



Università degli Studi di Cagliari

## DOTTORATO DI RICERCA

Corso di Dottorato in Storia, Beni Culturali e Studi Internazionali

Ciclo XXX

### TITOLO TESI

*Pro libertate*: il pensiero politico di Fëdor Dostoevskij  
tra teoria del suolo e spirito di auto-perfezionamento

Settore scientifico disciplinare di afferenza: SPS/02

Presentata da: Andrea Serra

Coordinatrice Dottorato: Prof.ssa Cecilia Tasca

Tutor: Prof.ssa Federica Falchi

Esame finale anno accademico 2016/2017

Tesi discussa nella sessione d'esame Febbraio-Marzo 2018







## DEDICA E RINGRAZIAMENTI

*Alla memoria di mio padre,  
a mia madre,  
alla mia Professoressa, luce d'esempio,  
a Giorgio Ximenes.*

Per la loro cortese disponibilità e le preziose correzioni, ringrazio infinitamente il professor Andrea Catanzaro (Università di Genova) e il professor Giorgio Barberis (Università del Piemonte Orientale); per la pazienza, i piacevoli confronti e i continui stimoli, ringrazio la professoressa Annamaria Baldussi (Università di Cagliari); per la qualità umana e didattica delle sue lezioni, ringrazio la professoressa Anna Maria Loche (Università di Cagliari); per i proficui insegnamenti, ringrazio la dott.ssa Ljudmila Petrova.

Last but not least... for their affable hospitality, kindness and valuable advices, I would like to thank both Professor Rolf Hellebust and Professor Vladimir Zoric (University of Nottingham, Department of Russian and Slavonic studies).

Но жалок тот, кто всё предвидит  
Чья не кружится голова  
Кто все движенья, все слова  
В их переводе ненавидит  
Чье сердце опыт остудил  
И забываться запретил!

A.S. Puškin, *Евгений Онегин*

Misero invece chi tutto prevede,  
chi la testa mai perdere non suole,  
chi al sentimento, ai moti e alle parole  
nel loro senso ideale più non crede,  
chi sottopone tutta l'esperienza  
al vaglio della gelida esperienza.

A.S. Puškin, *Eugenio Oneghin*



## INTERNATIONAL SCHOLARLY SYSTEM

<b>Russo</b>	<b>Traslitterazione scientifica</b>	<b>Pronuncia italiana</b>
А а	A a	A
Б б	B b	B
В в	V v	V
Г г	G g	G di “gatto”
Д д	D d	D
Е е	E e	Je di “ieri”
Ё ё	Ë ë	Jo
Ж ж	Ž ž	J francese di “jour”
З з	Z z	S di “rosa”
И и	I i	I
Й й	J j	I
К к	K k	K
Л л	L l	L
М м	M m	M
Н н	N n	N
О о	O o	O
П п	P p	P
Р р	R r	R
С с	S s	S di “suono”
Т т	T t	T
У у	U u	U
Ф ф	F f	F
Х х	Ch ch	Ch tedesca di “Ich”
Ц ц	C c	Tz di “razza”
Ч ч	Č č	C di “ciao”

Ш ш	Š š	Sh di “sciabola”
Щ щ	ŠČ šč	Sh+č
Ъ ъ	”	Segno duro
Ь ь	’	Segno debole
Ы ы	Y y	A metà strada tra I e U
Э э	È è	E
Ю ю	JU ju	Ju di “aiuto”
Я я	JA ja	Ja di “fiaba”



---

## INDICE

---

	<b>Pag.</b>
<b>Introduzione</b>	
Fëdor Dostoevskij e la storia del pensiero politico	9
Introduzione all'elaborato	12
<b>1. La prima vita: <i>stuševat'sja</i> e alienazione in una Russia a caccia di sé stessa</b>	
1.1 L'infanzia	15
1.2 L'adolescenza, la giovinezza e il successo	25
1.3 <i>Stuševat'sja</i> : la radice nel tempo e nello spazio	37
1.4 Romanticismo, ortodossia e senso di colpa	45
1.5 Oltre l'alienazione sociale	53
<b>2. La scoperta del socialismo e il circolo Petraševskij</b>	
2.1 Da Pietro il Grande a Nicola I: la morsa dell'autocrazia	63
2.2 Il socialismo e i suoi epigoni russi	73
2.3 La Pleiade, i Beketov e il circolo Petraševskij	82
2.4 <i>Pis'mo Belinskago k Gogolju</i> : la Lettera di Belinskij a Gogol'	93
2.5 «Il quarto di secondo più terribile fra tutti»: riflessioni sulla pena di morte	98
<b>3. La nuova vita: il popolo e la <i>počva</i></b>	
3.1 Omsk e la <i>katorga</i>	105
3.2 Semipalatinsk e la lettura di Hegel	112
3.3 Dostoevskij e lo slavofilismo	118
3.4 <i>Počvenničestvo</i> , la teoria del ritorno al suolo natio	129
3.5 Lev Šestov e l'interpretazione tragica	135
<b>4. <i>Pars destruens I</i>: le <i>Note invernali</i> e il sottosuolo</b>	
4.1 Le prime esperienze giornalistiche e i viaggi in Europa	143

4.2 Il <i>sottosuolo</i> : per una prospettiva storica	150
4.3 Critica al razionalismo	164
4.4 Critica al socialismo	168
4.5 La libertà prima e la libertà seconda	177
<b>5. <i>Pars destruens</i> II: dalla volontà di potenza ai demonî del caso Nečaev</b>	
5.1 Il delitto e il castigo	181
5.2 L'articolo di Raskol'nikov: gli uomini «ordinari» e «straordinari»	189
5.3 Il caso Nečaev	193
5.4 I «demonî»	204
5.5 <i>Odi et amo</i> : il rapporto con l'Europa	213
<b>Conclusioni</b>	223
<b>Bibliografia</b>	229

---

## INTRODUZIONE

---

*Uomo di nessun partito, temendo lo spirito di fazione che divide, egli scriveva: «Il pensiero che mi occupa di più, è quello di vedere in che cosa consiste la nostra comunione di idee, quali sono i punti sui quali noi potremo incontrarci, tutti, di non importa quali tendenze».*

A. Gide, *Dostoevskij*

### **Fëdor Dostoevskij e la storia del pensiero politico**

Sarebbe pratica ardua a realizzarsi quella di chi volesse aprire un manuale di storia del pensiero politico e ricercarvi nell'indice il nome di Fëdor Dostoevskij. Nondimanco impervio apparve del resto, quasi un secolo addietro, il tentativo di importarne la figura nella sua più nota veste: quella di grande scrittore e romanziere. Come spiega Stefano Aloe nel saggio *Dostoevskiana in Italia (1945-2012)*, l'accoglienza nel nostro Paese del genio russo ebbe la diffidenza del pregiudizio, data da traduzioni «infedeli ed indirette», e l'evidente impreparazione a rinvenire nell'arte tratti di mostruosità di vita reale<sup>1</sup>. Dostoevskij, preda di menti illustri, quali Giuseppe Ungaretti, Riccardo Bacchelli e Corrado Alvaro, fu recepito come letterista, rappresentante del disordine russo, figura esotica stilisticamente dozzinale ove comparata alla grandezza estetica latina. Ci volle Piero Gobetti, nel 1921, per commutare il maltolto in elogio al «grande scrittore, stilista e

---

<sup>1</sup> S. Aloe, *Dostoevskiana in Italia (1945-2012)*, in S. Aloe (a cura di), *Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2012, p. 21.

tragico», pur ridimensionando il terreno di studi che più aveva incuriosito: quello profetico-filosofico<sup>2</sup>.

Si cadrebbe in errore, tuttavia, se si pensasse a tale pregiudizio come squisitamente nostrano, in ciò che la ricezione francese, ad esempio, prese una direzione non dissimile. A tal proposito, le parole indirizzate da André Gide al critico letterario ottocentesco E.-M. de Vogüé, autore de *Le roman russe*, sono di tutta eloquenza:

non sappiamo bene cosa debba prevalere, qui, la riconoscenza – poiché, infine, egli fu il primo a informarci; o l'irritazione, poiché ci presenta, come controvolgia, pare, attraverso la sua evidente benevolenza, un'immagine deplorabilmente ridotta, incompleta, e per questo stesso motivo falsata, di quello straordinario genio<sup>3</sup>.

Con la nascita della russistica italiana e l'opera di autentici maestri della slavistica – si pensi ad Ettore Lo Gatto –, gli studi su Dostoevskij, oltre a riflettere la poliedricità della sua vena, acquisirono dimora accademica, tanto che nella seconda metà del Novecento, unitamente al Dostoevskij romanziere (la cui grandezza non venne più messa in discussione), apparve il Dostoevskij latore di un messaggio etico: annunziatore, attraverso la forma artistica, di interrogativi utili alla riflessione filosofica<sup>4</sup>. Così, il campo della ricerca dostoevskiana ha visto vieppiù allargarsi i propri confini, includendo al suo interno – *unicum* nella ricerca italiana della storia del pensiero politico – il lavoro monografico di Roberto Valle, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*<sup>5</sup>, nel quale la teoria politica del pensatore russo ci viene presentata attraverso le interpretazioni fornite da una nutrita cerchia di eminenti intellettuali, quali lo stesso Gide, Lukács, Sartre, Camus, Berdjaev, per citarne solo alcuni. Col nuovo millennio il tema di un Dostoevskij politico pare non conoscere più temenza, ed è l'opera di Guido Carpi, *“Umanità universale”. Le radici ideologiche di Dostoevskij*<sup>6</sup>, a rinvigorirne l'interesse italiano; senza considerare la

<sup>2</sup> Ivi, p. 23.

<sup>3</sup> A. Gide, *Dostoevskij*, trad. di M. Maraschini, Milano, Medusa, 2013, p. 18.

<sup>4</sup> Si veda l'opera di E. Paci, *L'opera di Dostoevskij*, Torino, Edizioni Radio Italiana, 1956; L. Pareyson, *Dostoevskij: filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi, 1993; S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

<sup>5</sup> R. Valle, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1990.

<sup>6</sup> G. Carpi, *“Umanità universale”. Le radici ideologiche di Dostoevskij*, Pisa, Tipografia Editrice Pisana, 2002.

già citata riflessione filosofica, vertente, *inter alia*, su problematiche squisitamente politiche; l'importante contributo di Vittorio Strada<sup>7</sup> o di un Sante Graciotti, Gustavo Zagrebelsky, Gherardo Colombo; ed ancora gli stimoli provenienti dalla lettura religiosa (da Romano Guardini a Simonetta Salvestroni)<sup>8</sup> così preziosa all'analisi politica.

Tutt'altro che corrivo pare, dunque, lo studio politico del genio russo, ed invero in questa direzione sembra altresì convergere da diversi decenni l'opera di Jean Drouilly<sup>9</sup>, Ellis Sandoz<sup>10</sup>, ovvero i più recenti lavori di Sarah Hudspith e Stephen K. Carter<sup>11</sup>, ed ancora quello statunitense di Richard Avramenko e Lee Trepanier, *Dostoevsky's Political Thought*<sup>12</sup>, quantunque il saggio iniziale a cura di David Walsh, recante *Dostoevsky's Discovery of the Christian Foundation of Politics*, avverta l'esigenza di spiegare, preliminarmente, le ragioni per le quali, a torto, Dostoevskij sia stato trascurato dalla

---

<sup>7</sup> Si veda: V. Strada, *Etica del terrore: da Fëdor Dostoevskij a Thomas Mann*, Roma, Liberal edizioni, 2008; dello stesso autore: *Umanesimo e terrorismo nel movimento rivoluzionario russo: Il caso "Nechaev"*, Roma, Edizioni dell'asino, 2012.

<sup>8</sup> R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, Grünewald/Schöningh, Mainz-Paderborn 1989; S. Salvestroni, *Dostoevskij e la Bibbia*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2000.

<sup>9</sup> J. Drouilly, *La pensée politique et religieuse de Dostoievski*, Paris, Librairie des cinq continents, 1971.

<sup>10</sup> E. Sandoz, *Political Apocalypse: A study of Dostoevsky's Grand Inquisitor*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1971.

<sup>11</sup> S. Hudspith, *Dostoevsky and the Idea of Russianness: A new perspective of unity and brotherhood*, London, RoutledgeCurzon, 2004; S. K. Carter, *The Political and Social Thought of F. M. Dostoevsky*, London, Garland Publishing, 1991.

<sup>12</sup> R. Avramenko, L. Trepanier (a cura di), *Dostoevsky's Political Thought*, Lanham, Lexington Books, 2013.

storia del pensiero politico<sup>13</sup>. Questo è esemplificativo dell'attuale fase, ancora *in fieri*, volta a legittimare Dostoevskij quale membro della grande famiglia dei teorici politici. Ciò non deve tuttavia indurre alla menda di spostare l'attenzione dalla narrazione del predicato alla giustificazione del soggetto, anche perché sarà certamente dalla buona riuscita della prima che troverà credito la seconda.

### **Metodologia e introduzione all'elaborato**

In un suo lavoro del 2011<sup>14</sup>, recante *Innovazione metodologica e revisionismo storiografico nella Storia delle dottrine politiche*, Diana Thermes, ha il merito di mettere in rilievo l'importanza pionieristica, nonché di definizione e apertura metodologica, che Rodolfo De Mattei ebbe per la *Storia delle dottrine politiche*. Contrario ad una definizione restrittiva della disciplina, al punto di considerare la stessa locuzione «dottrina politica» limitativa e frutto di convenzione didattica, il maestro catanese propendeva per una *Storia del pensiero politico*, in grado di rispondere maggiormente alla riflessione sul problema generale della politica<sup>15</sup>. Perché una riflessione storica siffatta potesse restituire la complessità dell'oggetto in questione, era indispensabile, per il De Mattei, considerare non solamente l'aspetto dottrinario (*stricto sensu*), quale corpo teorico sistematico finalizzato all'attività pratica (storia di idee e schemi comportamentali duraturi), ma anche tutte quelle prove di pensiero politico, dovunque e indipendentemente dalle modalità in cui si fossero manifestate<sup>16</sup>. Ciò permetteva di allargare il campo della

---

<sup>13</sup> «The neglect of Fyodor Dostoevsky as a political theorist can be explained in part by his choice of imaginative literature rather than discursive argument as his primary mode of communication. Add to this the impression so readily accepted by many of his readers that the novelist remained an inconclusive searcher to the end of his life, and there seems to be little incentive for students of political thought to explore further. But by far the greatest obstacle to the acknowledgement of his achievement is the radically unfamiliar character of the theory of politics. [...] He insisted that the moral regeneration of society could never be achieved without a rediscovery of the transcendent spiritual order from which all reality is ultimately derived». In D. Walsh, *Dostoevsky's Discovery of the Christian Foundation of Politics*, in R. Avramenko, L. Trepanier (a cura di), *op. cit.*, p. 9.

<sup>14</sup> D. Thermes, *Innovazione metodologica e revisionismo storiografico nella Storia delle dottrine politiche*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 20-21.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 22.

riflessione politica ad ogni forma di pensiero (utopico, ideologico, mitologico, romanzesco, poetico, etc.), senza preclusione alcuna, e, conseguentemente, di introdurvi all'interno, quali oggetto di studio, anche speculazioni non propriamente sistematiche, financo casuali, purché rilevanti dal punto di vista del pensiero politico. Dopo aver posto sullo stesso piano *azione e riflessione*, quali momenti congiunti di una fase unica e di un «unico travaglio», il maestro catanese poteva intendere la «riflessione politica» suscettibile di palesarsi nei più svariati generi – aforismi, romanzi, decaloghi, sistemi, e via dicendo –, purché fosse «documento di un bisogno, di un rapporto, di un ordine politico».

Né – seguitava il De Mattei – ha rilevanza il fatto che codesto pensiero si possa rintracciare magari presso scrittori sollecitati da altri intrinseci (filosofi, teologi, giuristi, letterati, ecc.), talché «da tutti bisogna attinger il meglio»: piuttosto, di tutti, necessitando viceversa procurarsi – a mezzo, appunto, dei collaterali elementi filosofici, teologici, giuridici, ecc. – la visione di quella vita politica che in tutti i diversi interessi trova proiezione<sup>17</sup>.

Ebbene, provando ad onorare tale approccio alla disciplina, la presente dissertazione cercherà d'indagare il pensiero politico di Fëdor Dostoevskij facendo ricorso a tutte quelle «costruzioni di pensiero» dell'autore (espresse in romanzi, articoli, lettere, quaderni e taccuini, testimonianze altrui) capaci di restituirci, nel loro complesso, una riflessione d'insieme sull'argomento. Essendo il pensiero dello scrittore privo di quella sistematicità tipica del teorico politico “di mestiere”, sarà necessario un lavoro di cucitura, auspicabilmente capace di consegnarci continuità ed evoluzione speculativa nel quadro di una narrazione che si è prediletto ordinare cronologicamente (sul modello dei già citati Drouilly e Carter). Il primo e più importante lavoro di cucitura dovrà essere quello capace di legare il pensiero dell'autore al suo *tempo* e al suo *spazio* storico, ossia di mostrare come tanto le sue critiche quanto le sue proposte teoriche siano state diretta conseguenza e della *storia d'idee* e della *storia di fatti* russa compresa tra l'ultima parte della prima e la seconda metà dell'Ottocento. Nel capitolo iniziale emergeranno le varie frange di un pensiero ancora slegato, eclettico, avvinghiato nella tensione romantica tra la finitezza della realtà e l'infinità dell'idea. Sono diversi gli elementi che convergono ad alimentare il contrasto, l'alienazione, la scissione (*raskol*) di questa prima fase giovanile; la dialettica non perviene a sintesi, permane il “doppio” irrisolto, eppur, proprio per

<sup>17</sup> R. De Mattei, *Aspetti di storia del pensiero politico, (Sul metodo, contenuto e scopo d'una storia del pensiero politico)*, Vol. I, Varese, Giuffrè Editore, 1980, p. 57.

questo, emergono due fattori che ritroveremo per tutto il prosieguo del percorso intellettuale dostoevskiano: il rifiuto di una mera spiegazione materialistica dei problemi sociali; la scelta in favore della *libertà*. Il secondo capitolo si concentrerà sulla diffusione delle idee socialiste in Russia e sul rapporto che legò Dostoevskij al circolo fourierista Petraševskij. Proprio quest'ultimo fu cagione della condanna siberiana, analizzata nel capitolo terzo. Finalmente, dopo esser passato per la curiosità socialista, che tuttavia mai riuscì a persuaderlo circa l'utilità della rivoluzione (così come deposto per la Commissione d'inchiesta), lo scrittore scopriva il popolo e il suolo (*počva*) russo. Iniziava così la sua opera di difesa verso gli ideali terragni e la necessità di un'unione armonica tra l'*élite* intellettuale estraniata e il popolo (dal febbraio 1861) non più servo. Come si mostrerà nel capitolo quarto, Dostoevskij esprimerà le sue più pungenti critiche al razionalismo europeo e alla teoria sociale a partire dal suo ritorno a Pietroburgo, dove servendosi delle riviste «Vremja» ed «Èpocha» paleserà tutto il suo rifiuto verso quelle idee che la compagine occidentalista avrebbe invece voluto importare nell'Impero russo. S'impadroniscono della speculazione politica dostoevskiana elementi quali l'autoperfezionamento personale nello spirito dell'amore cristiano e la profonda convinzione che nessun cambiamento, per quanto auspicabile, possa essere realizzato con l'imposizione. Forte dei principî del primo slavofilismo, tra i quali la libera unione fraterna dei popoli sotto il messaggio morale di Cristo, l'autore, come si mostrerà nel capitolo quinto, contrasterà i pericoli di una ragione umana assurta a nuova divinità, creatrice dell'uomo-dio, mettendone in risalto i veleni nelle due opere *Prestuplenie i nakazanie* (Delitto e castigo) e *Besy* (I demoni), nonché in quell'infinito archivio di pensieri che fu il *Dnevnik Pisatelja* (Diario di uno scrittore).

Fondamentale, nel percorso che si sta introducendo, sarà il tema costante della libertà, e la sua proclamazione in un periodo nel quale la Russia entrava nella fase rivoluzionaria della sua esistenza. In netto contrasto con la violenza rivolta, per la riscoperta dei valori cristiani conservati nel suolo russo, per una comunità che sorgesse sullo spirito fraterno (non certo realizzabile per decreto) dato dal senso del dovere reciproco, la poiesi politica di Dostoevskij, pare così, a volerla compendiare in due parole: *pro libertate*.



---

## CAPITOLO PRIMO

---

### 1. La prima vita: *stuševat'sja* e alienazione in una Russia a caccia di sé stessa

---

«Ero giovane, ero un bambino, ma nel mio cuore tutto ciò si impresse in modo indelebile, e mi rimase in fondo all'anima come una commozione nascosta. A suo tempo tutto doveva riaffiorare e rivivere. E fu proprio così.»

F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*.

#### 1.1 L'infanzia

Fëdor Michajlovič Dostoevskij<sup>1</sup> (Фёдор Михайлович Достоевский) nacque l'11 novembre del 1821 (30 ottobre secondo il calendario giuliano). La madre, Marija

---

<sup>1</sup> Sulla biografia di Dostoevskij si veda: L. P. Grossman, *Žizn' i Trudy F. M. Dostoevskogo: biografiia v datakh i dokumentakh*, Moskva, Academia, 1935 (traduzione italiana: *Dostoevskij*, a cura di A. d'Amelia, Roma, Savelli, 1968); A. G. Dostoevskaja, *Dostoevskij mio marito*, a cura di L. V. Nadai, Roma, Castelveccchi, 2014); G. Pacini, *Fëdor M. Dostoevskij*, Milano, Mondadori, 2002; A. Yarmolinsky, *Dostoevsky: His Life and Art*, New Jersey, S. G. Phillips, 1965 (1° ed. 1957); K. Mochulsky, *Dostoevsky: His Life and Work*; Translated by M. A. Minihan, Princeton, Princeton University press, 1967; l'opera di Joseph Frank, della quale si propongono i segueniti volumi: J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, Princeton, Princeton University Press, 2010; J. Frank, *Dostoevsky: The Years of Ordeal 1850-1859*, Princeton, Princeton University Press, 1983; J. Frank, *Dostoevsky: The Stir of Liberation 1860-1865*, London, Robson Books 1986; K. Lantz, *The Dostoevsky Encyclopedia*, Westport, Greenwood Press, 2004; P. Sekirin, *Firsthand Accounts of the Novelist from Contemporaries' Memoirs and Rare Periodicals*, London, McFarland & Company, 1997. Sull'Epistolario si veda: *Polnoe sobranie socinenij v tridcati tomach*, Vol. 28, Leningrad, Nauka, 1985; *Polnoe sobranie socinenij v tridtsati tomach*, Vol. 29, Leningrad, Nauka, 1986; *Polnoe sobranie socinenij v tridtsati tomach*, Vol. 30, Leningrad, Nauka, 1988. Per una raccolta parziale delle lettere di Dostoevskij tradotte in lingua italiana si veda: F. M. Dostoevskij, *Epistolario*, 2 Voll., a cura di E. Lo Gatto, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1951; F. Dostoevskij,

Fëdorovna Nečaeva, lo mise al mondo nello stesso ospedale Mariinskij di Mosca ove il marito, congedatosi dall'esercito l'anno precedente, prestava servizio in qualità di medico, e dove risiedeva l'appartamento governativo nel quale l'intera famiglia alloggiava. Fëdor – la cui scelta del nome deve certamente interpretarsi come omaggio al nonno materno, nonché padrino, Fëdor Nečaev –, fu il secondogenito di otto figli: un anno prima della sua nascita vide la luce il tanto amato fratello Michail Michajlovič, e a seguire Varvara, Andrej, le gemelle Vera e Ljubov'<sup>2</sup>, Nikolaj e Aleksandra.

È bene rammentare fin dalle prime righe come Dostoevskij, tra tutti gli scrittori russi della prima metà del XIX secolo, fu l'unico a non appartenere alla nobiltà terriera. Citando Joseph Frank:

Of all the great Russian writers of the first part of the nineteenth century - Pushkin, Lermontov, Gogol, Herzen, Turgenev, Tolstoy, Nekrasov - Dostoevsky was the only one who did not come from a family belonging to the landed gentry<sup>3</sup>.

Le sue condizioni economiche, come vedremo, saranno sovente deficitarie, quando non ai limiti della sopravvivenza. Di tale indigenza ci offre una bella testimonianza la seconda moglie dello scrittore, Anna Grigor'evna, che nelle sue memorie sul marito chiari la non trascurabile differenza esistente tra Fëdor Dostoevskij e gli altri intellettuali russi a lui contemporanei.

Inoltre, essendo sempre angosciato dai debiti, Fëdor Michajlovič era costretto a offrire lui stesso le proprie opere alle riviste, che così gli venivano pagate molto meno di quel che ricevevano gli scrittori benestanti, come Turgènev, Tolstòj o Gončaròv. Mentre Fëdor Michajlovič per *Delitto e Castigo* aveva ricevuto centocinquanta rubli per foglio di stampa, a Turgènev per i suoi romanzi la stessa rivista ne aveva pagati cinquecento.

---

*Lettere sulla creatività*, a cura di G. Pacini, Milano, Feltrinelli, 2011 (1° ed. 1991). Sui quaderni e taccuini si veda: F. M. Dostoevskij, *Nezdannyj Dostoevskij: Zapisnye knižki i tetradì 1860-1881*, Moskva, Nauka, 1971 (traduzione italiana: *Dostoevskij inedito: quaderni e taccuini 1860-1881*, a cura di Lucio dal Santo, Firenze, Vallecchi, 1980). Altri cenni biografici in: L. F. Földényi, *Dostoevskij legge Hegel in Siberia e scoppia a piangere*, trad. di Andrea Rényi, Roma, il melangolo, 2009; S. Zweig, *Dostoevskij*, trad. di M. Britti, Roma, Castelvechi, 2013; O. Figes, *La danza di Nataša*, trad. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2008; A. Gide, *Dostoevskij*, trad. di M. Maraschini, Milano, Medusa, 2013.

<sup>2</sup> Любовь, che in russo significa «amore», morirà prematuramente pochi giorni dopo la nascita.

<sup>3</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 5.

Ma quello che era peggio era il fatto che, a causa dei suoi debiti, Fëdor Michàjlovič era costretto a scrivere in fretta e non aveva mai né il tempo né la possibilità di rivedere le sue opere per dar loro una forma più elegante, e questo era per lui un gran dolore. Spesso i critici gli rimproveravano la forma sciatta, il fatto che gli avvenimenti si accumulavano uno sull'altro e che molti spunti non venivano condotti a termine. Questi critici severi probabilmente ignoravano in quali condizioni accadesse di scrivere a Fëdor Michàjlovič<sup>4</sup>.

Gli *incunabula* della famiglia Dostoevskij si fanno risalire ad un boiardo (*bojar*), probabilmente discendente da un capo tartaro (*tatarlar*) emigrato dal khanato dell'Orda d'Oro, il quale intorno al 1506 ottenne in concessione una terra che comprendeva il villaggio di Dostoevo nella regione di Pinsk (attuale Bielorussia)<sup>5</sup>. Lo stesso Konstantin Mochulsky ci informa circa la discendenza lituana dei Dostoevskij, in seguito trasferitisi in Ucraina<sup>6</sup>. Sappiamo con certezza che il nonno paterno del futuro scrittore esercitava il sacerdozio in una parrocchia nella provincia di Podolia, e che il figlio (ovvero il padre di Fëdor) fu per tanto iniziato allo studio della teologia. Tuttavia, Michail Andreevič, nel 1809, andò via di casa per raggiungere Mosca ed entrare nell'Accademia Imperiale Russa, dove si occupò di chirurgia, divenendo medico militare e servendo l'esercito fino al 1820. Quando l'invasione alleata dell'Impero russo con la Francia napoleonica, frutto di quell'accordo raggiunto a Tilsit nel luglio del 1807 tra il Bonaparte (vittorioso ad Austerlitz) e lo zar Alessandro I (1801-1825), iniziò a scricchiolare, portando all'invasione della Russia da parte della *Grande Armée*, Michail Andreevič Dostoevskij prestava valorosamente servizio sul campo.

Tutte le fonti sono concordi nel definire il temperamento di Michail Andreevič quale estremamente difficile, cupo, scontroso, sospettoso. Il suo carattere ci viene presentato ondivago, basculante, oscillante tra stati di sensibilità e durezza, pietà ed avarizia. Soggetto ad attacchi d'ipocondria e depressione, coltivava ossessioni, tra le quali il pericolo della povertà e il possibile adulterio da parte della moglie Marija, con la quale era convolato a nozze nel gennaio del 1820. In realtà nessuna di queste fisime trovava fondamento oggettivo, in ciò che «la sua povertà era puramente immaginaria. Michail Andreevič percepiva un salario di cento rubli, aveva uno studio privato, usufruiva di un

<sup>4</sup> A. Dostoevskaja, *op. cit.*, pp. 128-129.

<sup>5</sup> A. Yarmolinsky, *op. cit.*, p. 4.

<sup>6</sup> K. Mochulsky, *op. cit.*, p. 3.

appartamento governativo senza canone d'affitto, possedeva sette servi e quattro cavalli». A conferma dell'infondatezza del suo timore, egli, negli anni a seguire «acquistò una tenuta di due villaggi, Darovoe e Čermašnja<sup>7</sup>, nella provincia di Tula»<sup>8</sup> a circa 150 chilometri da Mosca. Per quanto concerne la sedicente infedeltà di Marija (che letteralmente venerava il marito), non si può non relegarla quale parto della morbosità di Michail Andreevič, prova ne sia un episodio verificatosi quando ella portava in grembo la sua ultima figlia Aleksandra. Notando che la moglie soffriva in quei giorni di bruciori di stomaco, Michail Andreevič ebbe il sospetto che questi fossero dovuti ad una presunta infedeltà della consorte, dato che nelle precedenti sette gravidanze Marija non aveva mai riscontrato un problema simile. Al che la pazienza cirenea della donna, prestata alla preservazione della tranquillità mentale del marito, dovette spingersi al punto di giurare la propria fedeltà al voto fatto sedici anni prima<sup>9</sup>. Ed evidenti furono le ripercussioni della tetraggine dell'uomo sulla sensibilità dei figli, in un ambiente già di per sé cupo, e reso ancor più ostile dalle improvvisi sfuriate di Michail Andreevič. Non di rado Marija, ovvero le infermiere dell'ospedale, dovettero placare gli accessi collerici del padre rivolti contro i poveri figliuoli. Pur non avendoli mai battuti egli instaurò fra le mura domestiche un clima militaresco, devoto alla disciplina e al mantenimento di un'atmosfera puritana. Ciò evidentemente contrastava con il carattere opposto della moglie, la quale ci viene presentata come donna benevola, paziente, di discreta cultura e con uno spiccato senso pratico, probabilmente, scrive Yarmolinsky, infusole dal padre, commerciante moscovita di modeste condizioni<sup>10</sup>. Ancorché esile, di salute cagionevole e fioca al punto da riuscire ad allattare solo il figlio maggiore, Marija fu un costante punto di riferimento per tutta la famiglia. Fëdor Dostoevskij ebbe a rammentarla sempre con profondo calore e sincera commozione. Le era così intimamente devoto che tra le prime lettere del suo epistolario ne è stata rinvenuta una indirizzata proprio alla madre nella primavera del 1834. Il

<sup>7</sup> Va precisato che i due villaggi non furono acquistati contemporaneamente. Solo dopo aver ipotecato Darovoe, nel 1833, Michail Andrèevič acquistò Čermašnja.

<sup>8</sup> «his poverty was purely imaginary. Mikhail Andreyevich received a salary of 100 paper rubles, had a private practice, a rent-free apartment from the government, seven servants, and four horses. In 1831 he purchased an estate consisting of two villages, Darovoye and Charmashnya, in the province of Tula». K. Mochulsky, *op. cit.*, p. 4.

<sup>9</sup> A. Yarmolinsky, *op. cit.*, p. 5.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

giovane Fëdor, non ancora tredicenne, scrisse liberando il sentimento, negligendo la punteggiatura, e lasciando trasparire un certa mestizia rivelatasi fondata di lì a pochi anni, quando la giovane madre, a soli trentasette anni, spirò lasciando definitivamente i suoi cari:

Quando ci hai lasciati, cara mamma, io fui estremamente malinconico, e ora, quando ti penso, cara mamma, mi prende un tale dolore che non riesco a metterlo da parte, se tu sapessi quanto desideri vederti, sono impaziente per questo momento gioioso. Ogni volta che ti penso prego Dio per la tua salute. Fateci sapere, cara mamma, se siete arrivata senza problemi, bacia da parte mia Andrèj e Vera. Bacio le tue mani e rimango il tuo figlio devoto<sup>11</sup>.

Fëdor Dostoevskij venne battezzato in una giornata di novembre nella cappella dedicata ai santi Pietro e Paolo dello stesso ospedale Mariinskij che ospitava l'intera famiglia. Elemento permeante della sua infanzia, così feconda di stimoli per il futuro, fu il precoce contatto con la cristianità. Marija era una donna molto religiosa, ed oltre a prender parte alla liturgia domenicale, era solita, al sopraggiungere della bella stagione, portare i suoi figli al *Troice-Sergieva Lavra* (Monastero della Trinità di San Sergio). Fu proprio in questi luoghi, unitamente all'incontro con i degenti dell'ospedale Mariinskij, che il giovane scrittore dovette far tosto esperienza del lato tragico e divino della vita, dei patimenti nella sofferenza e del potere della fede in Cristo, così vivido e intensamente pronunciato nella preghiera dei tanti indigenti dagli abiti irsuti genuflessi ai piedi del sagrato.

In casa Dostoevskij la religiosità costituì elemento permeante, tanto che il primo libro di Fëdor, illustrato da curiose litografie, fu una raccolta di un centinaio di «storie scelte per il beneficio del giovane dal Vecchio e Nuovo Testamento», di Johann Hübner, accompagnato da pie riflessioni. Particolare impressione ebbe sul ragazzo il libro di Giobbe, i cui interrogativi accompagneranno la speculazione del pensatore fino all'ultimo

<sup>11</sup> «Когда Вы уехали от нас, любезная маменька, то мне стало чрезвычайно скучно, и я теперь, когда вспомню о Вас, любезная маменька, то на меня нападет такая грусть, что я никак не могу ее прогнать, если б Вы знали, как мне хочется Вас увидеть, я не могу дожидаться сей радостной минуты. Всякий раз, когда я вспомню о Вас, то молю бога о Вашем здорovии. Уведомьте нас, любезная маменька, благополучно ли Вы доехали, поцелуйте за меня Андрюшеньку и Верочку. Целую Ваши ручки и пребуду покорный Вам сын Ваш». F. Dostoevskij, *Polnoe sobranie socinenij v tridcati tomach*, Vol. 28, *Pis'ma 1832-1859*, cit., p. 31. Trad. mia.

dei suoi giorni, insinuandosi nella mente di Ivan, in quel capolavoro, suggello di una vita, che prese il titolo di *Brat'ja Karamazovy* (I Fratelli Karamazov). Giobbe era un uomo felice, ricco, ed allo stesso tempo integro e timorato di Dio; ma un giorno la sua fede venne messa alla prova. «Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non sei forse tu che hai messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quello che è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e i suoi possedimenti si espandono sulla terra. Ma stendi un poco la mano e tocca quanto ha, e vedrai come ti maledirà apertamente!». Fu questo l'invito che Satana rivolse a Dio, quando quest'ultimo riconobbe in Giobbe i meriti di servitore, unico per rettitudine e lontananza dal male. Così che Dio rispose: «Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stendere la mano su di lui»<sup>12</sup>. Di lì i patimenti dell'uomo, il quale pur conservando la sua apatia dinnanzi alle disgrazie viepiù numerose, ricorrendo all'*areté* dello spirito nella sua imperturbabile contemplazione del divino, iniziò tuttavia ad animare il proprio sfogo, compendiabile nel verso: «Se ho peccato, che cosa ho fatto a te, o custode dell'uomo? Perché mi hai preso a bersaglio e sono diventato un peso per te?»<sup>13</sup>. Sono interrogativi che promanano da una condizione vacillante, sofferente, qual era profondamente contristata l'anima di Ivan, quando più tardi si chiederà il perché della violenza sugli innocenti (perché Dio tollera la violenza sui bambini?). Allo stesso modo Giobbe si sentì bersaglio ingiusto, e ferma restando l'onnipotenza di Dio, recitò il suo accalorato lamento. Una lagnanza che interroga il perché delle ingiustizie, il perché del successo dei malvagi e il perché egli, povero innocente, dovesse subire l'ira divina. Ed invero l'affermazione del demonio anticipa l'altra grande tematica che tormenterà Ivan e di cui si farà alfiere il suo Inquisitore: quella del pane. «Tocca quanto ha, e vedrai come ti maledirà apertamente», può essere considerato uno dei *leitmotiv* della Leggenda, che trova nel Vangelo di Matteo la risposta direttamente nel Cristo affamato dopo quaranta giorni e quaranta notti di deserto. Gli comparve il diavolo e lo tentò: «“Se tu sei figlio di Dio, di' che queste pietre diventino pane”». Ma egli rispose: “Sta scritto: non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio»<sup>14</sup>; testimonianza del fatto che per Dostoevskij il problema del socialismo fosse in prima istanza non già materiale, sibbene religioso. Così Giobbe si pentirà in seguito alla teofania, dichiarandosi incapace

---

<sup>12</sup> Giobbe, 1, 9-12.

<sup>13</sup> Ivi, 7, 20.

<sup>14</sup> Matteo, 4, 2-4.

di comprendere colui che tutto può e a cui niente è impossibile. La sua è una resa al cospetto dell'inspiegabile; egli non ottiene da Dio altra spiegazione se non quella della sua potenza, e ciò è bastevole perché la sua mente smetta inutilmente d'interrogarsi, abbandonandosi alla fede in quello stesso mistero che ancora una volta ritroveremo nei *Brat'ja Karamazovy* così espresso: «Ogni filo d'erba, ogni scarabeo, la formica, l'ape dorata, tutti gli esseri, insomma, conoscono in modo davvero meraviglioso la propria strada pur non avendo l'intelligenza, sono la testimonianza del mistero divino, il quale si esplica anzi in loro continuamente»<sup>15</sup>.

Circa la religiosità della famiglia Dostoevskij troviamo conferma nelle *Memorie* di Andrej, fratello dello scrittore: «I nostri genitori erano persone molto religiose, in particolar modo nostra madre. Andavamo in chiesa ogni domenica e in occasione di qualsiasi festa religiosa»<sup>16</sup>. Lo stesso Fëdor, nel *Dnevnik Pisatelja* (Diario di uno Scrittore) ricorderà le letture serali della Bibbia e della storia russa a cui il padre e la madre avevano avvezzato i figli fin dalla tenera età. E tuttavia, quest'infanzia agrodolce dai tratti screziati, ove l'iracondia di Michail Andreevič si controbilanciava alla dolcezza di Marija, e il dolore dei degenti veniva edulcorato dai giochi consumati nel cortile dell'ospedale, all'età di otto anni, fu scossa da un truce avvenimento. Precisamente nell'estate del 1830 accadde che una compagna di giochi di Dostoevskij venne deflorata e uccisa dalla ferocia di un ubriaco. Testimone di questa confessione fu una conoscente dello scrittore, Zinaida Trubetskaja, che nelle sue *Memorie* raccontò il triste ricordo narratole dall'autore. La bambina aveva appena nove anni, e un dì fu rapita e brutalmente violentata da un manigoldo avvinazzato che le procurò un'emorragia così grave da rivelarsi fatale. Il giovane Fëdor corse a chiamare il padre, ma quando questi sopraggiunse il cuore della piccola aveva già smesso di battere. Il pensiero di questa disgrazia infestò la mente dello scrittore, perseguitandolo per tutta la vita. Della stessa

<sup>15</sup> «Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчелка золотая, все-то до изумления знают путь свой, не имея ума, тайну Божию свидетельствуют, беспрерывно совершают ее сами...». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Brat'ja Karamazovy*, Vol. 9, Sankt-Peterburg, Nauka, 1991, p. 331; Id., *I fratelli Karamazov*, trad. di P. Maiani, Milano, Bompiani, 2014 (1° ed. 2005), p. 659.

<sup>16</sup> P. Sekirin, *op. cit.*, p. 46.

laidezza si macchierà, non a caso, il protagonista dell'opera *Besy* (I demoni), Nikolaj Stavrogin<sup>17</sup>.

Quando il Nostro aveva circa nove anni si verificarono altri due avvenimenti, tanto significativi da essere successivamente rammentati dallo stesso autore nelle pagine del *Dnevnik Pisatelja*. Il primo episodio attiene al ricordo del *mužik*<sup>18</sup> Marèj, e fu presentato nel volume di febbraio del 1876. Fëdor Dostoevskij si trovava con la sua famiglia nella tenuta di campagna per trascorrere il periodo estivo. Era agosto, e i giorni che lo separavano dal ritorno a Mosca si facevano vieppiù rari; cosicché decise di andare dietro l'aia, per calarsi nel burrone e percorrere la distesa di bassi cespugli fino al boschetto di betulle. «Niente nella vita amavo quanto il bosco con i suoi funghi e le bacche selvatiche, con i suoi insetti e uccellini, i suoi ricci e scoiattoli e quell'umido profumo, tanto caro, di foglie marcescenti»<sup>19</sup>. Ad un tratto al piccolo parve d'udire «*Volk bežit!*»<sup>20</sup>, e in preda alla paura berciò con tutte le sue forze, correndo sul prato in direzione di un *mužik* che nei dintorni lavorava la terra. Marej, questo era il nome del servo, fu sorpreso dallo spavento del piccolo, così che dapprima cercò di tranquillizzarlo, attribuendo alla sua fantasia il timore del lupo, e di seguito, dopo aver accarezzato il bambino e avergli fatto il segno della croce, invitò Fëdor a tornare a casa, assicurandolo sul fatto che egli l'avrebbe sorvegliato e protetto in caso di pericolo. Il sorriso di quell'uomo, la sua gentilezza, il suo amore quasi paterno, rimasero inconsciamente impressi nella mente dello scrittore, tanto che con la stessa spontaneità con la quale s'erano obliati, così riaffiorarono tra i suoi pensieri il secondo giorno delle celebrazioni pasquali, ad Omsk, durante il periodo di prigionia. Tutti i detenuti erano ubriachi e in quella parentesi di libertà concessa loro dalle guardie davano sfogo alla violenza. Dostoevskij si ritirò nella casamatta, raggiunse la sua

<sup>17</sup> Ivi, p. 47.

<sup>18</sup> Con l'espressione *mužik* (мужик), il cui corrispettivo lemma italiano è "mugicco", si indica l'uomo (муж) legato alla terra, in qualità di paesano, contadino povero, con particolare rilevanza al periodo precedente la Rivoluzione del 1917.

<sup>19</sup> «И ничего в жизни я так не любил, как лес с его грибами и дикими ягодами, с его букашками и птичками, ежиками и белками, с его столь любимым мною сырým запахом перетлевших листьев». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Dnevnik Pisatelja 1876 God*, Vol. 13, Sankt-Peterburg, Nauka, 1994, p. 54; Id., *Diario di uno Scrittore*, trad. di E. Lo Gatto, Milano, Bompiani, 2010 (1° ed. 2007), p. 275.

<sup>20</sup> «Волк бежит!», «Al lupo!».



postazione e si sdraiò chiudendo gli occhi e tenendo le mani dietro la nuca. Fu in quegli istanti che rammentò la figura di Marej, e sarà proprio in questo periodo che maturerà nell'autore la convinzione di un popolo russo portatore di quella purezza e religiosità da porre come fondamento dell'edificio politico. Ripensando al *mužik* rifletté:

chi lo obbligava? Egli era un nostro servo, ed io ero il suo signorino; nessuno avrebbe mai saputo che egli mi aveva accarezzato e non l'avrebbe ricompensato per questo. Amava forse tanto i piccoli bambini? Esiste gente così. L'incontro era avvenuto in un campo deserto, e forse soltanto Dio aveva visto, di lassù, di quale sentimento profondo, illuminato e umano e di quale delicata, quasi femminile tenerezza, poteva essere colmo il cuore di un *mužik* russo rozzo e bestialmente ignorante, il quale allora non aspettava e non prevedeva neppure la propria libertà<sup>21</sup>.

Conclusosi il ricordo, lo scrittore si alzò dal giaciglio e fece un giro per la prigione, prestando attenzione agli sguardi degli altri detenuti. Capi allora che ognuno di essi, fosse stato apparentemente anche il più spregevole in tutta la faccia della terra, poteva essere, in fondo, un Marèj: «*ved' ja že ne mogu zagljanut' v ego serdce*»<sup>22</sup>.

Il secondo episodio si verificò, stando ai ricordi di Dostoevskij, sempre all'età di nove anni. La fonte è ancora una volta il *Dnevnik Pisatelja*, edizione dell'aprile 1876. In un capitolo interamente improntato alla critica verso lo scrittore Avseenko - che aveva accusato il popolo russo di cullarsi in meri ideali passivi, evidenziandone l'incapacità a produrre elementi energici che non fossero figure «sanguisuga» e capricciose quali erano i *kulaki* e i *samodury*<sup>23</sup> - Dostoevskij, protendendosi in difesa del popolo, della sua

<sup>21</sup> «а кто его заставлял? Был он собственный крепостной наш мужик, а я все же его барчонок; никто бы не узнал, как он ласкал меня, и не наградил за то. Любил он, что ли, так уж очень маленьких детей? Такие бывают. Встреча была уединенная, в пустом поле, и только Бог, может, видел сверху, каким глубоким и просвещенным человеческим чувством и какою тонкою, почти женственною нежностью может быть наполнено сердце иного грубого, зверски невежественного крепостного русского мужика, еще и не ждавшего, не гадавшего тогда о своей свободе». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Dnevnik Pisatelja 1876 God*, Vol. 13, cit., p. 56; Id., *Diario di uno Scrittore*, cit., p. 277.

<sup>22</sup> «ведь я же не могу заглянуть в его сердце», «perché non posso certo guardare nel suo cuore». *Ibidem*.

<sup>23</sup> La polemica apparve nel fascicolo di marzo (1876) del «Russkij Vestnik» (Il Messaggero Russo). Relativamente alle espressioni *kulaki* e *samodury*, la prima è il plurale di *kulak* (кулак) che letteralmente significa «pugno» ed indica la classe dei contadini benestanti aventi alle loro dipendenze altri contadini (con accezione negativa: avaro, sanguisuga); la seconda è il plurale di *samodur* (самодур), espressione

abnegazione e fede ardente, raccontò un episodio legato ad Alena Frolovna, la bambinaia assunta dai suoi genitori fin dai primissimi anni venti per occuparsi della custodia dei piccoli. Accadde che il terzo giorno dopo Pasqua (presumibilmente del 1832) mentre Michail Andreevič e Marija Fëdorovna si trovavano a prendere il tè con i figli, improvvisamente la porta della loro abitazione moscovita s'aprì e comparve sull'uscio il servo della gleba Grigorij Vasil'evič, con un mantello rustico e le classiche calzature fatte di scorza di tiglio. Il villaggio di Darovoe era stato acquistato appena l'anno prima, e in assenza dei padroni l'amministrazione della tenuta veniva affidata proprio a lui. Si seppe che arrivava dalla campagna a piedi e che era latore di una notizia terribile: l'intero villaggio era andato a fuoco causando la perdita di case, delle stalle, del granaio, di una parte del bestiame e perfino la morte del *mužik* Archip. Nel quadro di uno sconforto generale e dell'intenso scoramento di Marija protratto fino alle lacrime, ecco che irruppe sulla scena la figura di Alena Frolovna, lavoratrice a salario proveniente dalla piccola borghesia (non era cioè serva della gleba), la quale aveva allevato tutti i fratelli e le sorelle Dostoevskij instillando allegria, serenità, e raccontando loro delle fiabe tanto apprezzate nei ricordi postumi. Ella aveva circa quarantacinque anni, ed era riuscita già a mettere da parte una discreta somma per assicurarsi la vecchiaia; così s'avvicinò a Mărija e con un flebile tono di voce, quasi biascicando proferì: «*Koli nado vam budet deneg, tak už voz'mite moi, a mne čto, mne ne nado...*»<sup>24</sup>.

Contro la prevedibile accusa di chi avrebbe definito tale episodio come un «*ediničnyj slučaj*» (caso isolato), Dostoevskij anticipò i detrattori del popolo sostenendo che si sarebbero potuti citare centinaia d'esempi a riguardo, tratti dalla vita reale, ma anche da fini osservatori come Sergej Timofeevič Aksakov, autore di quella *Cronaca di famiglia*

---

applicata ai mercanti, secondo la traduzione del Lo Gatto: «uomo che nella sua condotta si lascia guidare esclusivamente dal suo arbitrio personale, dai suoi capricci». Cfr. F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., p. 360.

<sup>24</sup> «*Если надо вам будет денег, так уж возьмите мои, а мне что, мне не надо...*», «Se avete bisogno di denaro prendete il mio, a me a che serve, io non ne ho bisogno...». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Dnevnik Pisatelja 1876 God*, Vol. 13, cit., p. 130; Id., *Diario di uno Scrittore*, cit., p. 373.

così magistralmente attenta a descrivere il buon cuore dei contadini nell'aiutare una madre piangente che supplicava aiuto al fine di raggiungere il proprio bimbo malato<sup>25</sup>.

## 1.2 L'adolescenza, la giovinezza e il successo

Nell'autunno del 1833 i fratelli Fëdor e Michail Dostoevskij iniziarono a seguire le lezioni presso la casa di monsieur Souchard, immigrato francese che, per un eccesso di patriottismo russo<sup>26</sup> (stando a quanto documentato da Yarmolinsky), si fece sostituire il cognome in Drašusov. La casa pare rammentasse la *Dotheboys Hall* dei coniugi Squeers<sup>27</sup>, ed aveva una conduzione familiare. Tra le materie impartite figurava certamente la lingua francese, ma non quella latina, cosicché il padre dei ragazzi decise di occuparsene personalmente. Le lezioni, tenute nelle ore pomeridiane da Michail Andreevič, dovettero essere un vero calvario. I giovani allievi non potevano sedersi né appoggiarsi al tavolo, ma gli era imposto di stare per tutta la lezione come dei piccoli idoli, immobili nello scandire declinazioni e coniugazioni. Ad un minimo errore il dottore soleva andare su tutte le furie, accusando i figli di essere dei lavativi e degli ottusi, e non di rado interrompendo le lezioni<sup>28</sup>.

Nonostante la severità e i continui sbalzi d'umore, Michail Andreevič non lesinò sacrifici pur di garantire un'adeguata istruzione ai suoi figli. Così, dal 1834 fino al 1837, i due fratelli Dostoevskij furono iscritti in uno dei convitti privati più famosi di tutta Mosca: la pensione universitaria di Čermak. Gli insegnanti provenivano dall'università, e nonostante la disciplina di studio fosse piuttosto severa, l'atmosfera era familiare, tanto che tutti gli allievi desinavano insieme al preside e ai suoi figli. Fëdor e Michail trascorrevano nel convitto i cinque giorni settimanali fino al sabato mattina, giorno in cui la carrozza del padre, guidata da un servo, giungeva alla pensione per ricondurre i figli a casa. Fu in questo periodo che l'amore dello scrittore per la letteratura iniziò limpidamente a manifestarsi nelle numerose letture consumate. Walter Scott, George Sand, Hugo, Karamzin, Gogol', ma soprattutto Puškin tra le letture predilette. E dovette

<sup>25</sup> Ivi, p. 131; p. 374.

<sup>26</sup> A. Yarmolinsky, *op. cit.*, p. 14.

<sup>27</sup> Si veda il romanzo di Charles Dickens *The Life and Adventures of Nicholas Nickleby*.

<sup>28</sup> A. Yarmolinsky, *op. cit.*, p. 15.

essere un grande dolore quello che nell'anno 1837 si abbatté sui giovani fratelli Dostoevskij e l'intera famiglia: prima la morte della madre Marija, poi quella dell'adorato scrittore, rimasto ferito mortalmente in un duello con il barone francese George d'Anthès, gettarono Fëdor in una tale costernazione da pronunciare al fratello la famosa ammissione per la quale se non avesse già dovuto tenere il lutto per la madre lo avrebbe certamente portato in onore del poeta.

Nello stesso anno, Michail Andreevič, dovendo decidere sul futuro dei due ragazzi, decise di condurli a S. Pietroburgo nel collegio del generale-ingegnere Koronad Filippovič Kostomarov, affinché si preparassero agli esami di ammissione alla Scuola del Genio militare. Una preziosa testimonianza di questo periodo ci è offerta da una lettera spedita da Fëdor Dostoevskij al padre il 23 luglio 1837. Il ragazzo spiega quanto lui e il fratello siano oberati di studio, non avendo neanche un minuto libero durante la settimana: «Solo il sabato e la domenica siamo liberi; cioè in quei giorni Koronad Filippovič non ci mostra nulla; e quindi, solo ora abbiamo trovato il tempo di parlare con Voi per iscritto»<sup>29</sup>. Dopo aver elencato alcune delle materie seguite nei vari corsi – matematica, scienze, fortificazione, artiglieria -, Dostoevskij confessò la predilezione del generale Kostomarov per lui e Michail, essendo loro gli unici dei dieci allievi a prepararsi per gli esami della classe superiore. Particolarmente emblematica risulta la chiusa della missiva: dedicando un pensiero ai fratellini e alle sorelline, la cui unica guida (in seguito alla morte della madre) rispondeva ora alla sola figura del padre, il ragazzo concludeva: «Giudicate voi stesso come dobbiamo pregar Dio che conservi la vostra salute per noi così preziosa»<sup>30</sup>. Purtroppo di lì a due anni Michail Andreevič verrà barbaramente ucciso dai suoi stessi contadini durante (si presume) un suo ennesimo accesso d'ira. Questa lettera riveste una certa importanza anche perché, per la prima volta, si menziona Ivan Nikolaevič Šidlovskij, futuro compagno di Dostoevskij nella Scuola del genio militare, il quale ebbe una grande influenza e sulla formazione dello scrittore (essendo d'età

<sup>29</sup> «Только в субботу и в воскресенье мы бываем свободны; то есть Коронад Филиппович нам ничего не показывает в эти дни; а следовательно, только теперь сыскали время поговорить с Вами письменно». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Pis'ma 1834-1881*, Vol. 15, Sankt-Peterburg, Nauka, 1996, p. 6.

<sup>30</sup> «Судите же, как мы должны просить Бога о сохраненье Вашего драгоценного для нас здоровья». *Ivi*, p. 7; Id., *Epistolario*, Vol. I, tra. di E. Lo Gatto, cit., p. 13.

maggiore e già inserito nella cultura letteraria del tempo), e sull'infusione di quel temperamento romantico così evidente in tutta la prima fase degli scritti dostoevskiani.

Nel maggio del 1837 I fratelli Dostoevskij lasciavano la Mosca dei monasteri e della defunta madre per raggiungere la Pietroburgo degli edifici governativi, parto di quell'europeismo che ne faceva la porta verso l'occidente. Durante il lungo viaggio nella carrozza a nolo (durò circa una settimana) accadde un episodio che Fëdor Dostoevskij rammenterà con profonda lucidità nel volume di gennaio del *Dnevnik Pisatelja* (1876). I due ragazzi e il padre Michail Andreevič si fermarono una sera nella provincia di Tver' per sostare mezz'ora in una stazione di posta. Dal vetro della finestra il giovane Fëdor vide sopraggiungere di tutta fretta una trojka che si fermò dirimpetto all'edificio della stazione. Dalla vettura scese un corriere governativo, descritto come un uomo estremamente robusto e paonazzo. Dopo aver trangugiato della vodka questi uscì dall'edificio proprio quando una nuova trojka posteggiava nella fermata e il postiglione vi balzava sopra per prenderne le redini. Il corriere vi salì a sua volta, ma non dette neanche il tempo al postiglione di muovere i cavalli che senza pronunciare una sola parola gli sferrò un pugno sulla nuca. Il pover'uomo vacillò pochi istanti per poi frustare a sua volta con ferocia i cavalli, che si lanciarono in uno scatto fulmineo.

Era metodo non irritazione, qualcosa di premeditato e sperimentato da un'esperienza di molti anni, e il terribile pugno si alzò con impeto e di nuovo batté la nuca. Poi di nuovo e di nuovo e così continuò finché la trojka non scomparve dalla mia vista. [...] Il nostro cocchiere mi confessò che quasi tutti i corrieri viaggiano così, e questo in particolar modo, e che tutti lo conoscevano già; che dopo aver bevuto della vodka ed essere saltato nella carrozza, comincia sempre a picchiare e picchia «sempre a questo modo», senza che il postiglione abbia commesso alcuna colpa [...]. Quando il giovane torna tutti ridono di lui: «Hai visto, il corriere ti ha rotto il collo», e il giovane, forse, lo stesso giorno picchierà la sua giovane sposa: «Per lo meno mi sfogherò con te»; e forse anche perché essa «ha guardato e ha visto»...<sup>31</sup>.

Quest'episodio, definito dall'autore nei taccuini preparatorî di *Prestuplènje i nakazànje* (Delitto e Castigo) «la mia prima offesa personale»<sup>32</sup>, spiega con eloquenza l'attenzione dello scrittore verso problematiche che esulavano dalla sua condizione. Si

<sup>31</sup> F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Dnevnik Pisatelja 1876 God*, Vol. 13, cit., pp. 31-32; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 244-246.

<sup>32</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 40.

deve rintracciare nell'accadimento anzi descritto un'altra sirena annunciante l'interesse verso la questione contadina che Dostoevskij nutrirà per tutta la vita. In questa fase giovanile della sua esistenza, com'egli stesso confesserà, si può rinvenire una spiegazione socio-politica rispetto ai vizi della classe contadina: esiste un rapporto di causalità che lega la violenza esercitata a quella subita. Citando il Frank:

Dostoevsky is telling his readers that, in his youth, he had explained the vices of the peasantry solely in social-political terms, solely as a result of the clenched fist crashing down on the back of their necks. He had been convinced that these vices would vanish once the fist had been stayed<sup>33</sup>.

Gli esami per l'ammissione all'Istituto superiore di ingegneria militare si tennero a settembre. Michail Michajlovič, causa la propria debolezza fisica, non poté sostenerli, così che nell'aprile dell'anno successivo fu costretto a lasciare S. Pietroburgo per trasferirsi a Revel<sup>34</sup> dove fu ammesso tra le fila degli *junker* (giovani ufficiali). Fëdor Dostoevskij, al contrario, sostenne e superò la sessione degli esami, potendo stabilirsi nel palazzo degli ingegneri a partire dal gennaio del 1838. In una lettera inviata al fratello Michail nell'agosto dello stesso anno traspaiono due elementi caratterizzanti il prosieguito della vita materiale e intellettuale dell'autore: la stringente necessità di denaro; l'amletismo ispirato da Šidlovskij e dalle letture romantiche. Nel passaggio intermedio dell'epistola Dostoevskij confessa di essersi ammalato di raffreddore e di non aver avuto neanche il becco d'un quattrino per inumidirsi la gola con un sorso di tè. Descrive la sua condizione come «miserabile», almeno fino al momento in cui non gli pervennero quaranta rubli dal padre, con i quali riuscì a pagare i debiti e riprendersi temporaneamente. Per quanto concerne l'influenza romantica šidlovskiana, proprio questa lettera viene considerata dai biografi dello scrittore una prova di tutta evidenza, nella quale emergerebbe un certo macerante tormento, figlio dello stesso pessimismo che in quel periodo attanagliava l'umore di Šidlovskij<sup>35</sup>. L'individuo è colto nella sofferenza della sua coscienza, potenzialmente infinita eppur limitata ed annerita dal mondo terreno, avvertito quale «purgatorio degli spiriti celesti» (*čistilišče duchov nebesnych*),

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Ревель, attuale Tallinn.

<sup>35</sup> Si veda la nota di E. Lo Gatto in: F. Dostoevskij, *Epistolario*, Vol. I, cit., p. 17.

che nella sua negatività peccaminosa trasforma la bella spiritualità in una «satira»<sup>36</sup>.

Analogamente, nella lettera del 31 ottobre 1838, indirizzata sempre al fratello Michail, traluce un pulsante influsso romantico, tanto ardente sì da tramutarsi nell'oppressione del prigioniero byroniano. Egli scrive: «Fratello, è triste vivere senza speranza... Guardo innanzi e il futuro mi fa paura... Mi trascino in una certa atmosfera fredda, polare, dove non è penetrato un raggio di sole... Da tempo non ho provato l'impeto dell'ispirazione... Ma in compenso spesso mi trovo in una situazione quale, ricordi? Quella del Prigioniero di Chillon dopo la morte dei fratelli in prigione»<sup>37</sup>. In polemica con Michail sul senso della conoscenza, Dostoevskij rigettava l'idea che per «sapere di più» (*bol'se snat'*) si dovesse «sentire di meno» (*men'se čuvstvovat'*). «Che cosa vuoi dire con la parola *sapere*? Conoscere la natura, l'anima, Dio, l'amore... Tutto ciò si conosce col cuore e non con l'intelligenza»<sup>38</sup>.

Ritorna, con tutta la sua potenza, il tema dell'Assoluto, di Dio, quale intuizione pura, al punto che il poeta, nell'impulso della sua ispirazione «risolve Dio» (*razgadyvaet Boga*) realizzando così lo stesso compito della filosofia. E tuttavia, fin troppo evidente appare l'impossibilità umana di una piena conciliazione con l'Universale: nell'atto puro l'individuo indovina l'immensità del pensiero, eppur non può abbracciarlo. Se fossimo spiriti, sottolinea lo scrittore, potremmo muoverci nella sfera dell'Assoluto – quella stessa sfera a cui mira la nostra anima quando vuole indovinare Dio –, ma siamo uomini, dunque polvere, e questa piena conciliazione ci è negata.

L'epifania di tale pessimismo non può certamente escludere dalle sue cause la rigida vita che l'Accademia pretendeva dai suoi iscritti. Michail Andreevič aveva avuto poche remore nell'indirizzare i suoi due figli maggiori verso la carriera ingegneristico-militare, e lo aveva fatto per ragioni piuttosto prosaiche, rinvenibili nella speranza che quella fosse l'unica strada percorribile per la realizzazione di un guadagno certo nel futuro. Tuttavia sia Michail che Fëdor nutrivano sogni poetici, letterari, ben lontani dalle certezze

<sup>36</sup> F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Pis'ma 1834-1881*, Vol. 15, cit., p. 11.

<sup>37</sup> «Брат, грустно жить без надежды... Смотрю вперед, и будущее меня ужасает... Я ношусь в какой-то холодной, полярной атмосфере, куда не заползал луч солнечный... Я давно не испытывал взрывов вдохновенья... зато часто бываю и в таком состоянье, как, помнишь, Шильонский узник после смерти братьев в темнице...». *Ivi*, p. 14; *Id.*, *Epistolario*, Vol. I, cit., pp. 21-22.

<sup>38</sup> «Что ты хочешь сказать словом *знать*? Познать природу, душу, Бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом». *Ivi*, pp. 13-14; *Ivi*, p. 20.

matematiche e dalla disciplina da caserma. A questo deve aggiungersi la violenza e il cameratismo interno che certo non dovettero contribuire positivamente nel fare ricredere il giovane sognatore circa l'ingiustizia e i patimenti a cui l'istituto per ingegneri lo aveva condannato. Gli anni di Dostoevskij nel *Michajlòvskij zamòk* (castello di San Michele, ovvero degli Ingegneri) si caratterizzarono per una certa solitudine, poche frequentazioni, osservanza degli obblighi di fede (per la sua religiosità venne soprannominato «il monaco Fozio»)<sup>39</sup>, crescente umanesimo e fervida passione letteraria.

Lo stato d'insicurezza e scoramento dovette ancor più coprirsi di mestizia l'8 giugno del 1839, quando il padre Michail Andreevič fu ritrovato morto, ufficialmente per un colpo apoplettico, anche se in realtà molti sospetti ricaddero sui suoi stessi servi quali possibili responsabili dell'omicidio. L'epilogo del povero dottore era andato vieppiù nereggiandosi a partire dalla morte della moglie; con la partenza di Michail e Fëdor per Pietroburgo, poi, il vuoto divenne incolmabile. Egli si ritirò nella sua tenuta di Darovoe seguito dalla storica badante che più volte dovette sorprenderlo intento a parlare con la moglie defunta. S'era abbandonato ai fumi dell'alcol cercando consolazione tra le braccia di una serva dai cui ebbe un figlio illegittimo. Tutto sembrava remargli contro e le continue preoccupazioni per Michail e Fëdor non venivano certamente lenite dalle vicissitudini di quest'ultimi: la mancata ammissione alla Scuola Superiore del genio militare del primogenito, unitamente alle continue richieste di denaro da parte di Fëdor lo straziarono nel profondo. Si è detto che nell'uomo, assieme all'anima iracunda, ne convivesse un'altra buona, paterna, costantemente preoccupata per il bene dei suoi figli. I timori sul futuro dei ragazzi dovevano essere i suoi peggiori patimenti, specie nel quadro di una situazione finanziaria d'estrema criticità: causa un clima sciagurato di siccità e forti venti, la condizione della tenuta fu così disperata che si dovette utilizzare la paglia dei tetti delle case contadine come foraggio per l'armento<sup>40</sup>. Le notizie da Pietroburgo raramente erano buone e quasi sempre coincidevano con richieste di denaro presentate da Fëdor Dostoevskij quali indispensabili (in realtà si riferivano sovente a necessità più voluttuarie, dettate dall'esigenza di non sentirsi diverso rispetto ai compagni dell'Istituto). A discapito delle condizioni grame in cui versava la famiglia, tutte le richieste monetarie del Nostro furono sempre soddisfatte dal padre, il quale raramente vide ricambiati i suoi

<sup>39</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 43.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 47.



sforzi, prova ne sia la bocciatura di Fëdor all'esame d'ammissione per l'anno accademico successivo rimediata nel 1838, a circa un anno dal suo ingresso. La già citata lettera al fratello Michail Michajlovič del 31 ottobre ci conferma l'accaduto:

Maledetto esame! Mi ha trattenuto dallo scrivere a te, al babbo e mi ha impedito di incontrarmi con Ivàn Nikolàevič [Šidlovskij] e cosa ne è venuto fuori? Non sono stato promosso! Ancora un anno, un intero anno perduto! Non sarei così infuriato se non sapessi che la bassezza, la sola bassezza umana mi ha buttato giù; e non mi rammaricherei se le lacrime del povero babbo non mi bruciassero l'anima<sup>41</sup>.

Le «lacrime del povero babbo» più che un'espressione iperbolica possono definirsi un eufemismo in ciò che Michail Andreevič, una volta appresa la bocciatura del figlio, cadde così in preda allo sconforto da procurarsi un *ictus* parziale. Dostoevskij confessò d'aver sostenuto l'esame eccellentemente e di esser stato respinto per il volere specifico di un insegnante con il quale vantava un'incomprensione pregressa. Tuttavia le ragioni potrebbero essere ascrivibili al fatto che, quantunque egli andasse molto bene nelle discipline storiche e letterarie, lo stesso non poteva dirsi per l'addestramento militare «which was abysmally low and may have been the real cause of his failure»<sup>42</sup>.

La morte di Michail Andreevič fu archiviata come colpo apoplettico, ancorché vi fosse stata una certa reticenza da parte delle autorità inquirenti a sopprimere un'indagine che avrebbe certamente portato alla condanna dei servi. Fu però la stessa famiglia del defunto a non voler seguire nell'inchiesta, accettando la versione del medico ed evitando pragmaticamente che con la deportazione dei *mužiki* si determinasse la rovina della tenuta e la perdita del reddito (pur modesto) che questa riusciva a generare. Gli zii Kumanin si presero cura dei fratelli più piccoli e continuarono al contempo ad aiutare finanziariamente anche i più grandi, compreso Fëdor, che in una lettera del 25 dicembre 1839 li ringraziò devotamente, scusandosi per l'imperdonabile e prolungato silenzio nei loro confronti causato dallo sconvolgente cambiamento di vita impostogli dall'ingresso nella Scuola per il Genio Militare. In realtà Dostoevskij, in luogo degli zii, desiderava che

<sup>41</sup> «Скверный экзамен! Он задержал меня писать к тебе, папеньке и видеться с Иваном Николаев<ичем>, и что же вышло? Я не переведен! О ужас! еще год, целый год лишний! Я бы не бесился так, ежели бы не знал, что подлость, одна подлость низложила меня; я бы не жалел, ежели бы слезы бедного отца не жгли души моей». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Pis'ma 1834-1881*, Vol. 15, cit., p. 13; Id., *Epistolario*, Vol. I, cit., p. 20.

<sup>42</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 46.

fossero Michail e la sua famiglia a prendersi cura dei fratelli minori. Ciò emerge in una delle lettere più famose indirizzata al fratello: «tu devi occuparti di loro», «sii il benefattore dei fratelli», «tu solo puoi salvarli...». L'importanza della missiva, che ci rivela un Dostoevskij maggiormente fidente e meno brancicante nei pencolanti orizzonti dell'infinito, sta soprattutto nelle parole di chiusura, assurte a citazione d'obbligo di qualsiasi trattazione sullo scrittore. Non ancora diciottenne il ragazzo così concluse:

Sono sicuro di me. L'uomo è un mistero. Questo mistero bisogna cercare di intendere, e se anche vi starai occupato intorno tutta la vita, non dire che hai perduto tempo; io mi occupo di questo mistero perché voglio essere un uomo<sup>43</sup>.

«*Čelověk est' tajna*», l'uomo è un mistero, un mistero che bisogna cercare di scoprire, costasse pure un'intera vita, perché tutto dipende dalla risoluzione di questo mistero, essendo l'uomo (che Dostoevskij intende come essere umano) l'unico centro interrogabile per la risoluzione del problema di Dio. Citando Nikolaj Berdjaev:

Dostoevskij ha avuto un solo pensiero dominante, solo un problema a cui ha dedicato tutti i suoi sforzi creativi. Questo problema è l'uomo e il suo destino. Non si può condannare l'eccezionale antropologismo e antropocentrismo di Dostoevskij. Nella sua ossessione per l'uomo vi è qualcosa di furioso ed eccezionale. L'uomo per lui non è un fenomeno del mondo naturale, non è un fenomeno fra gli altri, sia pure il supremo. L'uomo è un microcosmo, il centro dell'essere, un sole intorno a cui tutto gira. Ogni cosa è nell'uomo e per l'uomo, in lui è il mistero della vita universale. *Risolvere il problema dell'uomo significa risolvere il problema di Dio*<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> «Я в себе уверен. Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Pis'ma 1834-1881*, Vol. 15, cit., p. 21; Id., *Epistolario*, Vol. I, cit., p. 28.

<sup>44</sup> «У Достоевскаго былъ только одинъ всепоглощающій интересъ, только одна тема, которой онъ отдалъ всѣ свои творческія силы. Тема эта — человѣкъ и его судьба. Не можетъ не поражать исключительный антропологизмъ и атропоцентризмъ Достоевскаго. Въ поглощенности Достоевскаго человѣкомъ есть изступленность и исключительность. Человѣкъ не есть для него явленіе природнаго міра, не есть одно изъ явленій въ ряду другихъ, хотя бы и высшее. Человѣкъ— микрокосмъ, центръ бытія, солнце, вокругъ котораго все вращается. Все въ человѣкѣ и для человѣка. Въ человѣкѣ— загадка міровой яшзни. *Рѣшить вопросъ о человѣкѣ значитъ рѣшить вопросъ и о Богѣ*». N. Berdjaev, *Mirosozercanie Dostoevskago*, Praga, YMCA Press, 1923, p. 35; Id., *La concezione di Dostoevskij*, trad. di B. Del Re, Torino, Einaudi, 2002 (1° ed. 1945), p. 27.

Detto antropologismo, che tende ad escludere tutto quanto non sia umano, perché all'infuori dell'uomo nulla esiste, è da attribuire, secondo l'interpretazione del Berdjajev, al cristianesimo. Dostoevskij si dimostra un pensatore cristiano perché fu per primo il cristianesimo a concepire l'individuo come il sole dell'universo. E tuttavia questa centralità assegnata all'individuo e alla sua coscienza, la quale potrebbe minare la discussione politica (e in un certo senso lo fa, seppur non al punto da comprometterne l'indagine), ispirò tosto un paragone illustre: quello con Platone. Di tale comparazione s'è fatto latore Ellis Sandoz, autore di un saggio sull'antropologia filosofica e la *Leggenda del Grande Inquisitore* di Dostoevskij, nel quale la lotta del pensatore russo contro il nichilismo, l'umanesimo e il socialismo viene paragonata alla stessa condotta da Platone contro il pensiero sofista: entrambi si contrapposero alla concezione sofista dell'*homo mensura omnium rerum*. Non solo, Dostoevskij condividerebbe col filosofo ateniese quello che Eric Voegelin definì «Anthropological Principle», *c'est-à-dire* la scelta di porre l'individuo al centro della scena politica considerando la comunità, lo Stato, quale sua propaggine: la *polis* è un uomo scritto a grandi lettere<sup>45</sup>. Le implicazioni e i postulati di tale assunto sono presto tratti: se la comunità politica è diretta espressione dell'individuo, risolvere il problema dell'individuo coinciderà con la risoluzione del problema politico. La politica si risolve così nell'etica, e l'etica, a sua volta, si risolve nell'antropologia. Capire il mistero umano (antropologico) significa comprendere ciò che per l'essere umano è buono (etico), ma ciò che è buono per l'individuo lo è, a grandi lettere, per la società intera (politica). Si parte dalla natura umana, insomma, con la convinzione che una scienza politica sistematica non possa prescindere dalla sua conoscenza (impresa di non poco conto, si potrebbe chiosare). Appare sorprendente tuttavia come il germe di questo pensiero si trovasse *in nuce* fin dalla giovanissima età. All'atto della formulazione di tale credo Dostoevskij aveva diciassette anni, ironia della sorte la stessa età che Karl Marx portava il 25 agosto 1835, quando in occasione del tema di maturità recante «Considerazioni di un giovane davanti alla scelta di una professione», così rispose: «Non sempre noi possiamo abbracciare la professione alla quale ci sentiamo chiamati; i nostri rapporti nella società sono già cominciati prima che noi si sia in grado

---

<sup>45</sup> E. Sandoz, *Philosophical Anthropology and Dostoevsky's "Legend of the Grand Inquisitor"*, in R. Avramenko e L. Trepanier, *op. cit.*, pp. 93-94.

di determinarli»<sup>46</sup>. Testimonianza di come il destino dei grandi, fin troppo evidente al vespro, pare invece segnarsi fin dall'aurora.

Gli anni successivi di Dostoevskij alla Scuola per ingegneri proseguirono senza più intoppi, fu promosso regolarmente e nel 1841 ottenne il permesso di lasciare la caserma e prendere un appartamento in affitto insieme al compagno di corso Adol'f Ivanovič Totleben. Nel 1843, dopo aver concluso l'intero corso di studi licenziandosi con profitto, iniziò a prestare servizio in qualità di ingegnere militare presso la sezione di cianografia del Dipartimento di Ingegneria di Pietroburgo, e condivise un appartamento con l'amico medico Riesenkampf, le cui memorie sono tutt'ora merce preziosa per i biografi dello scrittore (tenendo conto della scarsissima attività epistolare del periodo in questione). Sono anni piuttosto complessi, irrequieti, ove la bonarietà del carattere di Dostoevskij, la sua umanità, si mescola ad una certa smisuratezza nella ricerca dei piaceri. Frequenta teatri, si dà alla bella vita e al gioco rendendo sovente lubrica la sua situazione finanziaria, costantemente pungolata dal peso di debiti crescenti. Dalla testimonianza dello stesso Riesenkampf apprendiamo di corrivi sbalzi d'umore dovuti in parte alla salute cagionevole, in parte alla nevrotica ricerca di denaro, due elementi che purtroppo segneranno l'autore per tutto il prosieguo della sua esistenza. Accadde un dì che lo scrittore fosse particolarmente bendisposto per via di cento rubli speditegli da Mosca: passeggiava sicuro di sé, con orgoglio, racconta Riesenkampf. Il giorno seguente il suo umore s'era completamente guastato, pareva schivo; entrò a passo lento nella stanza dell'amico e gli chiese in prestito cinque rubli. Si scoprì che il più della somma ricevuta era stata impiegata per pagare debiti arretrati, e la restante parte era andata perduta al biliardo<sup>47</sup>. L'aspetto vizioso di questa parentesi di vita s'accompagnava alla fragilità dell'uomo: particolarmente noto era il suo timore d'esser colpito da morte apparente e di risvegliarsi vivo a tumulazione già compiuta, per cui aveva espressamente richiesto che, ove fosse stato rinvenuto privo di vita, si aspettasse diversi giorni prima dell'inumazione.

In questi anni di intense letture gli interessi dei Dostoevskij si spostano sul campo delle traduzioni, gli è che in una lettera indirizzata al fratello il 31 dicembre 1843 propose a quest'ultimo di entrare in società con lui ed un altro sodale per la traduzione di *Mathilde*

---

<sup>46</sup> F. Mehring, *Geschichte seines Lebens*, Berlin, Dietz Verlag, 1979; in italiano: *Vita di Marx*, trad. di F. Codino e M. Alighiero Manacorda, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 7.

<sup>47</sup> P. Sekirin, *op. cit.*, p. 53.

di Eugène Sue. La spiegazione del progetto fu minuziosa e convincente, tuttavia in un'altra lettera del 14 febbraio 1844 la certezza della buona riuscita parve compromessa:

Mi hai dato disposizione d'informarmi sulle circostanze relative alla traduzione. Con estremo rammarico, mio prezioso amico, debbo dirti che l'affare non sembra procedere liscio; e perciò ti chiedo di prender tempo e non tradurre fino a quando non riceverai, mio caro, informazioni più sicure da parte mia<sup>48</sup>.

Le velleità di traduttore non s'arrestarono e i rapporti epistolari successivi con Michail ci informano d'un progetto volto alla pubblicazione in lingua russa di tutte le opere di Schiller. Nell'epistola del 30 settembre 1844, Dostoevskij comunicava al fratello di aver ricevuto la traduzione del *Don Carlos* e di averla trovata, nel complesso, straordinariamente buona. Definiva la sua situazione di vita infernale (*adskich*), e dichiarava di non possedere il becco d'un quattrino, eppur confessava d'aver presentato le dimissioni da ufficiale: «le ho presentate perché, ti giuro, non potevo prestar oltre servizio. Non si ha piacere della vita se ti portano via il miglior tempo per nulla»<sup>49</sup>. Ciò conferma non soltanto la speranza riposta nelle traduzioni, ma (e in questa lettera verrà annunciato per la prima volta) la fiducia nutrita per un romanzo in fase di terminazione: l'opera in questione è *Bednye Lyudi* (Povera gente), che uscirà nel gennaio del 1846. Una certa tribolazione accompagnerà la gestazione del romanzo, più e più volte corretto e riscritto, in un quadro di logorante incertezza sul futuro («che cosa farò?») e il timore di esporsi al giogo dell'editoria. Dostoevskij aveva compreso, ancor prima di pubblicare la sua prima opera, quelli che sarebbero stati nientemeno i problemi degli anni a venire, legati al capestro della scrittura su ordinazione. La sua idea iniziale fu quella di autoprodursi, di resistere in qualunque modo alle pressioni della fame e delle notti insonni per preservare la sua arte, di guisa che una volta cresciuta la sua fama avrebbe potuto contrattare con gli editori da una posizione di vantaggio. Tuttavia le evidenti difficoltà

<sup>48</sup> «Ты мне приказал уведомить себя насчет обстоятельств перевода. К крайнему прискорбию моему, бесценный друг мой, скажу тебе, что дело, кажется, не пойдет на лад; - и потому прошу тебя повременить до времени и не переводить далее, доколе не получишь, милый мой, от меня более верного уведомления...». F. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, Vol. 28, *Pis'ma 1832-1859*, cit., p. 86. Trad. mia.

<sup>49</sup> «Подал я в отставку, оттого что подал, то есть, клянусь тебе, не мог служить более. Жизни не рад, как отнимают лучшее время даром». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, *Pis'ma 1834-1881*, Vol. 15, cit., p. 45; Id., *Epistolario*, Vol. I, cit., p. 60.

economiche necessarie a sostenere un progetto siffatto e la crescente esigenza di affermarsi nel mondo letterario fecero optare il giovane scrittore in erba per la riviste. Inizialmente la speranza fu riposta negli «Otečestvennye Zapiski» (Annali Patrii):

E così ho deciso di rivolgermi alle riviste e di cedere il mio romanzo a basso prezzo: naturalmente agli «Annali Patrii». Il fatto è che gli «Annali Patrii» esauriscono i 2500 esemplari, così che li leggono almeno 100.000 persone. Se riuscirò a pubblicare lì – il mio avvenire letterario, la mia vita – tutto è assicurato. Sono entrato nel mondo<sup>50</sup>.

In realtà negli «Otečestvennye Zapiski» Dostoevskij pubblicherà la sua seconda opera, *Dvojniki* (Il sosia), mentre *Bednye Lyudi* apparirà nell'antologia «Peterburgskij Sbornik» (Almanacco di Pietroburgo). Il parodo che seguì la pubblicazione fu preceduto dal prologo inscenato dall'amico ed ex compagno di studi Dmitrij Vasil'evič Grigorovič e dal poeta Nikolaj Alekseevič Nekrasov; quando il romanzo fu completato Dostoevskij lo consegnò a Grigorovič, il quale, in una notte di fine maggio del 1845, lo lesse in compagnia di Nekrasov. Terminata la lettura i due corsero quasi in lacrime a casa dello stesso autore: erano le quattro del mattino e Dostoevskij riceveva la sua prima consacrazione, prestandosi ad essere annunciato come il nuovo Gogol'. Fu quanto accadde lo stesso giorno, quando Nekrasov portò il manoscritto al grande critico letterario Vissarion Belinskij; conclusa la lettura pare che questi si sia rivolto al collega Pavel Annenkov con le seguenti parole: «Vedi questo manoscritto?... Non sono stato in grado di staccarmene per quasi due giorni... È un romanzo di un principiante, un nuovo talento [...] Basti pensare che è il primo tentativo di romanzo sociale che da noi [in Russia] sia mai stato scritto»<sup>51</sup>. Dostoevskij rammentò questi giorni intrisi di pathos nel *Dnevnik Pisatelja* (gennaio 1877). A quei tempi egli non conosceva nessun appartenente al mondo letterario, eccezion fatta per Grigorovič; fu quest'ultimo che si propose di sottoporre il manoscritto all'analisi del poeta Nekrasov, col quale viveva. La lettura iniziò quasi per gioco («dopo dieci pagine si vedrà»), salvo poi concludersi con l'ultima lettera dello scritto. Analogo scetticismo fu esternato da Belinskij il giorno seguente, ma anch'egli,

<sup>50</sup> «Итак, я решил обратиться к журналам и отдать мой роман за бесценок - разумеется, в Отечественные записки. Дело в том, что Отечественные записки расходятся в 2500 экземплярах следовательно, читают их по крайней мере 100000 человек. Напечатай я там - моя будущность литературная жизнь - всё обеспечено. Я вышел в люди». F. Dostoevskij, *Polnoe sobranie socinenij v tridcati tomach*, Vol. 28, *Pis'ma 1832-1859*, cit., p. 109. Trad. mia.

<sup>51</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 76.

dopo aver letto il manoscritto, chiese di vedere personalmente quel giovane scrittore che tanto l'aveva agitato.

«Ma capite voi – mi ripetete egli varie volte, con dei piccoli strilli, secondo la sua abitudine – capite voi che cos'è quello che avete scritto?». – Egli parlava sempre strillando, quando lo agitava un forte sentimento. – Voi avete potuto scrivere questo soltanto con l'istinto immediato dell'artista, ma vi siete reso conto voi stesso della terribile verità, che ci avete mostrato? Non può essere che voi coi vostri vent'anni l'abbiate capito. [...] Noi pubblicisti e critici ragioniamo soltanto, ci sforziamo di spiegar con parole, ma voi, artista, con un tratto solo, in un solo istante, in un'immagine presentate la sostanza stessa della cosa, affinché sia possibile toccar con mano, affinché anche al lettore meno incline a riflettere tutto sia ad un tratto comprensibile! Ecco il segreto del processo artistico, ecco la verità nell'arte! Ecco il servizio che l'artista rende alla verità! A voi la verità è aperta ed annunciata perché siete un'artista, vi è stata data in dono, apprezzate il vostro dono, retate ad esso fedele e sarete un grande scrittore!...»<sup>52</sup>

### **1.3 *Stuševat'sja*: la radice nel tempo e nello spazio**

Stando a quanto detto, si potrà certamente concordare con Stephen K. Carter, circa l'ecclettismo caratterizzante la giovane fase del pensiero dostoevskiano:

Dostoevsky's early years were a complex and contradictory formative period. Personal, political, philosophical, religious and literary influences can be traced and investigated. [...] Dostoevsky was an eclectic thinker, observer and writer<sup>53</sup>.

Premessa d'obbligo quando si parla di Dostoevskij, e che puntualmente ritroviamo nei vari saggi e nelle varie monografie sull'autore. Si veda il Sandoz:

Any attempt to reduce the pattern of Dostoevsky's thought to a single literary or philosophical source is doomed at the outset by the breadth of the author's reading and experience and the depth of his creative sensibility<sup>54</sup>.

Ovvero il Valle:

---

<sup>52</sup> F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Dnevnik Pisatelja 1877, 1880 abgust 1881*, Sankt-Peterburg, Nauka, 1995, p. 35; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 754.

<sup>53</sup> S. K. Carter, *The Political and Social Thought of F. M. Dostoevsky*, cit., p. 13.

<sup>54</sup> E. Sandoz, *Political Apocalypse*, cit., p. 5.



gli scritti politici di Dostoevskij respingono programmaticamente ogni impianto sistematico e dottrinario. Il carattere eterogeneo ed irregolare della riflessione dostoevskiana è confermato sia dalla vicenda politica dello scrittore russo, con la sua impervia navigazione tra gli scogli dell'autocrazia zarista e dell'*intelligencija* radicale, sia dalla mancanza di eredi diretti<sup>55</sup>.

O ancora il Morillas: «Fëdor Michàjlovič Dostoevskij è uno degli scrittori più letti nella storia della letteratura russa, di conseguenza, probabilmente, il più studiato da differenti punti di vista»<sup>56</sup>.

E tuttavia pare davvero di poter scorgere in questa varietà di correnti eclettiche, in questa stanza dai molteplici specchi, un alveo comune, la comune sostanza nel cambiamento di forma, il comune denominatore. Questo riguarda certamente il tema del *doppio*, della *scissione*, ovvero, più tecnicamente: il *raskol*. L'uomo scismatico (*raskol'nik*) è il prodotto di un intimo dualismo, quali che siano gli elementi della tensione (carne-spirito, materia-idea, finito-infinito, realtà-sogno). Come indicato dal Carter, molteplici appaiono le influenze interagenti nella prima formazione del pensiero dostoevskiano, e pur tuttavia in ognuna di queste è possibile rinvenire il germe dello scisma. Una consustanzialità d'elementi siffatta non deve certo stupire in ciò che testimonia semplicemente l'*ethos* del tempo, quel tempo e quello spazio russo il cui materiale storico (politico, religioso, filosofico, letterario) si compendia magistralmente in uno dei suoi tanti figli, quale fu Fëdor Dostoevskij.

Il tema del doppio, dell'alterità, della tensione tra opposti e la relativa alienazione che ne deriva è intimamente connesso tanto alla storia russa (segnatamente del secolo XIX) quanto alle vicende personali dello scrittore. Fu lo stesso Dostoevskij, del resto, ad usare per la prima volta in letteratura l'espressione *stuševat'sja*: lo fece nel romanzo *Dvojniki* (Il Sospeso), pubblicato sulla rivista «Otečestvennye Zapiski» nel 1846. Nell'edizione di novembre del *Dnevnik Pisatelja*, anno 1877, l'autore dedicò un paragrafo a questa parola, spiegandone il significato, ancorché esso fu compreso *ipso facto* fin dal principio, come testimoniarono le reazioni di Ivan Sergeevič Turgenev, Andrej Aleksandrovič Kraevskij e

<sup>55</sup> R. Valle, *op. cit.*, p. 9.

<sup>56</sup> «Федор Михайлович Достоевский является одним из самых читаемых писателей в истории русской литературы, поэтому, возможно, и самым изучаемым с разных точек зрения». J. Morillas, *Filosofskaja bor'ba F. M. Dostoevskogo protiv evropejskogo prosveščenijsa*, in Stefano Aloe (a cura di), *op. cit.*, p.155.



Vissarion Grigor'evič Belinskij allorché Dostoevskij, in casa di quest'ultimo, dette lettura dei primi capitoli dell'opera nel dicembre del 1845. Essa fu inventata dai compagni di corso dell'autore proprio quando questi frequentava l'Istituto per ingegneri di Pietroburgo, e letteralmente significa «scompare, annientarsi, ridursi, per così dire, a nulla. Ma annientarsi non all'improvviso, non scomparire nella terra, come tuoni e lampi, ma, per così dire, delicatamente, pianamente, impercettibilmente, sprofondandosi nel nulla. A quel modo in cui l'ombra nella parte sfumata di un disegno si distende dal nero gradualmente passando al più chiaro fino al completamente bianco, al nulla»<sup>57</sup>. Non è casuale che la genesi di questa parola provenisse dall'Istituto per ingegneri, tanto era al suo interno la considerazione per il disegno, sì che questi finiva per incidere pesantemente sulla media complessiva dei voti. *Stuševat'sja* significa sfumare: esattamente la stessa operazione che la buona mano del disegnatore doveva saper realizzare sul foglio di carta con l'inchiostro di china.

Ebbene, riprendendo la nota frase di G. W. F. Hegel espressa nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts* secondo la quale ciascuno sarebbe «Sohn seiner Zeit»<sup>58</sup>, non ci si dovrà certo sorprendere se, una volta passate in rassegna tutte le variabili condizionanti il pensiero dell'autore (esattamente quelle enucleate dal Carter), affiorerà in ognuna di esse l'elemento della *stuševat'sja* quale conseguenza alienante di tensioni polari. Ma dovrà stupire ancor meno il fatto che questa tensione abbia una radice più profonda nello spazio e nel tempo russo (non solo prodotto di fatti, ma anche d'idee), elementi troppo preziosi perché li si possa preterire, i quali si proporranno come il terreno migliore per la coltivazione di una temperie culturale che vedrà nel romanticismo la sua cifra più rappresentativa.

La stessa S. Pietroburgo, quella città che al Nostro imponeva una vita da caserma vieppiù odiata, nella quale il rigore geometrico delle materie tecniche veniva sfumato con

<sup>57</sup> «Слово «стусеваться» значит исчезнуть, уничтожиться, сойти, так сказать, *на нет*. Но уничтожиться не вдруг, не провалившись сквозь землю, с громом и треском, а, так сказать, деликатно, плавно, неприметно погружившись в ничтожество. Похоже на то, как сбывает тень на затушеванной тушью полосе в рисунке, с черного постепенно на более светлое и наконец совсем на белое, *на нет*». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Dnevnik Pisatelja 1877, 1880, avgust 1881*, Vol. 14, Sankt-Peterburg, Nauka, 1995, p. 338; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 1145.

<sup>58</sup> «Figlio del suo tempo». G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del Diritto*, trad. di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2010 (1° ed. 2006), p. 61.

il rapimento estatico della letteratura, nasceva come frutto di una tensione. Dostoevskij, nelle *Zapiski iz podpol'ja* (Memorie dal sottosuolo), la definì «la città più astratta e premeditata di tutto il globo terrestre»<sup>59</sup>, e sarebbe difficile contrastare quest'affermazione: S. Pietroburgo sorse *ex novo* in risposta a Mosca, quale sua alterità. Era precisamente il 1703 quando Pietro il Grande e un drappello di cavalieri russi si fermarono in prossimità di quel lembo di terra paludosa ove la Neva si congiunge con il mar Baltico. In questa landa deserta ed acquitrinosa, ancora di proprietà svedese, dedalo d'isole impervie battute dal vento gelido, fitte d'alberi e abitate da soli animali feroci, pare che lo zar (*car'*), sceso da cavallo, ebbe a dire: «Qui sorgerà una città»<sup>60</sup>. La città di Pietro, concepita come opera d'arte, fusione di mare, cielo e pietra, epitome di un eclettismo comprendente i canali di Venezia e quelli di Amsterdam, la basilica vaticana di San Pietro e la cattedrale londinese di San Paolo, «era più di una città. Era un grande progetto, in certo modo utopistico, di ingegneria culturale per rimodellare il russo come uomo europeo. [...] Ogni aspetto della cultura petrina era designato a negare la Moscovia “medievale” (XVII secolo). Nell'intenzione dell'imperatore, diventare cittadino di Pietroburgo voleva dire lasciarsi alle spalle gli “oscuri” e “arretrati” costumi del passato russo per entrare, come russo europeo, nel moderno mondo occidentale del progresso e dei Lumi»<sup>61</sup>.

Tutto nella nuova capitale era mirato a costringere i russi ad adottare uno stile di vita più europeo. Pietro indicò ai suoi nobili dove abitare, come costruire le loro case, come spostarsi per la città, quale posto occupare in chiesa, quanti servi tenere, quanto si doveva mangiare nei banchetti, come abbigliarsi e tagliarsi i capelli, come comportarsi a corte e come conversare nella buona società. Nulla, nella sua capitale sotto la ferula dei dragoni, era lasciato al caso. Una simile ossessiva regolamentazione infondeva a Pietroburgo l'immagine di un luogo ostile e oppressivo. Qui si trovano le radici del mito ottocentesco della «città irreal» – aliena e minacciosa per il modo di vivere russo – che doveva giocare

<sup>59</sup> «самом отвлеченном и умышленном городе на всем земном шаре». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Unižennye i Oskorblennye. Povesti i rasskazy. 1862-1866. Igrok*, Leningrad, Nauka, 1989, p. 455; Id., *Memorie da una casa di morti e Memorie dal sottosuolo*, trad. di E. Lo Gatto, Milano, Bompiani, 2012, p. 715.

<sup>60</sup> O. Figes, *La danza di Nataša. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, cit., p. 3.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 9.

un ruolo centrale nell'arte e nella letteratura russa<sup>62</sup>.

Sullo sfondo stantio sfumava la Mosca religiosa, nella quale, per usare le parole di Marc Raeff, vigevo una «simbiosi» tra Stato e Chiesa, suggellata e dal ruolo politico del patriarca e dalla funzione ieratica dello zar<sup>63</sup>. Era la Moscovia che Pietro odiava, intimamente appartenente alla liturgia e dottrina ortodossa: base culturale ovvero pilastro della coscienza nazionale. La Moscovia della *bojarskaja дума*<sup>64</sup> (duma dei boiari) e dello *zemskij sobor*<sup>65</sup> (assemblea del paese), dell'*Uloženie* (codice del 1649 sotto lo zar Alessio), e della profonda crisi della seconda metà del secolo medesimo, che di fatto produsse il germe della rivoluzione pietrina. Dapprima avvenne lo scisma dei Vecchi Credenti (*Raskol*), non inclini ad accettare i cambiamenti rituali e liturgici introdotti sul modello greco ed ucraino dal patriarca Nikon, e di seguito relegati ai margini della vita civile di quello stesso Paese che dopo aver tradito l'autenticità ortodossa, ne incriminava e perseguiva gli unici veri difensori. Contemporaneamente si registrava un cambiamento di costumi e di linguaggio che da oriente, in concomitanza con l'integrazione dell'Ucraina e delle *élites* kievane, oltre al ruolo giocato dal commercio estero e all'afflusso crescente di stranieri (si pensi al vecchio sobborgo dei tedeschi, *Nemeckaja Sloboda*, di Mosca), sfumava verso occidente, producendo una frattura mai registrata tra l'*entourage* colto e le classi popolari rimaste ancorate all'ortodossia e al tradizionalismo culturale.

Tradizionalmente, dal principio del Cinquecento la nobiltà di servizio aveva attinto in Oriente i modelli dei suoi oggetti d'uso quotidiano: armi, oggetti di lusso, mode di abbigliamento, e persino usanze sociali [...]. Nel Seicento, soprattutto nella seconda metà del secolo, i grandi personaggi del Cremlino si volgono verso l'Occidente, e in primo luogo verso la Polonia<sup>66</sup>.

Pietro non fece altro che inserirsi magistralmente in un principio di frattura che già si

---

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>63</sup> M. Raeff, *La Russia degli zar*, trad. di G. F. degli Umberti, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 4-6.

<sup>64</sup> Il consiglio dei boiari si riuniva frequentemente, affrontando questioni di Stato di qualsiasi genere e fornendo all'autocrate servizio di *auxilium et consilium*.

<sup>65</sup> Includeva i tre stati (clero; boiari; piccola nobiltà, abitanti delle città e, in un caso, contadini) e può essere considerato l'equivalente russo degli stati generali europei.

<sup>66</sup> M. Raeff, *op. cit.*, p. 21.

stagliava sul frontespizio di quei decenni, adergendo così S. Pietroburgo a nuovo polo dialettico.

Ma il tema delle tensioni, dei contrasti estremi (come già rammentato) fu questione intimamente appartenente al secolo XIX. Nella prefazione all'opera *Russia in the Age of Reaction and Reform 1801-1881*, David Saunders, scrisse che se il risultato non fosse suonato troppo roboante avrebbe aggiunto altre due parole al titolo del suo lavoro: «non “La Russia nell'età della reazione e della riforma”, ma “La Russia nell'età della riforma, della reazione e della riforma”. Questo titolo macchinoso avrebbe comunque messo in evidenza che per me la nota dominante degli anni 1801-1881 è costituita dalle oscillazioni del pendolo»<sup>67</sup>. Esemplificazione di tali oscillazioni fu senz'altro l'imperatore Alessandro I, in ciò che quantunque accompagnò solo pochissimi anni della vita dello scrittore (morì infatti il primo di dicembre del 1825, quando Dostoevskij aveva appena quattro anni), rappresentò probabilmente la figura che più ebbe ad incarnare quel secolo di cui il nostro stesso autore fu figlio legittimo. La personalità di Alessandro I ci viene presentata come la più amletica ed enigmatica di tutti gli imperatori russi; educato dal *philosophe* liberale svizzero Frédéric-César de La Harpe, sotto l'egida della nonna Caterina la Grande, Alessandro ricevette una formazione improntata secondo i sentimenti umanitari, liberali e progressisti. La sua ascesa al trono fu cagione di felicitazioni e speranze diffuse, purtroppo in buona parte tradite dall'intreccio degli eventi e dalla personalità stessa dell'autocrate.

L'imperatore apparteneva alla categoria di quegli uomini e donne eccessivamente sensibili, affascinanti e inquieti, la cui esistenza rileva un continuo *stato di tensione*, ricerca e delusione. Costoro mancano di equilibrio, di coerenza e di fermezza di propositi; sono contraddittori<sup>68</sup>.

Aleksandr Pavlovič Romanov, acquisito il potere nel 1801, in seguito alla morte del padre Paolo, si fece promotore di due periodi liberali (dal 1801 al 1805 e dal 1807 al 1812), entrambi però, pur apportando delle iniezioni di modernismo alla obsoleta e autocratica macchina russa, non riuscirono a soddisfare le aspettative di cambiamento che

---

<sup>67</sup> D. Saunders, *La Russia nell'età della reazione e delle riforme 1801-1881*, trad. di G. Arganese, Bologna, il Mulino, 1997, p. 10.

<sup>68</sup> N. V. Riasanovsky, *A History of Russia*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 302.

una certa componente colta della società auspicava vieppiù con maggior fervore<sup>69</sup>. Col proprio operato inconcludente, risultato di una progressiva estraniamento data dall'impossibilità di realizzare gli arditi propositi, di conciliare la teoria che aveva forgiato i suoi divisamenti con la complessa realtà russa, Alessandro si era reso duplicemente responsabile circa lo stato di cose future. In primo luogo, non riuscendo ad onorare le aspettative in lui riposte – segnatamente vertenti sull'esigenza di sostituire l'autorità personale con un sistema istituzionalizzato di regole, permettendo il riconoscimento di quella società civile emergente, istruita e desiderosa di uscire dall'oscurità delle logge massoniche segrete, dei *club* privati e delle società letterarie chiuse<sup>70</sup> –, egli finì per riproporre la linea politica del vituperato padre, rinunciando al disegno della nonna volto alla costituzione di un clima d'intesa tra l'opinione pubblica (la società civile) e lo Stato. Così facendo accadde che le speranze d'azione civica prima nutrite, poi in larga parte deluse (specie nel periodo post-1815), assunsero, sul modello di quanto accadeva in Italia e Spagna, la nuova cifra di società segrete. Ed è in questo frangente che si debbono rinvenire le radici del movimento decabrista (da *dekabr'*, dicembre), ossia del *Sojuz Spasènjaja* (Unione della Salvezza), del *Sojuz Blagodènstvija* (Unione della prosperità), poi divisa in *Jùžnoe obščestvo* (Società del sud) e *Sèvernoe obščestvo* (Società del nord), con a capo rispettivamente Pavel Pestel' e il più mite Nikita Murav'ëv.

In secondo luogo Alessandro ebbe la responsabilità formale del periodo d'incertezza istituzionale che scaturì dalla sua scomparsa, avvenuta inaspettatamente il primo dicembre del 1825 a Taganrog, sul mar d'Azov. È d'uopo precisare come dal 1797 Paolo

---

<sup>69</sup> Alessandro I, non appena salito al trono, si circondò di quattro amici colti e di spirito liberale, Nikolaj Novosil'cev, Pavel Stroganov, Viktor Kočubej e Adam Czartoryski, costituendo il cosiddetto Comitato ufficioso. A giudicare dalle annotazioni prese da Stroganov pare che i propositi iniziali fossero quasi rivoluzionari: v'era infatti l'intenzione di abolire l'autocrazia e la servitù della gleba. Merita di essere menzionato, inoltre, il progetto di costituzione presentato all'imperatore da Michail Speranskij, uno dei suoi più autorevoli collaboratori, il quale, se non propriamente liberale in senso compiuto, avrebbe certamente potuto esserne il prodromo, proponendo un *Rechtsstaat* con apertura alla partecipazione popolare al processo legislativo, la separazione delle funzioni, il ridisegno amministrativo basato su quattro livelli culminanti nella дума di stato panrussa. Siffatte proposte, tuttavia, rimasero quasi esclusivamente sulla carta, non traducendosi in quel cambiamento auspicato in primo luogo dall'imperatore stesso. In *Ivi*, pp. 305-306.

<sup>70</sup> M. Raeff, *op. cit.*, p. 134.

avesse decretato la successione al trono per via ereditaria nella linea maschile. Poiché Alessandro non aveva figli, in linea teorica avrebbe dovuto succedergli il maggiore dei suoi fratelli, Costantino viceré di Polonia. Tuttavia, avendo quest'ultimo contratto matrimonio morganatico con un'aristocratica polacca di fede cattolica, ciò lo estrometteva dalla successione al trono. Alessandro obbligò il fratello a chiedere l'esclusione, commissionando al metropolita di Mosca Filarete «la stesura di un manifesto che proclamava il trasferimento dei diritti da Costantino al fratello minore Nicola»<sup>71</sup>, commettendo però il grave errore di tenere segreto il documento non ufficializzandolo. Fu proprio questa negligenza la scaturigine dell'*impasse* che seguì la sua scomparsa, e fu proprio nell'incertezza dell'interregno che la rivolta decabrista s'inserì, inaugurando il trono di Nicola I con un bagno di sangue e condanne di varia natura. Vien da sé che al cospetto della manifesta impossibilità da parte delle *élite* intellettuali di contribuire alla politica del paese, queste dovettero ripiegare nell'isolamento rappresentato dai *kružki* (circoli). Assumeva così l'acme della criticità il gradiente tra i prodotti della vita culturale (si pensi agli sforzi profusi da Caterina II in tema di costruzione di scuole pubbliche e private, l'incoraggiamento alla diffusione della pedagogia europea, la creazione di nuovi istituti e convitti, la diffusione delle idee illuministe) e il governo autocratico che, pur impegnato nel progresso materiale e spirituale del Paese, non era disposto a lasciar sfuggire dal proprio controllo siffatti dinamismi. Da qui i germi dell'*intelligencija* (интеллигенция), compendiabili nel disarmante e retorico interrogativo posto dal Raeff: «può l'assimilazione dei precetti morali e delle norme intellettuali dell'Europa dei Lumi (sia nella loro versione razionale, filosofica, franco-inglese, sia sotto la loro forma spiritualistica, sentimentale, tedesca) conciliarsi con l'autocrazia, con l'autorità personalizzata arbitraria degli agenti del sovrano?»<sup>72</sup>

È questa domanda, e l'inevitabile risposta negativa, che costituiscono l'atto di nascita dell'*intelligencija*, di questo settore di punta delle élites colte russe che vedono emergere la contraddizione tra la concezione ch'esse medesime hanno della propria missione morale e della propria responsabilità nei confronti della felicità del popolo da un lato, e la loro lealtà, il loro impegno verso lo Stato e la sua suprema personificazione nel sovrano autocrate

---

<sup>71</sup> D. Saunders, *op. cit.*, p. 143.

<sup>72</sup> M. Raeff, *op. cit.*, p. 108.

dall'altro<sup>73</sup>.

Il risultato di detta tensione fu l'insorgere formale, durante il regno di Nicola I, di un manipolo di *intelligenty* (intellettuali) estraniati, i quali, appresa l'impossibilità di coniugare *essere* e *dover essere*, rifiutando da una parte l'integrazione nell'*establishment* burocratico e silente, dall'altra la partecipazione ad attività produttive di provincia (memori di quel retaggio nobiliare che esecrava la produzione materiale), non poterono far altro che sfumare lentamente nell'isolamento alienante dei *kružki*. In un terreno cosiffatto si potrebbe definire quasi fisiologico l'attecchimento del pensiero romantico, e difatti così fu.

#### 1.4 Romanticismo, ortodossia e senso di colpa

Il Romanticismo approdò per la prima volta in Russia intorno al 1813, e nonostante il carattere refrattario e resiliente di un certo arcaismo classicista<sup>74</sup>, esso poté dirsi interamente vittorioso a partire dal terzo decennio del XIX secolo<sup>75</sup>. Figure quali Byron, Schlegel, Schiller, Walter Scott, George Sand acquisirono il proscenio dei circoli letterari, divenendo l'ispirazione di quella ristrettissima parte di popolazione russa, fondamentalmente nobile ed istruita (si pensi all'influsso esercitato dall'opera di Byron sul *Kavkàzskij plènnik* – Il prigioniero del Caucaso – di Puškin), desiderosa di contribuire al progresso del proprio Paese in un'accezione più libera ed articolata rispetto a quanto la forte burocratizzazione del modello cameralista d'importazione europea voleva imporre.

Non è certo questa la sede atta a ripercorrere la fenomenologia dell'*humus* romantico e del suolo (*počva*) russo, pur tuttavia potrà essere utile soffermarsi brevemente su quello che forse può definirsi l'aspetto più importante del movimento stesso: il *Sehnsucht*. Con questa espressione si suole definire la bramosia, il desiderio forte ed intenso rivolto ad un qualcosa di fuggente, impossibile a ghermirsi, e il conseguente stato d'animo di profondo

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> La classificazione è quella del critico Jùryj Tynjànov, il quale introdusse la dicotomia *archaisty-novatory* (arcaisti e innovatori) per sostituire la categorie di «classicista» e «romantico». Cfr. M. Colucci, *La poesia e la crisi decabrista*, in M. Colucci, R. Picchio (a cura di), *Storia della civiltà letteraria russa: dalle origini alla fine dell'Ottocento*, Vol. 1, Torino, UTET, 1997, p. 370.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 372.

*struggimento* che l'impossibilità di raggiungere l'oggetto del proprio desiderio comporta. Si tratta della *romantische ironie* (romantica ironia), giusto per attingere dal frasario di Schlegel, che segna l'incolmabile scarto tra il finito (condizionato) e l'infinito (incondizionato). Elemento primevo del Romanticismo fu, come ben noto, il movimento dello *Sturm und Drang*, il quale aveva provato a superare i limiti della ragione illuminista (si pensi solo alla kantiana *Kritik der reinen Vernunft*), considerata, nella sua finitezza, impotente al cospetto dell'assoluto (sempre in tema kantiano si ricorderà il *sublime – Erhabene* – della *Kritik der ästhetischen Urteilskraft*). Sarà proprio questa sete d'infinito e la conseguente insofferenza verso i condizionati a determinare uno degli elementi più frequenti del Romanticismo: il titanismo. Come tanti epigoni del Prometeo, i cuori romantici si ribelleranno ad ogni sorta di finitudine, ricercando la perdizione in quell'infinito che costituisce ancora un'alterità rispetto alla realtà effettuale. Per completare il discorso potrebbe essere utile considerare una delle massime espressioni artistiche del periodo in questione: *Der Wanderer über dem Nebelmeer* (Il Viandante sul mare di nebbia) di Caspar David Friedrich. Su un massiccio roccioso un uomo di spalle con indosso uno spolverino verde, si regge su un *baculum* da passeggio scrutando l'infinita distesa di nebbia che si dipana ai suoi piedi. Il vento gli scarmiglia i capelli, e la sua figura pare un'inezia al cospetto della potenza sublime della natura, la quale si estende al punto in cui la nebbia e il paesaggio si confondono (sfumano) nel cielo. Ebbene, al di là delle varie interpretazioni iconologiche che si possono fornire, è evidente come quest'opera rappresenti la più fulgida esemplificazione del significato romantico anzidetto. La Russia della prima vita dostoevskiana (quella che precede la sentenza di condanna) riecheggiava in ogni suo antro la tensione romantica del dipinto, sfumando (*stuševat'sja*) vieppiù sé stessa in un'alienazione condivisa, tra gli altri, dall'*intelligencija*: una manciata d'uomini troppo distanti e dal cuore contadino-produttivo e dall'ossequio all'autocrazia. Un Paese di forti tensioni, a caccia di sé stesso, ove la continua dialettica proiettata verso un falso infinito produceva lo struggimento dell'amaro in bocca.

E tuttavia, al senso d'estraniamento culturale, relativo ad una temperie pervadente sotto il profilo letterario e personale (la figura di Šidlovskij è stata più volte richiamata), bisognerà altresì sommare gli elementi particolari dell'autore, caratteristici della sua vita, i quali potranno chiarirne ulteriormente il primo pensiero giovanile. Sarà utile pertanto soffermarsi su due aspetti di grande momento: l'educazione religiosa e, più nel dettaglio,



il significato dell'antropologia ortodossa; l'aspetto psicologico derivante dal difficile rapporto del Nostro con il padre Michail Andreevič.

Nel libro sesto dell'opera *Brat'ja Karamazovy*, Dostoevskij cita un episodio presente nelle memorie dello *starec* Zosima, compilate (secondo le sue parole) da Aleksej Karamazov. Lo *starec*, rammentando la tenera età, racconta di aver avuto appena otto anni quando provò la sua prima esperienza spirituale. La madre lo aveva portato a messa il lunedì della Settimana di Passione, in una giornata luminosissima, nella quale i raggi filtravano dalla stretta finestra della cupola confondendosi con l'incenso del turibolo, che in essi sfumava. Un giovane ragazzo raggiunse il leggio e vi pose sopra un grosso tomo; ivi iniziò a leggere il libro di Giobbe, producendo nel piccolo ascoltatore dirimpettaio quel misto di meraviglia, gioia e turbamento (*udivlenie i smjatenie, i radost'*) ricordato a distanza di decenni come una vera e propria iniziazione<sup>76</sup>. Se nel romanzo il fanciullo fu incarnato dalla figura di Zosima, nella vita reale ebbe invece il volto del giovane Dostoevskij.

È ampiamente risaputa l'importanza che il cristianesimo ebbe nel pensiero dostoevskiano, quel che forse sfugge sono le proporzioni di questa grandezza, e allora bisognerà fin da subito anticiparne la *magnitudo*. Che l'ortodossia in sé non sia sufficiente a fornirci la cifra completa del pensiero dell'autore potrebbe dirsi un pleonaso (avendo a che fare con una personalità tanto complessa), che senza uno studio di quella sarebbe impossibile comprendere quest'ultimo è tuttavia un'ovvietà di pari valore. Il cristianesimo, nella propria veste ortodossa, rappresenta la *condicio sine qua non* per la comprensione del pensiero dostoevskiano; non solo, ma numerosi concetti (*libertà, esistenzialismo, mistero, cuore*) che una certa esegesi potrebbe riconnettere ad altre fonti sono in realtà intimamente appartenenti, e trovano la propria *ratio*, proprio nella sorgente ortodossa. Quando lo *starec* Zosima (ma in questo caso possiamo dire Dostoevskij senza il rischio di confondere il personaggio con l'autore) fa coincidere la grandezza del libro di Giobbe con il suo mistero, rievocando quell'espressione – *tajna* – che il Nostro già ebbe ad utilizzare per definire l'uomo – «*Čelovek est' tajna*»<sup>77</sup> – nella già citata lettera al fratello Michail, palesa nitidamente tutto il suo spirito religioso, segnatamente ortodosso, in ciò che il mistero costituisce elemento basilare della chiesa

<sup>76</sup> F. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy*, cit., p. 327.

<sup>77</sup> «L'uomo è un mistero».

orientale. Citando colui che è stato tra i massimi teologi russi, Paul Evdokimov, la teologia orientale non è catafatica, bensì apofatica, nel senso che la *via negationis* impone l'esistenza dell'Iddio come radicalmente trascendente ad ogni concetto. «L'apofasi rifiuta perciò tutte le immagini e tutti i concetti, per suggerire la pienezza inoggettivabile e inconoscibile della Trinità»<sup>78</sup>. In poche parole: Dio, nella sua essenza, è un mistero. Da qui non scaturisce il vituperio della filosofia, dei concetti, della categorie, della logica, sibbene la precisa scelta verso un metodo *postulativo* in luogo di quello *deduttivo*. La *verità prima* è una luce non concettuale, non ha forma razionale, bensì mistica. Il postulato è dogma, simbolo di fede, e coincide alla lettera con il clima spirituale di Bisanzio che vedrà nel Neoplatonismo cristiano il mezzo tecnico (che edifica sul postulato) più adatto per esprimere l'ortodossia<sup>79</sup>.

Platone viene chiamato «precursore del cristianesimo» perché è il solo a intravedere ciò che è al di là dell'intelligenza e si arresta all'Uno. Aristotele rimane invece prigioniero delle categorie logiche e delle «dimostrazioni» ed è criticato perché in quanto teologo si avvicina al dogma in un modo troppo umano<sup>80</sup>.

Per l'ortodossia ogni essere umano è un essere «visitato», in ciò che reca al suo interno lo Spirito. Il cuore (сердце) è il centro abitato del divino, luogo della coscienza morale, della verità, del legame spirituale. Il cuore è alla stregua d'un pozzo infinito, nel cui fondo riposa il nostro io, inconoscibile. L'essere umano, esattamente come Dio, è un mistero nella sua essenza. L'*io*, nel tentativo di definizione (quindi di limitazione), è sempre accompagnato, sempre in relazione a qualcosa, sempre delimitato dalla coscienza; ma della sua dimensione assoluta l'individuo non può dir nulla. «L'*io* rimane trascendente alle sue manifestazioni. La coscienza è limitata dalle sue stesse dimensioni, che non potrà mai oltrepassare. I miei sentimenti, i miei pensieri e atti, la mia coscienza mi appartengono, sono “miei” e di questi io ho coscienza ma l'“io” è al di là del “mio”»<sup>81</sup>. Come si fa, dunque, a plenificarsi in *ipostasi*? Come si attua, in altre parole, il passaggio dal *prosopon* – la persona fenomenologica, cosciente di sé – all'essere aperto e trascendente verso Dio? L'ortodossia non ha dubbi: «soltanto l'intuizione mistica scopre

<sup>78</sup> P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, trad. di M. Girardet, Bologna, EDB, 2010, p. 513.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 92.

l'“io” perché essa parte da Dio e penetra nella sua “immagine”, nell'uomo»<sup>82</sup>. Non è un fatto di ragione, o peggio di calcolo intellettuale, si tratta di sentire nell'intuizione una natura spirituale che manifesta sé stessa proprio nella sua inconoscibilità, nel suo essere inaccessibile. L'*homo cordis absconditus*, è l'uomo nascosto del cuore, l'io umano ascosto nella profondità cardiaca. La cristianità è in primo luogo esistenzialismo: significa sentire l'esistenza di Dio, è l'essere vivente che precede la gnosi. Nell'esistenza si concretizza l'ascetismo, inteso come esercizio, come concretezza di spiritualità, che cogliendo il mistero divino lavora concretamente per ristabilire l'immagine edenica e riscoprire il teandrisimo<sup>83</sup> che la caratterizza. Ciò non toglie che il legame (o meglio la sua coscienza) si possa recidere, che la comunione debba fare i conti con la volontà libera, che l'individuo possa negare l'esistenza divina, che brami di sostituirsi ad essa, che siano l'angoscia e la coscienza infelice ad avere la meglio. E risiede ancora una volta in questa possibilità di dualismo lo struggimento infelice del giovane Dostoevskij, che avverte il divario incolmabile tra la propria essenza finita e l'infinito a lui innanzi. Anche se pur nel travaglio di questa giovinezza non può obnubilarsi l'encomio rivolto al poeta (lettera al fratello Michail del 31 ottobre 1838) che nell'intuizione pura coglie l'elemento divino.

È indubbia la complessità della tematica, e sarebbe certo mistificatorio presentare il giovane Dostoevskij quasi nelle vesti d'un provetto teologo; tuttavia, stando a quanto si mostrerà nel prosieguo, è innegabile come fin dalla prima fase della sua vita (ma in particolare dopo la catarsi siberiana), il suo pensiero presenti tutte le colonne portanti della cristianità orientale. La denuncia dei limiti della ragione, la critica ferrea verso qualsiasi forma di positivismo o scientismo sociale, lo sdoppiamento e l'alienazione, l'esaltazione della libertà ed il suo primato sull'idea di bene (perché il bene imposto si converte nel male), l'elemento del cuore e della moralità quale base imprescindibile per un ordine sociale duraturo, sono i principali esempi d'una teoria politico-sociale tra le cui matrici risiede proprio il testo biblico. Sono aspetti sui quali si farà ritorno nel prosieguo; sia bastevole per ora il *focus* su un tema cardine del cristianesimo ortodosso: l'esicismo. Vi sono due possibili esempi di estraniamento: uno positivo, l'altro negativo. Il peccato,

---

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> «Teandrico, Teandrisimo (dal greco *theòs*, Dio e *anèr* uomo): queste parole indicano la realtà divina ed umana del Cristo e, per estensione, della Chiesa come “mistero” e della vita cristiana come coscienza esistenziale di questo “mistero”. Cfr. In *Ivi*, p. 519.

agli occhi del credente, comporta estraniamento: come per l'inchiostro di china, peccare significa sfumare dall'ordine normativo alla sua violazione (*stuševat'sja*), e di qui il processo terapeutico che tale patologia comporta, riassumibile in quella catarsi etica, in grado di ristabilire il collegamento con l'immagine di Dio presente in ogni essere umano. Ma l'estraniamento può essere benefica, positiva, quando ha a che fare con la solitudine del monaco. Nel suo processo di alienazione dal mondo, nell'ascetismo della rovente Tebaide, l'individuo, distaccatosi dal sensibile, giunge a Dio. Isacco di Ninive, nei suoi *Discorsi ascetici*, così si esprime:

La vita dei solitari è al di là di questo mondo e la loro condotta assomiglia a quella del mondo futuro. [...] Nell'icona veritiera del mondo dell'aldilà, i solitari si uniscono a Dio in ogni momento, per mezzo della preghiera. La preghiera, infatti, è capace più di ogni altra cosa di avvicinare la mente a Dio, così che questi entri in comunione con essa e risplenda nelle sue condotte. [...] Per mezzo della quiete del corpo e dell'allontanamento dalle realtà mondane, i solitari si fanno un'idea della vera quiete e dell'allontanamento dalla natura, in cui vivranno quando il mondo materiale sarà consumato<sup>84</sup>.

Si tratta di due aspetti, due elementi estranianti, intimamente connessi alla vita dello scrittore, i cui poli, stando ad una analisi più complessa possono facilmente convertirsi nei loro contrari. A tal proposito Sigmund Freud pare sentenziare con troppa leggerezza. Leggiamo infatti nel saggio *Dostojewski und die Vätertötung* del 1927:

L'aspetto più aggredivibile di Dostoevskij è quello etico. Se lo si vuole esaltare come uomo morale con l'argomentazione che soltanto chi ha toccato il fondo estremo del peccato può raggiungere il grado più alto della moralità, si trascura una riflessione: morale è colui che già reagisce alla tentazione avvertita interiormente, senza cedervi. Chi alternativamente pecca e poi, una volta in preda al rimorso, avanza alte pretese morali, si espone al rimprovero di fare i propri comodi. Manca in questo caso l'elemento essenziale della moralità, la rinuncia, essendo la condotta di vita morale un interesse pratico dell'umanità<sup>85</sup>.

Il padre della psicoanalisi paragona la teoria etica dostoevskiana alla figura di Ivan il Terribile (che come è noto pianse il figlio dopo averlo ucciso con le sue stesse mani), definendo tale «accomodamento con la moralità» un tratto tipicamente russo. Ancor più ingeneroso il prosiegua: «la civiltà futura degli uomini avrà pochi motivi di essergli [a

<sup>84</sup> I. di Ninive, *Discorsi ascetici*, trad. di Sabino Chialà, Magnano, Qiqajon, 2004, pp. 45-49.

<sup>85</sup> S. Freud, *Shakespeare, Ibsen e Dostoevskij*, trad. di P. Veltri, M. Ciarfaglini, S. Daniele, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp. 64-65.

Dostoevskij] grata»<sup>86</sup>. Avremo modo di far ritorno su tali critiche, e di scorgere finanche elementi di veridicità, una volta sceverati i giudizi più gretti da quelli che lo stesso magistero della storia si prenderà cura di perorare.

E tuttavia una certa importanza, l'analisi successiva di Freud, la ricopre. Volendolo riassumere, il discorso è piuttosto semplice: per via del complesso edipico e del carattere iracondo del padre, Dostoevskij avrebbe inconsciamente nutrito il desiderio del parricidio; quando Michail Andreevič venne realmente assassinato il rimorso fu tale da generare un senso di colpa (per il *delitto*) espiabile attraverso la sottomissione alle autorità dello zar (visto come il nuovo padre) e di Dio. Da questo *castigo* deriverebbe la presa di posizione di Dostoevskij in favore dell'autocrazia e dell'ortodossia.

In tema di autorità statale egli approdò alla piena sottomissione allo zar, il Piccolo Padre che nella realtà aveva eseguito una volta con lui la stessa commedia dell'uccisione che le sue crisi epilettiche erano solite rappresentargli tanto spesso. Qui fu la penitenza ad avere la meglio. Nel campo religioso gli rimase più libertà [...]. Ripetendo a livello individuale un'evoluzione già avvenuta nella storia del mondo, sperò di trovare nell'ideale di Cristo una via d'uscita e una liberazione dalla colpa, di sfruttare le sue stesse sofferenze per pretende la parte del Cristo<sup>87</sup>.

L'analisi è di profondo interesse poiché ci consegna un'ulteriore chiave di lettura per studiare il pensiero politico dell'autore. Oltre alla dimensione storica, culturale, esperienziale, vi sarebbe, *ante omnia*, un movente specifico, di carattere psicologico, derivante dalle sferzate di una lotta tutta interna all'apparato psichico nella sua tripartizione in *Super-io*, *Es* e *Io*. Lo psicologismo dell'opera dostoevskiana è certamente argomento da non potersi negligenza, tuttavia necessita d'esser specificato. In primo luogo le notizie biografiche dalle quali Freud attinge le proprie informazioni paiono suscettibili di ragionevoli dubbi: non solo l'ipotesi di un abuso sessuale compiuto in giovane età dallo scrittore ai danni di una fanciulla risulta essere notizia priva d'elementi probatori certi<sup>88</sup> (come abbiamo avuto modo di vedere, egli fu testimone, suo malgrado, dello

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>88</sup> Freud, con tutta probabilità, si riferisce (non sappiamo se direttamente o indirettamente) alla lettera del 28 novembre 1883 inviata da Strachov, già collaboratore e amico di Dostoevskij, a Lev Tolstoj. In tale lettera Strachov definiva il defunto scrittore malizioso, invidioso e attratto dalla licenziosità. Il carattere sicofante della missiva fece profondamente indignare la seconda moglie di Dostoevskij, Anna Grigor'evna, in

stupro di una piccola compagna di giochi) tale che se ne debba statuire una «fortissima pulsione distruttiva»<sup>89</sup>, ma pare altresì errato il riferimento ad un attacco epilettico come conseguenza dell'appresa notizia della morte del padre, tostoché si consideri la totale mancanza di documentazione al riguardo. Il Frank precisa come la prima menzione della malattia sia fatta da Dostoevskij in una lettera del 1854 e, quantunque risulti impossibile escludere attacchi precedenti, pare davvero improbabile che questi possano essersi verificati, nell'assenza di testimonianze, proprio nel periodo in cui lo scrittore si trovava nell'alloggio dell'accademia militare, quotidianamente sorvegliato e attorniato da colleghi<sup>90</sup>. È decisamente più probabile che l'assassinio di Michail Andreevič abbia prodotto sì un senso di colpa nel giovane Dostoevskij, ma che questo, debba rintracciarsi più che nel tema edipico, quindi sessuale, nelle pressanti richieste di denaro a cui egli sottopose gli ultimi anni di vita del povero padre. Vien fatto di credere che il ragazzo, una volta appreso della violenta rivolta contadina ai danni di Michail Andreevič, possa aver ricondotto la loro ira all'intrattabilità del padre, a sua volta rinvenibile nello stato d'agitazione ch'egli stesso gli procurava. Al di là delle interpretazioni che se ne possono dare, quel che pare certo è l'importanza vitale di tale episodio nello sviluppo intellettuale futuro dell'autore. È possibile, come sostenne Freud, che questo senso di colpa abbia prodotto in Dostoevskij il desiderio di sostituire l'autorità del defunto padre con quella di Cristo e dello zar, tuttavia ci si può sentire d'avvallare la chiave di lettura proposta dal Frank, per il quale l'autore avrebbe riconnesso la brutalità dei contadini alla loro condizione di servi della gleba<sup>91</sup>. Se si tiene a mente quanto già detto a proposito dell'episodio della *trojka* e la prima esperienza epistemologica dello scrittore volta a riconoscere nel fatto reale non già un fine in sé ma un semplice corollario, da cui dovevasi ricercare la causa pregressa, è probabile che l'assassinio di Michail Andreevič

---

particolar modo per l'infamante accusa d'abuso ai danni di una minore. Strachov riportava a Tolstoj una confessione, a suo dire, fattagli da Viskovatov (storico letterario, biografo ed editore di Lermontov), secondo la quale lo scrittore si vantò in sua presenza d'aver deflorato una bambina in una vasca da bagno con la complicità della sua governante. «Висковатов стал мне рассказывать, как он похвалялся, что соблюдал в бане с маленькой девочкой, которую привела ему гувернантка». <http://feb-web.ru/feb/tolstoj/texts/selectpe/ts6/ts72652-.htm?cmd=2> (ultima consultazione: luglio 2017).

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>90</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 49.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

abbia fatto scaturire in Dostoevskij un odio viscerale per la servitù e il conseguente avvicinamento alla questione sociale. Del resto non vi sono elementi corroboranti né l'ipotesi che da tale misfatto possa essersi generata in Dostoevskij una deferenza incondizionata per Nicola I, né che la religiosità dello scrittore sia maturata in seguito all'uccisione del padre (abbiamo visto come in realtà fosse presente fin dalla tenera età).

### 1.5 Oltre l'alienazione sociale

I romanzi più noti del periodo giovanile dostoevskiano (quello che precede la deportazione ad Omsk) sono tre: *Bednye Ljudi* (Povera gente, 1846), *Dvojniki* (Il sosia, 1846), *Belye Noči* (Le notti bianche, 1848). Degli stessi anni fanno parte: *Roman v devjati pisem* (Romanzo in nove lettere, 1846), *Gospodin Procharčičin* (Il signor Procharčičin, 1846), *Peterburgskaja chronika* (Cronaca pietroburghese, 1847), *Chozjajka* (La Padrona, 1847), *Slaboe serdce* (Un cuore debole, 1848), *Čestnyj vor* (Il ladro onesto, 1848) e l'opera rimasta incompleta *Netočka Nezvanova* (1849). Sono romanzi d'iniziazione, rivelanti specificità esauresenti in questa fase, e caratteri indelebili, guide fedeli di tutto l'iter meditativo futuro. Si potrebbe financo arrischiare una considerazione: in questo primo canovaccio del pensiero politico-sociale dell'autore si ritrova *in nuce* il germe delle acquisizioni più mature. Sistole e diastole della cifra anzidetta è certamente il tema dell'*alienazione*, dello sdoppiamento. In uno sfondo di povertà e umiliazione si animano le comuni gesta di persone semplici, quali scrivani, calligrafi, impiegati di basso livello annaspanti nell'asfissiante macchina burocratica russa incardinata sulla vecchia Tavola dei Ranghi promulgata da Pietro il grande nel 1722. La loro funzione antieroica si contrappone al modello schilleriano, goethiano, ai canoni dell'eroe romantico, ma non in ciò che difettino d'acume; anzi, pur nella loro misera condizione, di chi vive in una *kamorka* (tana, tugurio), con gli abiti rattoppati e gli stivali consumati, costoro nutrono il comune denominatore del sogno. La vita li avvilita, così che da essa s'estraniando riparando tra le suadenti braccia dell'idea ove essi ripongono la speranza di un riscatto futuro, che non confessano apertamente, nella sua interezza, perché lungi dall'esser dei libri aperti completati dalle parole dell'autore, essi sono, in un certo qual modo, delle autocoscienze, degli ideologi che ancora devono scoprirsi tali.

Sappiamo che quando Vissarion Belinskij lesse per la prima volta *Bednye Ljudi* vi scorse degli elementi veritieri, ma ne trascese altri. Totalmente pervaso dalle idee del

socialismo e del romanzo sociale francese, il grande critico letterario vide nel manoscritto dostoevskiano l'orrore di Makar Devuškin, piccolo impiegato statale, talmente consumato dal lavoro, talmente avvezzatosi all'umiliazione da non riconoscere a sé stesso neanche il diritto al lamento, all'infelicità. Il suo rapporto con la miseria quotidiana è tale sì da rimanere basito quando il suo superiore decide di elargirgli un obolo di cento rubli, domandandosi come Sua Eccellenza avesse potuto avere pietà di uno come lui. «*Èto tragedija!*»<sup>92</sup> pronunzierà Belinskij.

La prova ordalica non si ripeté nel romanzo successivo, *Dvojniki*. L'entusiasmo del vate Belinskij andò sdilinquendosi al cospetto di un'opera tanto *astratta* e lontana dal tema sociale così mirabilmente esposto in *Bednye Lyudi*. Jakov Petrovič Goljadkin, il solito impiegato in stile gogoliano, ma con una tale coscienza di sé da giungere alla pazzia, rappresentò, di fatto, il pomo della discordia tra Dostoevskij e il critico letterario, il quale morirà appena due anni dopo, nel 1848, lo stesso anno della pubblicazione di *Belye Noči* sugli «*Otečestvennye zapiski*». Quest'opera richiama l'attenzione, ancora una volta, circa il tema del sognatore e del divario incolmabile tra il sogno e la realtà. L'innominato protagonista, in una notte bianca, incontra la giovane Nasten'ka mentre ella, piangente, si regge con i gomiti sul parapetto di un canale Pietroburghese. Nasten'ka è inizialmente diffidente e si ritrae, ma nel momento in cui egli la difende da un malintenzionato ecco instaurarsi, progressivamente, un rapporto che parrebbe sfociare nel lieto fine dell'amore. Parrebbe, perché in realtà la figura del vero amore (quello atteso da Nasten'ka) aleggia come uno spettro ingombrante per tutto il romanzo. La ragazza non ne fa mistero, e anzi coinvolge il suo nuovo amico nell'attesa; lui sa, ma non può vedere, ché la potenza del sogno agisce come costruzione palliativa di una realtà parallela.

Quando lui non venne, quando l'avevamo aspettato invano, ella s'accigliò, divenne attonita e paurosa. Tutti i suoi movimenti, tutte le sue parole avevano già perso di naturalezza, di giocosità e spensieratezza. E, cosa abbastanza strana, raddoppiò la sua attenzione nei miei confronti, come se istintivamente ella volesse riversare in me il suo desiderio, la cui mancata realizzazione la impauriva<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> «*Это трагедия!*», «È una tragedia». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Dnevnik Pisatelja 1877, 1880 avgust 1881*, Vol. 14, Sankt-Peterburg, Nauka, 1995, p. 35; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 754.

<sup>93</sup> F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 2, *Belye Noči*, Leningrad, Nauka, 1988, p.186. Trad. mia.



Si capisce come il protagonista sia tutto fuorché uno sciocco, esattamente alla stregua degli altri personaggi dostoevskiani egli è uno spirito cosciente ed autocosciente. Il sogno è la conseguenza inevitabile del poeta; è l'escapismo dovuto all'umiliazione della realtà. «Vi amerò quasi quanto lui...»<sup>94</sup> è la frase terribile pronunciata da Nasten'ka al giovane sognatore. Giunge poi il giorno del risveglio, temporaneo, prima di riproiettarsi daccapo nell'idea onirica, ed in quegli attimi si realizza l'amore perduto per la ricomparsa di lui, ciò che fino a quel momento era stato un mero fantasma, si realizza la miseria del proprio bugigattolo, delle proprie pareti e della propria vita futura, ancora prefigurata nell'alienazione di quella stessa stamberga, di quelle stesse pareti ingiallite. Il risveglio può essere fatale e condurre alla pazzia, né più né meno quanto accadrà al povero Goljadkin, impiegato amministrativo occupante il quart'ultimo grado della Tavola dei Ranghi. Dostoevskij ebbe a menzionare quest'opera nel *Dnevnik Pisatelja* (novembre 1877), in quello stesso capitolo a cui già s'è fatto riferimento a proposito dell'espressione *stuševat'sja*.

Questo racconto [*Il sosia*] senz'altro non è riuscito, ma la sua idea era abbastanza brillante e nulla di più serio di questa idea ho introdotto mai più nella letteratura. Ma come forma esso non mi riuscì. In seguito lo corressi moltissimo, quindici anni dopo, per l'edizione delle mie opere complete, ma anche allora mi convinsi che non era una cosa riuscita; adesso se riprendessi la stessa idea e la riesponessi di nuovo, le darei tutt'altra forma; ma nel 1846 questa forma non la trovai e non dominai la mia materia<sup>95</sup>.

Effettivamente l'idea di *Dvojniki* non fu compresa dalla critica, così che le avventure del signor Goljadkin apparvero vacue fantasticherie. Tuttavia, nelle affermazioni sopracitate, l'autore appare piuttosto ingeneroso con sé stesso, in ciò che tale romanzo può essere considerato a pieno titolo la sua prima grande opera. L'annunziò in una lettera

<sup>94</sup> «Я буду вас любить почти так, как его...». *Ibidem*.

<sup>95</sup> «Повесть эта мне положительно не удалась, но идея ее была довольно светлая, и серьезнее этой идеи я никогда ничего в литературе не проводил. Но форма этой повести мне не удалась совершенно. Я сильно исправил ее потом, лет пятнадцать спустя, для тогдашнего «Общего собрания» моих сочинений, но и тогда опять убедился, что эта вещь совсем неудавшаяся, и если б я теперь принялся за эту идею и изложил ее вновь, то взял бы совсем другую форму; но в 46-м году этой формы я не нашел и повести не осилил». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 14, cit., p. 338; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 1144.

al fratello Michail datata 3 settembre 1845: «Goljadkin ha guadagnato dal mio *spleen*»<sup>96</sup> scrisse in chiusura fornendo più di un *incipit* per la comprensione del tema. Lo *spleen*, il sentimento di estraniamento dal mondo, l'avvilimento per l'incapacità di viverlo, di conformarsi alla vita reale, costituiscono il motivo dominante del secondo lavoro dostoevskiano. Si arriva all'acme dell'inconciliabilità, al parossismo, alla pazzia, che sopraggiunge nel momento in cui l'impossibilità di realizzarsi nella vita vera porta il signor Goljadkin alla creazione del suo doppio, allo sdoppiamento di sé in un altro Goljadkin in grado di padroneggiare le circostanze, di essere apprezzato dai colleghi, e (si badi bene) di riconciliarsi anche con le ingiustizie del mondo, con la sua ipocrisia, la sua cattiveria. Pur senza giungere alla pazzia, lo stesso selciato è percorso da Makar Devuškin in *Bednye Ljudi*. L'adulto scrivano vive in condizioni di miseria, in una stanzetta in affitto ricavata dalla costruzione di un tramezzo nella cucina di una pensione affollata e rumorosa. Le sue sostanze sono modeste, rasentano l'indigenza, ma nonostante tutto si spende in regali e in attenzioni indirizzate alla giovane amica Varvara Dobroselova, con la quale intrattiene un rapporto epistolare. Makar coltiva il suo sogno, che prontamente si spezza dall'intromissione di Bykov, un abbiente signore con cui Varvara convolerà a nozze lasciando definitivamente San Pietroburgo per la campagna.

Ancorché questa prima produzione letteraria non si configuri nel pieno temperamento drammaturgico e nella filosofia della tragedia che per George Steiner caratterizzerebbe l'arte dostoevskiana così come l'epica quella di Tolstoj<sup>97</sup>, ci troviamo tuttavia ad analizzare elementi che ritroveremo nelle opere ben più note. La questione della povertà non viene certo meno, ma è solo uno spigolo delle tante mura dell'edificio. Fin dal primo romanzo, che può considerarsi fenomenologico, in ciò che racchiude tutto il dispiegarsi successivo, sono presenti aspetti che oltrepassano la dimensione materiale che aveva inchiodato Belinskij. Notiamo in tutti i personaggi del cosiddetto periodo «gogoliano» (per le numerose affinità rispetto a *Šinèl'*, *Nos*, ovvero *Zapiski sumasšèdšego*) un'impossibilità titanica a ricongiungersi con la vita: dal signor Procharč'in, che trascorrerà un'esistenza di penuria e frugalità depositando inutilmente del denaro in un sudicio materasso; passando per Katerina, alienatasi sotto la tutela di un santone (una sorta di Rasputin *ante litteram*) per l'espiazione di un profondo senso di colpa; fino al

<sup>96</sup> «Голядкин выиграл от моего сплина», F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Pis'ma 1834-1881*, Vol. 15, Sankt-Perburg, Nauka, 1996, p. 50; Id., *Epistolario*, Vol. 1, cit., p. 76.

<sup>97</sup> G. Steiner, *Tolstoj o Dostoevskij*, trad. di C. Moroni, Milano, Garzanti, 2012 (1° ed. 1995), p. 139.

Vasja di *Slaboe serdce*, incapace di sopportare la felicità di un amore, e per questo divenuto pazzo. Ebbene, proprio Makar Devuškin è l'iniziatore della prima riflessione sull'alienazione umana. Ci si potrebbe chiedere se una maggiore disponibilità materiale l'avrebbe sollevato da tutti i patimenti, ed invero è egli stesso a darci la risposta nella lettera spedita a Varvara immediatamente dopo aver ricevuto da Sua Eccellenza i cento rubli di prebenda.

Vi dirò ancora, diletta, e lo dico solennemente – ascoltatevi, diletta, per benino –: giuro che, per quanto abbia sofferto pene profonde nei giorni crudeli delle nostre disgrazie, guardandovi e guardando le vostre miserie, e guardando me, il mio avvilito e la mia incapacità, nonostante tutto, vi giuro che non mi sono tanto cari i cento rubli quanto il fatto che Sua Eccellenza si è degnato di stringere a me, strame, ubriacone, questa mano indegna: in questo modo mi ha restituito a me stesso. Con quest'atto mi ha risuscitato l'anima, mi ha resa la vita più dolce per sempre, e io sono fortemente convinto che, per quanto io sia peccatore davanti all'Altissimo, la mia supplica per la felicità e la fortuna di Sua Eccellenza giungerà al trono di Dio...<sup>98</sup>.

La storia di Makar è la storia della sua coscienza, del progressivo riappropriarsi di sé. Inizialmente si definisce vecchio e ignorante, dice di aver letto pochissimo in vita sua. Progressivamente, però, egli entra in contatto con i grandi della letteratura russa, tra cui Puškin e Gogol', di cui leggerà *Šinèl'* (Il Cappotto), sotto raccomandazione della dolce amica Varinka. Questa lettura lo sconvolgerà perché vi vedrà la sua povera vita (o la pasquinata della stessa) sbattuta in prima pagina, pubblicamente, tanto da considerarla un'offesa personale. Le umiliazioni del protagonista gogoliano lo turbano nel profondo per il fatto che l'autore non abbia lasciato nessuna possibilità di riscatto al misero impiegato, facendosene interamente padrone e conducendo la sua vita alla morte inesorabile. Traspare in queste pagine ciò che Michail Bachtin ha definito

<sup>98</sup> «Еще скажу, маточка, и это торжественно говорю – слушайте меня, маточка, хорошенько – клянусь, что как ни погибал я от скорби душевной в лютые дни нашего злополучия, глядя на вас, на ваши бедствия, и на себя, на унижение мое и мою неспособность, несмотря на всё это, клянусь вам, что не так мне сто рублей дороги, как то, что его превосходительство сами мне, солومه, пьянице, руку мою недостойную пожать изволили! Этим они меня самому себе возвратили. Этим поступком они мой дух воскресили, жизнь мне слаще навеки сделали, и я твердо уверен, что я как ни грешен перед всевышним, но молитва о счастье и благополучии его превосходительства дойдет до престола его!». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 1, *Bednye Ljudi*, Leningrad, Nauka, 1988, p. 127; Id., *Povera gente*, trad. di E. Perego, Milano, Rizzoli, 2010 (1° ed. 2007), p. 175.

«l'autocoscienza del protagonista» (*samosoznanie geroja*)<sup>99</sup> e che costituisce uno degli elementi caratterizzanti l'espressione estetica dostoevskiana. La cifra caratteriologica, sociologica, ambientale e tutto quanto rientra solitamente nello sguardo dello scrittore, nei romanzi di Dostoevskij è la semplice consapevolezza che il personaggio ha del mondo e di sé stesso.

Per Dostoevskij è importante non quello che il suo personaggio è nel mondo, ma ciò che il mondo è per il personaggio e ciò che egli è per se stesso. [...] Infatti ciò che deve essere scoperto e caratterizzato è non il determinato modo di essere del personaggio, non la sua precisa figura, *ma il risultato ultimo della sua coscienza e autocoscienza*, in definitiva *l'ultima parola del personaggio su se stesso e sul mondo*<sup>100</sup>.

Un'innovazione artistica siffatta non è gravida di conseguenze financo sul lato della teoria politico-sociale in ciò che potrebbe *sine dubio* esprimersi con la parola *libertà*. Devuškin è un uomo che allarga vieppiù il campo della propria coscienza: da vecchio ignorante oramai refrattario a qualsiasi forma d'insegnamento (quale egli si definisce), lo vediamo progressivamente acquisire autostima fino al sogno di una pubblicazione: *Composizioni poetiche di Makar Devuškin*. Il picco della sua estraniamento si raggiungerà nel momento in cui, nonostante l'indigenza (che mai era venuta meno), la dissolutezza e la perdita della giovane amata, si rammaricherà per il fatto di dover interrompere il rapporto epistolare proprio nel momento in cui si stava formando uno stile. La vicenda di Devuškin è la fenomenologia della sua autocoscienza, che nella struttura polifonica del romanzo dostoevskiano si dispiega, permettendo al personaggio di parlare per proprio conto, di avere un'autonomia, di essere un uomo libero che rivendica l'ultima parola su stesso. Si può scorgere in questa prima opera la lotta prometeica del personaggio contro il narratore, che tutto vorrebbe inquadrare, esprimere, fino all'ultima sensazione. Devuškin si ribella alla totale trasparenza, alla narrazione completa di sé, presentando in forma embrionale il suo *status* di *raznočinec*, di persona comune ma istruita, con delle idee. Egli

<sup>99</sup> M. Bachtin, *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*, Kiev, Next, 1994, p. 48; Id., *Dostoevskij: Poetica e stilistica*, trad. di G. Garritano, Torino, Einaudi, 2002, p. 68.

<sup>100</sup> Достоевскому важно не то, чем его герой является в мире, а то, чем является для героя мир и чем является он сам для себя самого. [...] Ведь то, что должно быть раскрыто и охарактеризовано, является не определенным бытием героя, не его твердым образом, но последним итогом его сознания и самосознания, в конце концов — последним словом героя о себе самом ио своем мире. *Ivi*, p. 45; Id., pp. 64-65.

non accetta la totale trasparenza e inevitabilità della sua esistenza, delle possibilità del suo *esserci*, sulle quali pretende, oltre all'intimità, la decisione ultima. Sono temi dominanti, che ritroveremo nelle più celebri elaborazioni di critica al «formicaio» socialista e al palazzo di cristallo degli anni più maturi; ciò che davvero sorprende è rinvenirvi la matrice fin dalla prima materializzazione di pensiero. Da qui ben si comprende come l'interpretazione del Belinskij non potesse che difettare di esaustività. Come ebbe a sostenere Enzo Paci:

Ciò che contraddistingue Dostoevskij è che la rappresentazione sociale non è mai in lui separata dalla realtà umana nella sua totalità e nella sua completezza. Fin dall'inizio il problema sociale è in Dostoevskij collegato al problema psicologico, quello psicologico a quello estetico, quello estetico al problema morale e religioso. [...] Dostoevskij scopre che l'*alienazione sociale* dell'uomo è anche l'*alienazione interiore* dell'uomo. È il trionfo, nell'uomo, della volontà scismatica di tirannico predominio. Il rapporto sociale è correlativo al rapporto che l'uomo ha in sé medesimo con la propria umanità, e insieme, con tutto il resto dell'umanità<sup>101</sup>.

Orbene, il problema dell'alienazione sociale, permettendoci di scandagliare i livelli più profondi della realtà umana, ci induce a credere che il suo solo rimedio per via materiale – la sola elargizione del pane, la mera cessazione della *necessità* – non sarebbe comunque bastevole per la cura dell'animo umano, per sua natura portato alla scissione. Dall'esordiente arte dostoevskiana si possono così ricavare due elementi di notevole interesse politico: a) il problema della *riconciliazione* dell'essere umano con sé stesso; b) il problema della *libertà*. Si deve necessariamente parlare di «problema» della riconciliazione in ciò che in questa prima fase non perveniamo ad una soluzione. Il protagonista dostoevskiano rimane ancora intrappolato nella scissione, nella lenta alienazione di sé (*stuševat'sja*) senza riuscire a superarla. Il quadro è quello del romanticismo, dell'inconciliabilità di *sogno* e *realtà*, *pensiero* e *materia*. Un romanticismo che si serve di figure anti-eroiche, esattamente come Miguel de Cervantes se n'era servito per la letteratura cavalleresca, e che per tanto porta alle estreme conseguenze la scissione dell'essere, facendola approdare al non approdo della totale perdita di sé (con buona pace della *ästhetische Erziehung* schilleriana). Per quanto concerne il secondo aspetto, si capisce come la riconciliazione della creatura estraniata con sé stessa non possa compiersi nel mero terreno materiale. Il pane è importante, ma

<sup>101</sup> E. Paci, *L'opera di Dostoevskij*, cit., pp. 20-26.

non garantisce il superamento dell'alienazione; non solo, attraverso una precisa scelta artistica, Dostoevskij ci mostra l'atteggiamento di netto rifiuto che l'uomo comune opporrebbe ad una condizione non libera, la quale sacrificasse il libero arbitrio, l'ultima parola su sé stessi, per affidarne la direzione ad un soggetto sopra le parti. La schiavitù a cui si autocondanna Katerina – esoterica anticipazione della *Leggenda del Grande Inquisitore* abbozzata nel romanzo *Chozjajka* – può essere interpretata come l'alienazione della propria libertà in favore della sicurezza, di una protezione oscura ch'esaurisce in un'unica formula le infinite possibilità dell'esistenza umana. E tuttavia anche la libertà rappresenta un problema, in ciò che deve essere esercitata nel mondo, e questo implica necessariamente la riappropriazione di sé, il riconciliarsi con quella stessa realtà dalla quale ci si era estraniati. Ma se l'estraniamento non può essere superata sul mero piano materiale, come si dovrà procedere? Dostoevskij, in questa sua prima vita artistica, rimane fedele al dualismo romantico, all'impossibilità di una *synthesis*, lasciando presagire la difficoltà legata ad un passaggio cruciale. Ed invero, nel mare di nebbia di quest'antinomia si ritrovavano a vagare gli intellettuali russi (di cui Dostoevskij faceva parte), affatto proiettati nell'oblio dei circoli privati e delle notti bianche nelle quali esorcizzare tutto il loro oblomovismo<sup>102</sup>.

\*\*\*

La prima fase della vita artistica e intellettuale dell'autore, sovente trascurata in favore di un'attenzione maggiore, più interessata, per il periodo dei grandi romanzi, ci ha permesso di individuare uno dei principali problemi della speculazione dostoevskiana: quello della *riconciliazione* con la realtà. Abbiamo visto come proprio l'aspetto dell'alienazione, del dualismo, dello sdoppiamento sarà tema costante di un eclettismo giovanile costruito su diversi elementi condizionanti, ognuno dei quali pare nutrire al suo interno il problema della *stuševat'sja*. Si è cercato di mostrare come la prima e vera radice di questo concetto sia da attribuire allo spazio e al tempo della Russia primo ottocentesca (quale portatrice di un retaggio storico-fattuale e storico-ideale pregresso). In un cosiffatto terreno favorevole fu anche troppo semplice il traghettamento del pensiero romantico d'origine europea. Dostoevskij esordisce nella storia del pensiero in qualità di scrittore romantico. Le sue

<sup>102</sup> Dal romanzo *Oblomov* di Gončarov, 1859. «L'oblomovismo è l'impossibilità dell'azione, l'impossibilità di superare l'abisso tra fantasticherie contemplative e la realtà concreta». *Ivi*, p. 19.

opere rispecchiano il problema della tensione tra l'idea e la realtà, segnatamente il problema di una loro riconciliazione. Tuttavia, alla formazione di tale pensiero non contribuì solo il materiale storico-geografico, dell'astrattismo pietroburghese, della separazione dell'*élite* culturale dal popolo, di una Russia in continua tensione tra l'*età della riforma* e quella della *reazione*, ma anche i prodotti personali di un'educazione religiosa, che mantiene tutti i limiti della coscienza e rimanda all'aldilà la piena conciliazione, nonché l'alienazione prodotta dalla perdita prematura del padre e la ricerca di un suo superamento nella creazione del doppio personificato dallo zar. Il pensiero di Dostoevskij, in questa sua prima vita, non trova, infatti, una piena e reale conciliazione. Non abbiamo ancora una base sulla quale edificare l'impalcatura politica, che come abbiamo avuto modo di chiarire è solo l'ultimo passaggio di un percorso che inizia con l'antropologia, con la risoluzione del conflitto personale, e trapassa nell'etica, per poi giungere, in ultima fase, alla comunità. Quello che però l'autore chiarisce sin dal principio è che tale riconciliazione non possa avvenire per tramite del «pane», del mero materialismo, dell'imposizione. A partire dall'estetica Dostoevskij ci presenta l'immagine di un essere umano libero, che vuole avere l'ultima parola su sé stesso. Un essere *autocosciente*. Ed invero sarà proprio il percorso della coscienza, nel suo lavoro di auto-perfezionamento nel ritrovato spirito dell'amore cristiano che permetterà nel prosieguo di raggiungere il vero fondamento politico. Ma in questa fase, siffatto elemento, di fede, non lo troviamo. L'autore, figlio del suo tempo, si trova immerso in un *iter* esistenziale, destinato a durare ancora per qualche anno, nel quale i diversi atomi che s'incontrano e scontrano non faranno altro che richiamare il comune problema della scissione. Abbiamo scoperto che l'alienazione materiale ha una radice ben più profonda, sì che il materialismo, da solo, non sarebbe in grado di curarla; abbiamo colto il messaggio verso la libertà, e tuttavia questa libertà necessita ancora di essere riempita, per non rimanere un'ulteriore astrazione, un ulteriore esercizio di pensiero estraniato dalla realtà.





---

## CAPITOLO SECONDO

---

### 2. La scoperta del socialismo e il circolo Petraševskij

---

*«Nečaev, probabilmente, non sarei mai potuto diventare, ma un nečaeviano, non garantisco, forse lo sarei stato... nei giorni della mia giovinezza».*

F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*.

#### 2.1 Da Pietro il Grande a Nicola I: la morsa dell'autocrazia

L'icona di Pietro il Grande è stata, senza dubbio, non solo tra le più importanti di tutta la storia russa, ma anche una delle maggiormente incisive della modernità europea. Nel suo magistrale lavoro, volto per l'appunto alla ricostruzione dell'importanza della figura petrina, tanto nella storia quanto nel pensiero russo, Nicholas Riasanovsky individuava l'influenza del primo imperatore nei quattro periodi di storia successiva: l'illuminismo russo, l'età del romanticismo e della filosofia idealista, la fase realista e, infine, quella sovietica<sup>1</sup>. Un po' come se ogni era, fosse per *laudare aut vituperare*, avesse dovuto inevitabilmente fare i conti con lo spettro del grande sovrano. E bisogna dire che d'una certa aura la vita dell'imperatore s'era pur cinta. Alto circa due metri, possente, diromponente, d'animo indomito, Pietro rappresentava la mistione vivente di mito e realtà. Le leggende sulla sua forza fisica si sprecavano, neppure poggiando su straordinarie manifestazioni d'unicità, quali erano le prove di sé attraverso le quali il Romanov s'era forgiato un'immagine da super-uomo. Riusciva a compiere da solo mansioni che solitamente avrebbero necessitato il dispiegamento di più individui, conosceva l'arte della guerra, della navigazione, si vantava di saper svolgere almeno venti mestieri (dalla cantieristica alla costruzione di scarpe), sfruttava ogni vicissitudine della vita per trarne insegnamenti e la sua intelligenza pratica lo metteva nelle condizioni di ricercare le

---

<sup>1</sup> N. Riasanovsky, *The Image of Peter the Great in Russian History and Thought*, New York, Oxford University Press, 1985.

soluzioni più idonee ai costanti ostacoli che si frapponivano al suo cammino. Imparò il tedesco e l'olandese da autodidatta e viaggiò in Europa con lo scopo di carpire i segreti della modernità da impiantare nel suo Paese. Portava sulle spalle il peso dei grandi, di chi si sentiva investito di una missione epocale, rivoluzionaria, come di fatto fu il suo operato (non meno di un Lenin). La sua personalità fu dunque elemento non secondario, ma a questa affiancò riforme altrettanto magne sì che queste s'inserirono con saviezza in una spaccatura già delineatasi tra la vecchia Moscovia e la nuova Russia che sarebbe stata. Creò la sua città, San Pietroburgo, *ex-novo*, in uno dei luoghi più impervi ed impensabili, ove la natura pareva ingegnarsi nei dispetti, e lì pose il quartier generale del cameralismo da coltivare. Nel 1721 abolì il Patriarcato di Mosca per istituire il Santo Sinodo, spostando a vantaggio della corona quello che fino a quel momento era stato un perfetto equilibrio tra potere spirituale e temporale; nel 1722 istituì la Tavola dei Ranghi con l'intento di normalizzare il servizio di Stato quale fondamento della struttura sociale, assicurandosi così il controllo e la supremazia sulle *élites*, pur conferendo elasticità alla struttura sociale grazie a criteri di competenza e universalismo<sup>2</sup>. Circa due anni prima, il 28 febbraio 1720, promulgò il Regolamento generale, il quale, ispirandosi ai principî del cameralismo e dello stato di polizia seicentesco, introdusse i nove collegi amministrativi (antesignani dei successivi ministeri istituiti da Alessandro I) basati su criteri funzionali e settori di competenza. In breve, il tentativo fu quello di trasformare la vetusta struttura medievale russa secondo i crismi europei e i criteri di razionalizzazione, burocratizzazione e programmazione, per l'espletamento dei quali, Pietro, propose l'introduzione del Senato. Tuttavia, nonostante l'importante risultato raggiunto nel trasformare la nobiltà tradizionale in burocrazia<sup>3</sup>, rimase insuperabile il problema del ristrettissimo serbatoio di personale minimamente istruito da impiegare negli uffici, oltre al ruolo fortemente autoritario dello stesso Pietro.

Riassumendo, lo Stato russo diede il colpo d'avvio alla trasformazione e alla ristrutturazione della società allo scopo di imprimerle un maggiore dinamismo, e di darle i mezzi per utilizzare in maniera razionale il suo potenziale di risorse. Per quanto concerne la nobiltà di servizio e le *élites* intellettuali che si associarono a questo compito, può dirsi che,

---

<sup>2</sup> M. Raeff, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>3</sup> La nobiltà fu obbligata a prestare servizio permanente per lo Stato, e la vita dei suoi singoli, in termini di nomine, trasferimenti, promozioni, ricompense e punizioni si legò ai registri della cancelleria dell'Araldo, dipartimento del Senato sotto diretto controllo dell'imperatore. *Ivi*, p. 43.

grosso modo, l'obiettivo cui lo Stato mirava fu raggiunto. Il governo fallì invece quasi completamente nel caso delle masse popolari, perlomeno durante la prima metà del Settecento<sup>4</sup>.

La rivoluzione europeizzante petrina ebbe il grande proposito d'importare in terra russa le regole del dinamismo occidentale, d'incentivare le forze produttive, l'istruzione, la modernizzazione, l'ascesa sociale disgiunta dal sangue; tuttavia si dovette scontrare con i limiti della stessa teoria cameralista, imperniata sulla direzione dall'alto, nonché con la specificità del suolo (*počva*) patrio. Conseguenza inevitabile d'un pur ardito tentativo siffatto, come evidenzia il Raeff, fu l'incapacità delle riforme sovrane di penetrare il cuore della società e del paese, adagiandosi su una superficie elitaria in luogo d'una completa diffusione. I pochi attori di questo nuovo sforzo, fundamentalmente d'estrazione nobiliare, videro il proprio operato totalmente assorbito dal servizio di Stato, comprese le numerose ed onerose campagne militari, non potendosi costituire nella tanto agognata *vita activa* incentivata da Pietro. Di converso il popolo (la quasi totalità) rimase escluso dal nuovo corso, conservando il tradizionalismo, osservando inerte il distacco vieppiù evidente rispetto alla cultura delle *élites* e covando il pensiero d'un imperatore e di una cerchia d'accolti testimoni del demonio, incarnazioni dell'Anticristo<sup>5</sup>. Il germe di tale iattura non sarà sterile di conseguenze, presentandosi non più virgulto nell'acceso dibattito ottocentesco tra la concezione *occidentalista* (*Zàpadničestvo*, da *zapar*, ovest) e quella *slavofila*.

Punto saliente della narrazione presente e futura rimarrà, *apertis verbis*, l'autoritarismo zarista, tanto che qualsiasi tentativo di apertura in tal senso prenderà la forma di un *telum imbelle sine ictu*. Se a questo s'aggiunge il dato della straordinarietà di Pietro, che gli permise di partecipare con forza ed autorevolezza a qualsiasi decisione del regno, non sarà difficile arguire come i suoi successori, salvo alcune eccezioni (tra cui rientra la grandezza politica di Caterina), contribuirono ad accentuare la discrasia presente tra l'autoritarismo personale, da una parte, e l'autonomia della regola quale cardine dello stato di polizia, dall'altra. Del resto, bisogna dire che l'*élite* dirigente parve sempre propendere in favore dell'autorità personale degli zar piuttosto che su un sistema strutturato di regole impersonali. Dalla crisi del 1730, in cui gli uomini di servizio

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 53.

respinsero la proposta del Consiglio privato segreto circa una limitazione delle prerogative regie, passando per la Commissione legislativa del 1767 voluta da Caterina sul modello della rappresentanza per ordini dell'*ancien régime* e lo strumento dei *cahiers de doléances* (*nakazy*), il dispotismo del sovrano non venne mai messo in discussione; emerse anzi la voglia di una politica passiva di stampo medievale, che semplicemente regolasse i rapporti tra i ceti produttivi garantendo diritti di proprietà, un minimo di protezione contro la carcerazione ingiustificata, i provvedimenti di sequestro, confisca, e, in generale, l'arbitrio degli agenti amministrativi dello Stato<sup>6</sup>. Tutto questo fermo restando il potere pressoché assoluto dell'imperatore di turno.

Intanto, in Francia, il 14 luglio 1789 si prendeva la Bastiglia, e il 4 agosto l'Assemblea Nazionale scolpiva l'epitaffio del sistema feudale. Era la conferma storica della didattica dell'*Esprit des Lois*, di quelle leggi che, nel loro significato più ampio, «sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»<sup>7</sup>. Ma la natura delle cose russe era molto differente, sì che il Venturi puntualmente rammenta il ruolo primario dell'idea di «sacrificio» nell'ideologia dei decabristi. La quasi totalità di loro era aristocratica, proprietaria di servi, e ciò nonostante ganglio teorico del flebile tumulto del 1825 fu proprio quello della liberazione dei contadini. Si trattava di un qualcosa di superiore rispetto all'inevitabile che pressava sul battacchio: i nobili non stavano sacrificando ciò che avrebbero comunque perduto nell'immediato (e questo è dimostrato dal fatto che la servitù della gleba resistette ancora per quasi quarant'anni); si configurava invero un volo pre-crepuscolare della nittola, anticipatore dei tempi, e forse proprio per questo destinato all'insuccesso. Taluni scorsero in questo spirito del sacrificio il volto del ridicolo. Così s'esprime sul letto di morte un fervente difensore del vecchio ordine, l'aristocratico Rostopč'in: «fino allora le rivoluzioni s'eran fatte dai ciabattini che desideravano diventare signori, mentre in questo caso erano i signori che tentavano di fare la rivoluzione per diventare ciabattini»<sup>8</sup>.

Come è stato accennato nel capitolo precedente, a seguito della scissione della *Sojuz Blagodenstvija*, Pavel Pestel', venuto a capo della *Južnogo obščestva dekabristov*, compendì il proprio manifesto politico nella *Russkaja Pravda* (La Giustizia Russa), la quale si proponeva di dar risposta quantomeno a due dei principali problemi russi:

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>7</sup> Montesquieu, *Lo Spirito delle Leggi*, Vol. I, trad. di S. Cotta, Torino, UTET, 2005, p. 55.

<sup>8</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, Torino, Einaudi, 1972, p. 6.

l'autoritarismo zarista, la servitù della gleba. Per quanto concerne il primo punto, la posizione del Pestel' si contraddistingueva per originalità; come riporta il Saunders, egli considerava deleterio un sistema che delegasse il potere agli organismi periferici, indebolendo così il governo centrale in favore di un federalismo avvertito rovinoso e malvagio. Propendeva in tal senso per una rimozione del potere imperiale da parte di una repubblica, che avrebbe certamente evitato l'utilizzo del regno come mero feudo personale, garantendo tuttavia un forte potere esecutivo centralizzato. «La repubblica che immaginava era più sul modello spartano che ateniese»<sup>9</sup>. Ma si deve necessariamente osservare in questo approccio teorico il profondissimo senso pratico di chi aveva ben compreso come un eventuale colpo di stato militare mal si sarebbe ammogliato con l'idea di un'immediata democrazia rappresentativa. Gli avversari dello zar erano ancora pochi, i mezzi scarsi e mal coordinati.

La conquista del potere avrebbe necessariamente comportato il ricorso alla violenza e probabilmente avrebbero dovuto continuare ad usare la forza per imporre il loro programma. L'elaborazione di un programma politico che lasciava loro libertà di azione era segno perciò di un atteggiamento pratico. I mezzi, per una volta, giustificavano il fine<sup>10</sup>.

Relativamente al secondo punto, Pestel' considerava immorale la proprietà dei servi e statuiva che la servitù della gleba dovesse essere gradualmente abolita. In correlazione a quest'aspetto analizzava (e questa è certamente una delle parti più interessanti) il tema della proprietà, che in Russia voleva significare, imprescindibilmente, occuparsi della comunità contadina (*obščina*), di questa forma primitiva di collettivismo agrario, cuore del villaggio russo. La discussione sulla proprietà rifletteva l'aporia teorica sino a quel momento elaborata: la terra quale proprietà comune di tutta la razza umana *versus* la proprietà privata come misura legittima del lavoro profuso. Era il lascito dottrinario di quel Jean-Jacques Rousseau che nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, aveva consegnato alla storia del pensiero una delle sue asserzioni più celebri:

Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de miseres et d'horreurs n'eût point épargnés au genre-humain

---

<sup>9</sup> D. Saunders, *op. cit.*, p. 175.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne!<sup>11</sup>

Ma era anche l'eredità, altrettanto voluminosa, della concezione lockiana secondo la quale fonte della proprietà dovesse essere il lavoro:

Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a Property in his own Person. This no Body has any Right to but himself. The labour of his Body, and the Work of his Hand, we may say are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his Labour with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it his Property<sup>12</sup>.

Su quale posizione attestarsi?

Pestel' non intendeva accettare né l'una né l'altra di queste teorie. Egli vedeva nella Russia futura, quale avrebbe dovuto uscire dalla rivoluzione, il paese dove si sarebbe applicata tanto l'una quanto l'altra. Affermava il diritto alla vita contenuto nella prima teoria [«L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers», scriveva ancora Rousseau nel *Du Contrat Social*], ma lo completava con il diritto a raccogliere i frutti d'un migliore lavoro che è contenuto nella seconda<sup>13</sup>.

Bisognava sapientemente unire l'abbondanza all'indispensabile: le due cose non erano in contrasto. Acciocché si realizzasse un equilibrio siffatto Pestel' stabilì che si dovesse dividere la terra di ogni distretto in due parti uguali, la prima destinata alla terra comune, né impegnabile né alienabile, atta a procurare l'indispensabile per tutti; la seconda appartenente ai privati, alla libertà del sovrappiù.

Non possono non interessare allo storico del pensiero le motivazioni che spinsero il Pestel' alla sua teoria: Locke proponeva una verità del suo tempo, Rousseau rispondeva con un'altra verità del suo tempo, Pestel', analogamente, si riconciliava alla realtà russa. Egli sapeva perfettamente che se l'introduzione di un tale ordine avrebbe creato grandi difficoltà in qualsiasi altro paese, così non era in Russia, ove il popolo da sempre

---

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau, *Collection complete des Oeuvres, Tome Première*, Geneve, Société Tipographique, 1782, p. 87.

<sup>12</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 287-288.

<sup>13</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 10.

conviveva con la suddivisione della terra in due parti, e cioè con la proprietà privata del signore che stava accanto all'*obščina*<sup>14</sup>.

Sul fronte pietroburghese del nord, Nikita Murav'ëv, redigeva un programma politico che si contrapponeva a quello del sud per l'elemento federalista (l'impero doveva essere diviso in tredici stati con propri parlamenti sotto l'egida di un organo bicamerale nazionale), e che se nella teoria palesava un certo mordente, questi diveniva vieppiù astenico nella pratica. Pur tuttavia, a seconda di come si voglia vedere il bicchiere, il manifesto di Murav'ëv restava quasi un'utopia. Nonostante intendesse «conservare lo zar, basare il diritto di voto e l'elettorato passivo su requisiti di censo, garantire ai proprietari terrieri il possesso delle loro terre e concedere ai servi emancipati solo abitazioni, orti, arnesi e bestiame»<sup>15</sup>, si definiva altresì l'abolizione delle classi, dei titoli, dei gradi, delle corporazioni, della servitù della gleba, l'introduzione di funzionari elettivi in luogo della polizia e del processo con giuria (introdotto da Alessandro II circa quarant'anni più tardi). Come è ben noto, l'insurrezione del 14 dicembre 1825 (calendario giuliano) sulla piazza del Senato fallì. Nicola I aveva appena preso il potere, e sarà egli stesso a condurre il primo interrogatorio dei cospiratori detenuti. Al sangue della strada seguì il castigo di alcune pene capitali, tra cui quella di Pestel', la cui fiamma ardimentosa si spense nel ruvido cappio dell'impiccagione.

Complice un'educazione tutta improntata al militarismo, e l'aver ereditato un trono che tremava sotto i colpi della minaccia decabrista interna, nonché dei venti rivoluzionari provenienti dall'Europa, Nicola dette al proprio regno un'impronta piuttosto rigida. Sarebbe riduttivo e parziale vedere nei trent'anni del suo impero la sola applicazione della «nazionalità ufficiale», esposta dal ministro della Pubblica istruzione Uvarov nella prima circolare ministeriale attraverso la formula trinitaria: Ortodossia, Autocrazia, *Narodnost'* (Nazionalità). Tuttavia, rimane un fatto incontrovertibile quello che vide nell'operato dello zar il pugno di ferro volto a silenziare qualsiasi forma di criticismo non allineato alle disposizioni «ufficiali». Che la Russia fosse qualcosa di complesso, e che al suo interno covassero energie e sapienze per nulla distanti delle più fervide ed argute speculazioni europee lo aveva già dimostrato Michail Michajlovič Speranskij<sup>16</sup> durante il

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>15</sup> D. Saunders, *op. cit.*, p. 178.

<sup>16</sup> Su M. M. Speranskij si veda M. Raeff, *Michael Speransky: Statesman of Imperial Russia 1772-1839*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1957.

regno di Alessandro I. L'edizione dei suoi scritti<sup>17</sup>, datata 1961, presentandoci un'eco montesquiana, ben ci fa intendere, quantomeno sul piano dell'intenzione teorica, la volontà del segretario di stato russo di recidere le catene dell'autocrazia zarista. La costituzione ideale di Speranskij, rigorosamente monarchica, assumeva, *inter alia*, la partecipazione delle componenti libere della società al processo legislativo; la partecipazione e l'approvazione da parte dell'organo monocratico esecutivo dell'azione legislativa; il controllo dell'opinione pubblica sull'applicazione della legge; il controllo dell'esecutivo da parte di una «classe indipendente di soggetti» (*nezavisimoe soslovie naroda*); una codificazione civile e penale accettabile dalla comunità (*prinjataja narodom*); un potere giudiziario indipendente eletto dal popolo (*izbrannymi ot naroda*); un livello d'istruzione adeguato e la concreta capacità strumentale di applicare le leggi<sup>18</sup>. Summa degli sforzi intellettuali di Speranskij fu la *Vvedenie k uloženiju gosudarstvennych zakonov* (Introduzione alla codificazione delle leggi statali), all'interno della quale si delineava una distinzione tra i tre poteri dello Stato, il ruolo di supervisione dell'attività amministrativa assegnato al Consiglio di Stato, e l'introduzione della Duma

<sup>17</sup> M. M. Speranskij, *Proekty i Zapiski*, Moskva-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP (URSS), 1961.

<sup>18</sup> «Я предполагаю, что существуют в государстве следующие статьи государственного закона:

- 1) все состояния государства, быв свободны, участвуют в известной мере во власти законодательной;
- 2) власть исполнительная вся принадлежит одному лицу, участвующему и утверждающему всякое законодательное действие;
- 3) есть общее мнение, оберегающее закон в исполнении его;
- 4) есть независимое сословие народа, коему исполнители отвечают;
- 5) существует система законов гражданских и уголовных, принятая народом;
- 6) суд не лицом государя отправляется, но избранными от народа и им утвержденными исполнителями, кои сами суду подвержены быть могут;
- 7) все деяния управления публичны, исключая некоторого числа случаев определенных;
- 8) существует свобода тиснения в известных, с точностью определенных границах. То, что называется государственным законом или конституциею, не есть закон писанный, но закон вещественный, не на бумаге, но в действии самом существующий. Он не столько состоит в установлениях государства, сколько в вещественном разделении сил его на все состоя ния. Он поддерживается не столько видимыми сословиями, сколько навыками и духом народным; это есть физическое сложение, темперамент политического тела;
- 9) существует в народе довольный степень просвещения и обилие во всех способах исполнения законов». *Ivi*, p. 113.



nazionale (parlamento) quale ultimo circolo di un sistema di rappresentanza articolato su quattro ordini di assemblee territoriali<sup>19</sup>. Alla concezione del Montesquieu, secondo la quale «Perché non si possa abusare del potere, bisogna che, per la disposizione delle cose, *il potere freni il potere*»<sup>20</sup>, seguiva, nell'analisi dello statista, il concetto di fluidità sociale, che pur non rimuovendo i ceti, avrebbe impedito e la possibilità di cullarsi nella protezione della propria categoria producendo scarso impegno, e l'impossibilità a migliorarsi ove il talento personale lo avesse permesso. Il programma di Speranskij, è d'uopo precisarlo, rappresentava nel 1809 qualcosa di avveniristico anche per le costituzioni più avanzate.

Molto si insisteva sui freni e gli equilibri. Il sovrano avrebbe proposto le leggi, che però sarebbero state discusse nel Consiglio di stato e nell'organo legislativo centrale. Lo zar avrebbe promulgato le leggi, ma facendo precedere i suoi editti dalle parole «Ascoltata l'opinione del Consiglio». L'organo legislativo poteva prendere iniziative per correggere quelle azioni del governo che minacciassero la libertà personale o politica. Il sovrano sarebbe stato a capo dell'esecutivo, ma i suoi ministri sarebbero stati responsabili del loro operato davanti al parlamento e messi sotto accusa in caso di inadempienza ai loro doveri. Le forme della procedura giudiziaria sarebbero state stabilite dall'alto, ma i giudici sarebbero stati scelti dai cittadini<sup>21</sup>.

Ben radicata appariva così in Speranskij la convinzione che già Immanuel Kant aveva espresso nella *Zum ewigen Frieden*, ovvero che fosse «impossibile dare un fondamento giuridico all'attività amministrativa se il sovrano faceva ed applicava da solo le leggi»<sup>22</sup>. Come sappiamo, tali buoni propositi si risolsero in una luminosa ma inutile bolla di sapone. *Much ado about nothing*, in ciò che le due colonne portanti dell'edificio politico di Speranskij – fluidità sociale e Duma di Stato – andarono perdute quasi completamente.

Il tempo di Nicola I fu quello dello svuotamento dei poteri conferiti al Consiglio di Stato e al comitato dei ministri dal suo predecessore. Non soltanto l'era alessandrina, sul

---

<sup>19</sup> D. Saunders, *op. cit.*, p. 109.

<sup>20</sup> Montesquieu, *op. cit.*, p. 274.

<sup>21</sup> D. Saunders, *op. cit.*, p. 112.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 111. Su I. Kant si veda *Per la pace perpetua*, trad. di R. Bordiga, Milano, Feltrinelli, 2012 (1° ed. 1991), p. 57. «Il dispotismo è il principio politico dell'autonoma esecuzione, da parte dello Stato, di leggi che lo Stato stesso ha promulgato, quindi è la volontà pubblica che viene esercitata dal sovrano come sua volontà privata».

piano dell'apertura liberale, suonava come un'occasione mancata, ma veniva ora vieppiù cementandosi il potere personale dell'imperatore. La cancelleria personale di Nicola divenne il vero centro nevralgico dell'apparato amministrativo, improntata su uno stile di governo diretto coadiuvato dalla creazione di ben sei sezioni. La censura fu opprimente e la Terza sezione assurse alla notorietà per la crudeltà impiegata nella repressione, anche se, come ben specifica il Saunders, la sua attività fu un continuo monito per lo zar, che più d'una volta si vide recapitare rapporti nei quali emergeva l'urgenza di modificare l'assetto istituzionale russo, pena il rischio che di tali rivendicazioni si fossero fatti carico taluni patrioti per sobillare il popolo al momento opportuno e strappare una costituzione<sup>23</sup>.

Sull'annoso fronte del servaggio (ci si riferisce ai contadini in mano ai privati), lo zar, contrariamente a quanto si possa pensare, fu tutt'altro che inerte. Pur non partendo lancia in resta, tentò comunque di affrontare la situazione dei servi con una serie di provvedimenti, protrattisi dal 1827 al 1849, che, quantomeno nell'ultima fase legislativa, dettero l'impressione di un manifesto tentativo governativo volto a «prevaricare gli interessi della nobiltà»<sup>24</sup>. Al di là dei provvedimenti che limitarono il diritto dei nobili di mandare i propri servi in Siberia, ovvero d'infliggere loro punizioni corporali, così come i provvedimenti del 1841-1842 che imposero alla nobiltà senza terra l'acquisto di servi solo congiuntamente alla terra a cui questi erano legati, o ancora la possibilità per i primi di concedere ai contadini l'uso della terra (di cui rimanevano proprietari) dietro un canone d'affitto, sono probabilmente due le misure attraverso le quali Nicola meditò d'esser più incisivo: a) la legge del 1844 che permetteva ai servi domestici di riscattarsi completamente; b) la legge del 1847 che consentiva ai servi di poter acquistare la propria libertà, ove la proprietà su cui vivevano fosse stata messa all'asta. L'ultimo caso costituiva un *unicum* nel panorama della legislazione sulla servitù in ciò che statuiva una fattispecie nella quale i servi avrebbero potuto agire liberamente, senza passare per il consenso dei loro padroni. Che sul piano teorico si fosse aperto un selciato v'erano pochi dubbi; che sul lato pratico ciò produsse sterili cambiamenti fu evidente parimenti. Eccezion fatta per uno sparuto drappello di spiriti liberali, la nobiltà russa decise d'ignorare apertamente la legislazione di Nicola; non solo, perorando l'argomentazione

---

<sup>23</sup> D. Saunders, *op. cit.*, p. 199.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 217.

secondo la quale la disposizione del 1847 «rendeva più difficile ottenere dei prestiti e incoraggiava i servi a rovinarsi economicamente nel tentativo di raccogliere il denaro necessario ad acquistare la loro libertà»<sup>25</sup>, indussero lo stesso zar ad abrogare la legge e a sostituirla con un provvedimento del 1849 che dava l'ultima parola in mano ai proprietari terrieri.

Al concludersi della quarta decade dell'Ottocento il problema della servitù della gleba, della mancanza di un barlume di divisione dei poteri, di rappresentanza politica ed esercizio pubblico della ragione restava, per tanto, ancora irrisolto. Fu dal profondo di questo clima e dall'unico proscenio che le era consentito, quello dei *kružki* silenti, che l'*intelligencija* russa, quasi come un anticorpo, s'originava quale risposta (nient'affatto univoca) alla malattia autocratica.

## 2.2 Il socialismo e i suoi epigoni russi

Il tema del socialismo russo è fortemente legato a quello dell'*obščina* e alla dimensione contadina, com'era naturale che fosse in un Paese lontano dalle conquiste della rivoluzione industriale e del capitale. La comunità contadina e il *mir* (il suo organo assembleare e direttivo), rappresentavano una base troppo radicata, troppo connaturata alla realtà produttiva russa perché qualsiasi iniziativa di cambiamento sociale potesse peritarsene. Se vogliamo, l'*obščina* si palesava già come una forma di comunismo, ancorché primitivo, in grado di offrire quell'elemento grezzo associativo, di vita reale, che taluni teorici avevano dovuto teorizzare di sana pianta (si veda il falansterio fourieriano su cui faremo ritorno). I dati che il Venturi cita, riprendendo il magistrale lavoro di Vasilij Ivanovič Semevskij, *Krest'janskij vopros v Rossii v XVIII i pervoj polovine XIX veka*<sup>26</sup>, circa i disordini attanaglianti questa vetusta istituzione contadina, sono approssimativi (com'egli stesso rammenta), e tuttavia profondamente indicativi circa lo stato di cose vigente nelle campagne durante il trono di Nicola I. Tenuta presente

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>26</sup> *Il problema contadino in Russia nel XVIII e nella prima metà del XIX secolo*, San Pietroburgo, 1888.

la distinzione tra *contadini di stato*, i contadini di proprietà statale<sup>27</sup>, e *servi*, ovvero l'altra metà del ceto contadino in mano ai privati, si osserva, negli anni Trenta e Quaranta del XIX secolo, una vera e propria *escalation* d'atti d'insubordinazione rurale contro nobili e funzionari di Stato. L'ultimo lustro preso in considerazione, dal '45 al '49, ci parla di 207 agitazioni; sette era il numero medio annuo di assassinî di signori da parte di contadini; 416 la cifra delle persone deportate in Siberia (sotto l'accusa di attentati alla vita dei proprietari) dal 1835 al 1843<sup>28</sup>. Che vi fossero dei problemi legati ad un sistema produttivo siffatto, con i gravami e i maltrattamenti che questi comportava, non v'erano dubbi, che fosse però difficile metterci mano senza il rischio di far saltare il giocattolo, la *tranquillitas*, lo stato di conservazione politico per la cui causa si profondevano tutti gli sforzi dello zar, era altresì palese.

Lo straordinario potere di Nicola I, il più dispotico dei sovrani dell'Europa di allora, era in realtà ben limitato quando si trattava di toccare le basi stesse della struttura sociale della Russia. Le ragioni erano molte, ma tutte, in ultima analisi, si riassumevano psicologicamente in una sola, e cioè nel timore che ogni tentativo di riforme avrebbe finito per sboccare in una rivoluzione<sup>29</sup>.

Affrontare il problema contadino con troppa decisione significava appoggiarsi sul popolo, inimicandosi quella nobiltà i cui interessi sarebbero stati certamente lesi. Ebbene, questa prospettiva era per Nicola la meno desiderabile. Ma albergava soprattutto un altro problema, ben più significativo: la credenza radicata nel ceto contadino che la loro persona fosse proprietà del signore, e tuttavia che la terra ch'essi coltivavano appartenesse naturalmente a loro. Ciò conduceva all'assurdo per il quale i servi accettavano che il signore disponesse della loro vita, ma non della terra: «la nostra vita appartiene a te, puoi prenderla, ma non hai il diritto di portarci via la terra, che appartiene a noi»<sup>30</sup>, sintetizzava icasticamente l'ambasciatore francese a Pietroburgo, Auguste-Casimir Périer. Il tentativo di declinare positivamente il quesito che aveva attanagliato le

---

<sup>27</sup> Rappresentavano circa la metà del totale dei lavoratori rurali impiegati nell'impero, il quaranta per cento di tutta la popolazione russa, e, sulla carta, godevano di molti diritti, tra cui quello di lasciare la terra, di conseguire un'istruzione, di firmare contratti e acquistare terre inabitate. D. Saunders, *op. cit.*, pp. 210-212.

<sup>28</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 120.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>30</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 127.

menti più illustri circa una possibile accettazione da parte contadina della libertà personale senza terra, andava progressivamente sdilinquendosi sotto i colpi di un costume resiliente ad esser spezzato. Le strade percorribili non erano più di due: in una stavano i liberali (riformatori), che vedevano nell'*obščina* uno strumento di schiavitù incapace di realizzare lo sviluppo degli uomini e del paese, il quale avrebbe invece necessitato di una differenziazione del ceto rurale in contadini possidenti (attraverso lo strumento dell'ereditarietà della terra lavorata) e semplici braccianti (non possidenti); nell'altra stava il nascente socialismo russo, i vari Herzen e Bakunin, che scorgevano nell'*obščina* «un germe di socialismo contadino»<sup>31</sup>.

Citando il Cole, si può asserire che tre furono gli uomini ad erigersi «come primi apostoli d'una forma di socialismo in Russia»: Belinskij, Herzen, Bakunin<sup>32</sup>. Di tale triade di stelle fu probabilmente quella di Herzen a brillare maggiormente. Il Venturi lo definì il «creatore del populismo», definendo la sua biografia<sup>33</sup> la vera cifra del *narodničestvo*: l'erigendo movimento populista, più che nelle sue opere (d'altissimo spessore) si rispecchierà nella sua vita. «Questo carattere autobiografico resterà in tutto il populismo russo, susciterà uomini e caratteri più che dottrine e dogmi»<sup>34</sup>. Ma partiamo dall'epilogo: cos'era, in sostanza, il populismo di Herzen? Nel suo nucleo fondamentale, la convinzione che attraverso la prassi, l'azione, la Russia avrebbe potuto sviluppare autonomamente il proprio socialismo, basandolo sul modello della comunità di villaggio, sulla rottura delle vecchie pastoie autocratiche e sulla sacralità del popolo. L'arretratezza della Russia, ove il socialismo s'affacciava virgulto nello stesso momento in cui nell'Europa occidentale pareva già essersi avvizzito, doveva paradossalmente giovare, in ciò che la storia, in luogo di una teoria già andata a catafascio, avrebbe riservato al ritardo russo la vivida benedizione dell'esperienza. Quella stessa esperienza che Herzen aveva vissuto personalmente a Parigi piuttosto che a Roma, e che prometteva di riversarsi negli arditi cuori dei nuovi rivoluzionari. Era un appello ciò che il corifeo Herzen intonava accalorato verso est, a quei pochi uomini coscienziosi che avessero compreso il carattere

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>32</sup> G.D.H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, Vol. II (*Marxismo e anarchismo: 1850-1890*), Bari, Laterza, 1967, p. 41.

<sup>33</sup> Il riferimento è all'opera autobiografica di Herzen, *Byloe i Dumy* (Passato e pensieri).

<sup>34</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 3.

artificiale della civiltà, risolvendolo, sconfiggendolo e trovando nel popolo l'unica fonte di verità verso cui tendere. Veri e propri apostoli, annunziatori di un messaggio di libertà contro la sofferenza popolare, costoro, uomini di fede e di volontà, avrebbero dovuto agire per il popolo, senza mai distaccarsene, accendendo la luce su quanto già segretamente scalpitava nel loro animo. E qui convergono diversi elementi frutto del vissuto e della cultura herzeniana: l'hegelismo inteso come dialettica negativa, la scoperta slavofila del popolo e del ricongiungimento con esso (che esercitò una certa influenza su Herzen quantunque questi fosse un occidentalista), Feuerbach e il socialismo francese.

Nato a Mosca nell'aprile del 1812, Aleksandr Ivanovič Herzen, s'avvicinò fin dall'adolescenza alle teorie socialiste di Saint-Simon e Fourier, coltivando quegli ideali illuministici e progressistici che aveva appreso in famiglia. Di qui l'evidenza che l'autoritarismo zarista potesse ricavare dalla sua persona lo stesso ribrezzo che egli nutriva per l'imperatore e i suoi accoliti, responsabili d'aver sedato con il sangue la rivolta decabrista. Sì è che nel 1834, quando a Mosca (dove si era recato per studiare scienze naturali) era riuscito a concentrare attorno alla sua figura un piccolo circolo d'uomini, egli e il cugino Nikolaj Ogarëv furono tratti in arresto. Seguirà un periodo di travaglio che lo riporterà a Mosca dopo esser stato confinato alla periferia, e che infine lo condurrà all'esilio definitivo in Europa, dove rimarrà fino alla morte, compiutasi a Parigi nel gennaio del 1870. Fu seguace del romanticismo di Schiller e della filosofia di Schelling, ma è nell'hegelismo che riuscì a trovare il frutto migliore: quello della negazione dialettica, considerata l'algebra della rivoluzione. La filosofia hegeliana, per tutti gli anni '30, fu considerata dagli intellettuali russi come la vera scienza, ed ebbe il potere – in virtù del suo tentativo di pensare l'Assoluto quale unificazione nel *divenire* di *essere e non essere*<sup>35</sup>, *reale e razionale* – di raccogliere il più screziato dei proselitismi. La polisemia della sua speculazione (inevitabile per il più grande tentativo di abbracciare l'intero) fu tale che tutti passarono per il verbo del grande filosofo tedesco: occidentalisti,

---

<sup>35</sup> «Il puro essere e il puro nulla sono dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere. In pari tempo però il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi ch'essi non sono lo stesso, ch'essi sono assolutamente diversi, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente ciascuno di essi sparisce nel suo opposto. *La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire; movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo immediatamente risolta*». G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. I, trad. di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2011 (1° ed. 1981), p. 71.

slavofili, liberali, socialisti, progressisti, reazionari. Scrive il Copleston:

In *The Philosophy of Right* Hegel asserts that «I am at home in the world when I know it, still more so when I have understood it». Hegel did not in fact canonize any actual state. Just as no individual human being embodies in himself or herself all possible human perfections, so no actual political society completely exemplifies the concept of the rational state. To be sure, some states provide more grounds for criticism than others, but improvement is always possible. Activity directed to improving social and political conditions is not, however, the philosopher's job. The task of the philosopher is to show how the idea of the rational state is progressively exemplified in human history, and thus to illustrate the onward march of Reason. If a man understood the rational process at work in history, a process lying at the heart of all contingent events, he would be at home in his world, reconciled with it, instead of being in a state of revolt against reality<sup>36</sup>.

Il tema della riconciliazione del razionale col reale, che poteva anche tradursi come la riconciliazione dell'*intelligencija* col popolo, iniziava ad essere avvertito in tutta la sua mole, e del resto sarà proprio lo stesso Herzen a riscontrare nel processo di civilizzazione della Russia condotto da Pietro il Grande (di cui fu studioso) la pressione del cuneo, che determinò di fatto una iattura tra la piccola *élite* colta, aperta all'Europa e al modello burocratico, da una parte, e la stragrande maggioranza della popolazione, dall'altra. La via di tale riconciliazione era stata tracciata da Hegel nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, la cui Prefazione costituiva un vero statuto della consustanzialità di tempo e pensiero: «*Hic Rodus hic saltus*», ovvero (con un gioco di parole), «*Hier ist die Rose, hier tanze*»<sup>37</sup>. Il riferimento andava ovviamente alla Rosa di Lutero, a quel sigillo che su un dispiegamento celeste mostrava il cuore del crocifisso all'interno di una rosa bianca. La filosofia, per Hegel, era questo: riconoscere nella croce del reale, la razionalità teleologica della rosa.

Ciò che sta fra la Ragione come spirito autocosciente e la Ragione come realtà data, ciò che separa la prima dalla seconda e che in quest'ultima non fa trovare l'appagamento, è la catena di una qualche astrazione non ancora liberata in vista del Concetto. Ora, conoscere la Ragione come la rosa nella croce della Presenza e, con ciò, godere della Presenza: questa visione razionale è la *riconciliazione* con la Realtà, riconciliazione che la Filosofia

---

<sup>36</sup> F. C. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Tunbridge Wells, Search Press, 1986, p. 79.

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 61-63.

garantisce a coloro nei quali a un certo punto è emersa l'intima esigenza di *comprendere concettualmente*; solo costoro hanno l'esigenza sia di mantenere la Libertà soggettiva entro ciò che è sostanziale, sia anche di permeare nella Libertà soggettiva come entro qualcosa che è non particolare e accidentale, bensì in sé e per sé<sup>38</sup>.

In breve: quando l'uomo si sente realmente a casa? Quando ha capito il mondo; quando ha compreso che la sua razionalità coincide con quella del mondo. Ecco la riconciliazione, ed eccone la formulazione più celebre: *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*. Ma era proprio su questa interpretazione di Hegel che Herzen discordava. Vi riconosceva nientemeno che il principio di *causa sufficiente* semplicemente formulato con altre parole, ma il cui significato restava immutato nell'accettare come perfettamente logica tutta la realtà, nel vedere il mondo effettuale come il migliore dei mondi possibili. Non era attraverso Leibnitz e il suo eponimo volterriano Panglos che dovevasi interpretare la speculazione hegeliana. Ciò avrebbe inevitabilmente condotto ad un pensiero apologetico e al conseguente immobilismo sul piano pratico: se la realtà è la manifestazione di Dio, la sua giustizia (*dike*), teodicea, e se evidentemente non esiste potenza alcuna che possa eguagliare quella del Creatore, l'unica riconciliazione possibile è quella di una vacua accettazione dell'esistente. Per Herzen questa era pura tautologia e i suoi sostenitori venivano da lui appellati come «buddisti». «Sapete che dal vostro punto di vista – si rivolse a Belinskij quando questi credeva ancora nell'hegelismo e nello zar come espressione della coscienza nazionale –, voi siete in grado di dimostrare che la mostruosa autocrazia in cui viviamo è ragionevole e necessaria?»<sup>39</sup>.

Si trattava di una critica che molti intellettuali del periodo finirono per brandire e che proprio in quei primi anni '40 veniva vergata da Karl Marx nell'opera di postuma pubblicazione (1927) *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. La parte iniziale del manoscritto marxiano poneva sostanzialmente lo stesso problema, definendo la filosofia hegeliana un «misticismo logico panteistico». Il soggetto reale veniva trasceso, scadendo così a mero predicato dell'Idea, la quale altro non era che il predicato del

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>39</sup> «- Savez-vous que de votre point de vue, vous êtes capable de démontrer que la monstrueuse autocratie sous laquelle nous vivons est raisonnable et nécessaire ?

- Sans aucun doute ! répondit Bélinski». A. Herzen, *Passé et Méditations*, Vol. II, trad. di Daria Oliver, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1976, pp. 26-27.



soggetto stesso.

La realtà non è espressa come se stessa, ma come una realtà diversa. L'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo, e per contro l'idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppatasi da essa idea, ma bensì la volgare empiria<sup>40</sup>.

Ma anche in questo caso dovevasi riconoscere ad Hegel il merito della negazione dialettica, della rimozione della posizione, motore della spirale del divenire. Marx fu illuminato da Feuerbach, rivoluzionario del metodo hegeliano, colui che aveva dato al socialismo una base filosofica, e dai socialisti francesi, rivoluzionari dell'esistente, dell'azione quale motore reale della storia; lo stesso accadde ad Herzen. Il grande intellettuale russo seguì sul campo le vicende del '48 europeo, nutrì enormi speranze nel potere della rivoluzione, trovò i suoi patimenti nella constatazione dell'insuccesso, delle barricate parigine che cadevano, di Cavaignac che con i bagni di sangue faceva di quel giugno 1848 uno dei mesi più caldi di sempre. S'era vieppiù convinto che per l'Europa, ricca di passato e di idee ma debole di forze, la strada verso la rivoluzione socialista sarebbe stata irrealizzabile. Il futuro portava il vessillo della giovane America o dei popoli slavi; e verso questi, verso la sua Russia, priva di quella classe borghese che letteralmente odiava (per assommare in sé i peggior difetti della nobiltà e della grossolana plebaglia, senza posseder pregi alcuni), ei indirizzava il suo sguardo fidente. Si riassumeva così in Herzen quello che fu il cammino del pensiero politico sotto il profilo temporale (dal romanticismo al socialismo) e spaziale (dagli stati tedeschi alla Francia). Lo aveva compiuto tutto, ma una volta interiorizzato capì che quell'elemento di cambiamento oggetto di ricerca fin dall'adolescenza, quando con il cugino Ogarëv, sulla Collina dei Passeri di Mosca, giurava fedeltà ai martiri dell'insurrezione decabrista<sup>41</sup>, poteva rinvenirlo solo nel popolo russo e nella sua realtà materiale. E fu quanto meno singolare che il materiale di questa scoperta, a lui convinto occidentalista, gli venne proprio dal pensiero *slavofilo*, il quale, sulla scorta dei volumi di Haxthausen inerenti lo studio della vita e del villaggio russo, aveva iniziato a riscoprire il significato dell'*obščina*

---

<sup>40</sup> K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. di G. della Volpe, N. Marker, R. Panzieri, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 26.

<sup>41</sup> «Nous ne bougions pas debout, appuyés l'un contre l'autre, et soudain enlacés, nous jurâmes, face à toute la cité de Moscou, de sacrifier notre existence à la lutte que nous avons choisi de mener». A. Herzen, *Passé et Méditations*, Vol. I, cit., p. 109.

e della *narodnost*<sup>42</sup>.

Orbene, se questo fu, in estrema sintesi, il percorso intellettuale di Herzen, non troppo dissimili appaiono, pur nelle loro peculiarità, i passaggi teorici di Belinskij e Bakunin. Dopo anni d'infatuazione hegeliana, all'alba della quarta decade dell'Ottocento, il grande critico letterario russo abbandonò la riconciliazione del «tutto ciò che è razionale è reale» per le teorie socialiste provenienti dalla Francia. Divenne materialista e nel suo campo di ricerca prediletto, l'arte, trasferì la nuova dottrina. L'arte per l'arte veniva aborrita, in ciò ch'essa non poteva prescindere dal suo contenuto sociale. «Lo scrittore, diceva, è l'incarnazione della coscienza popolare, e il suo compito è quello di destare la consapevolezza sociale delle masse»<sup>43</sup>. La letteratura doveva essere realista e ispirarsi a chiari fini sociali, sull'esempio dell'opera di George Sand. Per queste ragioni Belinskij apprezzava Gogol' (da lui considerato uno scrittore realista e popolare), e per le stesse ragioni ebbe ad apprezzare *Bednye Ljudi* di Dostoevskij. Analogamente, Bakunin, pur proponendo come conclusione della sua speculazione politica un finale anarchico, avente quale unico divisamento la rimozione delle contraddizioni esistenti, senza dilungarsi nel vagheggiare ricette sull'osteria futura, fu anch'egli fervente testimone hegeliano. Lesse e rilesse Hegel, credendo, come altri giovani spiriti, d'aver trovato in quel sistema la riconciliazione di pensiero e realtà. Non doveva essere una convinzione imperitura; il grigiore della teoria, della filosofia, doveva presto esser sostituito dal «verde» della vita, dell'azione, di quella vendetta contro la filosofia che ebbe ad apprendere nei primi anni '40 in terra tedesca. Com'egli stesso scriverà: «La vita, l'amore, l'azione possono essere compresi solo attraverso la vita, l'amore, l'azione. Allora ho completamente abbandonato la scienza trascendentale... e immerso anima e corpo nella vita pratica»<sup>44</sup>.

Segnatamente in questo primo nucleo dottrinario, e nel corifeo Herzen, il Venturi scorse la radice del *populismo russo*. Una radice inevitabilmente teorica (sia pure

---

<sup>42</sup> Народность, *Narodnost'*, deriva da *narod* (popolo, nazione), e come scrive il Venturi (*op. cit.*, Vol. I, p. 33) ricalca il significato tedesco di *Volk* e *Volkstum*. Possiamo tradurre come il carattere, l'*èthos* di un popolo, di una nazione.

<sup>43</sup> G. D. H. Cole, *op. cit.*, p. 42.

<sup>44</sup> « Жизнь, любовь, действие могут быть поняты только через жизнь, через любовь и через действие. Тогда я совершенно отказался от трансцендентной науки... и душой к телом погрузился в практическую жизнь». N. Pirumova, *Bakunin: Žizn' zamečatel'nych ljudej*, Moskva, Molodaja Gvardija, 1970, p. 49.

biografica nel caso del suo demiurgo), che ci suggerisce qualcosa d'importante sulla natura degli anni '40: nonostante il crescente criticismo verso il romanticismo e la riconciliazione teorica col mondo, questa decade si configurò quale interamente avviluppata nel processo teoretico. Certo non si può ben dire quale sarebbe stato il naturale epilogo del circolo Petraševskij ove il comitato Buturlin non avesse proceduto all'arresto dei suoi componenti; ci si riferisce comunque all'aprile del 1849, e ad un biennio (1848-1849) nel quale la dimensione dell'allarme poteva di gran lunga superare quella del pericolo fattuale. Così che la disamina del Venturi, ancora una volta, pare la più calzante: «Giunsero, insomma [i *petraševcy*], alle soglie d'una vera e propria vita cospirativa, ma non poterono procedere oltre, chiusi nel mondo in cui erano sorti»<sup>45</sup>. Tale era il clima che il giovane Dostoevskij, oramai orfano e lontano dal fratello più caro, ebbe a respirare nella Pietroburgo di quegli anni. Egli lo descrisse nel *Dnevnik Pisatelja* dell'anno 1873, avvertendo la necessità di distinguere il *teoretičeskogo socializma* (socialismo teorico) dal *političeskogo socializma* (socialismo politico), verificatosi solo in seguito e definito senza mezzi termini come il «desiderio di saccheggio generale di tutti i proprietari da parte delle classi povere, e poi “sarà quel che sarà”»<sup>46</sup>.

Ma allora la faccenda era ancora vista alla luce più rosea e moralmente paradisiaca. È proprio vero che il socialismo nascente veniva paragonato allora, perfino da alcuni dei suoi caporioni, col cristianesimo ed era accolto soltanto come una correzione e un perfezionamento di quest'ultimo, in conformità col secolo e con la civiltà. Tutte queste idee, che allora erano nuove, piacevano straordinariamente a noi tutti a Pietroburgo, ci parevano sacre e morali in sommo grado e, soprattutto, universalmente umane, la legge futura di tutta l'umanità senz'eccezione<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 147.

<sup>46</sup> «желании повсеместного грабежа всех собственников классами неимущими, а затем “будь что будет”». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 12, *Dnevnik Pisatelja 1873, Stat' i Očerki 1873-1878*, Leningrad, Nauka, 1994, p. 154; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 198.

<sup>47</sup> «Но тогда понималось дело еще в самом розовом и райско-нравственном свете. Действительно правда, что зарождавшийся социализм сравнивался тогда, даже некоторыми из коноводов его, с христианством и принимался лишь за поправку и улучшение последнего, сообразно веку и цивилизации. Все эти тогдашние новые идеи нам в Петербурге ужасно нравились, казались в

### 2.3 La Pleiade, i Beketov e il circolo Petraševskij

Fu Belinskij ad introdurre Dostoevskij nel cuore dei salotti Pietroburghesi. *Bednye Ljudi* non era stato ancora pubblicato, ma la fama del giovane scrittore già crepitava in tutta la comunità letteraria. Per un certo tempo non si fece che parlare di lui, e questo non costituì certo un buon unguento per un carattere di per sé colmo d'insicurezze. Dostoevskij passò *d'emblée* dall'esser un perfetto sconosciuto al frequentare, cinto d'alloro, i personaggi più importanti della capitale. Ciò produsse in lui una «boundless vanity»<sup>48</sup> di cui non fece mistero, e che notiamo eloquentemente espressa in una lettera al fratello Michail datata 16 novembre 1845.

Mai, fratello, io credo, la mia fama raggiungerà un tale apogeo come adesso. Dappertutto un rispetto straordinario, una curiosità terribile nei miei riguardi. Ho fatto conoscenza di una massa di gente tra la più per bene. [...] Tutti m'accolgono come un miracolo. Io non posso neppure aprir la bocca perché non si ripeta in tutti gli angoli che Dostoevskij ha detto questo, Dostoevskij vuol far quest'altro<sup>49</sup>.

Il giovane scrittore, sotto l'ala protettrice del Belinskij, era entrato a far parte della cosiddetta Pleiade, l'intima cerchia d'intellettuali che attorno a quest'ultimo si riunivano, sovente nella dimora del letterato Panaev e della moglie, nonché romanziera, Evdokija (per la quale Dostoevskij confessò d'aver avvertito più d'una simpatia). Proprio in casa Panaev, il nostro, fece la conoscenza di Ivan Turgenev, rimanendone quasi folgorato per il suo aspetto aristocratico, talentuoso, bello, colto, intelligente. Dal canto suo, Turgenev, fu il primo ad elogiare Dostoevskij, incensandolo al punto che lo stesso Belinskij ebbe a coglierne i segni di una futura grande amicizia; e tuttavia le cose dovettero presto prendere una piega molto differente. Il neofita belinskiano non fece nemmeno in tempo a familiarizzare con il nuovo ambiente che subito dovette apprendere di non essere l'unica cresta nell'aia. Dopo i primi elogi altre vanità pretesero la platea, ed una di queste fu

---

высшей степени святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего без исключения человечества». *Ibidem*.

<sup>48</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 86.

<sup>49</sup> «Ну, брат, никогда, я думаю, слава моя не дойдет до такой апогеи, как теперь. Всюду почтение неимоверное, любопытство насчет меня страшное. Я познакомился с бездной народу самого порядочногою. [...] Все меня принимают как чудо. Я не могу даже раскрыть рта, чтобы во всех углах не повторяли, что Достоев<ский> то-то сказал, Достоев<ский> то-то хочет делать». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 54; Id., *Epistolario*, Vol. I, cit., p. 86.

certamente quella di Turgenev. Iniziò a stuzzicare Dostoevskij, a trascinarlo in conversazioni che colpivano il suo orgoglio e la sua irritabilità fino al limite più estremo. Limite che fu raggiunto una sera del 1846, quando Turgenev, con l'intera Pleiade raccolta in casa Panaev, raccontò d'aver conosciuto un tale iattante di provincia che immaginava di essere un genio, descrivendone con scherno tutta la ridicolaggine. Dostoevskij, comprendendo il chiaro riferimento alla sua persona, divenne diafano, e senza neanche attendere che l'istrione Turgenev terminasse la sua pantomima, abbandonò il salotto dei Panaev senza più farvi ritorno. Quello stesso anno ruppe con Nekrasov (lo stesso che aveva versato lacrime leggendo il suo primo manoscritto) per questioni d'editoria, e in una missiva al fratello Michail così s'esprime sulla Pleiade: «Sono tutti dei vigliacchi e degli invidiosi»<sup>50</sup>. Proprio Turgenev e Nekrasov rincararono la dose sul finire dell'anno, diffondendo un poemetto satirico, scritto di loro pugno, che definiva Dostoevskij un «foruncolo» sul volto della letteratura russa<sup>51</sup>. Belinskij non partecipò mai direttamente al pubblico schernimento di Dostoevskij, ed anzi, quantomeno in un primo momento, si premurò di rendere note allo scrittore le sue perplessità circa lo stile troppo prolisso, ridondante, astruso e fantasioso di *Dvojniki*. Dostoevskij seguì per la sua strada, ma quando tali considerazioni vennero dal grande critico esplicitate pubblicamente, palesando tutto il suo rifiuto verso una forma artistica che vieppiù s'allontanava da quel naturalismo scorto nel primo lavoro, la distanza fra i due divenne incolmabile. L'ultima nota stonata di uno spartito che seguiva oramai due chiavi differenti venne dal pesantissimo giudizio dato dal Belinskij sul romanzo *Chozjajka*: «“Throughout the whole of this story,” he says, “there is not a single simple or living word or expression: everything is far-fetched, exaggerated, stilted, spurious and false”»<sup>52</sup>. Era l'ultimo atto di un copione nel quale le speranze iniziali avevano finito per essere disattese da ambedue le parti. Eppure fu lo stesso Belinskij, come Dostoevskij rammenterà nel già citato articolo del *Dnevnik Pisatelja*, ad introdurre Dostoevskij nel mondo delle nuove idee socialiste<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> «Это всё подлецы и завистники». *Ivi*, pp. 66-67; p. 101.

<sup>51</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 91.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>53</sup> Affermazione che il Frank confuta, datando l'iniziazione di Dostoevskij alle dottrine morali-religiose del socialismo almeno qualche anno prima della conoscenza di Belinskij. «What is distorted here is simply Dostoevsky's assertion that it was Belinsky who had indoctrinated him with such ideas. We know very well

Io ero già stato iniziato nel '46, da Belinskij, a tutta la *verità* di questo futuro «mondo rinnovato» e alla *santità* della futura società comunista. Tutte queste convinzioni intorno all'immoralità delle stesse fondamenta (cristiane) della società moderna, all'immoralità della religione, della famiglia, all'immoralità del diritto di proprietà, tutte queste idee intorno alla distruzione delle nazionalità in nome della fraternità degli uomini, al disprezzo della patria, intesa come freno allo sviluppo universale, ecc., ecc., erano tante influenze che noi non eravamo in grado di superare e che, al contrario, s'impadronivano dei nostri cuori e dei nostri intelletti in nome di una specie di magnanimità. In ogni modo il tema appariva maestoso e assai più elevato del livello delle idee allora predominanti, ed era questo che seduceva<sup>54</sup>.

Belinskij aveva già compiuto il suo percorso, che dall'hegelismo lo aveva condotto verso il socialismo francese e l'ideale del Cristo liberato dalla perversione dei secoli addietro, che s'esprimeva sotto il labaro del nuovo Cristianesimo dalla dimensione umana (la stessa che per Feuerbach era stata ceduta al dio antropomorfizzato), fino ad oscillare verso un materialismo di tipo quasi meccanicistico. Tale pensiero ebbe certamente un influsso sulla giovane personalità dello scrittore, tuttavia nel sopracitato salto nel passato dostoevskiano (l'articolo è del 1873) si può rinvenire una nettezza esplicativa che probabilmente tradisce il vero contenuto che fu. Non solo Dostoevskij, nonostante l'età, non potevasi considerare così ingenuo da seguire pedissequamente Belinskij in ogni suo ruzzo (prova ne fu il definitivo distacco), ma è altresì difficile credere che egli avesse potuto metter da parte gli stessi fondamenti religiosi con i quali era cresciuto. Un interesse verso principî di emancipazione e liberazione dell'umanità ben s'ammogliava, invero, con il messaggio evangelico, ed è assai probabile che in questi

---

that Dostoevsky had become converted to this sort of moral-religious Socialism at least several years before he met Belinsky». J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 124.

<sup>54</sup> «Я уже в 46 году был посвящен во всю правду этого грядущего «обновленного мира» и во всю святость будущего коммунистического общества еще Белинским. Все эти убеждения о безнравственности самых оснований (христианских) современного общества, о безнравственности религии, семейства; о безнравственности права собственности; все эти идеи об уничтожении национальностей во имя всеобщего братства людей, о презрении к отечеству, как к тормозу во всеобщем развитии, и проч. и проч.— всё это были такие влияния, которых мы преодолеть не могли и которые захватывали, напротив, наши сердца и умы во имя какого-то великодушия. Во всяком случае тема казалась величавою и стоявшею далеко выше уровня тогдашних господствовавших понятий — а это-то и соблазняло». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 12, cit., pp. 154-155; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 198.

anni, esattamente come una buona parte degli intellettuali russi, Dostoevskij nutrì proprio la speranza in un sodalizio siffatto. Tuttavia, negli anni del *Dnevnik Pisatelja*, in un contesto completamente differente, egli aveva da tempo maturato la convinzione che il socialismo fosse incompatibile con la fede religiosa, e che anzi la sua unica natura coerente potesse essere solo quella dell'ateismo.

Il periodo che seguì la rottura con la Pleiade produsse nello scrittore un certo languore accompagnato da uno stato di salute precario. Egli si sentì letteralmente tratto in salvo da un gruppo di amici con il quale iniziò a dividere un appartamento. A Michail confessava:

Fratello, io rinasco, non soltanto moralmente, ma anche fisicamente. Io non ho avuta mai dentro di me tanta ricchezza e chiarezza, tanto equilibrio nel carattere, tanta salute fisica. Di ciò sono debitore in buona parte ai miei buoni amici Beketov, Zaljubeckij e altri con i quali vivo, gente attiva, intelligente, dal cuore eccellente e dal carattere nobile. Essi mi hanno guarito con la loro compagnia. Alla fine io ho proposto di vivere insieme<sup>55</sup>.

Aleksej Beketov, che Dostoevskij conobbe presso l'Accademia del Genio Militare, teneva, insieme ai due fratelli ancora studenti, un piccolo cenacolo, sulla falsa riga del futuro circolo Petraševskij. Il Nostro ne fece parte fino allo scioglimento, avvenuto quando Nikolaj e Andrej (i due fratelli Beketov più giovani) partirono, nel 1847, per l'Università di Kazan, seguitando nella loro vocazione fourierista e nell'impegno attivo per la propaganda delle idee del socialismo francese<sup>56</sup>. A tal proposito, come ben evidenziato dal Frank, esiste un riferimento nient'affatto equivoco nella già citata lettera di Dostoevskij al fratello Michail del 26 novembre 1846. Dopo aver informato Michail circa la condivisione di un grande appartamento insieme ai Beketov ed altri coinquilini, motivo per cui il totale complessivo delle utenze non superava i 1200 rubli cadauno, Dostoevskij concludeva: «*Tak veliki blagodejanija asociacij!*»<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> «Брат, я возрождаюсь не только нравственно, но и физически. Никогда не было во мне столько обилия и ясности, столько ровности в характере, столько здоровья физического. Я много обязан в этом деле моим добрым друзьям Бекетовым, Залюбецкому и другим, с которыми я живу; это люди дельные, умные, с превосходным сердцем, с благородством, с характером. Они меня вылечили своим обществом. Наконец, я предложил жить вместе». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 67; Id., *Epistolario*, cit., p. 102.

<sup>56</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 129.

<sup>57</sup> «Так велики благодеяния ассоциации!»; «Così grandi sono i benefici dell'associazione». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 67; Id., *Epistolario*, cit., p. 102.



Dai Beketov, Dostoevskij fece la conoscenza di Aleksej Nikolaevič Pleščeev, poeta e scrittore noto per il proprio ideale di socialismo coincidente con l'insegnamento di Cristo (arrestato anch'egli in seguito alla "congiura" Petraševskij), e di Valerian Majkov, di due anni più giovane, il quale ebbe una breve carriera da letterato, prematuramente interrotta dal sopraggiungere di una morte improvvisa. La scomparsa di Valerian fu per Dostoevskij un duro colpo; in lui aveva trovato il suo unico difensore contro gli attacchi critici di Belinskij, oltre ad un amico così sincero talché, dopo la sua morte, non poté comunque divincolarsi da un profondo legame affettivo verso la sua famiglia, segnatamente nei confronti del fratello più grande Apollon. Nella sua pur meteoritica attività d'intellettuale, Valerian Majkov riuscì a dare alle proprie idee una certa risonanza, *tout d'abord* come critico della rivista mensile «Otečestvennye Zapiski» (Annali patrii) che utilizzò quale organo vicino alle idee del socialismo utopistico dei Beketov. All'interno di una concezione quanto mai in auge, che vedeva in Cristo il più grande rivoluzionario di tutti i tempi, Majkov ne secolarizzava ancor più la figura, esaltandola nella veste di precorritrice della libertà umana liberatasi dai ferri del determinismo storico. Cristo rappresentò l'immagine più cristallina di una grande personalità perché riuscì a liberarsi totalmente dal vecchio mondo, opponendo una radicale opposizione ai lacci della fenomenologia storica, del suo corso inevitabile, e proponendo invece la libertà dell'indipendenza, di chi in luogo d'esser assorbito dalla storia se ne rese protagonista. Vi sono pochi dubbi sul fatto che Dostoevskij fosse rimasto profondamente influenzato da questa teoria<sup>58</sup>, così come pochi dubbi emergono relativamente alla posizione di preminenza, d'indiscussa superiorità, che lo scrittore assegnò al Cristo esempio di moralità e responsabilità personale contro il determinismo del corso storico. E tuttavia quando si parla di Dostoevskij non bisogna mai dimenticare la dimensione umana-esistenziale dell'autore. Vorrei qui citare le parole di Jean Drouilly, che certo non l'hanno scoraggiato dal vergare una delle prime e più complete monografie sulla storia del pensiero politico di Dostoevskij, e che altresì ci mostra tutta la problematicità legata ad una figura *sui generis* nel campo della teoria politica, quale fu quella dello scrittore russo, nella quale la dimensione esistenziale e il tormento legato al più grande problema di sempre (Dio) costituirono l'alfa e l'omega della sua speculazione.

---

<sup>58</sup> «There can be little doubt that Dostoevsky's own idea of Christ was profoundly affected by Maikov's Utopian Socialist icon». J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 132.



Chercher à définir la pensée politique d'un homme qui n'a été de profession ni philosophe, ni économiste, ni juriste, ni historien, qui dans sa patrie, n'a pas non plus participé à l'administration des choses, ni joué un rôle public, est une tâche malaisée. Si cet homme a de plus été un écrivain, mais un écrivain passionné par les problèmes éternels que le destin pose à l'homme, tourmenté par Dieu, et cherchant constamment à l'intégrer tous les problèmes au problème religieux, la tâche s'avère encore plus difficile. Si cet homme, enfin, s'appelle Dostoïevski, elle semble presque impossible<sup>59</sup>.

Collegata a queste considerazioni risulta, in un certo qual modo, la frase del Venturi secondo cui: «Dostoevskij non era nel 1849, come non sarà mai, uomo dalla mentalità politica»<sup>60</sup>. Sono le parole di Nikolaj Fedorovič Bel'čikov (*Dostoevskij nel processo dei petraševcy*)<sup>61</sup>, che sostenne l'interessamento di Dostoevskij al '48 come ad un dramma, il suo interesse al socialismo come una curiosità per ciò che avvertiva in fermento e che avrebbe determinato qualcosa di nuovo. Chissà se effettivamente Dostoevskij, come scrisse nel 1873, sarebbe potuto diventare realmente un nečaeviano; si possono nutrire molti dubbi a riguardo. Il merito dei dubbi sta proprio nelle parole anzi dette, che tutto ci fanno baluginare fuorché di un Dostoevskij rivoluzionario. Ma bisogna anche chiarirsi su cosa si debba intendere per «mentalità politica». Se dobbiamo interpretarla *stricto sensu*, come la mentalità di chi è pronto a trasformare in azione la propria dottrina, di chi riconosce la politica nel mero agire, allora vi saranno poche remore nel concordare con le affermazioni precedenti; se per «mentalità politica» dobbiamo invece intendere un modo di pensare alla società che parta dal singolo e dalla risoluzione del principale dei suoi problemi, quello con sé stesso e la propria coscienza nello spirito di auto-perfezionamento, in tal caso la mentalità del nostro autore dovrà considerarsi pienamente politica. Non solo, bisogna altresì aggiungere come per lo meno la questione contadina, l'auspicata liberazione dei servi della gleba, la censura e i forti vincoli del popolo fossero problemi particolarmente sentiti dallo scrittore, e che legittimamente potevano trovare interesse (curiosità) nell'idea di un superamento in senso socialista, cosa che sarà presto negata a partire dalla deposizione seguita all'arresto del 23 aprile. Infine, proprio perché ci si riferisce ad una sensibilità spiccata, qual è quella dell'artista, non si può nemmeno preterire il momento particolare, fattuale, della vita dell'autore. Egli aveva da poco

---

<sup>59</sup> J. Drouilly, *op. cit.*, p. 7.

<sup>60</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 154.

<sup>61</sup> N. F. Bel'čikov, *Dostoevskij v processe petraševcev*, Moskva, Akademija Nauk SSSR, 1936.

cambiato residenza, nella primavera del 1847, e conduceva una vita solinga, da scapolo, ch'avvertiva sovente la necessità di riempirsi della compagnia degli amici più cari, tra cui i fratelli Majkov e Pleščev, invitati da Dostoevskij a godere dei piaceri conviviali della cucina dell'Hôtel de France, sullo stesso viale della sua abitazione. L'importanza delle frequentazioni umane, per contrastare l'isolamento e trovare un equilibrio psichico tra la vita vissuta e turbamenti interiori, dovettero condurre Dostoevskij «to frequent the gatherings of the Petrashevsky Circle»<sup>62</sup>.

Il suo primo contatto con Michail Vasil'evič Petraševskij è datato 1847. Petraševskij era un giovane di ventisei anni (esattamente come Dostoevskij) la cui eccentricità si era già resa nota agli ambienti culturali pietroburghesi. Educato presso il prestigioso Liceo di *Carskoe Selo* (lo stesso di Puškin), la cui costruzione, sita nel "Villaggio dello zar", fu voluta da Alessandro I, d'aspetto sciamannato, poco incline alla cura personale, bruno, di statura media e di costituzione vigorosa<sup>63</sup>, Petraševskij prestava servizio come traduttore presso il Ministero degli Affari Esteri. Conseguì successivamente la laurea in diritto all'Università di San Pietroburgo e seguì le lezioni di economia politica del professor Porošin, le quali ebbero il merito (proprio come nel caso di Valerian Majkov) di iniziarlo ai nuovi sistemi teorici socialisti, segnatamente al fourierismo. Forte delle nuove acquisizioni dottrinarie e di una biblioteca ricca di «libri proibiti», tra i quali figuravano, oltre a quelli di Fourier, i lavori di Proudhon, Tristan, Leroux, Pecqueur, Raspail, Vidal, Villegardelle, Blanc, Cabet, Engels e *La Misère de la philosophie* di Marx, Petraševskij iniziò la sua attività di «vero cacciatore d'uomini»<sup>64</sup>. Fece proselitismo con l'intento di raccogliere attorno a sé una cerchia di accoliti, sul modello dei *philosophes* settecenteschi, in grado d'assurgere a guida intellettuale per l'intero popolo russo. Organizzò le riunioni nella sua abitazione, inizialmente in una forma improvvisata, in seguito, e sempre più spesso, cercando di incentrarne le discussioni su brevi letture iniziali. A misura che l'organizzazione prendeva piede – e bisogna dire che ciò accadde attraverso la costituzione di circoli paralleli anche al di fuori dei confini pietroburghesi<sup>65</sup> – si iniziò a discutere di propaganda in termini più incisivi rispetto ai libri della biblioteca

---

<sup>62</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 136.

<sup>63</sup> J. Drouilly, *op. cit.*, p. 67.

<sup>64</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 145.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

Petraševskij o agli scritti dei membri del gruppo commentati durante le riunioni. Come da prassi, in questi casi, venne fuori il tema della stamperia clandestina (argomento che ritroveremo nei *Besy*), ovvero l'idea d'eludere la ferrea censura di Nicola I stampando all'estero, sul modello di una sorta di «centro immigrato», ma nessuno di questi propositi trovò realizzazione. Spešnev, uno dei membri più radicali, sostenitore delle idee comuniste, propose la costituzione di una società segreta con un comitato centrale in grado di passare dalla propaganda all'insurrezione; e tuttavia anche questa ipotesi fu ben lungi dal realizzarsi nonostante un primo abbozzo, rimasto tale in seguito agli arresti del '49<sup>66</sup>. Spešnev rappresentava un'ala minoritaria e in netto contrasto rispetto a Petraševskij: al fourierismo di quest'ultimo egli contrapponeva un comunismo basato sulla congiura, la collettivizzazione delle terre e una fase di dittatura. Per Spešnev il problema improcrastinabile era quello contadino, e contro le critiche di chi nutriva perplessità su una sua risoluzione violenta, rispondeva che in nessun altro modo, se non per una dittatura seguita alla rivoluzione, lo si sarebbe potuto dirimere. Petraševskij gli rispondeva che il fourierismo avrebbe condotto «naturalmente e in modo graduale ad uno stato sociale che il comunismo voleva instaurare in un sol colpo e con la forza»<sup>67</sup>. A ben vedere, proprio queste erano le intenzioni di Charles Fourier, che nell'opera *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée par séries passionnées*, aveva presentato un modello associativo, basato sul principio razionalistico, «senza alcun condizionamento repressivo delle libertà individuali»<sup>68</sup>. La tutela della libertà e il rispetto delle vocazioni naturali erano elementi sì fondanti per la teoria politica del francese ch'egli muoveva critiche al vetriolo verso il collega inglese Robert Owen, accusato d'aver istituito una setta contraria all'ordine societario, incapace di allettare «selvaggi» e «civilizzati» a causa del suo «regime monastico di comunità dei beni», semi-ateistico, e propinato sotto il nome di «associazione»<sup>69</sup>. Comune al pensiero di Fourier, e in generale a tutto il socialismo, è l'idea che la società, abbandonata a sé stessa, ad un'anarchia di rapporti individualistici,

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>67</sup> «Le fouriérisme, nous dit-il, conduit naturellement et graduellement à un état social que le communisme veut instaurer d'un seul coup et par la force». J. Drouilly, *op. cit.*, p. 71.

<sup>68</sup> C. Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario*, trad. di M. A. Sarti, Milano, BUR, 2005, p. 53.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 52.

basati sulla sola proprietà privata dei mezzi produttivi, finisca per lavorare male, per creare sperequazione, sprechi di risorse, ingiustizie. Vi è dell'utilitarismo, figlio del pensiero razionalistico, quando Fourier sostiene che con una buona applicazione della sua teoria associativa si potrebbe quadruplicare il prodotto nazionale francese, così come quello di ogni altra nazione; che poche cuoche, ove lavorassero per tutta la comunità, potrebbero sostituire meglio (qualitativamente e quantitativamente) l'operato di ogni singola massaia. Ma tale principio, che sfocia in una dottrina impressionante per numeri e dettagli, non vuole tradire la libertà e la varietà degli *status* umani. A cagione di quanto testé detto egli preferì partire, come *conditio sine qua non*, dalla cosiddetta «attrazione appassionata», vera base dell'associazionismo.

Nessuno scrittore o imprenditore sa affrontare il fondo della questione, il problema di abbinare, nella gestione di un'associazione agricola e domestica, non solo l'utilizzo delle risorse di denaro e di manodopera di una moltitudine di famiglie con beni diseguali, ma anche quello delle passioni, dei caratteri, dei gusti e degli istinti; di sviluppare le passioni in ogni individuo, senza danneggiare la totalità della popolazione; di far sbocciare fin dalla più tenera età le vocazioni industriali, che sono numerose nei bambini, di collocare ognuno nei diversi ruoli a cui la natura lo chiama, di variare frequentemente i lavori e di renderli avvincenti e interessanti, per far nascere l'Attrazione industriale<sup>70</sup>.

Ma il motivo per cui il fourierismo fece tanta presa, non solo nel cuore di Petraševskij bensì in tutto il progressismo russo, è in buona sostanza ascrivibile al fatto che presentava sul piano teorico un prospetto per certi versi molto simile a quello dell'economia russa. Proprio questo aspetto del pensiero politico di Fourier, inteso come «il modello di una nuova azienda»<sup>71</sup>, interessava particolarmente i *petraševcy*. Il filosofo francese riconosceva il successo del suo programma nella costituzione di falangi per un numero ottimale di circa 1800 persone cadauna<sup>72</sup>, le quali avrebbero dovuto abitare in un complesso edilizio chiamato falansterio. Quasi lapalissiano or dunque il collegamento con l'*obščina* e l'*artel*<sup>73</sup> russi, specie dopo che gli studi di Haxthausen ne avevano mostrato

---

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 52-53.

<sup>71</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 151.

<sup>72</sup> C. Fourier, *op. cit.*, p. 55.

<sup>73</sup> Артель, associazione di produttori basata sulla proprietà comune dei mezzi produttivi.

la natura. Il socialismo, sosteneva Petraševskij, avrebbe fornito all'*obščina* le indicazioni per la sua riorganizzazione.

Nel falansterio di Fourier [Petraševskij] aveva trovato dunque l'utopia attraverso la quale l'*obščina* contadina si staccava dall'ambiente feudale in cui era racchiusa, e diventava – come doveva dire, per altre ragioni, Herzen – un germe di socialismo contadino. Non per nulla Petraševskij insisteva sempre sulla «funzione di guida della teoria rispetto alla pratica». Dovevano essere le idee socialiste da lui tanto appassionatamente studiate a guidare la trasformazione dell'*obščina* in falansterio<sup>74</sup>.

Questa era senz'altro la posizione dominante all'interno del circolo, anche se non mancavano, come nel caso di Spešnev, posizioni più estremiste. C'è però da chiedersi cosa ne sarebbe stato di questa sorta di conventicola ove le autorità imperiali non fossero intervenute per stroncare sul nascere quello che pareva essere il più grande pericolo rivoluzionario dopo il decabrisimo. E qui si possono fare sia un discorso d'insieme che uno specifico su Dostoevskij, a dir la verità piuttosto coevi. Al di là del dato storico, che nulla imputa al cenacolo in questione se non quello della condivisione di idee tra i membri e la diffusione di un *Dizionario tascabile delle parole straniere adoperate in russo*, che prendendosi gioco della censura riuscì velatamente a veicolare alcune idee di Fourier e del socialismo<sup>75</sup>, sembra comunque poco probabile, volendo pur ragionare con i "se", che questi giovani intellettuali *petraševcy*, in gran parte nobili, potessero compiere il passaggio dal mondo delle teoria a quello della pratica. Volendo parafrasare il noto romanzo di Ivan Turgenev del 1862 *Otcy i Deti* (Padri e Figli), pare davvero che questa generazione rientrasse ancora nella dimensione idealistica dei «padri», confinati in quel mondo alienato dei *kružki* dei quali rimasero prigionieri. Bisogna considerare, inoltre, un altro elemento tutt'altro che secondario il quale ben ci chiarisce il motivo per cui difficilmente il cosiddetto «affare Petraševskij» avrebbe potuto concretamente impensierire lo zar. Tale elemento è rappresentato dall'assoluta mancanza, nei suoi componenti, di un'idea unitaria. Proprio su questo aspetto le parole di Dostoevskij furono di tutta eloquenza. Egli lamentava l'assenza d'unità d'intenti, della perpetua discussione che mai decollava, financo non sapeva giurare se avesse dovuto prendere seriamente quegli «uomini così differenti», le cui discettazioni parevano fatte per non finire mai. «Si

---

<sup>74</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 152.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 148.

può affermare, scriverà, come fosse impossibile trovare tre uomini d'accordo su un punto qualsiasi, su un qualsiasi argomento»<sup>76</sup>. Ciò che maggiormente premeva Dostoevskij era una radicale liberazione dei servi, e nonostante egli si trovasse sotto l'influenza personale della frangia più decisa dei *petraševcy*, nella quale spiccava certamente il nome di Spešnev (definito dallo scrittore il suo Mefistofele), vien fatto di credere che la deposizione finale dello scrittore, quantunque dettata dall'esigenza di evitare la condanna a morte, rispecchiasse le sue più intime convinzioni. Contrariamente alle idee di Petraševskij circa la perfetta realizzabilità del fourierismo, inteso non già come un'utopia senza contatto con la realtà, sibbene come analisi esatta dei motori dell'attività umana, Dostoevskij lo definì, *vice versa*, dannoso per il solo fatto di essere un sistema: l'utopia più irrealizzabile che esista, *unicum* in tutto l'Occidente per ridicolaggine e impopolarità.

Si capisce, da quanto detto, quanto questo manipolo d'uomini fosse tutt'altro che semplice da inquadrare. Petraševskij credeva fermamente nel fourierismo: provò ad applicarlo di persona nel suo modesto possedimento nei pressi di San Pietroburgo, ottenendo però risultati disastrosi (la casa comune che aveva fatto costruire in sostituzione delle miserevoli *izbe*, fu data alle fiamme probabilmente dagli stessi contadini che avrebbero dovuto beneficiarne); non si dette per vinto e proseguì nel suo intento atto a promuovere la discussione sui benefici collettivi che il socialismo avrebbe apportato a tutte le componenti della società, disponendo, come ultima delle sue volontà testamentarie, che un terzo dei denari derivanti dalla vendita delle sue proprietà andasse a Victor Considérant per la formazione di un falansterio<sup>77</sup>. Pochi dubbi vi erano sul fatto che il piano di Petraševskij, per la sua realizzazione, non potesse prescindere dall'espropriazione delle terre della nobiltà e il loro passaggio nelle mani contadine, tuttavia il suo pensiero non era quello di Spešnev, tant'è che fu lo stesso Petraševskij a non appoggiare il programma della trasformazione dei circoli in una società segreta. A sua volta, Dostoevskij, non era Petraševskij, né Spešnev, né Durov; «la sua politica era allora più immediata, meno utopistica: quel che voleva era meno censura e meno vincoli per il popolo. E questo disse anche nella sua deposizione»<sup>78</sup>. Il che troverebbe un ulteriore elemento corroborante in una interessante constatazione del Drouilly.

---

<sup>76</sup> J. Drouilly, *op. cit.*, pp. 97-98.

<sup>77</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 149.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 154.

Une seule chose est certaine. Au moment de son arrestation, on a trouvé chez Dostoievski deux livres: *Le berger de Kravan* d'Eugène Sue et *De la célébration du Dimanche* de Proudhon. [...] Remarquons que l'éducation socialiste de Dostoievski a tardé à s'accomplir. *Le berger de Kravan* n'a guère dû pénétrer en Russie qu'au début de l'année 1849. Serait-il trop osé de supposer que, devant les reproches qu'on lui fit chez Petraševski, Dostoievski quelques semaines avant son arrestation ait cherché à s'informer rapidement?<sup>79</sup>

Eppur di questo arazzo dalle tinte oltremodo screziate se ne fece un'unica coltre, quando, nella notte tra il 22 e il 23 aprile 1849, le autorità russe procedettero con gli arresti, e di lì a circa otto mesi, nell'intermezzo della detenzione, con le sentenze di condanna a morte.

#### **2.4 *Pis'mo Belinskago k Gogolju*: la Lettera di Belinskij a Gogol'**

Molti autori hanno insistito sulla totale infondatezza dell'accusa rivolta a Dostoevskij<sup>80</sup>, quasi che fosse un errore, un'esagerazione dettata dal clima rovente, e certamente in questo c'è del vero; tuttavia, fermo restando quanto detto nel paragrafo precedente circa il carattere quasi totalmente idealistico e nient'affatto devoto alla pratica della «cospirazione Petraševskij», è pure d'uopo chiarire il motivo per cui Dostoevskij fu prima detenuto nella *Petropavlovskaja krepost'* (La fortezza di Pietro e Paolo), e poi condannato ad una prima sentenza di morte per fucilazione. La ragione sta tutta nell'aver dato lettura, una sera, della famosa *Pis'mo Belinskago k Gogolju*, attraverso la quale il celebre critico letterario esponeva nel luglio del 1847 tutto il suo disappunto per l'ultimo lavoro di Gogol' *Vybrannye mesta iz perezpiski s druž'jami* (Bрани scelti dalla corrispondenza con amici, 1847), nel quale, sostanzialmente, veniva predicata la sottomissione del popolo alla Chiesa e allo Stato (almeno questa fu l'interpretazione del Belinskij). Siffatta lettera, per il carattere del suo contenuto, in netta contrapposizione rispetto all'ordine costituito, venne bandita dalle autorità, e come logica conseguenza

---

<sup>79</sup> J. Drouilly, *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>80</sup> «Nulla ci permette di credere che Dostoevskij sia mai stato quello che si può dire un anarchico, un essere pericoloso per la sicurezza dello Stato». A. Gide, *op. cit.*, p. 64; «Tutto il suo delitto sta nell'aver preso parte alle discussioni di alcuni amici agitati, che a torto furono chiamate “la cospirazione di Petraševskij”; il suo arresto è indubbiamente dovuto a equivoco». S. Zweig, *op. cit.*, p. 19.

chiunque l'avesse, la propagandasse o ne desse lettura avrebbe dovuto aspettarsi l'inevitabile reazione dell'autocrazia. La sola cosa che Dostoevskij condivideva dell'epistola in questione, come già anticipato, riguardava quelle poche misure di apertura liberale nonché il problema dell'emancipazione dei servi che in un certo senso si sarebbero realizzate di lì a poco con il regno di Alessandro II; e tuttavia la lettera di Belinskij conteneva ben altro<sup>81</sup>. Fin dall'esordio Belinskij non nascose il furore suscitatogli dalla lettura del libro di Gogol', ammettendo come non si potesse sopportare che «il senso della verità e della dignità umana» venissero oltraggiati, come non si potesse mantenere il silenzio «quando la menzogna e l'immoralità» fossero «predicate come verità e virtù sotto la veste della religione e la protezione della sferza»<sup>82</sup>, con chiara allusione alla Chiesa e allo Stato. Il grande critico dichiarava di sentirsi smarrito e indignato, esattamente come tutti i nobil cuori russi, nell'aver preso atto che l'autore di *Mjortvye duši* (Le anime morte) aveva smesso di conoscere la Russia, causa la totale alienazione di una vita contemplativa e lontana. La salvezza della Russia, precisava con la fiamma Belinskij, non sarebbe stata nel misticismo, nell'ascetismo o nel pietismo, ma nel successo della civilizzazione, dell'illuminismo e dell'umanità. Quello di cui la Russia necessitava non erano sermoni e preghiere – sentiti e ripetuti a sufficienza –, ma del risveglio del popolo in un sussulto di dignità umana, per tanti secoli assopita, sotto il vessillo del diritto e delle leggi conformi non alla predicazione della Chiesa, ma «al comune senso di giustizia e alla loro rigorosa osservanza»<sup>83</sup>. In luogo di questo la Russia presentava lo stomachevole spettacolo d'un paese nel quale gli uomini trafficavano in uomini senza neanche avere la pernicioso scusa utilizzata dai latifondisti americani secondo i quali il servaggio dei neri dovevasi giustificare in quanto quest'ultimi non potevano esser riconosciuti come umani; un paese nel quale esistevano solo grandi corporazioni e ladri ufficiali e non. I problemi principali della Russia, rivendicava Belinskij, sono l'abolizione della servitù, delle punizioni corporali e la più stretta osservanza possibile di quelle leggi che già esistono. Questi problemi, che avrebbero dovuto risvegliare la Russia dal suo sonno apatico, e che erano stati meravigliosamente

---

<sup>81</sup> I contenuti a seguire sono tratti dall'opera di V. Belinskij, *Pis'mo k' Gogolju*, Peterburg, A. E. Vineke, 1905, pp. 9-22.

<sup>82</sup> «чувства истины, человеческого достоинства»; «когда под покровом религии и защитой кнута проповедают ложь и безнравственность, как истину и добродетель». *Ivi*, p. 9.

<sup>83</sup> «а с здравым смыслом и справедливостью, и строгое по возможности их исполнение». *Ivi*, p. 11.



mostrati dalla sconfinata grandezza artistica dello stesso Gogol', per merito delle cui opere il paese aveva potuto guardare sé stesso allo specchio, improvvisamente parevano come esser stati negati (o rinnegati) dallo stesso autore, il quale nel suo libro insegnava ai «barbari proprietari terrieri» ad abusare ancora di più dei contadini per ottenere maggior profitto in nome di Cristo e della Chiesa. «No – seguiva Belinskij – se voi foste stato realmente ispirato dalla verità di Cristo e non dall'insegnamento del diavolo, voi avreste certamente scritto qualcosa di differente. Avreste detto al proprietario terriero che, poiché i suoi contadini sono i suoi fratelli in Cristo, e poiché un fratello non può essere schiavo di un altro fratello, egli deve dare loro la libertà o almeno permetterli di godere dei frutti del loro lavoro»<sup>84</sup>. S'accompagnava un duro attacco alla Chiesa Ortodossa, accusata d'*instrumentum regni*, di propagandare la sferza e il dispotismo zarista, e di converso emergeva l'immagine di Cristo, liberato dal possesso religioso, come vero Salvatore. «Ma perché avete mischiato Cristo in tutto questo? Cosa avete trovato in comune tra lui e qualsiasi altra Chiesa, meno di tutte la Chiesa ortodossa? Lui è stato il primo ad aver portato alle persone l'insegnamento della libertà, dell'uguaglianza e della fratellanza attraverso il suo martirio»<sup>85</sup>. Fu l'organizzazione gerarchica della Chiesa, imperniata sulla disuguaglianza, ad avvelenarne l'insegnamento, ed è per questa ragione che «un uomo come Voltaire, che ha ridicolizzato il fanatismo e l'ignoranza europea è, sicuramente, più figlio di Cristo [...] di tutti i preti, vescovi, metropoliti e patriarchi occidentali e orientali»<sup>86</sup>. Contrariamente a quanto scritto da Gogol', Belinskij insisteva sulla vulgata del popolo russo quale il più religioso del mondo, sostenendone l'infondatezza, in ciò che la base della religiosità è data dal «pietismo», dalla «riverenza» e dal «timore di Dio», elementi non percepibili nell'uomo russo, il quale (sempre secondo il critico letterario) pronunciarebbe il nome di Dio solo per imprecare. «Non rappresenta il sacerdote in Russia

<sup>84</sup> «Нет. Если: бы вы действительно преисполнились истиною христовою, а не дьяволова учения -- совсем не то написали бы в вашей новой книге. Вы сказали бы помещику, что, так как его крестьяне -- его братья о Христе, а как брат не может быть рабом своего брата, то он и должен или дать им свободу, или хотя, по крайней мере, пользоваться их трудами». *Ivi*, p. 12.

<sup>85</sup> «но Христа-то зачем вы примешали тут? Что вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения». *Ivi*, p. 13.

<sup>86</sup> «И вот почему какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки погасивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, более сын Христа [...], нежели все ваши попы, архиереи, митрополиты, патриархи». *Ibidem*.

l'incarnazione della gola, dell'avarizia, del servilismo e della vergogna per tutti i russi?»<sup>87</sup>. Osservava altresì che non una natura religiosa, bensì superstiziosa pervadeva il suo paese, e che questa sarebbe stata rimossa solo grazie al progresso della civiltà, quello stesso progresso che non avrebbero mai potuto garantire le due autorità dell'Ortodossia e dell'autocrazia zarista. In pieno slancio occidentalista ravvisava la differenza, a suo dire, intercorrente tra l'uomo europeo e l'uomo russo: quando quegli viene colto da ardore religioso diventa il primo a denunciare le iniquità dell'autorità; quando questi (foss'anche persona rispettabilissima) è affetta «dalla malattia conosciuta dalla psichiatria come *mania religiosa*»<sup>88</sup> comincia a bruciare più incenso per il dio terreno di quanto non faccia per il Dio celeste, e seguita cotanto nell'esercizio zelante di tale servilismo sì da non rendersi più conto, annesso dalla pecunia, che ciò comprometterà irreparabilmente la sua credibilità dinnanzi alla società.

Le parole di Belinskij presentano una profonda delusione verso quello che aveva sempre considerato il maestro del realismo russo. Egli scorgeva nella letteratura la sola arma, nonostante la censura, in grado di lottare per il progresso, contro il peso dell'autocrazia e dei limiti alla libertà d'espressione. Per questo motivo il titolo di scrittore aveva ricevuto in Russia tanta considerazione, per questo il successo letterario poteva aprirsi anche a scrittori di scarso talento, purché veicolassero il messaggio liberale. Ma Gogol' aveva rivendicato come verità incontrovertibile l'inutilità e il pericolo di un'alphabetizzazione per la gente comune, tanto che questo fece concludere a Belinskij che tali farneticazioni non potevano spiegarsi quali risultato di una pura follia, ma piuttosto quale premeditato inno ai poteri forti.

Quanto riportato finora dovrebbe chiarire quelle che furono le difficoltà della Commissione d'Inchiesta nel valutare il complesso caso Petraševskij. Molto rimane ancora avvolto nell'oscurità, ed è assai probabile, in virtù di quel che emerse successivamente, che la verità risieda «somewhere between the two extremes»<sup>89</sup>. L'arresto fu compiuto nella notte tra il 22 e il 23 aprile; l'ordine era stato dato il giorno prima dallo stesso zar Nicola I preso atto del rapporto preparatogli dal conte A. I. Orlov,

---

<sup>87</sup> «Не есть ли поп на Руси; для всех русских представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства?». *Ivi*, p. 14.

<sup>88</sup> «известная у врачей-психиатров под именем *religiosa mania*». *Ivi*, p. 15.

<sup>89</sup> J. Frank, *Dostoevsky: The Years of Ordeal 1850-1859*, cit., p. 8.

capo della Terza Sezione della Cancelleria di Sua Maestà Imperiale. Le riunioni dei *petraševcy* furono tenute sotto controllo per più di un anno, grazie al lavoro dell'ufficiale Liprandi, considerato il più qualificato per la gestione dei casi di cospirazione, il quale a sua volta si servì di un ex studente dell'Università di Pietroburgo, tale Antonelli, in qualità d'infiltrato. Una volta che quest'ultimo riuscì ad ottenere prove sufficienti per le incriminazioni, Liprandi redasse il proprio dossier e lo consegnò all'autorità della polizia segreta nella figura del conte Orlov. In seguito agli arresti un diffuso vociferare iniziò a pervadere la capitale; l'interrogativo era sempre lo stesso: gli incontri serali di casa Petraševskij costituivano qualcosa di insignificante, o v'era dietro un reale programma d'azione sinistro? E qui effettivamente ci si divideva, anche se rimase sempre prevalente l'idea, per dirla alla Pavel Annenkov, che il caso Petraševskij fosse stato «gonfiato fuor di misura»<sup>90</sup>. Di quest'avviso era certamente il senatore Lebedev, profondamente scettico sulla pericolosità reale di quei ragazzi, alcuni dei quali conosciuti personalmente in virtù dell'amicizia e delle frequentazioni che lo legavano alle loro famiglie. Attribuì il tutto ad un giovanile entusiasmo e chiese d'incontrare a cena Liprandi per visionare i documenti e le carte confiscate. Dopo averle lette non mutò la propria convinzione iniziale, considerando quegli elementi un'insignificante caciara frutto di stupidità. Financo la Commissione d'Inchiesta, pur riconoscendo l'importanza del prezioso lavoro di Liprandi, ebbe più d'una perplessità in merito, dichiarando il proprio disaccordo su quanto l'ufficiale aveva riportato nel suo dettagliato *memorandum*. Sbagliava Liprandi nel credere che il circolo Petraševskij fosse una società organizzata di propaganda, con tanto di *longa manus* estesa su Mosca e gli altri centri, intenta a preparare un'operazione capillare di proselitismo e insurrezione generale. L'affare Petraševskij fu un tipico caso di «talk-shop», dove delle giovani e appassionate anime si ritrovavano per leggere i loro progetti di emancipazione dei contadini, per discutere della politica interna russa, o anche solo perché avevano trovato a casa di Petraševskij, in quelle serate di venerdì nelle quali si riunivano, delle cene eccellenti<sup>91</sup>. Pur tuttavia (e qui si viene in favore della tesi contraria), bisogna rammentare come detto circolo fosse costituito da un gruppo piuttosto eterogeneo di persone e come al suo interno effettivamente vi fosse una parte, sotto la leadership di Spešnev, che anelava a mettere in pratica quell'organizzazione capillare di

---

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

cui Liprandi avvertì il pericolo. Nondimanco corrette erano le indicazioni fornite dall'ufficiale circa gli argomenti delle discussioni di questa piccola cerchia: come sollevare indignazione contro il governo in tutti gli strati popolari del paese, come armare i contadini contro i loro signori, gli ufficiali contro i loro superiori, come servirsi del fanatismo dei religiosi scismatici, ovvero come minare e dissolvere il sentimento religioso. L'entità di questo gruppo fu sempre tenuta nascosta, i suoi membri non ne rivelarono mai l'esistenza, e poco si può dire su quello che sarebbe stato il suo epilogo in assenza dell'intervento delle autorità. Sappiamo però che un membro di questa cerchia, Fëdor Dostoevskij, ebbe ad utilizzare quasi tre decenni più tardi l'espressione «cospirazione» per definirla; sappiamo che, indipendentemente dai «se» su ciò ch'egli avrebbe potuto compiere, le sue convinzioni più profonde andavano in tutt'altra direzione; e sappiamo altresì che se le autorità inquirenti non riuscirono a raccogliere nessuna prova certa contro questa manciata d'uomini fu anche grazie al fatto che lo scrittore fu abilissimo, in sede d'interrogatorio, a tenerla nascosta. «Dostoevsky knew very well that, if all traces of it had vanished so thoroughly, it was in large measure because he had struggled so staunchly and so successfully to keep them hidden from the Commission of Inquiry»<sup>92</sup>.

### **2.5 «Il quarto di secondo più terribile fra tutti»: riflessione sulla pena di morte**

I mesi che precedettero la sentenza furono trascorsi da Dostoevskij nella *Petropavlovskaja krepost'*. Soprattutto l'ultima fase dovette essere la più provante, in ciò che gli fu proibito persino d'inviare e ricevere lettere. Improvvisamente, il 22 dicembre 1849, almeno questa libertà gli venne restituita: poterono così scorrere le ultime gocce d'inchiostro indirizzate al fratello Michail dalla fortezza, quelle che spiegavano i fatti di Piazza Semënov, la commutazione della condanna, il cambiamento d'un uomo. Così esordiva la lettera:

---

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 9.

Fratello, caro amico mio! Tutto è deciso! Sono stato condannato a quattro anni di lavori forzati in fortezza (a quanto pare quella di Orenburg) e poi all'arruolamento come soldato semplice<sup>93</sup>.

In verità ad Orenburg fu spedito l'amico Pleščeev, mentre Dostoevskij trovò la sua destinazione ad Omsk, ma questa è già un'altra storia, un'altra fase, un'altra vita che prendeva il via. Quello che si può considerare probabilmente l'accadimento più importante della vita dell'autore accadde proprio nella data della lettera. Quel 22 dicembre fu il principio d'un cambiamento, il momento in cui la sua coscienza s'impossessò del materiale che già, per via artistica, avevamo visto scorrere nelle pagine delle sue opere.

Oggi 22 dicembre ci hanno portati sulla Piazza Semënov. Lì ci hanno letto la condanna a morte, ci hanno fatto baciare la croce, hanno rotto le spade al di sopra delle nostre teste e ci hanno fatto la toletta di morte (le camicie bianche). Poi hanno messo i primi tre al palo per l'esecuzione. Ci hanno chiamati a tre a tre, così che io ero nel secondo gruppo e non mi restava da vivere un solo minuto. Io ho ricordato te, fratello, e tutti i tuoi; nell'ultimo minuto tu, soltanto tu eri nella mia mente e ho soltanto allora saputo quanto io t'ami, caro fratello mio! Ho fatto anche in tempo ad abbracciare Pleščeev, Durov che erano accanto a me e prender congedo da loro. Finalmente è suonato l'allarme, quelli che erano stati legati al palo sono stati riportati indietro e ci hanno letto che Sua Maestà Imperiale ci aveva fatto grazia della vita<sup>94</sup>.

L'epistola prosegue con un susseguirsi di rassicurazioni per Michail. «Io non sono avvilito e non mi sono perso d'animo», «La vita è un dono, la vita è felicità, ogni minuto poteva essere un secolo di felicità. *Si jeunesse savait!* Adesso, cambiando vita rinasco in

<sup>93</sup> «Брат, любезный друг мой! всё решено! Я приговорен к 4-хлетним работам в крепости (кажется, Оренбургской) и потом в рядовые». Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 81; Id., *Epistolario*, cit., pp. 123-124.

<sup>94</sup> «Сегодня 22 декабря нас отвезли на Семеновский плац. Там всем нам прочли смертный приговор, дали приложиться к кресту, переломили над головою шпаги и устроили наш предсмертный туалет (белые рубахи). Затем троих поставили к столбу для исполнения казни. Я стоял шестым, вызывали по трое, след<овательно>, я был во второй очереди и жить мне оставалось не более минуты. Я вспомнил тебя, брат, всех твоих; в последнюю минуту ты, только один ты, был в уме моем, я тут только узнал, как люблю тебя, брат мой милый! Я успел тоже обнять Плещеева, Дурова, которые были возле, и проститься с ними. Наконец ударили отбой, привязанных к столбу привели назад, и нам прочли, что его императорское величество дарует нам жизнь». *Ibidem*.

forma nuova. Fratello! Ti giuro che non perdo la speranza e conservo il mio spirito e il mio cuore puri. Rinaserò migliore»<sup>95</sup>. «Se la gioventu sapesse!» assume come il significato di chi, dalla gioventù, aveva appena posto un piede fuori, compiendo il primo passo decisivo verso la maturità. Di quella gioventù che doveva sapere ne faceva parte egli stesso soli pochi mesi prima, cullato dai piaceri dell'arte, dalle «supreme esigenze dello spirito» e da una vita contemplativa nell'oblio dei circoli. Ma quell'ultimo minuto di vita doveva aver avuto la forza per mutarne il corso. Dostoevskij riprese il tema esattamente vent'anni dopo, nell'opera *Idiot* (L'Idiota), terminato a Firenze nel 1869. Narrando di un'esecuzione capitale vista a Lione un mese addietro, il principe Myškin sembrò riprendere, con qualche variazione, proprio i terribili istanti di Piazza Semënov. Descrisse gli spasimi di un quarantacinquenne, tal Logros, condannato alla ghigliottina: «ve lo dico io, crediate o non crediate, mentre saliva sul patibolo, piangeva, bianco come uno straccio»<sup>96</sup>. E quando il cameriere, suo interlocutore, osservò che almeno con la ghigliottina si soffre poco perché in un attimo la testa salta via, il principe rispose di pensarla diversamente:

e se fosse ancora peggiore? La cosa vi sembra ridicola, vi sembra bizzarra, ma con un po' d'immaginazione può balzare in testa anche questo pensiero. Pensate, per esempio, alla tortura; ci sono sofferenze e ferite, c'è il tormento fisico, e tutto questo, di conseguenza, distrae dalle sofferenze morali, sicché si soffre soltanto per le ferite, finché non si muore. Ora può darsi che il supplizio più grande e più forte non stia nelle ferite, ma nel sapere con certezza che, ecco, tra un'ora, poi tra dieci minuti, poi tra mezzo minuto, poi adesso, ecco, in quest'istante, l'anima volerà via dal corpo e tu non esisterai più come uomo, e questo ormai con certezza; l'essenziale è questa certezza. Ecco quando metti la testa sotto la mannaia e senti questa scivolare sopra il tuo capo, ecco, è *il quarto di secondo più terribile fra tutti*<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> «Я не уныл и не упал духом», «Жизнь — дар, жизнь — счастье, каждая минута могла быть веком счастья. Si jeunesse savait! Теперь, переменя жизнь, перерождаюсь в новую форму. Брат! Клянусь тебе, что я не потеряю надежду и сохраню дух мой и сердце в чистоте. Я перерожусь к лучшему». *Ivi*, pp. 82-84; pp. 124-128.

<sup>96</sup> «я вам говорю, верьте не верьте, на эшафот всходил — плакал, белый как бумага». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Idiot*, Vol. 6, Leningrad, Nauka, 1989, p. 23; Id., *L'Idiota*, trad. di G. Faccioli, L. Satta Boschian, Milano, Bompini, 2009, p. 45.

<sup>97</sup> «а что, если это даже и хуже? Вам это смешно, вам это дико кажется, а при некотором воображении даже и такая мысль в голову вскочит. Подумайте: если, например, пытка; при этом

Di qui la conclusione del Myškin secondo la quale la punizione di uccidere chi ha ucciso è sproporzionatamente (*nesorazmerno*) più grande del delitto stesso; l'omicidio che promani da una sentenza è sproporzionatamente più grave di quello dell'assassino. La certezza della fine costuisce per il principe un supplizio che va oltre la misura umana, una barbarie, una mostruosa atrocità: non nella morte, ma nella mancanza della speranza (*nadežda*), ultima spiaggia, nella certezza che di lì a poco si dovrà soccombere, risiede la punizione più bestiale.

Voi potete condurre un soldato e collocarlo di fronte alla bocca di un cannone in combattimento e sparargli addosso, e lui continuerà a sperare, ma leggete a questo stesso soldato la sentenza che lo condanna *con certezza*, e quello impazzirà [...]. Chi ha mai detto che la natura umana è in grado di sopportare una tal cosa senza impazzire? Perché un simile oltraggio, mostruoso, inutile e vano?<sup>98</sup>

Tutte queste parole sono rette da un unico filo conduttore, da un'unica «ragione ultima», come la chiamerà Norberto Bobbio in un suo celebre saggio citando proprio il principe Myškin di Dostoevskij: «il comandamento di non uccidere»<sup>99</sup>. Contro chi avrebbe potuto tacciare tale principio di astrattezza, o «moralismo ingenuo», al punto da negare alla società quel diritto alla «legittima difesa» che il singolo conserva, Bobbio rispondeva che la collettività non può avere il diritto d'uccidere perché la legittima difesa si giustifica solo nel momento reale, fattuale, del pericolo, come «risposta immediata». La legittima difesa si giustifica nell'impossibilità di fare altrimenti, ma uno Stato, detentore del monopolio legittimo della forza può sempre agire altrimenti; egli è troppo forte perché la sua difesa debba necessariamente prevedere lo spegnimento della vita del singolo; egli

---

страдания и раны, мука телесная, и, стало быть, всё это от душевного страдания отвлекает, так что одними только ранами и мучаешься, вплоть пока умрешь. А ведь главная, самая сильная боль, может, не в ранах, а вот что вот знаешь наверно, что вот через час, потом через десять минут, потом через полминуты, потом теперь, вот сейчас — душа из тела вылетит, и что человеком уж больше не будешь, и что это уж наверно; главное то, что наверно. Вот как голову кладешь под самый нож и слышишь, как он склизнет над головой, вот эти-то четверть секунды всего и страшнее». *Ivi*, p. 24; p. 47.

<sup>98</sup> «Приведите и поставьте солдата против самой пушки на сражении и стреляйте в него, он еще всё будет надеяться, но прочтите этому самому солдату приговор наверно, и он с ума сойдет [...]. Кто сказал, что человеческая природа в состоянии вынести это без сумасшествия? Зачем такое ругательство, безобразное, ненужное, напрасное?» *Ibidem*; *Ivi*, pp. 47-49.

<sup>99</sup> N. Bobbio, *Contro la pena di morte*, in Id., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, p. 199.

non può porsi sullo stesso piano del singolo individuo, che agisce per rabbia, per passione, per interesse. Una condanna a morte in seguito ad un procedimento, talora anche lungo, protrattosi nel tempo, in cui si siano dibattute le argomentazioni di una parte e dell'altra, «non è più un omicidio per legittima difesa ma un omicidio legale, legalizzato, perpetrato a freddo, premeditato. Un omicidio che richiede degli esecutori, cioè persone autorizzate ad uccidere»<sup>100</sup>.

\*\*\*

Ci si potrebbe chiedere, a conclusione di questo secondo capitolo, come sia stato possibile che lo stesso autore dell'autocoscienza, della libertà del personaggio nel rivendicare l'ultima parola su stesso, nonché portatore di un credo religioso così fervido, possa aver rischiato la vita come “cospiratore” in un circolo, in buona parte, di fourieristi. Certo, le parole di David Walsh, intente a presentarci un Dostoevskij sull'orlo della perdizione, ateo comunista, sulla via del terrorismo<sup>101</sup>, paiono forse eccessive, e tuttavia, Dostoevskij, a quelle riunioni, in quei ricorrenti venerdì sera, prese parte.

Le risposte dovrebbero essere tutto sommato chiare, stando a quanto emerso, pur non pretendendo di esaurire lo scibile al riguardo. In primo luogo abbiamo visto come il circolo Petraševskij, anche per le dichiarazioni dello stesso Dostoevskij, fosse solo arditamente accomunabile ad una sorta di coro all'unisono. In quest'acervo di pensieri e di caciara solo una piccola parte nutriva sentimenti più devoti all'azione, e tuttavia alla proposta di convertire il cenacolo in una società segreta, quella minoranza trovò risposta negativa. In secondo luogo, la storia ha insegnato anche troppo bene che le “idee sovversive” più che valore assoluto, hanno valore temporale, e questo per dire che la tanto aborrita emancipazione dei servi della gleba, nella sostanza argomento principe degli incontri dei *petraševcy*, fu di fatto realizzata di lì ad una dozzina d'anni dallo zar Alessandro II. Non costituiva forse battersi per la libertà chiedere riforme in tal senso? Ovvero chiedere che quell'infernale macchina istituzionale, priva di costituzione e rappresentanza, basata sulla ferrea censura e l'uso del *knut* (frusta), potesse aprirsi in

---

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 198.

<sup>101</sup> «Beginning as a utopian socialist, he had embraced atheistic communism and was on his way to becoming a Nechayev-like terrorist when he was arrested». D. Walsh, *op. cit.*, p. 10.



riforme di stampo più liberale? Connesso alla questione contadina e alla sua organizzazione nell'*obščina*, era inoltre il tema di un socialismo, che non solo pareva imporsi in Europa, ma che vedeva nella struttura produttiva russa, a detta di molti, la carta migliore su cui potersi imprimere. Solo in casi estremi, inoltre, quest'idea di socialismo coincideva con l'ateismo, in ciò che tale dottrina s'era anzi diffusa proprio con lo scopo di liberare l'insegnamento di Cristo, come compimento del vero cristianesimo. Dostoevskij rimase certamente affascinato da queste idee, ma al di là dei «benefici dell'associazione» cui fece cenno nella già citata lettera a Michail, e due libri freschi di diffusione ritrovati al momento dell'arresto, sarebbe difficile sostenere un suo appassionato studio inerente il socialismo francese. È nota, contrariamente, la sua critica rivolta alla mole illeggibile dell'opera fourieriana, e quel che pare emergere del suo rapporto con la teoria sociale è forse più un interessamento verso la personalità di taluni epigoni in luogo di un impegno profuso in qualità di teorico.

Se nel primo capitolo avevamo tratteggiato l'immagine di un Dostoevskij, figlio del suo tempo, come sospeso nel limbo della tensione tra la vita e l'idea della stessa, e dunque alla ricerca di una riconciliazione con l'esistente; se avevamo ricavato l'elemento eclettico come sostanzialmente prodotto da questa continua ricerca, che già aveva posto il suo centro gravitazionale nell'essere umano, destinata tuttavia a rimanere sospesa in assenza di un principio fondante; ebbene, quanto esposto relativamente al circolo Petraševskij (anch'esso tipico prodotto del suo tempo) non si discosta dalla narrazione precedente. L'eclettismo di Dostoevskij, nel suo peregrinare verso il mistero umano, si fece portatore anche della curiosità socialista quale possibile riconquista della vita e risoluzione della questione contadina. Pur tuttavia, anche questa scelta dovette rivelarsi insoddisfacente, bugiarda, ridicola, così come ebbe a dire a partire dalla deposizione. Il vero punto di svolta fu rappresentato dagli eventi di Piazza Semënov: quel minuto più terribile di tutti ebbe il potere d'avviare il cambiamento dell'uomo.



---

## CAPITOLO TERZO

---

### 3. La nuova vita nella vera riconciliazione: il popolo e la *počva*

---

*«Quindi, tutto dipende da un punto: se si accetti o no Cristo come ideale definitivo sulla terra, cioè tutto dipende dalla fede cristiana. Se tu credi in Cristo, credi pure che vivrai in eterno».*

F. Dostoevskij, *Quaderni e taccuini*

#### 3.1 Omsk e la *katorga*

Esattamente il giorno di Natale del 1849 Dostoevskij ricevette il *cadeau* dei ferri ai piedi (lo avrebbero accompagnato per i successivi quattro anni): iniziava così il lungo tragitto verso Omsk e i campi di lavoro. Seduti su slitte aperte i detenuti partirono da Pietroburgo tra le molestie dell'inverno inoltrato, trovando tè e riparo prima in una locanda di Šlissel'burg poi via via nelle stazioni di posta successive. Dostoevskij e alcuni compagni, grazie all'umanità del loro vecchio corriere, riuscirono ad ottenere delle slitte chiuse, «cosa che ci giovò molto», scriverà lo stesso autore, «perché faceva un freddo terribile»<sup>1</sup>. Ed invero, nonostante gli abiti caldi, il gelo dovette essere insopportabile, specie una notte, nel governatorato di Perm, dove ai condannati toccò sopportare 40° sotto zero, ovvero quando nell'attraversamento dell'Ural i cavalli e le vetture rimasero impaniati nei cumuli di neve, e ai deportati fu dato l'obbligo d'uscire e attendere in piedi nella tempesta finché le ruote non si liberarono dalla neve. «Tutto intorno solo neve e turbini di nevischio; era il confine dell'Europa: davanti a noi la Siberia e in essa il nostro destino misterioso, dietro di noi il passato. Fu molto triste e io avevo gli occhi pieni di

---

<sup>1</sup> «что нам было очень полезно, потому что морозы были ужасные». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 87; Id., *Epistolario*, cit., p. 150.

lacrime»<sup>2</sup>. L'11 gennaio arrivarono a Tobolsk, dove furono perquisiti e privati di tutti i loro denari. Dostoevskij fece menzione di questa tappa sia nella lettera al fratello Michail, datata 22 febbraio 1854<sup>3</sup>, sia nelle pagine del *Dnevnik Pisatelja* del 1873, articolo *Starye Ljudi* (Gente d'altri tempi). Non fu solo una tappa fisica, sibbene di vita; a Tobolsk erano stati deportati, venticinque anni prima, i decabristi, e le loro mogli li avevano seguiti. Proprio quest'ultime, dipinte dalla purezza adamantina, dopo un quarto di secolo di dolore e sacrificio, dettero da mangiare e da vestire ai nuovi arrivati, li consolarono e fecero loro coraggio.

A Tobòlsk, quando, aspettando la nostra sorte, eravamo in una prigione di transito, le mogli dei decabristi a furia di preghiere riuscirono ad ottenere che il direttore della prigione organizzasse di nascosto nel suo alloggio un incontro con noi. Vedemmo queste grandi martiri, che avevano seguito volontariamente i loro mariti in Siberia. Esse avevano abbandonato tutto: la posizione sociale, la ricchezza, le amicizie, i parenti, avevano fatto sacrificio di tutto per un altissimo dovere morale, il più libero fra tutti i doveri. Innocenti, per ben venticinque anni esse sopportarono tutto quello che sopportarono i loro mariti condannati. L'incontro durò un'ora. Esse ci benedissero sulla nostra nuova via e con un segno di croce regalarono ad ognuno di noi un Vangelo, l'unico libro permesso nella prigione. Durante quattro anni esso rimase sotto il mio cuscino in galera<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> «Кругом снег, метель; граница Европы, впереди Сибирь и таинственная судьба в ней, назади всё прошедшее — грустно было, и меня прошибли слезы». *Ivi*, p. 88; *Ibidem*.

<sup>3</sup> Anno in cui terminò i lavori forzati e fu iscritto come soldato semplice del corpo siberiano, destinato al settimo battaglione di linea, di stanza a Semipalatinsk.

<sup>4</sup> «в Тобольске, когда мы в ожидании дальнейшей участи сидели в остроге на пересыльном дворе, жены декабристов умолили смотрителя острога и устроили в квартире его тайное свидание с нами. Мы увидели этих великих страдалец, добровольно последовавших за своими мужьями в Сибирь. Они бросили всё: знатность, богатство, связи и родных, всем пожертвовали для высочайшего нравственного долга, самого свободного долга, какой только может быть. Ни в чем неповинные, они в долгие двадцать пять лет перенесли всё, что перенесли их осужденные мужья. Свидание продолжалось час. Они благословили нас в новый путь, перекрестили и каждого оделили Евангелием — единственная книга, позволенная в остроге. Четыре года пролежала она под моей подушкой в каторге». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 12, cit., pp. 13-14; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 13-14.

Conclusi i sei giorni di soggiorno a Tobolsk i detenuti partirono per la loro ultima tappa, Omsk, dove giunsero tre giorni dopo; il 23 gennaio Dostoevskij iniziava la propria penitenza.

La già citata lettera a Michail del 22 febbraio 1854 costituisce una testimonianza preziosa di questo periodo altrimenti oscuro, in ciò che ai detenuti non era permesso di scrivere lettere. A questa deve aggiungersi l'opera *Zapiski iz Mertvogo doma* (Memorie da una casa di morti), pubblicata sulla futura rivista dei fratelli Dostoevskij «Vremja» (Il Tempo) a partire dal 1860, la quale, pur non configurandosi come un romanzo autobiografico, riprese *sine dubio* molte delle vicende vissute personalmente dallo scrittore durante il suo periodo di *castigo*. La descrizione che ne diede al fratello fu drammatica: non solo, in quanto nobile (anche se non più formalmente), fu costretto a convivere con l'odio e le persecuzioni riservategli dal resto dei carcerati, alle quali si poteva rispondere solo con l'«indifferenza» e la «superiorità morale», ch'essi rispettavano, ma dovette tosto avvezzarsi alla durezza di un ergastolo militare, ben più rigido di quello civile. Si usciva dalle quattro mura solo per lavorare, sovente consumando ogni singola energia corporea, nel fango, nell'umido, nel gelo insopportabile dell'inverno, che veniva contrastato con mezze pellicce consumate, fredde, e bassi stivali con i quali era uno strazio camminare. Una volta toccò allo scrittore di stare quattro ore all'aperto per un lavoro straordinario quando anche il mercurio era gelato bloccandosi a meno quaranta. La vita veniva consumata nell'averno di caserme interamente in legno, logore e marcescenti, dove l'unica cosa immarcescibile erano il gelo e il lezzo dei detenuti. Le deiezioni s'espletavano all'interno di tinozze che dividevano la stessa sala del riposo, il riscaldamento delle stufe era insufficiente financo a sciogliere il ghiaccio dai vetri; si dormiva su nudi assi con un solo guanciaie, sommersi dal fumo e avvolti dalle pulci, dai pidocchi, dagli scarafaggi. Le coltri erano corte, non sufficienti a coprire tutto il corpo, e durante la notte le gambe rimanevano completamente scoperte. Non era consentito leggere, se non di nascosto, e il cibo corrispondeva alla costante di un tozzo di pane e minestra di cavolo con della carne tritata. Dostoevskij dichiarò d'essersi ritrovato più volte malato e d'aver preso l'epilessia proprio a causa dello sconvolgimento dei nervi. Dalla lettera e dal romanzo testé citato traspare una certa microfisica dei rapporti interni dettata dalla disponibilità di denaro, legato alla propria posizione sociale, ovvero alla possibilità di svolgere segretamente dei lavori o di mercanteggiare nella compravendita. L'autore lo sottolinea *apertis verbis*: «se io non avessi avuto del denaro

sarei certamente morto: ma nessun, nessun forzato resisterebbe ad una tale vita. Ma ognuno guadagna qualche cosa con qualche lavoro a parte, vende e possiede qualche *copeca*»<sup>5</sup>.

Le *Zapiski iz Mertvogo doma*, a tal riguardo, rappresentano una delle testimonianze più icastiche di vita carceraria che si potessero vergare. Il denaro penetra nelle relazioni interne e può alleggerire la vita, quando non salvarla. Attraverso il denaro si può trovare dell'acquavite, del tabacco, ci si può far radere da mani leggermente più docili di quelle governative, si possono procurare dei reggicattene in cuoio senza i quali sarebbe impossibile camminare, senza i quali ci si procurerebbe immediatamente delle piaghe, a causa di quel centimetro e più che distanza l'anello del ferro dalla gamba. Grazie al denaro è persino possibile comprare un altro nome, magari più favorevole, più fortunato.

Ecco in che modo ciò avviene. Si avvia, per esempio, in Siberia uno scaglione di detenuti. Viaggia lì ogni sorta di gente: diretta e ai lavori forzati, e a uno stabilimento, e al confino; tutti viaggiano insieme. Per via, in qualche luogo, mettiamo nella provincia di Perm, qualcuno dei deportati desidera scambiarsi con un altro. Per esempio un tal Michajlov, omicida o condannato per un altro delitto capitale, stima che non sia di sua convenienza andare per molti anni ai lavori forzati. Supponiamo, è un giovane furbo, navigato, che sa il fatto suo; ed ecco. Egli adocchia qualcuno di questo stesso scaglione, un sempliciotto inebetito, passivo il più possibile, a cui sia stata inflitta una pena relativamente lieve: l'invio a uno stabilimento per pochi anni, o al confino, o anche ai lavori forzati, ma per un periodo più breve del suo. Infine trova Sušilov. Sušilov è un ex-servitore ed è stato mandato semplicemente al confino [...]: che c'era di meglio? «Non vorresti scambiarti?». Sušilov è brillo, è un'anima semplice, è pieno di riconoscenza per Michajlov che lo ha trattato bene, e perciò non si risolve a dir di no. [...] Si accordano. Il disonesto Michajlov, approfittando della non comune semplicità di Sušilov, compra da lui il suo nome per una camicia rossa e un rublo d'argento, che subito gli consegna in presenza di testimoni. Il giorno dopo Sušilov non è più ubriaco, ma lo fanno bere di nuovo, e poi è un guaio dir di no: il rublo d'argento intascato è già stato bevuto, la camicia rossa lo è pure un po' dopo<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> «и если б не было денег, я бы непременно помер, и никто, никакой арестант, такой жизни не вынес бы. Но всякий что-нибудь работает, продает и имеет копейку». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 90; Id., *Epistolario*, cit., p. 154.

<sup>6</sup> «Это вот каким образом делается. Препровождается, например, в Сибирь партия арестантов. Идут всякие: и в каторгу, и в завод, и на поселенье; идут вместе. Где-нибудь дорогою, ну хоть в Пермской губернии, кто-нибудь из ссыльных пожелает сменяться с другим. Например, какой-нибудь

Ed una volta venduto il proprio destino, o si possiede il denaro per ricomprarselo oppure non è dato ritornare sui propri passi. Anche nella comunità carceraria esistono regole inviolabili, ferree, che garantiscono l'interesse generale: qualora si lasciasse correre anche solo una volta, sarebbe la fine.

Lo studio psicologico dell'autore sarebbe sorprendente se non stessimo parlando di Dostoevskij, lo scrittore del mistero umano. Qui il denaro gioca, infatti, un ruolo differente da quel che si potrebbe pensare ad un primo sguardo. In qualsiasi modo i forzati si brigano per procacciarselo, attraverso lavori, straordinarie astuzie, ruberie, gabbando, turlupinando, per poi scialacquarlo in un istante, al gioco, nell'alcol, nelle più futili compravendite; e si potrebbe stimare che costoro ne abbiano uno scarso rispetto. Ma questa sarebbe una considerazione estremamente errata: «Di denaro il detenuto è avido sino alla frenesia, sino all'oscuramento dell'intelletto, e se realmente egli lo butta come nulla, quando gozzoviglia, lo butta per ciò che stima ancor superiore di grado al denaro. Ma che cosa è superiore al denaro per il detenuto? La *libertà*, o anche solo un qualche sogno di libertà. [...] E che cosa non daresti per la libertà? Qual milionario, se gli si stringesse la gola nel nodo scorsoio, non darebbe tutti i suoi milioni per una sola boccata d'aria?»<sup>7</sup>. Ritroviamo il Dostoevskij teorico della libertà, più maturo, perché cosciente,

---

Михайлов, убийца или по другому капитальному преступлению, находит идти на многие годы в каторгу для себя невыгодным. Положим, он малый хитрый, тертый, дело знает; вот он и высматривает кого-нибудь из той же партии попростее, позабитее, побезответнее и которому определено наказание небольшое сравнительно: или в завод на малые годы, или на поселенье, или даже в каторгу, только поменьше сроком. Наконец находит Сушилова. Сушилов из дворовых людей и сослан просто на поселенье [...]; чего же лучше? «Не хочешь ли сменяться?» Сушилов под хмельком, душа простая, полон благодарности к обласкавшему его Михайлову, и потому не решается отказать. [...] Соглашаются. Бессовестный Михайлов, пользуясь необыкновенною простотою Сушилова, покупает у него имя за красную рубашку и за рубль серебром, которые тут же и дает ему при свидетелях. Назавтра Сушилов уже не пьян, но его поят опять, ну, да и плохо отказываться: полученный рубль серебром уже пропит, красная рубашка немного спустя тоже». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Zapiski iz Mertvogo doma*, Vol. 3, cit., pp. 270-272; Id. *Memorie da una casa di morti e Memorie dal sottosuolo*, cit., pp. 187-191.

<sup>7</sup> «К деньгам арестант жаден до судорог, до омрачения рассудка, и если действительно бросает их, как щепки, когда кутит, то бросает за то, что считает еще одной степенью выше денег. Что же выше денег для арестанта? Свобода или хоть какая-нибудь мечта о свободе. [...] А чего не отдашь за свободу? Какой миллионщик, если б ему сдавили горло петлей, не отдал бы всех своих миллионов за один глоток воздуха?». *Ivi*, pp. 278-279; pp. 207-209.

perché soggetto sperimentante la negazione della stessa nell'oppressione della *katorga*. Come ha sostenuto il Frank: «The social-political implications of this assertion constitute a flat rejection of the moral basis of Utopian Socialism (or any other kind), which views private property as the root of all evil»<sup>8</sup>.

Che quei quattro anni di spasimi, fatiche, gelo, lezzo, umiliazioni avessero prodotto anche qualcosa di buono, una catarsi pronta a riversarsi nella penna ritrovata, s'era compreso fin dalla lettera a Michail, dove s'annunciava che un forte cambiamento era avvenuto nelle sue credenze, nella sua mente, nel suo cuore. «Adesso ho molte necessità e speranze, sulle quali neppure contavo»<sup>9</sup>, confessava al fratello. Da cosa queste derivassero veniva esposto poco dopo:

E nell'ergastolo, tra i briganti, nel corso di quattro anni ho avuto modo di conoscere e distinguere gli uomini. Credimi: vi sono caratteri profondi, forti, bellissimi, ed era un piacere cercare l'oro sotto la scorza grossolana. E non uno o due, ma parecchi. Alcuni non si può non rispettarli, altri sono decisamente bellissimi [...]: quanti tipi e caratteri popolari ho portato con me dall'ergastolo! Io ho vissuto insieme a loro e perciò credo di conoscerli abbastanza. Quante storie di vagabondi e di briganti e in generale di questa esistenza oscura, dolorosa e disgraziata. Basterà per interi volumi. Che gente straordinaria. In generale non è stato tempo per me perduto. *Se non ho conosciuto la Russia, il popolo l'ho conosciuto bene; così bene come forse non lo conoscono molti!* Questo è il mio piccolo amor proprio! Spero che mi si perdonerà<sup>10</sup>.

Eccolo il nuovo elemento, compagno della sempiterna libertà: quel popolo nel quale riconoscersi, capace di serbare l'oro sotto la scorza grossolana. Che cosa intenda Dostoevskij per oro è presto detto, e si conclude così il cerchio con l'ultimo (*but not*

---

<sup>8</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 218.

<sup>9</sup> «У меня теперь много потребностей и надежд таких, об которых я и не думал». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 90; Id., *Epistolario*, cit., p. 155.

<sup>10</sup> И в каторге между разбойниками я, в четыре года, отличил наконец людей. Поверишь ли: есть характеры глубокие, сильные, прекрасные, и как весело было под грубой корой отыскать золото. И не один, не два, а несколько. Иных нельзя не уважать, другие решительно прекрасны. [...] Сколько я вынес из каторги народных типов, характеров! Я сжился с ними и потому, кажется, знаю их порядочно. Сколько историй бродяг и разбойник<ов> и вообще всего черного, горемычного быта! На целые томы достанет. Что за чудный народ. Вообще время для меня не потеряно. Если я узнал не Россию, так народ русский хорошо, и так хорошо, как, может быть, не многие знают его. Но это мое маленькое. *Ivi*, p. 92; pp. 157-158.



*least*) pilastro ritrovato, mai perduto, unico compagno, attraverso i suoi versi, della purga siberiana: il Vangelo di Cristo. Fu precisamente in questi anni di sofferenza che l'autore maturò un pensiero mai più abbandonato: il popolo russo, nella sua sofferenza, nel suo sudore, nella sua purezza, autentica, conserva la verità di Cristo. Qui sta l'oro.

Contigua alla lettera rivolta a Michail rinveniamo quella inviata a Natal'ja Dmitrievna Fonvizina, moglie del decabrista Ivan Aleksandrovič Fonvizin, tra il gennaio e il febbraio 1854. Ancora confinato ad Omsk ed in attesa di partire per Semipalatinsk, Dostoevskij offrì in questa missiva un compendio del suo travaglio tragico-religioso. A quella stessa donna che quattro anni prima gli aveva consegnato una copia del Vangelo in quel di Tobolsk, egli confessò d'essere «un figlio del secolo, della miscredenza e del dubbio». Dichiarò di prevedere che il dubbio lo avrebbe pervaso per tutta la vita, fino alla tomba, provocandogli terribili sofferenze, ma allo stesso tempo ammise tutta la sua sete di fede, «la quale è tanto più forte nell'anima mia, quanto più sono gli argomenti contrari».

E tuttavia Dio mi manda talvolta dei minuti, nei quali io sono del tutto sereno; in questi minuti io amo e trovo di essere amato dagli altri e in questi minuti io ho creato in me stesso il simbolo della fede, nel quale tutto mi è chiaro e sacro. Questo simbolo è molto semplice: credere che non c'è nulla di più bello, di più profondo, di più simpatico, di più ragionevole, di più virile e perfetto di Cristo e non solo c'è, ma con geloso amore mi dico che non può non esserci. E non basta; se mi si dimostrasse che Cristo è fuori della verità ed effettivamente risultasse che la verità è fuori di Cristo, io preferirei restare con Cristo anziché con la verità<sup>11</sup>.

Possono sembrare parole contraddittorie, nel loro scandire la tensione tra *fede* e *ragione*, e tuttavia scopriamo tutto il peso della volontà libera nel superarla di volta in volta. Dostoevskij è un pensatore dialettico, ed in questa luce l'intera sua teoria deve esser letta. Non vi sarebbe pensiero, non vi sarebbe movimento, se ci si fermasse all'atto di fede; questo interviene solo in ultima istanza, in qualità di *synthesis*, d'unificazione e ricomposizione dei momenti precedenti: senza la negazione, l'esperimento, «il grande

---

<sup>11</sup> «И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпа[ти]чнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной». *Ivi*, p. 96; pp. 168-169.

crogiolo del dubbio», come lo chiamerà lo stesso autore al crepuscolo della sua esistenza, non si potrebbero partorire nuovi stadi di riconciliazione. Cristo diviene così una scelta, talmente libera dall'andare finanche contro la ragione, superandone la limitatezza. Rammentiamo dal primo capitolo il carattere apofatico dell'ortodossia, la verità prima come trascendente ogni principio di ragione, luce mistica, non concettuale, sulla quale *postulare*.

Ebbene, a ragion veduta la Hudspith precisa come la detenzione siberiana e le *Zapiski iz Mertvogo doma*, nell'evoluzione del pensiero dostoevskiano sui temi anzidetti, non debbano essere sottostimate: «in Siberia many new seeds were sown, and many old, dormant values, such as traditional Orthodoxy, were reawakened»<sup>12</sup>.

### 3.2 Semipalatinsk e la lettura di Hegel

Dostoevskij si congedò definitivamente da Omsk il 15 febbraio 1854. La sua nuova e definitiva meta rispondeva al nome di Semipalatinsk (attuale Semej), città edificata sulle rovine di un antico insediamento mongolo ed estesa lungo la riva del fiume Irtyš. La maggior parte delle sue abitazioni erano in legno, tranne l'unica chiesa ortodossa, costruita in pietra, e un grande mercato coperto, riparo per merci, carovane e cammelli. Sul fronte opposto dell'Irtyš un accampamento di tende kirghise ubicava il proprio feltro nel monocromatismo d'un'arida distesa di sabbia, «la sabbionaia del diavolo», come la chiamavano gli ufficiali russi<sup>13</sup>. Città di confine, perimetrale, finitima alla steppa e minacciata (quantunque solo teoricamente, in quanto città di guarnigione) dal pericolo delle incursioni mongole e kirghise, fu descritta dall'autore come abbastanza grande, popolosa e con una forte presenza di asiatici.

La steppa si apre davanti a noi. L'estate è lunga e calda, l'inverno più corto che a Tobolsk e a Omsk, ma rigido. Di vegetazione non c'è addirittura traccia – nemmeno un alberello – pura steppa. Ad alcune verste dalla città comincia il bosco e si estende per decine, forse per centinaia di verste. Vi sono abeti, pini e salici bianchi – nessun altro albero. La selvaggina è

---

<sup>12</sup> S. Hudspith, *op. cit.*, p. 25.

<sup>13</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 226.

addirittura a nugoli. Il commercio è intenso, ma gli oggetti europei son così cari che non si possono neppure accostare<sup>14</sup>.

Come aveva già confessato alla Fonvizina, Dostoevskij seguitava a sentirsi prigioniero, seppur ora nella veste di soldato. Lontano da casa e soprattutto dalla possibilità di pubblicare, egli aveva accumulato così tante sensazioni d'avvertire il bisogno vitale di riversarle sulla nuda carta. Rinnegata la cecità del passato, unitamente alla credenza nella teoria e nell'utopia – queste furono le parole scritte in una lettera indirizzata a Eduard Ivanovič Totleben<sup>15</sup> il 24 marzo 1856 –, egli giudicava la propria persona redenta, liberatasi dalle fantasie giovanili, rinsavita e desiderosa di rendersi utile nell'unico campo nel quale anni prima era stata capace di distinguersi: quello letterario. Purtroppo, però, il percorso di riavvicinamento fisico dello scrittore alla sua patria sarà lento ed intriso di avvenimenti significativi – primo fra tutti il matrimonio contratto con Marija Dmitr'evna il 6 febbraio 1857 a Kuzneck –, ottenendo il permesso di ristabilirsi a Pietroburgo con la famiglia soltanto nel novembre del 1859. Ma se la presenza in carne ed ossa dovette attendere, quella mentale mai s'era distaccata dal suolo natio. In una lettera all'amico poeta Apollon Majkov<sup>16</sup>, datata 18 gennaio 1856, Dostoevskij scriveva:

Vi assicuro che io, per esempio, sono a tal punto legato a tutto ciò che è russo, che nemmeno i lavori forzati mi hanno fatto paura; era pur sempre il popolo russo, i miei fratelli di sventura, ed io ho avuto la felicità di trovare più di una volta nell'animo del

---

<sup>14</sup> «Степь открытая. Лето длинное и горячее, зима короче, чем в Тобольске и в Омске, но суровая. Растительности решительно никакой, ни деревца - чистая степь. В нескольких верстах от города бор, на многие десятки, а может быт, и сотни верст. Здесь всё ель, сосна да ветла, других деревьев нету. Дичи тьма. Порядочно торгуют, но европейские предметы так дороги, что приступить нет». F. Dostoevskij, *Polnoe sobranie socinenij v tridcati tomach*, Vol. 28, cit., p. 179; Id, *Epistolario*, Vol. I, cit., p.173.

<sup>15</sup> Pare doveroso aprire una parentesi a riguardo. La lettera venne inviata a Eduard Totleben: eroe di Sebastopoli insieme all'ammiraglio Nachimov e al generale Kornilov. Più d'ogni altro, il colonnello conte Eduard Totleben contribuì alla difesa della base navale durante la guerra di Crimea, ritardando la presa nemica e distinguendosi per coraggio. Tanto che nella stessa missiva, Dostoevskij ne esalta le gesta e il carattere ardito, in una miscela di sincera devozione e tentativo d'accattivarsi la sua benevolenza. Quantunque studente dell'Accademia del Genio Militare di Pietroburgo (la stessa frequentata da Dostoevskij) e conoscente del Nostro fin da quei tempi, non deve essere confuso con il fratello Adolf, amico e compagno di corso dello scrittore.

<sup>16</sup> Fratello del critico e caro amico dello scrittore Valerian Majkov, morto nel luglio del 1947.

delinquente la generosità, perché sono riuscito a capirlo, perché ero io stesso russo. La mia sventura mi ha dato la possibilità di conoscere molte cose praticamente, forse questa pratica ha avuto grande influenza su di me, ma io ho riconosciuto praticamente anche che sono stato sempre russo col cuore. Ci si può sbagliare nell'idea, ma non ci si può sbagliare col cuore e per errore perdere la propria coscienza, agire cioè contro la propria convinzione<sup>17</sup>.

Precedentemente, l'autore aveva asserito di condividere pienamente l'idea secondo la quale sarebbe stata la Russia a portare a termine la missione europea, convinzione che aveva maturato nella sua chiarezza già da tempo. Ad onor del vero, ciò pare attagliarsi perfettamente anche al periodo precedente la detenzione; si rammenterà che tanto Belinskij quanto Herzen, pur nel loro occidentalismo, finirono per constatare l'impossibilità da parte dell'Europa a realizzare gli ideali da ella stessa prodotti, e guardarono perciò alla Russia come possibile terreno fertile per la coltivazione degli stessi. Dunque era presente *in nuce*, anche nella componente più europeista, l'idea di una riconciliazione col suolo natale, e di una «missione» russa non più procrastinabile. Siffatto approccio dovette riguardare *a fortiori* Dostoevskij (la cui base teorica fourierista abbiamo visto esser piuttosto scarsa), il quale da altri problemi non parve animarsi se non da quelli di natura pratica ed eminentemente russi.

Il tema del paese guida, quasi a seguire il volere della natura, del fato, che per la saggezza stoica *ducunt volentem, nolentem trahunt*, era, a ben vedere, argomentazione d'hegeliana memoria. Non mancano gli studi comparativi al riguardo, e si avrà modo di riprendere l'argomento nei prossimi capitoli; tuttavia, nel tentativo di offrire una panoramica quanto più completa della speculazione politica dell'autore, prima di affrontare gli aspetti similari, vorrei qui proporre le argomentazioni del professor László Földényi esposte in un'opera tanto minuta quanto densa di significato<sup>18</sup>. Sappiamo che lo stesso anno in cui giunse a Semipalatinsk, Dostoevskij fece la conoscenza del barone

---

<sup>17</sup> «Уверяю Вас, что я, например, до такой степени родня всему русскому, что даже каторжные не испугали меня, — это был русский народ, мои братья по несчастью, и я имел счастье отыскать не раз даже в душе разбойника великодушие, потому собственно, что мог понять его; ибо был сам русский. Несчастье мое дало мне многое узнать практически, может быть, много влияния имела на меня эта практика, но я узнал практически и то, что я всегда был русским по сердцу. Можно ошибиться в идее, но нельзя ошибиться сердцем и ошибкой стать бессовестным, то есть действовать против своего убеждения». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., pp. 120-121; Id., *Epistolario*, cit., p. 190.

<sup>18</sup> L. Földényi, *op. cit.*

Vrangel', il quale gli consegnò del denaro speditogli direttamente dal fratello Michail, oltre a della biancherie e dei libri. Tra i due nacque una sincera amicizia, e sovente si riunivano a casa dello scrittore, una stamberga d'umili masserizie e adorna di scarafaggi, per studiare filosofia e lavorare alla raccolta delle memorie di Dostoevskij, confluite poi nell'opera *Zapiski iz Mertvogo doma*. Vrangel' fu testimone e confidente dell'amore nutrito per Marija Dmitr'evna, già moglie del segretario governatoriale Aleksandr Isaev, morto in Siberia, nella città di Kuzneck, quando con la famiglia fu trasferito da Semipalatinsk. Si cementificò dunque un solido rapporto, documentato dalle memorie del Vrangel', altra preziosa fonte per i biografi dello scrittore. Proprio in quest'ultime il barone fa riferimento ad un libro che i due amici iniziarono a studiare intensamente; non riportò il titolo bensì l'autore: Hegel. Così Földényi immagina che l'opera in questione siano le lezioni berlinesi sulla filosofia della storia, e da qui trae il suo lavoro *Dosztojevskij szibériában hegelt olvassa, és sirva fakad* (Dostoevskij legge Hegel in Siberia e scoppia a piangere). In realtà un leggero indizio circa la veridicità della supposizione lo si potrebbe scorgere nella già citata lettera del 22 febbraio 1854, nella quale Dostoevskij chiedeva esplicitamente a Michail:

Mandami il Corano, la *Critique de la raison pure* di Kant e se potrai fare l'invio in qualche modo non ufficiale, mandami immancabilmente Hegel, specialmente la sua *Storia della filosofia*<sup>19</sup>.

Certamente la *Istoriju filosofii* (Storia della filosofia) non ha nulla a che vedere con le *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lezioni sulla Filosofia della Storia), tuttavia non è poi così importante sapere quale fosse il testo in questione; ciò che rileva ai nostri fini è comprendere come in questa fase di vita cosciente si fosse formata nello scrittore una concezione di *libertà* (che non mancheremo di approfondire nel prosieguo) completamente opposta rispetto a quella proposta da Hegel nella sua speculazione politico-filosofica. L'importanza di questa comparazione si risolve ulteriormente nel fatto che Hegel non fosse propriamente un pensatore qualsiasi, ma al contrario, come abbiamo visto anche nel caso degli Herzen, Belinskij e Bakunin, capace d'influenzare un intero periodo e un intero continente. Lo scontro con Hegel si può tradurre come lo scontro con l'Europa e il suo pensiero; un duello che in Dostoevskij non assumerà mai il tono della

---

<sup>19</sup> Пришли мне Коран, «Critique de raison pure» Канта и если как-нибудь в состоянии мне переслать неофициально, то пришли непременно Гегеля, в особенности Гегелеву «Историю философии». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 93; Id., *Epistolario*, cit., p. 159.

negazione totale, ma che dalla catarsi siberiana inizierà a presentarsi massivamente nella sua opera.

Riprendendo Földényi, la sua tesi si può riassumere con semplicità: nella lettura di Hegel, Dostoevskij dovette inevitabilmente riconoscerci il significato della ragione europea, un significato totale, totalizzante, che esclude da sé, quale prodotto non storico, tutto quanto risulti essere da lei non spiegabile. Per Földényi, Hegel, nel suo tentativo di risolvere l'Assoluto secondo ragione, ha inevitabilmente finito per relegare ai margini del processo storico, obliandoli, tutti quei contesti che la ragione stessa non avrebbe potuto spiegare, e che per questo lo spaventavano, perché avrebbero mandato a monte l'intero Sistema, teleologicamente orientato verso l'unica via dello Spirito.

Per sistemare (quindi per tenere sotto controllo) tutto ciò che circondava e aveva preceduto la sua vita, Hegel ha *inventato* una storia, che stendeva come una trama, con la quale ha potuto ricoprire la complessità della vita. Oppure come una rete gettata sulla sua infinita diversità. Impiegava la filosofia come arma che «poi si accosta alla storia, e la tratta come materiale, non lasciandola com'è ma disponendola secondo il pensiero: e così costruisce una storia a priori». Il compito reale della storia *inventata, organizzata* non era quello di fornire un quadro «oggettivo» dell'esistenza, bensì di proteggere il suo *ingegnere e costruttore* per evitare che venisse sommerso da ciò che non è strutturabile, pianificabile, ovvero non obbedisce alla ragione e all'intelletto<sup>20</sup>.

A ben vedere, dopo aver chiarito nella *Einleitung* cosa si debba intendere per libertà, ovvero non già immediatezza, «impulso naturale scatenato», ma mediazione possibile solo nello Stato, Hegel, sulla scorta di quest'acquisizione non poteva che derubricare in poche righe dell'introduzione stessa, quei luoghi considerati quali acervi di volontà animalesche, privi di *diritto e moralità, tesi e antitesi* dello Stato politico. Così quel che vale per l'Africa, vale per la Siberia, la cui descrizione storico-filosofica si esaurisce in queste parole: «Questo declivio, che digrada dalla catena montuosa dell'Altaj, con i suoi bei fiumi che si gettano nell'oceano settentrionale, non ci interessa qui in nessun modo, poiché la zona nordica giace fuori della storia»<sup>21</sup>. Ipotizzando che Dostoevskij avesse letto questo pensiero proprio dal confino siberiano, Földényi lo immagina versare lacrime. Come se quegli anni di prigionia gli avessero insegnato qualcosa di diverso, che

---

<sup>20</sup> L. Földényi, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. di G. Bonacina e L. Sichirrollo, Roma-Bari, Laterza, 2012, p.87.

esiste uno spazio indefinibile consegnato all'inspiegabile, e che la vera libertà presupponga finanche l'irrazionale. Ma Hegel nulla concede all'irrazionale, «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale»<sup>22</sup> leggiamo nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; si è che nulla sfugga alla ragione, neanche Dio, dato che lo stesso Hegel presenta la sua filosofia come «teodicea»<sup>23</sup>, dato che la *Wissenschaft der Logik* ha l'ambizione di descrivere «Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito»<sup>24</sup>. Sul far del crepuscolo tutto è conoscibile, razionalizzabile, perché è vero che Hegel avrebbe considerato un improprio frutto di vanagloria la pretesa d'insegnare al mondo come questi dovesse funzionare, ma non meno ardita dovette apparire a Dostoevskij la pretesa anche solo di comprenderlo in tutta la sua essenza, il mondo.

La ragione non è *padrona* e *creatrice* della libertà, ma vi prende solo *parte*. La libertà è determinante; la ragione ne è solo uno strumento e non l'origine. Tutto ciò che è razionale o irrazionale lo è entro certi limiti; la *libertà* invece, che è il solo attributo divino dell'uomo, trascende ciò che è razionale e irrazionale. Mi rende libero solo quello che trascende da me – trovo me stesso là dove allo stesso tempo mi perdo. Questo stato della libertà può avere molti nomi. In nessun caso possiamo però chiamarlo razionale. Quando Hegel accomunò Dio e lo spirito assoluto e li subordinò alla razionalità, in fondo voltò le spalle alla libertà. La libertà razionale *non* è libertà. Ciò che è razionale è sempre limitato, mentre la libertà è illimitata<sup>25</sup>.

Esiste evidentemente un legame tra l'Assoluto, l'Infinito, il divino e la politica, la quale non può essere meramente intesa quale trovata utilitaristica (si pensi all'idea di bene comune); ebbene la differenza tra Hegel e il nuovo Dostoevskij uscito dalla *katorga*, sta tutta nell'ordine di causalità. Per il filosofo di Stoccarda l'infinito divino, tutto ciò che non è conoscibile dalla mente umana, deve essere ricondotto alla politica, allo *status* politico, tanto che chi non lo possiede si ritrova inevitabilmente fuori dalla storia; per Dostoevskij, *vice versa*, sono i fatti politici che devono essere ricondotti ad una natura

---

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2006, p. 59.

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 15.

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. I, trad. di A. Moni, Roma-Bari, Laterza, 2011 (1° ed. 1981), p. 31.

<sup>25</sup> L. Földényi, *op. cit.*, p. 27.

divina e inspiegabile. Hegel è figlio della secolarizzazione, il suo Dio esiste, è abbondantemente citato, ma è un Dio assoggettato alla razionalità, il Partenone è divelto, non domina più dall'alto verso la Pnice, anzi si fonde con essa, col suo *lógos*: il Dio di Hegel non è il Dio della libertà, ma il Dio della politica, della conquista, della colonizzazione<sup>26</sup>. Dostoevskij comincia a scorgere in un pensiero siffatto l'anticamera dell'oppressione, della falsità, dell'arbitrarietà. È arbitrario accettare solo ciò che è conforme alla ragione, solo ciò che è spiegabile; è eziandio falso asserire che la storia sia solamente razionale (quanto meno consustanziale alla ragione di chi la narra), escludendo così, per timore, l'inspiegabile; è infine opprimente, tiranneggiante, in ciò che l'inspiegabile o lo si occulta o lo si rende spiegabile, razionale. Fu probabilmente per questo che Hegel, pur ammettendo che le popolazioni africane fossero oggetto di schiavitù, ci tenne subito a precisare come la schiavitù tipica dei loro sistemi interni fosse ancor peggiore. Non è solo questione di quello che oggi potremmo definire «etnocentrismo», «eurocentrismo»; a dire il vero il Földényi non le utilizza una sola volta queste espressioni. La sua convinzione è che da Hegel in poi si sia avviato il processo di crocefissione, la vera morte di Dio, perché fondamentalmente sciogliere tutto il mistero nella razionalità significava proprio questo. Di quest'uccisione Dostoevskij non si volle mai macchiare, ed anzi proprio da questi anni, e per tutto il resto della vita, inizierà la sua battaglia teorica per la rivendicazione della libertà, contro la gabbia del razionale. La prospettiva siberiana e carceraria, irrilevante per Hegel, gli avevano fatto comprendere che tra una verità certa e la volontà libera, gli esseri umani evrebbero sempre propeso per la seconda.

### **3.3 Dostoevskij e lo slavofilismo**

Finalmente, per altri ancora lo slavofilismo, oltre questa unione degli slavi sotto la guida della Russia, indicherebbe e racchiuderebbe in sé l'unione spirituale di tutti coloro che credono che la nostra grande Russia, alla testa degli slavi riuniti, possa dire a tutto il mondo, a tutta l'umanità e civiltà europea, una sua parola, nuova, sana ed ancora mai udita dal mondo. Questa parola sarà detta per il bene e per l'unione di tutta l'umanità in una nuova fraterna lega universale, i cui principi si trovano nel genio degli slavi e

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 31.



prevalentemente nello spirito del grande popolo russo, che ha sofferto tanto a lungo e per tanti secoli è stato destinato al silenzio, ma ha sempre conservato in sé grandi forze per il futuro chiarimento e la futura soluzione di molti amari e fatali malintesi della civiltà europea occidentale. A questo gruppo di convinti e credenti appartengo anch'io<sup>27</sup>.

*Dnevnik Pisatelja*, luglio-agosto dell'anno 1877, così Fëdor Dostoevskij, nel paragrafo intitolato *Priznanija Slavjanofila* (Confessioni di uno slavofilo), descriveva la propria appartenenza politica. Anche se, a ben vedere, siffatta confessione si faceva precedere da parole equivocabili: «Molte delle mie convinzioni sono puramente slavofile, sebbene, forse, io non sia pienamente slavofilo»<sup>28</sup>. Se lo slavofilismo non fosse divenuto quel calderone ardente nel quale finirono per confluire posizioni anche molto divergenti tra loro; se lo slavofilismo, per intenderci, fosse stato solo quello di Ivan Kireevskij e Aleksej Chomjakov, ebbene avremmo avuto certamente maggiori difficoltà nel negarne la piena appartenenza dello scrittore. Tuttavia la questione è ambigua. In primo luogo perché proprio il carattere polisemico potrebbe indurre lo studioso a considerare Dostoevskij un membro della famiglia slavofila; in secondo luogo perché lo stesso autore ci mise del suo per intorbidire le acque: confessioni di uno slavofilo *tout court*, o di uno slavofilo non «pienamente» tale? Vien fatto di credere che un buon approccio potrebbe essere quello proposto dalla Hudspith: «While I do not seek to prove that Dostoevsky was a follower of Slavophilism, I believe that a great deal is to be gained by applying as it were a lens of Slavophilism to his works, for it may bring into sharper focus some of the fundamental issues with which Dostoevsky was concerned»<sup>29</sup>. La stessa Hudspith, considera

---

<sup>27</sup> «И наконец, для третьих славянофильство, кроме этого объединения славян под началом России, означает и заключает в себе духовный союз всех верующих в то, что великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслышанное миром слово. Слово это будет сказано во благо и воистину уже в соединении всего человечества новым, братским, всемирным союзом, начала которого лежат в гении славян, а преимущественно в духе великого народа русского, столь долго страдавшего, столь много веков обреченного на молчание, но всегда заключавшего в себе великие силы для будущего разъяснения и разрешения многих горьких и самых роковых недоразумений западноевропейской цивилизации. Вот к этому-то отделу убежденных и верующих принадлежу и я». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 14, cit., p. 230; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 1006.

<sup>28</sup> «Я во многом убеждений чисто славянофильских, хотя, может быть, и не вполне славянофил». *Ibidem*.

<sup>29</sup> S. Hudspith, *op. cit.*, p. 1.

l'espressione «Confessions of a Slavophile» come una delle tante «ironic pronouncements» dello scrittore, dimenticando però che se di ironia si deve parlare, quanto meno questa dovette esser particolarmente gradita all'autore, dato che la ritroviamo anche nella lettera del 25 aprile 1866 a Michail Katkov: «Le dirò in tutta sincerità che io sono sempre stato, e a quanto sembra sempre lo sarò, eccezion fatta per sottili punti di disaccordo, uno slavofilo convinto»<sup>30</sup>. Tuttavia, poco ci importa, almeno preliminarmente, di stabilire se Dostoevskij fosse pienamente slavofilo, ovvero se la teoria del *počvenničestvo* (vedi *infra*) si possa considerare indipendente o appartenente al grande movimento; più interessante, invece, come sottolinea la studiosa inglese, è cercare di capire la relazione vigente tra il pensiero dostoevskiano e la dottrina slavofila, segnatamente utilizzando le categorie elaborate dalla seconda acciocché si possa meglio inquadrare il primo. A questo si deve aggiungere la declinazione dello slavofilismo nello specifico di due autori: i già citati Kireevskij e Chomjakov. Ove fosse possibile parlare di un allineamento al grande movimento che si anteponeva all'*occidentalismo* (cosa che vedremo assolutamente plausibile), è bene fin da subito chiarire che tale comunione d'idee non fu né con la parte retrograda, né con il cosiddetto panslavismo, sibbene con la componente rivendicante le radici *morali e ortodosse* del movimento. Ma procediamo per ordine.

La prima domanda che ci si potrebbe porre è di natura temporale: quando lo scrittore prese coscienza del pensiero slavofilo? Una risposta precisa è pressoché impossibile da dare, tuttavia, se non conosciamo con esattezza il punto di lancio del dardo, possiamo comunque stabilirne i primi avvistamenti, che, sommati ad altri dati, ci potranno restituire un intorno abbastanza fedele. Uno dei primi accenni al pensiero slavofilo di cui disponiamo si trova in una lettera indirizzata a Michail nel settembre del 1863: «Di a Strachov che io leggo gli slavofili assiduamente»<sup>31</sup>. Ancora, in una lettera inviata da Roma allo stesso Strachov pochi giorni dopo, si legge: «Gli slavofili, si capisce, hanno detto una parola nuova, perfino tale che forse nemmeno dagli iniziati è stata

---

<sup>30</sup> Откровенно говорю, что я был и, кажется, навсегда останусь по убеждениям настоящим славянофилом, кроме крошечных разногласий. F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 282. Trad. mia.

<sup>31</sup> «Скажи Страхову, что я с прилежанием славянофилов читаю». *Ivi*, p. 224; Id., *Epistolario*, Vol. I, cit., p. 312.

completamente compresa»<sup>32</sup>. Sappiamo quindi con certezza che, almeno a partire dal 1863, Dostoevskij conoscesse la letteratura slavofila; ma è possibile aggiungere ulteriori elementi. Due lavori centrali del movimento slavofilo uscirono rispettivamente tra il 1853 e il 1856: nello specifico ci si riferisce all'opera di Chomjakov, pubblicata in lingua francese, *Quelques mots par un chrétien orthodoxe*, e all'opera di Kireevskij, pubblicata in lingua russa, *O neobchodimosti novych načal dlja filosofii* (Sulla necessità di un nuovo inizio per la filosofia). Nel 1853 Dostoevskij si trovava ad Omsk e, ad eccezione del Vangelo, non gli era permesso leggere alcun libro; tre anni dopo prestava servizio a Semipalatinsk, oramai promosso ufficiale, e chiedeva la mano di Marija Dmitr'evna Isaeva, con la quale convolava a nozze nel febbraio dell'anno seguente. Pur in un clima di maggiore libertà sappiamo che la possibilità di attingere a riviste, in quel luogo così lontano dai centri culturali del paese, era piuttosto remota; ma certo non la si può escludere. Anzi, a ben vedere qualcosa allo scrittore dovette giungere, altrimenti risulterebbero prive di senso queste parole scritte al fratello Michail nel maggio del 1858:

Il romanzo l'ho rinviato a quando tornerò in Russia [con tutta probabilità il riferimento è a *Umiliati e offesi*]. Ho dovuto far così per necessità. La sua idea fondamentale è abbastanza felice, il carattere nuovo, mai ancora rappresentato. Ma poiché questo carattere è adesso probabilmente vivo in Russia nella realtà della vita, specialmente adesso, a giudicare dal movimento delle idee di cui tutti sono imbevuti, sono certo che arricchirò il mio romanzo di nuove osservazioni ritornando in Russia<sup>33</sup>.

Con tutta certezza, però, la visione diretta delle opere citate avvenne al momento del ritorno a San Pietroburgo. Dostoevskij s'affannò oltremodo per poter ottenere il permesso di ricalcare il suolo pietroburghese, da cui era stato strappato oramai dieci anni addietro. I suoi patimenti lo portarono a scrivere addirittura allo zar in persona. Fin dal suo arrivo a Semipalatinsk due questioni l'ossessionavano: riottenere il diritto di pubblicare; poter ristabilirsi nella capitale. Il primo gli fu concesso nel 1858 insieme alla restituzione del

---

<sup>32</sup> «Славянофилы, разумеется, сказали новое слово, даже такое, которое, может быть, и избранными-то не совсем еще разжевано». *Ivi*, p. 229; p. 320.

<sup>33</sup> «Роман же я отложил писать до возвращения в Россию. Это я сделал по необходимости. В нем идея довольно счастливая, характер новый, еще нигде не являвшийся. Но так как этот характер, вероятно, теперь в России в большом ходу, в действительной жизни, особенно теперь, судя по движению и идеям, которыми все полны, то я уверен, что я обогашу мой роман новыми наблюдениями, возвратясь в Россию». *Ivi*, p. 192; p. 251.

titolo nobiliare, mentre per il secondo dovette attendere la fine dell'anno successivo; ed invero, come si evince dalle lettere inviate dalla Siberia, l'autore sentiva ambedue i problemi profondamente legati, al punto di ritenere impossibile l'elaborazione ed espressione delle proprie idee lontano dalla terra patria. Nella lettera ad Alessandro II, dell'ottobre 1859, Dostoevskij dichiarava d'aver ricevuto congedo l'anno precedente in seguito ad epilessia, malattia che contrasse fin dal primo anno di lavori forzati, e di trovarsi ora nella città di Tver'. Confessava l'aggravarsi della malattia e il peso della responsabilità derivatagli dal dover provvedere al benessere della moglie e del figliastro, i quali sarebbero rimasti totalmente privi di aiuto ove egli si fosse disgraziatamente spento. Confidava sulla bontà del sovrano, lo stesso che in una lettera al fratello Michail del 22 dicembre 1856 aveva definito *obožajemogo suščestba* (essere adorato), *mudryj monarch* (saggio monarca) e *angel'skoe serdce* (cuore angelico)<sup>34</sup>, e sperava con tutta la fede in lui riposta che il buon zar gli avrebbe concesso il ritorno a San Pietroburgo. Questo avverrà alla fine del 1859, e si può dire che solo allora Dostoevskij prenderà piena coscienza della letteratura slavofila. La sua sete di letture era avida ed è certo che a partire dall'ottobre del 1861 egli iniziò a leggere il «Den'», rivista lanciata dallo slavofilo Aksakov, che ripubblicò e l'articolo di Chomjakov e quello di Kireevskij<sup>35</sup>. L'idea di fondo che le due grandi opere condividevano riposava nel ruolo di primo piano che il cristianesimo, nella sua veste della Chiesa ortodossa russa, avrebbe dovuto giocare nello sviluppo del carattere nazionale e dei valori morali, e come questo dovesse essere il punto di partenza per successive considerazioni di carattere politico e sociale. Il tema della costruzione di un'identità nazionale, ovvero d'un sistema minimo valoriale, di abiti comportamentali nei quali riconoscersi era sicuramente uno dei più sentiti di tutta l'*intelligencija* russa, che però si differenziava circa la sorgente da cui attingerli. A ben vedere erano forse più gli elementi comuni che quelli di contrasto – stessa estrazione sociale (fondamentalmente nobiliare), criticità verso il sistema esistente, verso la pesante censura –, eppure una parte (gli occidentalisti) poneva il proprio sguardo verso l'Europa; l'altra (gli slavofili) mirava all'interno. Quello che però va precisato, al di là di ogni semplificazione didattica, è che solo nelle componenti più estreme di queste due compagini si assisteva ad una netta presa di posizione: con Pietro il Grande e l'Europa, incondizionatamente; piuttosto che il

---

<sup>34</sup> «обожаемого существа», «мудрый монарх», «ангельское сердце». *Ivi*, p. 167; p. 225.

<sup>35</sup> S. Hudspith, *op. cit.*, p. 5.

richiamo all'idealizzazione della vera grandezza morale pre-petrina e il rifiuto di qualsiasi cimelio venisse dal vecchio continente. Dostoevskij ebbe parole poco lusinghiere per l'occidentalismo e i suoi esponenti<sup>36</sup>, e tuttavia molti di loro, tra cui Herzen e Belinskij (come dimostrato nel capitolo secondo), condivisero con lo slavofilismo l'idea di mirare alle caratteristiche peculiari della realtà russa, una su tutte l'*obščina*. Questo conferma come le reali differenze risiedessero solo agli estremi delle due frange, ove si potevano trovare ciechi sostenitori di un'unica via praticabile, quella europea, quella che proseguiva il lavoro di Pietro nel processo di assimilazione delle categorie occidentali, e orbi sostenitori di un bucolico e ascetico passato mai conosciuto, della sacralità della Moscovia, detrattori di tutto quanto importato dall'Europa. In mezzo a questo vuoto battito d'ali esisteva però un corpo, le cui parti erano meno nettamente giustapposte di quanto non si credesse. Ciò non toglie che le differenze vi fossero, ed una su tutte riguardava proprio il ruolo da assegnare al cristianesimo. Dostoevskij inorridì quando Turgenev gli confessò d'esser ateo, ma contrariamente dovette avvertire un trasporto emotivo d'illuminante potenza nell'apprendere delle idee religiose di Chomjakov e

---

<sup>36</sup> In una lettera ad Apollon Nikolaevič Majkov, datata fine agosto 1867, leggiamo: «E che cosa, invece, ci hanno dato tutti questi Turgenev, Herzen, Utin, Černyševskij? Invece di una sublime bellezza divina che essi disprezzano, tutti loro sono a tal punto disgustosamente orgogliosi, così impudicamente irascibili e fatuamente superbi, che non si capisce semplicemente in che cosa sperino e chi possa seguirli. Ha vituperato egli [Turgenev] la Russia e i russi sconciamente, in modo orribile. Ma ecco quanto ho notato: tutti questi liberaloni progressisti, soprattutto della scuola di Belinskij, trovano nel vituperare la Russia piacere e soddisfazione». «А что же они-то, Тургеневы, Герцены, Утины,23 Чернышевские, нам представили? Вместо высочайшей красоты Божией, на которую они плюют, все они до того пакостно самолюбивы, до того бесстыдно раздражительны, легкомысленно горды, что просто непонятно: на что они надеются и кто за ними пойдет? Ругал он Россию и русских безобразно, ужасно. Но вот что я заметил: все эти либералишки и прогрессисты, преимущественно школы еще Белинского, ругать Россию находят первым своим удовольствием и удовлетворением». Ancora, nella medesima missiva: «Turgenev mi ha detto che noi dobbiamo strisciare davanti ai tedeschi, che c'è una sola strada comune a tutti e inevitabile, cioè la civiltà e che tutti i tentativi di russismo e di differenziazione sono una sudiceria e una idiozia. Egli ha detto che sta scrivendo un lungo articolo su tutti i russofili e gli slavofili. Gli ho consigliato, per suo comodo, di farsi mandare da Parigi un telescopio». «Между прочим, Тургенев говорил, что мы должны ползать перед немцами, что есть одна общая всем дорога и неминуемая — это цивилизация и что все попытки русизма и самостоятельности — свинство и глупость. Он говорил, что пишет большую статью на всех русофилов и славянофилов. Я посоветовал ему, для удобства, выписать из Парижа телескоп». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., pp. 316-317; Id., *Epistolario*, Vol. II, pp. 46-47.

Kireevskij. Nella sua celebre *V o t v e t A. C. C h o m j a k o v y* (In risposta a A.C. Chomjakov), proprio quest'ultimo tratteggiava uno degli aspetti metodologici principali della prima proposta slavofila, perfettamente incarnato dall'opera dello stesso Dostoevskij:

Per quanto noi si possa essere nemici della cultura occidentale, [...] non sarebbe forse una pazzia pensare che la memoria di tutte le cose che la Russia ha guadagnato dall'Europa nel corso di duecento anni si possa di colpo sradicare? [...] Noi proponiamo una terza via, che deve sorgere dalla comune lotta verso ambedue i principi<sup>37</sup>.

Tutto il pensiero slavofilo ruota attorno ad un centro gravitazionale, riassumibile nella parola: *unità*. Questa parola, dal valore politico-spirituale estremo, compendia il significato di numerosi sforzi intellettuali. Come raggiungerla? La risposta di Chomjakov e Kireevskij è inequivocabile: la vera unità può sorgere solo organicamente; non può essere costruita dall'uomo, ma deve svilupparsi naturalmente e liberamente<sup>38</sup>. Tale visione organico-biologica si applica a tutta la creazione, a tutto ciò che è vivo e, in quanto tale, risulta essere un composto di più parti, ognuna delle quali ricopre la propria funzione nell'esistenza collettiva, sapendo che la propria *ratio* risiede nell'unità del tutto. Alla medesima guisa essi interpretavano la complessità della società umana, la cui unità, interezza, poteva mantenersi solo attraverso uno sviluppo organico, naturale, libero, non forzato. «Una giovane quercia», scriverà Kireevskij, «è certamente più piccola rispetto ad un salice della stessa età: il salice è già visibile da lontano, fa già ombra e appare già come un albero vero e proprio, pronto a dare legna da ardere. Tuttavia, tu non faresti il bene della quercia se decidessi di innestarla con il salice»<sup>39</sup>. Una similitudine che doveva essere esemplificativa circa le specifiche peculiarità dei luoghi e il loro naturale sviluppo. Ogni organismo (compreso quello societario) segue determinati percorsi, dettati dal proprio *Wesen*, dalle proprie specificità culturali, storiche, politiche, economiche,

---

<sup>37</sup> «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, [...] можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? [...] а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал». I. V. Kireevskij, *Razum na puti k Istine*, Moskva, Pravilo very, 2002, p. 5.

<sup>38</sup> S. Hudspith, *op. cit.*, p. 6.

<sup>39</sup> «Молодой дуб, конечно, ниже однолетней с ним ракиты, которая видна издали, рано дает тень, рано кажется деревом и годится на дрова. Но вы, конечно, не услужите дубу тем, что привьете к нему ракиту». I. V. Kireevskij, *op. cit.*, p. 4.

religiose, e sarebbe apoditticamente condannata all'insuccesso l'idea di poter intervenire su quest'organismo cercando di impiantarvi elementi non proprî, con la speranza che questi possano agire da acceleratori. In breve: i tempi della quercia non sono quelli del salice. Nella concezione olistica di Chomjakov e Kireevskij la ragione rappresenta soltanto una parte delle facoltà umane cognitive, nient'affatto bastevole per la piena comprensione della verità, in ciò che quest'ultima scaturisce dall'«interezza dello spirito», *cel'nost' ducha*, data primieramente dalla fede e dal comune agire di questa con la sfera della comprensione istintiva e razionale<sup>40</sup>. La subordinazione della ragione alla fede, non certo in un'ottica di critica della ragione in sé, sibbene del razionalismo (ossia la sua esasperazione), portava lo slavofilismo a vedere nell'Europa la massima esemplificazione di una rovinosa iattanza, che portando quale unico vessillo la «fede» nella logica razionale, nel pensiero astratto, aveva distrutto la propria interezza organica. Un concetto come quello di *sobornost'* (соборность), parola chiave coniata da Chomjakov, entra così prepotentemente nel frasario slavofilo, ed indica l'unità (potenzialmente estendibile fino all'universalità) di una moltitudine di persone che liberamente decidono di condividere il comune amore verso Dio e i più alti valori morali dello spirito umano. Questa combinazione solo apparentemente sincretistica di *unità* e *libertà* costituiva per lo slavofilismo il vero pilastro della Chiesa ortodossa russa, nonché il suo reale segno distintivo rispetto al cattolicesimo e al protestantesimo. Se da una parte, infatti, la Chiesa romana era riuscita a preservare l'unità attraverso l'autorità papale, dunque sacrificando la libertà (il richiamo alla *Leggenda del Grande Inquisitore* è fin troppo evidente), dall'altra, il protestantesimo, nel tentativo di riconquistare la libertà, aveva ceduto l'unità in favore di un individualismo disgregante. Nell'idea degli slavofili «The synthesis of unity and freedom was realized in the Orthodox Church and manifested its superiority»<sup>41</sup>. Tuttavia l'elemento della *sobornost'* non lo si considera d'importazione religiosa, e a ben vedere, in una concezione organica siffatta non poteva essere diversamente. La *sobornost'* viene indicata dagli slavofili come intimamente appartenente alla realtà russa ancor prima che l'ortodossia vi giungesse: essa già si manifestava nella sfera della produzione, nella comunità contadina dell'*obščina* e nelle riunioni del *mir*. In questo saggio di vita comune, unitaria, l'ortodossia trovò il proprio *humus*, ma è come se

---

<sup>40</sup> S. Hudspith, *op. cit.*, p. 7.

<sup>41</sup> F. C. Copleston, *op. cit.*, p. 75.



i valori del cristianesimo fossero stati *in nuce* già presenti all'interno del suolo patrio. Così che la spiccata fede del popolo russo e il suo principio di *unità* nella *diversità*, basata sulla *libera scelta*, non derivante da coercizione, spinse i vari slavofili a considerare il divario e l'arretratezza nei confronti dell'Europa come un fattore positivo, in ciò che la Russia aveva preservato l'ideale cristiano mentre il vecchio continente si sbriciolava sotto i colpi della ragione, assurta a nuova divinità. Per tal motivo il primo slavofilismo invitava, contrariamente all'occidentalismo, a non seguire l'Europa, sibbene ad avviare un processo di riscoperta dei valori terragni, pur nella piena coscienza che non si sarebbe potuto cancellare il passato, segnatamente il periodo di europeizzazione avviato a partire da Pietro il Grande, e che anzi, come sostenne Kireevskij, sarebbe stato puerile pensare il contrario, in ciò che la resurrezione della Russia non sarebbe avvenuta cancellando il passato, bensì arricchendolo. Tale invito, rivolto fondamentalmente all'*intelligencija*, non trascurava il dato politico, semplicemente lo poneva come dimensione sovrastrutturale rispetto al forte ideale morale e ai principî di *libertà*, *unità* e *fratellanza*. La politica europea veniva colta quale figlia del razionalismo, della *necessità*, delle leggi logiche e inevitabili, *ergo* di quello che Chomjakov chiamava principio *kushita* (da Kush, il nome biblico dell'Etiopia). A questo egli contrapponeva il principio *iraniano* – così definito perché le sue origini erano rinvenibili nel Medio Oriente –, basato sull'idea monistica di una singola divinità creatrice e di un'unione libera in una comunità organica e spirituale. Nella tensione *libertà-necessità*, il principio *iraniano* incarnava la prima, quello *kushita* la seconda. Diretta conclusione di tali premesse fu per Chomjakov l'attribuire all'Europa il labaro della *necessità*, della ragione, del formalismo, e di una disgregazione vieppiù distruttiva avviata fin dalla Roma pagana e proseguita con il primo cristianesimo, il cattolicesimo e il protestantesimo. Contrariamente, le popolazioni slave e segnatamente la Russia, nata sotto il principio iraniano, avevano potuto accogliere l'ortodossia e preservarne tutti gli elementi unitari nella loro purezza<sup>42</sup>.

In tutto ciò v'era una buona dose di idealizzazione del lontano passato e di idealismo concernente il futuro, pur in una prospettiva che, come testé rammentato, non voleva espungere dal processo storico russo la componente europea fino a quel momento assimilata. Nel romanzo *Podrostok* (L'adolescente), Dostoevskij espresse con grande lucidità i pericoli dell'idealizzazione:

---

<sup>42</sup> S. Hudspith, *op. cit.*, p. 13.



Solo ora ho capito qual era la questione: la colpa era dell'«idea». In breve, ne deduco direttamente che avendo in mente qualcosa di inamovibile, costante, forte, che ti prende terribilmente, è come se ci si allontanasse dal mondo intero ritraendosi in un deserto, e tutto quello che accade oltre l'essenziale passa solo di sfuggita. Anche le impressioni vengono percepite in modo errato. E inoltre la cosa più importante è che si ha sempre una scusante. Quanto ho tormentato mia madre durante tutto questo tempo, come ho vergognosamente abbandonato mia sorella; «Eh, io ho l'“idea”, tutto il resto sono sciocchezze», ecco cosa dicevo a me stesso. Io stesso venivo insultato e in modo duro – me ne andavo offeso, salvo poi dopo, improvvisamente, dire a me stesso: «Eh, sarò pure vile, ma ho ancora l'“idea”, ed essi non lo sanno». L'idea mi consolava nella vergogna e nella viltà; tutte le mie bassezze sembravano nascondersi sotto l'idea; lei, per così dire, alleviava tutto, eppur tutto in me s'offuscava. Ed invero una tale comprensione poco chiara dei fatti e delle cose può nuocere certamente all'“idea” stessa, per non menzionare il resto<sup>43</sup>.

Il Pacini fa giustamente notare che l'elemento della concretezza occupa in Dostoevskij uno spazio rilevante, fino a compendiarsi nella teoria del *počvenničestvo*. Egli rileva come questa propensione al dato reale, all'effettuale esercizio dell'amore cristiano, della pratica morale, sia diffusamente presente nell'opera dostoevskiana, indicando la preoccupazione dell'autore verso il pericolo dell'astrazione, dei buoni propositi universali e allo stesso tempo sterili, irrealizzabili, essendo l'uomo nulla di più di un condizionato tra condizionati. A tal proposito viene citata una lettera che Dostoevskij spedì nell'aprile del 1877 ad una sua giovane corrispondente, tale Sof'ja Efimovna Lurič<sup>44</sup>, nella quale lo scrittore metteva in guardia la sua lettrice circa la vacuità dell'universale astratto. Il vero

---

<sup>43</sup> «Только теперь я осмыслил, в чем дело: виною была “идея”. Короче, я прямо вывожу, что, имея в уме нечто неподвижное, всегдашнее, сильное, которым страшно занят,— как бы удаляешься тем самым от всего мира в пустыню, и всё, что случается, проходит лишь вскользь, мимо главного. Даже впечатления принимаются неправильно. И кроме того, главное в том, что имеешь всегда отговорку. Сколько я мучил мою мать за это время, как позорно я оставлял сестру: “Э, у меня „идея“, а то всё мелочи” — вот что я как бы говорил себе. Меня самого оскорбляли, и больно,— я уходил оскорбленный и потом вдруг говорил себе: “Э, я низок, а все-таки у меня „идея“, и они не знают об этом”. “Идея” утешала в позоре и ничтожестве; но и все мерзости мои тоже как бы прятались под идею; она, так сказать, всё облегчала, но и всё заволакивала передо мной; но такое неясное понимание случаев и вещей, конечно, может вредить даже и самой “идее”, не говоря о прочем». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 8, *Podrostok*, Leningrad, Nauka, 1990, p. 229.

<sup>44</sup> G. Pacini, *Il pensiero di Dostoevskij*, in G. Pacini, *Lettere sulla creatività* (a cura di), cit., pp. 17-18.

bene e la vera filantropia possono solamente realizzarsi nella ristretta e concreta cerchia di rapporti nei quali ogni individuo si trova coinvolto. Guardare al bene universale significa trascurare il vero bene particolare; mirare al bene dell'umanità significa negligenza il bene delle persone a noi vicine<sup>45</sup>.

Appare quindi verosimile, quale ragione di una non totale identificazione con lo slavofilismo, proprio la critica mossa dall'autore all'eccessivo idealismo, nonché alla ben più grave (euristicamente parlando) idealizzazione del passato, di cui quest'ultimo si faceva portavoce. Dostoevskij era probabilmente un uomo troppo libero per prendere parte ad un movimento e non solo nelle sue lettere traspare con una certa evidenza l'intenzione di rimanere spettatore<sup>46</sup>, ma in un articolo del *Dnevnik Pisatelja* del febbraio 1876, recante *O ljubvi k narodu. Neobchodimyj kontrakt s narodom* (L'amore per il popolo. Del necessario contatto col popolo), Dostoevskij palesava tutte le proprie riserve verso lo slavofilismo – incluso nell'universo astratto ed estraniato dal popolo, qual era quello dell'*intelligencija* – motivandole secondo quanto segue:

La questione del popolo e del modo di considerarlo e di comprenderlo, è adesso da noi la più importante delle questioni, quella nella quale si racchiude tutto il nostro avvenire; è perfino, per così dire, la questione più pratica. E intanto il popolo, per noi tutti, è ancora una teoria, continua a essere un problema. Tutti noi, amici del popolo, lo consideriamo come una teoria, e, a quanto pare, assolutamente nessuno di noi lo ama così come esso è in realtà, ma soltanto quale ognuno di noi se lo immagina. A tal punto che, se il popolo russo risultasse in seguito diverso da quale ognuno di noi se lo immagina, noi tutti, nonostante l'amore che gli portiamo, l'abbandoneremmo senza alcun rammarico. Io parlo di tutti, senza escludere gli slavofili, e questi, forse, perfino più degli altri<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 542.

<sup>46</sup> Si veda, tra le altre, la lettera del 26 ottobre 1868 spedita da Milano ad Apollon Majkov: «По-моему, друг мой, нам слишком гоняться за славянством, право, не надо, то есть слишком. Надо, чтоб они сами к нам пришли». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 384. «Secondo me, amico mio, non abbiamo nessuna ragione di correr *troppo* dietro al mondo slavo; dico troppo. Occorre che essi vengano da noi». Id., *Epistolario*, Vol. II, cit., p. 157.

<sup>47</sup> «Вопрос о народе и о взгляде на него, о понимании его теперь у нас самый важный вопрос, в котором заключается всё наше будущее, даже, так сказать, самый практический вопрос наш теперь. И однако же, народ для нас всех — всё еще теория и продолжает стоять загадкой. Все мы, любители народа, смотрим на него как на теорию, и, кажется, ровно никто из нас не любит его таким, каким он есть в самом деле, а лишь таким, каким мы его каждый себе представили. И даже так, что если б

Vi sarebbero poi altri pomi della discordia, ad esempio, come riporta la Hudspith nella conclusione al suo lavoro monografico, il rapporto con la Chiesa ortodossa (intesa in qualità di istituzione). «For Dostoevsky, Orthodoxy should furnish the spiritual aspect of the moral guiding principle he sought, but true Orthodoxy for him arose from the instinctive humilty of the *narod* and did not come down from the structure of the official Church»<sup>48</sup>. Tuttavia questo non nega (come si vedrà nel prosieguo) una profonda affinità tra il pensiero dostoevskiano e quello del primo slavofilismo. Del resto, il grande amore che il nostro nutrì per Puškin è anche ascrivibile al fatto di aver scorto in lui l'anticipatore letterario delle grandi idee esposte successivamente proprio da Chomjakov e Kireevskij. Inoltre (ma anche per questo si deve rimandare al prosieguo), pur avendo Dostoevskij fornito un saggio non indifferente di comprensione del pericolo dell'idea, la stessa che portava all'estraniazione dei suoi romantici personaggi, non si può certamente dire che sul piano della teoria politico-sociale egli riuscì a tenere fede a quest'assunto.

### 3.4 *Počvenničestvo*, la teoria del ritorno al suolo natio

Dopo l'ultima, e pur breve, parte d'esilio trascorsa a Tver', Dostoevskij ottenne finalmente il permesso di trasferirsi con la famiglia a San Pietroburgo. Da questo momento, per i successivi tre anni, tutte le sue forze verranno quasi totalmente assorbite dalla pubblicazione dei romanzi meditati nel castigo siberiano – *Unižennye i Oskorblennye* (Umiliati e offesi) uscirà nel 1861, *Zapiski iz mertvogo doma*, in versione completa, nel 1862 –, nonché dall'attività giornalistica. Il 1861 fu l'anno di fondazione della rivista «Vremja» (Il tempo), prima rivista dei fratelli Dostoevskij con la collaborazione dei critici Nikolaj Strachov e Apollon Grigor'ev. Le stampe durarono fino al 1863, quando il governo decise di decretarne la chiusura: *casus belli* un articolo considerato antipatriottico e filo-polacco.

---

народ русский оказался впоследствии не таким, каким мы каждый его представили, то, кажется, все мы, несмотря на всю любовь нашу к нему, тотчас бы отступились от него без всякого сожаления. Я говорю про всех, не исключая и славянофилов; те-то даже, может быть, пуше всех». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 13, cit., p. 50; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 270.

<sup>48</sup> S. Hudspith, *op. cit.*, p. 199.

Durante il suo periodo d'attività la rivista riscosse un importante seguito, e discreto fu il numero di abbonati, probabilmente entusiasti di aver trovato una parola nuova esulante dalla classica contrapposizione tra occidentalismo e slavofilismo. Questa parola nuova era la *počva* (suolo) e la sua teoria, o ideologia, chiamata *počvenničestvo* (teoria del ritorno al suolo natio). «Vremja» costituì il manifesto dei *počvenniki*, di tutti coloro che si riconobbero in quella celebre «terza via» di cui già faceva menzione Kireevskij. Diviene per tanto utile, *first and foremost*, capire cosa si intendesse con questa espressione. Si potrebbe esordire con la definizione enciclopedica, e a tal proposito ci viene in aiuto l'opera di Kenneth Lantz, intitolata *The Dostoevsky Encyclopedia*, la quale, a proposito della voce «pochvennichestvo», dice quanto segue:

The term derives from *pochva*<sup>49</sup> (soil, native soil, “roots”) and in its most basic sense as a doctrine it called for a return to their native soil by Russia’s educated classes who, since the reforms of Peter I in the early eighteenth century, had evolved as a Westernized elite split away from their Russian heritage and from the majority of their fellow Russian<sup>50</sup>.

L'idea di Dostoevskij, in estrema sintesi, era quella di far sì che gli intellettuali e il popolo, allontanatisi vieppiù in seguito alla rivoluzione petrina, potessero riconciliarsi e unirsi. Gli intellettuali non avrebbero dovuto rigettare i principî derivanti loro dall'educazione ricevuta, né il popolo avrebbe dovuto abbandonare i suoi principî promananti dal suolo russo. Si sarebbe dovuta creare una sintesi, frutto del riavvicinamento dell'*intelligencija* al popolo e della crescita di quest'ultimo attraverso l'incremento dell'alfabetizzazione e la diffusione dell'educazione: «This was the most pressing need and the primary means for overcoming the chasm between the educated classes and the peasantry»<sup>51</sup>. I tempi parevano arridere, specie dopo la liberazione dei servi della gleba avvenuta proprio nel 1861, ed era legittimo il diffondersi di un certo ottimismo circa possibili nuove aperture liberali, ad esempio in materia di libertà d'espressione. Mentre il resto degli intellettuali, segnatamente l'*intelligencija* radicale, s'attestava su posizioni idealizzate, di chi voleva scorgere nel popolo solo quanto era confacente alla teoria, indipendentemente da cosa il popolo fosse in realtà, e dunque promuoveva una politica di *liberatori e liberati*, in ciò che i contadini dovevano essere

---

<sup>49</sup> Nella traslitterazione anglosassone “ch” corrisponde all'italiano “č”.

<sup>50</sup> K. Lantz, *The Dostoevsky Encyclopedia*, cit., p. 324.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 325.

guidati verso un sistema di giustizia sociale che ne potesse migliorare le sorti, Dostoevskij e i *počvenniki* propendevano per un coinvolgimento diretto di entrambe le parti acciocché si potesse produrre la tanto agognata sintesi nell'«unità organica». Il programma di «Vremja» uscì senza che lo scrittore, ex-condannato, potesse esporre il proprio nome; tuttavia, come sottolinea il Frank, il caratteristico timbro dato da un temperamento ardente e dagli accenti apocalittici, dovette essere immediatamente percepibile al lettore<sup>52</sup>. La prima metà degli anni sessanta fu per la Russia un periodo di grandi cambiamenti; non solo l'anacronismo della servitù della gleba, unitamente allo scarso rendimento in termini di sovrappiù, aveva portato lo zar Alessandro II, il 3 marzo 1861, alla firma del manifesto dell'emancipazione, ma oltre a questa riforma epocale furono rimosse alcune restrizioni emanate nell'ultimo periodo del regno di Nicola I, fu varata una riforma amministrativa (*zemstvo*), che dotava di autogoverno i distretti e le province promuovendo elezioni dirette e la rappresentanza delle città, delle comuni contadine e dei proprietari terrieri; ma soprattutto si separarono finalmente i tribunali dall'amministrazione ed il sistema giudiziario divenne un potere indipendente. Specie quest'ultimo destò in Dostoevskij una viva curiosità; la procedura giudiziaria che usciva dalla segretezza della burocrazia e si apriva al dibattito e all'introduzione della figura degli avvocati costituì per lui motivo di grande interesse, ed invero il *Dnevnik Pisatelja* abbonda di articoli di cronaca giudiziaria. Certo, agli esordi della rivista «Vremja» tutto era ancora *in fieri*, ma i buoni presentimenti sul futuro operato dello zar non si lesinavano. Proprio a tal proposito Dostoevskij descrisse la Russia di quegli anni come giunta ad un periodo critico, di grande trasformazione socio-politica. Questi grandi cambiamenti che bussavano alla porta, e che comprendevano *in primis* la risoluzione della questione contadina, non dovevano interpretarsi tuttavia come casi estemporanei, sibbene quali simboli di un mutamento più profondo: la fusione degli intellettuali con il popolo.

Non tutti dividevano lo stesso pensiero circa il presente, ed anzi la complessità dei tempi si rendeva suscettibile di diverse interpretazioni, le quali avevano già iniziato a fiorire marcando di tratti screziati il campo culturale russo. Tra queste vi era senz'altro quella di Nikolaj Černyševskij, autore del celebre romanzo *Čto delat'?* (Che fare?), e prima ancora, nel 1860, di un saggio destinato ad influenzare l'intera generazione di quel

---

<sup>52</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 284.

decennio, *Antropologičeskij princip b filosofii* (Il principio antropologico in filosofia)<sup>53</sup>. Riprendendo la teoria utilitaristica europea e il materialismo di Ludwig Feuerbach, Černyševskij non proponeva solamente un modello filosofico, ma creava un nuovo prototipo di uomo: esattamente quello che Ivan Turgenev, dall'alto della sua maestria letteraria, tratteggiava appena due anni dopo (1862) nella figura di Bazarov, uno dei protagonisti del romanzo *Otcy i deti* (Padri e figli). Il saggio in questione era stato pubblicato nella rivista «Sovremennik», ed in sostanza esprimeva quello che il Frank ha definito «a simple-minded materialism»<sup>54</sup>. Più che sempliciotto, o banale, il materialismo di Černyševskij appare disarmante, fino all'eccesso. Nella sua visione l'uomo si muove in piena sottomissione alle leggi della natura; queste possono essere comprese attraverso la ragione, la quale testimonia l'unica natura umana possibile: quella scientifica, che nulla concede all'irriducibile e all'irrazionale. Gli stessi rapporti di causalità che muovono la natura si riproducono a livello politico e morale, e in quest'ultimi casi è il mero interesse personale ad agire come causa efficiente (o motrice). L'uomo si ritrova a consumare la propria esistenza in situazioni date; il suo comportamento è strettamente collegato al contesto, alle circostanze, al punto che anche i concetti di *bene* e *male* divengono assolutamente relativi, non potendosi accusare l'individuo di ricercare il proprio piacere rifuggendo dal dolore. È solo per una questione utilitaristica che gli individui tendono ad indentificare il proprio interesse personale con quello della maggioranza dei loro simili, perché comprendono che unicamente da ciò può scaturirne per loro un'utilità più duratura e meglio garantita. In questa guisa Černyševskij ributtava qualsiasi concezione di morale tradizionale (quale poteva essere quella cristiana), qualsiasi “in sé” non definito, non scientificamente dimostrabile, utile soltanto a mantenere un falso dualismo tra *fenomeno* e *noumeno*: l'uomo è *uti apparent*.

Una concezione siffatta non poteva non contrastare con il pensiero di Dostoevskij, arricchitosi della comprensione del popolo. Fu anche, e forse soprattutto, per porre freno al dilagare di posizioni simili che lo scrittore decise di entrare nell'agone della critica, con una nuova rivista e un nuovo pensiero. Sia Strachov che Grigor'ev esercitarono da subito

---

<sup>53</sup> N. G. Černyševskij, *Sočinenija v dvuch tomax*, Tom 2, Moskva, Akademija Nauk CCCP «Mysl'», 1987, pp. 146-248.

<sup>54</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 283.

un'ottima impressione nello scrittore, il quale rivide nelle loro teorie proprio quanto la sua esperienza gli aveva insegnato nei duri anni di prigionia e quanto il primo slavofilismo di Kireevskij e Chomjakov era riuscito ad irradiare. Strachov aveva una formazione scientifica ed era seguace della filosofia hegeliana; contro ogni materialismo sosteneva il principio della libertà e della sua cosciente autodeterminazione. Grigor'ev, uno dei più brillanti critici letterari del suo tempo, fu in realtà il vero coniatore della teoria del suolo. Attraverso l'analisi estetica egli giunse alle stesse considerazioni che Kireevskij e Chomjakov avevano tratto dalla ricerca filosofico-spirituale, il cui ganglio risultava essere, ancora una volta, l'*unità organica*, per la realizzazione della quale avrebbero dovuto giocare un ruolo determinante gli artisti e i letterati. Da qui si evince come Grigor'ev attribuisse un'importanza vitale all'arte, considerata rappresentativa della vera vita russa, quella interiore, e come l'arte stessa avesse le proprie radici nel suolo dal quale scaturiva: non l'arte per l'arte, dunque, sibbene l'arte come prodotto storico del proprio spazio e del proprio tempo. Proprio per questo Grigor'ev colse in Puškin gli elementi di una storica inversione di tendenza, quella che dal tipo «predatorio» quale imitazione del paradigma europeo – l'ero romantico ed egoista byroniano<sup>55</sup> – si smarcava per proporre l'«umiltà» e la purezza di cuore dei personaggi russi – il narratore di *Kapitanskaja dočka* (La figlia del capitano) –<sup>56</sup>. Con il carattere mite, umile, semplice dei suoi personaggi Puškin aveva voluto esprimere il desiderio di un ritorno al suolo russo, all'essenza dei valori storici e intimamente appartenenti al popolo. Da quel momento in poi una parte degli intellettuali e artisti lo avrebbe seguito sposando l'etica dell'umiltà, nella quale si pensava risiedesse la grandezza delle genti russe, mentre la restante parte avrebbe seguito nella proposizione del modello predatorio europeo.

Dostoevskij fu fortemente influenzato dalla concezione di Grigor'ev e Strachov, anche se, come già detto, più che di un'illuminazione si trattò di un incontro di pensieri del tutto analoghi e giunti a piena maturazione. Una buona epitome della concezione politica che da questo momento inizierà ad informare le carte dello scrittore sostanziandosi fino al

---

<sup>55</sup> A tal proposito riporto i versi del Puškin presenti nel capitolo terzo dell'*Evgenij Onegin*: «Лорд Байрон прихотью удачной/ Облек в унылый романтизм/ И безнадежный эгоизм». A.S. Puškin, *Polnoe Sobranie Sočinenij v desjati tomach*, Tom 5, Moskva-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP, 1950, p. 60. «Ben seppe, con capriccio soggiogante,/ vestir Lord Byron di romanticismo/ perfino l'insanabile egoismo». Id., *Eugenio Onegin*, trad. di E. Lo Gatto, Macerata, Quodlibet, 2008, p. 79.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 289.



celebre *Puškin očerk* (Discorso su Puškin), è contenuta in un appunto del 1864, quando la rivista «Vremja» era stata già chiusa.

Noi non siamo così legati al suolo natio (*počvenniki*) da negare un ideale comune all'umanità, né, con il nostro richiamo alla terra, tali da rendere gli uomini ottusi, da restringerne l'orizzonte, da limitarne l'orizzonte. Non siamo così soprattutto perché noi siamo cristiani. Ora, il primo dogma del cristianesimo è che la legge è comune a tutti, l'ideale è comune, tutti sono fratelli. «Andate e predicate a tutte le genti» ecc. Cercate dunque di capirci. Noi siamo *počvenniki*, prima di tutto, perché crediamo che al mondo nulla avvenga in maniera astratta (al di fuori della vita autentica, storica) e con bruschi salti<sup>57</sup>.

Questi appunti ci rendono edotti circa il tentativo dostoevskiano di superare idealismo e realismo, mantenendoli tuttavia entrambi. Il richiamo alla vita storica, reale, alla specificità degli ambienti, all'impossibilità di cambiare la coscienza collettiva dall'oggi al domani, corvivamente, (perché un conto è l'individuo isolato, altra cosa è il popolo nella sua interezza) denotano una posizione realista intesa a non negliere l'aspetto effettuale. Per superare alcune idee, così profondamente diffuse e radicate, si deve vivere la vita autentica, non quella astratta, del pensiero (evidente richiamo alla scissione romantica): «tra l'idea universale della compassione e dell'amore per l'umanità, e quella più personale – ossia provare dispiacere per una determinata cosa, – la seconda è più comprensibile, poiché nel primo caso agisce il pensiero, nel secondo la vita reale»<sup>58</sup>. Tutta questa insistenza verso la realtà autentica pare presentare, tuttavia, il vizio dell'idealismo. Quella che Dostoevskij e i *počvenniki* coglievano come l'essenza del popolo russo, ossia la naturale *fratellanza* e il senso di *comunità figli dell'unità organica*, in netta contrapposizione rispetto al *socialismo* e all'*individualismo* europeo, non necessariamente coincideva con la realtà vera, effettuale. Nella nuova scissione, quella tra

---

<sup>57</sup> «Мы вовсе не такие почвенники, чтоб отвергать общечеловеческий идеал и, призывая к почве, - тупить людей, суживать их горизонт и стеснять горизонт. Мы потому, главное, не таковы, что христиане, вполне христиане. А первый догмат христианства - общность закона для всех, общность идеала, все братья. «Шедше научите вся языцы» и проч. Поймите же нас. Мы почвенники, во 1-х, потому, что ничего на свете не происходит отвлеченно (вне настоящей, исторической жизни) и скачками». F. Dostoevskij, *Neizdannyy Dostoevskij: zapisnye knižki i tetradi 1860-1881*, cit., pp. 256-257; Id., *Dostoevskij inedito: quaderni e taccuini 1860-1881*, cit., p. 133.

<sup>58</sup> «Общая идея сострадания и человеколюбия и более частная: сожалей, дескать, вот этого - понятнее, в 1-м случае мышление, во 2-м действительная жизнь». *Ivi*, p. 257; pp. 133-134.



l'Europa e la Russia, il nostro vi colse lo scontro tra il principio cadente dell'*homme de la raison* e l'ideale russo «incomparabilmente superiore». Proprio quest'ultimo, caratterizzato dalla purezza, dalla reale esperienza della fratellanza e dell'amore cristiano, avrebbe rigenerato tutta l'umanità. Dostoevskij lo scrive *apertis verbis*: «non siamo così legati al suolo natio (*počvenniki*) da negare un ideale comune dell'umanità»<sup>59</sup>. Partire dalla *počva*, per tanto, non significa né considerarla deterministicamente né fermarsi a quella. Una volta realizzato l'ideale del proprio suolo natale, dato dall'unione degli intellettuali col popolo, e, conseguentemente, con i valori diametralmente opposti a quelli occidentali che questo incarna, la Russia avrebbe guardato al mondo, assurgendo quale nuova nazione guida portatrice del vero messaggio d'umanità e cattolicità (*sobornost'*). La miscredente, decadente, individualista e razionale Europa avrebbe trovato nella Russia il principio della sua salvezza. Di qui la realizzazione dell'autentica sintesi in grado di superare la contrapposizione del passato; di qui il rovesciamento dell'occidentalismo e di quella secolare convinzione che vedeva nella più evoluta Europa il modello da cui far incetta di teorie per l'innesto nel suolo patrio. Ancora una volta, la posizione dei *počvenniki* rimaneva quella dei maestri del primo slavofilismo: non è possibile innestare un salice in una quercia.

Che il cominciamento dovesse essere dai valori reali, intimamente appartenenti al popolo russo, non già quelli d'importazione europea, pare pacifico. Il punto è se questi valori, tanto decantati, appartenessero effettivamente al popolo; se Dostoevskij realmente lo conoscesse (il popolo); o se la sua terza via, *de facto*, non fosse invece viziata da una forte idealizzazione. A tal proposito, pare interessante, anche se non pienamente condivisibile, l'analisi di Lev Šestov.

### 3.5 Lev Šestov e l'interpretazione tragica

All'alba del XX secolo, il filosofo russo Lev Šestov pubblicava una delle sue opere più celebri: *Dostoevskij i Nicše: filosofija tragedii* (Dostoevskij e Nietzsche: filosofia della tragedia). Obiettivo di fondo del saggio era quello di dimostrare la stretta relazione e gli evidenti elementi di complementarità tra la speculazione dostoevskiana e quella nietzschiana. Šestov divideva il percorso intellettuale di Dostoevskij in due selciati: il

---

<sup>59</sup> «Мы вовсе не такие почвенники, чтоб отвергать общечеловеческий идеал». *Ivi*, p. 256; p. 133.

primo, umanitaristico, s'interrompeva immediatamente dopo la pubblicazione delle *Zapiski iz mertvogo doma*; il secondo, quello tragico, iniziava con le rivelazioni inaudite delle *Zapiski iz podpol'ja* (Memorie dal sottosuolo). Secondo Šestov, lo stesso Dostoevskij, che ancora dopo la casa di morti nutriva la speranza di recuperare la vita passata, alimentata dagli ideali, una volta maturato l'uomo del sottosuolo, e la conseguente *Umwertung aller Werte* (trasvalutazione di tutti i valori), avrebbe finito per sposare l'inevitabilità di un pensiero tragico, conscio del superamento delle dottrine, della morte dell'idealismo, della ragione e della speranza in essi riposta.

Così, quando risulta che l'idealismo non ha resistito alla pressione della realtà e l'uomo, messo dalla volontà del destino faccia a faccia con la vita reale, ad un tratto inorridito, vede che tutti i belli apriorismi sono una menzogna, soltanto allora per la prima volta si impadronisce di lui quella sfrenatezza di dubbi che in un sol momento distrugge le mura dei vecchi castelli aerei che sembravano così solide. Socrate, Platone, il bene, l'umanitarismo, le idee, tutto il bene degli angeli e dei santi, i quali proteggono l'anima umana innocente dagli attacchi dei cattivi demoni dello scetticismo e del pessimismo, scompare senza lasciar traccia nello spazio, e l'uomo messo di fronte ai suoi spaventevoli nemici, per la prima volta nella vita prova quella terribile solitudine, dalla quale non è in grado di trarlo il cuore più devoto e affezionato. *Qui appunto comincia la filosofia della tragedia*<sup>60</sup>.

A partire dalla prima metà degli anni Sessanta, Dostoevskij avrebbe pertanto scoperto il lato tragico dell'esistenza umana, al cospetto del quale qualsiasi teoria risultava vacua. La sua precedente fiducia circa una nuova vita nella libertà e nella ragione veniva definitivamente sepolta dall'acquisizione che nessuna dottrina potesse avere forza tale da edificare la speranza: non era la speranza a reggersi sulla dottrina, ma la dottrina a

---

<sup>60</sup> «Вот когда оказывается, что идеализм не выдержал напора действительности, когда человек, столкнувшись волей судеб лицом к лицу с настоящей жизнью, вдруг, к своему ужасу, видит, что все красивые априори были ложью, тогда только впервые овладевает им тот безудерж сомнения, который в одно мгновение разрушает казавшиеся столь прочными стены старых воздушных замков. Сократ, Платон, добро, гуманность, идеи — весь сонм прежних ангелов и святых, оберегавших невинную человеческую душу от нападений злых демонов скептицизма и пессимизма, бесследно исчезает в пространстве, и человек пред лицом своих ужаснейших врагов впервые в жизни испытывает то страшное одиночество, из которого его не в силах вывести ни одно самое преданное и любящее сердце. Здесь-то и начинается философия трагедии». L. Šestov, *Sobranie sočinenij, Dostoevskij i Ničše: filosofija tragedii*, Vol. 3, Sankt-Peterburg, Šipovnik, 1900, pp. 86-87; Id, *La filosofia della tragedia: Dostoevskij e Nietzsche*, trad. di E. Lo Gatto, Napoli, Edizioni scientifiche, 1950, p. 89.

promanare dalla speranza. Tuttavia, secondo Šestov, Dostoevskij, pur avendo scoperto la verità tragica, avrebbe continuato a servirsi di ideali larvati, che ad altro non contribuirono se non ad ingannare crudelmente e inauditamente il proprio popolo. Egli fece di tutto per ricusare la tragedia e riconciliarsi con la vita, ma nonostante la proposizione di ideali altissimi nonché di un forte principio di fede, il *sottosuolo* seguì a manifestarsi nella sua opera, pur edulcorato dalle maschere dei varî personaggi di turno. Tutto questo, per il filosofo russo, fu particolarmente evidente nel momento in cui Dostoevskij ebbe a lodare il popolo. Sono innumerevoli le fonti che ci testimoniano non soltanto la piena adesione dello scrittore al popolo (qualsiasi cosa si debba intendere per esso), bensì la sua convinzione di averlo pienamente compreso. Si rammenterà la famosa dichiarazione espressa al fratello Michail nella lettera del febbraio 1854: «Se non ho conosciuto la Russia, il popolo l'ho conosciuto bene; così bene come forse non lo conoscono molti!». E Dostoevskij, per il suo popolo, spese parole importanti. Proprio Šestov riporta le parole conclusive delle *Zapiski iz mertvogo doma*:

E quanta giovinezza era stata sepolta inutilmente tra quelle pareti, quante grandi forze erano qui perite invano! Bisogna pure dire tutto: questa gente era pur gente straordinaria. Forse è la gente più capace, più forte di tutta la gente nostra. Ma sono perite invano forze possenti, sono perite in modo anormale, illegale, irrevocabile<sup>61</sup>.

Ma, invero, avrebbe potuto citare anche le seguenti:

C'era persino da meravigliarsene, guardando quegli attori improvvisati, e da pensare involontariamente: quante forze e quanto ingegno vanno perdute da noi in Russia, a volte quasi per niente, in prigione e in balia di un duro destino!<sup>62</sup>

Entrambi i frammenti si riferiscono ai condannati del reclusorio, luogo ove Dostoevskij, a suo dire, conobbe il popolo russo. Ebbene, proprio questo passaggio non convinse Šestov.

---

<sup>61</sup> «И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уж всё сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Zapiski iz Mertvogo doma*, Vol. 3, cit., p. 480; Id. *Memorie da una casa di morti e Memorie dal sottosuolo*, cit., p. 691.

<sup>62</sup> «Можно было даже удивляться, смотря на этих импровизированных актеров, и невольно подумать: сколько сил и таланту погибает у нас на Руси иногда почти даром, в неволе и в тяжкой доле!». *Ivi*, p. 355; p. 391.

La sua domanda rimane interessante: «Ma qual era questo popolo? Quali questi uomini con i quali visse Dostoevskij?»<sup>63</sup>. La risposta ineccepibile: erano degli ergastolani. È qui che il filosofo colse un elemento di contraddizione: la stessa persona che aveva frequentato l'avanguardia letteraria della Russia, da Belinskij a Turgenev, riteneva di indentificare, quali persone più capaci di tutte, dei detenuti? Ma quello non è affatto il *popolo*, sosteneva Šestov, sibbene è l'esatto contrario: ciò che il popolo non vuole, e spedisce lontano da sé, nel reclusorio. «Vivere con loro non significa venire a contatto con il popolo, ma allontanarsi da esso quanto non se ne era allontanato mai nessuno dei nostri “assenteisti” viventi sempre all'estero»<sup>64</sup>. Dunque, nonostante Dostoevskij seguitasse a definire «popolo» degli ergastolani omicidi, incendiari, violentatori, dei marioli nella migliore delle ipotesi, egli il «popolo» vero non ebbe mai a conoscerlo, ed anzi lo ingannò ripetutamente con tutta l'attività pubblicistica seguente, propinando ideali ai quali aveva smesso di credere. Dostoevskij, in realtà, odiava i condannati della casa di morti, i quali, a loro volta, l'odiavano; non solo, secondo Šestov, nell'atto della stesura delle *Zapiski iz mertvogo doma*, completata diversi anni dopo la reclusione, egli aveva già interiorizzato il superamento di tutti i valori poi presentati nell'uomo del sottosuolo. Li odiava, come odiava la tragedia dell'esistenza, e proprio per questo cercò (probabilmente inconsciamente) di sostituire una terribile verità con una dolce menzogna. In realtà gli ergastolani tutto erano fuorché persone comuni, fuorché popolo. Essi rappresentavano anzi (sempre nell'esegesi di Šestov) il prototipo dell'uomo «non comune» (*neobyknovennost*) tratteggiato più in là dal Raskol'nikov di *Prestuplenie i nakazanie*. In un'ottica in cui *dobro* (bene) e *zlo* (male) sono superati, quel che rimane è la mera differenza tra *uomini comuni*, inutili, insufficienti, pedissequi osservatori delle leggi morali, e *uomini non comuni*, creatori delle nuove leggi. Un'idea bestiale e terrificante, certamente, che Razumichin riuscì a percepire in tutta la sua laidezza: quella che giustificava il sangue *secondo coscienza*.

L'interpretazione di Šestov presenta tratti meritevoli di interesse e, per certi versi, di condivisione, tuttavia, ove esaminata nel complesso, essa mostra un punto critico potenzialmente capace di vanificarla da cima a fondo. Siffatta criticità fu esposta, a ragion veduta, da Roberto Valle nell'opera *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*: «Šestov

---

<sup>63</sup> In ortografia moderna: «Но какой же это народ — те люди, с которыми жил Достоевский?». L. Šestov, *op. cit.*, p. 103; p. 104.

<sup>64</sup> «Жить с ними значит не сойтись, не соприкоснуться с народом, а уйти от него так далеко, как не уходил ни один из проживающих постоянно за границей абсентеистов наших». *Ibidem*; p. 104.

erroneamente legge l'opera di Dostoevskij come un'autobiografia spirituale, identificando lo scrittore con i suoi eroi»<sup>65</sup>. Così facendo egli giunse a conclusioni completamente opposte rispetto a quelle dello scrittore, abbandonandosi all'ideale solipsistico del dramma individuale e alla figura dell'intellettuale *déraciné*, all'«ibrido superuomo del sottosuolo dostoevskiano-nietzschiano da lui creato»<sup>66</sup>; deriva che Dostoevskij, contrariamente, cercò fino all'ultimo di contrastare, attraverso la teorizzazione dell'unione organica di tutte le componenti della società russa. A ben vedere, il modello di Šestov rappresentava il volto di quella stessa *intelligencija* occidentalista sradicata la cui lontananza dal popolo proprio Dostoevskij aveva denunciato. Questo non significa che l'analisi del filosofo debba essere interamente rigettata. È fuor di dubbio, ed è stato lo stesso Dostoevskij a rendercene edotti attraverso lettere e taccuini, come egli nutrì per tutta la vita un continuo dubbio circa la veridicità di certi valori puntualmente espressi e nelle opere letterarie e nella produzione giornalistica. Tali dubbi s'insinuarono inevitabilmente nelle menti di taluni suoi personaggi, i quali certamente, pur in minima parte, non poterono non rispecchiare il loro demiurgo. Tuttavia far coincidere il pensiero di Dostoevskij solo ed esclusivamente con quello dei suoi eroi del sottosuolo appare un'operazione arbitraria, in ciò che non considera l'onesto atto di fede con il quale lo scrittore sempre ebbe a contrastare l'inevitabilità tragica della ragione. Si potrebbe anche dire che per Dostoevskij l'esperimento tragico ebbe il merito di mostrare l'unica catarsi possibile: quella del ritorno a Cristo. Esperibile in ciò che la ragione, come si vedrà nel prossimo capitolo, rappresenta per l'autore solo una parte della nostra essenza, ed anche piuttosto limitata. Inoltre, non pare tedioso aggiungere un aspetto: Šestov legge filosoficamente; il compito che in questa sede ci si propone è invece quello di cucire una storia del pensiero. Se si considera una visuale cosiffatta risulta davvero difficile non riconnettere il pensiero politico dostoevskiano quale prodotto dei dati storici del suo tempo. Le micce nichiliste iniziavano a crepitare sotto il cielo russo, erano già una realtà e non necessitavano di nuovi teorici: l'opera di Dostoevskij, da questo momento in poi, sarà invece opera di contrasto, concernente nella proposizione di valori alternativi. Quanto questo idealismo si rivelò in effetti controproducente si dirà nel prosieguo, ma sarebbe davvero poco generoso definirlo un inganno.

---

<sup>65</sup> R. Valle, *op. cit.*, p. 37.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 41.

\*\*\*

Gli anni della detenzione siberiana rappresentano certamente una svolta nel pensiero dostoevskiano. Si potrebbe tuttavia cadere nell'errore di far coincidere quella che fu a tutti gli effetti una nuova vita – data dalla sentenza di condanna a morte e dal seguente periodo di lavori forzati – con la genesi d'un pensiero altrettanto nuovo. Ovviamente, per quanto tale approccio possa essere allettante, bisogna altresì rammentare come solo le interpretazioni più estreme potrebbero accoglierlo. Pur riconoscendo nelle opere post-siberiane un qualcosa di diverso e definitivo, la nuova base sulla quale l'autore poté edificare le proprie convinzioni, sarebbe oltremodo forzata un'interpretazione che considerasse tutto il periodo precedente come insignificante o, in ogni caso, totalmente sconnesso rispetto a quello successivo. Non a caso, il grande biografo Dolinin, pur dividendo la produzione letteraria dello scrittore in due periodi, il secondo dei quali prenderebbe avvio dopo il romanzo *Zapiski iz Padpol'ja*, parla più accortamente di una base completamente diversa attraverso la quale reinterpretare (scartandole o meno) le idee precedenti<sup>67</sup>. Non vi fu, insomma, una *tabula rasa*, nulla sorse *ex novo*, e, almeno in questa sede, non ci si sente di avallare con nettezza alcuna rottura epistemologica. Gli anni siberiani furono forieri di una grande acquisizione, coincidente con la scoperta del popolo: la parte vivente, reale, della nazione russa. Dostoevskij, che non si caratterizzava certo per una corporatura nerboruta e rubesta, dovette sopportare le fatiche di anni terribili, oltre al rovello per la lontananza dalla sua Pietroburgo, dai suoi cari, dalla scrittura. Quegli anni di conoscenza del popolo, tuttavia, lo aiutarono a comprendere quanto in realtà aveva sempre saputo, pur nella confusione vorticoso della giovane età: il carattere astratto della teoria sociale. Pur sembrando paradossale, nella misura in cui questa dovrebbe porsi come materialista, dunque estremamente attenta alla realtà effettuale, l'autore ne colse invece il carattere ideale; come se l'ossequio all'idea, alla ragione, nascondesse una forma ascosa di astrettezza incapace di cogliere la realtà vera, l'oggetto della propria idea, l'eroe dei propri sogni: il popolo. Dostoevskij con il popolo era entrato a contatto, aveva scorto l'umiltà cristiana che lo caratterizzava, e ne aveva auspicato una ricongiunzione con l'*intelligencja*, nel quadro di quell'*unità organica* di cui già avevano parlato gli slavofili Kireevskij e Chomjakov. La teoria politica del *počvennicestvo* risulta certamente mutuata dal primo slavofilismo, e come esso riconosce la specificità del suolo russo, le sue basi cristiane, la

---

<sup>67</sup> Si veda: A.S. Dolinin, *Dostoevskij i drugie*, Leningrad, Chudožestvennaja literatura, 1989, p.73.

*sobornost'*, l'ideale di una grande comunità vivente nel segno della fratellanza, dell'amore di Cristo e dell'unità ritrovata tra il popolo che si emancipava e gli intellettuali che avrebbero dovuto fondersi con esso. Si cercherà di capire nel prosieguo quanto questo forte ideale morale, pur convintamente poggiante su una realtà specifica russa ritenuta ad esso consustanziale, rispecchiasse la verità storica, o non fosse invece il prodotto di una concezione altrettanto idealistica al pari di quella che si stava esecrando.





---

## CAPITOLO QUARTO

---

### 4. *Pars destruens I*: le Note invernali e il sottosuolo

---

*Voi credete nell'edificio di cristallo, indistruttibile nei secoli dei secoli, ovvero tale che non si potrà né mostrargli la lingua di soppiatto, né fargli un gestaccio tenendo la mano in tasca. Ebbene, io forse ne ho paura proprio per questo, proprio perché è così di cristallo, ed eternamente indistruttibile, e perché non gli si potrà mostrare la lingua nemmeno di soppiatto.*

F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*

#### 4.1 Le prime esperienze giornalistiche e i viaggi in Europa

La ritrovata libertà pietroburghese non fece altro che acuire il desiderio dello scrittore circa una partecipazione attiva alla formazione della pubblica opinione russa. Fin dai tempi della Siberia aveva maturato l'idea di una rubrica, ovvero d'uno spazio personale nel campo dei periodici nel quale potesse esprimere le sue vedute sulle questioni politico-sociali del suo tempo. L'occasione parve arridergli quando il fratello Michail gli comunicò l'intenzione di voler fondare una rivista; tutti i pensieri accumulati in un decennio potevano così riversarsi sulla carta acquietando la vibrante esigenza dell'intellettuale «to reshape the actual world not merely in his imagination, but also in fact»<sup>1</sup>. Michail sarebbe stato il proprietario e direttore commerciale, mentre Fëdor Dostoevskij avrebbe assunto funzioni redazionali, determinando *de facto* la politica della rivista. Quali collaboratori d'assoluto riguardo furono proposti il filosofo Nikolaj Strachov e il critico letterario Apollon Grigor'ev. Quando il quadro ebbe a completarsi, la rivista «Vremja» (Il tempo) poté finalmente uscire nella sua prima edizione del gennaio

---

<sup>1</sup> A. Yarmolinsky, *op. cit.*, p. 152.

1861. Essa si inseriva in un panorama culturale tutto sommato variegato, quantunque circoscritto, il quale andava dal più radicale «Russkoe slovo» (La parola russa), al più conservatore «Russkij vestnik» (Il messaggero russo), passando per il «Sovremennik» (Il contemporaneo) diretto da Nekrasov, gli «Otečestvennye zapiski» (Annali patrii), e il «Kolokol» (la campana) di Herzen e Ogarëv, che ancorché di fondazione e pubblicazione londinese, riusciva a penetrare clandestinamente nel suolo russo. «Vremja» avrebbe avuto un'impronta propria, vestigia condivisa dai redattori e, in particolare, ricalcante quello che era stato il vissuto di Dostoevskij fino a quel momento, mistione di giovanile cultura occidentalista e maturo contatto con il popolo dei detenuti. «He had known an intellectual life, he was knowing it again, but on the other hand, he had lived alongside the plain folk, with the worst of them, and he wanted to bring those two halves of his experience together»<sup>2</sup>. Ciò partorì un'idea nuova alla quale la rivista avrebbe prestato fede: quella di ricucire la distanza che da Pietro il Grande in poi s'era vieppiù determinata tra le classi istruite e la gente comune. Non vi sarebbe stata contraddizione né eterogeneità in ciò che per i *počvenniki* la Russia, diversamente dall'Occidente europeo, non vantava antagonismi di classe. La nuova forma non andava inventata, ma semplicemente presa dal suolo patrio, quale carattere distintivo del paese; i principî che la riassumevano erano primieramente due: il *governo autocratico*, come espressione politica di un popolo essenzialmente monolitico; il *panumanesimo*, ossia la cifra caratteriologica essenziale del popolo russo di identificarsi con le culture straniere, al punto da suggerire una missione escatologico-soteriologica esprimendosi nella capacità di unificare l'umanità «by combining the ideals of the separate nations in a living synthesis»<sup>3</sup>. Tuttavia, nonostante la linea direttiva, «Vremja» fu una rivista di libere opinioni, che sostenne ideali democratici, l'emancipazione femminile, l'inconsistenza di un certo slavofilismo propugnatore di un ritorno agli idilli della Moscovia, e nella quale trovarono espressione anche contributi radicali come quelli di Nekrasov, nonché ove comparvero prese di posizione non propriamente filo governative, come quando si sostenne la protesta degli studenti universitari del 1861, o quando, l'anno seguente, la testata si spese in favore dell'assoluzione dei giovani di *Molodaja Rossija* (vedi *infra*), accusati di aver appiccato

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

una serie di incendi per Pietroburgo<sup>4</sup>. È probabile che gli incendi fossero di natura non dolosa, ancorché in un primo momento Dostoevskij fu persuaso del coinvolgimento di giovani rivoluzionari, al punto di recarsi personalmente da Černyševskij esortandolo a non sobillare le giovani teste calde; pare che il mentore del «Sovremennik» gli rispose affermativamente, con l'intento di tranquillizzarlo, sapendo della sua epilessia e temendone un attacco violento.

In una lettera del 31 luglio 1861 indirizzata a Petrovič Polonskij, redattore del «Russkoe slovo», Dostoevskij scrisse della rivista: «cammina – ancora vengono degli abbonamenti, non molti in verità, ma vengono!»<sup>5</sup>. In realtà «Vremja» riuscì a ritagliarsi uno spazio di tutto riguardo nel panorama pubblicistico russo, arrivando a far sottoscrivere la significativa cifra di quattromila abbonamenti<sup>6</sup>. Così, ad un anno e mezzo dalla sua nascita, sicuro della scrupolosa direzione del fratello, Dostoevskij decise finalmente di coronare il sogno nutrito fin dall'infanzia: partire per l'Europa.

Son stato a Berlino, a Dresda, a Wiesbaden, a Baden-Baden, a Colonia, a Parigi, a Londra, a Lucerna, a Ginevra, a Genova, a Firenze, a Milano, a Venezia, a Vienna, e in certi posti ci sono stato perfino due volte, e tutto questo, tutto questo, l'ho passato in rassegna in giusto due mesi e mezzo! O forse che si può osservare diligentemente anche soltanto qualcosa, quando si percorrono tante strade in due mesi e mezzo? Come ricorderete, il mio itinerario me l'ero combinato fin da prima, quand'ero ancora a Pietroburgo. All'estero non c'ero stato mai nemmeno una volta; e vi anelavo fin quasi dalla mia prima infanzia<sup>7</sup>.

Il viaggio durò dal giugno del 1862 all'agosto dello stesso anno; le sensazioni ricavate, mediate dalla riflessione invernale, si cristallizzarono nell'opera *Zimnie zametki o letnich*

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 154-155.

<sup>5</sup> «Журнал идет, — до сих пор еще тянется подписка, — хоть кой-какая, да тянется». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 213; Id., *Epistolario*, Vol. 1, cit., p. 285.

<sup>6</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 358.

<sup>7</sup> «Я был в Берлине, в Дрездене, в Висбадене, в Баден-Бадене, в Кельне, в Париже, в Лондоне, в Люцерне, в Женеве, в Генуе, во Флоренции, в Милане, в Венеции, в Вене, да еще в иных местах по два раза, и всё это, всё это я объехал ровно в два с половиною месяца! Да разве можно хоть что-нибудь порядочно разглядеть, проехав столько дорог в два с половиною месяца? Вы помните, маршрут мой я составил себе заранее еще в Петербурге. За границей я не был ни разу; рвался я туда чуть не с моего первого детства». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 4, cit., p. 388; Id., *Note invernali su impressioni estive*, trad. di S. Prina, Milano, Feltrinelli, 2013 (1° ed. 1993), pp. 3-4.

*vpečatlenijach* (Note invernali su impressioni estive), pubblicata nel 1863 sui numeri 2-3 di «Vremja». Dostoevskij pernosterà in Germania, passerà per il Belgio, soggiornerà a Parigi per un mese circa, sosterrà otto giorni a Londra dove incontrerà l'amico Herzen, visiterà la Svizzera, ritrovandosi con il collega Strachov (desiderio espresso in una lettera inviata allo stesso da Parigi ancor prima che il filosofo partisse), infine giungerà in Italia, meraviglia d'un sogno diuturno. Una delle impressioni più forti gli provenne da Londra e il suo *Crystal Palace*, costruito per la prima esposizione universale quale paradigma della prosperità vittoriana. Dostoevskij ne ricavò una sensazione di ribrezzo, in quel monumentale saggio d'architettura del ferro vi scorse la vittoria del razionalismo borghese, una vittoria evidente, travolgente, incontrovertibile. La paragonò ad una divinità (o meglio falsa divinità), *Baal*, alla Babilonia dell'Apocalisse, metafora del demonio, al cui suadente effetto avrebbe potuto opporsi solo una resistenza spirituale. Si inserisce qui un altro elemento del pensiero dostoevskiano: la critica alla borghesia e al sistema capitalistico. Se a partire da questi preziosi anni lo scrittore maturerà il rifiuto del socialismo quale riduttore dell'umanità ad armento, formicaio, lo stesso giudizio non risparmierà la rivoluzione del capitale, il cui epilogo, pur passando per modalità opposte, sarebbe stato comunque quello d'umanità «gregge»<sup>8</sup>. Il pensiero unico borghese, magniloquentemente espresso dal Palazzo di cristallo, aveva sancito la sua vittoria nel vecchio continente, la massa vi si sottometteva intorpidita al cospetto della sua colossalità, eppur esulcerata ed affamata trovava l'accettazione di questa vittoria di pochi e della miseria dei molti nell'evasione del gin, delle strade postribolo, della lascivia, delle birrerie e taverne addobbate a festa, nella carità dei preti cattolici, nei mariti che battevano le mogli in sordidi tuguri.

A proposito, molti di questi mariti battono terribilmente le loro mogli, le storpiano a morte, soprattutto con gli attizzatoi, quelli che si usano per rivoltare i carboni nel camino. Questi anzi sono ormai diventati, per loro, una sorta di strumento deputato alla battitura delle mogli. O perlomeno sui giornali, nei resoconti delle liti domestiche, delle storpiature e degli assassini, l'attizzatoio viene sempre menzionato. E i loro figli, non appena raggiungono l'adolescenza, sovente vanno per strada, si mescolano alla folla e non fanno più ritorno dai loro genitori<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> «едино стадо». *Ivi*, p. 416; p. 52.

<sup>9</sup> «Кстати, многие из этих мужей ужасно бьют своих жен, уродуют их насмерть и больше всё кочергами, которыми разворачиваются в камине угля. Это у них какой-то уже определенный к

Terminato il *tour* italiano, Dostoevskij fece tappa a Vienna, poi Berlino, e di seguito rincasò alla volta di Pietroburgo. Nonostante il rapporto con la moglie Marija Dmitr'evna si fosse già guastato ed ella iniziasse ad accusare le prime avvisaglie della malattia, il piano lavorativo pareva procedere nel verso giusto. I romanzi *Zapiski iz mertvogo doma* e *Unižennye i oskorblennye* erano stati precedentemente pubblicati, e lo scrittore si apprestava alla stesura delle note invernali sulle impressioni estive europee. La rivista trovava consensi, ma un fatto la colse come un fulmine a ciel sereno proprio a partire da quell'inverno del 1863 rivelatosi insolitamente caldo per via della rivolta polacca. I rivoltosi insorsero il 22 gennaio; qualsiasi forma di pur lieve simpatia per la loro causa, in Russia, poteva costare cara. Fu proprio «Vremja» a farne le spese, causa un articolo intitolato *Rokovoj vopros* (Una questione fatale), pubblicato nell'aprile dello stesso anno, da Strachov. Le autorità governative lo interpretarono come un chiaro segno di antipatriottismo e decretarono la chiusura della rivista a tempo indeterminato. Dostoevskij spiegò la vicenda in una lettera inviata ad Ivan Turgenev il 17 giugno 1863.

E così la nostra rivista è stata proibita, cosa che credo forse Voi già avete saputo, presupponendo che a Baden ci siano giornali russi. Questa proibizione ci è capitata tra capo e collo abbastanza inaspettata. Nel nostro fascicolo di aprile era apparso un articolo «Questione fatale». Voi conoscete la tendenza della nostra rivista: una tendenza prevalentemente russa e perciò antioccidentale. Saremmo mai stati dalla parte dei polacchi? Nonostante ciò ci hanno accusato di convinzioni antipatriottiche, di simpatie per i polacchi e hanno proibito la rivista a causa di un articolo secondo noi altamente patriottico. È vero che nell'articolo c'erano alcune goffaggini di esposizione e sottintesi che hanno dato motivo ad interpretazioni erranee. Questi sottintesi, a quanto noi stessi crediamo ora, erano effettivamente molto seri e noi stessi ne eravamo colpevoli. Ma noi speravamo nel precedente indirizzo della nostra rivista, ben noto nella letteratura, pensavamo che l'articolo sarebbe stato compreso e che i sottintesi non sarebbero stati interpretati alla rovescia; in ciò è consistito il nostro errore. Il senso dell'articolo (scritto da Strachov) era questo: che i polacchi a tal punto si inorgogliscono di fronte a noi della loro civiltà europea, che non è quasi prevedibile una conciliazione morale (cioè stabile) tra noi e loro per lungo tempo. Ma poiché l'esposizione dell'articolo non è stata compresa, esso è stato interpretato

---

бьють инструмент. По крайней мере в газетах, при описании семейных ссор, увечий и убийств, всегда упоминается кочерга. Дети у них, чуть-чуть подростки, зачастую идут на улицу, сливаются с толпой и под конец не возвращаются к родителям». *Ivi*, p. 421; p. 58.

così: che *noi stessi* avremmo affermato che i polacchi sono a tal punto superiori a noi per civiltà che naturalmente essi avrebbero ragione e noi saremmo nel torto<sup>10</sup>.

Nella stessa missiva confessava l'intenzione di ritornare in Europa per consultare specialisti nella cura dell'epilessia (Trousseau a Parigi e Ramberg a Berlino); effettivamente, di lì ad un mese e mezzo ripartirà per Parigi, anche se le due ragioni principali parvero essere il desiderio d'incontrare l'amante Apollinarija Suslova e i biscazzieri delle *roulette* tedesche. In compagnia della Suslova visiterà Roma e Napoli, rincontrerà Herzen e perderà tutto al gioco sulla via del rientro. Ancora, di soggiorno a Torino, nutrirà speranza circa una probabile riapertura di «Vremja» e lo comunicherà con una lettera a Turgenev supplicandogli l'invio dell'opera *Prizraki* (Fantasmi). Non se ne farà nulla; in compenso l'anno successivo il fratello Michail otterrà il consenso per l'apertura di una nuova rivista, «Èpocha», dove Dostoevskij pubblicherà le *Zapiski iz podpol'ja*. Il 1864 sarà l'*annus horribilis* della sua esistenza: dapprima la moglie Marija, ritiratasi da circa un anno a Vladimir, spirerà di tisi nell'aprile del 1864; a luglio sarà la volta dell'amato fratello e collaboratore Michail, anch'egli malato, morirà lasciando a Fëdor Dostoevskij, oltre all'immenso dolore, il peso finanziario della sua famiglia e della rivista; infine, nel settembre dell'anno medesimo, anche l'amico Apollon Grigor'ev lo abbandonerà definitivamente passando a miglior vita. Lo scrittore si assumerà i debiti di

---

<sup>10</sup> «Итак, наш журнал запрещен, что, думаю, Вы, может быть, уже как-нибудь и знаете,3 предположив, что в Бадене есть русские газеты. Запрещение это случилось довольно для нас неожиданно. У нас в апрельской книжке была статья «Роковой вопрос». Вы знаете направление нашего журнала: это направление по преимуществу русское и даже антизападное. Ну стали бы мы стоять за поляков? Несмотря на то нас обвинили в антипатриотических убеждениях, в сочувствии к полякам и запретили журнал за статью в высшей степени, по-нашему, патриотическую. Правда, в статье были некоторые неловкости изложения, недомолвки, которые и подали повод ошибочно перетолковать ее. Эти недомолвки, как мы сами видим теперь, были действительно весьма серьезные, и мы сами виноваты в этом. Но мы понадеялись на прежнее и известное в литературе направление нашего журнала, так что думали, что статью поймут и недомолвок не примут в превратном смысле, — в этом-то и была наша ошибка. Мысль статьи (писал ее Страхов) была такая: что поляки до того презирают нас как варваров, до того горды перед нами своей европейской цивилизацией, что нравственного (то есть самого прочного) примирения их с нами на долгое время почти не предвидится. Но так как изложения статьи не поняли, то и растолковали ее так: что мы сами, от себя уверяем, будто поляки до того выше нас цивилизацией, а мы ниже их, что, естественно, они правы, а мы виноваты». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 219; Id., *Epistolario*, Vol. I, cit., p. 298.

«Èpocha» tentando disperatamente e vanamente di mantenerne in vita la pubblicazione, la quale cesserà definitivamente con l'edizione di marzo del 1865.

Di particolare interesse furono gli appunti scritti il 16 aprile 1864, il giorno dopo la morte di Marija, quando ella, secondo l'usanza russa, si trovava distesa sulla tavola domestica. In queste note Dostoevskij chiarì il punto cardine della morale:

Quindi, tutto dipende da un punto: se si accetti o no Cristo come ideale definitivo sulla terra, cioè tutto dipende dalla fede cristiana. Se tu credi in Cristo, credi pure che vivrai in eterno<sup>11</sup>.

La riflessione partì da un semplice interrogativo al cospetto del feretro della moglie: «*Uvižus' li s Mašej?*»<sup>12</sup>. Rivederla significava credere nella vita eterna, credere nella vita eterna significava credere in Cristo, «ideale dell'uomo incarnato». Solo Cristo, carne di Dio, poté però riuscire nella realizzazione del supremo principio d'amore: amare gli altri come e più di sé stessi. Giustamente Dostoevskij rileva come questa piena realizzazione sia impossibile all'essere umano, schiavo della legge della sua personalità, dell'impaccio del suo *io*. Ciò che Platone, nel *Fedone*, riconosceva alla temperanza dei filosofi, consci che la vera purificazione dell'anima sarebbe avvenuta con la morte, Dostoevskij lo ripropone cristianamente. L'essere umano è transeunte, in continua evoluzione, la sua conclusione non sarà sulla terra; egli però è in grado di comprendere quale sia lo scopo finale del proprio sviluppo: l'annientare sé stesso donandosi al resto dell'umanità incondizionatamente, fondere il proprio *io* con il *tutto*. Il Nostro non darà chiarimenti – mantenendo la propria dimensione spirituale orientale – circa la realtà umana dopo la morte, come si presenterà, se ci sarà, il paradiso; eppur non potrà non concludere che l'idea di questa meta altissima sarebbe del tutto insensata nel momento in cui tutto svanisse, e l'essere umano non potesse continuare a vivere anche dopo averla compresa. La questione è certamente drammatica: la morale presuppone inevitabilmente un atto di fede, e quest'atto di fede sta in ciò che si consideri il percorso umano come dotato di senso, come iscritto in un percorso escatologico. L'essere umano riconosce l'ideale morale cristiano in contrasto con la sua natura, ed è per questo che egli è peccatore, ma è

---

<sup>11</sup> «Итак, всё зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что жить будешь вовеки». F. Dostoevskij, *Heizdannij Dostoevskij: Zapisnye knižki i tetradi 1860-1881*, cit., p. 174; Id, *Dostoevskij inedito: quaderni e taccuini 1860-1881*, cit., p. 95.

<sup>12</sup> «Rivedrò Maša?» (Maša è il diminutivo russo di Marija). *Ivi*, p. 173; p. 93.

altresì sofferente, esulcerato, nell'atto di realizzare il proprio mancato sacrificio per amore di un altro essere. Questa coscienza lo riconduce a cercare l'adempimento del dovere, pur con tutti i suoi limiti, fin dalla dimensione terrena, che altrimenti non avrebbe alcun senso.

La dottrina dei materialisti proclama la generale inerzia e il meccanismo della materia, e dunque è dottrina di morte. La dottrina della vera filosofia è l'annientamento dell'inerzia, ossia l'idea, ossia il centro e la Sintesi dell'universo e della sua forma esteriore, che è la materia; ossia Dio, ossia la vita eterna<sup>13</sup>.

Giustamente il dal Santo può annotare come tale passaggio non si identifichi soltanto quale uno dei più illuminanti di tutti i taccuini, ma attesti altresì la già consolidata concezione filosofica cristiana dello scrittore fin dal 1864<sup>14</sup>.

#### **4.2 Il sottosuolo: per una prospettiva storica**

Le *Zapiski iz podpol'ja* furono pubblicate da Dostoevskij nella rivista «Èpocha» a partire dal marzo del 1864. È stato giustamente evidenziato<sup>15</sup> come le espressioni «uomo dal sottosuolo» e «sottosuolo» siano assurte a primiceri del frasario letterario almeno quanto quelle di «Amleto» e «amletismo». Proprio per questo, però, le interpretazioni che se ne sono date hanno lasciato spazio ad una molteplicità di colori e forme non sempre riconducibili alla medesima rappresentazione. Dostoevskij stesso, del resto, ci ha forse messo del suo, dividendo le *Memorie* in due parti (*Il sottosuolo; A proposito della neve bagnata*), e consegnando alla seconda (lo si capisce fin dal titolo) un carattere decisamente più letterario rispetto al soliloquio iniziale, caratterizzato invece da un

---

<sup>13</sup> «Учение материалистов — всеобщая косность и механизм вещества, значит, смерть. Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная». *Ivi*, p. 175; p. 96.

<sup>14</sup> L. dal Santo, *Note di commento ai quaderni e taccuini*, in F. Dostoevskij, *Dostoevskij inedito: quaderni e taccuini 1860-1881*, cit., p. 447. Per quanto concerne la posizione rigorosamente cristocentrica nettamente delineata a partire dai taccuini del 1864 e che anticiperebbe «la più tarda affermazione: che se Cristo e la verità fossero due cose distinte, egli avrebbe preferito rimanere con Cristo piuttosto che con la verità» (*Ibidem*), va precisato come tale affermazione fu espressa (come si è già avuto modo di mostrare) nella lettera inviata alla Fonvizina datata febbraio 1854.

<sup>15</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 413.



assioma filosofico, meno interpretabile, finanche lapalissiano. Questo non significa che le due parti non siano in stretta relazione; semplicemente, nella seconda le premesse della prima assumono tratti più variegati e suscettibili di letture, le quali, per ragioni di semplicità e chiarezza, sarà bene limitare e circoscrivere all'essenziale. L'essenziale, a detta di Luigi Pareyson (e qui ci si sente d'avvallarlo) sta in questo: una critica al razionalismo, al  $2+2=4$  applicato ai comportamenti umani e sociali, come se l'intera esistenza dell'individuo potesse organizzarsi secondo la ferrea logica della convenienza e del comportamento razionale<sup>16</sup>. Tale principio, nella seconda parte dell'opera, si traduce nella rivolta immobile del personaggio del sottosuolo attraverso la confessione di alcune vicende personali. Immobile perché, come già dichiarato nel monologo iniziale, il rifiuto della logica, della scienza, incapace di informare sul primo dei condizionati, porta la sua coscienza «ipertrofica» all'immobilismo. Ebbene, mentre inizialmente questo immobilismo pare, se non positivo, quanto meno preferibile all'azione «stupida» di chi obbedisca ad un mero principio di ragione non comprendendo che la matematica, la scienza, la logica, non potranno mai chiarire il primo dei perché, e che ogni principio richiama, irrefutabilmente, quello precedente; nella seconda parte ciò sembra assumere la cifra dannosa di un abbruttimento morale, lascivo, lubrico, debosciato. Il sottosuolo diventa effettivamente una latebra oscura, una tana per l'uomo-topo.

Innanzitutto, cosa si deve intendere per *podpol'e* (sottosuolo, *underground*, *southern*, *untergrund*)? Qui conviene che si dia la risposta più chiara possibile: *podpol'e*, inteso come sotterraneo, scantinato, deve intendersi quale condizione di alterità rispetto alla logica imperante, al razionalismo, che potremmo figurativamente rappresentare come una sorta di piano superiore. Il protagonista del monologo parla di secolo diciannovesimo «sventurato», ed è evidente la sua posizione refrattaria, il suo non riconoscersi nel *mainstream*. Si tratta di una *reductio ad absurdum*, in ciò che la latebra sotterranea ove ei trova riparo appare come una tana solo agli occhi del razionalismo; il personaggio si definisce malato, ma la sua malattia non è altro che la rivendicazione di una volontà libera, dunque nulla di più sano, fisiologico. In realtà non è l'uomo del sottosuolo ad essere malato (o quanto meno non solo lui), sibbene è la realtà del suo tempo, con il dogma della ragione, a mostrarsi convalescente, e dall'alto del suo pulpito a relegare nelle buie stanze della malattia coloro i quali ad essa decidano di non conformarsi. Ed invero

---

<sup>16</sup> L. Pareyson, *op. cit.*, p. 10.

non si tratta neanche di una scelta (quella di non conformarsi), bensì d'un atto inevitabile nel momento in cui si scopre il carattere menzognero d'una ragione che voglia risolvere ogni aspetto dell'esistenza umana. Tuttavia, è pur vero come l'uomo del sottosuolo sia egli stesso, in un certo senso, malato, in ciò che la sua condizione (la quale risulta essere in continuità con il Dostoevskij di *Bednye Ljudi*) gli impedisce l'azione, facendone una creatura inattiva, alienata e dedita alla rivolta nel vizio. Vedremo nel prosieguo quale sarà la cura proposta da Dostoevskij all'estraniamento del sottosuolo, pur sempre preferibile alla schiavitù della logica; si tratta ora di capire cosa spinse lo scrittore ad una presa di posizione simile, ossia di calarsi in quei turbini ignei che scotevano il suo tempo.

Le *Zapiski iz podpol'ja* sono uno scritto in risposta alle teorie razionalistiche egemoniche in Europa e nei suoi epigoni russi, nonché all'instabilità sociale che queste iniziavano a produrre. Come da più autori sottolineato, l'obiettivo di Dostoevskij era quello di colpire le idee di Černyševskij, le quali riproponevano una sorta di materialismo feuerbachiano abbinato ad un razionalismo economico non dissimile da quello Charles Fourier.

De toute évidence, les *Mémoires écrits dans un souterrain* sont une réponse au roman de Černyševskij: *Que faire?* Paru pendant l'année 1863. Quel était donc le but que visait Černyševskij en écrivant en prison *Que faire?* Il voulait indiquer à la jeune génération les sens dans lequel elle devait désormais diriger son activité; exposer une certaine conception du monde rationaliste et matérialiste; reprendre l'exposé d'une morale strictement hédoniste<sup>17</sup>.

Potrà essere utile citare un passo del romanzo *Čto delat'?* (Che fare?) al fine di comprendere l'affinità con il pensiero fourierista.

«Vera,» le disse egli in capo ad una settimana, «noi viviamo in modo, tu ed io, da giustificare il vecchio adagio che il sarto va mal vestito e che in casa del calzolaio non si trovano scarpe. Vogliamo che gli altri vivano secondo i nostri principi economici, e di applicarli in casa nostra non ci curiamo. Certo è che una famiglia organizzata su larga base è assai più vantaggiosa che non molte famiglie sminuzzate... Io vorrei, vedi, sperimentar questa massima in persona propria. Se noi facessimo tutt'una cosa con altri, è evidente che

---

<sup>17</sup> J. Drouilly, *op. cit.*, p. 234.

glia altri e noi si riuscirebbe ad economizzare la metà delle spese. [...] Bisogna solo badare a unirsi con gente, con la quale la coabitazione sia sopportabile»<sup>18</sup>.

«Che fare?» Si chiedeva Černyševskij in quello che diverrà il libro simbolo «su cui si formerà tutta una generazione di studenti e di rivoluzionari populistici, il codice della vita d'una giovane *intelligencija*»<sup>19</sup>. E dalle fredde ed austere mura di quella stessa fortezza di Pietro e Paolo che aveva detenuto Dostoevskij, accusato ad arte di propaganda contro il potere legittimo, con il solo lume della ragione e del moccolo, il grande pensatore di Saratov una risposta la diede.

Le «comuni» degli studenti – i gruppi cioè di giovani che vivevano mettendo in comune la loro abitazione e i loro mezzi, e che saranno focolai di tutte le congiure populiste degli anni '60 – così come le cooperative di produzione attraverso le quali essi si avvicineranno al popolo nelle città, erano indicati nel romanzo come le prime risposte alla domanda: che fare?<sup>20</sup>

Alle idee di Černyševskij (nonché di Herzen) si ispirava Nikolaj Aleksandrovič Sernov'solov'ëvič, una delle menti più fresche e attive degli anni '60, fondatore, insieme al fratello Aleksandr, della prima società segreta populista *Zemlja i volja* (Terra e libertà). Erano le primule (non poi così rosse) che fiorivano come conseguenza della guerra di Crimea e del ridimensionamento internazionale della Russia sancito dal trattato di Parigi, congiuntamente all'apertura liberale di Alessandro II, la quale più che lenire le aspirazioni dell'*intelligencija* parve vivificarle. Fu nel febbraio del 1860 che Sernov incontrò a Londra i due fondatori del «Kolokol» (La campana), Aleksandr Herzen e Nikolaj Ogarëv; fu lì che i due intellettuali sorpresi dal «più aperto, intelligente e coraggioso rappresentante della nuova generazione che questi avessero avuto occasione

---

<sup>18</sup> «— Верочка, — начал он через неделю, — мы с тобою живем, исполняя старое поверье, что сапожник всегда без сапог, платье на портном сидит дурно. Мы учим других жить по нашим экономическим принципам, а сами не думаем устроить по ним свою жизнь. Ведь одно большое хозяйство выгоднее нескольких мелких? Я желал бы применить это правило к нашему хозяйству. Если бы мы стали жить с кем-нибудь, мы и те, кто стал бы с нами жить, стали бы сберегать почти половину своих расходов. [...] Надобно только сходиться с такими людьми, с которыми можно ужиться». N. G. Černyševskij, *Čto delat'?* *Iz rasskazov o novych ljudjach*, Leningrad, Akademija Nauk CCCP, 1975, p. 194; Id., *Che fare?*, trad. di F. Verdinois, Milano, Garzanti, 1974, p. 166.

<sup>19</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 314.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 315.

di conoscere» misero le basi ideali per la fondazione di *Zemlja e volja*<sup>21</sup>. Ed invero l'epigrafe del «Kolokol», con il suo schilleriano «Vivos voco!», non era forse un appello all'azione? Serno si spendeva per il problema contadino e la risoluzione delle aporie della riforma alessandrina che da segretario del comitato di Kalunga aveva potuto constatare di persona. Fu come se il manifesto del 19 febbraio (secondo il vecchio calendario) avesse aperto una voragine mettendo in luce tutta l'inefficienza del carrozzone statale-burocratico: «Compiuto il primo passo divenne subito evidente che tutti gli elementi dell'amministrazione dovevano essere mutati. In tutta l'immensa macchina statale, neppur quasi una vite risultò efficiente. Toccata appena la servitù contadina, fu quasi tutt'intero il codice delle leggi a dover essere mutato»<sup>22</sup>, così denunciava Serno. Gli faceva eco Ogarëv nella formulazione del primo programma di *Zemlja i volja*, ove garriva il carattere mistificatorio della sedicente libertà concessa ai contadini. Attraverso proclami e celebrazioni si era fatto credere al popolo di aver ottenuto la libertà, tuttavia la verità parlava un'altra lingua in ciò che le *corvées* e tutte le pastoie feudali perduravano, e la terra, per chi l'avesse voluta, sarebbe stata comunque da riscattare. Da qui si comprende il motivo per cui Herzen (così pare), che pure non pareva completamente persuaso dall'idea dell'organizzazione clandestina, decise per il nome *Terra e libertà, de facto* proprio quello di cui necessitava il popolo.

Questa era una visuale determinata, una prospettiva polare, certamente contrapposta rispetto a quella conservatrice. Alessandro doveva mediare, conciliare interessi contrapposti, e non sfuggì alla regola di scontentare un po' tutti: la nobiltà non vide di buon occhio un'apertura siffatta, e dal lato opposto le componenti più liberali e progressiste la trovarono timida, monca. Aveva osato troppo o troppo poco. Le considerazioni di Ogarëv non facevano una piega; effettivamente il provvedimento d'emancipazione dei servi si palesò per una certa complessità dovuta alla presenza di numerose clausole più o meno temporanee, e nella sostanza non riuscì nell'intento di rendere lo *status* della classe contadina equipollente rispetto alle altre classi sociali. I servi domestici non ricevettero terra alcuna, mentre quelli preposti alla coltura ne ricevettero metà di quella coltivata (grosso modo la parte che coltivavano per loro stessi). Il punto è che i proprietari pretesero un indennizzo per la perdita del cinquanta per cento

---

<sup>21</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. II, cit., pp. 95-96.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 97-98.

delle loro terre, e poiché solo una manciata di contadini poté pagare di tasca propria, dovette intervenire lo Stato, il quale provvide a rimborsare la nobiltà terriera con buoni del tesoro. A sua volta, lo Stato, si rifaceva sugli ex servi imponendo pagamenti rateali pluridecennali. Dunque le critiche di Ogarëv e tutta la compagine occidentalista erano certamente fondate; tuttavia sarebbe ingiusto preterire un dato fondamentale: con un semplice provvedimento, *d'emblée*, furono liberati 52 milioni di contadini. Come evidenzia Riasanovsky, queste cifre si potrebbero comparare, per esempio, con la simultanea liberazione di 4 milioni di schiavi neri negli Stati Uniti, «obtained as a result of a huge Civil War, not by means of a peaceful legal process»<sup>23</sup>. Il valore morale fu notevole e non può essere trascurato. In ogni caso, l'idea di riforma di Serno era ben diversa, ed egli l'espose in un manoscritto del 1861 recante *Okončatel'noe rešenie krest'janskogo voproša* (Soluzione finale della questione contadina), il cui *incipit*, nella sua prospettiva, di eversivo ed eterodosso non aveva neanche l'ombra, ed anzi si rivolgeva all'universalità degli amanti della Russia: «Il progetto, che costituisce l'oggetto di questo articolo, senza dubbio risconterà simpatia in ogni persona la quale onestamente e sinceramente ami la Russia e desideri vederla felice»<sup>24</sup>. Di cosa si trattava? Di un piano per il riscatto di tutti i contadini attraverso una copertura di finanza pubblica. Tutti i servi avrebbero dovuto essere riscattati dallo Stato e trasformati in liberi contadini con la proprietà della terra e nessun legame di assoggettamento rispetto alla nobiltà terriera. O la libertà vera, o le armi: questa la regola del *tertium non datur* di Serno.

Pubblico questo progetto perché la questione contadina non risolta, o per meglio dire distorta dal Manifesto del 19 febbraio sarà risolta soltanto in due modi: o per misura di un comune riscatto, o con le accette. Non esiste una terza opzione e il problema non può rimanere irrisolto. [...] *Lo pubblico sotto il mio nome perché penso sia giunto il momento per noi di smettere di temere*<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> N. Riasanovsky, *op. cit.*, p. 373.

<sup>24</sup> «Проект, составляющий предмет этой статьи, без сомнения, найдет сочувствие в каждом честно и искренно любящем Россию, желающем видеть ее счастливою». N. A. Serno-Solov'evič, *Publicistika Pis'ma*, Moskva, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP, 1963, p. 92.

<sup>25</sup> «Я публикую проект — потому, что крестьянский вопрос, нерешенный или, правильнее, искаженный Положениями 19 февраля, разрешим только двумя способами: или общию выкупною мерою, или топорами; третьего исхода нет, а нерешенным вопрос оставаться не может. [...] Я публикую его под своим именем,— потому что думаю, что пора нам перестать бояться». *Ivi*, p. 93.

«Smettere di temere», esortava Serno. Invero si rischiava grosso per la diffusione d'idee siffatte, le quali comprendevano anche la liberazione del popolo dai funzionari, una struttura amministrativa che permettesse ai contadini di autogovernarsi nell'*obščina* attraverso propri rappresentanti eletti, e un parlamento centrale in grado di effigiare l'intera nazione e garantire le sue conquiste. L'opera della temuta Terza Sezione non si fece attendere e il 7 luglio 1862 (lo stesso giorno di Černyševskij) Serno fu imprigionato nella fortezza di Pietro e Paolo, dove continuerà a scrivere e lavorare prima della condanna all'esilio perpetuo in Siberia avvenuta due anni e mezzo dopo. Morirà nel febbraio del 1866, quando la prima *Zemlja i volja*, erosa dagli arresti, s'era già esaurita. Ci vorranno quasi undici anni prima che il feretro della defunta organizzazione potesse risorgere in una nuova vita conservando l'originale nome natio, e tuttavia qualcosa di primigenio era stato partorito: per la prima volta il potere centrale ebbe dinnanzi una società segreta che, ancorché vittima di intellettuali che mai riuscirono a completare il salto dalla teoria alla pratica – «intellettuali che tentavano di difendere gli interessi popolari all'interno della classe colta»<sup>26</sup>, li definirà il Venturi –, seppe comunque darsi una struttura organizzativa. Pare che questa, unitamente ad altri consigli (tra cui l'utilizzo dell'inchiostro simpatico), fosse stata suggerita ad Ogarëv da Giuseppe Mazzini, ed in sostanza prevedeva un'architettura basata sul sistema delle «cinquine»: esisteva un nucleo centrale costituito da cinque persone, ognuna delle quali poteva fare a sua volta un massimo di quattro proseliti, di guisa che ciascun componente della rete avrebbe potuto unicamente conoscere il proprio gruppo originario oltre a quello da lui creato (di entrambi facente parte). Tale maglia si sarebbe dovuta estendere con un andamento capillare, evitando confusione e permettendo l'interazione solo tra i dirigenti di ogni cinquina. L'anima del gruppo centrale si palesava, *sine dubio*, nella figura di Černyševskij, affiancato da Nikolaj Serno, Aleksandr Slepcev, Nikolaj Obručev e, pare, dal nobile e colonello Aleksandr Dmitrevič Putjata<sup>27</sup>. Buona parte degli accolti si strinsero intorno ai fratelli Serno, e fu in particolare su Aleksandr, di tre anni e mezzo più giovane rispetto al maggiore Nikolaj, che cadde il peso della società falciata dalle illustri detenzioni. Egli risulta fondamentale in questo conciso *excursus* in ciò che ci permette di comprendere il nuovo spirito della gioventù rivoluzionaria russa, quello spirito del terrore i cui incunabuli vengono rintracciati da Vittorio Strada nel 1862,

---

<sup>26</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. II, cit., p. 123.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 115.

anno di fondazione di *Molodaja Rossija* (Giovane Russia), su cui torneremo a breve. Ciò che Aleksandr Serno fece fu sostanzialmente il palesare l'inconciliabilità delle due anime che fino a quel momento avevano sorretto *Zemlja i volja*: il «Kolokol» di Herzen e il «Sovremennik» di Černyševskij. Era il 1866, le ferite del fallimento della rivolta polacca ancora ardevano, così come fumigante agli occhi del Paese si mostrava la sacrilega rivoltellata inferta da Dmitrij Karakozov al sovrano Alessandro II. Lo zar liberatore non fu fatto segno, ma la gravità dell'episodio finì per dividere anche le componenti più radicali. Herzen ne prese immediatamente le distanze, il suo era un populismo riformatore scevro di estremismi e lungi dal potere considerare, finanche come *extrema ratio*, l'uso della violenza. L'idealizzazione del terrore giacobino la ricusava, in ciò che la considerava sanguinosa e irripetibile per almeno due ragioni: a) apparteneva ad una ignoranza ingenua nel considerare giusta e fruttuosa una prassi simile; b) si presentava in un Paese che voleva cancellare completamente il proprio passato, differenza abissale rispetto alla Russia, che, a detta di Herzen, avrebbe dovuto riscoprirlo nel presente delle comuni contadine: «noi non abbiamo né nuovi dogmi, né nuovi catechismi da proclamare»<sup>28</sup>. Sul versante opposto tuonava il populismo rivoluzionario di un Zaičnevskij o di un Argiropulo, entrambi studenti universitari e redattori del proclama *Molodaja Rossija*, e soprattutto l'impazienza di Serno, riversata su carta e inchiostro a guisa di requisitoria. La figura di Herzen veniva demolita senza pietà per tutto il suo carattere illusorio, evanescente e romantico. Lo si comparava ad un fuoco d'artificio, ad un animo lamartiniano, impetuoso, guidato dal carattere ondivago del sentimento, ed incapace di mantenere una posizione politica stabile, al punto da lodare un Felice Orsini e disprezzare il gesto di Karakozov. Aleksandr ribadiva tutta la sua ammirazione per Černyševskij, unico per scienza, risolutezza ed obiettività: la gioventù, giustamente, stava con lui. Era Černyševskij il vero maestro.

Serno metteva così in luce, sia pure in forma puramente polemica, una differenza reale tra Herzen e Černyševskij: la capacità del primo di creare una opinione pubblica, un movimento di pensiero e di rinnovamento morale, la capacità del secondo di dar vita, con la sua attività pubblicistica, a nuclei politici animati da una volontà d'azione immediata<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> V. Strada, *Etica del terrore: Da Fëdor Dostoevskij a Thomas Mann*, cit., p. 21. Per maggiori approfondimenti in lingua italiana si veda: A. Herzen, *A un vecchio compagno*, a cura di V. Strada, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>29</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. II, cit., p. 129.



Era proprio questa volontà d'azione che determinava la iattura insanabile tra il moderato Herzen e la nuova generazione dei Bazarov turgeneviani: giovani rivoluzionari «per i quali il terrore non era riprovevole e rischioso, ma indispensabile e giusto»<sup>30</sup>. Si reiterava il *tertium non datur* del fratello maggiore Nikolaj, sintagma esplicativo d'una generazione. Se ne facevano alfieri Pëtr Zaičnevskij e Perikl Argiropulo inaugurando il giacobinismo russo sotto il labaro del proclama di *Molodaja Rossija*, il cui testo sarebbe stato difficilmente equivocabile: «La Russia fa il suo ingresso nel periodo rivoluzionario della sua esistenza. Osservate la vita di tutti i ceti e vedrete che la società è ora divisa in due parti i cui interessi sono diametralmente opposti e pertanto ostili l'uno all'altro»<sup>31</sup>. La rievocazione di Pugačëv quale nuovo modello del presente torreggiava, rappresentando la parte popolare diametralmente opposta a quella imperiale e opprimitrice. Il manifesto si infarciva di riferimenti alle rivolte contadine, all'assassinio dei proprietari terrieri, e tratteggiava uno scenario simile a quello di antico regime, nel quale opime risorse venivano consumate dall'ingordigia sovrana e dei suoi funzionari lacchè, mentre al popolo non si volevano lasciare neanche le briciole, pretendendo financo il riscatto delle terre da sempre lavorate. La conclusione suonava inevitabile e si sostanziava nell'unica soluzione percorribile: quella rivoluzionaria. Non solo si dava contezza della tempra votata all'azione oramai forgiata, ma veniva evidenziato altresì il carattere risoluto della nuova generazione. Dopo aver inneggiato al giorno del giudizio, all'assalto del *Zimnij dvorec* (Palazzo d'inverno) e all'uccisione della famiglia reale, dando prova di cieca obbedienza all'obiettivo, costasse vasi di sangue, oltre al non trascurabile lato profetico della questione, Zaičnevskij concludeva: «Ricordate che allora chi non sarà con noi, sarà contro; chi è contro è nostro nemico, e i nemici dovrebbero essere sterminati con ogni mezzo»<sup>32</sup>. Si sentiva dalla parte del giusto, rivendicava una Russia democratica e socialista, devota ad un processo perequativo, d'uguaglianza, e nella quale il popolo avrebbe potuto esercitare i suoi diritti,

---

<sup>30</sup> V. Strada, *Etica del terrore: Da Fëdor Dostoevskij a Thomas Mann*, cit., p. 23.

<sup>31</sup> «Россия вступает в революционный период своего существования. Проследите жизнь всех сословий, и вы увидите, что общество разделяется в настоящее время на две части, интересы которых диаметрально противоположны и которые, следовательно, стоят враждебно одна к другой». *Revoljucionnyj radikalizm v Rossii: Vek devjatnadcatyj*, E.L. Rudnickaja (a cura di), Moskva, Archeografičeskij centr, 1997, p. 142.

<sup>32</sup> «Помни, что тогда кто будет не с нами, тот будет против; кто против — тот наш враг; а врагов следует истреблять всеми способами». *Ivi*, p. 149.



donne comprese, che sotto l'autocrazia zarista venivano «poste sullo stesso piano degli animali»<sup>33</sup>.

Il ricorrere alle «asce» era assunto a richiamo dominante e lo stesso Zaičnevskij, pur non potendo nascondere la propria stima verso l'intellettuale e pubblicista Herzen, ne affrescava altresì l'immagine di un uomo superato, appartenente al tempo della speranza, della fiducia in un percorso di riforme pacifico promosso dall'alto, e pertanto incapace di cogliere la reale situazione russa e il grido rivoluzionario tuonante dalla nuova gioventù a lui invisibile. I «figli» erano diversi. Erano diversi gli studenti di Kazan', epigoni di Černyševskij e Dobroljubov, assetati di conoscenza e socialismo, al punto che avrebbero potuto colmare le distanze più proibitive, dormire per terra, sacrificare la loro intera vita, magari con un solo libro nel cappotto, magari con *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach. Facevano «apostolato»<sup>34</sup>, stampavano manifesti, tentavano di interagire con i contadini, e quando il Comitato Nazionale polacco decise di rivolgersi a loro attraverso la figura del giovane ufficiale Maksimiljan Czernjak e di Gerolamo Kieniewicz con il piano di sobillare le campagne contadine russe attraverso un manifesto apocrifo dello zar, essi risposero positivamente, a patto che ricevessero denaro, uomini «e soprattutto armi»<sup>35</sup>. Era diverso Nikolaj Išutin, fautore di quel fine che avrebbe giustificato ogni mezzo, costasse l'uccisione, l'avvelenamento, la recisione dei legami familiari, la rinuncia al matrimonio, agli amici di un tempo. Il nucleo più cospirativo della sua organizzazione si chiamava «Inferno», i suoi membri sarebbero stati i martiri della causa, della rivoluzione, dello zaricidio; essi dovevano passare inosservati, quali dissoluti, ubriaconi, avrebbero dovuto uccidere e uccidersi, prima d'essersi sfigurati per non poter essere riconosciuti. Di questi nichilisti fece parte il cugino di Išutin, Karakozo, l'asceta della causa, futuro attentatore dello zar Alessandro II.

Era esattamente questo lo scenario del tempo, con gli incendi che nel 1862 devastavano Pietroburgo (li ritroveremo nei *Demonî*), e che quantunque d'origine incerta (probabilmente non dolosa), tenevano altissimo il livello di guardia esacerbando la preoccupazione delle autorità governative. Solo alla luce di tale prospetto possono essere comprese le *Zapiski iz podpol'ja* di Dostoevskij. Non è un caso che il Frank, tra i *leitmotiv*

---

<sup>33</sup> «поставленной наравне с животными». *Ivi*, p. 143.

<sup>34</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. II, cit., p. 184.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 193.

dell'opera, individui proprio l'elemento del «Man of Action»<sup>36</sup>: Černyševskij, e segnatamente i suoi giovani sodali ne erano una rappresentazione di tutta evidenza. Ora, se si assume la dialettica del determinismo, la quale culmina nell'inazione a misura che s'apprenda l'incapacità delle leggi razionali a risolvere il problema della piena realizzazione umana, l'unica cosa che possiamo ricavarne è il totale rifiuto per l'uomo d'azione. Dostoevskij prende così seriamente l'uomo d'azione al punto di estenderne alle estreme conseguenze la sua fenomenologia. L'ipertrofia della coscienza, la consapevolezza dell'aporia insita nella ragione conduce l'uomo d'azione all'immobilismo. Egli si rende conto del fallimento del Palazzo di Cristallo, simbolo del razionalismo europeo ma anche della trasparenza, ove tutto si scorge, tutto funziona secondo principio, tutto è già scritto, e agli individui altro non rimane che vivere alla stregua d'un armento. Vorrebbe conservare il proprio libero arbitrio, eppur dinnanzi all'impossibilità dell'azione si riversa nel proprio individualismo, nella propria solitudine. Ciò potrebbe portare a credere che il sottosuolo, il rifiuto di ogni dottrina, coincida col nichilismo e la trasvalutazione di tutti i valori, ma come già chiarito quella di Dostoevskij è una dimostrazione per assurdo. Che sia così, che Dostoevskij non volesse fermarsi al sottosuolo, è di tutta evidenza, sia che si considerino le opere precedenti, sia che si valutino quelle successive. È lapalissiano come la dimostrazione dell'autore voglia demistificare il culto del razionalismo non già perché l'individuo venga abbandonato a sé stesso, all'alienazione, alla follia, sibbene perché possa sposare un'ideale completamente diverso, in un edificio dai tratti opposti rispetto al Palazzo di Cristallo. Lapalissiano, e tuttavia non chiarito, ove si consideri la conclusione del decimo ed ultimo capitolo della seconda parte:

Guardate un po' più attentamente! Noi non sappiamo neppure dove vive ciò che è vivo e in che consista e come si chiami. Lasciateci soli, senza libri, e noi ci confonderemo subito, ci perderemo – non sapremo dove attaccarci, dove aggrapparci, che cosa amare e che cosa odiare, che cosa stimare e che cosa disprezzare. Sentiremo peso anche di essere uomini, uomini con un vero, *proprio* corpo e sangue; ce ne vergogneremo, considereremo ciò una vergogna, perché noi cerchiamo di incarnare un tipo di uomo che non è mai esistito. Noi

---

<sup>36</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 420.

siamo nati morti, e già da molto nasciamo da padri che non sono vivi; e ciò ci piace sempre di più. Ci prendiamo gusto. Quanto prima vorremo nascere da un'idea<sup>37</sup>.

Ancora una volta le diverse allusioni risultano essere tutt'altro che casuali. L'uomo che fa corrispondere la propria vita con i libri della nuova organizzazione sociale all'insegna del razionalismo, seguendo una tradizione che da diverse generazioni prendeva l'Europa come modello, dimostra di non essere vivo, di incarnare un uomo mai esistito (segnatamente nella specificità russa), il quale si troverebbe totalmente smarrito in assenza dei propri dogmi razionali. Non solo, ma la vera volontà di quest'uomini, nonostante i propri proclami di libertà, è proprio quella di essere governati come gregge.

Siamo arrivati fino quasi a considerare la vera «vita viva», come una fatica, quasi una specie di impiego, e siamo tutti d'accordo che è meglio com'è nei libri. Ma perché ci agitiamo, perché ci sfreniamo talvolta? Che cosa domandiamo? Non lo sappiamo neppure noi. Se le nostre folli richieste fossero esaudite, noi ci troveremo ancora peggio. Ebbene, provatevi dunque; dateci, per esempio, una maggiore indipendenza, sciogliete a uno qualunque di noi le mani, allargate la cerchia della nostra attività, allentate la tutela in cui adesso ci troviamo, e noi... sì, ve lo assicuro: noi subito chiederemo di tornare sotto tutela. Lo so, che forse voi vi irriterete contro di me, griderete, batterete i piedi a terra: «parlate – voi mi direte – di voi solo e delle vostre miserie nel sottosuolo, ma non osate dire: *noi tutti*». Vi prego, signori, ma io non mi giustificherò affatto di questo *noi tutti*. In quanto a me in particolare, io, nella mia vita, ho spinto fino all'estremo ciò che voi non avete saputo fare che a metà, considerando la vostra viltà come prudenza, e vi siete consolati, ingannando voi stessi. Così che, forse, io risulterò più vivo di voi<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> «Да взгляните пристальнее! Ведь мы даже не знаем, где и живое-то живет теперь и что оно такое, как называется? Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся,— не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться; что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся,— человеками с настоящим, собственным телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывальыми общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не от живых отцов, и это нам всё более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем родиться как-нибудь от идеи». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 4, cit., pp. 549-550; Id., *Memorie da una casa di morti e Memorie dal sottosuolo*, cit., pp. 995-997.

<sup>38</sup> «Ведь мы до того дошли, что настоящую «живую жизнь» чуть не считаем за труд, почти что за службу, и все мы про себя согласны, что по книжке лучше. И чего копошимся мы иногда, чего блажим, чего просим? Сами не знаем чего. Нам же будет хуже, если наши блажные просьбы исполнят. Ну, попробуйте, ну, дайте нам, например, побольше самостоятельности, развяжите

Emerge limpidamente, da queste battute, la *reductio ad absurdum*: «ho spinto fino all'estremo ciò che voi non avete saputo fare che a metà». Le «folli richieste» rivendicate dagli intellettuali dell'azione, ove messe in atto dalla zelante devozione dei loro figli, altro non produrrebbero se non una situazione ancora peggiore, ancora meno sostenibile. Dostoevskij coglie così il lato idealistico e menzognero che si cela dietro la sedicente vita attiva degli intellettuali alienati nelle pagine dei loro libri, incapaci di cogliere la realtà, del tutto schiavi e asserviti ad un ideale astratto e inesistente, e per tanto imperseguibile nella realtà effettuale. È come se l'idea d'umanità si fosse distaccata talmente tanto dall'umanità stessa, in carne ed ossa, sì dall'edificare la mostruosità di esseri «nati morti», nati da un'idea.

Citando Roberto Valle:

A Dostoevskij va ascritto il merito di aver intuito che l'essenza della rivoluzione non è idealista e umanitaria, ma ideologica e dispotica. Sia che sfoci nel Terrore sia che languisca in un «ristagno d'ordine», essa si pone comunque al servizio degli «interessi» della *civilizacija*, di quell'integrazione cosmopolitica che cancella la multiformità e l'originalità delle «culture». Animata dal desiderio di arrivare al *nihil*, alla *tabula rasa*, la rivoluzione agisce in nome di una pianificazione ispirata ad un omologante razionalismo antropoteista ed eudemonista, che pretende di realizzare la felicità «ad ogni costo»<sup>39</sup>.

Ciò detto, non resta che chiarire l'ultimo e più delicato aspetto: perché Dostoevskij decise di fermarsi qui? Ovvero, perché dopo aver esteso tutto il ragionamento sull'uomo d'azione e le catene di un razionalismo sociale spinto alle estreme conseguenze, non propose la sua alternativa, lasciando l'uomo del sottosuolo pienamente cosciente di sé stesso eppur inerme, solo nella prigione della propria coscienza? Fin dalle lettere del periodo post detentivo, fin dalla stesura delle *Zapiski iz mertvogo doma*, conosciamo la soluzione maturata dall'autore: perché in quest'opera egli non ebbe ad esporla? Vien fatto

---

любому из нас руки, расширьте круг деятельности, ослабьте опеку, и мы... да уверяю же вас: мы тотчас же попросимся опять обратно в опеку. Знаю, что вы, может быть, на меня за это рассердитесь, закричите, ногами затопаете: «Говорите, дескать, про себя одного и про ваши мизеры в подполье, а не смейте говорить: „все мы“». Позвольте, господа, ведь не оправдываюсь же я этим всемирством. Что же собственно до меня касается, то ведь я только доводил в моей жизни до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще трусость свою принимали за благоразумие, и тем утешались, обманывая сами себя. Так что я, пожалуй, еще «живее» вас выхожу». *Ivi*, p. 549; p. 995.

<sup>39</sup> R. Valle, *op. cit.*, p. 12.

di credere che Dostoevskij avrebbe voluto, ma non gli fu consentito dalla censura. La sua opera pare terminare con la sofferenza umana, ma la sofferenza per Dostoevskij, è solo il punto di partenza per l'elaborazione di una nuova coscienza. L'uomo del sottosuolo è un uomo in *rivolta* contro le leggi inevitabili della natura, che annullano il libero arbitrio, non già contro l'ideale morale, che proprio del libero arbitrio si serve. Come riporta il Frank:

Such an alternative ideal would thus be required to recognize the autonomy of the will and the freedom of the personality, and would appeal to the moral nature of man rather than to his reason and self-interest conceived as working in harmony with the laws of nature. For Dostoevsky, this alternative ideal could be found in the teachings of Christ<sup>40</sup>.

In piena coerenza con quanto scritto nella precedente opera *Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach* (Note invernali su impressioni estive), l'unica soluzione possibile per una comunità politica che voglia darsi vita lunga ed armonica è quella di partire da un forte ideale morale, e questo non può che servirsi di quello che per lo scrittore fu il massimo esempio empirico e metempirico: Cristo. Solo attraverso la fede nei suoi insegnamenti sarebbe stato possibile costruire un'umanità nuova ed affrancata, in ciò che l'accettazione di quei valori, seguendo lo spirito del primo slavofilismo, avrebbe avuto il carattere della libera scelta. Al Palazzo di cristallo europeo Dostoevskij contrappose, quale alternativa, il Palazzo di Cristo, nella cui fede l'umanità avrebbe trovato la soluzione alla rivolta; tuttavia, il semplice accenno a questi temi unitamente al timore di una censura vieppiù alle prese con le incalzanti teorie socialiste e rivoluzionarie fu bastevole affinché, onde evitare fraintendimenti, quella parte finale dell'opera venisse recisa.

Such an attempt may well have confused and frightened the censors, still terrified out of their wits by the recent blunder over *What Is To Be Done?* and now accustomed to view the Crystal Palace as the abhorrent image of atheistic Socialism. Hence, they would have excised the sentences in which Dostoevsky tried to give his own Christian significance to this symbol, perhaps considering them to be both subversive and blasphemous<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 426.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 427.

### 4.3 Critica al razionalismo

Stephen Carter scrive a proposito della prima parte delle *Zapiski iz podpol'ja*: «is the manifesto against rationalist utilitarianism», il cui assioma di fondo risiede nella profonda convinzione che «man's greater freedom consist in doing that which is against his own interests: the volitional urges of man are usually stronger than his rational motives. The advocates of rational egoism have therefore misunderstood the nature of man, and in seeking to achieve a perfect society based on purely intellectual values, they would create something anti-human»<sup>42</sup>.

Ancora, Steven Ealy, riprendendo il Frank, formula il problema in termini di tensione tra una ragione apodittica e la volontà libera:

The inner tension of Underground Man then is the tension between his "rational" acceptance of a scientific view of man – a view that reduces him to a creature totally determined by stimulus-response mechanisms, as are other animals – and his irrational inability to give up concern for human morality, dignity, and freedom, which is scientific position seems to demand. This tension lies at the heart of Dostoevsky's battle with modernity in general, and West in particular<sup>43</sup>.

Jean Drouilly pone la questione in tutta la sua essenzialità:

Si la raison ne peut expliquer ni les aspirations qui l'ont entraîné, ni tout ce monde de désirs absurdes, répugnants, dans lequel il a failli se perdre, si ce que l'homme ose s'avouer à lui-même et aux autres n'est qu'une mince pellicule recouvrant un abîme où grouillent des démons, c'est que l'homme est victime d'un mirage, qu'il ne veut pas s'avouer qu'il est un être essentiellement déraisonnable. Dostoïevski le sait désormais, et ce secret, il le révélera à tous<sup>44</sup>.

Laconico, il messaggio non potrebbe cogliere meglio nel segno: l'uomo è un essere essenzialmente irrazionale. È proprio questo, in estrema sintesi, il messaggio che Dostoevskij lancia dalle colonne di «Vremja» ed «Épocha». Tuttavia conviene che se ne chiarisca il significato, quanto meno precisando due elementi: 1) l'irrazionalità si riferisce all'azione di chi per *volontarismo*, pur pensando razionalmente, decide di uscire

---

<sup>42</sup> S. K. Carter, *op.cit.*, pp. 107-108.

<sup>43</sup> S. D. Ealy, *Speaking on the Lower Frequencies: Note from Underground in Ralph Ellison's America*, in R. Avramenko, L. Trepanier (a cura di), *cit.*, p. 184.

<sup>44</sup> J. Drouilly, *op. cit.*, p. 228.

dall'inevitabilità dei comandi della ragione affermando la propria volontà libera; 2) «ragione» deve essere intesa con accezione generica, là dove più propriamente sarebbe corretto usare l'espressione «intelletto», quale capacità logico-combinatoria<sup>45</sup>. In questo senso deve interpretarsi l'affermazione di Dostoevskij contenuta nella prima parte delle *Zapiski iz podpol'ja* secondo la quale il raziocinio soddisfa solo la capacità raziocinativa dell'essere umano, mentre un atto di volontà si traduce nel manifestarsi di «tutta la vita»<sup>46</sup>, di un'intera vita umana, ben lungi dall'identificarsi interamente con il mero raziocinio, al quale lo scrittore assegna approssimativamente una ventesima parte dell'intera capacità di vivere. L'umanità viene antropologicamente (e ironicamente) definita ingrata e scorretta (*neblagonravie*)<sup>47</sup>, in ciò che se anche la si sprofondasse nella felicità, nell'abbondanza economica, libera di oziare e mangiare pasticcini in quantità, ebbene anche in quel caso, essa troverebbe comunque il modo per combinare qualche sozzeria; fosse per una pasquinata, per un semplice dispetto, l'umanità metterebbe a repentaglio tutti gli agi generosamente elargitegli dal pensiero razionale per perseguire la più antieconomica delle sciocchezze. Ed invero, sostiene Dostoevskij, qui è la storia a testimoniarcelo:

Oh, ditemi chi è stato il primo ad annunziare, chi è stato il primo a proclamare che l'uomo fa porcherie solo perché non conosce i suoi reali interessi; e che, se lo illuminassero, se gli si aprissero gli occhi sui suoi veri e normali interessi, egli smetterebbe subito di fare porcherie e diventerebbe subito buono e nobile, perché, se fosse illuminato e comprendesse il suo vero e proprio vantaggio, vedrebbe questo vantaggio soltanto nel bene? Ora è chiaro che nessun uomo può agire coscientemente contro i propri interessi e perciò egli farebbe il bene per così dire solo per necessità. O bambino, puro innocente bambino! Quando mai,

---

<sup>45</sup> Il riferimento attiene alla distinzione kantiana di *intelletto e ragione*: «L'esito di tutti i tentativi dialettici della ragion pura non solo conferma tutto ciò che fu oggetto di dimostrazione nell'Analitica trascendentale – cioè che tutti i ragionamenti che pretendono di condurci oltre il campo dell'esperienza possibile sono ingannevoli e infondati –, ma ci impartisce anche un insegnamento particolare, cioè che l'umana ragione ha in sé una spinta naturale a varcare questi limiti e che le idee trascendentali sono per essa non meno naturali di quanto per l'intelletto lo siano le categorie; con la differenza, però, che le ultime conducono alla verità ossia all'accordo dei nostri concetti con l'oggetto, mentre le prime non producono che una mera parvenza, tuttavia irresistibile, il cui inganno può venire a stento rimosso con la critica più penetrante». I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di P. Chiodi, Torino, UTET, 2005, p. 508.

<sup>46</sup> «всей жизни». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 4, cit., p. 471.

<sup>47</sup> Come negazione «не» di «благонравие», condotta buona, corretta.

prima di tutto, è accaduto, nel corso dei millenni, che l'uomo agisse soltanto nel suo proprio interesse? Che cosa fare di quei millenni di fatti che son lì a testimoniare che gli uomini coscientemente, cioè a dire comprendendo pienamente i propri interessi, li lasciano in secondo piano, per gettarsi sopra una nuova via, a loro rischio e pericolo, a casaccio, senza esservi costretti da niente e da nessuno, come se non desiderassero proprio altro che di evitare la via indicata per farsene un'altra, cocciutamente, secondo il proprio volere, un'altra difficile ed assurda che bisogna cercare nell'oscurità? Ciò vuol dire evidentemente che questa cocciutaggine, e questa propria volontà sono loro più gradite di qualsiasi vantaggio<sup>48</sup>.

L'uomo in rivolta dostoevskiano non rifiuta la ragione in sé, ma la sua imposizione (ed è evidente il preciso riferimento alla teoria sociale); egli non accetta che tutte le sue funzioni possano essere stabilite scientemente e logicamente esaurite come in un tabellario. C'è in fondo una ragione superiore per la quale l'individuo può arrivare a rifiutare finanche il più conveniente dei calcoli, e questa ragione è la *libertà*. Perché «l'uomo, in qualunque tempo e in qualunque luogo, ha sempre amato di agire come gli pareva e piaceva e non come gli comandavano la sua ragione e il suo vantaggio, ché è ben possibile volere agire anche contro il proprio vantaggio e qualche volta ciò è assolutamente necessario»<sup>49</sup>. Non soltanto Dostoevskij mostra il carattere deleterio di

---

<sup>48</sup> «О, скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов; а что если б его просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно увидел бы в добре собственную свою выгоду, а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных своих выгод, следственно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро? О младенец! о чистое, невинное дитя! да когда же, во-первых, бывало, во все эти тысячелетия, чтоб человек действовал только из одной своей собственной выгоды? Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди зазнамо, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, отставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось, никем и ничем не принуждаемые к тому, а как будто именно только не желая указанной дороги, и упрямо, своевольно пробивали другую, трудную, нелепую, отыскивая ее чуть не в потемках. Ведь, значит, им действительно это упрямство и своеволие было приятнее всякой выгоды». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 4, cit., pp. 465-466; Id, *Memorie dal sottosuolo*, cit., p. 745.

<sup>49</sup> «человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и положительно должно». *Ivi*, p. 469; p. 757.



un'umanità ridotta a «tasto d'organetto», alla quale la scienza si sia incaricata di svelare tutte le leggi del suo funzionamento, esattamente come un formicaio, ma egli rifiuta altresì l'idea che l'umanità stessa si sia mai comportata a guisa di un siffatto perseguimento. Certamente più criticabile sotto questo aspetto è l'idea dostoevskiana secondo la quale, in fin dei conti, l'essere umano abbia giusto imparato a vedere qualche volta più chiaramente rispetto ai tempi barbari, ma che la barbarie mai si sia fermata, e non perché l'uomo non conosca le raccomandazioni della scienza e della ragione, ma semplicemente perché è ben lontano dall'aver appreso ad agire come queste gli mostrano. Gli esempi storici non mancavano, lo scrittore cita il sangue che scorre a fiumi, come sciampagna, quanto mai se ne era versato nel passato, sotto il fuoco dei Napoleone, della guerra civile americana, della guerra tra la Confederazione germanica e la Danimarca per il ducato di Schleswig-Holstein (1864). La conclusione, impietosa, è che la razionalità non ha certo rabbonito l'umanità, anzi il progresso pare averne aumentato la molteplicità delle sensazioni, al punto che gli individui potrebbero arrivare a godere finanche del sangue versato. Ed invero, se in passato si riteneva giusto uccidere, com'è che ora si continua a farlo, in misura maggiore, pur reputandolo un'infamia?

Così viene aborrito, nella misura più categorica, l'uomo della ragione e della verità, ed è di tutta evidenza che lo scrittore non si stia rivolgendo ad un generico uomo, il cui comportamento fosse orientato da una coerenza rispetto al valore, rispetto a principî etici, ovvero in conformità con i dettami di una ragione pratica in senso kantiano. Egli si rivolge primieramente all'uomo positivista ottocentesco, interamente devoto alle statistiche e alle formule «scientifico-economiche». Ciò emerge con chiarezza dall'elenco dei cosiddetti interessi che la scienza dovrebbe enumerare e garantire: *blagodenstvie* (prosperità, benessere), *bogatstvo* (ricchezza), *svoboda* (libertà), *pokoï* (quiete), tale che chiunque vi si ribellasse, chiunque non dovesse acconsentire a tale registro verrebbe considerato un pazzo. Anche nel passo in cui viene analizzato il comportamento guidato dalla morale, dal bene, dunque l'etica, questo viene demistificato non già sul piano *autonomo*, come dovere sinceramente sentito e assoluto (sciolto da condizionati), sibbene su quello *utilitaristico*. Se infatti si analizzano i comportamenti umani sotto la lente del razionalismo, che dovrebbe assicurarne l'addolcimento, in virtù dell'interesse comune che se ne ricava, tutto si può scorgere fuorché questo adeguamento. Dostoevskij, bisogna sempre tenerlo a mente, non fa altro che seguire nella sua dimostrazione per assurdo, la quale altro non produce, come fisiologico epilogo, che «sofismi». La convinzione che il

genere umano finirà per adeguarsi ai vantaggi imposti dalla razionalità è la stessa convinzione che lo vorrebbe ridotto a formicaio, che vorrebbe la creazione del Palazzo di Cristallo. Ma qui lo scrittore pone la questione anche da un'altra prospettiva, che tuttavia immancabilmente si lega ad una strenua difesa della libertà. In breve:

È dal formicaio che hanno cominciato le formiche che si rispettano e col formicaio finiranno, cosa che fa grande onore alla loro costanza e al loro spirito positivo. Ma l'uomo è un essere frivolo e sregolato e forse, simile in questo al giocatore di scacchi, ama soltanto il procedimento necessario per arrivare allo scopo, non lo scopo stesso. E chi sa (non è possibile garantirlo), forse lo scopo stesso a cui tende l'umanità, è racchiuso in questo incessante processo per arrivare; per dirla in altre parole, nella vita stessa e non particolarmente nello scopo, il quale non è altro che il «due per due quattro», cioè una formula. Ma il «due per due quattro» non è la vita, signori, ma il principio della morte<sup>50</sup>.

Non sarebbe dunque errato sostenere che quella che per Aristotele era la *causa finale*, principio vitale, quale compimento di un movimento dotato di senso (teleologico), in Dostoevskij assuma invece i tratti opposti della morte; ma questo solo nella misura in cui essa venga *pianificata* quale formula matematica, capace di esaurire tutti gli interessi umani, come l'acqua e la greppia esauriscono gli interessi dell'armento. Pare quindi anche fin troppo evidente l'obiettivo della polemica dostoevskiana: proprio quel socialismo, che nell'immaginario dell'autore avrebbe voluto ridurre l'umanità ad un unico grande gregge.

#### 4.4 Critica al socialismo

La particolarità della critica dostoevskiana al socialismo è stata ben evidenziata da Nikolaj Berdjaev:

---

<sup>50</sup> «С муравейника достопочтенные муравьи начали, муравейником, наверно, и кончат, что приносит большую честь их постоянству и положительности. Но человек существо легкомысленное и неблагоприятное и, может быть, подобно шахматному игроку, любит только один процесс достижения цели, а не самую цель. И, кто знает (поручиться нельзя), может быть, что и вся-то цель на земле, к которой человечество стремится, только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения, иначе сказать — в самой жизни, а не собственно в цели, которая, разумеется, должна быть не иное что, как дважды два четыре, то есть формула, а ведь дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти». *Ivi*, pp. 475-476; p. 775.

Il problema del socialismo è sempre stato al centro delle preoccupazioni di Dostoevskij e a lui si devono sul socialismo i pensieri più profondi che siano mai stati espressi. Egli ha compreso che il problema del socialismo è un problema religioso, è il problema di Dio e dell'immortalità<sup>51</sup>.

Dostoevskij non amava la borghesia, ed anzi si potrebbe dire che l'avversasse ancor più dello stesso socialismo francese, che per lo scrittore altro non era se non la sua alterità partorita dal medesimo grembo. Le *Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach* del 1863 sono piuttosto esemplificative in tal senso, ed in particolare il capitolo sesto, intitolato *Opyt o buržua* (Saggio sul borghese), dopo aver ribadito il trionfo della classe borghese secondo la previsione dell'abate Sieyès<sup>52</sup>, ne demistificava i cavalli di battaglia, funzionali, sella sua visione, solo al proprio interesse di classe. Proprio nei confronti di quella *liberté*, magnificata quale possibilità di fare tutto quello che si vuole, nei limiti della legge, Dostoevskij specificava che la libertà dà solo la possibilità astratta di realizzare pienamente sé stessi, non già quella concreta: «Quando è possibile fare tutto quello che si vuole? Quando si possiede un milione. La libertà dà un milione a testa? No. Che cos'è un uomo senza un milione? Un uomo senza un milione è colui che non fa tutto quello che vuole, bensì è colui del quale si fa tutto quello che si vuole»<sup>53</sup>.

Quello che sorprende non è certo la novità della critica – sappiamo infatti che altri autori, ben prima del Nostro, avevano mosso critiche analoghe ai principî della Rivoluzione<sup>54</sup> –, quanto il fatto che Dostoevskij riconosca il problema materiale sollevato

---

<sup>51</sup> «Проблема социализма всегда была въ центрѣ вниманія Достоевскаго и ему принадлежать самыя лубокія мысли о социализмѣ, которыя когда-ли-бо были высказаны. Онъ понялъ, что вопросъ о социализмѣ — религиозный вопросъ, вопросъ о Богѣ и безсмертіи». N. Berdjaev, *op. cit.*, pp. 138-139; p. 104.

<sup>52</sup> «Что такое *tiers état*? Ничего. Чем должно оно быть? Всем». «Che cos'è il *tiers état*? Nulla. Cosa dev'essere? Tutto». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 4, cit., p. 427.

<sup>53</sup> «Когда можно делать всё что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает всё что угодно, а тот, с которым делают всё что угодно». *Ibidem*; Id. *Note invernali su impressioni estive*, cit., p. 68.

<sup>54</sup> In una più ampia critica, rientrando nella contrapposizione *Stato- Società civile*, ovvero, se si vuole, *Citoyen-Bourgeois*, Karl Marx, nell'opera *Zur Judenfrage*, scriveva: «Lo Stato elimina a suo modo le differenze di *nascita*, di *condizione*, di *cultura*, di *lavoro*, proclamando che nascita, condizione, cultura,

dal socialismo. Se si parte da questo presupposto, se si parte dall'interesse di classe, il socialismo ha vita facile, perché inevitabilmente il tema dei rapporti di forza e dell'esagerata sperequazione finisce per avvalorare le sue tesi. Ma Dostoevskij, come già era accaduto per l'alienazione sociale vista nel primo capitolo, coglie l'elemento politico-comunitario sempre come effetto (e mai come causa) dell'elemento psicologico-personale: è la società a promanare dal singolo, non già il singolo a scaturire dalla società. Attraverso questa prospettiva è possibile scavare più a fondo e rinvenire così nel problema del socialismo il problema dell'ateismo e della perdita di Dio. Dostoevskij osservava la realtà del suo tempo, scrutava la gioventù russa; lungi dall'essere un assunto tutto teorico, esso ricavava la propria *ratio* dai movimenti della vita reale. Ne abbiamo conferma in una lettera inviata l'11 giugno 1879 al noto professore e pubblicista moscovita Nikolaj Alekseevič Ljubimov, nella quale leggiamo quanto segue:

Per il nostro socialismo russo, stupido ma terribile (perché con esso sta la gioventù) c'è un'indicazione, a quanto pare energica: i pani, la torre di Babele (cioè il futuro regno del socialismo) e il pieno assoggettamento della libertà di coscienza – ecco a cosa arriva il disperato negatore e ateo. La differenza è in ciò, che i nostri socialisti (ed essi non sono soltanto il nichilismo sotterraneo – voi lo sapete) sono dei coscienti gesuiti e mentitori, i quali non confessano che il loro ideale è l'ideale della violenza sulla coscienza umana e l'abbassamento dell'umanità alla stato di *bestiame da gregge*, e il mio socialista (Ivan Karamàzov) è un uomo sincero, che sinceramente confessa di essere d'accordo con l'opinione del Grande Inquisitore sull'umanità, e che la fede di Cristo avrebbe portato (sembra) l'uomo assai più in alto di quanto egli stia in realtà<sup>55</sup>.

---

lavoro non sono differenze politiche, dichiarando ciascun membro del popolo partecipe *in ugual misura* della sovranità popolare, senza tener conto di tali differenze, trattando tutte le componenti della vita reale del popolo dal punto di vista statale. Ciò non di meno, lo Stato lascia che la proprietà privata, la cultura, il lavoro *agiscano* nella *loro* maniera, vale a dire come proprietà privata, come cultura, come lavoro, e facciano valere la loro essenza *specificata*. Ben distante dal rimuovere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto solamente nella misura in cui le presuppone». K. Marx, *Sulla questione ebraica*, trad. di D. Fusaro, Milano, Bompiani, 2007, p. 109. Ancora, Giuseppe Mazzini, nel capitolo sulla *Questione economica* dei *Doveri dell'Uomo*, così vergava: «La libertà di concorrere per chi nulla possiede, per chi, non potendo risparmiare sulla giornata, non ha di che iniziare la concorrenza è menzogna, come menzogna la libertà politica per chi mancando di educazione, d'istruzione, di mezzi e di tempo, non può esercitarne i diritti». G. Mazzini, *Doveri dell'Uomo*, Roma, Editori Riuniti, 2011, p. 176.

<sup>55</sup> «Нашему русскому, дурацкому (но страшному социализму, потому что в нем молодежь) – указание и, кажется энергическое: хлебы, Вавилонская башня (то есть будущее царство социализма)

Una volta negato Dio, il socialismo si sostituisce ad esso proclamando la nascita del suo ideale quale nuova religione per l'umanità. Il riferimento ad Ivan Karamazov non è casuale, e in questo senso ci si sente di dover dare ragione al Berdjaev quando egli sostiene che la *Leggenda del Grande Inquisitore* sia «scritta ugualmente contro il socialismo e contro il cattolicesimo», anzi che si possa addirittura pensare «che sia scritta più per il socialismo che per il cattolicesimo»<sup>56</sup>. Ivan può così far dire al novantenne cardinale di Siviglia che è il pane a venir prima di tutto, non già la libertà dello spirito, e che nondimeno il suo compito nella comunità dei fedeli non può che essere correttivo rispetto a quanto Cristo aveva lasciato sulla Terra, sopravvalutando gli esseri umani e rifiutando per loro il pane in nome della più nobile libertà di coscienza. Questa è in estrema sintesi l'idea che Dostoevskij ha del socialismo, l'ideale del pane, che nella tensione *libertà-necessità* sacrifica la prima per la seconda; ed è proprio partendo da quest'assunto ch'egli rileva come il socialismo non sia altro che una nuova religione. Tuttavia, in un ipotetico raffronto, l'ideale cristiano viene indicato dallo scrittore quale incomparabilmente superiore.

C'è qualcosa di ben superiore al dio-ventre. Ed è l'essere signore e padrone di se stesso, del proprio *io*, è il sacrificare questo *io*, darlo a tutti. In questa idea c'è una irresistibile bellezza, una superiore dolcezza, un che di inevitabile e perfino di inspiegabile<sup>57</sup>.

Orbene, questa superiorità del cristianesimo sulla religione del socialismo si sostanzia in due passaggi fondamentali: a) la *libertà* dello spirito che predilige essere padrone di sé

---

и полное порабощение свободы совести – вот к чему приходит отчаянный отрицатель и атеист! Разница в том, что наши социалисты (а они не одна только подпольная нигилистическая, – Вы знаете это) – сознательные иезуиты и лгуны не признающиеся, что идеал их есть идеал насилия над человеческой совестью и низведения человечества до *стадного скота*, а мой социалист (Иван Карамазов) – человек искренний, который прямо признается, что согласен с взглядом "Великого Инквизитора" на человечество и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., pp. 581-582.

<sup>56</sup> «написана одинаково и противъ социализма и противъ католичества». «болѣе о социализмѣ чѣмъ о католичествѣ». N. Berdjaev, *op. cit.*, p. 146; Id., *La concezione di Dostoevskij*, *op. cit.*, pp. 109-110.

<sup>57</sup> «Есть нечто гораздо высшее бога-чрева. Это-быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его-всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое». F. Dostoevskij, *Heizdannij Dostoevskij: Zapisnye knižki i tetradi 1860-1881*, cit., p. 248; Id., *Dostoevskij inedito: quaderni e taccuini 1860-1881*, cit., p. 125.

stesso pur nella precarietà di condizioni materiali grame; b) il senso del dovere, o spirito di *auto-perfezionamento*, di cui la libertà è scaturigine. Come vedremo nel prosieguo è forte in Dostoevskij la convinzione, evangelica, che vede nel dare interamente sé stessi al resto della comunità, senza voler nulla in cambio quale tornaconto, ma per il semplice amore verso il prossimo, non soltanto il più nobile degli ideali (ben più alto del *do ut des* socialista), capace di elevare la comunità rispetto ad un granghignolesco «formicaio sociale» dal ventre sazio e la coscienza vegetativa, sibbene il più forte *incipit* per la realizzazione dei diritti di tutti. Come a dire: se io do tutto me stesso, anche il resto della comunità non potrà che fare altrettanto<sup>58</sup>.

Il torto del socialismo è esattamente quello di negare la libertà di coscienza, ma così facendo nega la morale, il senso del *dovere* e della *responsabilità*, praticabili solo sul terreno della libera scelta. Proprio questo risulta essere il tema dominante dell'articolo del *Dnevnik Pisatelja* del 1873, *Sreda* (L'ambiente), nel quale Dostoevskij, attento lettore di cronaca, valutava i risultati conseguiti dall'introduzione del nuovo sistema giudiziario. Emergeva una manifesta propensione dei giudici ad assolvere gli imputati in nome della cosiddetta «dottrina dell'ambiente», secondo la quale la società è la sola responsabile della devianza, ed in tal guisa non ci si sente di condannare il singolo per un delitto che, in fondo, è stato la società stessa a produrre, e per il quale nessuno, in quelle date condizioni, potrebbe dire con tutta certezza che non avrebbe fatto altrettanto.

---

<sup>58</sup> Anche in questo caso potrebbe essere interessante una comparazione con il Mazzini. Nel capitolo introduttivo ai *Doveri dell'uomo* l'autore chiarisce la motivazione che lo fa propendere per l'idea di *Dovere* in luogo di quella di *diritto*. Il punto è che se si parte dal concetto di diritto, e dunque di «*ben essere*», non ci si deve stupire che dopo decenni di predicazione in tal senso gli unici ad usufruirne siano i pochi possidenti in grado di realizzare le libertà formali anche sul piano sostanziale. I diritti sono contrastanti e creano antagonismo; infondono l'idea che ogni categoria debba pensare al proprio benessere ed il risultato è che una volta raggiunto nessuno pensa (coerentemente con la stessa teoria dei diritti) di doverli cedere, o ripartire più equamente. «Ai primi [gli uomini dei *diritti*] la conquista dei loro diritti individuali, togliendo ogni stimolo, basta perché s'arrestino: il lavoro dei secondi [gli uomini del *Dovere*] non s'arresta qui in terra che colla vita. [...] Quand'io dico che la conseguenza dei loro diritti non basta agli uomini per operare un miglioramento importante e durevole, non chiedo che rinunziate a questi diritti; dico soltanto che non sono se non una conseguenza di doveri adempiti, e che bisogna cominciare da questi per giungere a quelli». G. Mazzini, *op. cit.*, pp. 83-85. Notevoli similitudini tra i due autori riguardano anche il concetto di libertà. Scrive Mazzini: «Senza *libertà* non esiste Morale, perché non esistendo libera scelta fra il bene ed il male, fra la devozione al progresso comune e lo spirito d'egoismo, non esiste responsabilità». G. Mazzini, *op. cit.*, p. 152.

Così giungeremo a poco a poco alla conclusione che i delitti non esistono affatto, e di tutto «ha colpa l'ambiente». Giungeremo, seguendo il filo del ragionamento, a considerare il delitto perfino come un dovere, come una nobile pretesa contro «l'ambiente». «Siccome la società è organizzata malamente, non ci si può ambientare in una società cosiffatta senza una protesta e senza delitti». «Siccome la società è organizzata malamente, non si può emergervi senza avere un coltello in mano»<sup>59</sup>.

La dottrina dell'ambiente risulta essere quasi una legge inevitabile, e la formazione delle prime giurie in un Paese che mai le aveva conosciute prima, finì per determinare quella paura verso l'esercizio del potere che, come fece notare lo stesso autore, sistemi con un impianto giudiziario ben consolidato, quali l'Inghilterra, non soffrivano. «Lì il giurato comprende, anzitutto, che ha nelle mani il vessillo di tutta l'Inghilterra, che egli cessa di essere un individuo privato, e deve rappresentare l'opinione del paese». Anche gli inglesi considerano «l'ambiente che rovina», ma il giurato, tuttavia, si fa coraggio e «pronuncia un verdetto di colpevolezza, comprendendo, innanzi tutto, che il suo dovere consiste prevalentemente nel testimoniare, con la sua sentenza, davanti a tutti i concittadini, che nella vecchia Inghilterra, per la quale ognuno di loro darebbe il sangue, il vizio continua a chiamarsi vizio e il delitto a chiamarsi delitto»<sup>60</sup>. Proprio sulla scorta di questa solidità morale Dostoevskij si fa alfiere della responsabilità personale. Ancora una volta la radice si trova nella libertà e nel cristianesimo, il quale, pur riconoscendo le pressioni dell'ambiente, non degrada l'individuo a suo mero prodotto, bensì gli conferisce la dignità per poterlo contrastare ponendo una netta demarcazione tra il punto in cui finisce l'ambiente e quello in cui inizia il *dovere*. «Nel considerare l'uomo responsabile,

---

<sup>59</sup> «Ведь этак мало-помалу придем к заключению, что и вовсе нет преступлений, а во всем “среда виновата”. Дойдем до того, по клубку, что преступление сочтем даже долгом, благородным протестом против “среды”. “Так как общество гадко устроено, то в таком обществе нельзя ужиться без протеста и без преступлений”. “Так как общество гадко устроено, то нельзя из него выбиться без ножа в руках». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 12, cit., p. 18; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 19.

<sup>60</sup> «Там присяжный понимает прежде всего, что в руках его знамя всей Англии, что он уже перестает быть частным лицом, а обязан изображать собою мнение страны». «Но зато, и весьма часто, тамошний присяжный, скрепя свое сердце, произносит приговор обвинительный, понимая прежде всего, что обязанность его состоит в том преимущественно, чтобы засвидетельствовать своим приговором перед всеми согражданами, что в старой Англии, за которую всякий из них отдаст свою кровь, порок по-прежнему называется пороком и злодейство — злодейством». *Ivi*, p. 16; p. 17.



il cristianesimo ne riconosce implicitamente la libertà. Nel considerare invece l'uomo come dipendente da qualsiasi errore dell'organizzazione sociale, la dottrina dell'ambiente porta l'uomo a una piena spersonalizzazione, al suo pieno affrancamento da ogni dovere morale personale, da ogni indipendenza, lo porta alla più schifosa delle schiavitù immaginabili»<sup>61</sup>. Mercé a queste considerazioni, Dostoevskij poteva così concludere che si fa un danno maggiore alla persona quando, nonostante la comprovata colpevolezza, la si assolve; mentre una punizione, anche severa, pone l'individuo dinnanzi alle sue responsabilità e produce una sofferenza che ha il merito d'essere auto-purificatrice. Come si è già avuto modo di mostrare nel paragrafo sulla pena di morte, per lo scrittore nessuno ha il diritto di porre la parola fine, e qualsiasi uomo, fosse anche il più abietto, merita di essere recuperato, di recuperarsi, attraverso l'unico cammino percorribile: quello della coscienza.

Dovrebbero essere chiari, a questo punto, gli elementi che spinsero il Nostro a rifiutare (al di là della curiosità giovanile) il socialismo francese. E tuttavia ne esiste ancora un altro, esposto proprio in quel *Saggio sul borghese* delle *Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach* del 1863: la *bratstvo* (fratellanza). Tale principio, tanto caro ai rivoluzionari dell'89, è certamente quello che Dostoevskij osserva con più curiosità, e la motivazione, dal suo punto di vista, è semplicissima: si può stabilire la fratellanza per decreto? No, evidentemente. Per lo scrittore la fratellanza si sostanzia nella volontà incondizionata del singolo di darsi alla propria comunità, in un atto libero, autonomo, che nulla pretenda in cambio. Sembrerebbe che un gesto simile possa essere compiuto solo da persone prive di personalità, che quindi non risentano del problema di spogliarsene, ma lo scrittore propende per l'esatto contrario:

il sacrificio di tutto se stesso a beneficio degli altri, il sacrificio volontario, assolutamente cosciente e non costretto in alcun modo, è a parer mio il segno della massima evoluzione della personalità, della sua massima potenza, del suo massimo autocontrollo, della massima libertà della propria volontà. Sacrificare volontariamente la propria vita per tutti, andare in nome di tutti sulla croce, sul rogo, lo si può fare solo laddove una personalità abbia raggiunto

---

<sup>61</sup> «Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить». *Ivi*, p. 18; p. 19.



il più alto grado di sviluppo<sup>62</sup>.

Ora, posto ciò, una cosiffatta propensione non può non derivare che da elementi naturali, i quali si siano radicati nel sangue e nella carne della società; una tale propensione non può che essere figlia di un tempo remoto. Ebbene, in Europa, seguita Dostoevskij, di tutto questo non v'è traccia; anzi è l'individualismo e l'affermazione del proprio *io*, in opposizione alla comunità in cui si vive, a prevalere. Per cui, in sostanza, l'uomo occidentale discorre di una cosa che non esiste, ed è proprio questo il problema fondamentale, in ciò che non esistendo la fratellanza ci si arrabatta per tirarla fuori dal cilindro: un'operazione che fisiologicamente porta il germe della violenza.

Ora, per fare il ragù di lepre ci vuole in primo luogo la lepre. Ma qui la lepre non c'è, ovverosia: manca una natura umana capace di fratellanza, che creda nella fratellanza, che di per se stessa aspiri alla fratellanza<sup>63</sup>.

Ed è a tal punto che secondo Dostoevskij interviene l'aspetto più curioso, e questo si materializza nel «calcolo della fratellanza» al fine di persuadere quanti più adepti possibili circa la convenienza della confraternita. Verranno calcolati i vantaggi che ne deriveranno, i palati si alletteranno al guadagno, e già questa è una bella contraddizione, perché una fratellanza che non si periti di ricorrere alle somme algebriche non è evidentemente una fratellanza che risponda alla definizione testé data, e che lo scrittore aveva in mente. Non a caso Dostoevskij cita ironicamente il moto presente nel frontespizio dell'opera di Étienne Cabet, *Voyage en Icarie*, «Tous por chacun, Chacun pour tous», con l'intento precipuo di rammentare che nella misura in cui taluni cercarono di tradurre in realtà certe massime, l'unico risultato concreto che ottennero fu quello del fallimento. Dunque, non solo la fratellanza non può basarsi su calcoli razionali, bensì sul «sentimento» e sulla «natura» (o c'è, o non c'è), ma allorquando si decidesse di persuadere gli individui a cedere una piccola

---

<sup>62</sup> «самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 4, cit., p. 428; Id, *Note invernali su impressioni estive*, cit., 70.

<sup>63</sup> «Чтоб сделать рагу из зайца, надо прежде всего зайца. Но зайца не имеется, то есть не имеется природы, способной к братству, природы, верующей в братство, которую само собою тянет на братство». *Ivi*, p. 430; p. 72.

parte dello loro libertà in cambio del vantaggio materiale, questi certamente risponderebbero negativamente.

No, nemmeno a queste condizioni l'individuo ci può stare, giacché per lui quel pezzettino minuscolo è un gran peso. Balordo com'è, continua a sembrargli che si tratti d'una prigione, e che da solo sia meglio perché almeno ha la sua piena libertà. E nella sua libertà però lo bastonano, non gli danno lavoro, muore di fame, e anche di libertà non ne ha affatto, ma a lui non importa, a lui, a quest'originale, sembra comunque che con la sua libertà sia meglio. E al socialista, beninteso, non resterà che sputare a terra e dire all'uomo che è uno stolto, che non è cresciuto, non è maturato e non comprende ancora quale sia il suo tornaconto; che una formica, una qualsiasi insignificante formica priva del dono della parola è più intelligente di lui, perché nel formicaio tutto è a posto, tutto è così ordinato, tutti son sazi, felici, ognuno sa quel che deve fare, in una parola: gliene manca ancora all'uomo per arrivare al formicaio. [...] Ed ecco che ormai in preda all'ultima disperazione il socialista infine proclamerà: *Liberté, égalité, fraternité ou la mort*. Beh, quanto a questo, non c'è già più nulla da aggiungere, e il borghese trionfa definitivamente<sup>64</sup>.

A testimonianza della veridicità di quanto sostenuto dal Berdjaev circa il problema del socialismo quale problema religioso, si potrebbe citare un articolo del *Dnevnik Pisatelja*, marzo 1876, intitolato *Sila mertvaja i sily grjaduščie* (La forza morta e le forze future), ove lo stesso moto francese, «*Fraternité ou la mort!*», viene ora presentato quale massima papale, in aperta polemica con il potere temporale romano, nonché con il dogma dell'infallibilità del pontefice parlante *ex cathedra*. Ed invero, cattolicesimo e socialismo, per Dostoevskij, avevano diversi punti in comune: entrambi espressione della civiltà occidentale, muovevano da ciò che Cristo aveva rifiutato nel deserto dopo quaranta giorni

---

<sup>64</sup> «Нет, не хочет жить человек и на этих расчетах, ему и капелька тяжела. Ему всё кажется сдуру, что это острог и что самому по себе лучше, потому — полная воля. И ведь на поле бьют его, работы ему не дают, умирает он с голоду и воли у него нет никакой, так нет же, все-таки кажется чудаку, что своя воля лучше. Разумеется, социалисту приходится плюнуть и сказать ему, что он дурак, не дорос, не созрел и не понимает своей собственной выгоды; что муравей, какой-нибудь бессловесный, ничтожный муравей, его умнее, потому что в муравейнике всё так хорошо, всё так разноцветно, все сыты, счастливы, каждый знает свое дело, одним словом: далеко еще человеку до муравейника! [...] И вот в самом последнем отчаянии социалист провозглашает наконец: *Liberté, égalité, fraternité ou la mort*. Ну, уж тут нечего говорить, и буржуа окончательно торжествует». *Ivi*, p. 431; pp. 73-74.

di digiuno, in particolar modo la terza tentazione, quella del regno terreno<sup>65</sup>.

Ma il cattolicesimo romano ha compiuto dei mutamenti d'indirizzo anche più grossi: una volta, quando fu necessario, senza pensarci su, vendette pure Cristo per il potere temporale. Proclamando come un dogma «che il cristianesimo non può mantenersi sulla terra senza il potere temporale del papa», esso proclamava insieme un Cristo nuovo, ben diverso dal precedente, che si lasciò tentare dalla terza tentazione diabolica, cioè il regno terreno: «Tutto questo ti darò, inchinati a me davanti»<sup>66</sup>.

#### 4.5 La libertà prima e la libertà seconda

Se si potesse paragonare il pensiero politico di Dostoevskij ad un edificio, la libertà ne esemplificherebbe certamente la fondazione. Per lo scrittore la libertà ha rappresentato tutto, il bello e il cattivo tempo, il bene e il male, la sorgente di ogni *possibile*. Si sarebbero potuti acquietare i tormenti umani, si sarebbe potuto lenire lo scoramento delle genti, semplicemente rinunciandovi, cedendo il proprio libero arbitrio a qualcun altro, ad un *Inquisitore*, capace di dare all'umanità gli oggetti delle tre tentazioni del Cristo: il pane, il miracolo, l'autorità; ma cosa ne sarebbe stato, a quel punto, della dignità umana? Dostoevskij riconosce all'umanità una dignità quasi divina, teandrica, e in quanto tale "responsabile". La responsabilità si realizza nella scelta; la scelta presuppone la libertà. Come scrive Evdokimov a proposito della libertà ortodossa: «l'uomo può ravvivare la fiamma dell'amore, oppure il fuoco della geenna; può trasformare il suo "sì" in unione infinita, ma può anche frantumare con il suo "no" il suo essere nella disgregazione infernale»<sup>67</sup>. È una questione di scelte, di libertà, che non può escludere il male, ma senza la quale non potrebbe esserci un bene. Ci fa notare il Berdjajev che la libertà, per Dostoevskij, è «antropodicea e teodicea; in essa bisogna cercare sia la giustificazione dell'uomo che

---

<sup>65</sup> Si vedano le tre tentazioni: *Tentazioni di Gesù* (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13).

<sup>66</sup> Что ж, римское католичество и не такие повороты проделывало: раз, когда надо было, оно, не задумавшись, продало Христа за земное владение. Провозгласив как догмат, «что христианство на земле удержаться не может без земного владения папы», оно тем самым провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные: «Всё сие отдам тебе, поклонися мне!». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 13, cit., p. 100; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 334-335.

<sup>67</sup> P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 107.

quella di Dio»<sup>68</sup>. Lo stesso Berdjaev, nel tratteggiare la particolarità della libertà dostoevskiana, divide quest'ultima in *libertà prima e libertà seconda*<sup>69</sup>, ovvero in una libertà iniziale, sconfinata, che pone l'individuo dinnanzi alla scelta tra il bene e il male (razionale e irrazionale), ed una libertà finale, che si colloca già nel bene, nella razionalità. Secondo il Berdjaev, Dostoevskij, coerentemente con la tradizione del cristianesimo, non avrebbe mai potuto accettare la seconda libertà se non previa l'esperimento della prima: quella del cristiano deve essere una scelta libera, nella sua interezza, la quale comporta che si opti finanche per il male. Conseguentemente, una libertà che decidesse di porsi direttamente come libertà finale, già nel bene, sarebbe una libertà imposta, quindi non una libertà.

Dostoevskij era convinto che senza la libertà del peccato e del male, senza l'esperienza della libertà, l'armonia universale non può essere accettata. Egli insorge contro ogni armonia imposta, cattolica, teocratica o socialista. La libertà dell'uomo non può essere accolta se viene da un ordine forzato, come un suo dono. La libertà umana deve precedere tale ordine e tale armonia. Attraverso la libertà deve passare la via dell'ordine e dell'armonia, all'unione universale degli uomini. L'avversione di Dostoevskij per il cattolicesimo e il socialismo [...] è legata a questa impossibilità di rassegnarsi all'ordine e all'armonia forzata. Dostoevskij contrappone al cattolicesimo e al socialismo la libertà dello spirito umano<sup>70</sup>.

La libertà dello spirito svela tutto il proprio lato tragico, in ciò che non può impedire che lo spirito stesso si perda, e che la sua volontà libera trapassi in arbitrio sconfinato, il quale, per una legge assai nota del pensiero politico, inevitabilmente finirebbe per tramutarsi in tirannia: da una libertà illimitata si giunge ad un dispotismo illimitato. Lo sapeva bene anche Luigi Pareyson, che riprendendo per filo e per segno la stessa argomentazione del

---

<sup>68</sup> «Свобода для него есть и антроподицея и теодицея, въ ней нужно искать и оправданія чловѣка и оправданія Бога». N. Berdjaev, *op. cit.*, p. 65; Id, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p. 49.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> «У Достоевскаго была идея, что безъ свободы грѣха и зла, безъ испытанія свободы міровая гармонія не можетъ быть принята. Онъ возстаеъ противъ всякой принудительной гармоніи, будетъ ли она католической, теократической или социалистической. Свобода чловѣка не можетъ быть принята отъ принудительнаго порядка, какъ его даръ. Свобода чловѣка должна предшествовать такому порядку и такой гармоніи. Черезъ свободу долженъ итти путь къ порядку и гармоніи, к міровому соединенію людей. Нелюбовь Достоевскаго къ католичеству и социализму, [...], связана съ этой невозможностью примириться съ принудительнымъ порядкомъ и гармоніей. Свободу чловѣческаго духа противопоставляетъ онъ и католичеству и социализму». *Ivi*, p. 75; p. 57.

Berdjaev poneva in evidenza l'aspetto dicotomico della questione: «Da un lato la *scelta del male* annulla il bene ma annulla anche la libertà; dall'altro *l'imposizione del bene* annulla la libertà ma annulla anche il bene. La *libertà cattiva* e la *necessità buona* sono egualmente deleterie perché annullano non soltanto ciò che consapevolmente intendevano sopprimere, cioè rispettivamente il bene e la libertà, ma anche ciò che speravano di poter salvare, cioè rispettivamente la libertà e il bene»<sup>71</sup>. Se infatti si parte dalla libertà prima, il rischio è che, posto dinnanzi della scelta tra il bene e il male, l'individuo scelga il male, e così facendo finisca per annullare la libertà che aveva voluto preservare, nella misura in cui il male finisce per rendere schiavi, non già liberi. D'altro canto, chi decidesse di sacrificare la libertà prima per la *necessità* del bene, finirebbe comunque per corrompere il proprio proposito, poiché un bene imposto (al quale si sia costretti) si tramuta nel suo contrario: nel male. Tuttavia, precisa Pareyson, tale dicotomia è solo apparente; gli è, infatti, che mentre la scelta della libertà seconda comporta e la perdita della libertà (sacrificata per la necessità) e la perdita del bene stesso, perché imposto, non lo stesso si possa dire per la libertà prima, che lascia sempre e comunque una porta aperta: «nel senso che riscontrato il fallimento della scelta del male piuttosto che del bene, si può tornare all'esercizio della libertà del bene, e procedere a un adeguato riscatto della colpa»<sup>72</sup>.

Dostoevskij è il difensore della libertà prima in luogo di un'imposizione arbitraria della seconda. Posto dirimpetto alla scelta se sia preferibile una società libera, con il pericolo del male, piuttosto che una società non libera, nella quale il bene venisse imposto, egli opta per la prima. Chiunque commetta il male merita la pena, e attraverso la punizione (educativa) potrà raggiungere la catarsi e recuperare sé stesso; ma sarebbe un prezzo troppo alto da pagare quello di chi volesse cancellare il male in nome di una libertà già posta nel bene, nella razionalità: e nello specifico questo prezzo troppo alto corrisponderebbe alla perdita della libertà stessa, dunque al male. Sarà per tanto sempre preferibile conservare la tragedia della libertà, che conferisce all'uomo la dignità della scelta e della responsabilità del proprio agire, in luogo di una campana di vetro, o Palazzo di Cristallo, dove tutto è calcolato, con la massima precisione ragionieristica, sino all'ultimo dei particolari, e al povero individuo non resta che coprire la funzione di mero tasto d'organetto.

---

<sup>71</sup> L. Pareyson, *op. cit.*, p. 119.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 120.

\*\*\*

Ritornato a Pietroburgo, Dostoevskij poté coronare il sogno coltivato fin dall'esilio siberiano, e che coinvolgeva, con analogia enfasi, il fratello Michail: quello di poter stampare una rivista mensile letteraria e politica (*žurnal literaturnyj i političeskij*), capace di collocarsi quale nuova voce per la riconciliazione del popolo con la classe degli intellettuali. La rivista, che prese il nome di «Vremja», non proponeva un ritorno al principio (*ad carceres*) che cancellasse tutto quanto era avvenuto nei centosettant'anni seguenti la rivoluzione petrina, ma anzi si prefiggeva di promuovere i valori della *počva* alla luce dell'arricchimento della contemporaneità. Non voleva insomma cancellare il presente per ripiombare nel lontano passato moscovita, bensì invitava alla riscoperta dei valori serbati dal popolo russo, unitamente alle acquisizioni frutto dell'apertura di Pietro, per migliorare, non già obnubilare, il presente. I viaggi in Europa permisero allo scrittore di toccare con mano tutte le bellezze, ma anche le profonde difficoltà nelle quali versava il vecchio continente. Fu così che, sperimentato il proprio popolo, sperimentata l'Europa, Dostoevskij iniziò il suo lavoro critico-decostruttivo: ne faranno le spese il razionalismo, portato alle sue conseguenze estreme dall'uomo del sottosuolo, figura in rivolta delle *Zapiski* del 1864, il socialismo e qualsiasi teoria sociale vantante la pretesa di considerare gli esseri umani come formiche e la comunità quale *muravejnik* (formicaio). Prendeva così piede quella difesa in favore del libero arbitrio (*libertà prima*), che a ben vedere mai ebbe a abbandonare il pensiero dell'autore, fin dagli scritti primigeni e dalla rivolta artistica del personaggio autocosciente contro un destino già scritto e predeterminato.

---

## CAPITOLO QUINTO

---

### 5. *Pars destruens* II: dalla volontà di potenza ai demoni del caso Nečaev

---

*«Voi siete chiamati a rinnovare una causa decrepita che ha cominciato a marcire per il ristagno, abbiatele sempre dinanzi agli occhi per incoraggiamento. La vostra azione deve tendere per ora a far crollare tutto : lo Stato, e la sua moralità».*

F. Dostoevskij, *I demoni*

#### 5.1 Il delitto e il castigo

Una delle prime testimonianze relative all'opera *Prestuplenie i nakazanie* (Delitto e castigo) la ritroviamo in una lettera spedita da Dostoevskij al direttore del «Russkij vestnik», Michail Nikiforovič Katkov, datata tra il 10 e il 15 settembre 1865. Questo scritto costituisce un documento di grande importanza, non tanto per l'anticipazione degli intrecci fondamentali del futuro romanzo, quanto perché ne chiarisce alcuni aspetti concettuali tra i più profondi. Le parole dello scrittore sono così chiare che meritano d'esser riportate nello loro interezza.

È il rendiconto psicologico di un delitto. L'azione si svolge nell'età presente, quest'anno. Un giovane, espulso dall'università, piccolo borghese di origine, il quale vive in estrema miseria, per leggerezza, per instabilità di concezioni, abbandonandosi ad alcune strane idee «non concrete» che sono nell'aria, ha deciso d'un colpo di uscire dalla sua brutta situazione. Ha deciso di uccidere una vecchia, vedova di un consigliere titolare, la quale dà denaro ad usura. La vecchia è stupida, sorda, malata, avida, prende interessi da ebreo, è cattiva e rovina la vita altrui, tormentando una sua sorella più giovane che lavora presso di lei. «Non è buona a nulla», «perché vive?...». «È essa utile a qualcuno?» e così via. – Queste questioni mettono fuori strada il giovane. Egli decide di ucciderla, di derubarla, per far felice sua madre che vive in provincia, per liberare una sorella, la quale vive come dama di compagnia presso dei proprietari di campagna, dalle pretese amorose del capo di questa famiglia, pretese che

minacciano la sua rovina, di finir l'università, di andarsene all'estero e poi essere per tutta la vita onesto, inflessibile nell'adempimento del «dovere umano verso l'umanità», al quale scopo vien «concepito» il delitto, se è possibile chiamar delitto questa azione contro una vecchia, sorda, stupida, cattiva e malata, che non sa essa stessa perché sia al mondo e potrebbe morire da un momento all'altro.

Nonostante che simili delitti sia terribilmente difficile portarli ad esecuzione – perché quasi sempre lasciano grossolanamente tracce, indizi, ecc. e molto affidano al caso che quasi sempre rivela i colpevoli, al mio eroe in modo del tutto accidentale riesce di compiere la sua impresa presto e bene.

Quasi un mese egli trascorre dopo il delitto fino alla catastrofe definitiva. Nessun sospetto può cadere su di lui. E qui si svolge tutto il processo psicologico del delitto. Questioni insolubili sorgono nell'assassino, sentimenti insospettati e inattesi lacerano il suo cuore. La volontà divina, la legge terrena si fanno valere ed egli finisce con l'essere costretto a denunciarsi [...]; il sentimento di isolamento e di distacco dall'umanità, che e gli ha sentito subito dopo aver compiuto il delitto, lo tormenta. La legge della verità e la natura umana hanno sopraffatto le sue convinzioni. Il delinquente decide egli stesso di addossarsi la sofferenza per riscattare la sua azione. [...]

Nel mio racconto vi è un accenno all'idea che la punizione giuridica inflitta per il delitto spaventa il delinquente assai meno di quanto pensano i legislatori, in parte perché egli stesso l'esige dal punto di vista morale<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Это — психологический отчет одного преступления. Действие современное, в нынешнем году. Молодой человек, исключенный из студентов университета, мещанин по происхождению, и живущий в крайней бедности, по легкомыслию, по шатости в понятиях поддавшись некоторым странным “недоконченным” идеям, которые носятся в воздухе, решился разом выйти из скверного своего положения. Он решился убить одну старуху, титулярную советницу, дающую деньги на проценты. Старуха глупа, глуха, больна, жадна, берет жидовские проценты, зла и заедает чужой век, мучая у себя в работницах свою младшую сестру. «Она никуда не годна», “Для чего она живет?”, “Полезна ли она хоть кому-нибудь?” и т. д. Эти вопросы сбивают с толку молодого человека. Он решает убить ее, обобрать; с тем чтоб сделать счастливою свою мать, живущую в уезде, избавить сестру, живущую в компаньонках у одних помещиков, от сластолюбивых притязаний главы этого помещичьего семейства, — притязаний, грозящих ей гибелью, докончить курс, ехать за границу и потом всю жизнь быть честным, твердым, неуклонным в исполнении “гуманного долга к человечеству”, чем, уже конечно, “загладится преступление”, если только может назваться преступлением этот поступок над старухой глухой, глупой, злой и больной, которая сама не знает, для чего живет на свете, и которая через месяц, может, сама собой померла бы.

Несмотря на то что подобные преступления ужасно трудно совершаются — то есть почти всегда до грубости выставляют наружу концы, улики и проч. и страшно много оставляют на долю случая,



Nel prosiegua della lettera Dostoevskij precisa come il suo protagonista non sia affatto un soggetto fantastico, fuori dal mondo, ma che anzi custodisca i tratti della vita presente. Lo scrittore sottolinea a Kaktov l'innumerabile quantità di laidezze simili presenti nella cronaca quotidiana, frutto, a suo dire, dell'instabilità di convinzioni che oramai pervadevano l'aria, come quando, l'anno precedente a Mosca, un giovane espulso dall'università aveva deciso di assassinare un postiglione, o ancora un seminarista andò in tutta serenità a fare colazione dopo aver ucciso, col suo consenso, una fanciulla in una rimessa. «In una parola, sono convinto che il mio soggetto giustifica in parte l'età presente»<sup>2</sup>, poteva concludere lo scrittore.

*Prestuplenie i nakazanie* costituisce la prima delle quattro grandi tragedie di Dostoevskij, tutte aventi l'omicidio come *topos*, materializzazione dell'*hybris*. George Steiner, nel descrivere il lato drammatico delle grandi opere dell'autore, stabiliva un incisivo parallelismo con Tolstoj capace di chiarirne la differenza in poche parole: «Quello che per Tolstoj è la storia, per Dostoevskij è il giornalismo»<sup>3</sup>. Ed infatti, pur all'interno della regola tragica, della tracotanza e della catarsi, nonché del significato pedagogico della prosa, Dostoevskij non attinse i suoi personaggi da un universo immaginario. Lo stesso Steiner rammenta l'interesse dello scrittore per i fatti di cronaca e il sorprendente intreccio di realtà e fantasia che ruota attorno ai romanzi dostoevskiani. Come la mosca di Rodion Raskol'nikov, che gli si presenta prima nel sogno e poi nella realtà, una tale

---

который всегда почти выдает виновных, ему — совершенно случайным образом — удается совершить свое предприятие и скоро и удачно.

Почти месяц он проводит после того до окончательной катастрофы. Никаких на него подозрений нет и не может быть. Тут-то и разворачивается весь психологический процесс преступления. Неразрешимые вопросы встают перед убийцею, неподозреваемые и неожиданные чувства мучают его сердце. Божия правда, земной закон берет свое, и он — кончает тем, что принужден сам на себя донести; [...] чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его. Закон правды и человеческая природа взяли свое, убеждение внутреннее, даже без сопротивления. Преступник сам решает принять муки, чтоб искупить свое дело. [...]

В повести моей есть, кроме того, намек на ту мысль, что налагаемое юридическое наказание за преступление гораздо меньше устрашает преступника, чем думают законодатели, отчасти и потому, что он и сам его нравственно требует». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., pp. 273-275; Id., *Epistolario*, Vol. I, cit., pp. 390-391.

<sup>2</sup> «Одним словом, я убежден, что сюжет мой отчасти оправдывает современность». *Ivi*, p. 275; p. 392.

<sup>3</sup> G. Steiner, *op. cit.*, p. 141.

compenetrazione fumosa di fattuale e fantastico pare pervadere *Prestuplenie i nakazanie*, anticipandone e posticipandone il tema, come quando, non appena pubblicato il romanzo sul «Russkij vestnik», nel 1866, effettivamente uno studente uccise un usuraio e il suo servo in circostanze del tutto analoghe rispetto a quelle proposte da Dostoevskij nella sua tragedia<sup>4</sup>. Del resto fu lo stesso scrittore a definire la realtà come nulla di più fantastico, improbabile, inatteso; e saranno proprio queste ragioni che indurranno Stefan Zweig a definire l'arte dostoevskiana quale realismo psicologico, ché dove il naturalismo francese si ferma (terminata la descrizione estetica particolareggiata e statica), essa prende cominciamento nella sua analisi degli aspetti più intimi, legati al movimento, al turbine di personaggi tormentati.

Se rievochiamo in noi la figura di Raskol'nikov, non lo vedremo ventitreenne studente di Legge passeggiare tranquillamente per la strada o per le stanze, con queste o quelle qualità fisiche, ma in noi si desterà la drammatica visione della sua passione traviata quando con mani tremanti e col sudore freddo sulla fronte, quasi a occhi chiusi, sale le scale della casa in cui ha ucciso, e in misteriosa *trance*, per godere un'altra volta sensualmente le sue torture, tira di nuovo il campanello di latta alla porta della vittima<sup>5</sup>.

Ma torniamo al corpo della lettera. «*Èto-psichologičeskij otčet odnogo prestuplenija*» (È il rendiconto psicologico di un delitto), esordisce Dostoevskij. Effettivamente, nel romanzo l'omicidio non tarda a verificarsi, e tutto il prosiegua, con il tormento della coscienza del giovane studente, non è altro che la diretta conseguenza del delitto. L'autore fa riferimento al progressivo distaccamento dall'umanità che l'omicidio ha provocato in Raskol'nikov e alla sofferenza che egli decide di addossarsi quale lavacro del proprio abominio. Tuttavia, detta estraniamento e detta sofferenza paiono nereggiare nella mente dell'omicida ancor prima dell'esecuzione materiale; come se il proprio ideale, il proprio macabro disegno, già nella sola formulazione avesse prodotto il suo veleno. Proprio questo concetto verrà esplicitato nel romanzo *Podrostok*<sup>6</sup>, dove si rimarcherà il carattere nocivo dell'idea totalmente *déraciné* dalla realtà. Il piano di Raskol'nikov, se letto con freddo cinismo, potrebbe anche avere un barlume di logica. La megera usuraia è davvero spregevole, si arricchisce sulle disgrazie altrui, sfrutta la sorella più giovane. Ucciderla e derubarla

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>5</sup> S. Zweig, *op. cit.*, p. 63.

<sup>6</sup> Vedi *supra*, p. 90.

potrebbe rendere la vita migliore a diverse persone. Chi sentirebbe, d'altronde, la sua mancanza? Si tratta però di compiere quel passo, di passare dalla fantasia alla realtà, con la convinzione che la vita, dopo, prenderà un'altra piega, che quella sarà l'unica macchia in un quadro integerrimo. Raskol'nikov è già perduto, l'idea di misurare sé stesso, di passare sopra un inutile cadavere per un bene superiore, l'ha già persuaso. Il resto è il rapporto psicologico del suo patimento, è la falsità di quell'idea che vieppiù si manifesta, è il desiderio di confessare, di liberarsi dal peso e di pagare nella detenzione per espiare la colpa. Questa volontà catartica, di purificazione, è tipica della tragedia. Ciò che maggiormente rileva non è il diritto come *obbligazione esterna*, bensì la legge morale, *interna*, che impone la propria verità: nessuno può erigersi a giudice della vita altrui, fosse anche per il più nobile degli scopi. L'ideale dell'uomo-dio è così sconfessato, demistificato.

L'*iter* di Raskol'nikov, come scriverà lo stesso Dostoevskij negli appunti del 1865, è l'esperienza del *pro et contra*, e più in generale racchiude il significato dell'Ortodossia. Simonetta Salvestroni coglie in questi appunti, segnatamente in una nota del 28 dicembre dello stesso anno, recante *Ideja romana. Pravoslavnoe vozpenie v čem est' pravoslavie* (Idea del romanzo. La concezione ortodossa, in che cosa consiste l'Ortodossia)<sup>7</sup>, «il nucleo vitale intorno al quale lo scrittore elaborerà non soltanto il libro del 1866, ma anche i testi successivi»<sup>8</sup>. La nota in questione altro non rivela se non l'importanza assoluta, nel processo di formazione dell'individuo, della libera esperienza della sofferenza. Dostoevskij non coglie in ciò l'insopportabile peso di un'ingiustizia divina, anzi ne riconosce il carattere salvifico: l'uomo non nasce nella felicità, ma deve conquistarla. La vera felicità è una resurrezione, un ritrovarsi, che implica necessariamente l'essersi perduti. Raskol'nikov, come Lazzaro<sup>9</sup>, troverà la resurrezione, il cui primo raggio si presenterà a partire dalla confessione al giudice istruttore Porfirij Petrovič.

Vi sono diversi elementi che convergono, e in comune agiscono, al fine di recuperare l'anima perduta (per Dostoevskij mai definitivamente condannata). Lo scrittore insiste ripetutamente nel rimarcarli, ed è facile rinvenirli anche al di fuori del romanzo specifico. Poiché nessuna comunità può esercitare la violenza di imporre ai consociati la propria visione paternalistica del bene (*libertà seconda*), ne deriva la *possibilità* del male, della

---

<sup>7</sup> F. Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, Vol. 7, *Prestuplenie i nakazanie. Rukopisnye redakcii*, Leningrad, Nauka, 1973, pp. 154-155.

<sup>8</sup> S. Salvestroni, *op. cit.*, p. 32.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 53.

perdizione. Proprio della perdizione e della rinascita, Dostoevskij tratterà in un articolo del *Dnevnik Pisatelja*, 1873, intitolato *Vlas*. Questo articolo è solo uno degli innumerevoli saggi dostoevskiani di dialettica degli opposti, della sperimentazione d'entrambi, e della sintesi autocosciente nella consapevolezza del bene e di sé stessi. Alcuni passi paiono richiamare il tipo ideale con una precisione semantica tale che si sarebbero potuti trovare quali riflessioni su Raskol'nikov o Ivan Karamazov. *Vlas* è il titolo di una poesia di Nekrasov; Dostoevskij ne prende in prestito il nome per costruire il suo archetipo russo. Il nome della poesia coincide col nome del personaggio, un miscredente, che aveva seppellito la moglie a furia di percosse e dava asilo a trafficanti ed abigei. Improvvisamente Vlas s'ammalò ed ebbe una visione, a seguito della quale decise di dedicare la propria vita all'umiltà della sofferenza e alla raccolta di denari per la costruzione di un tempio. Gli apparve l'averno, il male, riconobbe sé stesso nella tracotanza e volle rivoluzionare la propria vita: distribuì tutti i suoi averi, rimase scalzo e nudo, impegnò la sua esistenza all'elemosina, all'unico scopo di raggiungere la cifra utile per la costruzione del tempio di Dio. Bisogna precisare che il commento di Dostoevskij ai versi di Nekrasov è canzonatorio, in ciò che l'autore si sorprende (con scherno) di come un «gentilhomme russo» e un'anima così altamente liberale abbia potuto riconoscere la sofferenza di un Vlas e la sua forza d'animo tutta spesa per la causa di Dio. Accusato di essere distante dal popolo, anche quando parve sentirne la sofferenza e la dignità conculcata, come nel caso della poesia *Na Volge* (Sul Volga), ove in versi si narra della drammatica condizione degli alatori, a Nekrasov lo scrittore attribuisce il falso amore per l'uomo «universale». «Vedete, amare l'uomo universale significa disprezzare di sicuro, e qualche volta odiare, il vero uomo che ci sta vicino»<sup>10</sup>. Il principio era sempre lo stesso: conoscere il popolo. Ma cosa serbava il popolo russo? Per Dostoevskij la risposta suonava inequivocabile: la sofferenza. Proprio questa ricerca costante della sofferenza, anche nei momenti di gioia, cifra così caratteristica del popolo russo, porterebbe quest'ultimo ad essere vicino a Cristo, a sentirlo, anche quando non ne ha coscienza. Può dunque capitare che in questa sofferenza si faccia largo, d'improvviso, il bisogno di passare il limite, di sfidare l'orrore mistico, ed il russo temerario si protenda in questa negazione, nella turpitudine.

---

<sup>10</sup> «Видите ли-с, любить общечеловека значит наверно уж презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 12, cit., p. 39; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 45.

Il migliore degli uomini a un tratto può trasformarsi in qualche modo in uno schifoso sudicione e delinquente: basta che capiti ne turbine, nel vortice per noi fatale della convulsa e immediata autodenigrazione e autodistruzione, così caratteristica del temperamento nazionale russo in certi momenti fatali della sua esistenza [il riferimento non è casuale]. Ma in compenso, con la stessa forza, con la stessa impetuosità, con la stessa sete di autoconservazione e pentimento ogni russo, come anche il popolo intero, si salva da sé, e di solito quando le cose sono giunte all'estremo, cioè quando non c'è più dove andare. Ma è caratteristico soprattutto che l'impulso inverso, l'impulso della restaurazione e della propria salvezza è sempre più serio dell'ardore precedente, dell'ardore di autodenigrazione e di autodistruzione. Cioè quello è sempre da attribuire a una specie di meschina pusillanimità, mentre alla propria restaurazione il russo si dedica col massimo e più serio sforzo, e al proprio precedente moto negativo guarda con un senso di disprezzo per se medesimo<sup>11</sup>.

Il medesimo *potrebnost' stradanija* (bisogno di sofferenza) anima Raskol'nikov, egli è giovanissimo, e porta gli ardori e le debolezze di un ventenne; un ventenne universitario, in un certo senso colto, lontano dalla realtà popolare, e per questo potenzialmente più pericoloso. Cova la propria idea, cova l'amore per quel disegno astratto che gli offusca la realtà, che lo fa passare sopra il cadavere. Il suo ideale lo porta ad odiare le persone reali, che vede come mezzi per giungere alla realizzazione del bene. Usa il male per perseguire il bene: ecco la contraddizione che Dostoevskij ravvisava nelle idee del suo tempo. Ed è proprio questa contraddizione a condurre il Vlas alla «propria restaurazione», che presuppone la coscienza del male. Ma non ci si deve fermare qui, perché il processo del riscatto, di sé e del proprio popolo, accompagna alla detenzione l'unica forma per Dostoevskij in grado di trasformare «un'anima offesa e calunniata in un'anima onesta»: «il

---

<sup>11</sup> «Иной добрейший человек как-то вдруг может сделаться омерзительным безобразником и преступником,— стоит только попасть ему в этот вихрь, роковой для нас круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственный русскому народному характеру в иные роковые минуты его жизни. Но зато с такою же силою, с такою же стремительностью, с такою же жаждою самосохранения и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и спасает себя сам, и обыкновенно, когда дойдет до последней черты, то есть когда уже идти больше некуда. Но особенно характерно то, что обратный толчок, толчок восстановления и самоспасения, всегда бывает серьезнее прежнего порыва — порыва отрицания и саморазрушения. То есть то бывает всегда на счету как бы мелкого малодушия; тогда как в восстановление свое русский человек уходит с самым огромным и серьезным усилием, а на отрицательное прежнее движение свое смотрит с презрением к самому себе». *Ivi*, p. 42; p. 49.

lavoro»<sup>12</sup>. Egli ebbe modo d'osservarlo durante una visita ad una colonia di correzione per adolescenti; vide che il lavoro, l'occupazione dalla mattina al pomeriggio, senza che questa procurasse eccessive fatiche, aveva una straordinaria funzione rieducativa e morale: «essi [i ragazzi] si sforzano di gareggiare fra loro e sono orgogliosi dei propri successi»<sup>13</sup>. Non solo, altri due mezzi impiegati nella colonia erano rappresentati dall'esempio dei tutori, che svolgevano le stesse mansioni dei ragazzi, e dalla possibilità per quest'ultimi di giudicarsi a vicenda in relazione ad eventuali responsabilità (di qui lo stimolo a responsabilizzarsi). Anche Rodion Raskol'nikov troverà il lavoro nell'epilogo siberiano, e questo avrà il merito di tenerlo occupato; eppur inizialmente egli avvertirà sé stesso come qualcosa di diverso rispetto agli altri carcerati, i quali, allo stesso modo, lo vedranno come un miserabile senza Dio. Questa prima fase carceraria non si caratterizza ancora per la coscienza del cambiamento, della restaurazione. Il giovane viene seguito nella fredda destinazione dalla compagna Sonja, che pare rammentare l'infinita devozione delle mogli dei decabristi, ma non se ne occupa. Egli non si riconosce ancora come colpevole; piuttosto valuta il proprio fallimento, la propria incapacità nel reggere il peso degli uomini superiori, e considera il duplice omicidio, da lui commesso, una condanna del cieco destino, la condanna un'assurdità. Provava vergogna di sé per non aver retto il peso del suo gesto e rimpiangeva di non essersi ucciso. Lo salverà l'amore, quello reale di Sonja, e il ricongiungimento con il popolo, rappresentato dal resto dei detenuti, che iniziarono a vederlo con occhi differenti. All'astrattezza distruttiva dell'idea universale sostituirà la concretezza particolare di soggetti vivi. Come Vlas era rinato, ed il suo bisogno di sofferenza non si nutriva ora più della tracotanza, bensì dell'umiltà. È d'uopo precisare come, ancora una volta, sia l'elemento morale, avvertito quale legge interna, a rilevare. Dostoevskij non nega il ruolo della condanna giuridica, e pur tuttavia il Raskol'nikov dei primi mesi di detenzione, già condannato, non risulta interiormente in accordo con la norma, esattamente come nel periodo che precede l'assassinio, e la sua meditazione, l'obbligazione esterna del diritto risulta avere la minima rilevanza. Può sembrare banale, ma il messaggio che una tale riflessione implica non è solo quello di un inscindibile legame di morale e politica, ma addirittura di una maggiore importanza della prima (intesa come *conditio sine qua non*) rispetto alla seconda. Lo stesso che vedremo ribadito nella polemica contro il pubblicista

---

<sup>12</sup> «оскорбленной и опороченной души в ясную и честную». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 13, cit., p. 22; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 233.

<sup>13</sup> «они стараются сделать лучше один перед другим и гордятся успехами». *Ibidem*.

Gradovskij, ovvero che in assenza un forte ideale morale nessuna società politica potrà mai dirsi duratura.

### 5.2 L'articolo di Raskol'nikov: gli uomini «ordinari» e «straordinari»

Uno dei dialoghi più significativi (probabilmente quello che ricopre più importanza dal punto di vista politico) di *Prestuplenie i nakazanie* è rappresentato dal confronto tra il giudice istruttore Porfirij Petrovič, Raskol'nikov e il fedele amico Razumichin. Il primo monologo ha come protagonista proprio quest'ultimo, Dmitrij Prokof'ič, e la sua critica al socialismo. Contrastando apertamente talune idee del suo tempo, il giovane esprime il proprio disaccordo nei confronti della teoria dell'ambiente, che tutto giustifica e nei confronti della quale nessuna ulteriore parola può essere spesa. «È una visione ben nota: un crimine rappresenta una protesta contro l'ingiustizia dell'ordine sociale, e basta, e nulla di più, e nessun'altra motivazione è consentita, e niente!»<sup>14</sup>. Alla provocazione di Porfirij, che lo accusa di raccontar fole, Razumichin s'infervora e traccia come un fiume in piena la differenza tra *logica* e *natura*. Egli sostiene che i socialisti conoscano solo la prima e non la seconda. Attribuendo tutti i mali alla società, all'ambiente (*sreda*), il socialismo finisce per giustificare qualsiasi manifestazione antropologica, relegandola quale prodotto della società stessa; non solo, ma da ciò deriva conseguentemente l'assioma secondo il quale, una volta rivoluzionata la società, tutti i mali dell'uomo verranno finalmente corretti dal buon funzionamento di quest'ultima. Tutto, sostiene Razumichin, viene ridotto ad una costruzione in muratura, tutto rientra nella logica, e «l'anima vivente» (*živoj dumi*) viene totalmente annientata. In questo sta la differenza rispetto alla natura, la quale storicamente propone un *živogo processa žizni* (processo vivente della vita), fatto di uno sviluppo vivo, reale, dell'individuo e della società, il quale non obbedisce alle leggi della meccanica e della logica, ma avanza dialetticamente superando le contraddizioni interiorizzate. Ebbene, i socialisti pretendono di sostituire la natura con la logica, la formula in grado di cambiare di colpo la società e porre fine ai suoi mali. Il falansterio potrà anche essere pronto,

---

<sup>14</sup> «Началось с воззрения социалистов. Известно воззрение: преступление есть протест против ненормальности социального устройства – и только, и ничего больше, и никаких причин больше не допускается, – и ничего!». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Prestuplenie i nakazanie*, Vol. 5, Leningrad, Nauka, 1989, p. 241.



conclude il ragazzo, ma è la natura a non essere pronta per lui: «Con la sola logica non si può saltare oltre la natura! La logica prevede tre casi, ma invece ne esistono un milione»<sup>15</sup>.

È da notare come Razumichin non fosse a conoscenza del delitto già compiuto da Raskol'nikov, e in un certo senso è singolare che egli ne anticipi (demistificandole) le ragioni. Queste, a dire il vero, non tardano a venir fuori, ed è lo stesso Raskol'nikov ad anticiparle. Pungolato da Porfirij, il quale gli confessa di aver letto un suo articolo, e appositamente ne distorce il contenuto, il giovane studente decide comunque di accettare la provocazione e precisare il suo pensiero. Nel suo sunto volutamente banalizzato, Porfirij aveva accennato alla differenza proposta da Raskol'nikov tra gli uomini «*obyknovennych*» (ordinari) e gli uomini «*neobyknovennych*» (straordinari). I primi vivrebbero nell'obbedienza della legge, senza nessuna possibilità d'infrangerla, mentre ai secondi, in quanto straordinari, sarebbe riconosciuto il diritto di violarla e di commettere qualsiasi crimine<sup>16</sup>. Rodion Raskol'nikov riconosce esatta la distinzione, ma precisa la questione fondamentale: non qualsiasi crimine ed efferatezza sarebbero legittimati a compiere gli uomini straordinari, bensì solo quelle violazioni in grado di essere superate dal peso della coscienza per la realizzazione di un'idea, della quale potrebbe anche trovare giovamento l'intera umanità. Essi non si troverebbero dunque in diritto di infrangere qualsiasi legge, ma solo quelle che si frapponessero, agendo come ostacolo, alla realizzazione dei propri superiori propositi. Il giovane seguita nel corroborare la propria tesi utilizzando come termini di paragone le figure di Keplero e Newton, dalle cui scoperte tutta l'umanità ebbe a trarre beneficio. Ora, se per qualche strana legge o macchinazione taluni avessero potuto impedire ai due scienziati di divulgare idee così salvifiche, questi avrebbero avuto il diritto di passare sopra quella legge e quelle persone, fosse costato pure il loro sangue. Interviene qui tutta la forza dialogica della polifonia dostoevskiana, ove ogni eroe, in quanto ideologo, si fa portatore d'una visione del mondo nient'affatto puerile o di facile demolizione. Questo è il caso dell'idea di Raskol'nikov, inizialmente avvertita come semplicemente assurda, e tuttavia capace di infondere profondi dubbi a misura del suo dispiegamento. Il ragazzo fa riferimento ai grandi legislatori, a coloro che hanno cambiato in meglio il mondo, e che per il semplice fatto di voler rivoltare ciò che prima di loro era avvertito come giusto, legittimo, consuetudinario, si posero, *de facto*, come «*prestupnikami*» (criminali). Egli ne fa una

---

<sup>15</sup> «С одной логикой нельзя через натуру перескочить! Логика предугадает три случая, а их миллион!». *Ivi*, p. 242.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 244.



questione naturale: da sempre ad una grande maggioranza d'uomini ordinari, conservatori, obbedienti, materiale utile alla mera procreazione di qualcosa analoga all'esistente, si è affiancata una ristretta minoranza d'uomini straordinari, in grado di proferire una parola nuova, con il dono di portare un verbo capace di progresso. I primi non potrebbero essere diversi da come sono, ma questo vale anche per i secondi; e non dovrebbe stupire, in ciò che storicamente proprio questa è stata la dialettica di una «*guerre éternelle*» tra gli uomini del presente, in grado di arricchire il mondo solo numericamente, e gli uomini del futuro, capaci di condurlo lungo il *telos* della storia, della liberazione, della Nuova Gerusalemme<sup>17</sup>. Solo in pochi, dunque, possono cogliere il progresso, e regalarlo all'umanità: da ciò non deriva che costoro siano autorizzati a commettere qualsiasi laidezza, ma semplicemente che, ove la loro coscienza dovesse permetterglielo (e se sono uomini straordinari essa deve accorderglielo), qualsiasi contrasto al loro operato dovrebbe essere legittimamente rimosso, esattamente come la storia (né più né meno) ha insegnato.

La teoria di Raskol'nikov, nella sua brutalità, ha il potere di far riflettere. La sua non è la giustizia di Trasimaco, non è l'utile del più forte, sibbene, paradossalmente, l'utile del più saggio, del più dotato, del più avveduto, ed in quanto tale giustificato dalla sua stessa coscienza a passare sopra i cadaveri in nome di quella "giustizia". Vi è evidentemente qualcosa che stride nel suo ragionamento; pare debole l'accostamento ai Licurgo, Solone, Maometto e Napoleone; debole, e pur non eccessivamente, poiché nella sua visione la storia è un gioco a somma zero, animato da rapporti di forza, da sistemi che si cristallizzano, corrompono, conservano, e che inevitabilmente necessitano di essere abbattuti (come, se non con la forza?). Il suo problema è quello di non concepire l'elemento sociale se non come idealizzato, cascando ancora una volta nella discrasia dell'amore verso l'umanità astratta protratto fino al disprezzo e all'odio dell'umanità viva, vera, della *živoj dumi* citata da Razumichin. Egli pare sostenere ciecamente il primato della prassi sulla coscienza: si cambino le regole, si rovesci pure la realtà esistente, e non ci si curi della coscienza dei più, degli uomini ordinari, ché questi non potranno far altro che adattarsi. In tutto questo traspare il limite di una visione solipsistica, un principio d'egoismo, d'egotismo, iattanza: chi può arrogarsi un diritto simile se non l'uomo-dio?

Quel che pare di poter esser confermato è il carattere tragico, esistenziale, e pedagogico di un romanzo, il cui intento ormai dovrebbe essere chiaro. Sappiamo quale fosse lo scopo

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 246-247.

di Dostoevskij, e tuttavia è altresì interessante notare come l'opera realmente si muova su piani paritetici, su scontri dialogici simmetrici, che fino all'ultimo ci portano alla riflessione, mostrandosi capaci di instillare il famoso «crogiolo del dubbio». A tal proposito si possono rammentare le considerazioni di Viktor Šklovskij, espresse nell'opera *Za i protiv. Zametki o Dostoevskom* (Pro e contro. Note su Dostoevskij)<sup>18</sup>, e riprese dal Bachtin nel suo primo capitolo sul romanzo polifonico di Dostoevskij<sup>19</sup>. Dopo aver premesso come Dostoevskij avesse l'abitudine di lavorare ai suoi romanzi tramite manoscritti preparatori, Šklovskij precisava che lo stesso scrittore non amava mai terminarli. Ciò non sarebbe da attribuirsi alla mancanza di tempo, insisteva il critico, ma al fatto stesso che egli non volesse né potesse portarli a compimento, essendo i suoi piani preparatori sdoppiati, incompiuti e confutati per natura. Più precisamente, finché il romanzo si alimentava della sua polifonia, della molteplicità di voci e piani, ognuno dei quali rivendicante la propria verità, non sorgeva nessuna disperazione per la mancanza di una soluzione, mentre «La fine del romanzo significava per Dostoevskij il crollo di una nuova torre di Babele»<sup>20</sup>. È da notare l'apprezzamento del Bachtin per questa osservazione; per il filosofo, Šklovskij ha avuto il merito di introdurre il complesso problema del romanzo polifonico: la sua incompiutezza di principio.

Nei romanzi di Dostoevskij noi effettivamente osserviamo un originale conflitto tra l'*incompiutezza interiore* dei personaggi e del dialogo e la *finitezza esteriore* (nella maggioranza dei casi compositiva) di ogni singolo romanzo. Noi non possiamo qui approfondire questo difficile problema. Diremo soltanto che quasi tutti i romanzi di Dostoevskij hanno una fine *convenzionale-letteraria, convenzionale-monologica* (particolarmente caratteristica a riguardo è la fine di *Delitto e castigo*). In sostanza solo *I fratelli Karamazov* hanno una fine polifonica, ma appunto perciò dal punto di vista consueto, cioè monologico, il romanzo è rimasto incompiuto<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> V. Šklovskij, *Za i protiv. Zametki o Dostoevskom*, Moskva, Sovetskij pisatel', 1957.

<sup>19</sup> *Polifoničeskij roman Dostoevskogo i ego osveščenie v kritičeskoj literature* (Il romanzo polifonico di Dostoevskij e la sua interpretazione nella letteratura critica), in Bachtin, *op. cit.*, pp. 207-251; pp. 11-63.

<sup>20</sup> «Конец романа означал для Достоевского обвал новой Вавилонской башни». *Ivi*, p. 246; p. 57.

<sup>21</sup> «В романах Достоевского мы действительно наблюдаем своеобразный конфликт между внутренней незавершенностью героев и диалога и внешней (в большинстве случаев композиционно-сюжетной) законченностью каждого отдельного романа.. Мы не можем здесь углубляться в эту трудную проблему. Скажем только, что почти все романы Достоевского имеют условно-

Non sono parole di facilissima interpretazione. Quello che se ne può ricavare è il risaputo rifiuto di Bachtin all'idea che il romanzo dostoevskiano debba essere visto come un percorso dialettico che tende a superare le varie contrapposizioni dialogiche in una sintesi conclusiva monologica: in esso non vi sono gerarchie d'idee, ma piani paritetici; in esso non rileva il tempo, il divenire, ma lo spazio in cui si giustappongono siffatti piani. Ecco perché egli parla di fine «convenzionale». Il grande critico pone la questione in termini di poetica e stilistica, unico punto di vista che la sua opera volutamente si propone di trattare; tuttavia si potrebbero addurre delle obiezioni e sul piano poetico e sulle naturali ripercussioni di carattere politico (di teoria politica) che queste hanno avuto nel pensiero dell'autore (così come si è cercato di mostrare nel capitolo primo). Si può anche essere d'accordo sull'incompletezza dei personaggi, e delle loro coscienze, che inevitabilmente avvertono l'esigenza di incontrarsi come in uno spazio condiviso, ove ogni idea agogni i confini dell'altra, e pur tuttavia, anche dal punto di vista stilistico, non si può non notare come l'autore presenti uno schema assiologico. Il Bachtin accenna alla «differente accentuazione gerarchica»<sup>22</sup> dei mondi degli eroi, e pur insistendo sulla loro interazione e la coesistenza nel medesimo spazio, in luogo di una successione temporale che assegni a questi piani il ruolo di mere tappe di un *iter* fenomenologico teleologico, si vede costretto a precisare come il mondo di Dostoevskij non sia quello dell'indefinitezza e dell'inconcludenza. Il suo diniego verso qualsiasi bisbiglio monologico, lo porta tuttavia ad escludere il romanzo dostoevskiano come una catena dialettica frutto di un'unica grande idea diveniente. Eppure questa grande idea, in *Prestuplenie i nakazanie*, abbiamo visto esser presente, e pare altresì difficile non vedere il cammino di Raskol'nikov come l'opera compiuta di un processo dialettico che perviene a sintesi.

### 5.3 Il caso Nečaev

Gli anni che seguirono la pubblicazione dei primi capitoli di *Prestuplenie i nakazanie* sul «Russkij Vestnik», si rivelarono particolarmente travagliati per la Russia e forieri di

---

литературный, условно-монологический конец (особенно характерен в этом отношении конец «Преступления и наказания»). В сущности, только «Братья Карамазовы» имеют вполне полифоническое окончание, но именно поэтому с обычной, то есть монологической, точки зрения роман остался незаконченным». *Ivi*, p. 247; pp. 57-58.

<sup>22</sup> «несмотря на их различный иерархический акцент». *Ivi*, p. 237; p. 45.

cambiamenti per la vita personale di Dostoevskij. Egli non soltanto dovette assumersi tutti i debiti di «Èpocha» e preoccuparsi del mantenimento della famiglia del fratello scomparso, ma si trovò altresì a fronteggiare l'egoismo del figliastro Pavel Isaev (figlio di Marija Dmitr'evna), nei confronti del quale ebbe sempre un atteggiamento benevolo e comprensivo. terminate le focose e tribolate frequentazioni estere con l'amante Apollinarija Suslova non gli era rimasto che onorare l'impegno con l'editore gabbamondo Stellovskij, distintosi per aver legato lo scrittore, in un periodo di fortissima difficoltà economica, ad un contratto capestro, che prevedeva la consegna, entro il 1° novembre 1866, di un romanzo di formato specificato; nel caso in cui Dostoevskij non fosse stato in grado di ottemperare, l'editore avrebbe avuto il diritto di pubblicare tutti i futuri lavori dello scrittore senza retribuirgli alcun compenso, per un periodo complessivo di nove anni<sup>23</sup>. Il romanzo in questione era *Igrok* (Il giocatore), già concepito mentalmente dall'autore tre anni prima: ne abbiamo menzione in una lettera inviata a Strachov, da Roma, nel settembre 1863. La scadenza della consegna si avvicinava, così che a Dostoevskij fu consigliato di assumere una stenografa, opzione per la quale inizialmente aveva nutrito qualche perplessità. L'incarico della ricerca venne affidato al professor Ol'chin, e questa è la descrizione fornitaci dalla futura stenografa, nonché moglie dello scrittore, Anna Grigor'evna Snitkina:

Il 3 ottobre del 1866, verso le sette di sera, mi recai, come al solito, al sesto ginnasio maschile per assistere alle lezioni di stenografia del professor Pavel Matveevič Ol'chin. La lezione non era ancora iniziata: si aspettavano i ritardatari. Io mi sedetti al mio solito posto ma, non appena cominciai a disporre i quaderni, Ol'chin venne a sedersi accanto a me e mi disse: «Anna Grigor'evna, non avreste voglia di fare un lavoro di stenografia? Mi hanno incaricato di cercare uno stenografo e ho pensato che voi, forse, accettereste l'incarico». [...] Allora domandai dove e presso chi avrei potuto lavorare. «Dallo scrittore Dostoevskij», mi rispose. «Sta lavorando adesso a un nuovo grande romanzo, e si propone di scriverlo con l'aiuto di uno stenografo». [...] Mi affrettai ad accettare<sup>24</sup>.

Da quegli incontri lavorativi tra la giovane ventenne e l'affermato scrittore quarantacinquenne nacque un amore, suggellato dal convolamento a nozze appena l'anno seguente. Il primo periodo di vita matrimoniale, così come testimoniato dalle memorie della Snitkina (in Dostoevskaja), fu particolarmente agitato ed opimo di difficoltà. La giovane

---

<sup>23</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 457.

<sup>24</sup> A.G. Dostoevskaja, *op cit.*, p. 62.

studentessa dovette presto imparare a gestire i momenti epilettici del marito, la sua gelosia, le ristrettezze economiche, il peso di una differenza d'età notevole e le puerili cattiverie di Pavel Isaev, che con i coniugi Dostoevskij condivideva il tetto. Il loro rapporto si cementerà definitivamente in occasione del lungo viaggio in Europa intrapreso nella primavera del 1867 – il primo per Anna, il quarto per Dostoevskij. Questo si scandirà di prolungati soggiorni nei principali centri del vecchio continente, tra cui a Firenze, dove l'autore terminerà il romanzo *Idiot* (L'idiota), ma vedrà anche il dramma della perdita della loro prima figlia, Sof'ja, morta a meno di tre mesi dalla nascita. Interessante risulta la testimonianza di Anna circa un fatto accaduto durante il soggiorno di Dresda: ci si riferisce al secondo attentato ai danni dello zar Alessandro II, il quale testimonia e il carattere rovente del periodo e l'atteggiamento di Dostoevskij nei confronti del sovrano liberatore.

Fëdor Michajlovič venne a sapere, da non ricordo chi, che in città correva voce che il nostro imperatore, visitando l'Esposizione universale di Parigi, era rimasto vittima di un attentato ed era morto. Si può immaginare come mio marito ne rimase sconvolto: era un ardente sostenitore di Alessandro II, per la liberazione dei contadini e per altre sue riforme. Inoltre considerava Alessandro II un benefattore personale, perché, in occasione della sua incoronazione, a lui era stato restituito il titolo ereditario di nobiltà, a cui teneva moltissimo. Il sovrano gli aveva anche consentito di ritornare dalla Siberia a Pietroburgo, dandogli così la possibilità di riprendere la sua attività letteraria<sup>25</sup>.

I due sposini si precipitarono al consolato russo, dove appresero che l'attentato era fallito; ma neanche questo servì a tranquillizzare definitivamente Dostoevskij, che per tutto il giorno rimase pallido e mesto. Non servivano certo doti premonitrici per capire che la vita dello zar fosse in serio pericolo. Questo attentato, infatti, seguiva a quello di Karakozov, avvenuto appena l'anno prima, e sul quale è utile soffermarsi per comprendere le analogie di “spirito” rispetto a quanto propaganderà il *Katechizis revoljucionera* (Catechismo del rivoluzionario) di Nečaev.

Si è visto come all'interno dell'*Organizacija* (Organizzazione) di Išutin si fosse costituita una più segreta conventicola, che aspirava al raggiungimento delle trenta unità, le quali sarebbero state animate dall'idea di sopprimersi ad un'esistenza estrema, di “sacrificio” totale. Questo nocciolo incandescente, che in russo s'esprime con due lettere, *Ad* (Inferno), aveva fondamentalmente tre nemici sui quali scatenare le proprie velleità (si rivelarono tali)

---

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 189-190.

terroristiche: i membri del governo; i proprietari; lo zar. Scopo supremo era proprio l'uccisione dell'imperatore<sup>26</sup>. Non tutti condividevano idee tanto estreme, al punto che quando il nichilista Dmitrij Vladimirovič Karakozov decise di assassinare l'imperatore, generò non poche perplessità, lenite solo dalla consapevolezza che con un carattere così deciso (poco prima di annunciare il suo piano aveva dichiarato di volersi affogare) non ci sarebbe stato nulla da fare. Egli viene ricordato come una figura cupa, smandrappata, torva, dal viso pallido e stanco, quasi costruita su misura per attagliarsi perfettamente ai rivoluzionari voluti da Išutin, senza amici, parenti, famiglia, pronti a vivere per la sola causa rivoluzionaria fino a sacrificarvi la loro stessa vita, sfregiando e sfregiandosi, uccidendo e uccidendosi. Come altri, aveva insegnato nelle scuole gratuite dirette da Išutin, come altri, poteva aver creduto al collegamento internazionale dell'Organizzazione; e tuttavia quest'anima così solinga non sembrava nutrire particolare interesse per ciò che andasse oltre il suo operato, e del popolo ne amava certamente l'idea. Si rammaricava per come questi avrebbe potuto percepire il suo gesto, ed a scopo chiarificatore scrisse di pugno una sorta di proclama nel quale confessava sé stesso, giustificando il suo zaricidio quale atto per il bene del popolo, dei contadini dell'*obščina* e dei lavoratori dell'*artel*<sup>27</sup>. Identificava tutti i mali della Russia, primo fra tutti la sperequazione e l'enorme divario tra la ricchezza dei pochi e la miseria dei molti, nella persona dello zar, autore di una finta riforma d'emancipazione dei servi. Si procurò dunque rivoltella e proiettili, ma quando, il 14 marzo 1866, fu l'ora d'agire, mancò il bersaglio. Alessandro II non fu fatto segno, il giovane fu bloccato ed arrestato, e presto venne fuori pure il mito di Osip Komissarov, un contadino al quale si attribuì il merito di aver colpito il braccio di Karakozov, deviandone lo sparo. Si trattava di una leggenda, e l'immagine di Osip non tardò a sbiadirsi, nonostante i pranzi e le feste di gala nelle quali fu introdotto come eroe, ed il titolo nobiliare concessogli. Il suo alcolismo finì per relegarlo in provincia, dove morì dimenticato; e tuttavia questo episodio qualcosa ci comunica circa il legame tra il popolo e lo zar. Come specifica il Venturi:

l'attentato dimostrò l'esistenza d'un profondo legame tra la massa operaia e contadina e la monarchia, legame che non era possibile sfruttare machiavellicamente per suscitare violenze

---

<sup>26</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. II, cit., p. 234.

<sup>27</sup> «Артель», parola che potrebbe derivare dall'italiano "artiere", e che indicava un'associazione volontaria di operai, artigiani, che lavoravano ad attività congiunte, come in una comune, condividendo responsabilità ed utili.

contro i nobili, come avevano sperato i rivoluzionari. Essi dovettero constatare quanto lontani ancora fossero dal popolo, quale abisso li dividesse dalle masse<sup>28</sup>.

Era proprio questo abisso che la teoria del *počvenničestvo* tentava di colmare, proponendo un riavvicinamento degli intellettuali con il popolo, il quale andava scoperto e non idealizzato. Nella loro alienazione, nel loro essere totalmente sradicati dalla società vivente e produttiva, questi giovani rivoluzionari non avevano compreso come la distanza fra le loro idee e quelle del popolo fosse insanabile. È di tutta evidenza che in un bacile simile confluivano caratteri variegati, alcuni dei quali optavano per un agire differente, che cercasse di coinvolgere il popolo, rendendolo cosciente circa la libertà fasulla concessagli, capace di illustrare un affresco di società differente, scevra della pressione autocratica. Ma a loro si poteva rispondere usando le stesse parole dei due ufficiali Czernjak e Iwanicki: «Lo conosciamo bene quel partito che prima vuole insegnare al popolo l'alfabeto e poi istruirlo andando passo passo»<sup>29</sup>, chiarendo che così ci sarebbero voluti trent'anni. Il piano era quello opposto: della prassi, del nuovo essere sociale che doveva cambiare la coscienza. Ciò voleva significare, né più né meno, imporre il bene: era il grido della *libertà seconda* a riverberare nell'aria.

Tra gli ammiratori di Karakozov ci fu senza dubbio Sergej Gennadievič Nečaev, che vide nella sua opera il «prologo» al quale avrebbe dovuto seguire «il dramma»<sup>30</sup>. Egli era il classico *raznočincy*, d'estrazione plebea, figlio di un imbianchino di Ivanovo, al quale mancava e la formazione culturale dei vecchi rivoluzionari di origine nobile (quali potevano essere Belinskij e Bakunin) e l'analoga robustezza d'altri *raznočincy*, di cui Černyševskij poteva dirsi la più vivida esemplificazione. «La carenza di cultura, e soprattutto di quello spirito complesso che la cultura forma anche nei suoi colti denegatori, era tuttavia compensata, o aggravata, da altre qualità, prima tra tutte quell'energia gigantesca e quella volontà luciferina, messe al servizio totale dell'Assoluto rivoluzionario, che tutti i contemporanei con ammirazione o con sgomento gli riconobbero»<sup>31</sup>. Giunto a Pietroburgo diciannovenne, frequentò l'Università ed insegnò in una scuola popolare come maestro. Forte della sicurezza delle poche letture (Rousseau, Robespierre, Buonarroti),

---

<sup>28</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. II, cit., pp. 252-253.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 193.

<sup>30</sup> V. Strada, *Etica del terrore*, cit., p. 25.

<sup>31</sup> V. Strada, *Umanesimo e terrorismo nel movimento rivoluzionario russo. Il "caso Nechaev"*, cit., pp. 8-9.



nonché dell'esempio di Karakozov, ebbe da subito il ruzzo di inserirsi tra due personalità di fuoco, come il giacobino Tkačëv e l'anarchico Bakunin: probabilmente con il primo scrisse la sua prima opera, *Programma revoljucionnych dejstvij* (Programma di azioni rivoluzionarie), presumibilmente con il secondo scrisse quella più celebre, *Katechizis revoljucionera* (Catechismo del rivoluzionario). Nella capitale si fece presto notare per le sue capacità persuasive, che gli permisero di farsi strada tra gli studenti e costruirsi fama d'uomo d'azione, per la quale la solita componente mistificatoria fungeva da mezzo utile allo scopo: come quando millantò un arresto e un'evasione dalla Fortezza di Pietro e Paolo, poco prima di lasciare la Russia e trasferirsi in Svizzera. In terra elvetica incontrò Bakunin, che in lui scorse il prototipo del rivoluzionario, il materiale perfetto per la creazione del futuro eroe dell'insurrezione popolare. Ogarëv non fu da meno, ed ebbe a dedicare al ragazzo financo una poesia, che prese la forma di un foglio volante, latore del mito Nečæv, diffusosi in Russia tra la gioventù oramai consapevole della sua fama<sup>32</sup>. Il terreno era pronto, e dopo aver pubblicato con Bakunin una manciata di manifesti che si rifacevano ad un sedicente comitato internazionale, denominato «Unione rivoluzionaria mondiale», oltre al primo numero di *Narodnaja rasprava* (Giustizia del popolo), sotto mandato dello stesso Bakunin, tornò in Russia per organizzare la propria società segreta, che doveva basarsi sul classico schema delle cinque (cellule da cinque membri) a capo delle quali avrebbe dovuto esserci un «Comitato», in realtà costituito dal solo Nečæv<sup>33</sup>. Egli poteva presentarsi così a Mosca, tra gli studenti dell'Accademia agraria, con la corona posatagli sul capo da Bakunin, che lo eleggeva a rappresentante dell'inesistente «Unione», e far proseliti. Uno di tali studenti affiliati, Ivan Ivanov, iniziò a nutrire perplessità e sui metodi di Nečæv e sulla veridicità dei suoi racconti, compresa l'esistenza stessa del «Comitato». Decise di farli presenti, dichiarando la sua volontà a lasciare l'organizzazione. Fu a tal punto che, temendo la denuncia dell'apostata, Nečæv e un gruppo di quattro accoliti assassinarono il giovane studente, avvolgendone il feretro in un cappotto imbottito di mattoni affinché sprofondasse nelle acque di un lago ghiacciato. Era il 21 novembre 1869, e l'intenzione degli assassini era quella di poter contare sulla copertura dell'inverno, ma le cose andarono diversamente: appena quattro giorni dopo, un contadino, notate tracce di sangue e di vestiti scopri il corpo di Ivanov a circa mezzo metro di profondità.

---

<sup>32</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. II, cit., p. 283.

<sup>33</sup> V. Strada, *Etica del terrore*, cit., p. 26.



Il caso Nečaev sollevò molto scalpore, anche per volontà del governo, che volutamente pubblicizzò il processo compiutosi tra il luglio e il settembre del 1871:

si trattò, infatti, del primo processo politico pubblico in Russia; anzi le autorità zariste, che non ostacolarono il rispetto scrupoloso di tutte le norme procedurali, diedero al processo la massima pubblicità, poiché, con un calcolo che si dimostrò sbagliato, intendevano compromettere agli occhi dell'opinione pubblica quei rivoluzionari estremi, i quali si erano macchiati dell'assassinio di un loro compagno, lo studente I.I. Ivanov, e avevano stillato un programma odioso come Il catechismo rivoluzionario (*Katechizis revoljucionera*) prontamente pubblicato nell'ufficiale «*Pravitel'stvennyi vestnik*» (Messaggero governativo)<sup>34</sup>.

Proprio il *Katechizis revoljucionera* costituì il freddo manifesto al quale Nečaev non fece altro che conformare il proprio comportamento; anche se forse sarebbe più corretto dire che fu il *Katechizis* a conformarsi a Nečaev, in quanto specchio della sua intolleranza, oramai rivolta verso tutti. Quelle prime parole che aprivano i comandamenti, avevano finito per scolpirsi nelle menti dei giovani rivoluzionari; Vera Zasulič, nei suoi ricordi su Nečaev, le rammentava quasi alla lettera: «il rivoluzionario è un uomo perduto – per lui non c'è amore, nessuna amicizia, nessuna gioia, tranne la sola passione rivoluzionaria»<sup>35</sup>. Ed invero, sarà sufficiente prendere visione della prima parte del Catechismo, per rendersi conto non tanto dei concetti espressi – i quali già appartenevano al vocabolario dei rivoluzionari – quanto dello stile estremo, categorico, improrogabile. Non a caso Nečaev aveva stabilito con precisione persino la data esatta nella quale sarebbe scoppiata la rivolta popolare: si trattava del 19 febbraio 1870, giorno in cui sarebbe terminato il periodo transitorio di nove anni previsto dal Manifesto d'emancipazione dei servi della gleba del 1861. A quel punto, posti dinanzi al diritto di tenere la terra, ovvero di rinunziarvi, era ipotizzabile che i contadini avrebbero potuto dar sfogo a rivolte spontanee. Il compito dei rivoluzionari doveva essere proprio quello di farsi trovare pronti, al fine di incanalare tante scintille in un'unica fiamma distruttiva. Ma vediamo, testualmente, cosa indicava la prima parte del *Katechizis revoljucionera*, suddivisa in sette paragrafi e dedicata all'atteggiamento che il rivoluzionario doveva imporre a sé stesso (*Otnošenie revoljucionera k samomu sebe*).

---

<sup>34</sup> V. Strada, *Umanesimo e terrorismo nel movimento rivoluzionario russo. Il "caso Nechaev"*, cit., p. 7.

<sup>35</sup> «революционер — человек обреченный, для него нет ни любви, ни дружбы, никаких радостей, кроме единой революционной страсти». V. Zasulič, *Vospominanija*, Moskva, Isdatel'stvo Politkatoržan, 1931, p. 61.

§1. Il rivoluzionario è un uomo perduto. Non ha interessi propri, né cause proprie, né sentimenti, né abitudini, né proprietà, non ha neppure un nome. Tutto in lui è assorbito da un unico, esclusivo interesse, da un solo pensiero, da una sola passione: la rivoluzione.

§1. Революционер – человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью – революцией.

§2. Nella profondità del suo essere, non soltanto a parole ma di fatto, egli ha rotto ogni legame con l'ordinamento civile, con tutto il mondo colto e tutte le leggi, le convenzioni, le condizioni generalmente accettate, e con l'etica di quel mondo. Sarà per esso un nemico implacabile e se continuerà a viverci, sarà soltanto per distruggerlo più fattivamente.

§2. Он в глубине своего существа, не на словах только, а на деле, разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира. Он для него – враг беспощадный, и если он продолжает жить в нем, то для того только, чтоб его вернее разрушить.

§3. Il rivoluzionario disprezza ogni dottrinarismo, egli ha rinunciato alla *scienza pacifica*, lasciandola alla prossima generazione. Non conosce che una scienza: quella della distruzione. Per questo e solo per questo ora studia meccanica, fisica, chimica, forse medicina. *Per questo studia giorno e notte la scienza vivente delle persone, i caratteri, le disposizioni e tutte le condizioni dell'attuale sistema sociale in tutti i suoi possibili strati. L'obiettivo è uno: la distruzione più rapida e fatale di questo sporco sistema.*

§3. Революционер презирает всякое доктринерство и отказался от мирной науки, предоставляя ее будущим поколениям. Он знает только одну науку, науку разрушения. Для этого и только для этого, он изучает теперь механику, физику, химию, пожалуй медицину. Для этого изучает он денно и ночью живую науку людей, характеров, положений и всех условий настоящего общественного строя, во всех возможных слоях. Цель же одна – наискорейшее и наивернейшее разрушение этого поганого строя.

§4. Egli disprezza l'opinione pubblica. Disprezza e odia l'attuale etica sociale in tutte le sue esigenze e manifestazioni. Per lui è morale tutto ciò che permette il trionfo della rivoluzione, è immorale tutto quel che l'ostacola.

§4. Он презирает общественное мнение. Он презирает и ненавидит во всех ее побуждениях и проявлениях нынешнюю общественную нравственность. Нравственно

для него все, что способствует торжеству революции. Безнравственно и преступно все, что мешает ему.

§5. Il rivoluzionario è un uomo perduto. Implacabile per lo stato e in genere per tutta la società privilegiata, non deve attendersi lui stesso pietà alcuna... *Tra loro e lui v'è una guerra segreta o esplicita, ma continua e inconciliabile per la vita e la morte.* Ogni giorno dev'essere pronto alla morte. Deve essere pronto a sopportare la tortura.

§5. Революционер – человек обреченный. Беспощадный для государства и вообще для всего сословно-образованного общества, он и от них не должен ждать для себя никакой пощады. Между ними и им существует тайная или явная, но непрерывная и непримиримая война на жизнь и на смерть. Он каждый день должен быть готов к смерти. Он должен приучить себя выдерживать пытки.

§6. Severo per se stesso, dev'essere severo per gli altri. Tutti i teneri e ammorbidenti sentimenti di parentela, d'amicizia, d'amore, di riconoscenza e anche d'onore devono essere soffocati in lui dalla sola fredda passione della causa rivoluzionaria. Per lui esiste soltanto un piacere, una consolazione, una ricompensa e una soddisfazione: il successo della rivoluzione. Di giorno e di notte deve avere un solo pensiero, un solo scopo: la distruzione implacabile. Mirando a tale scopo a sangue freddo e senza stancarsi, dev'essere sempre pronto a perire egli stesso e a far perire con le proprie mani tutti coloro che ne ostacolano il raggiungimento.

§6. Суровый для себя, он должен быть суровым и для других. Все нежные, изнеживающие чувства родства, дружбы, любви, благодарности и даже самой чести должны быть задавлены в нем единою холодной страстью революционного дела. Для него существует только одна нега, одно утешение, вознаграждение и удовлетворение – успех революции. Денно и ночью должна быть у него одна мысль, одна цель – беспощадное разрушение. Стремясь хладнокровно и неутомимо к этой цели, он должен быть всегда готов и сам погибнуть и погубить своими руками все, что мешает ее достижению.

§7. La natura d'un autentico rivoluzionario esclude ogni romanticismo, ogni sentimentalismo, ogni entusiasmo e ogni seduzione. Essa esclude pure l'odio e la vendetta personali. La passione rivoluzionaria, diventa in lui passione di ogni giorno, d'ogni minuto, deve congiungersi al freddo calcolo. Sempre e dovunque egli dev'essere non quello che lo vorrebbero far essere le proprie tendenze personali, ma quello che gli indica l'interesse generale della rivoluzione.

§7. Природа настоящего революционера исключает всякий романтизм, всякую чувствительность, восторженность и увлечение. Она исключает даже личную ненависть и мщение. Революционерная страсть, став в нем обыденностью, ежеминутностью, должна соединиться с холодным расчетом. Всегда и везде он должен быть не то, к чему его побуждают влечения личные, а то, что предписывает ему общий интерес революции<sup>36</sup>.

«Dev'essere sempre pronto a perire egli stesso e a far perire con le proprie mani tutti coloro che ne ostacolano il raggiungimento». Non era forse contenuto in queste parole il vaticinio della morte di Ivanov? Ma in fondo Nečaev, altro non fece se non incarnare lo spirito rivoluzionario costituitosi negli anni, e portarlo all'acme del terrore funzionalistico. Cos'altro poteva esserci, infatti, di più cinico, funzionale ed estremo di chi era disposto a sacrificare la propria intera vita per una sola causa: quella della distruzione. La teoria rivoluzionaria aveva raggiunto così in Russia l'apice della sua elaborazione: essa doveva comunicare il solo verbo della negazione, dell'opera distruttrice. Come ricorda Nečaev, sarebbe toccato ad altri ricostruire, ad altri occuparsi della pace, del futuro. E tutti questi insegnamenti non venivano forse da Bakunin? S'è molto dibattuto sulla paternità del *Katechizis revoljucionera*: è da attribuirsi al solo Nečaev? A Bakunin? Ad entrambi? Non è compito di questa sede entrare nel merito della questione, anche se potrebbe essere bastevole una semplice considerazione: che l'abbia scritto di suo pugno, che abbia partecipato alla stesura, oppure no, una fetta di paternità spirituale del manifesto nečaeviano gliela si deve necessariamente attribuire. A tal proposito Vittorio Strada propone due lettere del teorico dell'anarchismo: la prima indirizzata ad Herzen e Ogarëv, datata 19 luglio 1866; la seconda spedita allo stesso Herzen il 23 giugno dell'anno seguente. Si era da pochi mesi consumato il tentativo di Karakozov e, ancorché Bakunin ne ammettesse l'aspetto controproducente, di ciò che inevitabilmente avrebbe condotto alla reazione, egli non poteva non esaltarne le doti pratiche. In aperta polemica contro una formazione libresca, e l'intellettualismo di taluni filosofi da salotto, Bakunin non condannava la pazzia e il fanatismo di Karakozov, così come aveva fatto Herzen, ma anzi apprezzava il fatto che si fosse finalmente trovato un uomo intellettualmente meno formato ma certamente più energico di lui e degli stessi Herzen e

---

<sup>36</sup> La traduzione in italiano è di Franco Venturi, eccezion fatta per le parti indicate in corsivo, da me tradotte. Cfr.: Id., *Il populismo russo*, Vol. II, pp. 284-285. Per il testo in lingua russa: E.L. Rudnickaja (a cura di), *Revoljucionnyj radikalizm v Rossii: Vek devjatnadcatyj*, cit., pp. 244-245.

Ogarëv. Esaltava la «rivolta», interpretandola quale reale cifra dell'essenza russa, ed invitava la gioventù affinché potesse assurgere il proprio destino sull'esempio del Bazarov turgeneviano. Nei nichilisti scorgeva volontà di potenza, forza, energia, vita, e poiché era a suo parere giunto il momento di smettere di essere Erasmi, per diventare Luteri, in loro rinveniva l'unica speranza di «moralizzazione e salvezza per il popolo russo»<sup>37</sup>. Ancora, nella missiva del 1867, dopo aver premesso la sporcizia di alcuni elementi della gioventù russa, Bakunin ne elogiava la passione, nient'affatto celebrata, artificiale, ma vera, desiderosa di uguaglianza, lavoro, giustizia e libertà. In queste anime devote, pronte a sfidare tutto e tutti, a mettere a repentaglio la loro stessa vita, non si poteva non riconoscere una nuova verità, infinitamente superiore ai discorsi morti di taluni intellettuali. La vecchia morale era oramai perduta, la nuova sarebbe dovuta passare per il rivolgimento sociale<sup>38</sup>.

Proprio il rivolgimento sociale era ciò che inquietava Dostoevskij, lo stesso Dostoevskij che tremava per l'incolumità dell'amato zar. Nel 1871, il medesimo anno del processo ai membri di *Narodnaja rasprava*, e due anni prima dell'uscita in versione integrale di *Besy* (I demoni), lo scrittore, in una lettera inviata all'amico Nikolaj Strachov, esprimeva tutta la sua acrimonia verso l'ideale rivoluzionario.

Ma guardate Parigi, la «Comune». Anche voi siete uno di quelli che dicono che non è riuscita per insufficienza di uomini, circostanze, ecc. [?] In tutto il sec. XIX questo movimento, o sogna il paradiso sulla terra (a cominciare dai falansteri) o, quasi arrivato al risultato (48-49 e adesso) rivela una umiliante impotenza di dire qualcosa di positivo. In sostanza sempre lo stesso Rousseau e il sogno di riformare il mondo con la ragione e l'esperienza (positivismo)<sup>39</sup>.

Ciò che il rivoluzionario anela è irraggiungibile, una pura follia incapace di dire una parola nuova. Egli desidera il suo ideale, ma il desiderio non è sufficiente perché questo si realizzi: è stato il magistero della storia a dimostrarne l'incapacità, non le vuote idee, come

---

<sup>37</sup> V. Strada, *Umanesimo e terrorismo nel movimento rivoluzionario russo. Il "caso Nechaev"*, cit., p. 36.

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 37-38.

<sup>39</sup> «Но взгляните на Париж, на Коммуну. Неужели и Вы один из тех, которые говорят, что опять не удалось за недостатком людей, обстоятельств и проч.? Во весь XIX век это движение или мечтает о рае на земле (начиная с фаланстеры), или, чуть до дела (48 год, 49 – теперь) — выказывает унижительное бессилие сказать хоть что-нибудь положительное. В сущности всё тот же Руссо и мечта пересоздать вновь мир разумом и опытом (позитивизм)». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 487; Id., *Epistolario*, Vol. II, cit., p. 309.

quella di «felicità», dietro la quale il rivoluzionario si para. Risulta così implicito nel suo agire il convertirsi tosto in un tagliatore di teste: non avendo il suo ideale forza sufficiente per potersi realizzare, egli deve necessariamente ricorrere alla violenza. Era almeno dalle *Zimnie zametki*, che Dostoevskij aveva iniziato a mettere esplicitamente in guardia contro il pericolo delle idee europee, frutto dell'aver totalmente svelto l'insegnamento di Cristo per sostituirlo con l'onnipotenza della ragione umana.

Si descrivono molti libri, ma si tralascia la cosa più importante: in Occidente hanno perduto Cristo (per colpa del Cattolicesimo) e per questo l'Occidente cade, esclusivamente per questo. L'ideale si è mutato — come ciò è chiaro!<sup>40</sup>

Non mancava nel prosiegua una stoccata al veleno per Belinskij, accusato d'amor proprio, cattiveria, insofferenza, bassezza, ottusità. Anche dinnanzi ai fallimenti europei, scriveva Dostoevskij, egli avrebbe continuato a perseguire il suo falso ideale, probabilmente adducendo quale motivazione del fallimento il nazionalismo francese, e avrebbe insistito sulla Russia e sul suo popolo quali attori certi della realizzazione del socialismo europeo. Belinskij, e tutti quelli come lui, avevano voluto negare Cristo, ma non si erano posti il problema di sostituirlo con un'ideale tanto alto, né (è evidente) avrebbero potuto farlo; e tuttavia di questa rimozione è stata vittima la generazione successiva: quella che per Bakunin era da esaltare in quanto autrice della negazione, e che Dostoevskij osservava invece con profonda amarezza. Egli stesso, del resto, ne aveva in un certo qual modo fatto parte, anni addietro, ai tempi del cenacolo Petraševskij; egli stesso aveva ammesso che avrebbe potuto diventare un nečaeviano. Dunque il suo strale, più che sui giovani allievi, doveva scagliarsi contro i cattivi maestri.

#### 5.4 I Demonî

Il primo aspetto da chiarire dell'opera *Besy* riguarda il significato del titolo. L'originale, in russo бесы, si può tradurre come il plurale di diavolo, o demonio, ed invero l'opera fa espressamente riferimento agli “indemoniati”: da qui la traduzione italiana *Gli Ossessi*, o quella francese *Les Possédés*, piuttosto che l'inglese *The Devils* o *The Possessed*. Quanto

---

<sup>40</sup> «Напишут много книг, а главное упустят: на Западе Христа потеряли (по вине католицизма), и оттого Запад падает, единственно оттого. Идеал переменялся, и — как это ясно!». *Ivi*, p. 488; p. 310.

detto è chiarito dall'epigrafe posta all'inizio del romanzo, nella quale si cita il passo del Vangelo di Luca in cui Gesù guarisce l'indemoniato di Gerasa:

Vi era là una grande mandria di porci, al pascolo sul monte. I demòni lo scongiurarono che concedesse loro di entrare nei porci. Glielo permise. I demòni, usciti dall'uomo, entrarono nei porci e la mandria si precipitò, giù dalla rupe, nel lago e annegò. Quando videro ciò che era accaduto, i mandriani fuggirono e portarono la notizia nelle città e nelle campagne. La gente uscì per vedere l'accaduto e, quando arrivarono da Gesù, trovarono l'uomo dal quale erano usciti i demòni, vestito e sano di mente, che sedeva ai piedi di Gesù, ed ebbero paura. Quelli che avevano visto riferirono come l'indemoniato era stato salvato<sup>41</sup>.

Tuttavia, chiarito il significato del titolo, rimane aperta una questione: è da preferirsi la traduzione italiana «*I demonî*», ovvero «*I dèmoni*»? Bisogna specificare come non esista una risposta definitiva in merito, trattandosi di termini derivanti dalla stessa radice<sup>42</sup>, ed avendo entrambi mutato la loro accezione neutra (appartenente al mondo greco) a partire dal Nuovo Testamento, ove finirono per significare solo entità maligne. In questa sede si è scelto di tradurre *demonî*, come plurale di *demonio*, avendo quest'ultimo assunto piena corrispondenza rispetto al *diavolo*, nel precipuo tentativo di preservare il significato originale di “demone” quale *daimōn* greco, che nulla ha a che vedere con l'accezione intesa da Dostoevskij nella sua opera. A dire il vero il problema non concerne tanto la scelta della parola, quanto il significato che ad essa si voglia attribuire; ed in questo caso qualsiasi dubbio deve essere fugato: se anche si decidesse di tradurre come *dèmoni*, bisognerebbe necessariamente intendere tale espressione come sinonimo di diavoli, ossia nel pieno spirito cristiano, esattamente quello che intendeva Dostoevskij. Ma vediamo maggiormente nel dettaglio.

---

<sup>41</sup> Luca, 8, 32-37. In russo: «Тут на горе паслось большое стадо свиней, и они просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро и потонуло. Пастухи, увидя случившееся, побежали и рассказали в городе и по деревням. И вышли *жители* смотреть случившееся и, пришедши к Иисусу, нашли человека, из которого вышли бесы, сидящего у ног Иисусовых, одетого и в здравом уме, и ужаснулись. Видевшие же рассказали им, как исцелился бесновавшийся». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Besy*, Vol. 7, Leningrad, Nauka, 1990, p. 7.

<sup>42</sup> *Daiōmai*: dispensare, dare in sorte; da cui *daimōn*: divinità, dio, nume dispensatore di sorte favorevole o avversa, caso, destino, genio, demone; e da cui: *daimónion*: sempre con valore divino, mosso dalla divinità, con accezione positiva o negativa.

Pochi mesi prima dell'uscita della prima parte del romanzo sul «*Russkij vestnik*», in una lettera a Majkov, Dostoevskij scriveva:

Effettivamente i fatti hanno mostrato anche a noi che la malattia, che si era impadronita dei russi civilizzati, era assai più forte di quanto noi stessi ci immaginassimo e coi Belinskij, il Kraevskij, ecc., la cosa non era finita. Ma qui avvenne quello di cui ci testimonia l'evangelista Luca: i demonii erano in un uomo e il loro nome era legione e lo pregarono: ordinaci di entrare nei porci, ed egli lo permise loro. I demonii entrarono in un gregge di porci e tutto il gregge da una ripida pendice si gettò nel mare ed annegò. Quando gli abitanti dei dintorni accorsero a guardar cosa era accaduto, videro che l'ex indemoniato era già vestito, ritornato in sé, sedeva ai piedi di Gesù, e avendo veduto, raccontarono come era guarito l'indemoniato. Tale e quale è successo da noi: i demonii sono usciti dal corpo dell'uomo russo e sono entrati in un gregge di porci, cioè dei Nečaev e nei Serno-Solov'evič e simili. Questi sono affogati o affogheranno di certo e l'uomo guarito, liberatosi dei demonii, siede ai piedi di Gesù. E così deve essere<sup>43</sup>.

Come si evince anche da queste parole, non è certamente il demone di Eraclito o Socrate ad interessare Dostoevskij, quanto il maligno, rappresentato dai Nečaev, dai fratelli Serno; figure, a detta dello scrittore, morte od in procinto d'esserlo, in ciò che la Russia ne avrebbe rigettato il sudiciume. E seguitando, nelle righe immediatamente successive, denunciava il problema del distacco degli intellettuali dal popolo, dalla *počva*: «E notate ancora, amico caro: chi perde il suo popolo e la sua nazionalità, perde anche la fede nella patria e Dio. Se vi interessa questo è appunto il tema del mio romanzo. Esso si intitola *I demonii* ed è la descrizione di come questi demonii entrarono nel gregge di

---

<sup>43</sup> «Правда, факт показал нам тоже, что болезнь, обуявшая цивилизованных русских, была гораздо сильнее, чем мы сами воображали, и что Белинскими, Краевскими и проч. дело не кончилось. Но тут произошло то, о чем свидетельствует евангелист Лука: бесы сидели в человеке, и имя им было легион, и просили Его: повели нам войти в свиней, и Он позволил им. Бесы вошли в стадо свиней, и бросилось всё стадо с крутизны в море, и всё потонуло. Когда же окрестные жители сбегались смотреть совершившееся, то увидели бывшего бесноватого — уже одетого и смыслящего и сидящего у ног Иисусовых, и видевшие рассказали им, как исцелился бесновавшийся. Точь-в-точь случилось так и у нас. Бесы вышли из русского человека и вошли в стадо свиней, то есть в Нечаевых, в Серно-Соловьевичей и проч. Те потонули или потонут наверно, а исцелившийся человек, из которого вышли бесы, сидит у ног Иисусовых. Так и должно было быть». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., pp. 466-467; Id., *Epistolario*, Vol. II, cit., pp. 275-276.



porci»<sup>44</sup>. È da notare come l'aspetto tragico, del male, non occupi mai in Dostoevskij la funzione finale, ma costituisca invece il termine che prepara ad una sintesi di speranza. In questa stessa lettera lo scrittore poteva concludere invocando la concezione eliodromica, della luce che irradia da Oriente, segnatamente la luce dell'Ortodossia, vera forza della Russia. Proprio quest'ultima avrebbe dovuto assumersi la santa missione di salvare l'umanità, in particolar modo quella stessa Europa, che pensando di fare a meno di Cristo cadeva sanguinante sotto i colpi della propria cecità.

Negli stessi giorni in cui inviava la lettera al caro amico Majkov, Dostoevskij spedì al «Russkij vestnik» una prima parte dell'opera, informando Katkov sul suo contenuto. Indicava l'uccisione di Ivanov come uno degli avvenimenti più rilevanti del racconto, ma si affrettava a precisare che le sue conoscenze in merito ai fatti non andavano al di là di quanto diffuso dai giornali. Del resto, proseguiva, «Se anche li avessi conosciuti, non li avrei copiati. Io prendo solo il fatto così come è avvenuto. La mia fantasia può al massimo grado differenziarsi dalla realtà e il mio Pëtr Verchovenskij può non essere affatto simile a Nečaev»<sup>45</sup>. Questo è sicuramente vero se consideriamo il paino artistico, poiché la libertà estetica dell'autore non poteva certo incatenarsi ad un evento, o una figura, di vita reale. Non bastasse questo, il personaggio in sé, che avrebbe dovuto assumere la parte di Nečaev, veniva descritto dallo scrittore quale rappresentazione di scarso interesse, indegno della letteratura. Nečaev è un mostro, un animo meschino, e così Verchovenskij ha finito per divenire quasi un *funny character*, per metà comico, nella sua ridicolaggine vividamente percepibile. Anche l'avvenimento dell'assassinio, nonostante occupi i primi piani del romanzo, viene utilizzato da Dostoevskij come elemento accessorio, allo scopo di creare l'ambiente nel quale si sarebbero svolte le vicende del personaggio principale: Nikolaj Stavrogin.

Quanto detto, è bene ripeterlo, vale per il lato artistico. È innegabile, infatti, che sotto il profilo estetico il misterioso Stavrogin, carismatico dalla fredda forza attrattiva, sia infinitamente più interessante rispetto ai fanatici stoltiloqui di Verchovenskij; ovvero si

---

<sup>44</sup> «И заметьте себе, дорогой друг: кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога. Ну, если хотите знать, — вот эта-то и есть тема моего романа. Он называется «Бесы», и это описание того, как эти бесы вошли в стадо свиней». *Ivi*, p. 467; p. 276.

<sup>45</sup> «Да если б и знал, то не стал бы копировать. Я только беру совершившийся факт. Моя фантазия может в высшей степени разниться с бывшей действительностью, и мой Петр Верховенский может несколько не походить на Нечаева». *Ivi*, p. 464; p. 270.

pensi alla figura suicida di Kirillov, che tanta attenzione ebbe a suscitare nel genio di Albert Camus, il quale gli dedicò un paragrafo all'interno dell'opera *Le Mythe de Sisyphe*<sup>46</sup>; o ancora si consideri il personaggio di Stepan Trofimovič, vecchio occidentalista, che per far ritorno alla oramai nota dicotomia turgeneviana definiremo un "padre", troppo tardi accortosi della responsabilità di certe teorie sulla volontà di potenza dei "figli". A tal proposito, non pare certo casuale che Dostoevskij abbia fatto di Stepan Trofimovič il padre di Pëtr Verchovenskij, producendo qualcosa che immediatamente richiama alla memoria la stessa paternità (pur solo figurativa) di Bakunin con Nečaev. Tali similitudini sono state evidenziate dal Frank, previa pubblicazione della famosa lettera di Bakunin, attraverso la quale il filosofo rinnegava Nečaev. In un suo frammento si legge:

Some people assert that he [Nečaev] is simply a crook — but this is a lie! He is a devoted fanatic; but at the same time a very dangerous fanatic whose alliance cannot but be harmful for everybody. And here is why: at first he was part of a secret committee which really existed in Russia. The Committee no longer exists; all its members have been arrested. N. remains alone, and alone he constitutes what he calls the Committee. His organization in Russia having been decimated, he is trying to create a new one abroad. All this would be perfectly natural, legitimate, very useful — but the methods he uses are detestable. . . . he has gradually succeeded in convincing himself that, to found a serious and indestructible organization, one must take as a foundation the tactics of Machiavelli and totally adopt the system of the Jesuits — violence as the body, falsehood as the soul<sup>47</sup>.

In questo corrivo dissociarsi di Bakunin rispetto ai metodi machiavelliani di Nečaev si potrebbero rinvenire evidenti elementi d'ipocrisia. Non erano, infatti, gli stessi metodi esposti nel *Katechizis revoljucionera*? «There is no doubt that Bakunin had full knowledge of this most sinister of handbooks of revolutionary strategy and had approved of its precepts. What horrified him was only that the recommended methods were now being used against himself and his friends»<sup>48</sup>. Insomma, i Nečaev, *ergo* i Verchovenskij, avevano assorbito i cosiddetti «demonî», e la loro prova pratica finì per fare inorridire financo i padri, putativi o meno, che verso quelle idee, e il mondo che le aveva prodotte, avevano

---

<sup>46</sup> Tra le varie traduzioni italiane: A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. di A. Borelli, Milano, Bompini, 1994.

<sup>47</sup> J. Frank, *Dostoevsky: A Writer in His Time*, cit., p. 628.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 630.

aperto. Ma è proprio su questo piano, quello politico, che Verhovenskij ricopre un ruolo tutt'altro che marginale, e si potrebbe congetturare che in fondo non lo ricoprisse neanche per Dostoevskij, il quale pur premurandosi di preservare la libertà della sua arte, sapeva nel profondo che il rivoluzionario dei *Besy* ricalcava in tutto e per tutto quanto egli aveva potuto apprendere del caso Nečaev. Persino il carattere per metà comico del personaggio non stona con gli elementi della vita reale: non doveva essere meno tragicomico, infatti, tutto il susseguirsi di eventi, di mistificazioni e falsità che aveva condotto Nečaev prima a far proseliti, poi ad organizzare l'assassinio di Ivanov.

Un'ulteriore prova dell'importanza di Verhovenskij e della sua piena corrispondenza con Nečaev ci viene fornita dai *Zapisnye tetradi* (Quaderni di appunti), tenuti dallo scrittore quali canovacci per l'opera in questione<sup>49</sup>. Sorprende come in questi abbozzi Dostoevskij utilizzi il nome Nečaev per descrivere le azioni che avrebbero fatto capo a Pëtr Verhovenskij, suggerendoci una relazione tra il fondatore di *Narodnaja rasprava* e il personaggio del romanzo probabilmente superiore a quella di una lieve similitudine. Il raffronto dei due demonĪ è anzi rifinito, cesellato, attento ai particolari. La principale idea di Nečaev, appunta Dostoevskij, è «non lasciare pietra su pietra»<sup>50</sup>; egli non si cura del futuro: ciò che sarà, a lui non riguarda. «Vi sarà il benessere o no in ogni caso sarà meglio di adesso e quello che si sarebbe fatto da sé dopo un secolo — ora si farà di un colpo con l'ascia di gran lunga più rapidamente»<sup>51</sup>. Ritornava, ancora una volta, il *tertium non datur* di Serno, e il potere delle asce nel recidere il nodo gordiano del tempo. La coscienza si sarebbe adeguata al nuovo essere sociale imposto. Dio, il matrimonio, la famiglia e la proprietà dovevano essere aboliti, in quanto fondamenti della vita attuale, veleno da rimuovere con la distruzione della società. La comicità del Verhovenskij nečaeviano è quella di non nutrire dubbio alcuno: «Per Nečaev tutto è chiaro fino al comico e al disgusto. Per il principe [Stavrogin] è tutto un problema»<sup>52</sup>. Nikolaj Stavrogin è pensatore, ideologo, Verhovenskij è uomo d'azione, refrattario alla cultura libresca, alla lungaggine delle meditazioni, dei confronti. In un passo dei *Besy*, Šigalëv, membro della cinquina, ne riassume il disegno:

---

<sup>49</sup> In lingua italiana: *Taccuini di appunti per «I demoni»*, trad. di G.M. Nicolai, con nota introduttiva di E. Lo Gatto, in: F. Dostoevskij, *I demoni*, trad. di G.M. Nicolai, Milano, Bompiani, 2009.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 1598.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 1613.

— Per quanto ho capito, e non si può non capire, voi stesso, da principio, e poi ancora una volta, in seguito, avete illustrato assai eloquentemente, sebbene anche un po' teoricamente, il quadro della Russia coperta da un'infinita rete di nodi. Da parte sua, ognuno dei gruppi d'azione, facendo proseliti e diffondendosi con sezioni laterali all'infinito, ha per assunto di sminuire continuamente, con una sistematica propaganda accusatrice, l'impotenza dell'autorità locale, di produrre nelle popolazioni la perplessità, di generare cinismo e scandali, una completa assenza di fede in chicchessia, la sete d'uno stato migliore e, infine, agendo con gli incendi, come con un mezzo popolare per eccellenza, di precipitare la nazione, al momento prescritto, se occorre, nella disperazione. Sono vostre queste parole che ho cercato di ricordare alla lettera? È vostro questo programma d'azione, comunicato da voi in qualità di incaricato di un comitato centrale, del resto a noi completamente sconosciuto finora e quasi fantastico?

— È esatto; solo voi tirate troppo in lungo<sup>53</sup>.

Da questo scampolo descrittivo emergono tutti gli elementi dell'azione rivoluzionaria propagandata da Nečaev, nonché le perplessità relative alla veridicità del suo piano. Dovevano essere le stesse perplessità che mostrò Ivan Ivanov, nella realtà, e lo slavofilo Ivan Šatov, nell'opera. Proprio Šatov riproporrà le note argomentazioni dostoevskiane di condanna alla “religione” della ragione e della logica. Nessun popolo, sostiene lo slavofilo, si è mai salvato grazie ai soli principi della scienza, ma il socialismo sostiene proprio questo, e sin dalla prima riga del suo programma proclama l'ateismo. Esso aderisce alla scienza e la ragione, elementi che hanno sempre avuto funzione secondaria, servile, al primo ed unico posto della scala valoriale. Il socialismo, vorrebbe sostituire il vero

---

<sup>53</sup> «— Сколько я понял, да и нельзя не понять, вы сами, вначале и потом еще раз, весьма красноречиво,— хотя и слишком теоретически,— развивали картину России, покрытой бесконечною сетью узлов. С своей стороны, каждая из действующих кучек, делая прозелитов и распространяясь боковыми отделениями в бесконечность, имеет в задаче систематического обличительную пропагандой непрерывно ронять значение местной власти, произвести в селениях недоумение, зародить цинизм и скандалы, полное безверие во что бы то ни было, жажду лучшего и, наконец, действуя пожарами, как средством народным по преимуществу, ввергнуть страну, в предписанный момент, если надо, даже в отчаяние. Ваши ли это слова, которые я старался припомнить буквально? Ваша ли это программа действий, сообщенная вами в качестве уполномоченного из центрального, но совершенно неизвестного до сих пор и почти фантастического для нас комитета?

— Верно, только вы очень тянете». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Besy*, Vol. 7, p. 510; Id., *I demoni*, cit., pp. 1195-1197.

motore dei popoli, la ricerca di Dio, che è lo spirito della vita e l'affermazione della propria esistenza, con un dio comune, con la ragione atea.

Lo scopo di ogni movimento popolare, in ogni popolo e in ogni periodo della sua esistenza, è unicamente la ricerca di Dio, del proprio Dio, di un Dio assolutamente proprio e in cui si ha fede come nel solo vero. Dio è la persona sintetica di tutto il popolo, dalle sue origini alla sua fine. Non è ancora mai successo che tutti o molti popoli avessero un Dio comune, ma sempre ciascuno ha avuto un Dio particolare. È indizio della decadenza delle nazionalità, quando gli dèi cominciano a diventar comuni. Quando gli dèi diventano comuni, muoiono gli dèi e la fede in essi, e muoiono insieme gli stessi popoli. Quanto più forte è un popolo, tanto più particolare è il suo Dio<sup>54</sup>.

Discorso, quello di Šatov, capace di estrinsecarsi su due piani: quello *generale* e quello *particolare*. Dal punto di vista generale il *j'accuse* è rivolto all'essenza del socialismo, quale teoria volta alla rimozione di Dio, in realtà una nuova religione, un nuovo cristianesimo, soltanto senza Dio, dunque senza la vera forza vitale umana, non a caso ridotta ad armento. Sul lato specifico la dura requisitoria di Šatov prepara il terreno all'esaltazione del popolo russo e della sua missione. Il rifiuto del dio comune non conduce soltanto alle note teorie organiche e alla diversità del suolo dal quale ogni credo promana, ma si protende altresì verso quella che per lo slavofilo era una verità di fatto: diversi popoli possono vantare differenti dèi, ma solo un popolo può essere portatore del vero Dio. Questo popolo, nella convinzione di Šatov, era il popolo russo.

Pare evidente come tali idee dovettero finire per scatenare l'inquietudine di Verchovenskij, che temendo una delazione decise di ucciderlo. Le modalità d'uccisione ed il prosieguito non differiscono particolarmente dalla realtà, e tutta la banda, come nel caso di *Narodnaja rapsrava*, viene condotta in arresto. Erano i demoni che, usciti dal corpo teorico della Russia, s'erano incarnati in siffatte figure, diaboliche, e, nell'immaginario dostoevskiano, come una mandria di porci finivano per affogarsi.

---

<sup>54</sup> «Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание бога, бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог». *Ivi*, p. 238; p. 543.

Eppur l'Europa, col suo immenso patrimonio culturale, crepitava nei cuori. Quella stessa Europa che già aveva espresso voci critiche, contro «la libertà di chi ha un milione», contro i pericoli del socialismo, contro la dea ragione. Dostoevskij ne era ben conscio, e con l'abilità della sua penna riuscì a compendiare lo scontro di due generazioni in uno dei passi più importanti dei *Besy*: la celebre orazione del vecchio occidentalista liberale Stepan Trofimovič:

— E io dichiaro — gridò Stepan Trofimovič all'ultimo grado di furore — io dichiaro che Shakespeare e Raffaello sono al di sopra della liberazione dei contadini, al di sopra della nazionalità al di sopra del socialismo, al di sopra della giovane generazione, al di sopra della chimica, quasi al di sopra di tutta l'umanità, poiché essi sono il frutto, il vero frutto di tutta l'umanità e, forse, il frutto più alto che essa può dare! Con essi fu raggiunta quella forma di bellezza senza il raggiungimento della quale io, forse, non acconsentirei nemmeno a vivere... Oh Dio! — esclamò battendo le mani — dieci anni fa gridavo proprio così a Pietroburgo, dal palco, gridavo la stessa cosa e con le stesse parole, e proprio come ora essi non capivano nulla, ridevano e zittivano; gesticolava dal cervello corto, che cosa vi manca per comprendere? Ma lo sapete, lo sapete voi che senza l'Inghilterra l'umanità potrebbe ancora vivere, senza la Germania pure, senza l'uomo russo potrebbe vivere e vivrebbe anche troppo bene; potrebbe vivere senza la scienza, senza il pane...; solo senza la bellezza non potrebbe vivere, poiché non ci sarebbe nulla da fare al mondo! Tutto il segreto è qui, tutta la storia è qui! La stessa scienza non resisterebbe un minuto senza la bellezza... lo sapete voi questo, o voi che ridete?<sup>55</sup>

E tali parole, suggello del distacco dei vecchi intellettuali dalla gioventù dei Bazarov, potevano essere da quest'ultimi irriverentemente controbattute. Sprezzanti ed avversi al

---

<sup>55</sup> «А я объявляю,— в последней степени азарта провизжал Степан Трофимович,— а я объявляю, что Шекспир и Рафаэль — выше освобождения крестьян, выше народности, выше социализма, выше юного поколения, выше химии, выше почти всего человечества, ибо они уже плод, настоящий плод всего человечества и, может быть, высший плод, какой только может быть! Форма красоты уже достигнутая, без достижения которой я, может, и жить-то не соглашусь... О боже! — всплеснул он руками, — десять лет назад я точно так же кричал в Петербурге, с эстрады, точно то же и теми словами, и точно так же они не понимали ничего, смеялись и шикали, как теперь; коротенькие люди, чего вам недостает, чтобы понять? Да знаете ли, знаете ли вы, что без англичанина еще можно прожить человечеству, без Германии можно, без русского человека слишком возможно, без науки можно, без хлеба можно, без одной только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете! Вся тайна тут, вся история тут!». *Ivi*, pp. 453-454; p. 1057.

mondo estetico-idealistico del Trofimovič, ora tuonavano: «Avete un bel parlare voi che avete tutto pronto, viziati!»<sup>56</sup>.

### **5.5 *Odi et amo*: il rapporto con l'Europa**

L'Europa, nel pensiero politico e sociale di Dostoevskij, ha sempre ricoperto una parte contrastante, di odio e amore; ma proprio per questa sua capacità, di scatenare sentimenti così vicini e contrapposti, essa ha finito per essere costantemente presente in tutta la sua speculazione. Il rapporto della Russia con l'Europa, sua alterità, è stato per Dostoevskij motivo di riflessioni profonde, diremmo quasi intime, tali da celarsi anche dietro questioni ad esse apparentemente aliene: quando Dostoevskij scriveva dell'espansione russa in Asia centrale, quando gioiva per la carneficina di Geok-Tepe, egli pensava all'Europa; quando appoggiava incondizionatamente la sacra missione russa a protezione dei fratelli slavi, la conseguente dichiarazione di guerra all'Impero ottomano del 24 aprile 1877, e le mirabili gesta del generale Skobelev, egli pensava all'Europa; quando annunciava la nuova parola russa sul mondo, la forza dell'Ortodossia e dell'ideale di Cristo, egli pensava all'Europa. Il vecchio continente fu per lui sogno e delusione, maestro e cattivo compagno, eppur sempre apparve nei pensieri dello scrittore come la naturale alterità russa, l'orizzonte a cui mirare, non più nel senso di Pietro, quale oggetto d'emulazione, sibbene di confronto.

Lo si è già detto, Dostoevskij non poteva non amarla, l'Europa, questa cosa «*strašnaja i svjataja*» (terribile e santa), come la descriveva nelle sue confessioni. Per lui, e per tutti gli «slavofili-sognatori», l'Europa rappresentava qualcosa di sacro, miracoloso, con le sue grandi stirpi e tutto ciò di grande e bello che esse avevano saputo produrre.

Sapete voi fino a quali lacrime e a quale struggimento di cuore ci tormentano ed agitano i destini di questo paese a noi caro e vicino all'animo? Come ci spaventano le cupe nuvole che sempre più coprono e oscurano il suo orizzonte? [...] No, ci è caro questo paese e la futura pacifica vittoria del grande spirito cristiano, che si è conservato in Oriente...<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Хорошо вам на всем на готовом, баловники!. *Ivi*, p. 454; p. 1057.

<sup>57</sup> «Знаете ли, до каких слез и сжатий сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, всё более и более заволакивающие ее небосклон? [...] Нет, нам дорога эта страна — будущая мирная победа великого христианского духа,

I fatti di politica estera degli anni '76-'77 permisero a Dostoevskij di ancorare la sua visione eliodromica alla realtà storica, contrassegnata dalla guerra russo-turca. «Chi ci ama adesso in Europa?», si chiedeva lo scrittore, nel momento in cui la Russia veniva percepita come una seria minaccia agli interessi di tutte le potenze continentali. Esse la sottovalutavano, la consideravano terra di barbari, incapace di produrre un sapere. «Durante tutto il secolo decimottavo non abbiamo fatto altro che assumere un diverso aspetto. Abbiamo cercato in tutti i modi di appropriarci i gusti europei; abbiamo perfino mangiato ogni sorta di porcherie, sforzandoci di non far smorfie»<sup>58</sup>, scrisse Dostoevskij in un articolo dal titolo inequivocabile: *My v Evrope liš' strjuckie* (Noi in Europa siamo soltanto dei poveracci). L'autore ripercorreva fin dal principio il progressivo distacco della Russia dal suo suolo, a partire dai principi moscoviti, che tanto amarono vestirsi alla francese ed impugnare la spada europea, passando per la rivoluzione petrina, l'ammirazione per Rousseau, Voltaire, i racconti odepurici di Karamzin, la commozione per gli Stati Generali del 1789, e la disperazione per i principî traditi, fino ad arrivare al socialismo francese.

Poi, alla metà del secolo in corso, alcuni di noi ebbero l'onore di unirsi al socialismo francese e lo accettarono senza la minima indecisione, come soluzione definitiva dell'unione di tutta l'umanità, cioè come realizzazione del sogno che ci aveva attratti fino ad allora. In tal modo, come raggiungimento del nostro scopo noi prendemmo ciò che rappresentava il culmine dell'egoismo, il culmine della disumanità, il culmine del disordine e della confusione economica, il culmine della calunnia della natura umana, il culmine della distruzione di ogni libertà degli uomini, ma ciò non ci turbò affatto. Al contrario, vedendo il triste imbarazzo di alcuni profondi pensatori europei, con assoluta disinvoltura senza indugiare li chiamammo vigliacchi e balordi<sup>59</sup>.

---

сохранившегося на Востоке...». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, cit., p. 233; Id., *Diario di uno scrittore*, p. 1009.

<sup>58</sup> «Целое восемнадцатое столетие мы только и делали, что пока лишь вид перенимали. Мы нагоняли на себя европейские вкусы, мы даже ели всякую пакость, стараясь не морщиться». *Ivi*, p. 24; p. 744.

<sup>59</sup> «Затем, в половине текущего столетия, некоторые из нас удостоились приобщиться к французскому социализму и приняли его, без малейших колебаний, за конечное разрешение всечеловеческого единения, то есть за достижение всей увлекавшей нас доселе мечты нашей. Таким образом, за достижение цели мы приняли то, что составляло верх эгоизма, верх бесчеловечия, верх экономической бестолковщины и безурядицы, верх клеветы на природу человеческую, верх уничтожения всякой свободы людей, но это нас не смущало нисколько. Напротив, видя грустное



Possono dirsi sterminate le pagine del *Dnevnik Pisatelja* nelle quali Dostoevskij inveì contro la Russia europeizzata, che scimmiettava usi, costumi, financo la lingua (in questo caso il francese) del vecchio continente. Eppure, nonostante tutto, egli poteva ancora scrivere: «Ma intanto noi non possiamo in nessun modo rinnegare l'Europa. L'Europa è per noi una seconda patria, ed io per primo appassionatamente lo confesso e l'ho sempre confessato. L'Europa è a tutti noi cara quasi come la Russia»<sup>60</sup>.

Ancora echeggiavano le riflessioni delle *Zimnie Zametki*, perché mai l'Europa esercita un fascino così forte nei nostri confronti? Perché mai siamo disposti a prendere così dannatamente sul serio tutto ciò che muove da quel continente, anche quando sono gli stessi europei a scongiurarlo, a ravvedersi? La risposta era semplice: perché la Russia aveva dimenticato sé stessa. Nel corso di due secoli s'era vieppiù distaccata dal suolo patrio per inseguire l'Europa nella sua vanagloria, compresa quella socialista. Più la Russia aveva avanzato verso l'Europa, più questa aveva evitato di riconoscerla, se non alla stregua d'un popolo senza patria. Ma nell'immaginario dello scrittore le cose avevano iniziato a prendere una piega differente ed incontrovertibile: con la dichiarazione di guerra all'Impero ottomano in difesa dei popoli fratelli (Dostoevskij ci credeva realmente), essa aveva annunciato al mondo il suo destino, e la sua luce rischiarava, quale immagine guida, il percorso di comunione futura. Ora le nazioni europee temevano la Russia, ne avevano colto la potenza, dei suoi ottanta milioni, dell'emancipazione dei servi e del riavvicinamento degli intellettuali al popolo. La Russia aveva studiato e compreso le idee europee, parlava le sue lingue; cosa conosceva, invece, l'Europa della Russia? *Grattez le Russe et vous verrez le Tartare*, dicevano. Tuttavia la Russia, dal lontano oriente e dal basso del suo "belletrismo", aveva preservato il Cristianesimo e la sua reale essenza, quella ortodossa; così che poteva contrapporre all'uomo-dio europeo, figlio dell'ateismo e della rimozione di Dio, il messaggio evangelico di Cristo. Nulla, nella concezione teleologica di Dostoevskij, era accaduto per caso, ovvero contro natura: i due secoli d'assimilazione europea erano stati propedeutici alla realizzazione dell'uomo russo universale. Tale caratteristica fu primieramente descritta dal Versilov di *Padrostok*:

---

недоумение иных глубоких европейских мыслителей, мы с совершенною, развязностью немедленно обозвали их подлецами и тупицами». Ivi, pp. 24-25; p. 745.

<sup>60</sup> «А между тем нам от Европы никак нельзя отказаться. Европа нам второе отечество,— я первый страстно исповедую это и всегда исповедовал. Европа нам почти так же всем дорога, как Россия». Ivi, p. 26; p. 747.

Nota amico mio, la stranezza: ogni francese può servire non solo la sua Francia, ma anche l'umanità, solo a condizione che rimanga soprattutto francese; lo stesso l'inglese e il tedesco. Solo il russo, anche nei nostri giorni, [...] ha già la capacità di diventare soprattutto russo, solo quando è diventato soprattutto europeo. Questa è la nostra differenza nazionale più essenziale rispetto agli altri, e su questo conto, da noi si presenta tutto diversamente. Io in Francia, sono francese, con un tedesco, tedesco, con un antico greco, greco, e quindi soprattutto russo<sup>61</sup>.

In queste parole vibrava l'eco di Puškin, del poeta per cui Dostoevskij, da ragazzo, avrebbe voluto portare il lutto, dello scrittore che per primo aveva compreso la Russia, la quale nel suo messaggio si riconosceva. Forse l'apice del calore del suo pubblico, Dostoevskij, lo ricevette proprio ad un anno dalla morte, quando, l'8 giugno 1880, alla seduta solenne della Società degli amici della letteratura russa, davanti ad una nutrita platea, pronunciò il suo famoso *Reč' o Puškine* (Discorso su Puškin). Come egli stesso spiegò nel *Dnevnik Pisatelja* del 1880 (unica edizione, quella d'agosto), erano quattro i punti sul pensiero di Puškin che lo scrittore voleva mettere in rilievo. 1) Il fatto che il poeta avesse colto il carattere negativo dell'individuo distaccatosi dalla terra natia, per questo infelice ed errabondo, malato di quella patologia nazionale diffusasi da Pietro in poi, per la quale lo stesso poeta aveva saputo proferire una parola di conforto. 2) Egli era stato in grado di mostrare la bellezza russa, dei suoi personaggi calati nell'anima popolare. Diagnosticando la malattia, poté così dare un messaggio di speranza nella proposizione dello spirito russo: non nelle idee della modernità, non nelle teorie d'importazione europea, ma nel carattere tipicamente popolare, nella cifra pneumatica del popolo Puškin ricavò il suo materiale artistico. 3) Il tratto tipico del suo genio, inoltre, si sostanziò nella capacità di ottenere una rispondenza universale, data dall'abilità di incarnare perfettamente lo spirito delle altre nazioni, e che richiama esattamente le parole

---

<sup>61</sup> «Заметь себе, друг мой, странность: всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству, единственно под тем лишь условием, что останется наиболее французом; равно — англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, [...] получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет — как нигде. Я во Франции — француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и тем самым наиболее русский». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 8, cit., p. 596.

del Versilov testé citate. 4) Ma questo tratto, così distintivo nell'opera di Puškin, rileva Dostoevskij, è in realtà la caratteristica principale del popolo russo.

Il nostro popolo racchiude precisamente nel suo animo questa tendenza alla rispondenza universale e alla conciliazione universale, e l'ha già manifestata più di una volta nei duecento anni trascorsi dalla riforma di Pietro. L'importante è di aver dimostrato che la nostra aspirazione verso l'Europa, anche con tutte le sue esagerazioni e i suoi fascino, non era soltanto legittima e ragionevole, nel suo fondamento, ma anche popolare, coincideva pienamente con le aspirazioni dello stesso animo popolare e alla fine indiscutibilmente possiede anche un fine superiore<sup>62</sup>.

Il fine superiore richiamava la nuova parola della Russia all'umanità. Non una parola scientifica, logica, economica (in quei campi Dostoevskij ammetteva la distanza tra i due poli), sibbene *morale*.

Nel mio discorso ho categoricamente affermato che non pretendo affatto di mettere il popolo russo sullo stesso piano dei popoli occidentali nella sfera della loro gloria economica o scientifica. Dico semplicemente che l'anima russa, il genio del popolo russo, sono forse i più idonei, fra quelli di tutti i popoli, a racchiudere in sé l'idea dell'unione di tutta l'umanità, dell'amore fraterno, e la sana concezione di perdonare al nemico, e di distinguere e scusare le disuguaglianze e appianare per quanto si può le contraddizioni. Questo non è un tratto economico o altro che sia, ma soltanto un tratto *morale*<sup>63</sup>.

Puškin aveva insegnato alla Russia a guardare sé stessa, a trovare al proprio interno, nella propria storia, il modello a cui ispirarsi. Egli incarnava il futuro uomo russo, capace di servire quella missione paneuropea e universale consistente nell'accettazione del genio

---

<sup>62</sup> «Народ же наш именно заключает в душе своей эту склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению и уже проявил ее во всё двухсотлетие с петровской реформы не раз. (...) Главное, я обозначил то, что стремление наше в Европу, даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно, в основании своем, но и народно, совпадало вполне с стремлениями самого духа народного, а в конце концов бесспорно имеет и высшую цель». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 14, cit., p. 419; Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 1254.

<sup>63</sup> «Я именно назираю в моей речи, что и не пытаюсь равнять русский народ с народами западными в сферах их экономической славы или научной. Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия. Это не экономическая черта и не какая другая, это лишь нравственная черта». *Ivi*, p. 419; pp. 1254-1255.

delle altre nazioni e nella sua assimilazione fino alla totale coincidenza. Ecco perché i secoli dell'apertura verso l'Occidente non furono vacui, ma anzi permisero al poeta di conciliarsi con l'Europa, nella misura in cui egli rimase, tuttavia, profondamente russo. Diremo meglio: proprio perché egli conosceva la Russia, poteva conciliarsi con lo spirito delle nazioni europee, assimilarlo e, così facendo, dimostrare tutto il suo carattere nazionale. Per quante parole l'Europa potesse dire in termini di scienza, di economia e sistemi istituzionali – tutti elementi che l'avevano portata a compiere delle vere e proprie rivoluzioni –, essa imbarbariva per aver smarrito proprio quel messaggio morale, forgiato dalla sofferenza dei tempi e dalla fede nel messaggio di Cristo, che la Russia aveva saputo preservare. Se ci sono fratelli, scriveva Dostoevskij in polemica con il pubblicista Gradovskij, ci sarà la fratellanza; se questi non ci sono, nessuna istituzione sarà in grado di costituirla.

Che si guadagna a creare una «istituzione» e a scriverci sopra: *Liberté, Égalité, Fraternité*? Non si ottiene nessuna utilità con questa o quella «istituzione», cosicché converrà – immancabilmente, assolutamente converrà – aggiungere a queste tre paroline dell'«istituzione» la quarta: *ou la mort, fraternité ou la mort*, e i fratelli andranno a tagliar la testa ai fratelli per realizzare la fraternità, con una «istituzione civica»<sup>64</sup>.

Ciò che precede qualsiasi istituzione politica, la quale voglia dirsi duratura, sono le idee morali, e quest'ultime si fondano sul principio di autoperfezionamento personale: è l'idea del dovere verso la propria comunità, la quale promana dalla fede religiosa, a determinare gli ideali civici, che sono sempre direttamente e organicamente legati agli ideali morali. Si può ben immaginare una comunità, priva di politica ed istituzioni, che però si riconosca in una fede (Dostoevskij adduce quali esempi la popolazione ebraica, fondata dalla legge di Mosè, e quella musulmana, sorta dopo il Corano), in un legame spirituale, collante di genti; ma la stessa operazione non si potrebbe mai reiterare a parti invertite: una nazione di sole istituzioni, non sarà mai una nazione, in ciò che le istituzioni sorgono proprio per tutelare un legame che già si saldi sulla fede di ciascuno in Dio e nei propri fratelli.

---

<sup>64</sup> «Что толку поставить «учреждение» и написать на нем: «Liberte, egalite, fraternite»? Ровно никакого толку не добьетесь тут “учреждением”, так что придется — необходимо, неминуемо придется — присовокупить к трем “учредительным” словечкам четвертое: “ou la mort”, “fraternite ou la mort”, —и пойдут братья откалывать головы братьям, чтоб получить чрез “гражданское учреждение» братство”. *Ivi*, pp. 462-463; p. 1308.

L'autoperfezionamento personale non è solo il principio di tutto, ma anche la continuazione di tutto e la sua via d'uscita. Esso, soltanto esso, abbraccia, dà fondamento e conserva l'organismo della nazionalità. Per questo autoperfezionamento vive anche la formula civica della nazionalità, perché è stata creata soltanto per conservarlo, come il tesoro originario. Quando nella nazionalità si perde l'esigenza di un autoperfezionamento personale e generale, nello spirito che l'ha generata scompaiono gradualmente tutte le «istituzioni civiche», perché non c'è altro da custodire<sup>65</sup>.

Il «sogno» di Dostoevskij, la sua utopia, così come egli mai nascose (parimenti alla rivendicazione di un certo idealismo), poteva così concludersi con la ferma convinzione che sarebbe stata proprio la Russia, il suo paese, a pronunciare il *nuovo* verbo della salvezza. Di *nuovo*, in realtà, v'era poco, ed il messaggio, almeno in teoria, avrebbe dovuto esser ben noto: esso si scandiva nelle parole degli evangelisti, di Matteo e Giovanni, divenendo manifesto politico, proclama atipico, contrattualismo *sui generis*. Là dove tutti (o quasi) nella progredita Europa invocavano diritti, Dostoevskij invitava ad assumersi doveri, a “darsi” fraternamente, a sacrificarsi interamente, liberamente e coscientemente a beneficio degli altri. I versi, pur a distanza di quasi vent'anni, erano sempre gli stessi delle *Zimnie Zametki*:

E in che consisterebbe questa fratellanza, se la si potesse tradurre in linguaggio razionale, cosciente? Nel fatto che ogni singola personalità, di per se stessa e senza alcuna costrizione, senza esigere per sé alcun profitto, dovrebbe dire alla società: «Siamo forti solo se siamo tutti insieme, prendetemi dunque tutta, se ne avete bisogno, non pensate a me nel promulgare le vostre leggi, non preoccupatevi minimamente, io vi do tutti i miei diritti e vi prego di disporre di me del tutto liberamente. Questa infatti sarebbe la mia felicità più grande: sacrificarmi per voi tutti e sapere che da tutto ciò a voi non verrà alcun danno. Mi annienterò, mi fonderò col tutto, e con la più completa serenità, solo che la vostra fratellanza prosperi e resista». Ma la fratellanza, al contrario, risponderà: «Tu ci dai troppo. Quello che ci dai noi non abbiamo il diritto di rifiutarlo, poiché tu stesso dici che in questo

---

<sup>65</sup> «Не “начало только всему” есть личное самосовершенствование, но и продолжение всего и исход. Оно объемлет, зиждет и сохраняет организм национальности, и только оно одно. Для него и живет гражданская формула нации, ибо и создавалась для того только, чтоб сохранять его как первоначально полученную драгоценность. Когда же утрачивается в национальности потребность общего единичного самосовершенствования в том духе, который зародил ее, тогда постепенно исчезают все “гражданские учреждения”, ибо нечего более охранять». *Ivi*, pp. 461-462; p. 1307.

è tutta la tua felicità: ma che fare. Quando anche noi ci tormentiamo perché tu sia felice? Prendi dunque anche tu tutto ciò che è nostro. Con tutte le nostre energie ci sforzeremo costantemente di darti la maggior libertà personale, la maggior autonomia possibile. Adesso tu non dovrai più temere alcun nemico, sia esso una persona o la natura stessa. Noi siamo tutti per te, perché siamo fratelli, noi siamo tutti tuoi fratelli, e siamo molti e forti: sii dunque completamente tranquillo e fiducioso, non temere nulla e conta su di noi».

Dopo questo, s'intende, non c'è già più nulla da spartire, tutto si è già suddiviso da solo. Amatevi l'un l'altro e tutto ciò vi sarà dato in aggiunta.

E in realtà, signori, guardate un po' che bella utopia! Tutto si fonda sul sentimento, sulla natura, e non sulla ragione. E quest'è addirittura una mortificazione per la ragione. Che ne pensate? È un'utopia o no?<sup>66</sup>

\*\*\*

Dostoevskij era ben conscio della sua utopia, ed egli stesso si dichiarava orgogliosamente idealista; sapeva quanto lo spirito di utoperfezionamento fosse difficile a realizzarsi, e quanto l'ideale dell'amore fraterno dovesse altresì scontrarsi con la

---

<sup>66</sup> «В чем состояло бы это братство, если б переложить его на разумный, сознательный язык? В том, чтоб каждая отдельная личность сама, безо всякого принуждения, безо всякой выгоды для себя сказала бы обществу: «Мы крепки только все вместе, возьмите же меня всего, если вам во мне надобность, не думайте обо мне, издавая свои законы, не заботьтесь нисколько, я все свои права вам отдаю, и, пожалуйста, располагайте мною. Это высшее счастье мое — вам всем пожертвовать и чтоб вам за это не было никакого ущерба. Уничтожусь, сольюсь с полным безразличием, только бы ваше-то братство процветало и осталось». А братство, напротив, должно сказать: «Ты слишком много даешь нам. То, что ты даешь нам, мы не вправе не принять от тебя, ибо ты сам говоришь, что в этом всё твое счастье; но что же делать, когда у нас беспрестанно болит сердце и за твое счастье. Возьми же всё и от нас. Мы всеми силами будем стараться поминутно, чтоб у тебя было как можно больше личной свободы, как можно больше самопроявления. Никаких врагов, ни людей, ни природы теперь не бойся. Мы все за тебя, мы все гарантируем тебе безопасность, мы неусыпно о тебе стараемся, потому что мы братья, мы все твои братья, а нас много и мы сильны; будь же вполне спокоен и бодр, ничего не бойся и надейся на нас».

После этого, разумеется, уж нечего делиться, тут уж всё само собою разделится. Любите друг друга, и всё сие вам приложится.

Эка ведь в самом деле утопия, господа! Всё основано на чувстве, на натуре, а не на разуме. Ведь это даже как будто унижение для разума. Как вы думаете? Утопия это или нет?». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 4, cit., pp. 429-430; Id, *Note invernali su impressioni estive*, cit., pp. 71-72.

diffidenza reciproca. Tuttavia, vi erano diversi elementi che dovevano fargli nutrire un minimo di fiducia nell'altissimo messaggio che vergava. Per quanto la sua potesse dirsi certamente un'utopia, lo era forse in misura maggiore rispetto alle teorie europee che si pretendeva d'innestare nel suolo russo? La vera utopia, che invero, nelle sue raffigurazioni apocalittiche, assume i tratti di una distopia, sarebbe stata quella di chi, vedendo la propria teoria negata dal carattere del popolo, avrebbe finito per imporla con la forza (*ou la mort*). La «bella utopia» dello scrittore, invece, avrebbe preso piede liberamente, partendo dalla libera volontà di ciascuno verso il proprio prossimo. Questo spirito di fratellanza, questa volontà di servire, secondo il Nostro, apparteneva all'*ethos* russo, e non era solo la storia popolare, materiale, a dimostrarlo, bensì anche quella politica.

Ad un vero russo l'Europa e il destino di tutta la grande razza ariana stanno tanto a cuore quanto la Russia stessa, quanto il destino del proprio paese, perché il nostro destino è l'universalità, acquistata non con la spada, ma con la forza della fratellanza e dell'aspirazione fraterna nell'unione di tutti gli uomini. Se studierete a fondo la nostra storia dopo la riforma di Pietro, troverete le tracce di questa idea, di questo mio sogno, se volete, nel carattere delle nostre relazioni con le stirpi europee, perfino nella politica del nostro stato. Perché, cosa ha fatto politicamente la Russia durante questi due secoli se non servire l'Europa, servirla, forse, molto più di se stessa?<sup>67</sup>

Ma ciò che poteva instillare in Dostoevskij cotanta fiducia nella bellezza del suo sogno veniva, nientemeno, dal fatto che egli si richiamasse direttamente al testo evangelico. Come riporta Giovanni: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri

---

<sup>67</sup> «Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей. Если захотите вникнуть в нашу историю после петровской реформы, вы найдете уже следы и указания этой мысли, этого мечтания моего, если хотите, в характере общения нашего с европейскими племенами, даже в государственной политике нашей. Ибо, что делала Россия во все эти два века в своей политике, как не служила Европе, может быть, гораздо более, чем себе самой?». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 14, cit., p. 439: Id., *Diario di uno scrittore*, cit., p. 1278.

come io ho amato voi. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici»<sup>68</sup>. Ovvero Luca:

Non preoccupatevi dunque dicendo: «Che cosa mangeremo? Che cosa berremo? Che cosa indosseremo?». Di tutte queste cose vanno in cerca i pagani. Il Padre vostro celeste, infatti, sa che ne avete bisogno. Cercate, invece, anzitutto, il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta<sup>69</sup>.

Questo era, in fondo, il messaggio cristiano che l'Oriente ortodosso aveva saputo preservare, e che si preparava, come nella tragedia, ad agire in funzione purificatrice. Dostoevskij se ne fece alfiere, pronunziando parole proprie dei padri dell'Ortodossia. Al socialismo, ai Raskol'nikov, ai Nečaev, si sarebbe risposto con la forza della Scrittura: con la «via delle lacrime», come professata da Simeone il Nuovo Teologo, il pentimento inteso come *metánoia*, l'afflizione intesa come *pénthos*<sup>70</sup>. In contrapposizione alle idee del suo tempo, non tanto quelle europee dei pensatori europei, quanto quelle europee dei pensatori russi, egli proponeva una politica basata sull'*umiltà*; quella stessa umiltà evangelica che Isacco di Ninive, riprendendo proprio Matteo, così esprimeva: «Io sono quindi cosciente che la vostra natura [umana] fa richieste, ma non dovete pretendere nulla di più dei vostri [bisogni]»<sup>71</sup>. La ricchezza umana, per Dostoevskij, non risiedeva nel pane, bensì nella grande forza morale, la quale a sua volta non poteva non poggiare sull'intima convinzione che il mistero umano possa meritare solo una risposta divina. Una volta compreso questo, tutto il resto, tutto ciò che si voleva imporre come problema primigenio, sarebbe venuto naturalmente.

---

<sup>68</sup> Giovanni 15, 12-13.

<sup>69</sup> Matteo 6, 31-33.

<sup>70</sup> J. Chryssavgis, *Una teologia della spontaneità: La via delle lacrime in Simeone il Nuovo Teologo*, K. Warre, M.-H. Congourdeau, I. Alfeev, G.D. Martzelos e AA. VV. (a cura di), *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli*, trad. di S. Chialà e L. Cremaschi monaci di Bose, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2003, pp. 289-295.

<sup>71</sup> I. di Ninive, *op. cit.*, p. 61.



---

## CONCLUSIONI

---

*«Il distacco dal suolo patrio, il “vagabondaggio” rappresentava dunque per Dostoevskij (come per Čaadaev) non solo una disgrazia, ma anche una grande occasione storica, dava la possibilità di creare un nuovo tipo di “uomo universale”, completamente affrancato dal peso del passato, dai pregiudizi nazionali, in grado di “soffrire per tutto il mondo”».*

A. Walicki, *Una utopia conservatrice*

L’augurio è che a conclusione di tale ricerca sul pensiero politico dostoevskiano si sia riusciti a fare maggior chiarezza su quegli elementi meno noti del suo magistero, quelli che rendono lo scrittore latore d’un messaggio, per certi versi, ancora misterioso, poco decifrato, o semplicemente negato. Si possono a tal proposito rammentare le parole del Venturi: «Dostoevskij non era nel 1849, come non sarà mai, uomo dalla mentalità politica»<sup>1</sup>. Ed proprio questo, accanto ai nuovi elementi, l’interrogativo che le pagine precedenti dovrebbero aver presumibilmente originato: possiamo parlare di un pensiero politico in Dostoevskij? Effettivamente, in alcuni tratti, l’autore pare financo contrastare il significato politico stesso. Dostoevskij non si cura, come un Montesquieu, delle leggi, dei principî dei governi; egli non indaga la natura delle istituzioni, se non, sembrerebbe, quasi per sminuirla, consegnandola al mero campo della *necessità*. Per Dostoevskij le cose sono, e non si creano: «per fare il ragù di lepre è necessaria, prima di tutto, la lepre»<sup>2</sup>, scriveva nelle *Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach*, a proposito di quella fratellanza (*bratstvo*) che si voleva imporre per *déclaration*. E chiaramente questo

---

<sup>1</sup> F. Venturi, *Il populismo russo*, Vol. I, cit., p. 154.

<sup>2</sup> «Чтоб сделать рагу из зайца, надо прежде всего зайца». *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach, Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach*, Vol. 4, cit., p. 430.

richiama se non ad una condizione ontologica, di grazia agostiniana, quanto meno ad una gestazione di portata temporale così vasta, da imporre il rigetto di qualsiasi teoria che si proponesse di cambiare *tout court* la realtà effettuale. Ma perché Dostoevskij insisteva così tanto su quest'aspetto? La risposta dovrebbe essere nota: per tutelare quello che secondo lui era il bene più prezioso di tutti: la libertà. *Pro libertate*, tutta la sua speculazione si snoda e arrovella attorno al tema della libertà, nodo del pensiero umano, sociale, politico.

Voi domanderete: quali ideali sociali e civili possono esserci da noi, indipendentemente dall'Europa? Sì, sociali e civili, e i nostri ideali sociali sono migliori dei vostri europei, più solidi dei vostri e perfino — oh, orrore! — più liberali dei vostri! Sì, più liberali, perché derivano direttamente dall'organismo del nostro popolo e non sono un trapiantamento dall'Occidente servile e senza fisionomia<sup>3</sup>.

Possiamo allora dire — ed è questa ferma convinzione della presente ricerca — che in Dostoevskij sia dunque presente un pensiero politico, semplicemente, diverso, diremmo opposto, rispetto a quello che in Europa si era delineato a partire dalla secolarizzazione del concetto di politica, dalla sua emancipazione, come scienza propria, rispetto alla morale cristiana, dall'elaborazione delle espressioni «sovranità» e «contratto» quali nuove opere di tessitura per ricucire l'unità religiosa recisa dalla Riforma. Il cammino europeo aveva vieppiù portato all'abbandono dell'ideale di Cristo, sostituito dalla nuova dea ragione; perfino lo Stato ora, attraverso la prospettiva contrattualistica, si giustificava per ragione: perché esiste? Perché ove non vi fosse, in un ipotetico stato di natura, gli individui lo vorrebbero, a tutela dei loro diritti naturali. Dio non serviva più. Il suolo russo aveva invece mantenuto la sua unità religiosa, ed è anche e soprattutto per questo che Dostoevskij poteva riporre in esso tanta fiducia. La morale, lo spirito di autoperfezionamento personale, rappresentava la *conditio sine qua non* per la realizzazione di qualsiasi istituzione sociale, al punto che pensarla alla Gradovskij, ossia sostenere che la perfezione sociale degli uomini dipendesse in altissimo grado dalla

---

<sup>3</sup> «Вы спросите: какие же могут быть у нас свои общественные и гражданские идеалы мимо Европы? Да, общественные и гражданские, и наши общественные идеалы — лучше ваших европейских, крепче ваших и даже — о ужас! — либеральнее ваших! Да, либеральнее, потому что исходят прямо из организма народа нашего, а не лакейски безличная пересадка с Запада». F. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, Vol. 14, cit., p. 465; Id, *Diario di uno scrittore*, cit., p. 1310.

perfezione delle istituzioni, quali educatrici ai valori, significava, secondo Dostoevskij, dividere un corpo vivo in due metà, per altro invertendo il rapporto di causalità: non è la morale a nascere dalle istituzioni, ma sono quest'ultime a sorgere dai valori morali. E si deve necessariamente aggiungere il carattere tutt'altro che conservatore d'un pensiero siffatto (quanto meno in teoria). Sostenere lo spirito del dovere verso la propria comunità fraterna, determinato da una libera scelta, autonoma, nella piena rispondenza rispetto ai valori del proprio suolo, non è sinonimo di immobilismo, di abderitismo, sibbene di una prospettiva capovolta, di un'idea diametralmente opposta di movimento: il vero immobilismo e la vera reazione sarebbero giunte invece dall'inconsistenza di chi voleva imporre le proprie idee con la rivoluzione. Non sobillando insurrezioni, volute da pochi e calate su tutti, si sarebbe ottenuto il progresso umano (in primo luogo morale), ma con lo spirito del dovere reciproco, che nella sua libertà dà solo quello che può dare, fino a consegnare tutto sé stesso, ponendo così i propri fratelli e le proprie sorelle nella condizione di fare altrettanto. Questo, pare di poterlo dire, costituisce forse la massima espressione del pensiero dostoevskiano, che è, fra le altre cose, anche politico, in ciò che egli non ebbe a contrastare il pensiero politico in sé, ma un determinato pensiero politico, distaccatosi dal principio di Cristo, dunque dal proprio suolo, dunque dalla libertà. Questa «grande aquila orientale», potrebbe essere ancora utile da scorgere, se non altro per provare a riscoprire una visuale differente, per la quale tutto è capovolto, eppur si muove, forse, financo con più solidità.

Presenta solo pregi, dunque, il pensiero del nostro autore? Ben lungi dall'asserirlo. Il suo tentativo di sintetizzare l'ideale politico cristiano con la realtà popolare russa, di trovare insomma una piena corrispondenza tra *teoria* e *prassi*, non pare scevro di perplessità. Partendo dal presupposto che nessuna teoria, e tanto meno nessun popolo, possano dirsi perfetti in termini di enunciati e valori, vi erano solo due modi esperibili dallo scrittore al fine d'ammogliare l'ideale con la realtà: o egli avvicinava la teoria al popolo, o accostava quest'ultimo (evidentemente idealizzandolo) alla teoria. Proprio la seconda sembra esser stata l'operazione (forse inconscia) dell'autore: trasferendo tutta la speranza di riscatto nazionale nei valori custoditi (a suo dire) dal popolo, il fideismo di Dostoevskij ha finito per idealizzare proprio l'oggetto vivente del suo assegnamento. Che cos'era, in realtà, il popolo? L'errore stava proprio nella domanda; ma stava anche nel vederlo, qualsiasi cosa fosse, già pienamente compiuto. In questo senso non paiono insensate le critiche del Gradovskij, duplicemente efficaci, sia nel rilevare il processo di

*sviluppo e formazione* del popolo, che nel mettere in risalto la differenza esistente tra la moralità *personale* e quella *sociale*:

Il signor Dostoevskij invita a lavorare su se stessi e a umiliar se stessi. L'autoperfezionamento personale nello spirito dell'amore cristiano è, naturalmente, la prima premessa per qualsiasi attività, grande o piccola che sia. Ma da questo non deriva che gli uomini, *personalmente perfetti in senso cristiano*, formino in ogni modo una società perfetta [...]. L'apostolo Paolo insegnò agli schiavi e ai padroni quali dovessero essere i loro reciproci rapporti. E gli uni e gli altri potevano ascoltare e di solito ascoltavano la parola dell'apostolo; *personalmente* erano buoni cristiani, ma la *schiavitù* con ciò non ne era santificata e restava un'istituzione immorale. Proprio così anche il signor Dostoevskij, ed egualmente ognuno di noi, ha conosciuto eccellenti proprietari-cristiani e contadini-cristiani. Ma la *servitù della gleba* rimaneva una vergogna davanti a Dio e lo Zar Liberatore russo espresse l'esigenza della moralità non soltanto *personale* ma anche *sociale*, una moralità della quale nei tempi passati non c'era giusta comprensione, nonostante che di "uomini buoni" ce ne fossero forse non meno di adesso<sup>4</sup>.

In una parola si potrebbe dire che, quantunque l'autore cercò di individuare una solida base reale per la sua utopia politico-sociale, egli finì, *de facto*, per bloccare tutta la sua spinta umanitaria nella morsa dell'idealismo. Dostoevskij rivendicava fieramente d'esser un'idealista e abbiamo visto quali fossero le sue nobili ragioni. Tuttavia, il rischio d'un approccio siffatto si concretizzò e nel ritorno romantico all'asservimento di quell'Idea produttrice del distacco dalla realtà (quella che egli stesso ebbe a denunciare), e in un nazionalismo, al limite dello sciovinismo, pronto ad accettare qualsiasi decisione dello zar in nome della santità della Russia. Insomma, l'idealismo, nella pratica, finì per produrre nel pensiero di Dostoevskij elementi conservatori; come quando ritrattò sulla guerra,

<sup>4</sup> «Г-н Достоевский призывает работать над собой и смирить себя. Личное самосовершенствование в духе христианской любви есть, конечно, первая предпосылка для всякой деятельности, большой или малой. Но из этого не следует, чтоб люди, лично совершенные в христианском смысле, непременно образовали совершенное общество [...]. Апостол Павел поучал рабов и господ в их взаимных отношениях. И те, и другие могли послушать и обыкновенно слушали слово апостола, они лично были хорошими христианами, но рабство чрез то не освящалось и оставалось учреждением безнравственным. Точно так же г-н Достоевский, а равно и каждый из нас, знал превосходных христиан-помещиков и таковых же крестьян. Но крепостное право оставалось мерзостью пред господом, и русский царь-освободитель явился выразителем требований не только личной, но и общественной нравственности, о которой в старое время не было надлежащих понятий, несмотря на то, что „хороших людей“ было, может быть, не меньше, чем теперь». *Ivi*, p. 456; p. 1300.

considerandola non sempre un flagello, bensì una salvezza, ove la fattispecie concreta fosse quella del sangue versato dalla Russia per la liberazione sincera e disinteressata dei popoli slavi oppressi; o ancora, quando oramai prossimo alla morte, nel 1881, dedicò un intero capitolo del *Dnevnik Pisatelja* all'espansionismo russo in Asia centrale, gioendo per la carneficina di Skobelev a Geok-Tepe, ed intonando il ditirambo allo «Zar Bianco» sotto il cui comando «un altro popolo ortodosso selvaggio e superbo» si era sottomesso. Ora il russo, oltre ad essere in parte europeo, era divenuto in parte anche asiatico<sup>5</sup>.

Un'ultima parola. Dostoevskij ci provò a descrivere l'uomo più puro di questa Terra, doveva essere la persona più prossima a Cristo, ne venne fuori un'opera il cui titolo parla da solo: *Idiot* (L'idiota). Questo perché la storia, il proprio tempo, impongono risposte (anche il silenzio lo è), e rispondere significa fare delle scelte, cioè perdere purezza. Non v'è dubbio che la risposta di Dostoevskij, in fin dei conti, sia conservatrice. Lo era. Dostoevskij scelse la conservazione, scelse lo zar, le sue riforme (che tanto conservatrici, realisticamente, non furono), dall'altra parte vi era chi voleva cambiare, e tra questi l'organizzazione *Narodnaja Volja*, quella che appena un mese dopo il decesso dello scrittore per enfisema, nel marzo 1881 assassinava Alessandro II.

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 504; p. 1363.



---

## BIBLIOGRAFIA

---

### In lingua italiana

S. Aloe (a cura di), *Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2012.

M. Bachtin, *Dostoevskij: Poetica e stilistica*, trad. di G. Garritano, Torino, Einaudi, 2002.

N. Berdjaev., *La concezione di Dostoevskij*, trad. di B. Del Re, Torino, Einaudi, 2002 (1° ed. 1945).

N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

A. Camus, *Il mito di Sisifo*, trad. di A. Borelli, Milano, Bompini, 1994.

N. Černyševskij, *Che fare?*, trad. di F. Verdinois, Milano, Garzanti, 1974.

G.D.H. Cole, *Storia del pensiero socialista*, Vol. II (*Marxismo e anarchismo: 1850-1890*), Bari, Laterza, 1967.

M. Colucci, R. Picchio, *Storia della civiltà letteraria russa: dalle origini alla fine dell'Ottocento*, Vol. 1, Torino, UTET, 1997.

R. De Mattei, *Aspetti di storia del pensiero politico*, Vol. I, Varese, Giuffrè Editore, 1980.

A. G. Dostoevskaja, *Dostoevskij mio marito*, a cura di L. V. Nadai, Roma, Castelveccchi, 2014.

F. M. Dostoevskij, *Epistolario*, 2 Voll., a cura di E. Lo Gatto, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1951.

Id., *Dostoevskij inedito: quaderni e taccuini 1860-1881*, a cura di Lucio dal Santo, Firenze, Vallecchi, 1980).

Id., *Lettere sulla creatività*, a cura di G. Pacini, Milano, Feltrinelli, 2011 (1° ed. 1991).

Id., *Note invernali su impressioni estive*, trad. di S. Prina, Milano, Feltrinelli, 2013 (1° ed. 1993).

Id., *I fratelli Karamazov*, trad. di P. Maiani, Milano, Bompiani, 2014 (1° ed. 2005).

- Id., *Povera gente*, trad. di E. Perego, Milano, Rizzoli, 2010 (1° ed. 2007).
- Id., *Diario di uno Scrittore*, trad. di E. Lo Gatto, Milano, Bompiani, 2010 (1° ed. 2007).
- Id., *L'Idiota*, trad. di G. Faccioli, L. Satta Boschian, Milano, Bompiani, 2009.
- Id., *I demoni*, trad. di G.M. Nicolai, Milano, Bompiani, 2009.
- Id., *Memorie da una casa di morti e Memorie dal sottosuolo*, trad. di E. Lo Gatto, Milano, Bompiani, 2012.
- P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, trad. di M. Girardet, Bologna, EDB, 2010.
- O. Figes, *La danza di Nataša. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, trad. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2008.
- L. F. Földényi, *Dostoevskij legge Hegel in Siberia e scoppia a piangere*, trad. di Andrea Rényi, Roma, il melangolo, 2009.
- C. Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario*, trad. di M. A. Sarti, Milano, BUR, 2005.
- S. Freud, *Shakespeare, Ibsen e Dostoevskij*, trad. di P. Veltri, M. Ciarfaglini, S. Daniele, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
- A. Gide, *Dostoevskij*, trad. di M. Maraschini, Milano, Medusa, 2013.
- S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Vol. I, trad. di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2011 (1° ed. 1981).
- Id., *Lineamenti di filosofia del Diritto*, trad. di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2010 (1° ed. 2006).
- Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. di G. Bonacina e L. Sichirolo, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- A. Herzen, *A un vecchio compagno*, a cura di V. Strada, Torino, Einaudi, 1977.
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di P. Chiodi, Torino, UTET, 2005.
- Id., *Per la pace perpetua*, trad. di R. Bordiga, Milano, Feltrinelli, 2012.
- La Sacra Bibbia, CEI-UELCI, 2008.



K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. di G. della Volpe, N. Marker, R. Panzieri, Roma, Editori Riuniti, 1983.

Id., *Sulla questione ebraica*, trad. di D. Fusaro, Milano, Bompiani, 2007.

G. Mazzini, *Doveri dell'Uomo*, Roma, Editori Riuniti, 2011.

F. Mehring, *Vita di Marx*, trad. di F. Codino e M. Alighiero Manacorda, Roma, Editori Riuniti, 1966.

Montesquieu, *Lo Spirito delle Leggi*, Vol. I, trad. di S. Cotta, Torino, UTET, 2005.

I. di Ninive, *Discorsi ascetici*, trad. di Sabino Chialà, Magnano, Qiqajon, 2004.

E. Paci, *L'opera di Dostoevskij*, Torino, Edizioni Radio Italiana, 1956.

G. Pacini, *Fëdor M. Dostoevskij*, Milano, Mondadori, 2002.

L. Pareyson, *Dostoevskij: filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi, 1993.

A. Puškin, *Eugenio Onegin*, trad. di E. Lo Gatto, Macerata, Quodlibet, 2008.

M. Raeff, *La Russia degli zar*, trad. di G. F. degli Umberti, Roma-Bari, Laterza, 1999.

S. Salvestroni, *Dostoevskij e la Bibbia*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2000.

D. Saunders, *La Russia nell'età della reazione e delle riforme 1801-1881*, trad. di G. Arganese, Bologna, Il Mulino, 1997.

L. Šestov, *La filosofia della tragedia: Dostoevskij e Nietzsche*, trad. di E. Lo Gatto, Napoli, Edizioni scientifiche, 1950.

G. Steiner, *Tolstoj o Dostoevskij*, trad. di C. Moroni, Milano, Garzanti, 2012 (1° ed. 1995).

V. Strada, *Etica del terrore: da Fëdor Dostoevskij a Thomas Mann*, Roma, Liberal edizioni, 2008.

Id., *Umanesimo e terrorismo nel movimento rivoluzionario russo: Il caso "Nechaev"*, Roma, Edizioni dell'asino, 2012.

D. Thermes, *Innovazione metodologica e revisionismo storiografico nella Storia delle dottrine politiche*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.

R. Valle, *Dostoevskij politico e i suoi interpreti*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1990.

F. Venturi, *Il populismo russo, Herzen, Bakunin, Černyševskij*, Vol. I, Torino, Einaudi, 1972.

Id. *Il populismo russo, Dalla liberazione dei servi al nihilismo*, Vol. II, Torino, Einaudi, 1972.

K. Warre, M.-H. Congourdeau, I. Alfeev, G.D. Martzelos e AA. VV. (a cura di), *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli*, trad. di S. Chialà e L. Cremaschi monaci di Bose, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2003.

S. Zweig, *Dostoevskij*, trad. di M. Britti, Roma, Castelveccchi, 2013.

## **Il lingua russa**

M. Bachtin, *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*, Kiev, Next, 1994.

N. F. Bel'čikov, *Dostoevskij v processe petraševcev*, Moskva, Akademija Nauk SSSR, 1936.

V. Belinskij, *Pis'mo k' Gogolju*, Peterburg, A. E. Vineke, 1905.

N. Berdjaev, *Mirosozercanie Dostoevskago*, Praga, YMCA Press, 1923.

N. G. Černyševskij, *Čto delat'?* *Iz rasskazov o novych ljudjach*, Leningrad, Akademija Nauk CCCP, 1975.

Id., *Sočinenija v dvuch tomach*, Tom 2, Moskva, Akademija Nauk CCCP «Mysl'», 1987.

A.S. Dolinin, *Dostoevskij i drugie*, Leningrad, Chudožestvennaja literatura, 1989.

L. P. Grossman, *Žizn' i Trudy F. M. Dostoevskogo: biografija v datakh i dokumentakh*, Moskva, Academia, 1935.

F. Dostoevskij, *Neizdannyy Dostoevskij: Zapisnye knižki i tetradi 1860-1881*, Moskva, Nauka, 1971.

Id., *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, Vol. 7, Leningrad, Nauka, 1973.

Id., *Polnoe sobranie socinenij v tridcati tomach*, Vol. 28, Leningrad, Nauka, 1985.

Id., *Polnoe sobranie socinenij v tridtsati tomach*, Vol. 29, Leningrad, Nauka, 1986.

Id., *Polnoe sobranie socinenij v tridtsati tomach*, Vol. 30, Leningrad, Nauka, 1988.

- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 1, Leningrad, Nauka, 1988.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 2, Leningrad, Nauka, 1988.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 4, Leningrad, Nauka, 1989.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 5, Leningrad, Nauka, 1989.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 6, Leningrad, Nauka, 1989.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 7, Leningrad, Nauka, 1990.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 9, Sankt-Peterburg, Nauka, 1991.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 12, Leningrad, Nauka, 1994.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 13, Sankt-Peterburg, Nauka, 1994.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 14, Sankt-Peterburg, Nauka, 1995.
- Id., *Sobranie sočinij v pjatnadcati tomach*, Vol. 15, Sankt-Peterburg, Nauka, 1996.
- I.V. Kireevskij, *Razum na puti k Istine*, Moskva, Pravilo very, 2002.
- N. Pirumova, *Bakunin: Žizn' zamečatel'nych ljudej*, Moskva, Molodaja Gvardija, 1970.
- A.S. Puškin, *Polnoe Sobranie Sočinij v desjati tomach*, Tom 5, Moskva-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP, 1950.
- E.L. Rudnickaja (a cura di), *Revoljucionnyj radikalizm v Rossii: Vek devjattjadcatyj*, Moskva, Archeografičeskij centr, 1997.
- N.A. Serno-Solov'evič, *Publicistika Pis'ma*, Moskva, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP, 1963.
- L. Šestov, *Sobranie sočinij, Dostoevskij i Niče: filosofija tragedii*, Vol. 3, Sankt-Peterburg, Šipovnik, 1900.
- V. Šklovskij, *Za i protiv. Zametki o Dostoevskom*, Moskva, Sovetskij pisatel', 1957.
- M.M. Speranskij, *Proekty i Zapiski*, Moskva-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP (URSS), 1961.
- V. Zasulič, *Vospominanija*, Moskva, Isdatel'stvo Politkatoržan, 1931.

## **In lingua inglese**

R. Avramenko, L. Trepanier (a cura di), *Dostoevsky's Political Thought*, Lanham, Lexington Books, 2013.

S. K. Carter, *The Political and Social Thought of F. M. Dostoevsky*, London , Garland Publishing, 1991.

F. C. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Tunbridge Wells, Search Press, 1986.

J. Frank, *Dostoevsky: The Years of Ordeal 1850-1859*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Id., *Dostoevsky: The Stir of Liberation 1860-1865*, London, Robson Books 1986

Id., *Dostoevsky: A Writer in His Time*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

S. Hudspith, *Dostoevsky and the Idea of Russianness: A new perspective of unity and brotherhood*, London, RoutledgeCurzon, 2004;

K. Lantz, *The Dostoevsky Encyclopedia*, Westport, Greenwood Press, 2004.

J. Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

K. Mochulsky, *Dostoevsky: His Life and Work*; Translated by M. A. Minihan, Princeton, Princeton University press, 1967.

M. Raeff, *Michael Speransky: Statesman of Imperial Russia 1772-1839*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1957.

N. Riasanovsky, *The Image of Peter the Great in Russian History and Thought*, New York, Oxford University Press, 1985.

Id., *A History of Russia*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

E. Sandoz, *Political Apocalypse: A study of Dostoevsky's Grand Inquisitor*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1971.

P. Sekirin, *Firsthand Accounts of the Novelist from Contemporaries' Memoirs and Rare Periodicals*, London, McFarland & Company, 1997.

A. Yarmolinsky, *Dostoevsky: His Life and Art*, New Jersey, S. G. Phillips, 1965 (1° ed. 1957).

### **In lingua francese**

IJ. Drouilly, *La pensée politique et religieuse de Dostoievski*, Paris, Librairie des cinq continents, 1971.

A. Herzen, *Passé et Méditations*, Vol. II, trad. di Daria Oliver, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1976.

J-J. Rousseau, *Collection complete des Oeuvres, Tome Premiere*, Geneve, Société Tipographique, 1782.

### **Sitografia**

<http://feb-web.ru/feb/tolstoy/texts/selectpe/ts6/ts72652-.htm?cmd=2>  
(ultima consultazione: luglio 2017).

