всем христианским исповедованиям, относительно практической необходимости приспособить высокие истины Евангелия к разумению и духовным потребностям обыденных людей”.

Н. А. Бердяев писал: “Католическая обстановка и обличье поэмы не существенны. И можно совершенно отрешиться от полемики против католичества”. Век спустя кардинал Каспер в *Il Dio di Gesù Cristo* и Римский Папа Бенедикт

pensieri legati alle tentazioni delle carne o al Peccato in genere, ma a sofferenze nobili e alte del suo cuore per la verità e per i fratelli. Sempre la Bibbia della CEI scrive in nota al 2 Cor 12,7: “*Perché non montassi in superbia*: omesso dal codice di Beza e altri [...] La frase è impacciata e il testo non è criticamente sicuro”. Io interpreto appunto “spina nella carne” *di domande*, simile per altro a quello che dice un eroe di Dostoevskij, Kirillov: “Dio mi ha tormentato tutta la vita”, F. M. Dostoevskij, *Polnoe sočinenij*..., t. 10, cit., p. 94.

XVI в Энциклике *Spe salvi* вполне соглашаются с толкованием Бердяева, цитируя Достоевского, то есть Ивана Карамазова, по отношению именно тем “духовным потребностям обиденных людей” о которых говорил Любимов: то есть, среди прочих, соотношение памяти и прощения, смысл и возможность всеобщего спасения, тайна страдания.

Настоящее исследование намерено синтетически проследить ключевые исторические, философские, литературоведческие и богословские повороты и аргументы этого особенного и неповторимого культурного диалога, состоявшегося из взаимных рецепций, непониманий, влияний, отходов и толкований. На фоне появляется давняя христианская диалектика Востока и Запада между тематикой Славословия или Доксологии (на Востоке – Обожения) и тематикой Искупления, обеих целостно принадлежащих широкой и сложной проблематике иудео-христианской Сотериологии.