

# LA FEDE COME RISPOSTA AL PROBLEMA DEL MALE SECONDO F. DOSTOEVSKIJ

BOHDAN BYCHKO

Pontificia Università Lateranense, Roma

**RIASSUNTO:** Il lavoro intende verificare la prospettiva dialettica di Dostoevskij: il rapporto tra il bene e il male, tra la libertà e le forze distruttive. Si esaminano i temi teologici delle opere di F. Dostoevskij. Si prova a trovare nelle opere dello scrittore la risposta alla domanda: Perché la sofferenza, il dolore e il maligno sono presenti nel mondo? Si riflette sulla figura messianica creata dallo scrittore – il principe Myškin. In particolare si analizza il tema che trova frequentemente, in molti autori, un riferimento a Dostoevskij: la bellezza.

**PAROLE CHIAVE:** Sofferenza, Male, Libertà, Fede, Idea messianica, Salvezza, Bellezza, Dostoevskij.

**ABSTRACT:** The study intends to verify Dostoevsky's dialectical perspective: the relationship between good and evil, between freedom and destructive forces. The theological themes of F. Dostoevsky's works are examined. One tries to find in the writer's works the answer to the question: Why is suffering, pain and evil present in the world? It reflects on the messianic figure created by the writer – Prince Myškin. In particular, the theme that frequently finds reference to Dostoevsky in many authors is analysed: beauty.

**KEYWORDS:** Suffering, Evil, Freedom, Faith, Messianic Idea, Salvation, Beauty, Dostoevsky.

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La presenza della sofferenza e del male nel mondo secondo Dostoevskij*. 1. La libertà. 2. La coscienza. 3. L'omnicomprensività. 4. Il ruolo della sofferenza nella vita umana. 5. Valore positivo del male. III. *L'idiota come figura messianica*. 1. L'idea messianica nel pensiero teologico. 2. Myškin come natura pienamente bella e immagine di Cristo. IV. *La fede in Gesù Cristo come risposta al problema del male e della sofferenza*. 1. Ateismo e nichilismo fanno parte del cammino della fede. 2. L'amore che fa parte del cammino della fede. 3. Divinizzazione attraverso la *kenosis*. 4. Riconciliazione con la Madre Terra. 5. La bellezza salverà il mondo. 6. La concezione della bellezza come mezzo per la salvezza in Dostoevskij. V. *Conclusioni*.

## I. INTRODUZIONE

Ovviamente la letteratura non ha pretese di occupare il posto della teologia e non osa analizzare temi esclusivamente teologici e molto specifici; ma, in letteratura, facilmente riscontreremo tutta la ricchezza degli argomenti teologici, che si riferiscono soprattutto alla relazione dell'uomo con Dio. Possiamo dire in generale che la connessione tra queste due realtà stia nel fatto che la letteratura rimane sempre l'espressione di un'esperienza vissuta. Allo stesso modo tra le questioni di carattere teologico da riscoprire nella letteratura ci sono: l'amore, la libertà, la provvidenza, la grazia, la dannazione... e, soprattutto, il tema del bene e del male. Tale esperienza concerne anche la delicata sfera della fede, nel modo a sé caratteristico, quale *locus theologicus*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Melchiorre Cano (1509-1560) concepiva la teologia come riflessione che trova le proprie fonti in «luoghi» specifici, dentro la Chiesa e fuori della Chiesa, al fine di «trovare» (*inventio*) la verità. Questi luoghi, nella riflessione del teologo diventano tutti «teologici», servono cioè a pensare criticamente la fede. I luoghi, per Cano, erano dieci: i libri canonici della Sacra Scrittura, la tradizione orale di Cristo e degli apostoli, la Chiesa universale, i concili, la Chiesa romana, i Padri, i teologi, la ragione naturale, i filosofi, la storia umana. Ma l'aspetto più innovativo della sua concezione stava nel fatto che i luoghi teologici non devono essere intesi solo come serbatoio di argomenti, ma devono essere compresi altresì come articolazione della struttura ecclesiale nelle sue varie componenti. Nei luoghi teologici si manifesta, cioè, il dinamismo strutturale della compagine ecclesiastica attraverso l'interazione di tutti i luoghi-soggetto che compongono la Chiesa. L'intelligenza teologica non è quindi compiuta dal solo magistero o dal singolo teologo o dall'esegeta o anche dai soli concili e via dicendo, ma è il risultato dell'azione spesso dialettica dei vari luoghi, e ultimamente dei vari soggetti, secondo il peso proprio di ognuno (Cfr. G. RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Editori Laterza, Bari 2017, 25-26); cfr. «Com'è noto, l'opera di Dostoevskij rappresenta per i lettori di tutti i continenti, studiosi di letteratura o dilettanti appassionati di opere

L'obiettivo di questo studio è comprendere e sistematizzare la visione teologica che offre Dostoevskij alla giustificazione dell'esistenza del dolore, della sofferenza e del male del mondo, alla situazione tragica dell'uomo, contraddistinta dalla polarità della natura umana vista nell'ottica dei suoi romanzi. Si mette in evidenza come lo scrittore si trovi in piena sintonia con l'insegnamento della Chiesa, che afferma: «Nella tradizione cristiana la fede è l'unica via attraverso cui l'uomo può avere una relazione salvifica con Dio. Ciò significa che la fede è la risposta adeguata dell'uomo all'invito divino, cioè, la rivelazione» (CCC 1102).

L'indagine svolta in questo lavoro cerca di dimostrare il concetto messianico dello scrittore, tramite il protagonista dell'*Idiota* – il principe Myškin. Infine, si mette in evidenza che Cristo è l'unica liberazione dell'uomo attraverso la fede e la bellezza. Si evince come l'uomo possa recuperare la pienezza del suo essere umano e il senso dell'esistenza nella persona di Gesù Cristo attraverso la fede e la bellezza, la sola che può trasformare il mondo intero. In questo modo si intende evidenziare il volto antinomico della bellezza e, nello stesso tempo, affermare che la pienezza della bellezza risiede nel Verbo Incarnato.

## II. LA PRESENZA DELLA SOFFERENZA E DEL MALE NEL MONDO SECONDO DOSTOEVSKIJ

Un importantissimo aspetto della teologia di Dostoevskij consiste nella *teodicea*. Non si possono chiudere gli occhi, come se il problema del male non avesse alcun influsso sulla comprensione e sulla trasmissione delle verità di fede. Invece è più che evidente che la teologia di oggi e di domani, per essere credibile ed efficace nel suo servizio alla Chiesa e all'annuncio del Vangelo, debba imparare a parlare di Dio in un modo sensibile alla *teodicea*.<sup>2</sup> Vedremo a seguire come Dostoevskij sia un sorprendente conoscitore dello spirito umano e come dimostri l'importanza della *teodicea* nella vita e nel pensiero umano.

letterarie, una straordinaria occasione di sperimentare, nei propri cuori, il risveglio dell'intuizione teologica, di imparare sempre nuovamente e da vicino le profondità trascendenti della vita e a “pensare teologicamente”» (L. ŽAK, «Il romanzo come teologia». *Pensare e dire la fede in dialogo con Dostoevskij*, in F. BERGAMINO [a cura di], *Dostoevskij. Abitare il mistero*, Edusc, Roma 2017, 44).

<sup>2</sup> Cfr. ŽAK, «Il romanzo come teologia», 37-38.

## 1. *La libertà*

Il problema della libertà per Dostoevskij è la chiave per comprendere la situazione tragica dell'uomo. Proprio nella libertà esiste continuamente la possibilità che il bene, nel confronto con il male, sia sconfitto; ciò introduce ontologicamente la disintegrazione dell'essere umano, la frantumazione, la lacerazione o come dice Dostoevskij, lo sdoppiamento della sua struttura spirituale, psichica e fisica. La libertà rappresenta la dignità dell'uomo, ma al contempo appare come estremamente pericolosa, a causa della sua illimitatezza: la libertà è ambigua.<sup>3</sup> Per lo scrittore russo la libertà si trova in ognuno di noi e in qualunque cultura. Dostoevskij si interessa alla libertà perché, la libertà, è il luogo in cui l'uomo (miracolo divino) è uomo: essa «sta più a cuore di qualsiasi altro interesse».<sup>4</sup>

Dostoevskij era un artista e in quanto tale le sue proposte e idee sono sempre state animate dal genio creativo, di cui si serve per presentare i suoi personaggi, facendo vivere loro certe situazioni, certi avvenimenti, certe circostanze; è di qui che possiamo trovare la risposta alla domanda: che cos'è la libertà per Dostoevskij? È necessario prestare attenzione al metodo letterario da lui utilizzato: il simbolismo realistico, o meglio simbolismo iconografico. I personaggi, i loro stati d'animo e le situazioni nelle quali si trovano sono sempre funzionali nel trasmettere un'idea o una verità.<sup>5</sup>

### a) La libertà come gioco

Per Dostoevskij, nell'esistenza umana, la libertà si esprime innanzitutto attraverso il gioco: nel cuore dell'uomo vibra una tensione, per cui se vuoi essere libero, devi sfidare te stesso. Dostoevskij così descrive lo stato d'animo dell'eroe nel romanzo *Il Giocatore*: «A un tratto ho provato dentro di me una strana sensazione, la voglia di sfidare la sorte, di darle

<sup>3</sup> Cfr. N. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, tr. it. di B. Del Re, Giulio Einaudi editore, Milano 1977, 92.

<sup>4</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *Memorie del sottosuolo*, 5 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], in 30 vol. (vol. I-XVII opere narrative, vol. XVIII-XXX lettere e articoli), Leningrado 1972-1986, 83, (tr. nostra).

<sup>5</sup> Cfr. F. BARONCINI, *La libertà in Dostoevskij*, <https://www.meetingrimini.org/wp-content/uploads/2020/12/dostoevski.html> (consultato in data 10-XII-2023).

uno schiaffo, o di mostrarle la lingua».<sup>6</sup> Il desiderio della libertà che anima il cuore umano porta al desiderio di prendersi gioco del destino. Di regola, l'uomo non può sottomettersi all'esistenza: «In un attimo mi sono reso conto con terrore cosa significava per me perdere: insieme a quell'oro io puntavo la mia vita».<sup>7</sup> La libertà umana così come la concepisce Dostoevskij, porta innanzitutto a mettersi in gioco.

#### b) La libertà come indipendenza

La seconda figura della libertà è rappresentata da Arcadio ne *L'Adolescente*, uno dei romanzi maggiori di Dostoevskij. L'adolescente persegue la sua *grande idea* dalla quale dovrebbe scaturire la vita vera. Il suo ideale è essere un Rothschild. Il protagonista cerca instancabilmente opportunità per guadagnare denaro, per affermare la propria autonomia e superiorità sugli altri:

La mia idea consiste in questo: mi si lasci in pace. Finché avrò due rubli in tasca non dipenderò da nessuno, e non voglio fare nulla, nemmeno per quella eletta umanità futura per la quale dovrebbe lavorare Kraft. La libertà personale, cioè la mia propria libertà anzitutto. Il resto non mi interessa [...] Può darsi che abbia voglia di servire l'umanità e lo farò forse meglio di tutti quelli che predicano, ma non voglio che sia nessuno a costringermi, devo godere di piena libertà, anche se non ho voglia di alzare un dito.<sup>8</sup>

La libertà così concepita si costruisce il proprio guscio e si ritira nel suo cantuccio, a considerare l'esistenza altrui:

Io non ho bisogno del denaro (è un passo ulteriore, la radicalizzazione della sua posizione) o, meglio, i denari non mi servono e neanche il potere. Ho bisogno soltanto di ciò che si può acquistare, e unicamente, per mezzo del potere, e cioè la coscienza solitaria e sicura della mia forza. Ecco la definizione più completa della libertà che il mondo cerca con tanta ansia. Libertà, ho scritto finalmente questa grandiosa parola.<sup>9</sup>

L'adolescente definisce dunque la libertà come coscienza solitaria e sicura della propria forza, il non avere più bisogno di abbracciare qualcuno per ricevere l'approvazione e il consenso.

<sup>6</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *Il giocatore*, 5 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], 224, (tr. nostra).

<sup>7</sup> *Ibidem*, 292, (tr. nostra).

<sup>8</sup> IDEM, *L'adolescente*, 13 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], 48, (tr. nostra).

<sup>9</sup> *Ibidem*, 74, (tr. nostra).

### c) La libertà come violazione

Per essere liberi bisogna obbedire alle leggi morali? Ci sono leggi nella struttura, nel cuore, nell'anima umana che le persone sono tenute ad accettare? Raskolnikov, in *Delitto e castigo*, risponde così alle seguenti questioni:

La mia idea fondamentale consiste in questo: in generale gli uomini, per legge di natura, si dividono in due categorie: quella inferiore, gli uomini comuni, per così dire il materiale che serve unicamente per la procreazione di altri esseri simili a sé; e gli uomini veri e propri, aventi il dono e la capacità di dire nel loro ambiente una parola nuova [...] I primi sono gli uomini che vivono nell'obbedienza, e amano obbedire, quelli della seconda categoria trasgrediscono la legge.<sup>10</sup>

La domanda è: Raskolnikov è un Napoleone o un pidocchio? Per superare i limiti imposti alla struttura umana dalla legge morale, che sembra limitare e sopprimere la libertà, Raskolnikov uccide la vecchia usuraia. Per Raskolnikov l'ostacolo che impedisce la libertà umana è l'esistenza della legge morale: «Io non ho ucciso una persona, io ho ucciso un principio. Il principio l'ho ucciso, ma quanto a scavalcare non ho scavalcato niente, sono rimasto da questa parte, ho saputo soltanto uccidere e anche quello non ho saputo fare, si vede bene».<sup>11</sup> E più tardi dirà infatti che non ha ucciso la vecchia, ha ucciso solo se stesso, per cercare di andare oltre il bene e il male, anticipando sotto questo aspetto tutta la logica di Nietzsche. Nel suo tentativo di trascendere il bene e il male, Raskolnikov, con tutta la sua volontà di potere, diventa un nietzschiano fallito. Esteticamente è solo un pidocchio e niente di più. Il rimorso lo getta in allucinazioni e lo fa diventare «un ragno che si rintana nel fondo della sua tana a tessere la sua tela, per gettarla sugli altri, per succhiare dagli altri la loro linfa vitale».<sup>12</sup> La libertà realizzata in questo modo riduce l'uomo a un semplice parassita della vita.

<sup>10</sup> IDEM, *Delitto e castigo*, 6 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], 200, (tr. nostra).

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 322, (tr. nostra).

## d) La libertà come puro arbitrio

È la figura di Kirillov nei *Demoni*. «Dio mi ha tormentato per tutta la vita»: <sup>13</sup> questo grido che esprime sinteticamente la passione di Dostoevskij è messo in bocca a Kirillov, solo che Kirillov non crede in Dio. Kirillov è uno di quei personaggi straordinari che solo Dostoevskij ha saputo descrivere. Essi vivono sotto il segno della totalità; qualunque cosa dicano o qualunque cosa facciano è a una pienezza, a un compimento, a una totalità che aspirano. Siccome Kirillov non crede più in Dio, ha bisogno di trovare un valore assoluto, pieno, totale, che lo sostituisca, e lo trova nell'uomo: «Se non c'è Dio, io sono un Dio»; <sup>14</sup> «Capire che non c'è Dio e non capire nello stesso momento d'esser diventato tu stesso Dio è un'assurdità» <sup>15</sup>. Nasce finalmente l'uomo-Dio. Finalmente l'umanità trova la sua divinizzazione.

La libertà è all'interno di questa esperienza: «Per tre anni ho cercato l'attributo della mia divinità e l'ho trovato. L'attributo della mia divinità è l'Arbitrio. È tutto ciò con cui io posso mostrare la rivolta e la mia nuova paurosa libertà. Poiché essa è assai paurosa». <sup>16</sup> Da ciò nasce una nuova umanità, che esiste dall'inizio fino alla nascita del gorilla e che, dopo la distruzione di Dio, crea l'uomo completamente nuovo. Oltre al fatto che per realizzare questa nuova trasformazione dell'umanità, che troverà finalmente la sua divinità e sarà completamente e assolutamente libera nell'arbitrio, bisogna suicidarsi, perché solo uccidendosi si può trascendere ogni limite ed essere in grado di uccidere la paura: «Sono obbligato a spararmi perché l'espressione più piena del mio libero arbitrio è uccidere me stesso». <sup>17</sup>

Se il pensiero di Dostoevskij poteva essere paragonato ad un edificio, la libertà certamente ne rappresenta il fondamento. Per lo scrittore la libertà ha rappresentato tutto: il buono e il cattivo, il bene e il male

<sup>13</sup> IDEM, *“I Demoni”*, 10 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], 94, (tr. nostra); cfr. Lettera scritta ad Apollon Majkov il 25 marzo 1870, in IDEM, *Lettere. 1832-1859*, 29 vol., libro I, [“Polnoe sobranie socinenij”], 117.

<sup>14</sup> IDEM, *“I Demoni”*, 10 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], 470, (tr. nostra).

<sup>15</sup> *Ibidem*, 471, (tr. nostra).

<sup>16</sup> *Ibidem*, 472, (tr. nostra).

<sup>17</sup> *Ibidem*, 470, (tr. nostra).

e la fonte di tutto ciò che era possibile. Si potrebbero mettere a tacere i tormenti umani, semplicemente rinunciando al proprio libero arbitrio. 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. Dostoevskij non è un moralista: la libertà per lui non è innanzitutto una questione di scelta tra il bene e il male; essa non si colloca al termine di un'approfondita analisi intellettuale sul valore etico dell'azione. La libertà è nella *opzione di fondo* che verrà a determinare il valore di ogni azione e che ogni azione successiva verificherà. Più profondamente, la libertà è giocata nell'istante in cui uno prende posizione di fronte al destino. Nello stesso tempo Berdjaev, nel suo saggio dedicato a Dostoevskij, mostra come la libertà nell'opera dostoevskiana non sia, o non sia principalmente, una facoltà dell'anima (la facoltà di scegliere il bene e rifiutare il male) e non sia neppure un valore (sia pure il più alto e irrinunciabile), in quanto rappresenta qualcosa di più originario. La libertà va colta non a livello psicologico, ma metafisico, nel cuore stesso dell'essere. La libertà viene prima del bene e del male, cioè prima della loro distinzione; di conseguenza, la libertà non è un valore, ma la condizione di ogni valore.<sup>18</sup>

Per capire il tema della libertà in Dostoevskij, dobbiamo intendere il concetto di libertà elaborato da sant'Agostino. Il padre della Chiesa, nella sua concezione, distinse la libertà naturale (la *libertas minor*) dalla libertà cristiana (la *libertas maior*). L. Pareyson chiama questa libertà, in Dostoevskij, la «libertà *del* bene» a differenza dalla «libertà *nel* bene», la quale cronologicamente sarebbe la conseguenza della prima.<sup>19</sup> Lo stesso Berdjaev, nel tratteggiare la particolarità della libertà dostoevskiana, divide quest'ultima in libertà prima e libertà seconda, 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 Berdjaev, Dostoevskij,

<sup>18</sup> «Il problema dell'uomo e del suo destino per Dostoevskij è prima di tutto il problema della libertà. La libertà determina il destino dell'uomo, il suo doloroso errare. La libertà sta al centro stesso della concezione di Dostoevskij. Il suo sacro *pathos* è il *pathos* della libertà» (N. BERDJAËV, *La concezione di Dostoevskij*, 67).

<sup>19</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, 118-119.



coerentemente con la tradizione del cristianesimo, non avrebbe mai potuto accettare la seconda libertà prescindendo dall'esperienza della prima: quella del cristiano deve essere una scelta libera, nella sua interezza. Conseguentemente, una libertà che decidesse di porsi direttamente come libertà finale, già nel bene, sarebbe una libertà imposta, quindi non una libertà.<sup>20</sup>

Se infatti si partisse dalla libertà prima, il rischio sarebbe che, posto dinnanzi alla scelta tra il bene e il male, l'individuo scelga il male e così facendo finisca per annullare la libertà che aveva voluto preservare. D'altro lato, chi decidesse di sacrificare la libertà prima per la necessità del bene, finirebbe comunque per corrompere il proprio proposito, poiché un bene imposto si tramuta nel suo contrario: nel male. Tuttavia, precisa Pareyson, tale dicotomia è solo apparente: mentre la scelta della libertà seconda comporta sia la perdita della libertà (sacrificata per la necessità) che la perdita del bene stesso, perché imposto, non lo stesso si potrebbe dire per la libertà prima, che lascia sempre e comunque una porta aperta: «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>21</sup>

Dostoevskij è il difensore della libertà prima in luogo di un'imposizione arbitraria della seconda. Posto davanti 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 se 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>20</sup> Cfr. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 76.

<sup>21</sup> PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 120.

Dostoevskij era convinto che senza la libertà del peccato e del male, senza l'esperienza della libertà, l'armonia universale non potesse essere accettata. Egli insorge contro ogni armonia imposta, 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. L'avversione di Dostoevskij per il socialismo è legata a questa impossibilità di rassegnarsi all'ordine e all'armonia forzata. Dostoevskij contrappone al socialismo la libertà dello spirito umano.<sup>22</sup>

La libertà rappresenta la difficoltà della scelta, ma la vera tragedia sarebbe la sua correzione con una limitazione esterna o con una costrizione imposta. La libertà è, e non può che essere illimitata. Ecco la cosiddetta pericolosità di Dostoevskij. In realtà, per lo scrittore russo, non è questo il vero pericolo: per lui è molto più pericoloso voler correggere gli inconvenienti di questa libertà mediante una limitazione esterna, mediante una costrizione imposta, che capovolgerebbe il bene in male e la verità in falsità. Nella libertà, infatti, è tutta la dignità del mondo e dell'uomo.<sup>23</sup>

e) La “correzione” dell'opera di Cristo. Leggenda del Grande Inquisitore

Il Grande Inquisitore rimprovera Cristo di aver posto la libertà al di sopra di tutto e di averne fatto dono agli uomini:

Invece di impadronirti della libertà umana, l'hai moltiplicata e hai oppresso per sempre col peso dei suoi tormenti la vita spirituale dell'uomo. Tu hai voluto l'amore libero dell'uomo, che Ti seguisse liberamente, incantato e conquistato da Te. Invece di seguire l'antica legge, l'uomo avrebbe dovuto decidere da sé, liberamente, cosa fosse bene e cosa fosse male, avendo come unica guida la Tua immagine: ma non avevi pensato che alla fine avrebbe discusso e rifiutato anche la Tua immagine e la Tua verità, opprimendolo con un peso così gravoso come la libertà di scelta?<sup>24</sup>

Il programma del Grande Inquisitore è di liberare l'uomo da questo peso insopportabile, calmare la sua coscienza, dargli principi sicuri, sostituendo la libertà con il mistero, il miracolo e l'autorità; in modo da rendere l'umanità una unità felice.

<sup>22</sup> Cfr. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 76.

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*, 84.

<sup>24</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, 14 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], 232, (tr. nostra).

## f) L'organizzazione della felicità sulla terra

Questa tentazione è rappresentata come l'utopia del *Palazzo di cristallo*:

Nel palazzo di cristallo [la sofferenza] è addirittura inconcepibile: essa rappresenta il dubbio, la negazione stessa. Come potrebbe esistere un palazzo di cristallo in cui ci si possa abbandonare al dubbio? Tuttavia, sono convinto che l'uomo non rinuncerà mai alla vera sofferenza, che è la distruzione e il caos. La sofferenza... essa è l'unica origine della coscienza.<sup>25</sup>

Per questa utopia l'umanità potrebbe raggiungere la completa felicità attraverso la razionalità del progresso storico, attraverso la bontà della natura umana e attraverso lo sviluppo di una scienza in grado di eliminare la sofferenza. Dostoevskij protestava contro questo, per lui era meglio la libertà della follia piuttosto che la schiavitù della ragione. Questa utopia si ripresenta anche ne *I Demoni* con la teoria del *paradiso terrestre* del socialista Šigalëv, che propone un benessere generale ad ogni costo:

Propone, in forma di soluzione finale della questione, la divisione dell'umanità in due parti disuguali. Una decima parte riceve la libertà della personalità ed ha un diritto illimitato sugli altri nove decimi. Questi devono perdere la personalità e trasformarsi in una specie di gregge e per mezzo della illimitata obbedienza raggiungere attraverso una serie di rigenerazioni l'innocenza primordiale, qualcosa come il paradiso primordiale.<sup>26</sup>

Ma la conclusione di Šigalëv rende giustizia alla sua teoria: "Partendo da un'assoluta libertà, si conclude con un assoluto dispotismo".<sup>27</sup>

Per Dostoevskij la possibilità della piena realizzazione della libertà umana è soprattutto escatologica, nel Cristo come salvezza dell'uomo. Vediamo come molti dei suoi personaggi positivi finiscono in un fallimento storico (il cadavere di Zosima si decompone e il principe Myskin, dopo una permanenza in Svizzera per problemi mentali, allora definiti "idiozia" – si riammala), allo stesso tempo Dostoevskij ha descritto il dramma in cui la libertà umana – cadendo nelle mani del Dio vivente – si trova a seguire Cristo come ragione della storia. L'attuarsi della libertà umana sarà solo alla fine dell'opera, del giudizio

<sup>25</sup> IDEM, *Memorie del sottosuolo*, 5 vol., ["Polnoe sobranie socinenij"], 119, (tr. nostra).

<sup>26</sup> IDEM, *I Demoni*, 10 vol., ["Polnoe sobranie socinenij"], 312, (tr. nostra).

<sup>27</sup> *Ibidem*, 311, (tr. nostra).

e della misericordia di Dio, come si vede nell'ubriacone Marmeladov (*personaggio di Delitto e castigo*):

E quando già (Cristo giudice) avrà finito con tutti, allora favellerà anche a noi: «Venite avanti», dirà, «anche voi! Venite, ubriaconi, venite, uomini deboli, venite, svergognati!». E noi ci faremo avanti tutti, senza vergognarci e ci fermeremo. E dirà: «Porci siete! Immagini e impronte di bestialità; ma venite anche voi!». E favelleranno i sapienti, favelleranno i savi: «Signore, perché accogli costoro?». E dirà: «Per questo li accolgo, o sapienti, per questo li accolgo, o savi, perché non uno di costoro s'è mai stimato degno di ciò...». E ci tenderà le mani Sue e noi ci prostreremo... e piangeremo... e capiremo tutto! Allora tutto capiremo!... E tutti capiranno... Katerina Ivànovna... anche lei capirà... O Signore, venga il Regno Tuo!<sup>28</sup>

Possiamo dire che Dostoevskij sia stato il grande poeta della libertà.

## 2. *La coscienza*

L'altro tema strettamente legato con la libertà e la concezione del male è la coscienza. Larghezza, intensità e profondità dello spirito costituiscono un tema fondamentale nell'opera dostoevskiana. Molti sono i personaggi ambigui, tuttavia, tra questi, ad imporsi in modo particolare sono Dmitrij Karamázov e Raskolnikov. Questi personaggi incarnano nella maniera più drammatica la profonda lotta tra bene e male che si svolge nel cuore umano: Dmitrij Karamázov è una natura incandescente, capace di slanci generosi, nonché dell'atto più perverso e meschino. Tuttavia, Dmitrij stesso riconosce la propria ambiguità, non nasconde le contraddizioni del suo cuore ardente.<sup>29</sup> Nel cuore di Dmitrij la lotta tra bene e male è una lotta all'ultimo sangue. La coscienza è un mistero del cuore umano. Anche Pavel Evdokimov descrive il problema della coscienza nei personaggi dostoevskiani quando afferma che la consustanzialità ha il suo organo proprio nella coscienza. Ogni delitto, ogni trasgressione alle norme morali non è compiuto solo contro Dio, ma contro tutti e

<sup>28</sup> IDEM, *Delitto e castigo*, tr. it. di S. Polledro, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994, 27.

<sup>29</sup> Cfr. «L'uomo nuovo, nato nel cuore di Mitja, si trova al di fuori del campo visivo dei procuratori e degli avvocati che lo giudicano; il loro "psicologismo" sembra un'arma a doppio taglio. Dostoevskij ci abitua a considerare Mitja con altri occhi. Dietro l'immagine di un ufficiale debosciato si nasconde uno spirito profondamente provato, che trova nella sofferenza il Dio della gioia» (P. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma 1995, 33-34).

anche contro la personalità stessa. Nella storia di Raskolnikov, il castigo appare al momento stesso del delitto e forse anche prima, di fatto è immanente all'uomo e lo precede perfino: «Ho forse ucciso quella vecchietta? Ho ucciso me stesso, non la vecchietta!».<sup>30</sup> La coscienza morale formula il proprio giudizio e l'uomo lo concepisce come una sofferenza interiore, come sdoppiamento introdotto dalla lotta tra l'elemento della coscienza e quello della possessione. «Quella vecchietta l'ha uccisa il diavolo, non io...».<sup>31</sup> La coscienza si configura come il fondamento religioso della legge morale. Tutta la vicenda di Raskolnikov rappresenta lo sviluppo di questa tesi. La voce interiore, la voce del piccolo borghese non è altro che la voce della coscienza universale, è questo il significato del racconto. La coscienza di sua sorella, di sua madre e di Sonja non hanno nulla in comune con l'autorità dell'ambiente, con l'ambito sociale e le sue leggi: Sonja, pretendendo da lui una pubblica penitenza, lo invita a compiere l'atto in cui l'uomo arriva a capire e a conoscere il suo errore e lo confessa alla presenza del genere umano nella sua interezza. Raskolnikov, che si è separato per il suo delitto, ha bisogno – per vincere il suo isolamento – di rispondere alla voce della coscienza e di ristabilire l'unità Dio-uomo-cosmo. La sua sottomissione alla giustizia giuridica è soltanto la forma esteriore del suo pentimento. Il bacio alla terra, il richiamo alla coscienza del popolo, in virtù del principio di espiatione del perdono gli consentono di rientrare di nuovo nel seno del genere umano.<sup>32</sup> Questo è lo stesso richiamo che rivolge Mitja al contadino, che in quel momento rappresenta ai suoi occhi tutto il popolo: «Tu mi perdoni?... in nome di tutti, tu solo in nome di tutti, qui, adesso, qui sulla strada, mi perdoni in nome di tutti?».<sup>33</sup>

### 3. *L'omnicolpevolezza*

Siamo dunque arrivati a quell'aspetto ritenuto molto importante e tante volte sottolineato da Dostoevskij, cioè *l'omnicolpevolezza*. Nell'opera dostoevskiana ricorre il motivo che attesta la solidarietà della colpevolezza:

<sup>30</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, a cura di S. PRINA, Mondadori, Milano 2002, 518.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 107.

<sup>33</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, tr. it. di M.R. Fasanelli, vol. II, Garzanti, Milano 1992, 571.

ciascuno è colpevole di tutto, per tutti e davanti a tutti. Per Dostoevskij la solidarietà nella sofferenza è uno dei temi principali dell'ultima opera *I fratelli Karamazov*. Questa solidarietà si mostra in Markel, il fratello maggiore dello starec Zosima, quando prima della sua morte dice: «E vi dirò ancora una cosa, mamma: che ciascuno di noi è colpevole davanti a tutti per tutto, e io più di tutti gli altri».<sup>34</sup>

L'uomo si ritiene colpevole non solo delle proprie colpe e della colpa originaria, ma anche di tutte le colpe commesse dagli altri. Per questo motivo lo starec Zosima cade in ginocchio e s'inchina fino a terra davanti a Mitja Karamazov. Per lo scrittore russo, la solidarietà degli uomini fra loro non è soltanto quella originaria, ma anche quella finale: tocca a noi instaurarla e realizzarla. Questo è possibile soltanto se la "solidarietà nel peccato" e la "solidarietà nell'espiazione" continuano nella "solidarietà nel perdono" e nella "solidarietà nell'amore". Dalla solidarietà della colpevolezza deriva come compito la reciprocità del perdono e dall'universalità della colpevolezza discende come dovere l'universalità dell'amore. Pavel Evdokimov commenta così le parole di starec Zosima:

La parola di Zosima: «Ricordati che non puoi farti giudice di nessuno», significa che sussiste una partecipazione personale ad ogni colpa. «Tutto è in comunicazione... si tocca un punto e quello si ripercuote all'altro capo del mondo».

L'uomo, essendo compartecipe di ogni colpa può, nello stesso modo, essere partecipe di ogni redenzione. Se l'uomo assume il peccato degli altri, nello stesso tempo acquisisce il potere di perdonare a nome degli altri.<sup>35</sup>

Secondo Dostoevskij il grande tema della solidarietà nella colpa e nel dolore ci porta al problema delle sofferenze inutili, che escludono ogni via puramente umana alla redenzione. Ogni idea che il senso della vita possa essere trovato a livello puramente umano, ci ricorda brutalmente che questi problemi non possono essere trattati che sullo sfondo del mistero, che la fede portata di fronte a essi si può confermare solo con un certo *sacrificium intellectus*. Le sofferenze dei bambini e dei malati non cessano di essere scandalose e lo sono anche per Dio. Esse sono qualcosa che è e che assolutamente non dovrebbe essere, ma possono essere situate in questo universo come disordine conseguente al peccato.

<sup>34</sup> IDEM, *I fratelli Karamazov*, vol. I, 400.

<sup>35</sup> EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 184.

Non si può dimenticare, che la solidarietà della colpa attraverso la solidarietà nella sofferenza ci conduce alla solidarietà nell'amore. Dalla solidarietà della colpevolezza deriva, come compito, la reciprocità del perdono. Invece dall'universalità della colpevolezza, discende come dovere, l'universalità dell'amore.<sup>36</sup> Questo messaggio dostoevskiano – che nello stesso tempo è anche pensiero profondamente cristiano – può apparire paradossale e scandaloso, eppure soltanto attraverso la potenza dell'amore diventa possibile vincere la forza della negazione: «Ammessi che io abbia peccato con tutti, in compenso tutti mi perdoneranno e così sarà il paradiso. Non mi trovo forse in paradiso adesso?».<sup>37</sup>

È importate che, secondo Dostoevskij, prima di riconciliarsi con Dio l'uomo si riconcili con la terra. L'unione con Dio non divide l'uomo dagli uomini e non divide l'uomo dalla terra, nella sua unione con Dio l'uomo vive la sua più intima comunione con la creazione. Mentre la divisione dagli uomini e dalla terra è segno di una separazione dell'uomo con Dio, la creazione per Dostoevskij certamente non è Dio, ma possiamo chiamarla sacramento di Dio. Solo in questa luce è possibile cogliere il vero significato dell'apertura all'idea dell'*omnicolpevolezza*, da cui scaturiscono il perdono reciproco e l'armonia universale:

L'uomo non cammina mai verso Dio da solo, ma insieme a tutto il genere umano, a tutte le altre creature. Anche la terra è un essere vivente, è «*l'Alma Mater*» che crea, nutre, protegge e l'uomo la macchia col suo peccato. Nella contemplazione si realizza un riconoscimento mistico del mondo, una reminiscenza inconscia, un'anamnesi dell'impronta del Logos, una visione della sua dignità. Mentre l'universo mostra la propria gerarchia, l'uomo, di fronte ad esso, si riconosce microcosmo e *microtheós*.<sup>38</sup>

La stretta relazione tra natura e Dio, presente in Dostoevskij, viene rappresentata nel racconto di Mar'ja Lebjadkina: in questo personaggio del romanzo *I Demoni* è presente un forte richiamo alla dimensione immanente della religiosità, nel quale il divino viene fortemente legato a degli oggetti mondani. A volte il nesso tra la sferamondana e quella divina diviene così stretto da essere un tutt'uno. Si evince quanto la Madre Terra per Mar'ja Lebjadkina sia importante quando racconta:

<sup>36</sup> Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *I taccuini per "I Demoni"*, 11 vol., [“Polnoe sobranie socinenijj”], 26.

<sup>37</sup> IDEM, *I fratelli Karamazov*, vol. I, 401.

<sup>38</sup> EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 75.

Mentre uscivo di chiesa una vecchia che veniva da noi in penitenza per aver fatto delle profezie, mi sussurra: «Che cos'è la Madre di Dio secondo te?» «La gran madre – rispondo – è la speranza del genere umano». «Sì – dice – la madre di Dio è la gran madre terra e in ciò è racchiusa una gran gioia per l'uomo. Ogni angoscia terrena è gioia per noi e quando avrai imbevuto con le tue lacrime la terra sotto di te fino a un mezzo aršin di profondità, allora subito ti rallegrerai per tutto. E – mi dice – non avrai più nessuna sventura». Queste parole si impressero nella mia mente. Da quel giorno, quando prego, faccio l'inchino fino a terra, bacio terra e piango.<sup>39</sup>

Baciare la terra e inchinarsi davanti ad essa richiamano la dimensione universale della solidarietà nella sofferenza. Non è panteismo, ma significa comprendere che ciascuno è colpevole per tutti e accettare il dolore e la sofferenza per espiare il male commesso. In questo gesto di pentimento e di comunione davanti alla terra e al popolo avviene il riconoscimento della realtà dell'uomo e dell'umanità al di fuori di se stesso. La nascita dell'uomo nuovo in Raskolnikov è l'espressione di tale riconoscimento, che porterà all'inizio della vita nuova dell'assassino:

Alzati! Lo afferrò per la spalla; egli si raddrizzò, fissandola quasi con meraviglia. «Va' subito fuori, in questo stesso istante, fermati al crocicchio, prosternati, bacia prima la terra che hai insozzato e poi prosternati davanti a tutto il mondo, in tutte e quattro le direzioni e di' a tutti a voce alta: "Ho ucciso!" Allora Dio ti restituirà la vita. Ci andrai? Ci andrai?» gli chiedeva (Sonja), tutta tremante, come in preda a una crisi isterica, afferrandogli le mani, stringendogliele forte tra le sue e fissandolo con uno sguardo di fuoco.

Quella improvvisa esaltazione lo lasciò stupito e perfino impressionato. «È dei lavori forzati che parli, Sonja? Devo forse costituirmi?» domandò in tono cupo.

Accettare la sofferenza e con essa riscattarti, ecco cosa devi fare.<sup>40</sup>

Anche papa Francesco nell'enciclica *Fratelli tutti* parla di solidarietà, fratellanza e corresponsabilità nell'intera famiglia umana:

In questi momenti, nei quali tutto sembra dissolversi e perdere consistenza, ci fa bene appellarci alla solidità che deriva dal saperci responsabili della fragilità degli altri cercando un destino comune. La solidarietà si esprime concretamente nel servizio, che può assumere forme molto diverse nel modo di farsi carico degli altri. Il servizio è «in gran parte, avere cura della fragilità. Servire significa avere cura di coloro che sono fragili nelle nostre famiglie, nella nostra società, nel nostro popolo». In questo impegno ognuno è capace di «mettere da parte

<sup>39</sup> DOSTOEVSKIJ, *"I Demoni"*, 10 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], 116 (tr. nostra).

<sup>40</sup> IDEM, *Delitto e castigo*, a cura di S. PRINA, 519.



le sue esigenze, aspettative, i suoi desideri di onnipotenza davanti allo sguardo concreto dei più fragili. [...] Il servizio guarda sempre il volto del fratello, tocca la sua carne, sente la sua prossimità fino in alcuni casi a “soffrirla”, e cerca la promozione del fratello. Per tale ragione il servizio non è mai ideologico, dal momento che non serve idee, ma persone.<sup>41</sup>

#### 4. *Il ruolo della sofferenza nella vita umana*

Dopo il tema della libertà, della coscienza, dell'*omnicolpevolezza* giungiamo a trattare il tema della sofferenza, *leit motiv* delle opere di Dostoevskij.

La sofferenza delle creature innocenti è uno dei pretesti per accusare Dio di essere ingiusto nei riguardi delle sue creature e subentra un quesito: “perché?”, interrogativo questo estremamente tormentoso, che ogni epoca dell’umanità si pone quando cerca di conciliare l’esistenza di un Dio giusto e buono con la realtà. Infatti, fino a quando il male è conseguenza di una colpa o di una decisione personale si può giustificare la sofferenza; il dramma sta nel trovare altrettanto giustificabile un male che colpisce immeritatamente le creature vulnerabili, prive d’ogni capacità di reagire. Per Fëdor Dostoevskij, come per tutti i grandi pensatori dell’umanità, il problema del male rimane sempre un mistero. Non è compito della ragione sollevare il problema del male: la sua essenza ultima, come quella della libertà, è nascosta nei recessi impenetrabili alla luce dell’intelletto. Il mistero del male non può essere spiegato attraverso il ricorso al sapere esplicito, né alla conoscenza analitica. Dalla coesistenza incompatibile del male e della libertà scaturisce la tragicità della condizione umana. L’uomo, di fronte alla libertà del male, può soltanto anticipare misticamente il senso dell’aldilà, ma non gli è concesso di appropriarsene già in questo mondo.<sup>42</sup>

Il momento cruciale, che porterà alla ribellione aperta verso Dio, inizia in Dostoevskij dal travaglio di Iván Karamazov che, mentre ama il mondo, non riesce ad accettare la sua imperfezione macchiata del sangue dei bambini innocenti. Esso dichiara di non accettare questo mondo se comporta anche solo la lacrima di un bimbo innocente:

Immagina che tocchi a te innalzare l’edificio del destino umano allo scopo finale di rendere gli uomini felici e di dare loro pace e tranquillità, ma imma-

<sup>41</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Fratelli tutti*, 3-X-2020, n. 115.

<sup>42</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 267.

gina pure che per far questo sia necessario e inevitabile torturare almeno un piccolo esserino, ecco, proprio quella bambina che si batteva il petto con il pugno, immagina che l'edificio debba fondarsi sulle lacrime invendicate di quella bambina – accetteresti di essere l'architetto a queste condizioni? Su, dimmelo e non mentire!»

«No, non accetterei», disse Alëša sommessamente.<sup>43</sup>

La figura di Iván è una delle creazioni più interessanti di Dostoevskij, molto complessa grazie alla sua profonda struttura metafisica. Non si può vivere in un mondo in cui domina la sofferenza immeritata. Iván si sente tormentato dal problema di Dio, nel suo tormento, si aggrappa esclusivamente alle forze umane, secondo lui sarebbe meglio applicare la legge della vendetta e usa solo la ragione (o *mente euclidea*, come la chiama Dostoevskij).<sup>44</sup>

Per la *mente euclidea* di Iván la sofferenza nel mondo e l'esistenza di Dio devono esclusivamente eliminarsi a vicenda: seguendo questa sfaturatura del ragionamento, sembra essere convincente la tesi, secondo la quale se Dio esistesse, come potrebbe volere o permettere tanto male e tanta sofferenza nel mondo? E proprio da qui che nasce la *teodicea* semplicemente umana, poiché dalla bontà di Dio si fa discendere l'idea del negativo come privazione. A partire da tale tesi, Iván ipotizza una nuova *teodicea*, una *teodicea* capovolta, ch'è quella dell'inesistenza di Dio.<sup>45</sup>

Adesso proviamo ad approfondire la visione del mondo di Iván: tra le figure di Dostoevskij, quella di Iván Karamazov è importantissima per la visione profonda della metafisica della natura umana. In questo personaggio la libertà diventa arbitrio e ribellione contro Dio. Nel celebre dialogo fra Iván e Alëša nei *Fratelli Karamazov*, Dostoevskij mette in bocca a Iván la più violenta contestazione del trionfo del bene che la storia della filosofia abbia mai registrato: l'avvio alla discussione è dato dalla protesta di Iván che afferma l'incompatibilità di un mondo come il nostro, così pieno di sofferenze, con l'idea di Dio. Un mondo insensato, in cui non soltanto gli adulti, che hanno mangiato dell'albero del bene e del male e che continuano a mangiarne, ma anche i bambini (è questo l'argomento forte che egli usa) continuano a soffrire. C'è una sofferenza

<sup>43</sup> DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, vol. I, 340.

<sup>44</sup> Cfr. RICONDA, *Bene/male*, 145.

<sup>45</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 178-179.

inutile, quella dei bambini e dei malati, che non può tradursi in alcun modo in arricchimento spirituale per chi la prova. La sua protesta si fa ribellione.<sup>46</sup>

Sergio Givone sottolinea come sia forte l'accusa di Iván rivolta a Dio quando afferma:

Cancellazione che, in Iván, appare particolarmente raffinata. Essa non è basata, come nel nichilismo tradizionale, sull'accusa rivolta a Dio di non poter render conto del male, della sofferenza e dell'ingiustizia che regnano sulla terra. Proprio al contrario, è il fatto che Dio lo possa ad obbligarci a rifiutarlo.<sup>47</sup>

Non si può accettare quindi un mondo in cui il male e la sofferenza non solo sono una realtà incomprensibile ed inammissibile, ma secondo Iván, hanno il loro posto nel cuore dell'universo e della storia umana. Certamente l'esistenza di Dio e la questione della sofferenza ingiusta, cioè di quella inutile non sono per niente compatibili. Sulla linea del ragionamento di Iván è sufficiente l'esistenza di un solo bambino sofferente a creare i presupposti dell'assurdità del mondo creato e, di conseguenza, della negazione di Dio. Non si può pretendere di sanare l'armonia finale desiderata da Iván con la sofferenza inutile alla luce della pura logica. Karamazov non ammette più il peccato originale: esso viene considerato come un solo peccato individuale e di conseguenza, secondo tale ragionamento, i bambini sarebbero quelli a cui spetta scontare un'ingiusta punizione. Iván chiede perché i bambini siano puniti e soffrano per spiare la colpa dei padri che hanno mangiato il frutto e risulta incomprensibile come questa punizione possa essere applicata a piccoli innocenti:

Perché anch'essi dovrebbero costituire il materiale per concimare l'armonia futura di qualcun altro? La solidarietà fra gli uomini nel peccato la capisco, capisco la solidarietà nella giusta punizione, ma con i bambini non ci può essere solidarietà nel peccato, e se è vero che essi devono condividere la responsabilità di tutti i misfatti compiuti dai loro padri, allora io dico che una tale verità non è di questo mondo e io non la capisco.<sup>48</sup>

Il rifiuto dello stato attuale del mondo è troppo forte in Iván per non riconoscerne la posizione dello stesso Dostoevskij. Il progresso (che avrà

<sup>46</sup> Cfr. RICONDA, *Bene/male*, 145.

<sup>47</sup> S. GIVONE, *Introduzione*, in EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, XI.

<sup>48</sup> DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, vol. I, 338-339.

come risultato finale il bene stesso) è una soluzione moralmente inaccettabile. La felicità di domani non giustifica le sofferenze dell'oggi, perché quelli che esulteranno di felicità domani non sono gli stessi che oggi soffrono. Il mondo, in tutta la sua realtà brutale, è assurdo. Dostoevskij insorge, con Iván, contro qualsiasi *teodicea* ottimistica che sia stata defraudata dell'elemento tragico, dove il male non sia che un accordo necessario nell'armonia universale e dove le vie della Provvidenza si accordino troppo bene con la ragione filosofica. Il mondo deve essere cambiato e Iván ha ragione rifiutando di accettarlo così com'è. La morale immanente è inefficace nello squilibrio esistente tra le deboli forze dell'uomo e le energie del male. E contro questa morale che si erge Dostoevskij.<sup>49</sup>

Secondo la stessa testimonianza dello scrittore russo, tutto il romanzo (potremmo aggiungere: tutta la sua opera) è una risposta alla requisitoria di Iván. Ma Iván non conosce né l'amore né la libertà e da qui derivano le difficoltà del suo pensiero. Non è possibile razionalizzare il male e la sofferenza; la loro origine, la libertà, è un concetto-limite per la ragione.<sup>50</sup> La dialettica che si esplica nel discorso di Iván è una dialettica della necessità, dove, se si ammette l'eterna armonia, le sofferenze sono il prezzo necessario che si deve pagare per raggiungerla. La dialettica che Dostoevskij intende far valere contro di essa è quella della libertà. Già il richiamo all'Agnello di Dio è un richiamo alla libertà: impossibile pensare all'Agnello di Dio che prende su di sé i peccati del mondo se non in un orizzonte di libertà. Impossibile pensare lo stesso concetto di male e di redenzione senza l'affermazione della libertà: se il male non derivasse dalla libertà coinciderebbe con la limitazione umana e non vi sarebbe altra redenzione che il suo annullamento.<sup>51</sup>

Secondo l'autore non c'è univoca spiegazione della sofferenza a livello metafisico. L'unica risposta che può essere data al problema del dolore e della sofferenza è la stessa sofferenza di Dio. Allo scandalo della sofferenza inutile, Alëša contrappone lo scandalo del Redentore, cioè del Figlio Dio che soffre e muore. La risposta di Alëša è breve ma incisiva: consiste in un semplice rimando all'Agnello di Dio che innocente

<sup>49</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 169.

<sup>50</sup> Cfr. *ibidem*, 180-181.

<sup>51</sup> Cfr. RICONDA, *Bene/male*, 149.

ha preso su di sé tutte le colpe e le sofferenze del mondo.<sup>52</sup> Dal punto di vista cristiano il mistero della sofferenza non si spiega razionalmente (come vediamo nel pensiero di Iván) ma si accetta nella fede. In questo caso, indubbiamente, senza l'aiuto della fede, si perviene alla ribellione.

Ciò che può aiutarci per approfondire la risposta di Alëša, è che ogni sofferenza partecipa alla sofferenza di Gesù. Sulla terra ogni episodio di autentica unione rispecchia gli incontri mistici con Dio e la partecipazione alla sofferenza di Dio. Dunque le lacrime non sono quelle prive di riscatto di un bambino martirizzato che fanno da sostrato ai destini dell'umanità, ma sono le lacrime di Dio: «L'Agnello che è stato immolato fin dalla fondazione del mondo» (Ap 13,8).<sup>53</sup>

Dostoevskij risponde a Iván facendo emergere la dimensione tragica e misteriosa del cristianesimo, per cui non c'è altra via alla salvezza se non nell'accettare il mistero della sofferenza. Il compito del lettore consiste nel riconoscere, con Alëša, che tutto ciò che ha scritto Iván non è una condanna, ma un elogio del Cristo: «Ma questa [...] questa è un'assurdità! gridò arrossendo. Il tuo poema è un inno di lode a Gesù, non una denigrazione [...] come volevi che fosse».<sup>54</sup>

##### 5. *Valore positivo del male*

Il male ha il suo *valore positivo* solo nella misura in cui attraverso il dolore si capovolge. Ciò significa che esso vale come purificazione interiore capace di preparare la rinascita ed elargire la felicità. Dostoevskij non ha troppo timore né delle cadute né dei delitti purché attraverso la sofferenza appaiano l'essenza e il significato del male, e l'uomo trasformi, attraverso di sé, il male in redenzione. Questa concezione del male spiega perché Mefistofele, apparendo a Faust, affermi che vuole il male

<sup>52</sup> «Ancora [Ivan], si ribella “contro ogni teodicea ottimista e spogliata del tragico, dove le vie della Provvidenza si accordano troppo bene con la ragione del filosofo”. E quando Ivan raccoglie tutta la sua argomentazione nel pensiero di quella bambina che è stata castigata e che piange di dolore e di vergogna, Dostoevskij pensa nel suo intimo che, sul piano della ragione, non vi è risposta. Cristo non è venuto a spiegare la sofferenza né a risolvere il problema del male: ha preso il male sulle sue spalle per liberarcene» (H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 2 vol., in *Opera Omnia in 32 volumi*, a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1992, 238-239).

<sup>53</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 185.

<sup>54</sup> DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, vol. I, 361.

e fa il bene. È il castigo insito nel male; come agente della lotta e della resistenza spirituale, questo manifesta dolorosamente la sua impotenza e la sottomissione allo Spirito divino.<sup>55</sup>

L'affermazione del valore positivo del male, viene dalla stessa vita dello scrittore: difatti, anche nella sua vita Fëdor Dostoevskij percepiva la sofferenza come la via della salvezza. L'esperienza che segnò profondamente la vita di Dostoevskij, sta nella commutazione della sua condanna a morte a pochi passi dal patibolo: lo scrittore russo fu arrestato il 23 aprile 1849, a causa della sua partecipazione al circolo socialista di Petraševskij. Dostoevskij doveva essere privato di ogni grado e fucilato: il 19 dicembre 1849 la Giustizia militare pronunciò ventuno condanne a morte. Tuttavia, visto il pentimento di molti, la loro benevola confessione, nonché la loro giovinezza e il mancato inizio dell'esecuzione, i condannati vennero graziati dallo zar e furono proposte una serie di commutazioni di pene, dai lavori forzati a vita (*kátorga*) fino alla deportazione. Nicola I scrisse sul *dossier* di Dostoevskij: «Quattro anni di lavori forzati, poi soldato semplice senza diritto di promozione». La grazia imperiale con commutazioni vennero annunciate ai prigionieri solo al palo d'esecuzione, il 22 dicembre 1849.<sup>56</sup>

Graziato della vita, il 24 dicembre venne deportato in Siberia, giungendo l'11 gennaio 1850 a Tobol'sk per poi essere rinchiuso il 17 gennaio nella fortezza di Omsk. Dalla drammatica esperienza della reclusione matura una delle sue opere più crude e sconvolgenti: *Memorie dalla Casa dei Morti*. Nell'opera varie umanità degradate vengono descritte come personificazioni delle più turpi abiezioni morali, pur senza che manchi nell'autore una vena di speranza. Anche i due capitoli dell'epilogo di *Delitto e castigo* si svolgono in una fortezza sul fiume Irtyš, identificabile con Omsk.

Seppur difficilissima l'esperienza che visse lo scrittore russo, come affermerà in seguito, era da considerarsi positiva e molto ricca. Nei quattro anni di lavori forzati trascorsi in Siberia, tra sofferenze e umiliazioni d'ogni genere, unica consolazione era stata la lettura del Vangelo. Il Vangelo era stato regalato, a lui e agli altri condannati, dalle

<sup>55</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 139.

<sup>56</sup> Cfr. P. PASCAL, *Dostoevskij: l'uomo e l'opera*, tr. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, 68.

mogli dei decabristi (che avevano seguito volontariamente i loro mariti in Siberia) nel viaggio verso la prigionia. Dostoevskij ricorda che esse li benedissero sulla nuova via e con un segno di croce regalarono ad ognuno un Vangelo, l'unico libro permesso nella prigionia. Durante i quattro anni di lavori forzati, esso rimase sotto il suo cuscino in galera. A contatto con la Sacra Scrittura e col dolore di tanti disgraziati, molte sue fantasie erano crollate determinando nel suo spirito un vuoto ricco di promesse nuove. La fede religiosa era diventata più vicina nonostante la brutta realtà del male e lo sconfinato squallore di quella *casa dei morti*. Quando lascia la prigionia (1854) e poi la Siberia (1859) è ancora "figlio dei dubbi", ma il Vangelo gli fermenta nell'anima con progetti e traguardi.<sup>57</sup>

Possiamo dire che proprio in questo periodo, Dostoevskij ha riscoperto il cristianesimo, non quello ufficiale, ma quello che H.U. von Balthasar ha chiamato "nudo e crudo",<sup>58</sup> in cui Cristo dimora tra i condannati, i malfattori e gli assassini. Il Cristo, ritrovato da Dostoevskij in Siberia è il Cristo crocifisso, che non elimina il problema del male dalla vita degli uomini, ma per la sua croce si solidarizza con tutti gli uomini invischiati nel male, con tutti coloro che soffrono. Vuole essere con l'uomo sempre e ovunque, dividendo la drammatica situazione dell'uomo dopo il peccato originale. È vulnerabile, perché nella divina libertà rispetta la libera risposta dell'uomo, sigillando in questo dialogo, attraverso la follia della croce, il suo amore infinito verso l'uomo.<sup>59</sup>

Il valore positivo del male e della sofferenza viene tante volte descritto nelle sue opere: nell'incubo di Iván il diavolo esprime adeguatamente il momento positivo del male. Il suo destino tragico si riflette nei tratti di un personaggio triviale e volgare e pertanto: «Il mio destino è ben più grave»,<sup>60</sup> – confessa il diavolo, che per una sorta di decreto inspiegabile la sua missione è *negare*. Senza questa negazione

<sup>57</sup> Cfr. F. CASTELLI, *Il Cristo di Dostoevskij. I. Il Verbo si è fatto carne*, «La Civiltà Cattolica», 132 (1981) III, 226-227.

<sup>58</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Il cristiano come idiota*, in *Gloria. Nello spazio della metafisica: L'epoca moderna*, vol. V, Milano 1971-1980, 174.

<sup>59</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 222-223.

<sup>60</sup> DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, vol. II, 880.

non ci sarebbe critica e che cosa diventerebbe la stampa senza la pagina della critica? Senza critica tutto sarebbe un *osanna*. Ma perché ci sia vita non basta che ci sia l'*osanna*, bisogna che l'*osanna* passi attraverso il crogiolo del dubbio.<sup>61</sup>

Romano Guardini sottolinea il valore positivo della sofferenza per tutto il popolo quando afferma, che tutta l'esistenza, pur conservando tutta la sua realtà terrestre è posta sotto la maestà del volere di Dio. Essa parla all'uomo, sotto la potenza della protezione sicura della sua Provvidenza. Quest'azione trasformatrice appare soprattutto nel dolore. Il popolo di Dostoevskij soffre terribilmente e tutta la sua esistenza è segnata dal dolore. Ma esso è accettato e sofferto come espressione della volontà di Dio. Anche se talvolta qualcuno mormora o si ribella, questo non toglie nulla al significato decisivo di quell'accettazione. In tal modo si compie una continua trasformazione del mondo, da realtà puramente naturale, in creazione che ha un linguaggio cristiano.<sup>62</sup>

Secondo Fëdor Dostoevskij non c'è felicità nello star bene: «l'uomo non è creato per la comodità».<sup>63</sup> Pavel Evdokimov afferma queste parole del grande scrittore:

Formulando l'idea del suo romanzo *Delitto e castigo* Dostoevskij osserva: È attraverso le sofferenze che l'uomo trova la felicità. Non c'è, qui, nessuna ingiustizia, perché la coscienza vivente immediata, che proviene da tutto il percorso della vita, può essere raggiunta solo passando per dei Pro e dei Contra che sono inevitabili.<sup>64</sup>

Il modo dello scrittore russo per includere la *teodicea* nelle riflessioni religiose, sostanziato di schietto realismo e di profonda spiritualità cristiana è alquanto suggestivo, perciò non meraviglia che teologi di tutte le confessioni si rivolgano a lui per imparare questo genere di arte.<sup>65</sup> Riassumendo, possiamo trarre la conclusione di come sia lampante in Dostoevskij l'apertura della porta della salvezza e la purificazione attraverso

<sup>61</sup> Cfr. IDEM, *I taccuini per "I fratelli Karamazov"*, 77.

<sup>62</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Religiose Gestalten in Dostojewskij's Werk*, Lipsia 1939; tr. it.: *Il mondo religioso di Dostojewskij*, Morcelliana, Brescia 1951, 18.

<sup>63</sup> Cfr. DOSTOEVSKIJ, *I taccuini per "Delitto e castigo"*, 7 vol., ["Polnoe sobranie socinenij"], 154-155.

<sup>64</sup> EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 138.

<sup>65</sup> Cfr. ŽAK, «Il romanzo come teologia», 38.



l'esperienza del male e della sofferenza, generata prima dal peccato e poi dal percorso di redenzione.

### III. L'IDIOTA COME FIGURA MESSIANICA

Il Cristo come Messia costituisce il punto focale del pensiero di Dostoevskij, come vincitore sul male. A Lui si riferiscono tutti i suoi personaggi: o negando la Sua divinità e la forza redentrice o riducendolo ad una idea; o, dopo lunga e catartica esperienza, scoprendolo come unico senso della vita. Analizziamo adesso il personaggio che maggiormente rispecchia il messianismo cristiano: il principe Myškin (protagonista de *L'Idiota*), una figura che potremmo definire messianica.

#### 1. *L'idea messianica nel pensiero teologico*

Michail Tareev, professore dell'Accademia teologica di Mosca, scrisse un articolo nel 1907 dedicato a Dostoevskij. Prendendo in esame note figure dei romanzi dostoevskijani, Tareev loda la straordinaria capacità dello scrittore di descrivere un'immagine viva dell'uomo santo. Come attesta nel suo articolo, descrivere la vita di un santo usando lo stile classico (bizantino) è molto facile. Dostoevskij riesce a descrivere una persona santa mostrandone la vita quotidiana e mettendola in relazione con le altre persone.<sup>66</sup>

Confrontando la posizione di Dostoevskij con l'opera *Le Sfere* di Peter Sloterdijk (che per primo ha scoperto la valenza dell'idiozia nel pensiero teologico), si evince che nel primo volume di quest'ultimo egli sostenga l'arrivo del Messia nel mondo moderno solo come idiota. Sloterdijk analizza il cambiamento dell'idea di *Salvatore* nella storia umana e descrive la storia del concetto messianico, sostenendo che tutti i tentativi volti a provocare il sorgere delle figure dei redentori si erano inevitabilmente orientati al modello dell'angelo o del messaggero, cioè si uniformavano all'idea di un inviato incaricato di portare un messaggio trascendente. Un inviato che si presentasse ai mortali e, in quanto Ero-e-Salvatore, li liberasse dalla disperazione fisica e dalla perdizione morale. Secondo il pensatore, in un primo tempo il redentore non è altro che una forma moltiplicata di messaggero: solamente la cristologia elle-

<sup>66</sup> Cfr. M. TAREEV, *Libertà cristiana. Le origini del cristianesimo*, vol. 4, Sergiev Posad 1908, 245.

nica ha introdotto il salto categoriale per cui il messaggero non si accontenta più di portare il messaggio, ma è lui stesso il messaggio. Secondo Sloterdijk nel periodo della sua fioritura, lo stereotipo del messaggero o dell'angelo era chiaramente tanto potente da contribuire a creare la teoria del redentore. Ciò detto, per imporre il redentore quale messaggero di tutti i messaggeri, i teologi cristiani hanno dovuto farne il figlio della sostanza e proclamarlo unico segno perfettamente adeguato dell'Essere. Il fatto che loro abbiano saputo rispondere a questa esigenza, indica la capacità performativa del modello angelotico. Secondo Peter Sloterdijk la cristologia classica mostra la metafisica del messaggio e dei messaggeri all'apogeo del suo potere. Essa deriva da una situazione del mondo e della teoria caratterizzata dal dogma. Quella struttura discorsiva che abbiamo l'abitudine di qualificare come metafisica, non è forse altro che un riflesso della sottomissione del pensiero alla rappresentazione di un Essere che, in quanto mandante assoluto, monopolizza tutti i troni, le potenze, i poteri, i loro flussi di segni e i loro intermediari. In questo incondizionato Essere-mittente, il Dio della Bibbia e quello dei filosofi potrebbero convergere.<sup>67</sup>

Nell'età moderna, come afferma il filosofo contemporaneo, è sopraggiunta la crisi dell'idea salvifica, in particolare quella del modello dell'angelo come messaggero. Il mondo non accetta più l'angelo incaricato di un messaggio trascendente ma aspetta una persona umana che porterà un simile messaggio:

Nella modernità, con la moltiplicazione delle potenze mittenti, con l'inflazione di messaggeri sul libero mercato dell'informazione, un ipermessaggero del tipo del Dio redentore, incarnato da rappresentanti apostolici, non può affermare la propria posizione feudale di privilegio. Chi vuole avere in un senso specifico un effetto liberatorio sugli uomini non può più in futuro essere un messaggero incaricato di portare un messaggio trascendente ma, al contrario, dovrà apparire come un essere umano, la cui alterità immediatamente visibile nella presenza reale deve sostituire completamente il latore di un messaggio dall'aldilà.<sup>68</sup>

Possiamo dire che quello che caratterizza il genio di Dostoevskij nel campo della filosofia delle religioni è il fatto di essere stato il primo a

<sup>67</sup> Cfr. P. SLOTERDIJK, *Sfere I: Bolle. Microsferologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, 443-444.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 444.

riconoscere e a pensare fino alle sue estreme conseguenze la possibilità di riprogrammare la cristologia su base idiota, anziché su base angelotica. È proprio perché il mondo moderno è saturo del rumore dei messaggeri del partito al potere e del baccano artistico dei geni che attirano l'attenzione sulle loro opere e i loro sistemi di follia, che non è più possibile sottolineare in maniera convincente la differenza religiosa nella modalità del messaggero. Il Dio-Uomo presente non può arrivare ai mortali in quanto messaggero, ma solo come idiota.<sup>69</sup>

Non si può dimenticare che tante volte anche Gesù in qualche modo apparve “pazzo” (*juródivyj*) agli occhi del mondo. Si può paragonare il Cristo a un eroe assurdo. Lo studio esegetico mostra che il tema della *beffa* percorre tutto il Vangelo: dall'inizio della sua vita pubblica, Gesù è preso per un posseduto dal diavolo e tutto quello che farà in seguito, sarà da molti interpretato come diabolico: lo si accuserà di essere un bevitore o un folle. Allo stesso modo il protagonista del romanzo dostojevskiano *L'Idiota* compie una simile funzione: il Principe-Cristo viene crocifisso dalle sue donne per cui ha nutrito amore puro e che rappresentano l'egocentrismo della natura umana. Lui non ha cambiato nulla per il destino delle persone con cui ha vissuto: solo, ha mostrato loro il cammino che poteva condurle verso il miglioramento di se stesse, verso la negazione del loro egoismo, verso la Verità. Anche se il protagonista dell'*Idiota* non può mutare la tragica sorte di quelli che ama, la sua sofferenza non è inutile. Certo, Myškin non è Gesù, non è il Salvatore, non redime nessuno; ma compie una funzione a volte simile a quella che un uomo potrebbe fare. È un Cristo che non sarà che un uomo, ne conserva i limiti e le colpe, cosa che contribuisce a rendere il suo personaggio più verosimile. Nella sua persona sempre dimora una parabola di Cristo.<sup>70</sup>

Possiamo dire che ciò che caratterizza l'idiota cristiano sono uno spirito fanciullesco e la semplicità che gli permette di meravigliarsi di quello che non stupisce gli altri, libero di non meravigliarsi affatto degli aspetti che suscitano in loro stupore. «Siete un fanciullo, principe, un vero fanciullo», – dice un uomo ponderato a Myškin, dopo che questi

<sup>69</sup> Cfr. *ibidem*, 444-445.

<sup>70</sup> Cfr. J. LECLERCQ, *L'Idiota e la tradizione cristiana*, in *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*, a cura di S. Graciotti, Sansoni Editore, Firenze 1981, 99-100.

ha denunciato il fatto che i suoi contemporanei siano diventati così complessi.<sup>71</sup> Così caratterizza il Messia – Idiota cristiano Peter Sloterdijk:

L'idiota è un angelo senza messaggio – colui che completa intimamente e senza distanza ogni entità che incontra casualmente. Anche la sua entrata in scena è legata all'apparenza ma non perché nell'aldiquà essa richiami alla mente lo splendore trascendente, piuttosto perché nel cuore di una società di attori e di strateghi dell'ego essa incarna un candore inatteso e una benevolenza disarmante. Quando parla, non è mai con autorità, ma solo con l'energia della sua franchezza. Benché per discendenza sia un principe, è un essere privo del segno del suo status – e in ciò appartiene senza riserve alla modernità, poiché se la gerarchia è propria dell'angelo, il tratto egualitario lo è dell'idiota. Si muove tra le persone dell'alta e della bassa società, come un bambino cresciuto che non ha ancora imparato a calcolare il proprio vantaggio<sup>72</sup>.

Anche Nietzsche nel suo testo del 1888 *L'Anticristo*, ha tratto delle conclusioni nel campo della psicologia della religione: per Nietzsche, il Cristo storico può già, in sé, essere ricondotto a un denominatore tipologico dostoevskiano: è, nella terminologia di Nietzsche, l'incarnazione di un decadente *ante litteram*. Secondo Nietzsche sarebbero inadeguate tutte quelle caratterizzazioni che volessero proiettare sul Gesù storico il linguaggio dell'eroismo e della cultura del genio, tanto quanto il linguaggio del fanatismo e dell'arroganza apostolica e apologetica. In tutto ciò non si esprimono che la rabbia del vicario e le ambizioni dell'erede. Quanto al tipo concreto del redentore evangelico, bisognerebbe infine affrontarlo con l'unica categoria appropriata: «Ogni nostra nozione, ogni nostro concetto culturale di "spirito" non aveva alcun significato nel mondo in cui visse Gesù. Detto con il rigore del fisiologo, una parola totalmente diversa sarebbe qui al suo posto più idonea: la parola idiota».<sup>73</sup>

## 2. *Myškin come natura pienamente bella e l'immagine di Cristo*

Il romanzo *L'Idiota* è di estrema importanza per una maggiore comprensione di tutta l'opera di Dostoevskij. La rivelazione di Cristo è presente simbolicamente in tutti i romanzi dostoevskiani, ma lo è soprattutto nel protagonista del romanzo *L'Idiota*: il principe Myškin. Può sembrare strano che lo scrittore russo dia dell'"idiota" al Cristo, ma

<sup>71</sup> Cfr. *ibidem*, 101.

<sup>72</sup> Cfr. SLOTERDIJK, *Sfere I: Bolle. Microferologia*, 445.

<sup>73</sup> F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, Mursia Editore, Milano 1982, 60.

non è più assurdo che Dio facendosi uomo abbia scelto la *figura del servo*? Non bisogna dimenticare che Dostoevskij aveva concepito il personaggio dell'idiota come tentativo di rappresentare *l'essere umano perfettamente bello* e il suo inevitabile naufragio sullo scoglio della bruttura umana.<sup>74</sup> Certo, il Principe potrebbe esser considerato come un'anima bella per la sua ingenuità e il suo candore, per la sua sprovvedutezza di fronte alle astuzie e alla malvagità degli uomini, per la delicatezza dei suoi sentimenti e la gentilezza della sua indole, per la sua natura disinteressata e soccorrevole, nonché per la sua fiducia che si possano render migliori gli uomini; ma vi sono in lui altri elementi, sia d'intelligenza che di forza, che invitano a leggere in altra chiave quegli aspetti d'innocenza e di soavità, sicché ne risulti confermata l'idea di considerarlo come simbolo del Cristo.

Lo stesso Dostoevskij vuole rappresentare l'uomo bello eppure è consapevole della difficoltà di tale rappresentazione, in quanto il *bello* è un ideale e l'ideale difficilmente può essere concretizzato. Ama follemente quest'idea, ma teme, che possa essere superiore alle sue forze. Lavorando sul romanzo *L'Idiota*, Dostoevskij scrive nella lettera alla nipote Sofja Ivánova del 1° gennaio 1868 che l'idea principale del romanzo è quella di rappresentare una natura umana pienamente bella. Non c'è nulla di più difficile al mondo, specialmente oggi. Tutti gli scrittori, non soltanto russi, ma anche gli europei, che si sono dedicati alla rappresentazione di un carattere bello e allo stesso tempo positivo, hanno sempre dovuto rinunciare. Come scrive Dostoevskij, al mondo c'è stato soltanto un personaggio bello e positivo: Cristo, tantoché l'apparizione di questo personaggio smisuratamente, incommensurabilmente bello, costituisce naturalmente un miracolo senza fine. Tutto il Vangelo di Giovanni è concepito in questo senso: egli trova tutto il miracolo nella sola incarnazione, nella sola apparizione del bello. Secondo lo scrittore russo, tra tutti i personaggi umanamente belli della letteratura cristiana il più completo e perfetto è rappresentato da Don Chisciotte. Ma Don Chisciotte è bello unicamente perché è allo stesso tempo ridicolo. Nel lettore si determina un sentimento di compassione nei confronti del personaggio umanamente bello che viene deriso e che non è cosciente del proprio valore, questo genera un sentimento di simpatia verso di lui.

<sup>74</sup> Cfr. SLOTERDIJK, *Sfere I: Bolle. Microferologia*, 445.

Dostoevskij conclude la lettera affermando che il segreto dell'umorismo consiste appunto nel provocare la compassione.<sup>75</sup> In un'altra lettera scritta da Ginevra ad Apollon Majkov il 31 dicembre 1867, Dostoevskij manifesta l'inquietudine suscitata dall'idea di rendere il protagonista del romanzo un debole, ma è scettico perché si tratta di un'idea troppo complessa e non si sente pronto ad attuarla, sebbene gli appaia straordinariamente seducente.<sup>76</sup>

Basta conferire sin dall'origine a questo personaggio un'aura di ambiguità, tanto più che la soluzione inventata da Dostoevskij – geniale sul piano artistico e incomparabilmente profonda sul piano filosofico e religioso – fu di fare del principe Myškin il simbolo del Cristo. Il principe Myškin è diverso e straniero, in quanto partecipa dell'Eterno. Ciò non fa che aumentarne l'enigmaticità e l'ambiguità, se non altro con l'assegnargli sia una vita terrestre, che una identità celeste, capace di caricarne ogni minimo aspetto d'una risonanza trascendente e di un significato ulteriore. Nel mondo quotidiano egli è uno sciocco che ha la peggio, mentre nel mondo superiore è un sapiente vittorioso: da questa sua doppia natura, fra l'altro, le ambigue reazioni ch'egli suscita, sia di attrazione che repulsione, di amore e odio, di stupore e scherno, di ammirazione e irritazione, di entusiasmo e insofferenza.<sup>77</sup>

Peter Sloterdijk, affermando il ruolo cristologico di Myškin, caratterizza il protagonista del romanzo affermando che nei normali sistemi angelotici, il redentore si presenta davanti agli uomini come un informatore metafisico e li scuote con un messaggio penetrante, assumendo un'attitudine di forza che deriva dal suo essere un messaggero. Nel sistema idiotico, di contro, il redentore è un *signor nessuno*, che non ha dietro di sé alcun mandante elevato. Le sue affermazioni vengono percepite dai presenti come futilità infantili e la sua presenza come una cosa casuale e non obbligate. Dostoevskij non lascia alcun dubbio su questo punto. Ganja, uno dei personaggi del romanzo, dice: «Non si faceva alcun riguardo del principe, proprio come se fosse solo nella propria

<sup>75</sup> Cfr. F. DOSTOEVSKIJ, *Lettere. 1860-1868*, 28 vol., libro II, [“Polnoe sobranie socinenij”], 251.

<sup>76</sup> Cfr. *ibidem*, 240-241.

<sup>77</sup> Cfr. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 160.

stanza, poiché lo considerava meno di zero».<sup>78</sup> Ciò non toglie che la presenza del principe Myškin sia la condizione iniziale di tutti gli avvenimenti che si sviluppano nelle sue vicinanze; questi catalizza in maniera decisiva i caratteri e i destini di quelli che lo incontrano. In quanto non-messaggero egli risolve, attraverso un metodo impenetrabile, i problemi dell'accesso all'interiorità del suo prossimo. Né sirena, né angelo, il principe schiude le orecchie degli interlocutori. Non è il suo carattere infantile, nel senso corrente del termine, che gli apre una particolare via d'accesso verso gli esseri umani, a parte il caso in cui si dia all'espressione infantile un senso eterodosso. È possibile qualificare come infantile la propensione – nelle relazioni con gli altri – a non mettere in gioco il proprio Sé, ma a rimanere a disposizione quale complemento dell'altro. Quando la possibilità dell'essere infantile così compreso si trasforma in attitudine, ci si trova di fronte a quello che Dostoevskij ha espresso col termine “idiozia”, espressione che, in modo evidente, può figurare come espressione di denuncia solo nel suo uso più superficiale. Scegliendo la parola *idiota* quale titolo del romanzo, Dostoevskij, come filosofo della religione e come critico della soggettività, segna una posizione dell'Io che gli sembra nobile e (almeno nel suo legame con gli altri) salutare, benché non possa essere in alcun modo ricondotta a una capacità angelica. Interessante quando Peter Sloterdijk sottolinea, che il soggetto idiota è evidentemente colui che può comportarsi come se fosse non tanto se stesso, quanto il doppio di sé e, potenzialmente, il complemento intimo di tutti quelli che incontra.<sup>79</sup>

E ch'egli sia realmente il simbolo del Cristo è ribadito dalle molte somiglianze che lo avvicinano a lui: come il Cristo egli è mite e mansueto, umile e compassionevole, infinitamente capace di perdono e d'amore; come il Cristo trasforma gli uomini con la sua sola presenza; come il Cristo, capisce e comprende tutti nel profondo del cuore, pur rimanendo per tutti un enigma. Come la vita pubblica del Cristo è stata breve, altrettanto fugace è l'apparizione di Myškin: emerso dall'oscurità della sua alienazione, egli percorre una breve stagione nella chiarezza della coscienza, ma non tarda a ricadere nelle tenebre d'una follia or-

<sup>78</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *L'Idiota. Taccuini di appunti per “L'Idiota”*, tr. it. di G. Faccioli, L.S. Bochian, 201-203.

<sup>79</sup> Cfr. SLOTERDIJK, *Sfere I: Bolle. Microferologia*, 446-447.

mai senza cura (segno di non appartenenza a questo mondo, in cui pure ha esercitato un'azione indimenticabile e decisiva).<sup>80</sup> Egli rappresenta il quadro del Cristo vulnerabile, tuttavia resta mera figura iconica. Secondo H.U. von Balthasar, già la sua malattia psichica ha soprattutto una funzione velante di coprire il mistero cristiano davanti agli occhi propri e altrui.<sup>81</sup> Hanno lo stesso significato – secondo R. Guardini – gli attacchi di epilessia del protagonista.<sup>82</sup>

Oltre queste indicazioni fatte dai noti teologi, ci sono altre caratteristiche più evidenti, che costruiscono il quadro del Cristo il quale, per Dostoevskij non è né eroe, né vittima, né un capo, né un vincitore. La prima cosa che risalta subito, all'inizio del romanzo, è il fatto che il principe sia un uomo verace e che viva nella verità fino alle conseguenze più dolorose del suo atteggiamento. Egli non sa mentire e perciò si trova sempre nei guai, ma questo non gli impedisce di trattare tutti gli uomini con apertura assoluta, senza giudicarli. Ogni uomo, con il suo destino, è per lui importante. La disposizione verso le altre persone è assoluta e viene marcata dall'oblio di se stesso. Questo oblio si manifesta tra l'altro con il fatto che non conosce cosa significhi – in pratica – possedere. Infatti, dopo aver ricevuto una grande eredità, egli comunque preserva la sua semplicità.<sup>83</sup>

La stessa critica interpretava, a volte, questa figura – a causa della assoluta incapacità del personaggio di reagire e di difendersi – descrivendola come una creazione artistica mal riuscita. Secondo l'intento di Dostoevskij, invece, si tratta della vulnerabilità *kenotica*, che non usa la forza e non risponde con la prepotenza alla violenza ma – nell'irrelevante atteggiamento per gli schemi umani – fornisce una risposta. Nella follia però, l'uomo, come nota von Balthasar, si può cingere talvolta d'uno splendore di inconsapevole e non intenzionale santità e il suo essere indifeso diventa la realtà di vita dell'apertura verso l'altro, di realistica trascendenza.<sup>84</sup> Analizziamo ora la sovrana libertà interiore che permette di dominare ogni situazione e che conferisce quel parlare franco, quella *parresia*, che esercitano con disinvoltura con tutti:

<sup>80</sup> Cfr. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 161-162.

<sup>81</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Il cristiano come idiota*, 183.

<sup>82</sup> Cfr. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, 278.

<sup>83</sup> Cfr. *ibidem*, 272.

<sup>84</sup> Cfr. VON BALTHASAR, *Il cristiano come idiota*, 182.



Fece d'un tratto rivolto alla generalezza, «il vostro viso non soltanto mi sembra, ma sono addirittura sicuro che siete una vera bambina, in tutto, in tutto, in tutto ciò che è buono e in tutto ciò che è cattivo, nonostante la vostra età. Non ve la prendete se parlo così, sapete bene, infatti, in che gran conto io tenga i bambini, e non pensate che vi abbia parlato tanto francamente dei vostri visi solo per dabbennaggine, no, assolutamente no! Forse anch'io avevo una mia idea.<sup>85</sup>

Così, nella tradizione religiosa, l'uomo di Dio è un padre spirituale. Legge nei cuori, ne indovina i segreti; guida e conduce alla sua conoscenza. Si può scoprire in Myškin colui che, in modo profetico, riconcilia le nozioni del mondo temporale e di quello sovranaturale.<sup>86</sup> Pertanto, molti interpreti approfondendo l'analisi del profilo di questo personaggio dostoevskiano, notano numerose caratteristiche che evocano in lui la somiglianza con Cristo. Tali considerazioni nascono dalla sua limpida trasparenza del mistero di Cristo, poiché, dietro l'esistenza di Myškin, come dice Guardini, appare l'immagine di un'altra esistenza che non è umana: quella dell'Uomo-Dio. Il noto teologo si chiede, se la vita dell'Uomo-Dio possa essere tradotta in una vita umana ed essere raccontata senza che quest'uomo cada nel ridicolo o il Figlio di Dio venga spogliato della sua divinità? Se la nostra interpretazione non è errata, a Dostoevskij è stato concesso di risolvere questo problema. Psicologicamente la figura di Myškin forse è irreali. Forse un uomo come lui non può neppure esistere. Eppure è un personaggio significativo in ogni suo atteggiamento. Lo ascoltiamo, lo osserviamo, lo seguiamo e d'un tratto scopriamo l'unità inferiore ed entro questa ogni aspetto particolare s'illumina; dietro quest'esistenza d'uomo si profila l'immagine di Cristo.<sup>87</sup>

#### IV. LA FEDE IN GESÙ CRISTO COME RISPOSTA AL PROBLEMA DEL MALE E DELLA SOFFERENZA

Per Dostoevskij l'uomo raggiunge la sua dimensione autentica solo amando e volgendo lo sguardo a Cristo.<sup>88</sup> Come abbiamo visto, solo l'idea del Figlio di Dio sofferente può resistere di fronte all'argomento della sofferenza inutile. La tesi principale di Dostoevskij si sviluppa sulla

<sup>85</sup> DOSTOEVSKIJ, *L'Idiota. Taccuini di appunti per "L'Idiota"*, 177.

<sup>86</sup> Cfr. LECLERCQ, *L'idiota e la tradizione cristiana*, 100.

<sup>87</sup> Cfr. GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, 309-310.

<sup>88</sup> Cfr. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 217-218.

linea secondo la quale, per un verso, l'umanità è liberata dalla sofferenza perché la stessa sofferenza è portata da Dio incarnatosi sulla terra e, per l'altro verso, il senso della sofferenza dell'umanità è la sofferenza col redentore che col suo dolore ha soppresso quello dell'umanità. Per Dostoevskij l'accettazione della sofferenza è solo il primo gradino di una redenzione che si raggiunge con l'espiazione, la purificazione e infine la conversione, che mira a togliere il peccato e le sue conseguenze. Per lo scrittore la redenzione è il risultato di un'azione divina cui l'uomo può partecipare solo nell'umile riconoscimento della propria colpa.<sup>89</sup>

Pavel Evdokimov afferma che – secondo Dostoevskij – tutte le nostre simpatie e ricerche, anche quelle apparentemente più astratte e oggettive, sono guidate dalla fede. Nei preziosi momenti di silenzio, quando ci addentriamo nel deserto della nostra autoconsapevolezza e, liberi da ogni costrizione raggiungiamo finalmente la completa sincerità con noi stessi, solo allora la fede ci offre una risposta.<sup>90</sup>

Personalmente, ritengo che Dostoevskij sia in grado di stimolare il lettore a una profonda riflessione alla luce della persona di Cristo come unico Salvatore e Messia, nonché a spingere alla ricerca e alla conoscenza di colui che è “la Via, la Verità, la Vita” (Gv 14,6). In quest'ottica la figura del Cristo diventa non solo immagine per il cammino di fede dei personaggi dello scrittore russo, ma anche per il cammino di fede di ogni cristiano per entrare nella meditazione adorante del mistero di Dio Padre. A tal riguardo vale la pena esaminare gli scritti di Dostoevskij, ascoltando anche la voce della letteratura nella riflessione sul mistero di Dio. Nel proporre l'invito alla riscoperta del pensiero dostoevskiano, della dimensione cristologica dei suoi scritti, si richiamano le parole di Solov'ev pronunciate sulla tomba del suo amico il 1° febbraio del 1881, quando il celebre filosofo russo caratterizza Dostoevskij dicendo che, avendo sperimentato la forza divina nell'anima – una forza che si manifesta vittoriosa attraverso ogni infermità umana –, Dostoevskij sia giunto alla conoscenza di Dio e del Dio-Uomo. È mediante la forza dell'amore e del perdono universale che Dio e Cristo gli si rivelarono nella loro realtà; e proprio per questa forza benefica che tutto perdona – che egli ha ostinatamente predicato e proposto quale fondamento atto

<sup>89</sup> Cfr. RICONDA, *Bene/male*, 151.

<sup>90</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 140-141.

a realizzare anche esteriormente sulla terra il regno della verità –, a cui egli anelò e verso cui si protese durante l'intera sua vita.<sup>91</sup>

L'affermazione del valore della fede cristiana viene allo scrittore dalla propria vita. Nella sua infanzia, Fëdor Dostoevskij aveva ricevuto un'educazione religiosa, frequentato il catechismo e acquisito l'abitudine alla preghiera. Aveva conosciuto prestissimo il Vangelo. Questo fondamento cristiano gli rimase persino quando alla Scuola d'Ingegneria, per le sue letture e poi per le sue relazioni, fu messo di fronte al mondo intellettuale moderno: romanticismo, problemi metafisici e morali, dottrine politiche, questioni sociali... La Chiesa della sua infanzia non gli aveva insegnato soluzioni né risposte, perciò a poco a poco perse i contatti con essa per riscoprire e trovare la fede di nuovo durante e dopo *kátorga* (lavori forzati in Siberia).<sup>92</sup> A seguire, un estratto della lettera che lo scrittore scrisse a Natalija Dmitrievna Fonvizina in cui manifesta tutta la sua fede:

Quali terribili sofferenze mi è costata – e mi costa tuttora – questa sete di credere, che tanto più fortemente si fa sentire nella mia anima quanto più forti mi appaiono gli argomenti ad essa contrari! Ciononostante Iddio mi manda talora degl'istanti in cui mi sento perfettamente sereno; in quegli'istanti io scopro di amare e di essere amato dagli altri, e appunto in quegli'istanti io ho concepito un simbolo della fede, un Credo, in cui tutto per me è chiaro e santo. Questo Credo è molto semplice, e suona così: credete che non c'è nulla di più bello, di più profondo, più simpatico, più ragionevole, più virile e più perfetto di Cristo; anzi non soltanto non c'è, ma addirittura, con geloso amore, mi dico che non ci può essere. Non solo, ma arrivo a dire che se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori dalla verità e se fosse effettivamente vero che la verità non è in Cristo, ebbene io preferirei restare con Cristo piuttosto che con la verità.<sup>93</sup>

Cristo è la Verità incarnata, tanto che per Dostoevskij è un punto assolutamente irremovibile quello che viene espresso in uno degli appunti preparatori de *I Demòni*:

Molti pensano che sia insufficiente credere nella morale di Cristo, per essere cristiano. Non la morale di Cristo, né l'insegnamento di Cristo salveranno il mondo, ma precisamente la fede in ciò, che il verbo si è fatto carne. Questa

<sup>91</sup> Cfr. V. SOLOV'EV, *Dostoevskij*, La Casa di Matriona, Milano 1981, 32.

<sup>92</sup> Cfr. PASCAL, *Dostoevskij: l'uomo e l'opera*, 339.

<sup>93</sup> F. DOSTOEVSKIJ, *Dalla lettera a N. D. Fonvizina*, in *Lettere sulla creatività*, tr. it. di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 1994, 51.

fede non soltanto è il riconoscimento mentale della superiorità del suo insegnamento, ma spontanea inclinazione. Bisogna precisamente credere che l'ideale definitivo dell'uomo è sempre il verbo incarnato, il dio incarnato. Poiché con questa fede soltanto noi perveniamo all'adorazione, a quell'estasi, che più di tutto c'incatena a lui direttamente e ha il potere di non far deviare l'uomo. Con un minore entusiasmo l'umanità forse senz'altro avrebbe deviato, dapprima nell'eresia, poi nell'ateismo, poi nell'immortalità e infine nell'ateismo e in uno stato di trogloditi sarebbe marciata e scomparsa.<sup>94</sup>

Soffermandoci sulla contraddizione tra Alëša e Iván Karamazov, si evince come per uno la sofferenza e il dolore nel mondo rafforzino la fede, mentre per l'altro quella stessa realtà rimane incomprensibile e veicola verso l'ateismo. Secondo Iván l'amore di Dio dovrebbe eliminare ogni sofferenza e quindi proteggere da essa. Più volte nelle sue opere, Dostoevskij sottolinea che solo la fede potrà colmare le lacune dell'intelletto umano, ma se l'intelletto rimane fedele a se stesso – come vediamo in Iván Karamazov –, le lacune non si colmano e l'irrazionale resta tale.<sup>95</sup> Senza la grazia una preghiera innalzata a Dio non può ricevere nessuna risposta. Per tutti i cristiani Gesù non solo ha sofferto ingiustamente, ma si è offerto a quella sofferenza per salvarci; la sua offerta è volontaria, come atto di obbedienza e di *kenosi*. Alëša ricorda a Iván che c'è un Essere che può perdonare tutto a tutti e per conto di tutti, poiché Lui stesso ha dato il suo sangue innocente per tutti e per tutto. Ma la replica di Alëša rimane inutile ed incomprensibile per Iván.

L'umanità è afflitta da dolore incomprensibile, ma è altrettanto vero che il Redentore si sia fatto carico di questo dolore sulle sue spalle (anche umane, incarnandosi). Alëša supera lo scandalo, riconoscendo la sofferenza di Cristo, il quale non ha spiegato la sofferenza, ma l'ha presa su di sé. Si tratta di accettare la sofferenza, nel riconoscimento di una comunione universale.<sup>96</sup>

La sofferenza rimane uno scandalo, Alëša non banalizza la sofferenza, non si limita alla banale tesi che nessuno ha diritto di lamentarsi di soffrire di fronte alle sofferenze del Cristo. La posizione di Alëša è del tutto nuova e si fonda su due elementi: lo scandalo e il perdono. Anche Alëša si scandalizza e non accetta il mondo, ma questa non accettazio-

<sup>94</sup> IDEM, *I Demoni. Taccuini di appunti per "I Demoni"*, 1787-1788.

<sup>95</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 140-141.

<sup>96</sup> Cfr. BERDIAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 86.

ne non implica la negazione dell'esistenza di Dio. Pertanto, lo scandalo può avere due esiti: quello affrettato e semplicistico di Iván, che dallo scandalo trae immediatamente la conclusione dell'inesistenza di Dio e quello di Alëša, per il quale l'affermazione dell'esistenza di Dio si manifesta incorrotta e rafforzata da questo stesso scandalo.<sup>97</sup>

### *1. Ateismo e nichilismo fanno parte del cammino della fede*

Per Dostoevskij, chi sceglie il male ancora non è perduto. Lo scrittore ritiene che l'ateismo – contrariamente ai luoghi comuni – non sia il contrario della fede, bensì una esperienza di essa. L'ateismo e il nichilismo nell'opera dostoevskiana non sono l'opposto della fede, ma un momento del suo cammino. L'ateismo e il nichilismo possono costituire l'ultimo approdo, ma possono anche essere il penultimo gradino della fede, come dirà Tichon.<sup>98</sup> Andando invece alla riscoperta del cristianesimo al di là del nichilismo, Dostoevskij giunge a riconoscere che la sola professione di fede possibile è quella che passa attraverso il crogiuolo nichilistico. Come fa notare Alëša, Dio non viene a giustificare il male, ma a prenderlo su di sé. Dmitrij Karamazov a sua volta va in Siberia a pagare una colpa non sua. Ecco la risposta che converte lo scandalo in espiazione.<sup>99</sup>

Il nichilismo, secondo Dostoevskij, viene oltrepassato da un pensiero in grado di contemplare entrambi gli abissi: quello che mette capo, da una parte, alla negazione di Dio e, dall'altra, alla fede in Dio redentore. Sostenendo questa tesi, forse Dostoevskij (per dirla alla maniera di Berdjaev) era più avanti rispetto all'ateismo di Nietzsche.<sup>100</sup>

### *2. L'amore che fa parte del cammino della fede*

Dopo l'ateismo e il nichilismo non si può dimenticare che soprattutto l'amore, come carità cristiana, fa parte del cammino della fede. Nella conclusione della *Leggenda del Grande Inquisitore* Gesù rimane muto a tutte

<sup>97</sup> Cfr. *ibidem*, 108.

<sup>98</sup> Cfr. DOSTOEVSKIJ, *I taccuini per "I Demoni"*, 10.

<sup>99</sup> Cfr. GIVONE, *Introduzione*, in EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, X-XIII.

<sup>100</sup> «Dostoevskij l'ha capito. Egli non ne sapeva meno di Nietzsche, ma sapeva anche quello che Nietzsche ignorava» (BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 60-61).

le accuse rivoltegli. La sua risposta è un mite silenzio, accompagnato da un profondo gesto d'amore, un bacio che oltrepassa il linguaggio *euclideo* del Grande Inquisitore. L'unica risposta per il Figlio di Dio è riaffermare l'amore, solo l'amore ha una vera forza affermativa. Cristo non può che rispondere che con un bacio, ribadendo l'amore di cui incarna il messaggio. Il silenzio appare qui come la qualità ontologica del bene contro cui la rumorosità del male sembra infrangersi, il bacio come parola gestuale che vanifica tutto il discorso del Grande Inquisitore. Il bacio di Dio significa il suo operare nella storia, la fedeltà di Dio all'uomo nonostante le sue infedeltà e che sempre rimane aperta la via alla conversione e alla salvezza.<sup>101</sup>

Ovviamente, per il pensiero razionale, tutto questo è assurdo: l'amore – come dirà Zosima – è una forza potentissima, ma al contempo difficile da vivere.<sup>102</sup> L'amore attivo richiede uno sforzo, ma solo l'amore realizza il paradiso in terra, la comunione universale. Lo scrittore russo è convinto che l'uomo possa realizzare se stesso e trovare la felicità soltanto nell'amore per il prossimo, nel donarsi agli altri. In Iván manca l'umiltà del cuore, come osserva giustamente Guardini, che potrebbe aprire all'amore e risanare la frattura nata in lui a causa della giustizia di Dio.<sup>103</sup> Fëdor Dostoevskij dimostra nel suo racconto *Il sogno di un uomo ridicolo*, che solo attraverso la sofferenza noi possiamo amare.<sup>104</sup>

Il metropolita Antonij Chrapovickij sottolinea che, secondo Fëdor Dostoevskij, la nostra capacità di amare viene dalla forza e dalla vita divina. Antonij fa presente che per lo scrittore la carità non è soltanto uno stato d'animo personale, ma una cosmica e divina forza, la vita di

<sup>101</sup> Cfr. RICONDA, *Bene/male*, 149.

<sup>102</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 75.

<sup>103</sup> «Quel sentimento di inferiorità dovrebbe esser vinto con l'umiltà che libera il cuore e apre la via all'amore; la rivolta sceglie la via peggiore perché cerca di compensare quel complesso di inferiorità con titanica rivolta contro Dio» (GUARDINI, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, 147).

<sup>104</sup> «Sulla nostra terra noi possiamo amare veramente solo con la sofferenza e solo attraverso la sofferenza! Altrimenti non sappiamo amare senza sofferenza e non conosciamo altro amore fuori dalla sofferenza. Io voglio la sofferenza per amare. Io voglio, io bramo, io anelo ora baciare, bagnandomi di lacrime, solo quella terra che ho lasciato, e non voglio, non accetto la vita su alcun'altra!» (F. DOSTOEVSKIJ, *Il sogno di un uomo ridicolo*, 25 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], 111-112, [tr. nostra]).

Dio, vibrante nei cuori di coloro che amano i fratelli e, tramite essi, pulsante in coloro che sono amati. Tale carità non esiste fuori di Dio ed è data solo a quelli che credono nella Sua esistenza e beatitudine; tuttavia essa, nella coscienza del credente, si manifesta come la più basilare legge della vita.<sup>105</sup>

Nel caso di Dostoevskij è chiaro che la tessitura dei discorsi religiosi è fatta con un unico ago, da identificare con il Vangelo sulla bontà infinita di Dio, ossia con la verità su Dio che – nel Cristo umile e povero – si è manifestato come Amore universale, misericordioso e compassionevole. I toccanti insegnamenti dello starec Zosima de *I Fratelli Karamazov* sono, da questo punto di vista, una giustificazione proprio dell'unificante ermeneutica della carità che lo scrittore russo, in molte altre occasioni, ha riconosciuto come il suo credo, la sua personale concezione della fede cristiana.<sup>106</sup>

### 3. *Divinizzazione attraverso la kenosis*

Un'altra risposta allo scandalo della sofferenza e del dolore è la divinizzazione dell'uomo attraverso la *kenosis*, che diventa una via per la salvezza. La *kenosis* biblica diventa la manifestazione massima del cuore di Dio, della sua compassione filantropica che rende possibile la divinizzazione dell'uomo. Il tema della divinizzazione dell'uomo nasce in Dostoevskij attraverso il contesto della religione e teologia ortodossa russa, che proviene dai Padri Greci, dove diventa dominante l'idea che la grazia di Dio opera una *divinizzazione* (*théiosis*, *theopóiesis*) dell'uomo. La totale divinizzazione dell'uomo in Dostoevskij è possibile attraverso l'annientamento *kenotico*. L'uomo nell'annientamento della propria personalità si rende disponibile interiormente e lascia lo spazio necessario all'iniziativa di Dio. Quest'esperienza dell'incontro e della compenetrazione dell'umano con il divino è stata ben messa in risalto da Dostoevskij nei suoi ultimi romanzi: nell'assassino Raskolnikov, nel violento Dmitrij Karamazov e anche nei personaggi positivi: l'innocente Alëša, nel santo starec Zosima, nell'umile Sonja e nella figura del principe Myškin. In questi personaggi si possono facilmente riscontrare alcuni elementi

<sup>105</sup> Cfr. A. CHRAPOVICKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 3, Tipo-litografija Imperatorskago Universiteta, Kazan' 1900, 329.

<sup>106</sup> Cfr. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 131.

della spiritualità dei grandi santi russi la cui vita è stata modellata sul Cristo *kenotico*.<sup>107</sup>

L'annientamento *kenotico* è possibile grazie alla precedente umile apertura a Dio. Tutte le conversioni dei personaggi dostoevskiani non avvengono secondo una modalità intellettuale, ma iniziano con l'*umilenie* (l'intenerimento evangelico), che rende possibile la compenetrazione dell'umano con il divino. Il protagonista di *Delitto e castigo*, inizialmente senza dubbio, esprime qualcosa del superuomo di Nietzsche<sup>108</sup> e sembra rivelare in alcuni momenti la sua futura, addirittura perfetta incarnazione. Egli tuttavia – nel suo incontro dell'umano con il divino – non resiste più, abbandona la sua anteriore teoria di fronte al Trascendente. Raskolnikov nella conversione sulla via dell'annientamento *kenotico* si apre a un'altra teoria (*divinizzazione*) ed ha ben altro da comunicare.<sup>109</sup>

Soltanto la *kenosis* permette piena divinizzazione, rendendo possibile la trasparenza divina nell'uomo. La risurrezione e la vita nuova cominciano in Dostoevskij quando l'uomo sa accettare la croce, come l'espressione massima dell'annientamento *kenotico* di Cristo. Nell'abbassamento di Myškin e nel vivere la stessa esperienza da parte di Alëša, di Sonja, di Dmitrij, dello starec Zosima, l'autore ribadisce la verità fondamentale della nostra fede che il Cristo si è fatto dono dell'amore di Dio Padre per gli altri. Così descrive l'evento della divinizzazione Pavel Evdokimov:

La concezione di Cristo come ideale dell'uomo non è altro che un'affermazione della realtà concreta dell'uomo che vive *ἐν Χριστῷ*. Non ha nulla in comune con la concezione moralistica. Non si tratta dell'imitazione ma dell'incarnazione dell'immagine di Cristo, della *théosis* e per questa l'uomo deve morire e nascere di nuovo come il «chicco di grano» dell'epigrafe dei fratelli Karamazov. La teonomia non accoglie così l'idea di un dato nel senso naturalistico: il regno dei cieli è dentro di noi, nell'umiltà, nel possesso del proprio io liberato, nella vittoria sull'egocentrismo.<sup>110</sup>

Secondo Dostoevskij, nell'esperienza dei limiti umani (forgiati dalle espe-

<sup>107</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 170.

<sup>108</sup> «Così l'idea dostoevskiana dell'uomo superiore si rivela solidale con quella nietzskiana del superuomo, e tuttavia già inchiodata alla sua stessa contraddizione» (GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, 162).

<sup>109</sup> Cfr. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 98

<sup>110</sup> EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 105.



rienze morali e psichiche negative) si attiva tutta la sfera dei valori religiosi che suscitano nell'uomo dotato della libertà, la concreta decisione d'immergersi con la propria esistenza nella vita in Dio. Egli ha affidato all'uomo non soltanto la possibilità di scegliere tra bene e male, ma gli è andato pure incontro, offrendogli il suo amore ed aspetta che l'uomo lo accetti liberamente: nel caso di risposta positiva, l'uomo scopre che tutta la sua esistenza, in connessione con gli altri, è nelle mani di Dio. Proprio attraverso la sofferenza, catartico cammino di purificazione, l'uomo possedendo dentro di sé la grazia giunge allo stato di essere *divinizzato*. Tra i vari personaggi, che evidentemente dimostrano questa logica nell'opera di Dostoevskij, desta la nostra attenzione la persona di Markel, il fratello maggiore dello starec Zosima. Egli aveva diciassette anni, quando soffrendo di tisi aveva vissuto l'esperienza della conversione spirituale (trasformazione questa che anche i vicini avevano notato, sostenendo che la malattia gli stava prendendo il cervello). Non è possibile citare tutto ciò che il moribondo aveva detto negli ultimi giorni, ma erano parole che provocavano veramente stupore: «Non piangete, la vita è un paradiso, e noi siamo tutti in paradiso, solo che non vogliamo vedere, ma se volessimo vederlo, domani stesso tutto il mondo diventerebbe un paradiso».<sup>111</sup>

Come conferma Vladimir Solov'ëv, l'umanesimo di Dostoevskij poggia la sua consistenza sul fondamento mistico sovrumano del vero cristianesimo. E proprio così, in quanto cristiana, si mette in evidenza la sua riflessione antropologica, racchiusa nell'opera artistica. Essa condiziona soprattutto il suo pensiero etico e morale. Il vero cristianesimo – nell'ambito del discorso morale – significa per lui la decisa opposizione alla morale autonomistica, significa che la morale è fondata sulla conversione e sulla rinascita religiosa dell'uomo e che unico criterio della salvezza dell'uomo e della sua morale può essere solo Cristo.<sup>112</sup>

#### 4. *Riconciliazione con la Madre Terra*

La vittoria sul male si svolge per la riconciliazione con Dio. Qui ci troviamo di fronte a una bellissima supposizione, la quale – nell'esperienza religiosa russa – lega la riconciliazione con Dio nel rapporto con la *Madre Ter-*

<sup>111</sup> DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, vol. I, 400.

<sup>112</sup> Cfr. SOLOV'ËV, *Dostoevskij*, 60.

ra. Tante religioni consideravano la terra come santa e madre di tutti,<sup>113</sup> ma Dostoevskij scopre questo concetto anche nel cristianesimo: l'uomo, prima di riconciliarsi e di ristabilire il suo rapporto con Dio è chiamato a riconciliarsi con la terra. L'inchino verso la terra precede l'inchino verso Dio Padre che perdona l'uomo. Con il delitto la terra viene macchiata di sangue, di conseguenza viene offesa l'opera creatrice di Dio. In questa prospettiva la terra assurge a simbolo di tutta la creazione, ma non è ad essa rivolta l'espiazione, bensì alla sua santità d'incorruta opera divina. Un abbraccio profondo ed umile con la terra è il momento culminante della conversione di Raskolnikov.<sup>114</sup> Chiedere perdono alla terra è anche chiedere il perdono al popolo che per Dostoevskij è l'assioma dell'unità universale. Chiedere perdono significa ritrovare la propria dimensione dell'essere umano. Dio è il creatore e le origini della vita si trovano in Lui, quindi l'uomo non può che riconoscersi come sua creatura. Si evince anche una fortissima trasformazione spirituale attraverso la riconciliazione con la *Madre Terra* di Alëša, descritta nel romanzo *I Fratelli Karamazov*:

Il silenzio della terra sembrava fondersi con quello del cielo, il segreto della terra faceva tutt'uno con quello delle stelle... Alëša stava in piedi, ad osservare la notte, quando ad un tratto si gettò di colpo per terra. Non sapeva perché stesse abbracciando la terra, non si spiegava perché desiderasse così irrefrenabilmente baciarla, eppure la baciava, piangendo, singhiozzando, la irrorava con le sue lacrime e giurava appassionatamente di amarla, di amarla nei secoli dei secoli. "Irrora la terra con le lacrime della tua gioia e amale quelle tue lacrime..." – risuonò dentro di lui [...] Quando era caduto a terra era un giovane fragile, ma quando si alzò era ormai un guerriero risoluto per tutta la vita, questo lo avvertì subito, ne fu subito consapevole, in quello stesso momento di estasi. E mai, mai nel corso della sua vita, Alëša poté dimenticare quell'istante. "Qualcuno visitò la mia anima in quell'ora", diceva credendo fermamente alle proprie parole.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Cfr. «L'immagine primordiale della Terra Madre incontriamo ovunque, sotto forme e varianti innumerevoli. La *Terra Mater* o *Tellus Mater*, così familiare alle religioni del Mediterraneo, dà la vita a tutti gli esseri. "Canterò la Terra – si legge nell'inno omerico *Alla Terra* – madre universale dalle solide radici, antenata venerabile che nutre tutto ciò che esiste [...] Spetta a te di dare e togliere la vita ai mortali [...]". E nelle *Coefore* Eschilo glorifica la Terra che partorisce ogni essere, lo nutre, ricevendone poi nuovamente il germe fecondo» (M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri editore, Torino 2006, 89).

<sup>114</sup> Cfr. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, a cura di S. Prina, 519.

<sup>115</sup> DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, vol. II, 503; cfr. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 215-217.

La trasformazione spirituale di alcuni personaggi di Dostoevskij è il risultato di una drammatica lotta interiore, che passa attraverso l'accettazione della sofferenza, uno dei temi fondamentali dell'opera dostoevskiana. Lo scrittore accoglie la tradizionale dottrina cristiana del dolore, scavandone l'insondabile profondità. È bellissima la descrizione della conversione di Raskolnikov, quando le ultime parole del romanzo *Delitto e castigo* superano l'intera opera dicendo che “qui comincia un'altra storia...” passaggio graduale da un mondo ad un altro. E Raskolnikov, tira fuori un vangelo da sotto il suo giaciglio di galeotto:

Ma egli era rinato e lo sapeva, lo sentiva con certezza in tutto il suo essere rinnovato; e lei, lei non viveva che della vita di lui! [...] Sotto il suo guanciale c'era il Vangelo. Lo prese macchinalmente. Quel libro apparteneva a lei, era lo stesso dal quale lei gli aveva letto i versetti sulla resurrezione di Lazzaro [...] Ma qui, ormai, comincia una nuova storia, la storia della rinascita di un uomo, della sua graduale trasformazione, del suo lento passaggio da un mondo a un altro mondo, del suo incontro con una realtà nuova e fino a quel momento completamente ignorata. Potrebbe essere l'argomento di un nuovo racconto; ma il nostro, intanto, è finito.<sup>116</sup>

Vale la pena di prestare l'attenzione al cambiamento (conversione) di Dmitrij – uno dei fratelli Karamazov: questo rinnovamento interiore, questa trasformazione spirituale è il risultato di una lotta profonda e drammatica entro se stessi. Non a caso lo starec Zosima si inchina di fronte a Dmitrij, presentando il profondo dolore che l'attende. Inizia a nascere in Dmitrij un uomo nuovo, come dichiara al fratello Alëša, un uomo pronto a cantare un inno non solo alla gioia, ma alla gioia in Dio. Dal vecchio Dmitrij Karamázov è nato un uomo nuovo. Tali parole verranno rivolte dallo starec Zosima a Dmitrij, infatti, è proprio quest'ultimo personaggio a subire nel corso del romanzo l'evoluzione più ampia. La trasformazione dello spirito è forse il segreto più intimo suggerito dalle opere di Dostoevskij:

Fratello, in questi due mesi, nel mio intimo, mi sono sentito un uomo nuovo, in me è risorto un uomo nuovo! Era rinchiuso dentro di me, ma non si sarebbe mai manifestato se non fosse stato per questo colpo. [...] Si può far rinascere e risuscitare in quell'ergastolano un cuore raggelato, si può curarlo per anni e portare dal buio alla luce un'anima sublime, una coscienza sofferente, si può dare la vita a un angelo, resuscitare un eroe! E ce ne sono molti, a centinaia, e

<sup>116</sup> DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, a cura di S. Prina, 676-677.

noi siamo tutti colpevoli per loro! Altrimenti perché avrei sognato quella “creatura” proprio in quel momento? “Perché è povera quella creatura?” È stata una profezia per me in quel momento! È per quella “creatura” che sono pronto ad andare. Perché siamo tutti colpevoli per tutti gli altri. Per tutte le “creature”, perché ci sono i bambini piccoli e quelli adulti. Sono tutte “creature”. Ci andrò per tutti, poiché qualcuno ci dovrà pure andare. Non ho ucciso nostro padre, ma devo andare. Lo accetto! [...] Rakitin mente: se cacciassero Dio dalla terra, noi gli daremmo rifugio sottoterra. È impensabile che l’ergastolano viva senza Dio, persino più impensabile che per un uomo libero! E allora noi, uomini del sottosuolo, dalle viscere della terra innalzeremo un tragico inno a Dio, presso il quale è la gioia! Evviva Iddio e la sua gioia! Io lo amo!<sup>117</sup>

La possibilità di rinascere si offre all’uomo, ecco perché l’ultima parola dostoevskiana non può essere negativa. Non la sconfitta, non le risate beffarde sull’uomo ingannato dal diavolo, ma la parola vittoriosa che è incomprendibile, *resurrezione* è l’ultima parola dei suoi romanzi. In questo senso Dostoevskij, come sottolinea Berdjaev, deve essere considerato un immanentista nel senso più profondo: nell’uomo e attraverso l’uomo si raggiunge Dio.<sup>118</sup>

##### 5. *La bellezza salverà il mondo*

Pare che sia proprio Dostoevskij ad offrire alla cultura contemporanea la possibilità di un ripensamento teologico della bellezza. Egli ha saputo descrivere in un modo straordinario l’antinomicità della bellezza tra la possibilità della salvezza e quella rischiosa seduzione demoniaca.<sup>119</sup>

Nei libri del nostro autore possiamo vedere che i bambini, le donne come Sonja Marmeladovna e Sonja Andrejevna, alcuni monaci ed altri rappresentanti del popolo, sono mostrati con una bellezza spirituale che è tale proprio per la vicinanza di questi all’ideale di Cristo. L’esperienza del Cristo attraverso la bellezza è radicata fortemente in Dostoevskij: non dimentichiamo che questi è un uomo dell’Europa orientale. Non è dunque strano che questa esperienza resti legata all’esperienza dei cristiani orientali, trovandosi dinanzi ad una icona. Padre Zosima, Tichon, Makarij e Sonja ad un primo sguardo, vivono come all’ombra dei protagonisti presenti in primo piano nei romanzi dostoevskijani. Tuttavia

<sup>117</sup> IDEM, *I fratelli Karamazov*, vol. II, 811-812.

<sup>118</sup> Cfr. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 33-34.

<sup>119</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 77.

proprio queste persone, attraverso la bellezza spirituale, possono essere definite *iconiche* perché, secondo Dostoevskij, sono specchio e trasparenza della divina bellezza. Esse – proprio per la forza della loro bellezza interiore – silenziosamente illuminano, danno un senso di pace, aiutano gli altri a ritrovare la strada giusta per uscire dalla tragicità del peccato.

Nel romanzo *I Demoni*, Fëdor Dostoevskij mostra il suo atteggiamento nei riguardi della bellezza: l'autore sostiene che l'umanità possa fare a meno dei popoli, della scienza e del pane, soltanto la bellezza le è indispensabile, perché senza bellezza non ci sarebbe più motivo di stare a questo mondo.<sup>120</sup> In queste parole Dostoevskij, esprime il fascino misterioso della bellezza.

Ma questa bellezza, come ben reso evidente dallo scrittore, ha anche il suo opposto: talvolta è tentatrice e fa perdere l'uomo. L'assassino Pëtr Verchovenskij afferma che «anche i nichilisti amano la bellezza».<sup>121</sup> Pavel Evdokimov sottolinea questo problema, quando afferma che Dostoevskij evidenzia la profonda disgregazione dell'uomo: non solo la ragione si separa dal cuore ma nel cuore stesso si spalanca l'abisso. Non solo la bellezza si manifesta al di là del bene e del male, ma anche il male può assumere le sembianze della bellezza attraendo l'uomo, rendendolo indifferente al bene e al male, costringendolo a contemplare questa bellezza.<sup>122</sup>

Possiamo dire che anche la bellezza, che secondo Dostoevskij è l'unica cosa che può salvare il mondo, sia duplice e ambigua. Attraverso la bellezza l'umanità si concilia con l'*essere* sul piano cosmico, spirituale, metafisico e religioso. Dall'altro, però, la bellezza può portare alla perdizione, in quanto anche i demoni sanno trovarvi una forza in grado di rovesciare il mondo. La bellezza può diventare una forza con cui nutrire passioni demoniache e perverse, una tentazione turbinosa e bruciante, una potenza tenebrosa e sotterranea. Dmitrij Karamázov è infatti ben consapevole della tremenda antinomia della bellezza, segno di

<sup>120</sup> «Ma lo sapete, lo sapete voi che senza l'Inghilterra l'umanità potrebbe 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» (F. DOSTOEVSKIJ, *I Demoni. Taccuini di appunti per "I Demoni"*, 1057).

<sup>121</sup> IDEM, *"I Demoni"*, 323, (tr. nostra).

<sup>122</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 83.

contraddizione e di lotta, capace d'innalzarsi sino al celeste ideale della Madonna o di degradarsi sino alla potenza infernale di Sodoma.<sup>123</sup> Per affermare questa ambiguità si può prestare attenzione alle parole di Hans Urs von Balthasar quando dice: «La bellezza nel senso di Dostoevskij significa: essa non è affatto una chiara trasparenza del divino, può essere altrettanto bene una maschera del divino e un sacramento del diavolo».<sup>124</sup>

Anche Luigi Pareyson rileva la duplicità e l'ambiguità della bellezza, in quanto essa può far perdere o salvare. D'altro canto però, la bellezza può anche essere oggetto di perdizione. L'uomo vi può trovare non la salvezza, ma una forza con cui alimentare le sue passioni demoniache e perverse; non l'armonia, non l'ideale, ma una potenza oscura e tenebrosa. Anche i demoni amano la bellezza. Pertanto, l'ambiguità della bellezza apre un abisso nel cuore dell'uomo. Non solo la bellezza è posta al di là del bene e del male, ma il male stesso prende l'aspetto della bellezza, e inganna l'uomo rendendolo indifferente alla distinzione fra bene e male.<sup>125</sup>

La maschera ingannatrice della bellezza in Dostoevskij viene attribuita anche alle donne: nel romanzo *L'Idiota*, Aglaja Ivánovna possiede una bellezza mediocre, mentre Nastas'ja Filippovna rappresenta la bellezza seduttrice, demoniaca, che attrae a sé Rogozin svegliando in lui una folle passione e suscitando al tempo stesso in Myškin una sconfinata pietà. Nastas'ja è la figura tipica della profonda ambiguità del volto della bellezza. La bellezza, per lo scrittore russo, non è soltanto una maschera d'apparenza o qualche illusione soggettiva, ma è una dimensione ontologica che appartiene al mistero dell'essere.<sup>126</sup>

<sup>123</sup> Cfr. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, 110-111.

<sup>124</sup> VON BALTHASAR, *Il cristiano come idiota*, 174.

<sup>125</sup> Cfr. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, 113-114.

<sup>126</sup> «Per Dostoevskij la bellezza non è né apparenza né un'illusione soggettiva, ma è reale; il suo fondamento ontologico, inoltre, risiede nella natura: “la bellezza è l'armonia”. La bellezza della natura, sebbene sia impersonale, rimane sempre *pneumophora*. Ora, all'apice della gerarchia di questo valore si trova la bellezza di un principio personale come, ad esempio, quello dell'uomo spirituale o del santo. E questo il modo in cui la bellezza naturale del mondo si santifica, nel senso che l'uomo santo ne diviene il centro ipostatizzato. È troppo poco, infatti, rimirare la bellezza. Bisogna arrivare a possederla. Così alla concezione del mondo, nella sua bellezza originaria, deve unirsi

### 6. La concezione della bellezza come mezzo per la salvezza in Dostoevskij

Quando si parla della bellezza, comunemente si cita la famosa frase di Dostoevskij, ormai entrata in tutti i campi della cultura: «La bellezza salverà il mondo».<sup>127</sup> È proprio Solov'ëv, amico dello scrittore e suo “padre spirituale”, a fornire il giusto significato del pensiero dostoevskiano nei *Tre discorsi in memoria di Dostoevskij*. Vladimir Solov'ëv afferma che Dostoevskij, essendo un uomo religioso, fu un pensatore pienamente libero e al contempo un artista potente. Nelle sue convinzioni egli non separò mai la verità dal bene e dalla bellezza: secondo lui il bene, se diviso dalla verità e dalla bellezza è soltanto un sentimento indefinito, un impulso privo di forza. La verità astratta è una parola vuota. La bellezza senza bene e senza verità è soltanto un idolo. Ma per Dostoevskij questi erano soltanto tre aspetti indivisibili d'un'idea assoluta. L'infinità dell'anima umana rivela in Cristo, di quell'anima che è capace di accogliere in sé tutto l'infinito della divinità: quest'idea costituisce a un tempo il bene più alto, la verità più alta e la bellezza più perfetta. La verità, il bene, così com'esso è pensato dall'intelletto umano. La bellezza è quello stesso bene e quella stessa verità, materialmente incarnata in una forma viva e concreta. E la sua piena incarnazione si trova nel mistero del Verbo Incarnato; ed ecco perché Dostoevskij ha detto che la bellezza salverà il mondo.<sup>128</sup> La bellezza che salverà il mondo è la fede in Gesù Cristo come Verbo Incarnato. Questa tesi penetra l'opera di Dostoevskij, ma come una musica di sottofondo: più che gridarla, la presuppone. Senza di essa, il messaggio dostoevskiano risulta impoverito, inconsistente e superficiale.<sup>129</sup>

Dostoevskij tante volte sottolinea, che non la morale e l'insegnamento di Cristo (come crede Tolstoj) salveranno il mondo, ma la fede nel Verbo che si è fatto carne.<sup>130</sup> Possiamo dire che questa bellezza salvifica, di per sé

una forza trasfigurante che trasformi il mondo nel luogo ontologico dell'uomo santo. Qui, nella perfetta intimità con Dio, nella realizzazione della somiglianza con Lui, l'uomo diventa *microtheós* e nell'armonia universale, microcosmo» (EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 84-85).

<sup>127</sup> DOSTOEVSKIJ, *L'Idiota. Taccuini di appunti per "L'Idiota"*, 905.

<sup>128</sup> Cfr. SOLOV'ËV, *Dostoevskij*, 65.

<sup>129</sup> Cfr. F. CASTELLI, *Il Cristo di Dostoevskij. I. Il Verbo si è fatto carne*, «La Civiltà Cattolica» 132 (1981) III 232.

<sup>130</sup> «Molti pensano che sia insufficiente credere nella morale di Cristo, per essere cristiano. Non la morale di Cristo, né l'insegnamento di Cristo salveranno il mondo,

inaccessibile, sia legata ad una singolarità che, sola, può darci veramente l'ideale: Cristo. Il tema tradizionale della bellezza e della sua inesprimibilità si collega così all'altro tema centrale di Dostoevskij: quello di Cristo come realtà personale unica e concreta, nella quale è dato in maniera irripetibile il significato universale della storia. Il legame tra la bellezza e Cristo è anch'esso uno dei temi più ricorrenti in Dostoevskij da quando, nel 1854, scrive alla signora Fonvizina che «non esiste nulla di più bello, di più profondo, di più ragionevole e perfetto di Cristo»;<sup>131</sup> da questo momento l'identificazione di Cristo e della bellezza viene ribadita continuamente e costantemente approfondita nei taccuini, nelle lettere e nelle opere letterarie: «Cristo è l'incarnazione della bellezza dell'ideale dell'umanità»,<sup>132</sup> come si legge in una bozza di articolo del 1865; è «l'ideale della bellezza»<sup>133</sup> e come si precisa poi in una lettera del 1876; così che il mondo diventerà la bellezza di Cristo, secondo quanto si dice in uno degli appunti preparatori per *I Démoni*.<sup>134</sup>

Secondo lo scrittore la Verità, il Bene e la Bellezza rappresentano una triade metafisica dell'Uno – il Cristo. Anche Pavel Evdokimov alla domanda: «Quale bellezza salverà il mondo?» risponde che se il bello è ciò che è normale e sano, già nell'idiota Myškin dichiara che la bellezza è un enigma. Se è vero che la bellezza salverà il mondo, Ippolit si domanda *quale* bellezza. La bellezza, nel mondo, ha il suo doppio: essa non solo si offre, ma può rappresentare una tentazione, perché anche i nichilisti amano la bellezza, come pure l'assassino Pétr Verchovenskij. Nel suo colloquio con un giovane contadino sulla bellezza del mondo e il suo mistero, Zosima sostiene il concetto dell'ispirazione infusa e insita in tutto il creato, che ogni creatura aspira al Verbo. Tale ispirazione consente di cogliere la vocazione del mondo, immaginandone una sintesi in cui tutto respiri la pace, la preghiera e tutto è buono e magnifico perché tutto è verità.<sup>135</sup> In questo senso la bellezza può salvare il mondo con l'incarnazione del Verbo di Dio. Egli è l'immagine pu-

ma precisamente la fede in ciò, che il verbo si è fatto carne» (DOSTOEVSKIJ, *I Démoni. Taccuini di appunti per "I Démoni"*, 1787).

<sup>131</sup> IDEM, *Lettere. 1832-1859*, 28 vol., libro I, [“Polnoe sobranie socinenij”], 176, (tr. nostra).

<sup>132</sup> IDEM, *Articoli e note. 1862-1865*, 20 vol., [“Polnoe sobranie socinenij”], 192, (tr. nostra).

<sup>133</sup> IDEM, *Lettere. 1875-1877*, 29 vol., libro II, [“Polnoe sobranie socinenij”], 85, (tr. nostra).

<sup>134</sup> Cfr. A. DELL'ASTA, *La terribile bellezza di Dostoevskij*, in *Dostoevskij*, a cura di A. Vicini, Electa, Milano 1997, 20.

<sup>135</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 81.



rissima dell'Uomo-Dio, (come dice Dostoevskij) la sua insuperabile altezza morale, la sua divina e miracolosa bellezza.<sup>136</sup> Procedendo in questa luce, si può rilevare che per Dostoevskij il Verbo Incarnato è l'immagine suprema della bellezza.<sup>137</sup>

Si coglie nell'ermeneutica del pensiero di Dostoevskij la concezione soteriologica della bellezza. «La bellezza salverà il mondo» – dice Dostoevskij, per lui è la Bellezza del Figlio di Dio, che è l'immagine del Padre-Sorgente della Bellezza, rivelata dallo Spirito della Bellezza. Si tratta, quindi, della Bellezza trinitaria contemplata nella Persona del Verbo Incarnato. Per questa ragione il problema della bellezza in Dostoevskij si presenta come quello teologico, poiché il bene e il male, prendendo in considerazione soprattutto la sua ultima opera *I fratelli Karamazov*, non esistono fuori della Chiesa. Essi sono in riferimento al Cristo e alla venuta del Regno di Dio. In questa prospettiva la bellezza, nel suo enigma, tocca il problema del bene e del male, non tanto in rapporto all'individuo e alla sua condotta, quanto in rapporto alla salvezza del mondo. Solo nel Cristo la bellezza ritrova il suo volto autentico, l'immagine perfetta di Dio e la ricchezza della bellezza in sé. Per Dostoevskij, quindi, non sarà la bellezza teatrale né quella estetica a salvare il mondo, ma la bellezza salvifica. L'esperienza della bellezza è un'esperienza cristiana di fede. La forza della Bellezza è l'amore del Cristo *kenotico* che si dona e salva il mondo.<sup>138</sup>

Già abbiamo visto che la pienezza della bellezza per Dostoevskij risiede nel Verbo Incarnato. Egli stesso afferma esplicitamente, che solo il Cristo recava in se stesso e nella Sua Parola l'ideale della Bellezza. Dai suoi scritti traspare una bellezza particolare del Cristo così luminosa e intensa, da mettere in rilievo anche il suo aspetto fisico, come il più bello tra i figli

<sup>136</sup> «Rimaneva però la luminosa personalità di Cristo, contro la quale era più difficile che mai lottare. La dottrina di Cristo egli, come socialista, doveva necessariamente distruggerla, chiamarla falsa ed ignorante filantropia, condannata dalla scienza moderna e dai principi economici; ma, nonostante ciò, rimaneva l'immagine purissima dell'Uomo-Dio, la sua insuperabile altezza morale, la sua divina e miracolosa bellezza» (F. DOSTOEVSKIJ, *Diario di uno scrittore*, tr. it. di E. L. Gatto, in *Il pensiero occidentale*, dir. da G. Reale, Bompiani, Milano 2007, 11).

<sup>137</sup> «Bisogna precisamente credere che l'ideale definitivo dell'uomo è sempre il verbo incarnato, il dio incarnato» (IDEM, *I Demoni. Taccuini di appunti per "I Demoni"*, 1788).

<sup>138</sup> Cfr. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, 82.

degli uomini.<sup>139</sup> La bellezza è un'entità potente e misteriosa come la vita. Definirla è difficile, come è difficile definire la vita. La sua origine è ignota e inesplicabile, ma ha la sua esistenza organica propria e solida. Di fronte alla bellezza, Dostoevskij ha sempre provato ammirazione e inquietudine, poiché essa è nella vita e nella natura, ma esercita il suo potere sull'uomo. Questa bellezza è armonia e regno di pace: ciò di cui l'umanità ha più bisogno per sopravvivere, più del pane e del progresso. La bellezza è il principio estetico – come dicono i filosofi – il principio morale, la ricerca di Dio, una forza che muove le nazioni. In conclusione di questo intervento faccio mie le parole di Dostoevskij: la Bellezza salverà il mondo!

## V. CONCLUSIONE

Certamente, come si è già rilevato parlando di Dostoevskij, non si tratta di dare un contributo vero e proprio alla ricerca teologica, ma di muoversi nell'ambito della riflessione teologica inserita nel campo creativo della letteratura. È evidente che la sua opera non è né un trattato dogmatico, né un catechismo: è il riflesso nell'anima cristiana di un artista geniale dei tormenti della sua fede, della follia del suo tempo, delle intuizioni del suo profetismo. Inutile, pertanto, cercare in lui un sistema dottrinale: non ne era neanche capace. Come tutti i grandi scrittori, Dostoevskij intuisce – a volte dopo lunghi tormenti interiori – talune verità di Dio e dell'uomo e le esprime in maniera convulsa, ipostatizzandole in personaggi che spesso sono pensieri viventi.<sup>140</sup>

Si evince che per Dostoevskij non esiste una facile spiegazione alla sofferenza, ma l'unica risposta che può essere data al problema del dolore è la sofferenza di Dio. Il problema di Dio ha veramente tormentato tutta la vita Dostoevskij, così come tormenta i suoi personaggi più tragici e continua a tormentare i suoi lettori più partecipi. Pertanto, la concezione teologica di Dostoevskij non è troppo ottimistica, perché non minimizza la realtà della sofferenza nella vita umana, ma non è nemmeno propriamente pessimistica, perché non afferma l'insuperabilità del male nel mondo, ma piuttosto proclama la vittoria finale (escatologica) del bene. Allo scandalo della sofferenza inutile del puro paziente, Alëša Karamazov contrappone lo scandalo

<sup>139</sup> Cfr. DOSTOEVSKIJ, *Lettere. 1875-1877*, 29 vol., libro II, [“Polnoe sobranie socinenij”], 85.

<sup>140</sup> Cfr. F. CASTELLI, *Il Cristo di Dostoevskij. II. Tu volesti il libero amore dell'uomo*, «La Civiltà Cattolica» 132 (1981) III 477.

del Redentore, cioè del Figlio di Dio che soffre e muore. Si deve sottolineare che Dostoevskij nei suoi romanzi ribadisce la fede come aspetto fondamentale: l'uomo risorge a vita nuova solo quando crede in Dio.

Nel processo catartico di Dostoevskij, che conduce alla resurrezione, è importante che l'uomo abbia un atteggiamento di apertura alla Bellezza. Questo, nella tradizione ortodossa della teologia della bellezza nella quale si muoveva Dostoevskij, può indicare soltanto una cosa: Dio stesso. Da lì proviene la famosa formula dostoevskiana, secondo cui la bellezza salverà il mondo. Di conseguenza, dall'opera dostoevskiana una soluzione viene offerta: solo amando e volgendo lo sguardo a Cristo l'uomo raggiunge la sua dimensione autentica.

Su Dostoevskij sono stati scritti numerosi volumi e l'interesse verso di lui non diminuisce nel tempo: la sua narrativa attira sempre nuovi lettori. Si scorgono in essa sincerità e coraggio nella ricerca di Dio, un profetismo che prevede e avverte, una metafisica che aiuta a salvarsi dalla disperazione, poesia sulla drammaticità della vita umana e, soprattutto, una teologia che presenta Cristo amante, che nelle tenebre dello spirito umano porta la luce della nuova vita in Lui. Vale la pena di continuare a cercare nuove prospettive nell'eredità di Dostoevskij, perché comprenderla significa anche capire noi stessi. Tutta l'opera di Fëdor Dostoevskij termina con un inno di speranza. I suoi romanzi, in generale, non sono altro che un canto di speranza, poiché l'orrore in cui siamo immersi non è l'inferno. Dostoevskij è il profeta di una vita nuova.<sup>141</sup>

<sup>141</sup> «—Karamazov! — gridò Koljia — è proprio vero quello che dice la religione, che noi tutti risusciteremo da morte e, tornati in vita, ci rivedremo tutti e vedremo anche Iljuscečka?

—Senza dubbio risusciteremo, senza dubbio ci rivedremo, e con gioia e allegrezza ci racconteremo tutto il passato — rispose Alëša, mezzo ridente, mezzo estatico.

—Ah, quanto sarà bello! — sfuggì a Koljia.

Con questo dialogo spontaneo, con questa conversazione da bambini che completa l'estasi di Alëša si concludono i Fratelli Karamazov, ultima opera di Fëdor Michajlovič Dostoevskij, terminata l'anno stesso della sua morte. Così tutta quest'opera — opera atroce — si conclude con un canto di speranza. Anzi essa è tutta un canto di speranza: è questo il suo significato profondo. L'orrore nel quale ci immerge non è un inferno. Dostoevskij è il profeta dell'altra vita» (DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, 317).

