

RIFLESSIONI SUL TEMA “IL PENSIERO DI PASCAL IN RUSSIA”

ANGELA DIOLETTA SICLARI

Abstract: The article starts from the analysis of the interesting collection of essays by French and Russian scholars, published in Paris in 2020 with the title *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*. This title already reveals in itself a view on the character of the kinship of the Russian intellectuals examined with the thought of the French philosopher. ‘Readings’: therefore an approach directed more by personal fascinations than by a properly scientific interest. Exemplary can be considered the position of Tolstoy who saw Pascal’s greatest merit in moral integrity, while he clearly rejected the authority of any Church in matters of faith itself, and spoke unequivocally against the divinity of Christ. This is not to argue that the reference to Pascal by Russian philosophers and writers is superficial or occasional. The question is not so much about what is accepted and what is omitted from an author’s thought, but rather about the fact that what is accepted also acquires a different meaning in the new context. It is difficult to embrace the idea of a *philosophia perennis*. The lucid essentiality with which Pascal presents the contradictory nature of the human condition imposes itself, forcing to reflect even those who in some way try to ignore it. It is not, in fact, only a question of the common feeling of the precariousness of life, but of *the problem* that emerges from the awareness of this feeling. The question of the meaning of life and the value of thinking always remains the starting point of philosophical reflection, and it is precisely on this level that the encounter with Pascal takes place.

Keywords: Blaise Pascal; Leo Tolstoy; Russian philosophy; French philosophy; religion.

English title: *Reflections on the Theme: Pascal’s Thought in Russia*

L’argomento, trattato in una recente pubblicazione francese: *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd’hui*¹, che raccoglie una serie di saggi di studiosi russi e

1 Curatori: Françoise Lesourd, professore emerito dell’Università Jean Moulin di Lyon, specialista della storia delle idee in Russia, e in particolare di Lev Platonovič Karsavin, autrice di numerosi saggi su letterati e filosofi russi. Ha curato gli atti dei diversi convegni internazionali da lei organizzati. Ha curato, inoltre, contribuendo anche con voci e traduzioni, l’opera di ampio respiro: *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, Editions l’Âge d’homme, 2010, non solo traduzione della *Filosofia russa. Enciclopedia* [Russkaja Filosofija. Ènciklopedija] (diretta da Mikhaïl Maslin: Moskva, Respublika, 1995/Moskva, Komplex, 2007/Moskva, Algoritm, 2007), ma adattamento e integrazione di molte voci dell’edizione russa. Laurent Thirouin, professore all’Université Louis Lumière Lyon 2, è specialista di Pascal. Della sua produzione ricordiamo le opere più recenti: *Blaise Pascal, Pensées sur la justice*, Paris, Editions La Découverte, 2011; *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal, réédition augmentée*, Paris, Vrin, 2011; *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015. Il volume *Lectures russes*

francesi, alcuni dei quali specialisti di Pascal, è di particolare attualità, in quanto il 2023 ha segnato la ricorrenza dei quattrocento anni dalla nascita del filosofo francese (19 giugno 1623). La presenza di Pascal nel pensiero russo è molto ampia, e naturalmente variamente significativa. I saggi apparsi nella pubblicazione, anche se non ne prendono in esame tutti i cultori, offrono tuttavia un quadro interessante del carattere dell'influenza del filosofo francese in Russia, a partire dal Settecento, con Nikolaj Novikov, fin verso la metà del Novecento, con Semën Frank. La ricchezza culturale di un periodo storico tanto ampio e complesso che va dall'epoca imperiale di Caterina II, alla rivoluzione, fino alla seconda guerra mondiale, con una serie di importanti trasformazioni politico-sociali, solleva infatti l'interrogativo sul carattere, e i limiti, dell'adesione a un pensatore che aveva posto il senso della propria vita in una visione cristiana piuttosto intransigente e singolare. E non può non sorprendere il fatto che il massimo tributo al suo pensiero sia stato dato in Russia proprio da Tolstoj, che non solo rifiutò a chiare lettere l'autorità della Chiesa nelle stesse questioni di fede, ma si espresse senza equivoci contro la divinità di Cristo, pur accogliendone senza riserve il comandamento dell'amore per Dio e per il prossimo, nella convinzione che amare Dio non si può senza amare anche il prossimo.

1. Uno sguardo generale alle problematiche emergenti

Certamente di Pascal colpì, e colpisce ancora, la lucidità con cui definì la contraddittorietà della natura umana, cogliendone la grandezza nella tensione all'assoluto, al divino, e la miseria nell'attaccamento al limite empirico, al terreno. E ancor di più colpisce (e colpì) l'assolutezza della sua convinzione secondo cui il posare sull'una o sull'altra dimensione è una scelta senza garanzie verificabili, misurabile solo sul valore della posta: l'eternità contro il tempo, altro

de Pascal. Hier et aujourd'hui è dedicato alla memoria di Pierre Caussat (1930-2019), professore di filosofia all'università Paris-Nanterre, specialista di filosofia del linguaggio e studioso del pensiero filosofico dell'Ottocento e Novecento. Studioso del pensiero russo e in particolare di S. Frank, come mostra l'ultimo suo lavoro apparso nel presente volume, ha tradotto con B. Marchader il *Nepostizimoe* di questo filosofo, corredandolo di un'ampia introduzione: *L'inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion de Simon L. Frank*, Paris, Le Cerf, 2007. Di quest'opera segnaliamo anche la traduzione italiana di Pietro Modesto: *Semen Ljudvigovič Frank, L'inattingibile. Verso una filosofia della religione*, Milano, Jaca Book, 1977.

significato infatti non ha il suo “pari”, la scommessa consigliata al libertino, ateo e giocatore.

In questa visione, che per Pascal segnava l'incondizionata dipendenza dell'uomo dal suo Creatore, ci fu chi, come Lev Šestov, rimarcò l'assoluta libertà di Dio nei confronti della sua creatura *soggetta* ai principi della ragione, e chi sottolineò, invece, la precarietà umana attribuendo a Pascal una *modernità* e un'attualità che andava oltre il suo pensiero.

Alcuni dei filosofi presi in esame nella raccolta di saggi sopra citata non concepirono, infatti, la salvezza del singolo come un trascendimento del mondo storico-culturale, ma videro la propria realizzazione nello sforzo di sostenere e diffondere attraverso la cultura i valori etico-religiosi; uno sforzo duplice, dunque, di auto-acculturamento e di culturalizzazione della società, in cui un rilievo notevole acquistavano la critica e l'estetica.

La loro prima discrepanza con la visione del filosofo francese si può cogliere proprio nel significato che attribuivano alla prospettiva culturale, non perché Pascal non fosse stato anche lui un uomo *di cultura* e non soltanto nell'ambito specialistico in cui si manifestò il suo genio, ma per il fatto che la tensione al divino, a suo giudizio, non poteva trovare acquietamento se non per opera di Dio stesso, della sua grazia partecipata all'individuo, senza che questi potesse vantare alcun merito. La mediazione culturale, nella visione pascaliana, poteva soltanto servire, e non sempre, né necessariamente, a *predisporre* l'individuo al riconoscimento della parola di Dio.

Con questo non si vuole sostenere che per Pascal la natura umana avesse smarrito ogni indizio del disegno divino, ché anzi, proprio nella tensione ad elevarsi sul piano etico e conoscitivo il filosofo francese riconosceva la grandezza dell'uomo, e tuttavia riteneva che soltanto l'illuminazione divina potesse dare a questa tensione l'orientamento vero e l'autentica risposta. Perciò quando i preromantici e romantici russi come Ivan Kireevskij, che lo lessero e apprezzarono, vedevano nel percorso storico-culturale umano uno strumento per accostarsi al divino, salvando così non soltanto la propria individualità ma anche il loro mondo, non potevano non scontrarsi con le convinzioni di Pascal, per il quale il mondo dell'uomo restava fuori dal circuito della grazia e della redenzione.

Nella seconda metà dell'Ottocento l'eredità del pensiero di Kant e di Schopenhauer diede impulso, con Tolstoj, a una diversa riflessione su Pascal. Tolstoj non è un filosofo nel senso tradizionale del termine, né intendeva esserlo, e non ha sviluppato il suo pensiero in maniera sistematica seguendo un piano coerente. Le sue considerazioni *filosofiche* nascevano dall'intimo bisogno di chiarirsi il senso della vita per potervisi adeguare, il primo, principale problema era infatti per lui stabilire *come si deve vivere*, e la risposta comportava la distinzione tra valori effimeri e valori essenziali. Così, sebbene la sua problematica filosofica non si sviluppasse in un ambito specialistico, a quell'ambito egli si volgeva nella consapevolezza che il problema del *come vivere* ha una valenza universale e tocca l'essenza stessa dell'uomo. Per questo Tolstoj ci appare come uno scrittore che più di tanti altri lascia trasparire nei propri romanzi e racconti una problematica elaborata da una precisa angolatura filosofica. Lo mette ben in luce Laurent Thirouin nel suo saggio *La maladie d'Ivan Ilitch*, rilevando in tutta la vicenda della malattia e morte del protagonista, il filo rosso dei *Pensieri* di Pascal, teso a creare l'*ossatura* del racconto².

La lettura di Kant e l'entusiasmo per Schopenhauer, attestati dai riferimenti che si trovano in *Guerra e pace* [Vojna i mir] e soprattutto dalla corrispondenza personale dell'autore con gli amici, non costituiscono, d'altro canto, né un precedente, né un abbandono di Pascal, e nonostante la diversità che contraddistingue questi filosofi, essi entrano a far parte della riflessione del grande scrittore, offrendogli lo schema per l'articolazione del proprio pensiero. E tuttavia se l'affermazione del limite della conoscenza categoriale lo portava ad esaltare con Pascal l'intuizione del cuore riguardo a Dio, non lo accompagnava però al riconoscimento del valore della scienza, innegabile sotto il profilo conoscitivo e applicativo sia per il filosofo francese che per quello tedesco. Per Tolstoj, con la sua ferma opposizione al positivismo, la scienza sarebbe restata sempre *la superstizione del presente*³, proprio in virtù di quell'avanzamento indefinito delle

2 «Le premier écho pascalien touche à la structure même de la narration, au progrès de la nouvelle. Celle-ci opère en effet une sorte de renversement, symbolique et logique. Ce qui, croyait-on, marque la fin doit en réalité être considéré comme un début. On n'arrive pas à la mort : on part de la mort. [...] On peut dire que le récit conduit le lecteur d'une mort (survenue et annoncée au chapitre 1) à une naissance, ce passage difficile du boyau qui, dans le dernier chapitre, marque enfin l'accès à la vie», THIROUIN 2020, 83.

3 «Избавившись от суеверий отживших религий, люди подпали под суеверия научные

conoscenze che supera sempre, quando non lo smentisce, il passato. A suggerirgli, come conclusione di questo giudizio sul sapere scientifico, la vanità dell'intero mondo empirico, mero tessuto di rappresentazioni, intervenne l'interpretazione tutta personale della *noumenica* Volontà-libertà di Schopenhauer, e la ragione, recuperata nella sua valenza critica come strumento essenziale dell'uomo, gli impose di negare qualsiasi altra autorità nell'ambito delle questioni fondamentali della vita umana. Così sul piano della fede egli scelse Cristo come *maestro di vita vera*, ma rifiutò la Chiesa e la sua dogmatica.

La figura di Tolstoj ha il carattere emblematico in Russia dell'epoca di trapasso, in cui la crisi delle vecchie conformazioni sociali e politiche preannunciava l'affacciarsi di un mondo nuovo ma ancora indefinito, alla cui struttura non solo era possibile, ma doveroso lavorare. In questa prospettiva la *doverosità* implicava una coscienza *forte* della libertà, forte perché non commisurata a valori già stabiliti. In altri termini, e per usare una metafora, non una libertà di scelta tra il Cristo e l'Anticristo ma la libertà di definire chi fosse il Cristo e chi l'Anticristo.

Già Dostoevskij portando l'attenzione sulla dimensione interiore individuale aveva delineato nei suoi personaggi il dramma irresolubile della coscienza scissa tra la visione del valore obiettivo e la chiusura nella propria individualità. In Tolstoj la libertà è invece saldamente ancorata alla morale mentre la scelta

[Gli uomini, dopo essersi liberati dalle superstizioni delle religioni che hanno fatto ormai il loro tempo, sono caduti sotto l'influenza delle superstizioni scientifiche]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 29, *Il non agire* [Nedelanie], 183; «La majeure partie de ce qu'on appelle religion n'est que la superstition du passé ; la majeure partie de ce qu'on appelle science n'est autre chose que la superstition du présent. Et la proportion d'erreur et de vérité est, je suppose, à peu près, la même», TOLSTOJ 1928-1958, t. 90, 26. *Le non agir*, che Tolstoj scrisse contro il discorso di E. Zola fatto agli studenti, per esortarli ad essere operosi e a fidarsi della scienza anche se i suoi risultati sono lenti a comparire e talora vengono superati nel tempo, apparve in russo sul *Messaggero del nord* [Severnyj Vestnik], 1893, n. 9. Fu tradotto in francese e pubblicato in Francia sul n. 4 di *Revue des Revues*, ma Tolstoj rimaneggiò la traduzione, per cui il testo risulta leggermente diverso da quello russo, la sua traduzione non fu però pubblicata ed è riportata nel t. 90 di TOLSTOJ 1928-1958 (PSS). Il passo qui citato è preso dalla traduzione rimaneggiata da Tolstoj. Per tutta la vicenda si veda l'articolo *Il non agire. Storia della stesura* [Le non agir. Istorija pisanija]: TOLSTOJ 1928-1958, t. 90, 358-359, e *Il non agire. Storia della stesura e della pubblicazione* [Nedelanie. Istorija pisanija i pečatanija]: TOLSTOJ 1928-1958, t. 29, 408-413. Riguardo alla trascrizione del cirillico, come per il testo, anche per i nomi seguiamo quella francese (basata sulla pronuncia) per le citazioni dal francese, mentre per quelle tratte dai testi russi e italiani quella *scientifica*, che usa i segni diacritici per rispettare i caratteri del cirillico.

relativa al mondo empirico non sarebbe che il frutto del condizionamento da interessi e passioni, come voleva Kant in sostanza, per il quale la libertà della coscienza morale sfugge alla determinazione causale, non appartiene al mondo delle finalità empiriche, neppure di quelle edificanti. Tolstoj, però, ricorre alla metafisica e ciò che per Kant costituiva un *postulato*, in qualche modo garante della *concretezza* della legge morale, è per lui la reale unione con Dio, la vita in Dio di tutti gli uomini che ha la sua espressione appunto nell'amore unitivo. Nell'amore si toccherebbe la vera realtà, superando non soltanto la dimensione puramente razionale e l'empiria, ma la stessa individualità che dell'empiria è non soltanto partecipe, ma è la piena manifestazione.

L'interpretazione da parte di Schopenhauer del noumeno kantiano non nel significato di *limite* della coscienza logica ma di una realtà *metafisica* al di là del limite, trovò molti seguaci, tra la fine dell'Ottocento e il primo Novecento, e non soltanto in Russia, a cominciare, come si può ben capire, dagli artisti. Interessante è il fatto che i simbolisti russi nel leggere Schopenhauer non accolsero il *no alla vita* come rimedio allo slancio fagocitatore della Volontà. Essi certamente intesero l'arte come il modo di considerare le cose indipendentemente dal principio di ragione, ma la creazione artistica *disinteressata* non era per loro il primo grado della liberazione dalla vita, anzi, nella Volontà che s'incarna nell'artista essi rilevarono il carattere positivo dell'impulso creatore che dà origine a un mondo nuovo.

Lo sottolineò con molta chiarezza A. Belyj, che alla lacerazione del velo di Maja, al disvelarsi della fenomenicità di tutto il mondo dell'uomo ricondusse il diffondersi di un nuovo sentire, la tensione al rinnovamento del processo culturale verso nuove forme di religiosità, con lo sviluppo di dottrine sofiologiche e antroposofiche, per la ricerca e l'attingimento di una dimensione realmente spirituale e unitiva:

Con tutta la struttura del sistema Artur Schopenhauer rappresenta il rifiuto della *cultura*, il ripiegamento nel "*pre cultura*", nell'"*oriente*" [...]. Eppure è proprio in Schopenhauer, l'anticulturale, il reazionario, il fermento della cultura del XX secolo. Egli ne è il genio; è la chioccia che l'ha covata cento anni fa. Ebbene, almeno nelle opere di Wagner, di Nietzsche, almeno nella sua influenza su Tolstoj, su Hartmann e, attraverso quest'ultimo indirettamente molto sul futuro Solov'ëv, su Steiner persino... segna una svolta. La filosofia

della crisi da sospiro decadente si dispiega nella chiamata a combattere, alla forgia di nuove spade per forgiare la cultura in astrale⁴.

Ma quest'uomo nuovo, considerato non più *portatore*, quanto piuttosto *creatore* del proprio destino, ossia del *modo* e del *significato* dell'essere uomo, si scopriva, però, drammaticamente solo. Se nel pensiero di Pascal il dramma umano scaturiva dalla inadeguatezza della natura *decaduta* al riconoscimento e alla realizzazione del disegno del Creatore, nel pensiero russo che si richiamò a Pascal, soprattutto nel Novecento, il dramma nasceva dalla solitudine del singolo uomo di fronte alla vita nella quale si sentiva impegnato a *costruirsi* una *natura*, un modo di essere aperto al comune. In questo contesto si avvertiva l'angoscia della perdita di valori sicuri e della fragilità umana, e di Pascal si sottolineò la visione della *miseria* dell'uomo.

Françoise Lesourd, rilevando questa interpretazione nella direzione pessimistica e *anticulturale* di Pascal da parte di quegli studiosi russi che a lui si richiamavano, tra cui Lev Šestov⁵, nel suo saggio *La nuit de Gethsémani. Pascal vu par Léon Chestov*⁶ osserva che questa interpretazione *riduttiva* del filosofo francese in un ambito molto esteso della cultura russa potrebbe dipendere anche dal fatto che la Russia, non avendo avuto un vero Rinascimento che desse inizio al processo della secolarizzazione e avendo di conseguenza iniziato il percorso di autonomia del pensiero critico più tardi rispetto all'Occidente, ha sviluppato la propensione a considerare la cultura rinascimentale come l'espressione della sostituzione del valore del divino con il progresso puramente umano: una per-

4 «Всем строим системы Артур Шопенгауэр являет отказ от культуры, уход в „до культуру“, в „восток“ [...] А вот в Шопенгауэре, антикультурнике, реакционере — брожение культуры 20 века; он — гений ее; он насадка, над нею сидевшая сто лет назад; ну хотя бы в творениях Вагнера, Ницше, хотя бы в влиянии его на Толстого, на Гартмана, и через последнего, косвенно очень на будущего Соловьева, на Штейнера даже... себя намечает *сворот*; философия кризиса из декадентского вздоха разворачивается в призыв воевать в ковку новых мечей для ковенья культуры в астрале», BELYJ 1999, 199. Lo stesso Belyj fu attratto dall'Antroposofia già dal 1912, seguì le lezioni di Rudolf Steiner e negli anni 1914-1915 si stabilì a Dornach (Svizzera) per la costruzione dello Ioanneum.

5 Di Šestov la studiosa riporta il giudizio negativo sul Rinascimento: «La Renaissance, qui s'était détournée du Dieu de la Bible», LESOURD 2020(4), 223.

6 «Pour Chestov, comme pour beaucoup d'autres penseurs russes, Pascal irait à rebours de l'histoire, refusant l'orientation donnée par la Renaissance, sa nouvelle vision de l'homme, de sa grandeur et du champ ouvert à son action», LESOURD 2020(4), 223.

dita grave, dunque, che Šestov stesso vedrebbe sottolineata in Pascal nel suo giudizio soprattutto negativo sull'uomo, ossia la constatazione della sua miseria:

Cependant, par l'importance qu'il donne (et que donne la lecture romantique traditionnelle des *Pensées*), à la « misère » de l'homme, Pascal semble s'opposer à la nouvelle vision de l'homme que l'on associe aux idées de la Renaissance. Il s'oppose aussi à ce que se fera jour un peu plus tard : une explication du monde qui peut désormais « se passer de Dieu ». Si l'affirmation de la grandeur de l'homme, que l'on dit propre à la Renaissance, a souvent éveillé la suspicion des penseurs russes (Čestov ici n'est pas original), c'est d'abord que la Russie n'a pas connu cette étape spécifique dans l'histoire des idées⁷.

La studiosa trova comunque sconcertante l'interpretazione da parte di Šestov di un Pascal che coscientemente andrebbe “a ritroso nella storia”, rifiutando la nuova visione dell'uomo apertasi proprio grazie al Rinascimento, tanto più che la stessa attività «scientifique, pratique, sociale, de Pascal semble indissociable de la modernité, et il est difficile de l'imaginer voulant revenir au “moyen âge”»⁸. Tuttavia questa lettura di Pascal da parte di Šestov avrebbe il merito, a suo parere, di offrire del filosofo francese un giudizio sul Rinascimento vicino alla percezione che ne hanno avuto i russi.

Questo modo di pensare il Rinascimento da parte dei filosofi russi può trovare una conferma anche nel pensiero di Semën Frank, che nell'articolo per il cinquantesimo anno dalla morte di Dostoevskij (*Dostoevskij e la crisi dell'umanesimo* [Dostoevskij i krizis gumanizma]), pubblicato nel 1931 su *La via* [Put'] fa risalire appunto al Rinascimento l'origine dell'idea della speciale dignità dell'uomo libero, costruttore della propria vita e dominatore assoluto della natura e «di tutta la sfera della realtà terrena»⁹. Ed è proprio questa immagine di

7 LESOURD 2020(4), 224. Il titolo del saggio nella prima parte si richiama allo scritto del filosofo russo, comparso la prima volta nel 1923 in edizione singola in occasione del tricentenario della nascita di Pascal, e successivamente nel 1929 a Parigi, inserito nella terza parte della raccolta dei suoi scritti intitolata *Sulla bilancia di Giobbe. Viaggio attraverso le anime* [Na vesach Iova. Stranstvovanija po dušam].

8 LESOURD 2020(4), 223.

9 «Под гуманизмом [...] мы разумеем ту общую форму веры в человека, которая есть порождение и характерная черта новой истории, начиная с Ренессанса. [...] Из титанических, „фаустовских“ мотивов ренессанса рождается особое представление об особом достоинстве человека как существа, самовластно и самочинно устрояющего свою жизнь и призванного быть верховным самодержавным властителем над

uomo che Dostoevskij metterebbe in crisi, secondo Frank, scandagliando tutti gli aspetti della perversione umana, e riconoscendo l'umanesimo *vero* nel valore ontologico della persona, perché ogni uomo, anche il più corrotto, porta nel suo essere l'immagine divina.

Tornando a Šestov, bisogna riconoscere che con la sua ricostruzione del pensiero di Pascal egli non intendeva sminuirne la visione dell'apporto scientifico e culturale della mente umana, ma rilevava come proprio quell'aspetto fosse per lo stesso Pascal il meno essenziale dal punto di vista del fine ultimo dell'uomo. Egli evidenziava il fatto che la *Verità* attinta dal pensatore francese attraverso il dubbio e la lacerazione *era il Dio* della rivelazione e della fede, cui si perviene solo per grazia divina, non essendoci verità di ragione che permettano di ridurre la distanza tra finito e infinito. Šestov è interessato essenzialmente al Pascal della fede, quella fede che lo stesso Pascal considerava fonte del *vero sapere* non dedotto dalla ragione logica ma svelato dall'illuminazione del cuore.

D'altronde lo sconcerto della Lesourd è senz'altro condivisibile poiché è anche vero che Pascal non ripudiava il sapere razionale, né indicava la via del Medioevo alla cultura. C'è da dire che Šestov nella ricostruzione del percorso spirituale del filosofo francese si serve dello stesso metodo che usa per tutti gli altri pensatori presi in esame, cercando nello scritto analizzato il punto di interruzione del discorso logico, oltre il quale si affaccia *inconseguentemente* l'altra dimensione del pensiero, quella che fa presa sull'*essere* e porta alla coscienza il vivente legame con Dio.

Pascal, è noto, si ritirò tra i solitari di Port-Royal per vivere senza distrazioni la sua fede, pure, nella *mondanità* della sua epoca c'era ancora uno spazio per la penetrazione della nozione del divino, ma *come vivere* in un mondo che pensa di poter fare a meno di Dio molti studiosi russi se lo dovettero chiedere di fronte alla rivoluzione e a quel che ne seguì, e tra di questi lo stesso Šestov che in tutti i suoi scritti non fece che testimoniare il Dio della rivelazione e della Bibbia, con

природой, над всей сферой земного бытия [Per *umanesimo* [...] intendiamo quella generale forma *di fede nell'uomo* che è il prodotto e il tratto caratteristico della storia moderna, a cominciare dal Rinascimento. [...] Dai motivi titanici, "Faustiani" del Rinascimento si genera la particolare rappresentazione di una particolare dignità dell'uomo, come un essere che costruisce la propria vita in maniera autonoma e arbitraria ed è chiamato ad essere il supremo e assoluto dominatore della natura e di tutta la sfera della vita terrena]», FRANK 1931, 72.

cui Giobbe ebbe l'ardire di discutere, perché a Dio tutto è possibile, anche ciò che alla logica umana risulta impossibile.

Altri pensatori russi dello stesso periodo, come Nikolaj Berdjaev, convinti del fatto che il mondo spirituale dell'uomo non possa essere considerato un'appendice più o meno estranea da amputarsi in maniera indolore e senza conseguenze, avvertirono l'enorme responsabilità di una sua *ricostruzione* sulla base di quel disegno divino che insieme allo stesso Dio si era voluto cancellare.

Come fa notare Artëm Krotov nel saggio *Descartes et Pascal dans la pensée de Nicolas Berdiaev et Boris Vycheslavtsev*¹⁰, secondo Berdjaev, non tutta la conoscenza deve essere necessariamente ricondotta a procedimenti razionali, lo dimostrerebbe lo stesso sistema di Cartesio che accoglie anche motivi religiosi. In ogni caso, non sarebbe il Rinascimento ad aver perduto il senso spirituale della vita, ma piuttosto l'illuminismo con il suo razionalismo:

Pour Berdiaev il importait de surmonter le « rationalisme des Lumières », qui avait introduit une rupture entre la connaissance et l'existence. L'homme est immergé dans la vie, il ne se trouve pas face à elle. Mais sa rationalisation, qui « dissèque » au moyen des catégories philosophiques, la change en un objet, que l'on oppose à tort au sujet connaissant. La connaissance se trouve ainsi « jetée par-dessus bord » de l'existence. Cette démarche [...] prive de profondeur les recherches portant sur l'existence. Les gens s'en remettent aux idées sur Dieu, non à Dieu lui-même, aux notions de bien et de mal, non à l'état qui les exprime. Pascal, pour Berdiaev, fait partie de ces penseurs éminents, qui n'ont pas été touchés par cette dissociation dont on vient de parler entre la connaissance et l'existence, qui dans leur œuvre, ont su les réunir¹¹.

È Berdjaev, infatti, che insieme a Sergej Bulgakov fondò a Pietroburgo nel 1904 la *Società religioso-filosofica*, e a Berlino, nel 1922, dopo la sua espulsione dalla Russia, creò l'*Accademia Filosofico-religiosa*, e diede vita a Parigi dal 1924 alla rivista *La via* [Put'], su cui scrissero i maggiori esponenti del pensiero religioso russo costretti ad abbandonare il proprio paese. L'intensità della sua attività sul piano culturale poggiava sulla convinzione del valore *ontologico* della libertà e creatività umane. L'uomo, infatti, non sarebbe stato *voluto* come creatura passiva, ma per collaborare alla creazione divina, e perciò la storia, sia degli eventi

10 KROTOV 2020, 209-220.

11 KROTOV 2020, 212-213.

che della cultura, non poteva essere considerata un processo a sé, essa riguarda invece il destino umano. Con questa visione della storia Berdjaev si riallacciava al pensiero degli slavofili, e come anche essi avevano fatto, ne modificava la struttura idealistico-hegeliana, sottolineando la possibilità e il dovere da parte dell'uomo di operare coscientemente, nel processo delle finalità empiriche, alla realizzazione del proprio destino spirituale. In questo senso egli distingueva un tempo storico e una escatologia della storia, la quale, a sua volta, presentava i due volti, quello di una escatologia passiva e quello, di una escatologia attiva. Si legge nel suo scritto *La mia filosofia ultima* [Moja okončatel'na filosofija]:

La seconda venuta del Cristo nella potenza e nella gloria dipende dall'atto creativo dell'uomo. L'uomo è chiamato a preparare la seconda venuta, le deve andare incontro in maniera attiva. L'attesa passiva nell'avvilimento e nel terrore della terribile fine non può preparare la seconda venuta – prepara solo il giudizio universale [...] Non si deve intendere l'Apocalisse come il fato. La fine della storia, la fine del mondo non è fatale. La fine è un'opera divino-umana che non può compiersi senza la libertà dell'uomo, è "opera comune". Perciò io difendo un escatologismo creativamente-attivo. [...] Le disposizioni d'animo apocalittiche passive e sconsolate appartengono al vecchio cristianesimo storico, non al nuovo, quello escatologico¹².

L'escatologia creativa, secondo Berdjaev, umanamente si realizza nella morale. Ogni atto morale, di amore, di misericordia, darebbe inizio alla scomparsa di questo mondo in cui dominano l'odio, la crudeltà, gli interessi. E con l'incremento della coscienza e della morale perirebbe anche il *regno* «solo umano» della cultura, della storia, della *violenza dello stato*, aprendo all'imbarbarimento, alla bestia [zver'] e a quel giudizio universale di cui parla l'Apocalisse. «Ma il regno di Dio verrà e verrà dalla libertà dell'uomo, dall'attività creativa dell'uomo»¹³.

12 «Второе пришествие Христа в силе и славе зависит от творческого акта человека. Человек призван уготовить второе пришествие, должен активно идти ему навстречу. Пассивное ожидание в ужасе и подавленности наступления страшного конца не может уготовлять второго пришествия, — оно уготовляет лишь страшный суд. [...] Нельзя понимать Апокалипсис как фатум. Конец истории, конец мира не фатален. Конец есть дело бого-человеческое, которое не может совершаться без человеческой свободы, есть „общее дело“, к которому призван человек. Поэтому я защищаю творчески-активный эсхатологизм. [...] Пассивные и подавленные апокалиптические настроения принадлежат старому, историческому христианству, а не новому, эсхатологическому», BERDJAEV 1983, 347-348.

13 «Но царство Божье придет и от человеческой свободы, от творческой активности

La coscienza escatologica segna dunque il passaggio dalla storia alla *metastoria*, non come abbandono del mondo storico, ma come apparizione del metastorico nelle categorie dello storico, nelle *fratture* della dimensione storica¹⁴.

Si può affermare che tutto il pensiero di Berdjaev si sviluppa essenzialmente dall'assunzione del principio della libertà a principio ontologico; da qui muove la concezione religiosa dell'autore, e *conseguentemente* la sua filosofia. In questo contesto appaiono anche i limiti del ricorso a Pascal, sebbene Berdjaev non lo avrebbe mai collocato tra i sostenitori dell'escatologia passiva.

Visione analoga della cultura troviamo in Semën Frank che, seppure attratto dal pensiero di Pascal, vi avvertì una limitazione troppo gravosa della ragione critica rispetto alla fede, da cui il rischio di una dissociazione difficilmente sanabile della coscienza; così questo filosofo fece della *conciliazione* il suo programma.

La presenza problematica di Pascal in tutta la produzione di Frank è analizzata attentamente da Pierre Caussat, che nel saggio *Sémion Frank face à Blaise Pascal* rileva in lui un giudizio sofferto e discontinuo sui *Pensieri*, per il fatto che Pascal non avrebbe saputo conciliare l'uso della ragione e il ricorso alla fede:

Pascal, penseur stimulant, exigeant, voir provoquant, mais inaccompli, par défaut d'une synthèse capable d'envelopper les différentes strates d'un discours demeuré éclaté¹⁵.

Ma il continuo ritorno a Pascal lascia pensare che non si tratti di un giudizio *tout-court* negativo. L'analisi di Caussat è dunque una verifica dell'ipotesi di un riavvicinamento nel tempo del filosofo russo alla posizione pascaliana, ma è anche una illustrazione delle ragioni del suo ondeggiamento e della sua incertezza, in

человека», BERDJAEV 1983, 349.

14 «Эсхатологическое сознание означает также переход от истории к метаистории. История происходит в своем историческом времени, вставленном во время космическое. Метаистория же вкоренена во времени экзистенциальном и лишь прорывается во время историческое [La coscienza escatologica denota anche il passaggio dalla storia alla metastoria. La storia si sviluppa nel suo tempo storico inserito nel tempo cosmico. La metastoria, invece, è radicata nel tempo esistenziale e si apre soltanto la strada nel tempo storico]», BERDJAEV 1983, 349-350.

15 CAUSSAT 2020, 186.

parte determinati dal mutamento di prospettiva che di volta in volta si offriva alla sua ricerca sia in ambito gnoseologico che metafisico. L'avvicinamento a Platone, e poi a Plotino e anche a Nicola Cusano rende problematico, secondo l'analisi di Caussat, il riconoscimento di una condivisione, sia pur limitata, delle idee esposte nei *Pensieri*. In un primo momento l'esigenza della *compiutezza*, ossia dell'accordo tra i due ambiti, quello della ragione e quello della fede, avrebbe addirittura spinto Frank a privilegiare la via razionale, cancellando l'altra via. Analizzando un post-scriptum del filosofo russo alla pubblicazione delle *Miettes philosophiques* di Kierkegaard, Caussat osserva infatti:

Il témoigne ici d'une cécité qui le rende fermé aux « raisons du cœur » dont rayonne et vibre le discours pascalien dont il va falloir maintenant tenter de sonder les harmoniques dissonantes¹⁶.

Giudizio di «chiusura alle ragioni del cuore» che, quantunque possa sembrare eccessivo, sottolinea anche la difficoltà di una *messa in pausa* della ragione da parte di un intellettuale russo che sentiva come gli eventi catastrofici dell'epoca in cui viveva incidessero sulla sua unità di uomo di ragione e di fede, che perciò non poteva non impegnarsi in qualche modo nella vita storico-sociale, sia pure soltanto con la valutazione e la denuncia.

Caussat conosce bene il pensiero di Frank, di cui ha anche tradotto in francese con la collaborazione di Bernard Marchadier il *Nepostižimoe* (*L'Inconcevable. Introduction ontologique à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf Ad Solem, 2007), pubblicato in russo a Parigi nel 1939, e vi coglie il rapportarsi a Pascal come una esigenza interna, quasi, paradossalmente, la logica del suo sviluppo. La questione dominante che Pascal suscita in Frank è se la fede, come completo affidamento a Dio, possa essere considerata una elevazione graduale del soggetto umano nella sua ricerca, nella sua ansia di Verità, o se rappresenti invece una rottura della continuità che si realizza nella coscienza, dunque un *evento* radicale. Le due lettere di Frank all'amico Ludwig Binswanger, l'una del 13 agosto 1944 e l'altra del 28 marzo 1946, riportate da Caussat, esprimono bene la struttura antitetica della questione *vissuta* dall'autore, e da lui ricondotta alle

16 CAUSSAT 2020, 193.

due *inconciliabili* concezioni di Dio che riscontrerebbe nella teologia cristiana. La prima, sviluppata sul piano della logica da S. Tommaso, definisce Dio *l'Assoluto*, il primo principio assoluto; la seconda, esemplificata in Pascal, sottolinea invece la dimensione personale di Dio, definito "il Dio di Gesù Cristo".

A questo proposito Frank osserva che, anche se esistono entrambe le posizioni, non è possibile collocarle sullo stesso piano; sebbene il Dio di Aristotele sia necessario al pensiero puro, come è possibile pregarlo e venerarlo? Mentre è il Dio di Gesù Cristo che parla al cuore, ed è questa seconda concezione di Dio che richiamerebbe *l'abisso* della visione pascaliana, divisivo del pensiero puro dalla fede, che determinerebbe l'incertezza di Frank confessata all'amico nella lettera del marzo 1946:

Je suis parvenu à une compréhension foncière de Pascal quand il dit qu'entre la pensée pure et le domaine religieux il y a un abîme aussi profond qu'entre la pensée et la matière. Une grande partie de mon œuvre écrite souffre d'un certain flou quant à cet abîme¹⁷.

Il problema, osserva Caussat, sta nell'eccezionalità della grazia, per cui Pascal «philosophe en dissidence, chrétien en espérance» si rivela non integrabile in qualsiasi tipo di sistema¹⁸. Nell'ultima sua opera *La realtà e l'uomo* [Real'nost' i Čelovek], terminata nel 1949 e pubblicata postuma, Frank mette in luce su tutti i piani, metafisico, gnoseologico e morale, un dualismo che trova la sua composizione in una sintesi, ricordando così certamente Hegel per lo schema esteriore, ma rifiutandolo nella sostanza. Il filosofo russo, infatti, confessando il suo debito nei confronti di Solov'ëv, coglie la convergenza del proprio pensiero con l'idea dell'*unitotalità* [vseedinstvo] come dimensione ontica che unisce l'uomo a Dio, ma che non può essere identificata con *l'assoluto* della dialettica, quest'ultimo, infatti, contrapponendosi nella sua definitezza al relativo, lo lascerebbe fuori di sé, a differenza dell'*unitotalità* che conserva in sé i componenti con le loro caratteristiche ricordando il Cusano:

17 CAUSSAT 2020, 199.

18 CAUSSAT 2020, 200.

Dobbiamo parlare di “coincidenza” e non certo di una semplice “riunione degli opposti”. La semplice riunione di determinazioni diverse e opposte è una proprietà generalmente nota di qualsiasi molteplicità, in quanto la riconduciamo sinteticamente sotto una certa unità (ad essa esterna). È dunque necessario pensare la realtà come una unità originaria; perciò i contrari che vi sono riuniti coincidono¹⁹.

L'essenza profonda della realtà è, in conclusione, *sovralogica* [sverchlogičeskaja] e a questa dimensione si richiama l'intuizione che non è eliminabile dal momento conoscitivo. Su questa *sintesi* di Frank si sofferma Caussat, valutandone il percorso: da Platone a Plotino, a Nicola da Cusa, con un ricorso alla *philosophia perennis*, sulla base di quell'Essere che tutto ingloba e a tutto risponde «Dès lors on ne sera pas surpris que Pascal, Dostoïevskij, Kierkegaard, soient sacrifiés chez Frank, *volens nolens*, sur l'autel de Hegel»²⁰. Pascal, naturalmente si sottrarrebbe a questa visione di ontologica continuità in cui anche il male finirebbe per trovare il suo posto; mentre il Cusano col suo *Una fides in conjecturarum differentia* farebbe presentire quella rottura con il platonismo e con la *philosophia perennis* compiuta decisamente da Pascal, quasi realizzazione inconsapevole delle premesse tracciate dal Cusano²¹.

La critica di Caussat non riguarda solo l'*ottimismo* del pensiero di Frank, di cui tende a fare emergere difficoltà e limiti, ma più in generale si riferisce al tentativo di scoprire, nei diversi percorsi razionali, vicinanze e affinità che dovrebbero giustificare il valore della ragione e la sua funzione conciliatrice nei confronti della fede (e delle fedi). Nicola Cusano, che da alcuni si vorrebbe inserire nella generale corrente del platonismo, con il suo *De pace Fidei* mostrerebbe invece come proprio le interpretazioni razionalizzatrici dei principi culturali favoriscano la violenza delle religioni. E la *philosophia perennis*, nel suo intento di sottolineare la convergenza di orientamenti diversi, finirebbe per escluderne proprio le *tensioni tragiche*. Come giustificare infatti in una prospettiva *razional-*

19 «Мы должны говорить „совпадение“, а отнюдь не простое совмещение противоположностей. Простое совмещение разных и противоположных определений есть общеизвестное свойство всякого многообразия, поскольку мы синтетически подводим его под некое (внешнее ему) единство. Реальность же необходимо мыслить, как некое первичное единство; поэтому совмещающиеся в нем противоположности совпадают», FRANK 2003, 198.

20 CAUSSAT 2020, 205.

21 CAUSSAT 2020, 207-208.

mente conciliatrice quell'*abisso* che Pascal vede aprirsi dalla parte della fede? Anche i primi slavofili (I. Kireevskij, A. Chomjakov) avevano cercato una conciliazione tra fede e ragione, e la trovarono nella dottrina dei Padri della Chiesa. La Verità, sottratta alla ragione *astratta*, era riconsegnata al suo manifestarsi nell'*intuizione* di chi *consapevolmente* si lascia illuminare dalla gratuità del dono. Da questa prospettiva lessero Pascal, ma era una prospettiva limitante. Essi (e prima di loro N. Novikov) trovarono con la fede fondata sulla rivelazione, conservata nel patrimonio *dottrinale* della Chiesa, il senso della vita a cui adeguare non solo l'agire, ma la stessa ragione, attingendo così una conoscenza *integrale*. La loro non voleva essere una rinuncia alla ragione; questa restava pur sempre lo strumento per evitare l'errore del procedimento razionale, ma di per sé non poteva dare indicazioni concrete sul fine ultimo dell'umanità, da cui il singolo non poteva essere separato. Perciò essi pensavano sì, alla salvezza individuale, ma anche a promuovere una trasformazione in senso spirituale-culturale della società.

All'inizio del Novecento in Russia si sottolineò anche un altro aspetto della miseria e grandezza umane: l'uomo che si attesta nella propria individualità, consapevole della indiscutibile *libertà* di abbandonarsi agli eventi o di realizzarsi nell'agire, sa, in maniera più o meno esplicita di essere *il solo* responsabile del *se* e del *come* farsi uomo. Contro ogni concezione deterministica l'uomo *sperimenta* la libertà come fondamento dell'essere, condizione del vivere. Veniva così in primo piano la responsabilità irrinunciabile del vivere stesso, e con essa venivano anche riveduti i criteri di scelta che non dovevano collidere con l'autonomia dell'uomo libero, ma dovevano essere sottoposti alla sua valutazione. Lo strumento adeguato a questo scopo è sempre stato la ragione, ma ecco che di fronte a una libertà assoluta anche la ragione è messa in crisi, perché la necessità delle sue leggi è avvertita come limitazione di quella libertà che sembra costituire il nucleo essenziale della natura umana.

Questa problematica è al centro della riflessione di Dostoevskij, che già nella seconda metà dell'Ottocento, metteva in evidenza come la rivendicazione di una libertà che sfoci nell'arbitrarietà condanni l'uomo all'autodistruzione. Esemplare voleva essere appunto il suo *uomo del sottosuolo*, il quale per il proprio arbitrio era disposto ad operare anche contro la propria convenienza e il

proprio benessere. Il rifiuto di ogni limitazione che si rivolge anche contro la logica non nasce nel protagonista da una sfiducia nella ragione, né il rifiuto delle cure da un pessimismo nei confronti della vita, ma vuol essere, nell'ottica di Dostoevskij, la prepotente affermazione del proprio io che fa del bene un valore agognato ma irraggiungibile.

La dicotomia tra mondo della verità-libertà, e mondo della razionalità-fenomenicità affondava le sue radici, come si è sopra ricordato, nell'interpretazione di Kant ad opera di Schopenhauer, di cui nel 1881 usciva a S. Pietroburgo, nella tipografia di Stasjulevič la traduzione del *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Mir kak volja i predstavlenie*) del grande poeta Afanasij Afanas'evič Fet, amico e corrispondente di Tolstoj. In realtà l'opera del filosofo tedesco era già da tempo conosciuta in Russia e offrì materiale e schemi interpretativi non soltanto a Tolstoj e a I. S. Turgenev, che ne rivendicò l'introduzione in Russia già prima della morte del filosofo, ma a molti altri e in arte ai simbolisti, come dettagliatamente specifica B. V. Mežuev nella voce *Schopenhauer in Russia* [Šopengauer v Rossii] della *Filosofia russa. Enciclopedia* [Russkaja Filosofija. Ènciklopedija], e nella relativa traduzione francese di P. Caussat, *Schopenhauer en Russie* del *Dictionnaire de la philosophie russe*.

E se Tolstoj, richiamandosi a uno Schopenhauer troppo liberamente interpretato, riconduceva la libertà al soggetto *ragionante* in grado di vedere il proprio male e di cercare di correggersi, i simbolisti, prolungando l'errore, considerarono la libertà come la dimensione positiva, *creatrice* del proprio mondo da parte del soggetto *precategoriale*, in cui la pienezza del sentire trascende la razionalità astratta e trova la sua forma espressiva non nel concetto, ma nel simbolo, che a quella concretezza meglio si avvicinerrebbe.

Sia Tolstoj, sia i simbolisti, mutuavano da Schopenhauer quel giudizio di falsità del mondo fenomenico che andava contro tutte le intenzioni di Kant, ignorando peraltro l'aspetto negativo, quale era per Schopenhauer, della volontà libera e irrazionale che si attua perpetuandosi attraverso l'uomo e la sua ragione. Per Tolstoj questa visione ben si sposava con il rigorismo ascetico di un Pascal, mentre nella prospettiva dei simbolisti la libertà creatrice si traduceva nell'arte, ma non intesa alla maniera di Schopenhauer come il primo grado di liberazione dalla brama di vivere, bensì come creatrice di nuovi mondi, arric-

chendosi così di una valenza religiosa. Il simbolo, infatti, *non diventava* ma era riconosciuto elemento aggregante *prima* e al di là di qualsiasi progetto, sulla base di un sentimento comune, punto iniziale della mitopoiesi, come pensava Vjačeslav Ivanov.

Questa concezione della libertà era ambigua perché portava in sé indistinti la creazione e la fruizione di un mondo di valori legato all'individualità, e lo mise ben in luce Blok, che nella creazione artistica sottolineò il limite dell'opera finita, né morta né viva, *bellissima bambola* [prekrasnaja kukla] da cui l'autore deve prendere le distanze con nuove e sempre reiterate creazioni. Il 1910, però, già segnava la crisi del simbolismo e l'aprirsi di vie diverse. E mentre Blok denunciava l'astrattezza degli intellettuali che avevano rinunciato all'azione, Belyj, fedele al valore creativo della coscienza libera individuale, dopo un periodo di entusiasmo per la teosofia, ispirandosi al pensiero di Dilthey finì per risolvere l'ermeneutica storica nella coscienza della propria soggettiva esperienza, nell'autobiografia.

Il problema della libertà della coscienza nei confronti delle leggi, della dogmatica religiosa, del positivismo scientifico e dello storicismo, venne in primo piano in Russia tra i due secoli. Si cercò un'apertura di dialogo con gli esponenti del settore religioso, nacquero le *Riunioni religioso-filosofiche* [Religiozno-filosofskie Sobranija] (1901-1903) a Pietroburgo ad opera della coppia Dmitrij Merežkovskij e Zinaida Gippius Merežkovskaja. Sul comitato organizzatore degli incontri si hanno notizie discrepanti, e c'è chi vi include anche Šestov²². A queste riunioni, quasi subito abbandonate dagli ecclesiastici, fecero seguito le *Società religioso-filosofiche* di Mosca (1906-1917), di Kiev negli stessi anni e di Pietroburgo (1907-1917), tanto erano forti il sentimento della precarietà umana e il bisogno di trovare Dio nel vivere quotidiano e nella storia, ma anche il sentimento del valore della libertà e della cultura. Una ricostruzione interessante degli orientamenti nell'ambito del pensiero religioso è offerta da Georgij Florovskij, che nel suo libro *Le vie della teologia russa* [Puti russkago bogoslovija], edito a Parigi nel 1937, scriveva:

22 MANFREDI 2004, 52, si vedano anche nelle pagine successive i contenuti delle riunioni e la vicenda che le caratterizzò e ne segnò la fine.

La fine del secolo segnò, nell'evoluzione russa, un termine e, nello stesso tempo, un inizio, una svolta nella coscienza e un cambiamento nel modo di sentire la vita [...]. Il tema religioso non si poneva più soltanto come *intellettuale*, ma come *vitale* e non si cercava soltanto una visione religiosa del mondo, ma si ardeva nella brama della fede. Si sentiva una crescente esigenza di *vita spirituale*, si voleva "edificare la propria anima"²³.

In questo versante della cultura in cui il problema religioso aveva una connotazione precisa: il cristianesimo con le sue coordinate dottrinali ed ecclesiali, si credette di rinvenire nel *Logos*, dal mondo greco passato nel vangelo giovanneo, il principio unificatore della dimensione religiosa e di quella storico-culturale, come *ragione divino-umana* che alla storia conferisce la tensione metastorica e alla cultura il carattere sovra empirico.

Agli inizi del secolo usciva, infatti, l'opera maggiore di Sergej Nikolaevič Trubeckoj, *La dottrina del Logos nella sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], che prendeva in esame l'evoluzione del concetto di *logos* dalla civiltà greca al cristianesimo attraverso gli gnostici e il giudaismo di Filone Alessandrino.

Il libro suscitò grande interesse e accese molte polemiche tra i sostenitori di una sorta di continuità della cultura greca attraverso il giudaismo nel cristianesimo, e coloro che, al contrario, vedevano una frattura tra il mondo greco e quello cristiano. Tra questi ultimi il più accanito era appunto Šestov, e il suo *Atene e Gerusalemme* [Afiny i Ierusalim] ne è la testimonianza.

Dalla *Introduzione* di Trubeckoj al suo scritto emergono non soltanto le tappe fondamentali della ricerca e le anticipazioni dei risultati, ma affiorano anche le linee principali delle problematiche dibattute all'epoca, in particolare riguardo alla questione se e per quali vie la cultura greca avesse potuto incidere sulla formazione della dottrina cristiana. Naturalmente, spostata dall'ambito della teologia al piano filosofico, nella sua linea generale la questione confluiva nel tema più ampio del rapporto ragione-fede. Scriveva Trubeckoj nella sua introduzione:

Il concetto di Logos è legato alla filosofia greca in cui è nato, e alla teologia cristiana in cui si è consolidato. In che modo il cristianesimo si sia appropriato di questo concetto per esprimere la propria idea religiosa, e quanto esso in realtà

23 FLOROVSKIJ 1987, 357.

le sia consono – è questo il problema storico e filosofico della più grande importanza a cui è dedicato lo studio attuale. La cultura greca e il cristianesimo sono alla base di tutta la civiltà europea; quale è la relazione interna di questi due principi?²⁴

E aggiungeva, con evidente riferimento anche alla posizione abbracciata da Tolstoj, che le più recenti correnti di pensiero antidogmatiche in Russia, tendenti a ricondurre il Vangelo a una dottrina esclusivamente morale, si ispiravano alla storiografia protestante che, fondandosi su un giudizio sostanzialmente negativo riguardo alla filosofia greca, vedeva nel Logos della prima teologia cristiana una forma di ellenizzazione del cristianesimo, «il suo intorbidamento con un elemento pagano [ego zamutnenija jazyčeskoj stichiej]» e si chiedeva se fosse legittima la riduzione del Vangelo a insegnamento morale e se fosse corretto il giudizio negativo nei confronti della filosofia greca e in generale della «speculazione [umozrenie]»²⁵. Il problema si estendeva naturalmente al Logos: se l'idea di questa *Ragione* divina, nata nella filosofia greca, fosse «soltanto il risultato di una speculazione astratta che ipostatizza arbitrariamente la ragione come suo principio e, muovendo dall'universalismo formale del concetto astratto riconosce il Logos universale come l'universale principio divino del mondo», o se questa idea di Logos fosse anche «il risultato di una reale esperienza spirituale, morale, vissuta e ponderata dall'umanità»²⁶. Il compito che l'autore si proponeva era naturalmente settoriale, ma sfociava in quello più ampio della formazione dell'*autocoscienza storica* che non poteva essere opera di alcuni studiosi o filosofi, ma del complesso dell'umanità:

24 «Понятие Логоса связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось. Каким образом христианство усвоило это понятие для выражения своей религиозной идеи и насколько оно в действительности ей соответствует — вот исторический и философский вопрос величайшей важности, которому посвящено настоящее исследование. Греческое просвещение и христианство лежат в основании всей европейской цивилизации; каково внутреннее отношение этих двух начал?», TRUBECKOJ 1994, *La dottrina del Logos e la sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], 44.

25 TRUBECKOJ 1994, *La dottrina del Logos e la sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], 44.

26 «Лишь результат отвлеченного умозрения, которое произвольно гипостазирует разум, как свое начало, и, отпавляясь от формальной всеобщности логического понятия, признает универсальный Логос всеобщим божественным началом мира [...], или также результат реального, духовного, нравственного опыта, пережитого и продуманного человечеством», TRUBECKOJ 1994, *La dottrina del Logos e la sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], 45.

L'autocoscienza storica del pensiero umano non può essere opera di singoli studiosi o filosofi; essa è il risultato del grande e indefesso lavoro collettivo a cui la più modesta partecipazione è ricompensata dalla coscienza del significato e dell'energia feconda di questo lavoro comune²⁷.

Trubeckoj scopriva così il suo debito con Hegel e insieme la sua lontananza da lui, ritenendo che l'idealismo *astratto* hegeliano fosse solo il negativo dell'*idealismo concreto*, mentre la conoscenza umana sarebbe certa soltanto se commisurata all'ideale di verità piena ed assoluta. Nella realtà invece essa ha una universalità formale, puramente logica, cui si contrappone un contenuto limitato, empirico. Il filosofo nella sua individualità è proteso verso un futuro mai completamente attualizzato e sbaglia quando considera i suoi valori [sokrovišča] un «capitale disponibile [naličnyj kapital]». Le più profonde riflessioni filosofiche hanno un «significato approssimativo [priblizitel'noe značenie]». Si legge nello scritto *Sulla natura della coscienza umana* [O prirode človečeskogo soznanija]:

La coscienza per essere assoluta e piena onniabbracciante non soltanto nella forma, ma nella sostanza, nel contenuto, deve abbracciare in sé tutto, essere coscienza di tutto e di tutti, diventare una coscienza veramente conciliare ed ecumenica. Che sia raggiungibile o meno questo fine, in ogni caso non può essere un compito puramente teoretico. Aver coscienza di sé nel tutto e del tutto in sé stessi, porre la pienezza della verità nell'unione assoluta, reale con tutti – questo è l'ideale ultimo, religioso, della vita e non soltanto del sapere. Il compito della filosofia consiste nella conoscenza concreta *possibile* dell'ideale e nell'indicazione della via per realizzarlo²⁸.

27 «Историческое самосознание человеческой мысли не может быть делом отдельных ученых или философов; оно есть результат великой и неустанной собирательной работы, и самое скромное участие в ней вознаграждается сознанием значения и плодотворной силы этого общего труда», TRUBECKOJ 1994, *La dottrina del Logos e la sua storia* [Učenie o Logose v ego istorii], 53.

28 «Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию, — сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться во истину вселенским и соборным сознанием. Достижима эта цель или нет — она во всяком случае не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном абсолютном союзе со всеми — это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только. Задача философии состоит в *возможно* конкретном познании идеала и указании пути к его осуществлению», TRUBECKOJ 1994, *Sulla natura della coscienza umana* [O prirode človečeskogo soznanija], 546.

Non a caso qui viene usato il termine “coscienza” [soznanie] e non “conoscenza” [poznanie] o “scienza” o “sapere” [znanie], perché quel termine è più ampio e meno specifico: la conoscenza è sempre concettuale e selettiva, mentre la *coscienza* è inclusiva di tutto ciò che appartiene alla vita, dalla sensibilità all’ispirazione, al sentimento. Il pensiero di Trubeckoj, come è stato rilevato e come da lui stesso riconosciuto, ha molta vicinanza con l’idea della *conoscenza integrale* di I. V. Kireevskij e con il *vseedinstvo* di V. Solov’ëv, ma nello stesso tempo con la distinzione tra coscienza individuale (sempre *qualitativamente* limitata) e coscienza storica (*quantitativamente* limitata) si richiama ad Hegel.

Trubeckoj rappresenta per molti aspetti quella visione della realtà diffusa tra i pensatori del versante religioso della prima metà del Novecento russo che colsero la presenza di Dio nella storia senza escluderne la partecipazione umana. I concetti di *duounità* [dvuedinstvo], *Dio-uomo*, come dell’*unitotalità* [vseedinstvo], *unità del tutto in Dio*, sono utilizzati da buona parte degli intellettuali di quel periodo, senza che aderissero pienamente a posizioni dell’idealismo storico.

È in questo contesto problematico, ma anche ricco di entusiasmo produttivo, che si colloca il ricorso a Pascal, in una prospettiva rinnovata rispetto al periodo romantico. Ed è in questo incrocio di problematiche: libertà, religione, cultura, storia, che deve essere letto anche il filosofo più discusso e, per sua reiterata rivendicazione, il più antirazionalista e antisistemico, Lev Šestov, che nel suo scritto *Atene e Gerusalemme* [Afiny i Ierusalim] contrappose non semplicemente religione e filosofia, ma più profondamente due tipologie di religiosità, quella che cerca e si avvale della giustificazione dottrinale, e quella che si fonda sulla fede che a Dio tutto è possibile. Solo quest’ultima utilizza la *linea diretta* di comunicazione aperta all’uomo dallo stesso Creatore. Tutto il pensiero di Lev Šestov è volto a restituire a Dio con la libertà la sua assoluta autonomia e la perfezione del suo creato, affrancato dalla logica della morte, ossia dalla necessità delle leggi.

La libertà da questo filosofo fu intesa, infatti, come la dimensione stessa del divino a cui nulla si oppone e da cui tutto discende, la cui creazione non è soggetta a limiti (*Dio può far sì anche che ciò che è stato non sia stato*), e la cui natura resta perciò sconosciuta all’uomo, che pure è portato a definirla, ma secondo i propri valori: bontà, misericordia, giustizia, mentre Dio, come aveva intuito

Nietzsche è al di là di tutti i valori. La ragione, in questa dimensione misteriosa non aiuta, anzi inganna:

Je sais à quel point il est difficile à l'homme de reconnaître à la suite de Luther et de saint Paul que la loi est abolie, que la limite entre les *laudables* et *vituperables*, entre les premiers et les derniers, est effacée. Comment l'homme arrive-t-il à ce dernier degré de renoncement ou plutôt, par quelles voies le destin l'y amène-t-il ? J'en ai déjà parlé autrefois à propos de l'expérience nietzschéenne. Il faut à l'homme ce terrible marteau divin dont parlent en termes semblables Luther et Nietzsche. Les idées terrestres sur la vérité et la justice font à tel point partie de notre nature, que personne n'est suffisamment fort pour infliger à soi-même cette extrême et insupportable douleur²⁹.

Dunque Pascal e il suo *abisso*! Autonomia assoluta della fede contro ogni tipo di giustificazione razionale.

La raccolta di saggi in *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, ha il merito di aver fatto emergere due versanti dell'adesione al filosofo francese: quello razionale-etico e quello *personale* della fede. Eppure, sia per coloro che sentirono la storia e la cultura non come un contesto da trascendere, ma come un valore fondamentale, sia per coloro che riconobbero il vero valore nel Dio della fede, la dimensione storico culturale rappresentò una dimensione imprescindibile per l'uomo. Ad esemplificazione richiamiamo ancora Šestov col suo paradosso con cui giustifica la stima per Husserl: certamente un grande filosofo, e sebbene la sua filosofia sia inaccettabile, risulta tuttavia necessaria. La motivazione di questo giudizio contraddittorio da lui stesso avanzata è che solo l'evidenza della forza della ragione che incatena può suscitare una reazione liberatrice altrettanto violenta:

Et je suis infiniment redevable à Husserl dont la pensée tendue à l'extrême m'a obligé à entreprendre la lutte sur ce terrain précisément où selon nos considérations et nos calculs la victoire est impossible. Mais pour lutter contre les évidences il faut cesser de « considérer », de « calculer ». C'est cela que m'a appris Husserl contre qui j'ai dû me dresser, bien qu'il fût et qu'il soit toujours à mes yeux le plus grand des philosophes de notre temps³⁰.

29 ŠESTOV 1957, 131.

30 ŠESTOV 1940, 32.

2. Adesione *selettiva* al pensiero di Pascal

Di Pascal cominciarono ad apparire in traduzione russa alcuni dei *Pensieri*, sotto il titolo *Opinioni di Pascal* [Mnenija Paskalja], sulla rivista edita da Nikolaj Ivanovič Novikov: *La luce del mattino* [Utrennij Svet], edita dal 1777 al 1780³¹. La prima traduzione, anonima: *Osservazione sui Pensieri di Pascal e sui Personaggi di Teofrasto* [Oposledovanie Myslej Paskalevych i Charakterov Teofrastovych]) apparve sulla rivista nel 1778, e conferì in Russia al filosofo francese quella popolarità che non deriva soltanto dall'apprezzamento della sua filosofia, ma anche e soprattutto dal *sentimento* di una affinità nella visione della vita e dei valori³².

Prima e più che con il Pascal della “scommessa” i pensatori russi avvertirono, infatti, la vicinanza col *filosofo* delle “ragioni del cuore” che la mente logica non è in grado di attingere. E in generale dagli studi sui diversi autori di cui si tratta nella raccolta citata si evince che, piuttosto che di *influenza*, si debba parlare di un *incontro* con il filosofo francese su un tratto di sentiero comune. Non è sempre facile, infatti, discernere quanto di *pascaliano* nel pensiero russo non derivi invece dalla più antica tradizione patristica orientale, come avviene, ad esempio, per il primo pensiero slavofilo (di Aleksej Chomjakov e Ivan Kireevskij), nutrito dagli scritti dei Padri greci. Senza tener conto del fatto che il pensiero stesso di Pascal non presenta uno sviluppo continuo e sempre coerente, come fa notare Gustave Michaut nella sua introduzione alla seconda edizione del libro *Les Époques de la Pensée de Pascal*. Facendo un paragone con Bossuet, il quale sarebbe restato fedele a un principio di fondo unico, da cui avrebbe dedotto coerentemente metafisica, teologia e visione politica, lo studioso, infatti, osserva che al contrario

Pascal, lui, s'y est repris à plusieurs fois avant d'arriver à l'entier repos dans la foi janséniste. Quoi qu'en réalité il ait moins varié qu'on ne le croirait à première vue et peut-être qu'il ne se l'est imaginé lui-même, il a paru cependant, aux diverses périodes de sa vie, dirigé tour à tour par de principes de

31 «Первый в России философский журнал с религиозно-нравственным уклоном [la prima rivista filosofica, in Russia, di indirizzo religioso-morale]», TARASOV 2004, 248. Il libro di Tarasov contiene in appendice (pp. 613-868) la traduzione russa dei *Pensieri*, ad opera della nota e apprezzata traduttrice El'ga L'vovna Lineckaja; riedito nel 2009 e nel 2017: *Blais Pascal: Biografia creativa e cultura russa* [Blaiz Pascal': Tvorčeskaja biografija i russkaja kul'tura], Sankt Petersburg, Aletejja.

32 STRELTSOVA 2020(2).

conduite bien différents. De ces variations nous retrouvons la trace dans les pages qu'il a écrites à chacune de ces époques : souvent nous y rencontrons des contradictions apparentes que sa biographie nous permet de résoudre, ou des contradictions réelles que sa biographie nous explique et dont elle nous fait mieux comprendre le sens et la portée³³.

Non v'è dubbio che, più che una ostentata sicurezza, la ricerca tormentosa di Pascal di una via d'uscita dal dubbio abbia inciso sulle molte e diverse *letture* in Russia di questo filosofo.

La raccolta di saggi *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui* comprende, oltre a una breve introduzione della Lesourd, undici saggi di diversa ampiezza, distribuiti in tre settori tematici, un indice dei nomi e un conciso riassunto, in francese, di ciascuno di essi.

Nella sua introduzione alla pubblicazione, Françoise Lesourd, a giustificazione della particolare attenzione che la cultura russa, nei suoi diversi aspetti, ha tributato al pensiero di Pascal, riporta un giudizio del filosofo Boris Vyšeslavcev (in francese Vycheslavitsev):

Il existe une manière russe d'aborder les problèmes philosophiques universels, une aptitude proprement russe à les vivre et les prendre en charge³⁴.

L'autore esprime qui una convinzione condivisa da una gran parte degli studiosi del settore e suffragata dalla storia della civiltà russa, che, come ricorda la Lesourd, si è sviluppata secondo un percorso, diverso da quello occidentale, mancante della tappa rinascimentale (che, a suo giudizio, ne avrebbe potuto favorire la secolarizzazione), illuminato dal cristianesimo pervenutole da Bisanzio senza il dibattito dottrinale apportatovi dalla Scolastica, e strumentalizzato dal potere politico per farne il fondamento dell'identità nazionale. La cultura russa, perciò, avrebbe tenuto in minor conto l'elemento razionale, per privile-

33 MICHAUT 1902, 1-2.

34 LESOURD 2020(1), 11. Boris Petrovič Vyšeslavcev (1877-1954), specialista di filosofia morale e del diritto, nel 1922 subì la stessa sorte dei circa 200 intellettuali e professori universitari (in particolare di ispirazione etico-religiosa), espulsi dalla Russia e approdati in Occidente. Con il giudizio sopra riportato a proposito della peculiarità della filosofia russa il filosofo non intendeva sostenere l'esistenza di una filosofia propriamente russa, quanto piuttosto un approccio specifico da parte dei pensatori russi ai problemi filosofici universali.

giare quello intuitivo e quello affettivo, e Pascal, con la contrapposizione delle “ragioni del cuore” alla razionalità logica poteva, più di altri filosofi, offrire ai pensatori russi una conferma della validità del proprio orientamento e un supporto metodologico alla loro riflessione.

È questo sentimento di *affinità* dei pensatori russi con il filosofo francese che Galina Jakovlevna Strel’cova (Streltsova)³⁵ sottolinea nel suo saggio:

Car il y a une sorte de parenté entre la « palette spirituelle » de Pascal et la culture russe, entre sa polyphonie intérieure et « l’énigme de l’âme russe », son ouverture sur le « miracle » et le « mystère », la complexité existentielle d’une appréhension du monde dictée par « la sagesse du cœur » contre « la sagesse de la raison », la faculté de discerner des « mondes autres » en dehors de ce monde terrestre³⁶.

Ed è alla *metafisica del cuore* che la studiosa dedica ampio spazio nella ricostruzione dell’influenza di Pascal sul pensiero russo: «c’est la métaphysique du cœur, qui sans être spécialement élaborée par lui [Pascal], joue un rôle dominant dans sa gnoséologie», nella scienza, nell’antropologia filosofica, nella sfera morale, nella religione³⁷. La cultura russa su questa base avrebbe elaborato una metafisica del cuore «unique en son genre», cui si sarebbero dedicati non soltanto Ivan Kireevskij e Aleksej Chomjakov, ma diversi altri pensatori, come Pamfil Jurkevič, professore all’università di Mosca, che scrisse tra l’altro *Il cuore e il suo significato nella vita dell’uomo, secondo l’insegnamento della parola di Dio* [Serdce i ego značenie v duchovnoj žizni čeloveka po učeniju slova Božija], Boris Vyšeslavcev, Pavel Florenskij, Ivan Il’in, Elena e Nikolaj Rerich, ma, afferma la Strel’cova,

Celui qui a particulièrement pénétré « l’intimité du cœur » est Dostoïevski. [...] De tous les écrivains russes, il n’y en a pas qui soient plus proches de Pascal par l’esprit et le cœur. [...] Comme nul autre écrivain, Dostoïevski a

35 Galina Jakovlevna Strel’cova, professore dell’Università Lomonosov di Mosca, è specialista di Pascal su cui ha pubblicato due monografie: *Blaise Pascal* [Blez Pascal’] e *Pascal e la cultura europea* [Pascal’ i evropejskaja kul’tura]; Sua è anche la voce *Pascal in Russia* [Paskal’ v Rossii] (STRELTSOVA 2020(2)), e *La metafisica del cuore* [Serdca Metafizika], nella *Filosofia russa. Enciclopedia* [Russkaja Filosofija. Ėnciklopedija].

36 STRELTSOVA 2020(1), 15.

37 STRELTSOVA 2020(1), 23.

su dépendre l'antinomie essentielle de l'homme (sa grandeur et sa misère, pour employer les termes de Pascal), en l'exprimant par la coïncidence contre-nature, dans son âme, de deux idéaux, « Sodome » et « la Madone » (cela concerne et Nastassia Philippovna, et Dmitri Karamazov et le marchand Rogojine dans *Les Frères Karamazov*)³⁸.

Nel ricostruire la presenza di Pascal nel panorama della letteratura russa la studiosa muove dalla figura di Nikolaj Ivanovič Novikov che con la sua attività di editore, in parte ufficiale e in parte segreta, e di divulgatore non soltanto di testi di supporto all'insegnamento, ma anche della traduzione di scritti più impegnativi sotto il profilo etico-religioso, filosofico, giuridico, contribuì notevolmente a diffondere una cultura non conformista nel ceto medio. Oltre ai *Pensieri* di Pascal, dalla sua tipografia uscirono, infatti, scritti di Böhme, Voltaire, Locke, Lessing, Diderot, Rousseau. Dai mistici ai razionalisti, Novikov offrì ai suoi lettori una visione culturale non unilaterale né angusta, convinto che l'uso corretto della ragione e soprattutto l'educazione del cuore conducono alla conoscenza di sé e alla virtù-felicità, che costituisce il fine primario della vita umana³⁹. L'importanza dell'attività editoriale di Novikov riguarda, oltre che la quantità delle sue pubblicazioni che tra il 1779 e il 1792 rappresentò circa un terzo di tutte quelle che ebbero luogo in Russia in quel periodo, come ricorda anche I. Kireevskij (*Rassegna della letteratura russa del 1829* [Obozrenie russkoj slovesnosti za 1829 god]), soprattutto la qualità, come rileva la stessa Strel'cova nel suo saggio *Nikolai Novikov. L'époque des Lumières en Russie*⁴⁰. L'importanza sul piano forma-

38 STRELTSOVA 2020(1), 24.

39 Caterina II, tollerante nel periodo della sua politica "illuminata", nei confronti delle riviste di satira sociale di Novikov, in cui si criticava più o meno apertamente l'assolutismo dispotico e l'adulazione cortigiana e si sosteneva la pari dignità di ogni uomo, indipendentemente dal suo rango, si fece via via più sospettosa proprio riguardo alla successiva produzione di questo autore, che già nel 1779 aveva ottenuto l'affitto della tipografia universitaria, e dal 1777 al 1784 era passato a pubblicare riviste e almanacchi di carattere letterario, etico-filosofico e religioso, contenenti traduzioni, spesso anonime, di opere talora censurate perché considerate dannose, sia riguardo alla religione tradizionale, sia da un punto di vista politico, indusse la sovrana nel 1792 a metterlo sotto processo e condannarlo al carcere. Novikov fu liberato soltanto nel 1796, alla morte di Caterina, e si ritirò a vita privata nella sua campagna «oublié, malade, ruiné, sans avoir été apprécié à sa juste valeur», STRELTSOVA 2020(1), 21. Tuttavia, non soltanto l'indipendenza dell'editore, ma soprattutto il sospetto che l'*illuminismo* di Novikov fosse in qualche misura da ricondursi a un legame con la setta degli *Illuminati* e con il loro impegno politico determinò la condanna da parte della sovrana.

40 «Il célébra la liberté, le libre travail des citoyens pour le bien de leurs patrie et rêvait d'une

tivo di Novikov, illuminista e filantropo, è attestata innanzitutto da coloro che godettero della sua eredità culturale.

Non a caso Pavel Aleksandrovič Radiščev, rivolgendosi con una lettera (15 luglio 1861) ad Herzen nella speranza che questi potesse pubblicare il *Viaggio da Pietroburgo a Mosca* [Putešestvie iz Peterburga v Moskvu], del padre defunto, accompagnava il manoscritto con la riedita rivista di Novikov *Il pittore* [Živopisec], mentre Aleksandr Aleksandrovič Čumikov in una lettera sempre a Herzen, dell'agosto 1851 da Parigi, scriveva: «Se poteste diventare per la Russia un secondo Novikov, prestereste il più grande servizio alla patria»⁴¹.

Ingiustificato era dunque il timore del pensatore slavofilo Ivan Vasil'evič Kireevskij che Novikov fosse ormai dimenticato, nonostante i suoi grandi meriti. Nel 1830, nella sua sopra citata *Rassegna della letteratura russa del 1829* [Obozrenie russkoj slovesnosti za 1829 god] egli, infatti, scriveva a proposito dell'editore:

Il suo ricordo è quasi svanito; coloro che avevano preso parte ai suoi lavori si sono dispersi, sono annegati nelle ignote cure delle attività private; molti non ci sono più, ma quello che hanno realizzato è rimasto, vive, dà frutti e chiede la gratitudine della posterità. Novikov non ha soltanto diffuso, ma ha creato da noi l'amore per le scienze e il piacere della lettura. Prima di lui, secondo la testimonianza di Karamzin, a Mosca non c'erano che due negozi di libri che vendevano annualmente per diecimila rubli, qualche anno dopo ce n'erano venti e vi si vendevano libri per duecentomila rubli. Novikov, inoltre, aprì negozi di libri in altre città della Russia, anche le più lontane; distribuiva quasi in regalo quelle opere che riteneva particolarmente importanti; faceva tradurre libri utili e ovunque moltiplicava i suoi collaboratori e ben presto non soltanto la Russia europea, ma anche la Siberia cominciò a leggere. Allora la nostra patria fu, anche se non per molto, testimone di un evento quasi unico negli annali della nostra formazione: la nascita *dell'opinione comune*⁴².

société reposant sur la raison et la justice», STRELTSOVA 2020(1), 20-21.

41 HERZEN, OGAREV 1955, 504 e 721.

42 «Память об нем почти исчезла; участники его трудов разошлись, утонули в темных заботах частной деятельности; многих уже нет; но дело, ими совершенное, осталось: оно живет, оно приносит плоды и ищет благодарности потомства. Новиков не распространил, а создал у нас любовь к наукам и охоту к чтению. Прежде него, по свидетельству Карамзина, были в Москве две книжные лавки, продававшие ежегодно на 10 тысяч рублей; через несколько лет их было уже 20, и книг продавалось на 200 тысяч. Кроме того, Новиков завел книжные лавки в других и в самых отдаленных городах России; распускал почти даром те сочинения, которые почитав особенно важными; заставлял переводить книги полезные, повсюду распространял участников своей деятельности, и скоро не только вся Европейская Россия, но и Сибирь начала читать. Тогда отечество наше было, хотя ненадолго, свидетелем

Nell'articolo su *La luce del mattino* [Utrennij Svet]⁴³ del 1778 la riflessione di Novikov sul pensiero di Pascal è associata all'analisi dei *Caratteri* del noto botanico e filosofo greco Teofrasto: *Serie dei Pensieri di Pascal e dei Caratteri di Teofrasto* [Oposledovanie Myslej Paskalevych i Charakterov Teofrastovyh]⁴⁴, accostamento che già suggerisce i limiti nell'interpretazione di un pensatore così complesso come Pascal. La scelta di avvicinare non soltanto due autori tanto lontani nel tempo, ma anche due aspetti della sensibilità, quella intima, personale, che sfocia nella dimensione religiosa, e quella che si esprime nel comportamento sociale, è tipica manifestazione dell'interesse educativo di Novikov, il quale vedeva nella formazione interiore dell'individuo il fondamento di una società sana. Del resto, le figure morali, disegnate da Teofrasto, si rinvengono già nell'intitolazione delle stesse riviste satiriche del pensatore russo.

Novikov, in realtà, del filosofo francese trascura l'idea fondamentale, ben chiara nell'edizione dei *Pensieri* del 1671, ossia la contraddittorietà *insuperabile* della natura umana⁴⁵, costretta tra grandezza e miseria, tra il nulla e l'infinito, mentre, come osserva Galina Strel'cova, da lui riprende e sviluppa l'idea della *grandezza* dell'uomo «sans d'autre part mettre l'accent sur sa "misère" comme le faisait ce dernier»⁴⁶. In realtà questa scelta non è arbitraria bensì frutto di una considerazione: «Ma l'uomo che non ha stima di sé stesso non può avere alcun rispetto neppure per gli altri, e in entrambi i casi dà prova di povertà di pensiero»⁴⁷. Salvo poi a precisare che spesso l'uomo scambia la grandezza, che consiste nei valori dello spirito che lo distinguono dagli animali, con la ricchezza e il prestigio sociale. E anche in questo la studiosa coglie un ricorso a Pascal che

события, почти единственного в летописях нашего просвещения: рождения *общего мнения*», KIREEVSKIJ 1911, t. 2, 15-16.

43 La rivista uscì nel 1777 sotto la direzione di Novikov, con la collaborazione del poeta e letterato, esponente tra i primi del *sentimentalismo*, Michail Matveevič Cheraskov.

44 STRELTSOVA 2020(2).

45 «Les choses extremes sont pour nous, comme si elles n'étoient pas ; et nous ne sommes point à leur égard. Elles nous échappent, ou nous à elles. Voilà nostre estat véritable. C'est ce qui resserre nos connaissances en de certaines bornes que nous ne passons pas, incapables de sçavoir tout, et d'ignorer tout absolument», PASCAL 1671, XII 68. Ci serviamo di questa edizione antica dei *Pensieri* in quanto più vicina, rispetto alle edizioni complete, all'attenzione di Novikov, e come per tutte le altre citazioni da testi non recenti, non modernizziamo la lingua.

46 STRELTSOVA 2020(1), 17.

47 «Но человек, себя за ничто почитающий, не может и к другим иметь никакого почтения, и в обоих сих случаях являет низкость мыслей», NOVIKOV 1951, 388.

aveva sottolineato la distinzione tra natura e costume, ovvero tra lo spirito e i sensi, come espresso da questo pensiero:

Combien y a-t-il peu de choses démontrées ? Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes. Elle incline les sens qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ; & qu'y a-t-il de plus universellement crû ? C'est donc la coutume qui nous ne persuade [...] Il faut donc faire marcher nos deux pièces ensemble ; l'esprit, par les raisons qu'il suffit d'avoir vues unes fois en la vie ; et les sens, par la coutume, et en ne leur permettant pas de s'incliner au contraire⁴⁸.

Tuttavia, proprio quella morale stoico-cristiana alla quale ricorre Novikov nell'esortazione alla virtù, nel suo intento moralizzatore della società, è vista da Pascal come l'espressione di una superbia diabolica per il fatto che l'insegnamento stoico di ciò che *si deve* fare, presuppone falsamente che sia possibile all'uomo farlo:

Ainsi les Philosophes ont beau dire : rentrez en vous mesmes, vous y trouverez votre bien ; on ne les croit pas ; & ceux qui les croient sont les plus vides & les plus sots. Car qu'y a-t-il de plus ridicule & de plus vain que ce que proposent Stoïciens, & de plus faux que tous leurs raisonnements ? Ils concluent qu'on peut toujours ce qu'on peut quelquefois, & que puisque le désir de la gloire fait bien faire quelque chose à ceux qu'il possède, les autres le pourront bien aussi. Ce sont des mouvemens fiévreux que la santé ne peut imiter⁴⁹.

Se è vero, infatti, che Dio ha creato una natura perfetta, è anche vero che l'uomo non è stato all'altezza di tanta perfezione, e si è lasciato travolgere dalla presunzione dell'autonomia, staccandosi dal suo Creatore. La grandezza dell'uomo consisterebbe perciò nel riconoscimento della propria miseria⁵⁰, nel sentimento del vuoto, nel rimpianto di ciò che è perduto, che deve condurre all'odio di sé stessi, e all'amore solo verso Dio, fonte di quella grazia tramite la quale soltanto si può recuperare anche l'amore di sé:

48 PASCAL 1671, VII 23.

49 PASCAL 1671, XXI 64.

50 «L'homme est si grand, que sa grandeur paroît mesme en ce qu'il se connast misérable», PASCAL 1671, XIII 68.

Car il est vray que c'est une des merveilles de la Religion Chrestienne, de réconcilier l'homme avec soi-mesme, en le réconciliant avec Dieu ; de luy rendre la vue de soi-mesme supportable ; et de faire que la solitude et le repos soient plus agréables à plusieurs, que l'agitation et le commerce des hommes. Aussi n'est-ce pas en arrêtant l'homme dans luy mesme qu'elle produit tous ces effets merveilleux. Ce n'est qu'en le portant jusqu'à Dieu, et en le soumettant dans le sentiment de ses misères, par l'espérance d'une autre vie, qui l'en doit entièrement délivrer⁵¹.

Secondo Pascal, infatti, anche nell'amore di sé l'uomo è incapace di essere lineare e, pur nella ricerca del proprio benessere, fugge il confronto con sé stesso perché ha orrore della propria miseria:

L'homme qui n'aime que soi ne hait rien tant que d'estre seul avec soi. Il ne recherche rien que pour soi, et ne suit rien tant que soi ; parce que quand il se voit, il ne se voit pas tel qu'il se désire, et qu'il trouve en soi mesme un amas de miseres inévitables, et un vide de bien réels et solides qu'il est incapable de remplir⁵².

Le affinità e le divergenze di Novikov, rispetto al filosofo francese, messe in luce anche da Galina Strel'cova, suggeriscono alcune considerazioni relative alla metodologia e ai contenuti del pensiero dell'autore russo. Novikov non aderisce al complesso di idee di Pascal, ma ne condivide quegli aspetti che possono soddisfare la concezione morale connessa con la religione cristiana tradizionale, secondo la struttura dottrinale datale dai Padri greci, come risulta chiaramente dall'articolo *Sulla dignità dell'uomo in rapporto a Dio e al mondo* [O dostoinstve človeka v otnošenijach k Bogu i miru]⁵³. La descrizione della grandezza dell'uomo e delle ragioni della sua centralità nell'universo, derivati dalla costituzione datagli da Dio, ricordano il *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, cui attingono anche altri scrittori russi settecenteschi. In quest'opera infatti, Gregorio di Nissa sottolinea la caratteristica tutta spirituale della bellezza, per

51 PASCAL 1671, XXVI 78.

52 PASCAL 1671, XXVI 78.

53 Novikov stesso esplicita questo collegamento: «Святой церкви небесного отца предоставлено было составить полную систему высокого нравочения, яко сущности учения божественного [Alla santa Chiesa del Padre celeste è stato dato il compito di comporre il sistema perfetto della sublime dottrina morale, come essenza dell'insegnamento divino]», NOVIKOV 1951, 402.

cui l'uomo può essere accostato a Dio e può essere portatore di quel carattere divino (manifesto nella virtù, nell'intelletto-intelligenza e nell'amore) che Dio stesso, creandolo a sua somiglianza, gli ha partecipato⁵⁴.

Nella lunga introduzione alla sua pubblicazione (*Sull'alta dignità dell'uomo* [O vysokom čelovečeskom dostojanii]), dopo aver espresso le esitazioni e i dubbi su quale dovesse essere la tipologia degli articoli del suo giornale, Novikov conclude dicendo che il miglior argomento da sviluppare deve avere come fine il nutrimento dello spirito dei lettori, per cui, lasciando a ciascuno di essi la scelta dei modi per prepararsi professionalmente, come editore egli si propone di prediligere gli scritti capaci di educare alla virtù:

Penso che per le nostre fatiche attuali non possiamo scegliere un oggetto migliore del cuore e dell'anima dei nostri amati conterranei. Questi nostri conterranei sono creature dotate di ragione, composte di corpo, anima e spirito. [...] Tutto l'ampio campo delle scienze e delle arti si trasformerebbe in un fantasticare vuoto, infruttuoso e non degno di nota se esse non tendessero a correggere il cuore umano, a promuovere felicità dell'uomo e a dilatare l'anima e le sue forze. [...] Non ci può essere nulla di più utile, di più piacevole e di più meritevole delle nostre fatiche di ciò che è strettamente legato all'uomo e ha come proprio oggetto la virtù, la prosperità e la sua felicità⁵⁵.

Nell'articolo intitolato *L'insegnamento morale come istruzione pratica* [Nravoučenie kak praktičeskoe nastavlenie], in cui vengono ricordati come maestri Mosè, Socrate e Milton, Platone, Epicuro, Zenone, Bacone, Grozio, Wolf, Nicole e Pa-

54 «Caeterum pulchritudo illa divina, non ulla forma vel eximia venustate externa resplendet, sed in beatitate secundum virtutem ineffabili consistit», GREGORIO DI NISSA 1863, V, 138. «Quod si et alia libet perquirere, quibus divina pulchritudo exprimitur: intelliges etiam illa quod attinet, similitudinem in imagine nostra accurata servatam esse. In natura divina est mens et sermo [νοῦς καὶ λόγος ἡ θεϊότης ἐστίν] [...] Nam in teipso animadvertis et sermonem esse, et vim intelligentem», GREGORIO DI NISSA 1863, V, 198). Non è difficile cogliere in queste idee lo schema del discorso di Novikov.

55 «Я думаю, что лучшим предметом настоящих трудов наших избрать не можем, как сердца и души возлюбленных наших единоплеменников. Сии наши единоплеменники суть разумные существа, из тела, души и духа состоящие [...] Все пространное поле наук и художеств преобразилось бы в пустое, бесплодное и сведения не достойное мечтание, ежели б оные не стремились ко исправлению человеческого сердца, ко споспешествованию человеческому благополучию и к расширению души и сил ее. [...] Ничто полезнее, приятнее и наших трудов достойнее быть не может, как то, что теснейшим союзом связано с человеком и предметом своим имеет добродетель, благоденствие и счастье его», Novikov 1951, 383.

scal⁵⁶, Novikov definisce l'insegnamento morale "scienza", caratterizzando così il *vero sapere* sulla base dell'*utile* che può arrecare allo spirito:

La dottrina morale è una scienza che ci istruisce, indirizzando le nostre azioni verso il nostro bene e la nostra perfezione, che ci inculca le regole vere dei grandi nostri doveri verso il Creatore, nostro massimo benefattore, verso il prossimo e verso noi stessi, che stabilisce questi doveri e mostra i mezzi per soddisfarli. Una tale scienza non dovrebbe esser degna di tutta la nostra attenzione? Non dovrebbe costituire il nostro compito principale di tutta la vita? Non c'è dubbio⁵⁷.

Naturalmente il tema della virtù non caratterizza soltanto l'attività editoriale di questo pensatore, ma ne permea tutto l'orizzonte culturale definendo la natura del suo pensiero religioso. Novikov, infatti, intende la vita nel senso più ampio e comprensivo, non soltanto quella terrena, in cui la moralità deve regolare i rapporti sociali, ma anche la vita eterna, in quanto la virtù (come insegnavano i Padri) costituisce il fondamento dell'esperienza religiosa come desiderio e amore del divino. In questo senso l'esercizio della virtù non viene meno con l'inizio della vita eterna, ma è incrementato e affinato nella nuova condizione di esistenza:

E così l'insegnamento morale illuminando la ragione la educa alla saggezza, rendendo puro il cuore lo prepara alla virtù e per queste vie conduce l'uomo alla felicità terrena e, cosa ancor più sperabile, a quella celeste. Per dirla in breve, questo divino insegnamento non lascia all'uomo un desiderio più grande, poiché ammaestrandolo nei doveri, gli mostra insieme il suo rap-

56 Le citazioni non seguono un ordine essenzialmente cronologico, ma piuttosto ideologico. Mosè sarebbe stato il primo a trasmettere all'uomo l'essenza dell'insegnamento divino, ossia l'amore per il prossimo, seguirono poi i grandi filosofi greci (Socrate, Platone, Epicuro, Zenone) con i loro principi morali e, dopo il periodo di oscurantismo barbarico, riaprirono questa via Bacon, Grozio, Wolf, Nicole e Pascal «из которых последнего особенно мы благодарить обязаны [all'ultimo dei quali dobbiamo essere particolarmente grati]», Novikov 1951, 403.

57 «Нравоучение есть наука, которая наставляет нас, управляет действия наши к нашему благополучию и совершенству, которая внушает нам истинные правила великих должностей наших ко творцу, высочайшему нашему благодетелю, к ближним и к себе самим, которая предписывает сии должности и показывает средства исполнения оных. Такая наука не должна ли быть достойною всего нашего внимания? не должна ли составлять во всю жизнь главные наши упражнения? Так, без сомнения», Novikov 1951, 401.

porto con l'Essere eterno, e questa conoscenza, guidando l'uomo all'amore, alla reverenza e all'obbedienza alle leggi divine e alla Provvidenza, fa la sua felicità [...] La dottrina morale è la scienza della felicità attuale e futura, per la vita temporale ed eterna ; di conseguenza, tra tutte le scienze essa è la più utile, necessaria e indispensabile⁵⁸.

Non c'è dubbio che la convinzione ottimistica di Novikov, secondo cui la conoscenza di sé può condurre alla vita virtuosa e alla felicità, collida con la visione di Pascal, per il quale la conoscenza umana è sempre precaria e problematica e l'uomo non può sperare nulla da sé stesso, essendo capace solo di rimpiangere ciò che ha perduto, come è chiaramente espresso in questo suo pensiero:

La guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu avoir la paix se sont partagez en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions, & devenir Dieux. Les autres ont voulu y renoncer à la raison, & devenir bestes. Mais ils ne l'ont pu ny les uns ny les autres ; & la raison demeure toujours qui accuse la bassesse & l'injustice des passions, & trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent : & les passions sont toujours vivantes dans ceux mesmes qui veulent y renoncer. Voilà ce que peut l'homme par luy mesme & par ses propres efforts à l'égard du vray, & du bien. [...] Nous souhaitons la vérité, & ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur, & ne trouvons que misere. Nous sommes incapables & de certitude & de bonheur. Ce désir nous est laissé, tant pour nous punir, que pour nous faire sentir, d'où nous sommes tombez⁵⁹.

La posizione, di Novikov, il quale attinge a Pascal *limitatamente* a quanto è in *consonanza* con i principi della propria visione del mondo, può essere estesa a buona parte di quella cultura russa che si è richiamata al filosofo francese e ai suoi *Pensieri*. Lo sottolinea appunto Krotov nel saggio citato in precedenza:

58 «И так нравоучение, просвещая разум, образует оный к мудрости, очищая сердце, готовит оное к добродетели и сими путями ведет человека к земному и, надежнее еще, к небесному блаженству. Кратко сказать, сие божественное учение не оставляет человеку большего желания: ибо, наставляя его в должностях, показывает ему купно отношение его к предвечному существу; и сие познание, ведущее человека к любви, почитанию и повиновению божественным уставам и провидению, совершает его счастье. [...] Нравоучение есть наука настоящего и будущего блаженства, для временной и вечной жизни; следовательно, оно есть изо всех наук самое полезнейшее, нужнейшее и необходимое», Novikov 1951, 401-402.

59 PASCAL 1671, XXI 64-65.

Il est arrivé assez fréquemment que certains penseurs russes aient recours aux idées de Pascal et Descartes pour étayer leurs propres théories. Pour un certain nombre d'entre eux, ces deux génies de l'époque classique ont bien souvent servi en quelque sorte de point de repère, qu'ils mettaient en rapport avec leur propre itinéraire philosophique⁶⁰.

Con analoghe considerazioni inizia il saggio: *La notion de « Coeur » chez Pascal et dans la littérature et la philosophie russes* di Boris Tarasov, che concentra la sua attenzione su un aspetto di questo riferimento a Pascal: la contrapposizione tra conoscenza del cuore e conoscenza razionale. In questo saggio l'analisi è limitata ad alcuni autori, ma un'ampia panoramica della presenza del pensiero del filosofo francese nella poesia e nella filosofia russe è offerta dallo studioso nel suo libro *La canna pensante. La vita e l'opera di Pascal nella ricezione dei filosofi e scrittori russi* [Mysljaščij Trostnik. Žizn' i tvorčestvo Paskalja v vosprijatii russkich filosofov i pisatelej]⁶¹. Lo studioso ricorda, tra l'altro, che in quanto «homme de science et penseur», Pascal ha influenzato la cultura russa sotto entrambi gli aspetti, il suo nome, infatti, risulta menzionato in Russia per la prima volta in un articolo scientifico: *La correction des baromètres*, apparso nel 1728 nei *Commentari* dell'Accademia delle Scienze, e Lomonosov pare si sia particolarmente interessato ai suoi esperimenti di fisica⁶².

Del resto anche Dostoevskij nel suo periodo di studi di ingegneria militare cita Pascal quale matematico, pur dichiarando di non apprezzare troppo questa disciplina, come si può arguire dalla lettera al padre del 9 maggio 1839:

E a che pro dovrei diventare un Pascal o un Ostrogradskij? La matematica senza applicazioni è puro 0 e c'è in essa tanta utilità quanta in una bolla di sapone⁶³.

60 KROTOV 2020, 209.

61 «Dans le présent article, nous aimerions mettre spécialement en relief la notion de “coeur” dans la pensée de Pascal et celle de quelques éminents représentants de la culture russe (Dostoïevski, Tioutchev, Vycheslavtsev)», scrive l'autore nel saggio compreso nella raccolta *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, TARASOV 2020, 36. Egli fa riferimento (ivi, 33), all'edizione francese della sua opera ben più ampia *Pascal et la culture russe*, dove passa in rassegna la letteratura russa interessata a Pascal del XIX e prima metà del XX secolo.

62 TARASOV 2020, 33.

63 «Но к чему мне сделаться Паскалем или Остроградским. Математика без приложения чистый 0, и пользы в ней столько же, как в мыльном пузыре», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 28.1, 59-60. Il noto matematico e fisico ucraino Michail Vasil'evič Ostrogradskij (1801-

Nell'ambito della riflessione filosofica, tuttavia, la presenza di Pascal è assai più ampia e, come sottolinea Tarasov, riguarda proprio quella distinzione tra verità del cuore e verità della ragione che caratterizza così profondamente il pensiero pascaliano.

È sulla base di questa distinzione che Ivan Vasil'evič Kireevskij, denunciando il procedimento razionalistico fallimentare del pensiero filosofico dell'Occidente, nel suo ultimo scritto, *Sulla necessità e possibilità di nuovi principi per la filosofia* [О neobchodimosti i vozmožnosti novych načal dlja filosofii], sosteneva che i *Pensieri* di Pascal avrebbero potuto costituire «il germe fruttuoso [plodotvornym zarodyšem]» di una filosofia nuova per l'Occidente, basata su un nuovo modo di pensare, lontano sia dalla scolastica romana, sia dal razionalismo filosofico⁶⁴. E tuttavia anche Kireevskij, così come era avvenuto per Novikov, non accoglieva il pensiero di Pascal nella sua specificità, ma come parziale supporto alla più generale asserzione che la ragione, per risultare veridica, deve essere vivificata dalla fede. Convinzione espressa nell'articolo sopra citato:

se queste scintille [iskry] del suo pensiero si fossero unite nella coscienza comune a quelle che riscaldavano l'animo di Fénelon, quando questi, a difesa di Madame Guyon raccoglieva gli insegnamenti dei Padri della Chiesa sul valore della vita interiore, dalla loro comune fiamma avrebbe potuto divampare allora una nuova, originale filosofia che, forse, avrebbe potuto salvare la Francia dall'incredulità e dalle sue conseguenze. Certamente questa filosofia non sarebbe stata la pura verità, poiché essa sarebbe restata ugualmente fuori della Chiesa, ma le si sarebbe avvicinata più che non tutta la speculazione razionalistica. Le mene dei Gesuiti, però, distrussero Port-Royal con i suoi *solitari* pensatori; con essi però anche il nascente vivificante indirizzo delle loro idee. [...] In tal modo la filosofia originale francese moriva sul nascere stesso, e la cultura francese che esigeva un qualche respiro intellettuale doveva piegarsi al sarcasmo di Voltaire e alle leggi di una filosofia estranea, che era tanto più ostile alle convinzioni religiose della Francia in quanto non aveva con esse alcunché di comune⁶⁵.

1862), insegnò anche alla Scuola di Artiglieria e all'Istituto di ingegneria di Pietroburgo, dove fece i suoi studi Dostoevskij.

64 KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 231.

65 «Если бы эти искры его мыслей соединились в общем сознании с теми, которые согревали душу Фенелона, когда он, в защиту Гюйон, собирал учения Св. Отцов о внутренней жизни, то из совместного их пламени должна была загореться новая, самобытная философия, которая, может быть, могла бы спасти Францию от безверия и его последствий. Конечно, эта философия не была бы чистой истиной, потому что все-таки она оставалась бы вне Церкви; но она ближе подходила бы к

La distanza di Kireevskij da Pascal qui (come anche negli altri suoi scritti di carattere filosofico) è evidente, e non soltanto per il fatto che l'interesse di questo intellettuale è volto essenzialmente a individuare nello sviluppo del pensiero e della coscienza comune l'apporto della riflessione dei vari popoli nello spirito di un idealismo epurato dal razionalismo hegeliano, ma soprattutto per il ruolo che in questa sua visione egli assegna alla tradizione e all'individuo. La sua idea fondamentale, condivisa da A. Chomjakov e dagli altri slavofili è, beninteso, che la fede partecipa al pensiero l'elemento vitale e concreto della verità, ma si tratta di una fede *strutturata* in un contesto dottrinale che dà forma e orientamento chiaro al sentimento religioso, elevandolo a *verità del cuore*. Soltanto in questo modo si potrebbe formare, a suo giudizio, una coscienza *comune* che da una comunità ristretta, allargandosi al complesso del popolo di cui è parte, tende a propagarsi anche agli altri popoli. In questo contesto il destino individuale è tanto più importante quanto più incide sull'evoluzione della coscienza comune, e la tradizione può essere una guida, un binario su cui muove la *fortuna* spirituale di un popolo o, al contrario, la sua decadenza, come starebbe capitando all'Occidente, che da quel binario comune, secondo l'autore, ha deviato.

Questa idea permise ai primi slavofili di collocare la Russia sulla linea di sviluppo del pensiero e della civiltà occidentali con un compito preciso, quello di restituire a un pensiero inaridito dal razionalismo la ricchezza della fede cristiana, conservata nella sua integrità nel cuore del suo popolo, educato dalla Chiesa ortodossa che non aveva tralignato, come avevano fatto sia il cattolicesimo che il protestantesimo con la loro scissione dal percorso unitario⁶⁶. Sempre

ней, чем все рациональные умозрения. Но происки иезуитов разрушили Пор-Рояль с его уединенными мыслителями; с ними погибло и рождавшееся живительное направление их мыслей. [...] Таким образом, самобытная философия Франции замерла в самом зародыше, и образованность Французская, требовавшая какого-нибудь умственного дыхания, должна была подчиниться хохоту Вольтера и законам чужой Философии, которая явилась тем враждебнее для религиозных убеждений Франции, что не имела с ними ничего общего», KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 231; una parte del passo è riportata da Tarasov nella versione francese, TARASOV 2020, 35-36.

66 «Учения Св. Отцов Православной Церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом Христианского колокола. Под их руководством, сложился и воспитался коренной Русский ум, лежащий в основе Русского быта. Обширная Русская земля, даже во времена разделения своего на мелкие княжества, всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления. [Gli insegnamenti dei Santi Padri

nel saggio del 1852, *Sul carattere della cultura europea e sul suo rapporto con la cultura della Russia* [O charaktere prosveščeniija Evropy i ego otnošenii k prosveščeniiju Rossii] Kireevskij scriveva, infatti:

Ma la radice della civiltà della Russia vive ancora nel suo popolo e, ciò che più conta, vive nella sua Santa Chiesa ortodossa. Solo su questa base, infatti, e su nessun'altra deve essere elevata la solida costruzione della cultura della Russia, formata sinora con materiali misti e per la maggior parte estranei e che perciò ha bisogno di essere ricostruita con materiale tutto proprio⁶⁷.

La Chiesa, è intesa dal pensatore slavofilo come l'unità dei credenti in Cristo, ossia nella fede dell'insegnamento di Cristo, e nella realizzazione di questo insegnamento nella vita; in questo senso essa non può essere che una, come sosteneva Chomjakov, secondo il quale la stessa definizione di *ortodossia* avrebbe avuto senso soltanto finché ci fossero stati dei cristiani separati.

Giustamente Tarasov osserva che

Pour Kiréievski, l'expérience de Pascal devrait nécessairement faire partie de la « connaissance intégrale » de la sagesse chrétienne, alliant une vie exemplaire et une attitude morale à une réflexion philosophique et scientifique, réunissant la foi et la raison⁶⁸.

Nei *Frammenti* [Otryvki] che dovevano costituire la seconda parte dell'ultimo scritto di Kireevskij, non terminata a causa della morte prematura dell'autore, si legge, infatti, questa definizione della fede:

della Chiesa ortodossa passarono in Russia, si può dire, assieme al primo rintocco della campana cristiana. Sotto la loro guida fu formata ed educata alle radici la mente russa che è a fondamento della vita quotidiana russa. La vasta terra russa, persino al tempo della sua divisione in piccoli principati, sempre si era riconosciuta come un unico corpo vivente, e aveva trovato il suo centro di attrazione non tanto nell'unità della lingua quanto nell'unità delle convinzioni derivante dall'unità della fede nelle deliberazioni della Chiesa]», KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 202.

67 «Но корень образованности России живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в его Святой Православной Церкви. Потому на этом только основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое донныне из смешанных и большею частию чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов», KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 220.

68 TARASOV 2020, 35.

La coscienza del rapporto della vivente persona Divina con la persona umana serve da fondamento per la fede, o più correttamente, la fede è questa stessa coscienza, più o meno chiara, più o meno immediata. Essa non costituisce una particolare idea della mente o del cuore, non rientra in una qualsiasi facoltà conoscitiva, non riguarda la sola ragione logica o il sentimento del cuore, o il monito della coscienza, ma abbraccia tutto l'uomo nella sua integrità e si manifesta soltanto nei momenti di questa integrità e proporzionalmente alla sua pienezza. Il principale carattere del pensiero credente consiste, infatti, nell'aspirazione a riunire tutte le singole parti dell'anima in una unica forza, a cercare il punto centrale, interiore dell'essere, dove la ragione e la volontà, e il sentimento, e la coscienza, e il bello, e il vero, e il meraviglioso, e il desiderato, e il giusto, e il misericordioso, e tutto il complesso dello spirito confluisce in una sola unità vivente, e in questo modo si ristabilisce la personalità concreta dell'uomo nella sua originaria indivisibilità⁶⁹.

La fede, perciò, anche per Kireevskij è sicuramente il fondamento dei valori spirituali umani, e tuttavia in lui difetta quell'assoluta gratuità che in Pascal viene a rompere l'ambiguità sostanziale, resistente a ogni sforzo individuale, che caratterizza l'anima umana, lacerata tra grandezza e miseria. Di questa sua distanza dal filosofo francese egli era ben cosciente, e infatti nella sua recensione all'edizione di Cousin dei *Pensieri* (*Le opere di Pascal edite da Cousin* [Sočinenija Paskalja, izdannyja Kuzenem]) si legge:

Non c'è dubbio che Port-Royal con la sua dottrina sulla grazia collida con il cattolicesimo romano, ma noi pensiamo che questi onesti pensatori abbiano potuto deviare verso una concezione tanto unilaterale della verità proprio per il fatto che la Chiesa occidentale, alla loro epoca, deviava verso l'altro lato. Se ricordiamo quei dogmi della scolastica romana sulla grazia e sui meriti dell'uomo su cui si fondava la loro dottrina del purgatorio, delle indulgenze, e simili, capiremo allora che per un pensiero autenticamente cristiano sareb-

69 «Сознание об отношении Живой Божественной Личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости», KIREEVSKIJ 1911, t. 1, 274-275.

be stato impossibile liberarsi da questo errore se non passando all'estremo opposto. Se anche questo estremo è esagerato, tuttavia è certo, che ha origine dalla fonte del giusto. Osserviamo, a questo proposito, che mai, né Giansenio, né Port-Royal, come pure i Domenicani e i Molinisti e i benevoli oppositori di entrambi, i Gesuiti, avrebbero potuto venir fuori dalla nostra Chiesa⁷⁰.

Sembrerebbe legittimo concludere che il rifiuto di Port-Royal da parte di Kireevskij implicasse non solo la dottrina giansenistica in sé, ma lo stesso programma di Arnauld e Nicole di sostenere il tomismo (che essi non ritenevano troppo lontano dalla linea giansenista) contro il molinismo, dal momento che per gli slavofili il tomismo aveva un'impronta aristotelica, di un razionalismo astratto che mal si conciliava, secondo loro, con la dottrina cristiana elaborata dai padri della Chiesa orientale. In ogni caso, dall'articolo di Kireevskij si evince, che la *verità* della fede non è appannaggio dell'individuo. Il *cuore* dei pensatori di Port-Royal ha denunciato, a suo giudizio, l'errore nella via intrapresa dalla Chiesa cattolica, portandoli a una opposizione inconciliabile, e per quanto la frattura dell'unità non possa essere imputabile a loro, tuttavia essi sono fuori di quell'unità vivente della Chiesa di Cristo che rende partecipi della vita vera; dunque la loro non è *verità* piena, ma è un insieme di «scintille» di verità. L'unità integrale di vita e pensiero non si realizza, secondo Kireevskij, nella singolarità individuale, bensì nell'unità dell'individuo col suo popolo, *educato* a uno stesso *sentire* dalla saggezza di una Chiesa che fonda l'unità del suo magistero in Cristo.

Questa posizione di Kireevskij, condivisa in buona parte dai suoi amici slavofili, è maturata, come noto, in un contesto idealistico-romantico, da cui l'autore trae la visione ottimistica del processo culturale fondato sulla spiritualità del popolo formata dai principi di un cristianesimo autenticamente vissuto, ma

70 «Нет сомнения, что Пор-Рояль в учении своем о благодати рознится с учением Римского католицизма. Но мы думаем, что эти добросовестные мыслители потому только могли уклониться в одностороннее понимание истины, что Западная Церковь, в их время, уклонялась в другую сторону; когда мы вспомним те догматы Римской схоластики о благодати и заслугах человека, на которых опиралось учение их о чистилище, о индульгенциях и т. подоб., тогда поймем, что для искреннего Христианского мышления невозможно было не вырваться из этого заблуждения в другую противоположную крайность; если и эта крайность преувеличенная, то, конечно, она происходит из источника справедливого», KIREEVSKIJ 1911, t. 2, 104-105. Con il termine "mollinisty" l'autore si riferisce ai seguaci del gesuita spagnolo Luis de Molina.

si discosta non poco dalla visione tormentata di Pascal, per il quale l'uomo per sé stesso non può nulla, e lo stesso suo *disporsi* alla grazia della fede deve essere sostenuto dalla grazia stessa.

Tarasov ha colto molto bene la complessità della natura del *cuore* per Pascal. Il cuore è sì lo strumento gnoseologico per eccellenza, perché è il cuore che “sente” Dio, e la fede salvifica è data da Dio all'uomo attraverso il *sentire* del cuore; ma si raccoglie nel cuore anche una forza contraria che spinge l'uomo a operare contro il proprio interesse:

L'un des mérites de Pascal est d'avoir, l'un des premiers, attiré l'attention sur la capacité du cœur à « rêver » en quelque sorte contre soi-même, contre son propre profit, son propre avantage ; il a montré la façon changeante et capricieuse dont s'expriment les volontés humaines. Chacun, souligne-t-il, a ses propres fantaisies, qui vont à l'encontre de ses intérêts, et qui plongent son entourage dans la perplexité⁷¹.

Ed è proprio la coscienza dell'*insuperabilità*, ignorata dagli slavofili, della contraddizione, vissuta nell'intimo dall'individuo, che avvicina invece a Pascal Dostoevskij. Lo scrittore esplora e descrive in molti dei personaggi dei suoi romanzi il contrasto tra la coscienza e talvolta anche il desiderio del bene e la forza oppositiva della negazione. L'esempio più eclatante di questo meccanismo è il suo *uomo del sottosuolo*, il protagonista delle *Memorie del sottosuolo* [Zapiski iz podpol'ja] che nella rivendicazione rabbiosa della propria libertà rifiuta sia la razionalità matematica⁷², sia la ragionevole cura della propria malattia⁷³. Que-

71 TARASOV 2020, 40.

72 «Дважды два четыре — ведь это, по моему мнению, только нахальство-с. Дважды два четыре смотрит ферттом, стоит поперек вашей дороги руки в боки и плюется [Il due per due quattro, secondo me, non è che sfrontatezza. Il due per due quattro si pavoneggia, si piazza di traverso sul vostro cammino con le mani sui fianchi e sputa]», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 119.

73 Agli inizi delle *Memorie del sottosuolo* [Zapiski iz podpol'ja] il protagonista confessa la propria miseria e la volontà di aderirvi, come l'unica condizione possibile per lui: «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек. Я думаю, что у меня болит печень. Впрочем, я ни шиша не смыслю в моей болезни и не знаю наверно, что у меня болит. Я не лечусь и никогда не лечился, хотя медицину и докторов уважаю. [...] Но все-таки, если я не лечусь, так это со злости. Печенка болит, так вот пускай же ее еще крепче болит! [Sono un uomo malato... Sono un uomo maligno. Sono un uomo sgradevole. Penso di aver male al fegato. D'altro canto non capisco un cavolo della mia malattia e non so per certo che cosa mi faccia male [...]. Non mi curo e non mi

sta disposizione malevola è vissuta dal protagonista come una scelta⁷⁴ mentre l'autore tenderebbe a farla apparire come una *condizione*. Agli inizi del lungo monologo del protagonista, infatti, compare una nota in cui l'atteggiamento del personaggio è ricondotto a una generale condizione sociale, connessa a un momento storico:

Sia l'autore delle memorie, sia le *Memorie* stesse, s'intende, sono inventati. Ciò nonostante tali personaggi, come pure lo scrittore di queste memorie, non solo possono, ma debbono anche esistere nella nostra società, se si tiene conto di come la nostra società si è formata. Io volevo portare dinanzi agli occhi del pubblico, in maniera più visibile del solito, uno dei tipi di un tempo non lontano. Questo è uno dei rappresentanti della generazione che sopravvive ancora⁷⁵.

Più oltre, nel negare che le scelte dell'uomo sono guidate essenzialmente dall'idea di un vantaggio, *l'uomo del sottosuolo* fa un discorso più generale, relativo alla natura umana che vede il *vantaggio* nell'assoluta libertà, intesa nel senso di un'arbitrarietà assoluta, talora volta persino al proprio danno:

E perché siete così fermamente, trionfalmente convinti che soltanto ciò che è normale e positivo, in una parola, il solo benessere sia conveniente all'uomo? Non sbaglia forse la ragione riguardo a ciò che è vantaggioso? Dopo tutto può essere che l'uomo non ami il solo benessere. Può darsi che proprio la sofferenza gli sia altrettanto vantaggiosa del benessere. E l'uomo talora ama terribilmente, fino allo spasimo la sofferenza, anche questo è un fatto. Qui non serve

sono mai curato sebbene rispetti la medicina e i dottori [...] E tuttavia se non mi curo è per rabbia. Il fegato mi fa male, ebbene, che mi faccia ancora più male!», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 99.

74 «Чем больше я сознавал о добре и о всем этом „прекрасном и высоком“, тем глубже я и опускался в мою тину и тем способнее был совершенно завязнуть в ней. Но главная черта была в том, что все это как будто не случайно во мне было, а как будто ему и следовало так быть [Più ero cosciente del bene e di tutto questo “bello ed elevato”, più sprofondavo nel mio pantano e più ero capace di impantanarmi completamente in esso. Ma la caratteristica principale era che tutto questo sembrava non essere casuale in me, ma come se dovesse essere così]», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 102.

75 «И автор записок и самые „Записки“, разумеется, вымышлены. Тем не менее такие лица, как сочинитель таких записок, не только могут, но даже должны существовать в нашем обществе, взяв в соображение те обстоятельства, при которых вообще складывалось наше общество. Я хотел вывести перед лицо публики, повиднее обыкновенного, один из характеров протекшего недавнего времени. Это — один из представителей еще доживающего поколения», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 99.

neppure consultare la storia universale; chiedete a voi stesso, se solo siete un uomo e avete vissuto un po'⁷⁶.

In effetti, l'impatto della società sull'individuo e viceversa l'influenza di questi in un contesto sociale è un argomento caro a Dostoevskij ed è sviluppato nei grandi romanzi. Nei *Demoni* [Besy] ad esempio, il libero pensatore Stephan Trofimovič, che al valore del sentimento religioso ha preposto una vuota libertà, non è soltanto l'esempio di un uomo *superfluo*, ma anche di un corruttore della gioventù; e il demoniaco Stavrogin non è malvagio solo per sé stesso, ma diffonde il male nell'ambiente che frequenta. In questo caso la corruzione dell'animo umano sarebbe il frutto dell'educazione e dell'ambiente in cui l'individuo si è formato, mentre è nell'*Idiota* [Idiot] che l'autore fa emergere il fondo originario dell'animo umano con le sue forze contrastanti. Già nel disegno iniziale del romanzo, quello di descrivere un uomo profondamente buono sul modello di Cristo, egli avverte, infatti, la difficoltà di creare un personaggio tale che non sia soltanto sincero e quindi credibile, ma che sia anche *normale*, ossia *umano*; deve perciò ricorrere alla figura di Don Chisciotte. Dunque un uomo estremamente buono ma ridicolo: il principe Myškin. Questi non può eguagliare il suo modello nell'amore e nel sacrificio proprio perché è un uomo, ossia, per correggere la banalità dell'asserzione, perché per Cristo il bene è possesso, appartiene alla struttura stessa del suo essere perfetto, mentre per l'uomo è *esercizio*, uno stato da acquisire e conservare in assoluta precarietà. Da questo deriva la necessità di disegnare un personaggio che per la sua sincera bontà risulti anche ridicolo agli occhi del resto del mondo. Questo contrasto tra l'altezza dell'aspirazione e la precarietà della realizzazione è l'idea centrale attorno a cui si organizza il procedimento narrativo. Al paladino del bene, Don Chisciotte-Myškin, l'*insanabilità* del contrasto si rivelerà solo alla fine, quando si sarà consumata la tragedia con l'uccisione di Nastas'ja Filippovna da parte di Rogožin, ed egli

76 «И почему вы так твердо, так торжественно уверены, что только одно нормальное и положительное, — одним словом, только одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибается ли разум-то в выгодах? Ведь, может быть, человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько же он любит страдание? Может быть, страдание-то ему ровно настолько же и выгодно, как благоденствие? А человек иногда ужасно любит страдание, до страсти, и это факт. Тут уж и со всемирной историей справляться нечего; спросите себя самого, если только вы человек и хоть сколько-нибудь жили», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 5, 119.

ripiomberà nel buio dell'idiozia. Pure, nella sua vita cosciente ne aveva avuto qualche intuizione su cui si era anche soffermato con inquietudine. Ad esempio sull'impossibilità di liberarsi dai «pensieri doppi», come confessa a Keller, il quale senza troppi scrupoli aveva pensato di ricavare un utile dall'ammissione della propria colpa⁷⁷. La tentazione di ricavare qualcosa, un qualche lustro *per sé stessi* dal bene fatto agli altri, non è che il riaffermarsi della pretesa dell'io di un qualche riconoscimento vantaggioso. L'io è il fondamentale elemento divisivo per Dostoevskij, non solo rispetto al prossimo, ma anche rispetto all'unità della persona, di qui la difficoltà del principe di liberarsi dai pensieri doppi. Amare il prossimo nel senso più completo significa trascendere sé stessi in nome di un ideale attorno a cui si concentrano tutte le forze della persona, come ben mette in luce Tarasov:

Pour Dostoïevski, l'amour le plus grand – principale force qui met l'idéal en mouvement, but absolu, couronnement de ce qui fait que l'homme est vraiment homme, expression extrême de sa liberté –, est en même temps la plus grande mise à la gêne du moi, le sacrifice volontaire, la vraie victoire sur la « nature », œuvre d'Adam. Cet amour pour le prochain concret n'envie pas, ne s'enorgueillie pas, ne se porte pas aux noues et « ne recherche pas son bien propre » car il ne s'identifie à aucun intérêt particulier ou penchant naturel, il donne au lieu de prendre, il est longanime et patient. [...] La logique de Dostoïevski coïncide avec celle de Pascal : leur centre positif à toutes deux est le Christ. D'après eux, la vraie connaissance de Dieu et de l'homme est impossible sans le Christ comme médiateur. C'est grâce à lui que les hommes connaissent leur misère et les moyens de la guérir⁷⁸.

Ma naturalmente per Pascal non è sufficiente conoscere i mezzi per guarire, occorre che la grazia dia la forza e la determinazione di usare quei mezzi. L'accostamento a Pascal da parte di Dostoevskij avviene sulla base di un credo

77 «Две мысли вместе сошлись, это очень часто случается. Со мной непрерывно. Я, впрочем, думаю, что это не хорошо, и [...] я в этом всего больше укоряю себя. Мне даже случалось иногда думать, [...] что и все люди так, так что я начал было и одобрять себя, потому что с этими *двойными* мыслями ужасно трудно бороться; я испытал. Бог знает, как они приходят и зарождаются [Due pensieri diversi si sono uniti, questo capita molto spesso. A me di continuo. Penso, però, che non sia una bella cosa, e [...] è quello che mi rimprovero di più. Mi è persino capitato di pensare a volte [...] che tutti gli uomini siano così, tanto che ho cominciato anche a giustificarmi, perché con questi pensieri doppi è terribilmente difficile lottare; io l'ho sperimentato. Dio sa come vengono e come nascono]», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 8, 258.

78 TARASOV 2020, 45.

religioso comune, il cristianesimo, che però non è così severo e definitivo nel denunciare la corruzione dell'anima, e non nega il valore dell'apporto dell'uomo alla propria salvazione, sebbene dall'osservazione del "materiale" umano lo scrittore tragga la conclusione che il precetto "ama il prossimo tuo come te stesso" sia impossibile da mettere in pratica sulla terra, perché lo impedisce la costituzione individualistica della persona:

Amare una persona come se stessi, secondo il precetto di Cristo, è impossibile. Lo impedisce sulla terra la legge dell'individualità. L'io è di ostacolo. Solo Cristo lo poteva, ma Cristo era dall'eternità l'ideale a cui tende e a cui deve tendere per legge di natura l'uomo⁷⁹.

Dunque, non lo impedisce la mitica "caduta adamitica", ma la condizione *naturale* umana cui appartiene però l'ideale che lo chiama ad elevarsi oltre la propria natura. L'incarnazione di questo ideale è il Cristo storico, che fornisce all'uomo, secondo lo scrittore, i termini concreti del suo perfezionamento, la consapevolezza del necessario annullamento della propria individualità. L'uomo deve convincersi che

il più alto uso che possa fare della propria individualità, del pieno sviluppo del proprio io, è distruggere questo io, darlo interamente a tutti e a ciascuno, senza limiti e senza riserve. E questa è la massima felicità. In questo modo la legge dell'io si fonde con la legge dell'umanitarismo e nell'unione entrambi, sia l'io, sia i tutti (evidentemente le due estreme contrapposizioni), reciprocamente distrutti l'uno a favore dell'altro, attingono nello stesso tempo, ciascuno per sé, il fine supremo dello sviluppo individuale⁸⁰.

79 «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 20, 172. Sono queste le riflessioni di Dostoevskij, suscitate dalla morte della prima moglie e riportate nei taccuini del 1863-1864.

80 Высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон я сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и я и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтоженные друг для друга, в тоже самое время [...] достигают и высшей цели индивидуального развития каждый особо», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 20, 172.

La realtà del Cristo indica con chiarezza come questo sia il fine a cui deve tendere l'umanità tutta, anche se questo fine non potrà essere raggiunto se non col trascendimento della natura umana (Cristo è anche Dio) e soltanto ambito e perseguito nella condizione terrena. Perciò: «Cristo stesso predicava la sua dottrina solo come ideale»⁸¹, perché la vita terrena è determinata dal movimento, dall'evoluzione, dalla *legge della spada*, mentre nella dimensione dell'eterno il tempo non esiste più e la vita ha raggiunto la sua compiutezza *sintetica*. Ottundere l'ideale significherebbe perdere l'orientamento dello stesso vivere terreno, cancellare quel segno del divino che eleva l'uomo al di sopra della stessa sua umanità, sebbene *attraverso* essa.

Per questo nella riflessione di Dostoevskij la questione storico-sociale occupa uno spazio di rilievo, e ha anche segnato pesantemente la sua vita. Tuttavia è anche chiara la condanna delle teorie socialiste, perché egli ritiene che una società sana cresce sulla salute interiore del popolo, sui valori cristiani.

L'attività *giornalistica* di Dostoevskij, comunque la si voglia giudicare, muove da una tale certezza e la sua idea che nessuno si salva da solo scopre una vena ottimistica. Nell'articolo del *Diario di uno scrittore* [Dnevnik pisatelja] del 1873, che prende il titolo da una poesia di N. A. Nekrasov, *Vlas*, egli, a margine della leggenda di quel peccatore che, pronto a sparare sull'ostia consacrata, all'ultimo momento, sconvolto dalla visione della croce al posto dell'ostia, si converte e se ne va in giro per la Russia a mendicare per costruire un tempio a Dio, esprime la convinzione che il popolo russo sarà capace di salvarsi, appunto come Vlas, all'ultimo momento quando si troverà sull'orlo dell'abisso:

Ricordiamoci di "Vlas" e tranquillizziamoci: all'ultimo momento tutta la menzogna, se c'è menzogna, salterà fuori dal cuore del popolo e gli si porrà dinanzi con un'incredibile forza di accusa. Si sveglierà, Vlas, e si dedicherà al servizio divino. In ogni caso salverà sé stesso, se davvero giungeranno le avversità. Salverà sé stesso e noi, perché, di nuovo, la luce e la salvezza risplenderanno dal basso (in una forma forse del tutto inattesa per i nostri liberali, e in questo ci saranno molti aspetti comici)⁸².

81 «Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 20, 173.

82 «Но вспомним „Власа“ и успокоимся, в последний момент вся ложь, если только есть ложь, выскочит из сердца народного и станет перед ним невероятною силою обличения. Очнется Влас и возьмется за дело Божие. Во всяком случае спасет себя

L'idea della "salvezza dal basso" è anche, contro le teorie dei *liberali*, espressione oltre che del rifiuto di un preciso contenuto ideologico, di una tipologia di discorso filosofico che ponga la dimostrazione al di sopra dell'intuizione, l'astratto al di sopra del concreto. Non è un caso che più di un critico veda in Dostoevskij l'iniziatore della filosofia esistenziale, come nel saggio citato, Pankrat'ev, e che ne rilevi, come Semën Frank, la straordinaria capacità di cogliere nell'insondabilità della persona umana, anche (e forse proprio) nel momento della sua massima degradazione, la sua spiritualità, che lo avvicina a Dio, in un incontro che solo può permettergli di partecipare delle forze del bene. Scrive infatti Frank:

Poiché questa profondità – l'essenza stessa della persona umana – è, in fondo in fondo, quel misterioso principio che Dostoevskij, in una delle bozze per *I fratelli Karamazov* [Brat'ja Karamazovy], chiama "il miracolo della libertà". È questa la stessa "stolta, meschina volontà umana" di cui parla come del bene supremo, assoluto l'uomo del sottosuolo. Attraverso questo principio passa l'unica via che conduce l'uomo a Dio: altro percorso, più razionale e sicuro, meno problematico qui non può esserci. Si tratta davvero della "via stretta", circondata da ogni parte dagli abissi del peccato, della follia e del male. A quanto pare, Dostoevskij pensava addirittura che l'illuminazione spirituale, l'acquisizione dei doni della grazia, fosse assolutamente impossibile senza l'esperienza del peccato e del male⁸³.

Secondo Dostoevskij il discorso filosofico, per essere veridico, non può prescindere dall'esperienza interiore del rapporto radicale dell'umano con il divino; esperienza che si esprime originariamente non nella ragione, ma nel sentimen-

сам, если бы и впрямь дошло до беды. Себя и нас спасет, ибо опять-таки — свет и спасение воссияют снизу (в совершенно, может быть, неожиданном виде для наших либералов, и в этом будет много комического)», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 21, 41.

83 «Ибо эта глубина — само существо человеческой личности — в последней своей основе есть то таинственное начало, которое Достоевский в одном из набросков к „Братьям Карамазовым“ называет „чудом свободы“. Это — та самая „глупая человеческая волюшка“, о которой как о высшем абсолютном благе говорит „человек из подполья“. Через это начало ведет единственный путь человека к Богу — другого пути, более рационального и безопасного, менее проблематического здесь быть не может. Это есть поистине „узкий путь“, со всех сторон окруженный безднами греха, безумия и зла. По-видимому, Достоевский держался даже мнения, что духовное просветление, обретение даров благодати без опыта греха и зла вообще невозможно», FRANK 1931, 77. Questo articolo di Frank compare in traduzione italiana in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, a cura di Adriano Dall'Asta, Milano, La Casa di Matriona, 1992, 193-199.

to, da cui nasce la più alta poesia. In gioventù, quando ancora era uno studente di ingegneria militare, egli scriveva al fratello Michail (lettera del 31 ottobre 1838) che la filosofia più vera non è quella che si serve di un pensiero astratto, ma quella ispirata, che è poesia al sommo grado, e contestava la confusione tra le due forme di conoscenza in cui sembrava aggirarsi il fratello:

Amico mio, tu filosofeggi come un poeta, e come l'anima non regge il grado di ispirazione in maniera continua, così discontinua, non vera è anche la tua filosofia. Per *sapere* di più bisogna *sentire* di meno e viceversa, regola avventata, delirio del cuore. Che cosa intendi dire con la parola *sapere*? Conoscere la natura, l'anima, Dio, l'amore... Questo lo si conosce con il cuore, non con l'intelletto. [...] La mente è una facoltà materiale... mentre l'anima, o lo spirito, vive del pensiero che il cuore le sussurra... Il pensiero nasce nell'anima, la mente è uno strumento, una macchina mossa dal fuoco spirituale. Non si deve intendere la filosofia come un semplice problema matematico in cui l'incognita è la natura... Nota che nell'impeto dell'ispirazione il poeta coglie Dio, e di conseguenza realizza il compito della filosofia. [...] Dunque l'estasi poetica è l'estasi della filosofia. Di conseguenza la filosofia è la poesia stessa, solo il massimo grado di essa! ... Strano che tu pensi nello spirito della filosofia attuale. Quanti suoi sistemi assurdi sono nati in ardenti teste intelligenti⁸⁴.

Per quanto queste considerazioni del giovane Dostoevskij, nel passo riportato in parte da Tarasov⁸⁵, rivelino un forte peso sull'autore della corrente romantica, tuttavia non bisogna escludere l'influenza di una tradizione specificamente religiosa, quale quella di Clemente Alessandrino, che si appella alla poesia in quanto la filosofia di per sé non è sufficiente per comprendere la verità⁸⁶, e non

84 «Друг мой! Ты философствуешь как поэт. И как не ровно выдерживает душа градус вдохновенья, так не ровна, не верна и твоя философия. Чтоб больше знать, надо меньше чувствовать, и обратно, правило опрометчивое, бред сердца. Что ты хочешь сказать словом знать? Познать природу душу, Бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом. [...]. Ум — способность материальная... душа же, или дух, живет мыслью, которую нашептывает ей сердце... Мысль зарождается в душе. Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным [...] Философию не надо полагать простой математической задачей, где неизвестное — природа... Заметь, что поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, след«овательно», исполняет назначенье философии. [...] След«овательно», поэтический восторг есть восторг философии... След«овательно», философия есть та же поэзия, только высший градус ее!.. Странно, что ты мыслишь в духе нынешней философии. Сколько бесплодных систем ее родилось в умных пламенных головах», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 28.1, 53-54.

85 TARASOV 2020, 40.

86 Tutto il capitolo VII del *Protrettico* (Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας 7, 73.1) è dedicato all'analisi della poesia dei diversi poeti che nella loro ispirazione avevano colto il divino.

lo è perché non ha lo slancio che la può innalzare al di sopra dello strumento razionale per cogliere la luce del Divino. Per questo la filosofia che pur nel dubbio conserva la nozione di Dio ha sempre un valore, mentre quella che rinuncia anche al suo dubitare è una *misera* [žalkaja] filosofia, secondo l'espressione che Dostoevskij usò a margine di un giudizio di Pascal, riportato per inciso in una lettera del 9 agosto 1838 indirizzata sempre al fratello Michail: «Una volta Pascal disse: chi protesta contro la filosofia è lui stesso un filosofo. Misera filosofia!»⁸⁷.

Le considerazioni del giovane Dostoevskij sulla filosofia-poesia richiamano le riflessioni di Pankrat'ev sulla passione di Pascal per la scienza, passione che sembra oltrepassare l'ordine logico dell'evidenza per attingere quella gioia della scoperta che viene appunto dal cuore e che nel suo momento più alto e completo avverte il *mistero* divino. E in effetti anche Dostoevskij nell'accostare filosofia e poesia, sottolinea il momento gioioso della conoscenza vera: l'entusiasmo o l'estasi poetica nasce dall'incontro col Divino.

La decisa contrapposizione da parte di Pascal «del Dio dei filosofi al Dio della Bibbia» deriverebbe appunto, secondo Pankrat'ev, dal fatto che nella pretesa della dimostrazione scientifica della verità verrebbe smarrito proprio «il legame col mistero divino». Il sapere logico è in sé limitato e presenta un universo limitato:

Dieu sensible au cœur est un Dieu de joie. C'est précisément la joie qui détermine la disposition d'esprit religieux de Pascal. [...] Le regard morne, sans joie,

87 «Раз Паскаль сказал фразу: кто протестует против философии, тот сам философ. [...] Жалкая философия!», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 28.1, 50. L'espressione di Pascal è leggermente diversa: «Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher», numerazione Lafuma, *Géométrie/Finesse*, serie XXII, 513-514. Secondo i curatori del testo di Dostoevskij (I. A. Bitjugova e G. M. Fridlender) l'autore si riferirebbe ai *Pensieri* di Pascal nell'edizione francese del 1669, dal momento che la prima edizione russa apparve soltanto nel 1843: DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 28.1, 403, nota 4. Nella terza edizione, quella del 1671 (in realtà la seconda), troviamo l'espressione soltanto nella citazione dell'articolo introduttivo di Paul Gosselin, PASCAL 1671, VII. Importante è il contesto in cui è collocata l'espressione di Pascal nella raccolta completa dei *Pensieri*, ossia la distinzione «Géométrie, finesse», qui il filosofo francese chiarisce che la *finesse* appartiene al giudizio e la *géométrie* allo spirito, e come la morale del giudizio «se moque» della morale dello spirito, così anche la vera filosofia ossia quella del giudizio «se moque» della filosofia dello spirito, ossia della filosofia che potremmo chiamare scientifica. Tutto il capitoletto dedicato a *Les règles du jugement. Diversité et unité*, PASCAL 1993, 40-43.

que la lumière de l'évidence « mathématique » rend aveugle au Mystère de Dieu, ignore, ou bien a « oublié » quelle est la Source de cette Lumière. [...] C'est bien la peur devant la froide évidence d'une vérité de type scientifique, ayant perdu tout lien avec le mystère Divin, qui pousse Pascal à opposer si radicalement le Dieu des philosophes et des savants au Dieu de la Bible [...] La joie est fondamentalement le contraire de l'ennui, qui se cache derrière l'évidence de la vérité de type scientifique. [...] Pourtant, la passion avec laquelle Pascal s'était adonnée à la science supposait une joie de la connaissance qui était loin d'une compréhension objectiviste de la vérité⁸⁸.

Pascal, come ricorda Pankrat'ev, sosteneva che sebbene le matematiche servano ad educare l'intelletto e la geometria insegni il metodo vero del pensiero, i principi primi, non assoggettabili a prova, ma che si impongono per immediata chiarezza (quali le tre dimensioni dello spazio, l'infinità dei numeri), ci vengono dal cuore e dall'istinto. In questo lo studioso coglie il recupero da parte di Pascal della filosofia, ma non della cartesiana filosofia dell'evidenza, bensì di quella greca dell'ἀλήθεια, che lega la verità al mistero⁸⁹.

Nell'ottica di Dostoevskij il *divino* ha una forte valenza religiosa che già nelle *Memorie della casa dei morti* [Zapiski iz mërtoĝo doma] è concentrata nella figura di Cristo. Nei suoi grandi romanzi i personaggi principali, sia positivi che negativi, sono per lo più, e spesso anche loro malgrado, spiriti religiosi. Ivan Karamazov, che seguendo la sua logica non può accettare un Dio che permette la sofferenza degli innocenti e *in primis* dei bambini, nel momento centrale della malattia, quando la sua allucinazione diabolica lo sommerge nel dubbio, segnando la crisi della ragione, ritrova il senso di orientamento, *la speranza*, paradossalmente nella logica degli opposti: se c'è il diavolo, allora esiste anche Dio. Ma è appunto la follia, la *febbre cerebrale* che fa uscire Ivan dal suo mondo, «diventato immagine», secondo una felice espressione con cui Oleg Pankrat'ev definisce il mondo chiuso in uno schema concettuale in relazione a quello intimamente vissuto nel sentimento. E il Kirillov dei *Demoni* si uccide per *dimostrare*, al di là di ogni dubbio razionale e dunque in maniera *irrazionale*, col superamento, tutto soggettivo, del timore della morte, quello che la ragione non è in grado di dimostrare, ossia la non esistenza di Dio. In entrambi i personaggi il dubbio è accompagnato dal sentimento, ma di natura diversa: in Ivan dalla sofferenza

88 PANKRATIEV 2020, 177-178.

89 PANKRATIEV 2020, 178.

per la perdita di Dio, ossia per il fatto che il mondo non lascia intravedere la presenza divina, in Kirillov, invece, dal timore di Dio, e dunque dall'esigenza di eliminare qualsiasi possibile traccia del divino, quasi a confermare il pensiero di Pascal: «Les hommes ont mépris pour la religion. Ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie». In entrambi i personaggi l'ateismo non è un esito puramente razionale, ma neppure puramente emotivo.

Nel profondo legame tra pensiero e sentimento Pankrat'ev coglie l'emergere con Pascal di quella che chiama «disposition d'esprit» che, facendo regredire l'importanza della speculazione, aprirebbe l'epoca moderna e farebbe sia di Pascal che di Dostoevskij, a lui prossimo, degli iniziatori del pensiero esistenzialistico:

Bien avant Heidegger, c'est en fait Pascal qui a parlé pour la première fois des dispositions d'esprit qui gouvernent notre existence et, ce qui n'est pas moins important, notre pensée. [...] La pensée de Pascal, en profondeur, est une pensée ressentie sur un plan émotionnel, inséparable de la façon dont nous ressentons le monde devenu image. Ce lien profond entre la pensée et le ressenti rend Pascal, avec tous ses « abîmes », très proche du lecteur moderne, qui continue paradoxalement à subir l'attraction de sa réception « romantique »⁹⁰.

La *disposizione di spirito*, caratterizzante il passaggio dal medioevo all'età moderna, ossia dalla visione di una precisa gerarchia di valori obiettivi e universali all'affacciarsi di un valore nuovo, ossia la *recezione romantica* della coscienza individuale, verrebbe a modificare la visione medioevale, vanificandone la concezione universalistica. Si può parlare perciò, secondo Pankrat'ev, della *disposizione* dell'uomo moderno a *sentire* l'esistenza di Dio, ma anche, al contrario, a sperimentarne l'assenza, consegnandosi all'immagine propriamente scientifica di un mondo chiuso in sé stesso. Di questa disposizione al *sentire* lo studioso ricostruisce le origini e l'evoluzione. Essa sarebbe venuta in primo piano con la crisi della *gerarchia della coscienza* che subordinava il sentimento alla ragione, e che nel Medioevo aveva il suo custode nella Chiesa cattolica⁹¹. La Riforma, rom-

90 PANKRATIEV 2020, 165.

91 «C'était l'Église catholique qui posait une borne au pouvoir des sentiments sur la conscience, surtout là où leur force était la plus grande – dans la mystique. L'“éveil du sentiment” est étroitement lié à la Réforme. Chez Luther, déjà, les sentiments com-

pendo l'ordine gerarchico, dava invece spazio al sentimento che veniva così a caratterizzare anche la fede personale. Lo stesso Pascal, fa osservare lo studioso, riconducendo al sentire del cuore il fondamento più certo della fede religiosa, coinvolge il lettore proprio su questo piano *commotivo*, non su quello razionale-interpretativo.

Non è un caso, dunque, che proprio in questa luce Pascal sia abbondantemente citato nella poesia russa, a cominciare da Fëdor Ivanovič Tjutčev che per primo nella sua poesia avrebbe introdotto la metafora pascaliana del *roseau pensant*, secondo la ricostruzione di Veronika Dmitrievna Altašina, la quale scrive:

C'est peut-être grâce à Tioutchev que l'image du roseau-trostnik s'est solidement implantée dans la tradition russe de la production poétique, et non celle du jonc ou du brin d'herbe, toutes les autres traductions étant postérieures⁹².

Nei componimenti poetici dal XIX al XXI secolo, l'Altašina rinviene un impiego di immagini pascaliane, prima fra tutte quella del *roseau pensant* dal forte afflato emotivo conservato non soltanto nei versi di Tjutčev, ma anche di Anna Achmatova e Marina Cvetaeva, afflato che tuttavia si stempera gradatamente in semplice cliché nella maggior parte dei poeti moderni⁹³.

In ambito prosastico, tuttavia, il primato nell'esplorazione non tanto delle possibilità di utilizzo, quanto piuttosto del significato e del valore che la stessa dimensione del sentimento assume o può assumere per l'uomo moderno spetta a Dostoevskij. È proprio Dostoevskij, infatti, a far emergere un problema ineludibile: una volta che il sentimento sia venuto in primo piano rispetto alla ragione, il criterio che ne garantisca la validità non può più appartenere alla ragione,

mement à jouer un rôle décisif dans l'expression de la foi personnelle. C'est pourquoi la Contre-Réforme, en la personne d'Ignace de Loyola, prête une si grande attention au lien des pensées et des sentiments, et surtout au contrôle à exercer sur ces derniers», ПАНКРАТИЕВ 2020, 165.

92 La studiosa cita a questo proposito la poesia di Tjutčev: *Est in arundineis modulatio musica ripis*, dove la quarta strofe recita: «Откуда, как разлад возник? / И отчего же в общем хоре / Душа не то поет, что море, / И ропщет мыслящий тростник? / [Da dove, come è spuntata la discordia? / E perché nel coro comune / L'anima non canta come il mare, / E la canna pensante sussurra?]». La versione francese riportata nel saggio è molto bella, ma non letterale, ricordiamo solo la traduzione dell'ultimo verso di questa quarta strofa: «Seul, le roseau pensant murmure ?», ALTASHINA 2020, 62.

93 ALTASHINA 2020, 68.

ma soltanto al grado di forza che caratterizza il sentimento stesso, sebbene ciò non significhi ancora eliminare la ragione.

Dostoevskij, non c'è dubbio, è maestro nel delineare nei suoi personaggi il processo con cui la forza del sentimento, abbracciando la loro *idea* fondamentale, li porta talora a superare l'estremo limite della coscienza col delitto o col suicidio. Pankrat'ev, come si è già ricordato, ha messo bene in luce l'esplorazione di questa intima, indissolubile connessione di pensiero e sentimento da parte del grande scrittore, il quale sostiene che nel momento in cui al sentimento si attribuisce un ruolo primario la coscienza risulta totalmente disancorata da qualsiasi elemento di obiettività. Scrive Pankrat'ev:

Ce type de pensée ressentie ou éprouvée est particulièrement ben représenté dans les œuvres de Dostoïevski, spécialement en la personne de l'ingénieur Kraft, qui tombe totalement sous l'emprise « non de l'argument logique seul, mais de l'argument devenu sentiment »⁹⁴.

Kraft è un personaggio del romanzo *L'adolescente* [Podrostok], il quale vive con dolorosa intensità l'idea che si è fatto del popolo russo cui egli stesso appartiene: un popolo *di second'ordine*, destinato a servire da materiale per una stirpe più nobile, senza avere alcun ruolo nei destini dell'umanità.

Tanto forte è in lui il sentimento di impotenza e di inattività di ogni sua azione di fronte a questa idea che non avrà scampo e finirà per suicidarsi. Il luogo citato da Pankrat'ev non riguarda, però, questa tragica conclusione, bensì la precedente conversazione tra amici in cui lo stesso Kraft esprime con poche parole l'impossibilità di liberarsi della sofferenza in cui si è risolta l'idea e la vita stessa:

Io non capisco come sia possibile, se si è sotto l'influenza di un qualsiasi pensiero dominante che abbia del tutto assoggettato la vostra mente e il vostro cuore, vivere ancora di qualcos'altro che sia fuori di questo pensiero.

E uno degli amici, Vasin, ne trae il risvolto più significativo:

94 PANKRATIEV 2020, 166.

Qui evidentemente c'è un equivoco l'errore sta nel fatto che in Kraft non c'è la sola deduzione logica, ma, per così dire, una deduzione che si è trasformata in sentimento. Non tutte le nature sono uguali; in molti la deduzione logica si trasforma talora in un sentimento fortissimo che s'impadronisce di tutto l'essere e che è molto difficile sradicare o trasformare. Per guarire un tale uomo occorre in questo caso cambiare questo sentimento, cosa possibile non altrimenti che sostituendolo con un altro di ugual forza. Questo è sempre difficile e in molti casi impossibile⁹⁵.

Attribuendo questo equivoco non a un errore della ragione, bensì alla natura del soggetto, l'interlocutore Vasin mette in crisi anche il concetto più generale di natura che per alcuni dovrebbe fornire *la regola* del vivere. La moglie del padrone di casa, mentre allattava il suo bambino, ossia mentre compiva un'azione che con più evidenza connette l'amore a una legge naturale, seguendo la conversazione dall'uscio semichiuso della camera, era intervenuta, infatti, con questa esortazione: «Bisogna vivere secondo la legge di natura e di verità [nado žit' po zakonu prirody i pravdy]»⁹⁶.

Dostoevskij, tuttavia, attraverso i suoi personaggi mostra come lo stesso sentimento, sebbene sia parte fondamentale di quelle leggi di natura, non abbia nella pratica gli stessi esiti non soltanto nei diversi individui ma anche nei diversi momenti della vita di ciascun individuo, perché s'intreccia con la libertà da cui scaturisce la legislazione che ciascuno si dà. Si pensi alle considerazioni dell'uomo del sottosuolo che mette in dubbio proprio quella considerata la legge più universale, ossia che l'uomo sia portato a scegliere *naturalmente* il proprio vantaggio.

Anche Pascal escludeva che la natura potesse fornire alla coscienza una legislazione universale, sia sul piano conoscitivo che su quello pratico della morale,

95 «Я не понимаю, как можно, будучи под влиянием какой-нибудь господствующей мысли, которой подчиняются ваш ум и сердце вполне, жить еще чем-нибудь, что вне этой мысли? [...] Тут, очевидно, недоумение, — ввязался вдруг Васин. — Ошибка в том, что у Крафта не один логический вывод, а, так сказать, вывод, обратившийся в чувство. Не все натуры одинаковы; у многих логический вывод обращается иногда в сильнейшее чувство, которое захватывает всё существо и которое очень трудно изгнать или переделать. Чтоб вылечить такого человека, надо в таком случае изменить самое это чувство, что возможно не иначе как заменив его другим, равносильным. Это всегда трудно, а во многих случаях невозможно», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 13, 46.

96 DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 13, 46.

portando a sostegno di questo suo giudizio due motivi differenti. Il primo, che l'uomo non può sottrarsi all'errore che lo perseguita anche nel conoscere, cosicché non può avere certezza assoluta delle stesse leggi naturali:

L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle, et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse. Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre ; les sens abusent la raison par de fausses apparences. Et cette même piperie qu'ils apportent à l'âme, ils la reçoivent d'elle à leur tour ; elle s'en revanche. Les passions de l'âme les troublent et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi⁹⁷. Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu⁹⁸.

L'altro motivo riguarda più da vicino la legge morale, ed è che le così dette leggi di natura in realtà non sono altro che il *camuffamento* del costume, come sembrerebbe dimostrato dal fatto che il "vero" e il "giusto" sono principi che cambiano secondo i Paesi e la formazione che ricevono gli individui:

Qu'est-ce que nos principes naturels sinon nos principes accoutumés. Et dans les enfants ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères comme la chasse dans les animaux. Une différente coutume en donnera d'autres principes naturels.

Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée. La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature ? pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grande peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.

Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature : l'instinct et l'expérience⁹⁹.

Secondo Pascal, perciò, avendo perduto la *rivelatività* dei suoi strumenti naturali, all'uomo non resta che il soccorso divino, il solo che possa incidere sull'individuo, e il solo a cui possa essere affidata la salvezza. In ultima analisi per lui non esiste mediazione tra la grazia accordata e l'individuo che la riceve, se non quella del Cristo, il quale non indica soltanto la via da intraprendere, ma ottiene all'uomo la grazia senza la quale quella via non potrebbe essere intrapresa

97 PASCAL 2002, II, 45-83.

98 PASCAL 2002, III, 60-294.

99 PASCAL 2002, VII, 125-92; 126-93; 128-396.

e neppure riconosciuta. La condizione umana, infatti, è segnata per Pascal dal racconto biblico della *caduta*, che avrebbe privato l'uomo della perfezione degli strumenti di cui il Creatore lo avrebbe dotato nella creazione, cosicché la vita terrena deve essere intesa dall'uomo come un percorso di abnegazione e *rinuncia a sé*.

Nella visione di Dostoevskij la metafora della caduta resta in ombra, mentre in primo piano viene «la legge dell'*io*»; in altri termini, è proprio l'individualità che crea le discordanze, e non soltanto per via delle perversioni, ma perché per vivere l'individuo deve affermarsi come tale, distaccarsi dagli altri differenziandosi. Il limite è già nella soggettività, sede di quella libertà che fa dell'uomo un essere responsabile socialmente, e moralmente, dunque anche di fronte a Dio.

Si può osservare che Dostoevskij, come figlio del suo tempo, ha senza dubbio avvertito l'influenza della problematica idealistica, che sottolinea il limite ineliminabile del relativo; non si può però ignorare come questo problema sia presente nella sostanza già nella patristica dei primi secoli. Sia Origene che Clemente Alessandrino propongono il perfezionamento dell'uomo con l'insegnamento di Cristo ben oltre la morte fisica, e non nel significato di una dovuta espiazione, ma piuttosto nel senso che la piena consapevolezza del significato della figliolanza divina richiede una radicale trasformazione della natura umana. Dinamismo che nel pensiero di Origene sembra prefigurare la possibilità di una ripetizione del distacco e del ritorno a Dio. Il neoplatonismo cristiano esprimeva così l'esigenza del superamento di quella che Dostoevskij chiamava *la legge dell'io* ma anche l'impossibilità di un superamento totale che oscurerebbe la coscienza di sé, della propria peccaminosità e quindi della necessità del proprio impegno al perfezionamento. Per concludere, riguardo al rapporto di Dostoevskij col pensiero di Pascal è certamente condivisibile il giudizio che Tarasov formula nel suo libro *La canna pensante* [Mysljaščij Trostnik]:

Scoprendo "il mistero dell'uomo", Pascal e Dostoevskij giungono alla stessa conclusione, che "senza Dio" la storia va logicamente avanti-in basso, provocando l'atrofia di valori senza i quali perdono la loro forza i criteri di distinzione del bene e del male, e le proprietà inferiori della natura umana hanno la meglio su quelle superiori. E al contrario, la vita "con Dio" trasforma e illumina il fondo oscuro della nostra natura"¹⁰⁰.

100 «Разгадывающая „тайну человека“, Паскаль и Достоевский приходят к общему выводу,

Questa convinzione costituisce la sostanza della professione di fede cristiana di entrambi, che nella sua essenzialità copre la distanza che li separa, ma la cui esplicitazione, discende in buona misura dal percorso e dal contesto culturale in cui le loro idee religiose si sono formate. L'immagine dostoevskiana di *Vlas-popolo* di Dio, che si salverà e salverà gli intellettuali dal loro ateismo e da un eccessivo razionalismo, non è riconducibile alla concezione pascaliana di una salvezza personale, frutto non tanto, o non soltanto, di una scelta del fine, la vita eterna e non la storia, ma della fede che è grazia. Pascal è molto esplicito a questo proposito, egli ritiene fortunati, infatti, coloro a cui Dio l'ha concessa, ma questi non possono darla agli altri se non proporla mediante il ragionamento, nell'attesa che Dio gliela conceda nel sentimento del cuore, diversamente questa fede razionale, puramente umana, sarebbe del tutto inutile per la salvezza.

Per Dostoevskij la storia ha ancora un valore per cui impegnarsi, ma la sua concezione del popolo segna già l'inizio di un percorso destinato a travolgere e cancellare nel tragico quel romanticismo da cui nasce, cosicché da depositario dei valori di un cristianesimo più *vissuto* che *saputo*, il popolo, per la sua concretezza (predominio del fare sul pensare) si farà creatore di nuovi valori, a lui stesso *sconosciuti*. Questo tipo di creatività libera, non commisurata né commisurabile ad un fine diverso dalla libertà stessa, e che nasce da un'urgenza interiore, è raffigurata negli indimenticabili, preveggenti e inquietanti versi di Aleksandr Blok:

così vanno con passo maestoso
Alle spalle il cane affamato,
davanti - col sanguigno vessillo,
E invisibile nella bufera
Dalle pallottole illeso,
[...]
In una bianca corona di rose
...Avanza Cristo Gesù¹⁰¹

что „без Бога“ история закономерно движется вперед-вниз, провоцируя атрофию абсолютных ценностей, без которых утрачивают свою силу критерии различения добра и зла, а низшие свойства человеческой природы одерживают победу над высшими. И напротив, жизнь „с Богом“ преобразует и просветляет „темную основу нашей природы“», TARASOV 2004, 550-551.

101 «Так идут державным шагом — / Позади — голодным пес, / Впереди — с кровавым

Cristo che nella bufera procede davanti ai dodici, *guardie rosse-apostoli*, nell'intenzione di Blok non rientra in alcun disegno blasfemo e non ha neppure un significato del tutto allegorico. È il Cristo delle beatitudini nei confronti dei diseredati, di chi ha sete di giustizia, e nella loro insipiente violenza i dodici, *apostoli-assassini*, come forze elementari travolgono un ordine terreno ingiusto, che assegna la terra di Dio e *patrimonio di tutto il popolo* ad altri, che di essa non sono parte, perché dal popolo si sono separati. La figura di Cristo, che più di una volta è evocata da Blok nelle sue poesie, qui esprime la convinzione del popolo rivoluzionario non soltanto di essere nel giusto ma di aver diritto alla felicità *su questa terra*.

La rappresentazione dostoevskiana del popolo russo nella figura di Vlas è ben distante dalla realtà evocata da Blok, che definisce questa distanza *ironia*. Già negli scritti e nelle conferenze degli anni che precedettero la rivoluzione, in cui il poeta taccia di *ironia* i discorsi pacificatori degli intellettuali, si legge l'angoscioso presentimento della catastrofe che avrebbe cancellato i confini tra bene e male:

Quando cominciai a parlare della frattura tra Russia e intelligencija mi colpì più di ogni altra cosa il sorprendente ottimismo della maggior parte delle obiezioni, a tal punto sorprendente da far pensare se non si celasse dietro di esso il più disperato pessimismo. Io parlavo di morte, mi rispondevano che la malattia era curabile. Tornavano alla memoria le parole del morente Ivan Ilič in Tolstoj: "non si tratta di rene mobile, ma di vita e di morte". Parlavo di scissione, mi rispondevano che non c'è scissione e poi non c'è nulla da scindere. Io dicevo che noi amiamo e insieme odiamo la Russia lontana da noi, la troika gogoliana in corsa precipitosa; mi rispondevano "siamo noi la Russia"¹⁰².

флагом, / И за вьюгой невидим, / И от пули невредим, / [...] В белом венчике из роз — / Впереди — Исус Христос», БЛОК 1981, 221. Il poemetto *I dodici* [Dvenadcat'] sulla rivoluzione, che Blok scrisse nel gennaio del 1918, si può leggere nella traduzione italiana di B. Carnevali, con il testo a fronte, БЛОК 1981, 198-221.

102 «Когда я заговорил о разрывѣ между Россіей и интеллигенціей, болѣе всего поразил меня удивительный оптимизм большинства возраженій: до того удивительный, что приходит в голову, не скрывается ли за ним самый отчаянный пессимизм? Говорил я о смерти, мнѣ отвѣчали, что болѣзь излѣчима. Вспоминали слова умирающаго Ивана Ильича у Толстого: „дѣло не в блуждающей почкѣ, а в жизни и смерти“. Я говорил о расколѣ, мнѣ говорили, что нѣтъ раскола, да и нечему раскалываться. Я говорил о том, что мы любим и ненавидим вмѣстѣ далекую от нас Россію, набѣгающую гоголевскую тройку; мнѣ отвѣчали: „Мы сами — Россія“», БЛОК 1918, *Forze della natura e cultura* [Stichija i kul'tura], 19. Alcuni saggi di Blok si possono leggere nella traduzione italiana di Maria Olsufieva e Oretta Michaelles: Aleksandr Blok, *L'intel-*

Nello stesso Dostoevskij il poeta individua una profondità di ironia che i contemporanei, a suo giudizio, non seppero cogliere:

Dostoevskij non dice mai un “no” diretto a quel nichilismo da seminario che lo assale. Ama Svidrigajlov quasi più di ogni altro personaggio¹⁰³.

E l'ironia è il male dell'individualismo che si vince, come sosteneva anche Vladimir Solov'ëv (mai infettato dal riso) non con il rifiuto della personalità, ma con la rinuncia al proprio egoismo¹⁰⁴. Blok, in sostanza, rimproverava agli intellettuali, tra i quali collocava anche sé stesso, l'atteggiamento scotomizzante del pericolo collettivo, pure in qualche misura avvertito, di essi biasimava la resistenza all'azione, la denuncia senza seguito, l'analisi *descrittiva* che pone l'analista al di sopra dell'oggetto esaminato. E nella impossibilità di una attribuzione distinta del bene e del male, condannava la visione ottimistica, secondo la quale, a un certo momento sarebbero emerse le forze positive a riportare il tutto nell'alveo dell'ordine. Ma quale ordine, si chiedeva, se l'attuale è già discriminante? Perché non è legittimo ignorare che le «cosiddette masse non sono mai state sfiorate dal grande movimento dell'umanesimo»¹⁰⁵, un movimento

ligenzija e la rivoluzione, Milano, Adelphi, 1978.

103 «Достоевский не говорит прямого „нѣтъ“ тому семинарскому нигилизму, который разбирает его. Он влюблен чуть ли не болѣе всего в Свидригайлова», Блок 1918, *L'ironia* [Ironija], 26. Svidrigajlov è un personaggio di *Delitto e castigo* [Prestuplenie i nakazanie]. Innamorato della sorella di Raskol'nikov, cerca di vincerne la resistenza rivelandogli la colpa del fratello, ma di fronte al suo definitivo rifiuto, prende coscienza di tutto il male commesso durante la propria vita e si suicida.

104 «Личное самоотречение не есть отречение от личности, а есть отречение лица от своего эгоизма (Вл. Соловьев). [L'autorinuncia da parte della persona non è una rinuncia alla personalità, ma la rinuncia da parte della persona al proprio egoismo (V. Solov'ëv)]», Блок 1918, *L'ironia* [Ironija], 27.

105 «Так называемые массы никогда не были затронуты великим движением», Блок 1962, 98. Il poeta criticava il giudizio ottimistico riguardo alla evoluzione della situazione storica dell'epoca da parte dello storico Johan Jakob Honegger, il quale nei movimenti delle masse presagiva la possibilità del loro assorbimento nell'umanesimo. Egli invece riteneva che ciò sarebbe stato impossibile, dal momento che l'Umanesimo stesso, nella sua essenza personalista, ultimava il suo ciclo, e stava per essere sostituito dal nuovo spirito della musica: «Я утверждаю, наконец, что исход борьбы решен и что движение гуманной цивилизации сменилось новым движением, которое также родилось из духа музыки [io affermo, infine, che l'esito della lotta è deciso e che il movimento della civiltà umana è stato sostituito da un nuovo movimento, nato anch'esso dallo spirito della musica]», Блок 1962, 115.

per eccellenza individualistico, che pone al centro i valori della persona. Dostoevskij pensava che il popolo, così come Vlas, si sarebbe salvato in forza di quella adesione al divino di cui, quasi inconsciamente, era portatore, ma Blok, già nel dicembre del 1908, esprimeva un ben diverso giudizio, ricollegando in un'unica forza *elementare* le due fazioni, da un lato quella dei credenti (ortodossi e settari) e dall'altro dei non credenti:

Gli uni [...] cantano Amore, amore/ sacro amore, / tu da sempre oppresso, / di sangue inondato. Gli altri cantano altre canzoni: Abbiamo coltelli affilati / [...] / siamo ragazzi scapoli, / e navigati [...].

Nei giorni in cui si avvicina la tempesta, queste due canzoni si fondono: è chiaro, terribilmente chiaro, quelli che cantano di "coltelli affilati" e quelli che cantano di "amore sacro" non si tradiranno l'un l'altro, perché le forze della natura sono con loro, essi sono figli della stessa tempesta; perché la terra è una, "la terra di Dio", "la terra è patrimonio di tutto il popolo"¹⁰⁶.

Se nell'ottica di Dostoevskij, come pure degli slavofili e persino di Novikov, la fede salvifica non abbandona del tutto la storia in favore dell'individuo, che anzi è chiamato a operare per cercare di tenerla sul *giusto* binario, nella visione di Blok, preannunciatrice della rivoluzione, l'individuo che dà o contribuirà a dare un nuovo corso all'avvicinarsi degli uomini non è mosso da un ponderato disegno, ma da una volontaria bramosia di liberazione che cancella ogni disegno del presente senza prefigurarsene un altro.

Dostoevskij nei suoi romanzi tratteggia quel confine tra una individualità che aspira al bene ma è improduttiva e una società malata, dove non tutto, però, è ancora perduto; Blok è andato più avanti prefigurando una catastrofe senza ritorno, sebbene abbia torto nel sostenere che il grande scrittore ami Svidrigajlov, il personaggio di *Delitto e castigo* [Prestuplenie i nakazanie], «quasi più di qualsiasi altro personaggio». Pur essendo ormai moralmente perduto, questi, infatti, ha avuto la forza di fare quel che poteva per salvare dalla perdizione

106 «Они поют: Ты любовь, ты любовь, / Ты любовь святая, / От начала ты гонима, / Кровью политая. / Тѣ поют другія пѣсни: у нас ножики литые, / [...] / Мы ребята холостые. / Практикованные.../. В дни приближенія грозы сливаются обѣ эти пѣсни; ясно до ужаса, что тѣ, кто поет про „литые ножики“, и тѣ кто поет про „святую любовь“ — не продадут друг друга, потому что — стихія с ними, они — дѣти одной грозы; потому что — земля одна, „земля Божья“, „земля — достояніе всего народа“», Блок 1918, *Forze della natura e cultura* [Stichija i kul'tura], 23.

Dunja e Raskol'nikov, e dunque, come Vlas, ha lasciato intravedere una scintilla di quella grandezza che pure in qualche misura è presente nell'animo umano. Tale *trasparenza* è spesso avvertibile nei personaggi negativi di Dostoevskij ed è senza dubbio una intuizione che avvicina lo scrittore a Pascal, per il quale l'uomo porta in sé i due opposti, meschinità e grandezza, e se si salva non è per le proprie forze, ma per la grazia divina.

La stessa fede, del resto, non è vissuta da Dostoevskij in un'ottica pacificatrice. Nei taccuini relativi alla morte della prima moglie Marija le sue riflessioni esprimono incertezza. Il patrimonio dell'uomo per il cristiano non è la terra, ma la vita eterna, ed è patrimonio di ogni singolo a cui è donata la grazia, che l'uomo non può prevedere, ma soltanto sperare. E se la vita eterna è impossibile da immaginarsi, tuttavia si può almeno dire con le parole di Cristo che là «non ci sarà moglie né marito»¹⁰⁷, e dunque, ad esser coerenti; si dovrebbe aggiungere: nemmeno società o popolo.

Ma può l'uomo staccarsi dalla terra? Gli *starcy* vivono nel ritiro, sebbene non rifiutino agli esterni l'accoglienza, il consiglio e il conforto; lo stesso Pascal si ritira a Port-Royal, per sfuggire le tentazioni terrene. Si può certamente convenire con Tarasov che

Comme chez Pascal, il y a chez Dostoïevski une hiérarchie des valeurs dans laquelle les hommes de la « chair » et de « l'esprit » sont loin derrière ceux de la sainteté et de la miséricorde. Pour tous deux, l'amour est le seul but absolu, par rapport auquel tous les achèvements quels qu'ils soient apparaissent comme quelque chose de contingent, une image intermédiaire, un degré de plus franchi vers une condition supérieure. Pourtant, les héros de la « chair » et de « l'esprit » prennent naïvement leur contingence pour un absolu, ce qui donne objectivement à leur conduite une nuance inconsciente de jeu d'acteur¹⁰⁸.

107 Il richiamo riguarda ancora il già citato diario di Dostoevskij del 16 aprile 1864, il giorno successivo alla morte della moglie. Lo scrittore s'interroga sulla vita eterna e sulla possibilità di rivedere Maša: «Кокая она, где она, на какой планете, в каком центре, в окончательном ли центре, то есть в лоне всеобщего синтеза, то есть Бога? — мы не знаем [...] Мы знаем только одну черту будущей природы [...] Эта черта предсказана и предугадана Христом [...] „Не женятся и не посягают, а живут как ангелы Божии“ [Come sarà, dove sarà, su quale pianeta, in quale centro, forse nel centro definitivo, ossia nel seno della sintesi universale, cioè di Dio? Non lo sappiamo. [...] Conosciamo soltanto un aspetto della natura futura [...] Questo aspetto è stato predetto e previsto da Cristo. “Non si ammogliano e non si maritano, ma vivono come gli angeli di Dio”]», DOSTOEVSKIJ 1972-1990, t. 20, 172 e 173 (Marco 12.25).

108 TARASOV 2020, 46.

E tuttavia, sebbene la salvezza o la perdizione si giochi nell'interiorità dell'individuo, la realtà del popolo, delle masse, è ineliminabile dalle coscienze nel XX secolo; non si tratta degli *umili*, dei quali, è stato detto, sarà il regno dei cieli; si tratta di una realtà nuova, un insieme inscindibile, che riporta direttamente alla terra non soltanto gli spiriti laici, ma anche quelli religiosi.

Blok non è certo l'unico a sottolineare la responsabilità degli intellettuali negli eventi tragici del primo Novecento russo. Sergej Nikolaevič Bulgakov nel suo articolo *Eroismo e ascetismo* [Geroizm i podvižničestvo] del 1909 a proposito della rivoluzione del 1905 scriveva che «la rivoluzione russa fu cosa dell'intelligencija», rifiutandosi di vedervi il frutto di una casualità storica¹⁰⁹.

Il giudizio sulla colpa degli intellettuali è in parte condiviso anche da Tolstoj, il quale della nuova realtà sembra avere una percezione diversa rispetto a Dostoevskij, e mentre esplora ampiamente gli scritti di Pascal, sente il bisogno e il *dovere* di rivedere molti punti dello stesso Vangelo, per farne risaltare l'insegnamento morale e ricondurlo ad annuncio di vita vera, riconsegnandolo così interamente alla comprensione dell'uomo comune, dopo averlo sottratto alla gestione privilegiata della Chiesa.

A questo proposito è certamente valido il giudizio lapidario di Sophie Guermès, che dopo aver rilevato da parte di Tolstoj alcune delle *correzioni*, o meglio riscritture più significative dei quattro Vangeli (tra cui la sostituzione di "battesimare" con "bagnare", di "peccato" con "errore"), conclude: «Tolstoj pulvérisa le dogme, et réduit à néant à la fois Paul et la partie la plus importante de la patristique (Augustin au premier chef)»¹¹⁰.

109 «Мне приходилось уже печатно выражать мнение, что русская революция была интеллигентской (*Religija i intelligencija*, «Russkaja Mysl'» 1908, III). Руководящим духовным двигателем её была наша интеллигенция, с своим мировоззрением, навыками, вкусами, даже социальными замашками [Mi è già capitato di esprimere per mezzo della stampa l'opinione che la rivoluzione russa sia stata un fatto di intelligencija (*Religione e intelligenza*, «Il pensiero russo», 1908, III). Il suo motore guida spirituale è stata la nostra *intelligenza*, con la sua visione del mondo, le sue capacità, i suoi gusti e persino le sue abitudini sociali], BULGAKOV 1909, 25. «Вдумываясь в пережитое нами за последние годы, нельзя видеть во всем этом историческую случайность или одну лишь игру стихийных сил [Riflettendo bene su quanto da noi provato negli ultimi anni, non si deve vedere in tutto ciò una casualità storica o soltanto un gioco delle forze elementari]», BULGAKOV 1909, 24.

110 GUERMÈS 2015, 63. Sophie Guermès nel suo scritto *Le problème du christianisme (1890-1902)* mette a confronto Tolstoj e Zola, impegnati entrambi a consigliare ai giovani una scelta

Tolstoj, infatti, rigetta il dogmatismo della Chiesa che considera una prevaricazione della ragione, anch'essa dono di Dio, e accusa la Chiesa di aver introdotto la diseguaglianza tra gli uomini, mentre la dottrina di Cristo ne proclamava l'uguaglianza, definendoli tutti figli di Dio; è questo il motivo per cui egli decide di rivedere, confrontandola con il testo greco, la traduzione dei Vangeli approvata dalla Chiesa.

Dalla sua rilettura trarrà la conclusione che in alcune parti l'interpretazione ufficiale, forzando il testo oltre il vero senso *implicito*, avrebbe travisato la sostanza della predicazione di Cristo¹¹¹. Questo sarebbe stato il frutto non di banali errori dei traduttori, quanto piuttosto della precisa volontà dei fondatori della Chiesa di cancellare il principio di eguaglianza di tutti gli uomini, ponendo come mediatrice dell'insegnamento di Cristo non più la ragione, comune a tutti, ma una dottrina artatamente stabilita e affidata ad una istituzione del tutto

di vita che li sottragga alla noia e alla tentazione del suicidio. I due scrittori, muovendo da prospettive diverse (il sentimento religioso il primo, l'ateismo confessato il secondo), pur indicando come fine il superamento dell'egoismo e l'amore disinteressato, si trovano a reinterpretare il vangelo in maniera profondamente personale.

111 Tolstoj dedicò più di un anno all'analisi e alla traduzione dei quattro Vangeli, dal marzo del 1880 al luglio del 1881. L'opera, *Unificazione, traduzione, analisi dei quattro Vangeli* [Soedinenie, perevod, issledovanie četyrech Evangelij], fu terminata nel 1882. Traduco il termine *soedinenie* con *unificazione* perché esprime l'intento dell'autore: «цель моя не есть ни историческая, ни философская, ни богословская критика, а отыскивание смысла учения [...] И потому я рассматривал их, соединяя в одно все Евангелия, не исключая и Евангелия Иоанна. [Il mio obiettivo non è né la critica storica, né quella filosofica o teologica, ma quello di rinvenire il senso della dottrina [...]. E perciò, io li ho esaminati attentamente, riunendo in uno tutti i Vangeli, senza escludere il Vangelo di Giovanni]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 24, *Introduzione* [Predislovie], 17-18. Nel 1901 sulla rivista *La parola libera* [Svobodnoe slovo], edita da V. G. Čertkov comparve a Londra *l'Esposizione del Vangelo* [Izloženie Evangelija] di Tolstoj – *Testo riepilogativo della "Breve esposizione del Vangelo" e "Unificazione e traduzione dei quattro Vangeli"* [svodnyj tekst «Kratkogo izloženiija Evangelija» и «Соединение и перевод четырех Евангелий»]. Nikolaj Nikolaevič Gusev, già segretario dello scrittore e in seguito direttore del museo a lui dedicato a Mosca, nei suoi *Kommentarii*, TOLSTOJ 1928-1958, t. 24, 973-1009, ricostruisce la storia della composizione e pubblicazione dello scritto. Tra il 1902 e il 1927 Pierre Victor Stock iniziò a pubblicare la traduzione francese dell'opera completa di Tolstoj di Jean-Wladimir Bienstock, con la revisione e il commento di Paul Birukov, traduzione integrale dai manoscritti conservati da Čertkov «dans les mêmes conditions que si elle n'avait jamais été déformée et mutilée par les censeurs ou les traducteurs», come si legge nell'*Avertissement du traducteur et de l'éditeur* nel volume I. Nell'intenzione doveva comprendere quaranta voll., in realtà non tutti i voll. furono editi. I volumi XXI e XXII comprendono *Les Évangiles 1881-1882*, il volume XXIV che doveva contenere: *Récit succinct des Évangiles* e *La doctrine des douze Apôtres*, non fu edito.

umana. In realtà, come avviene anche per testi di Pascal, Tolstoj non si preoccupa di darne una traduzione precisa, ma tende a fornirne l'interpretazione sulla base di quella che ritiene essere la sostanza del cristianesimo, ossia l'annuncio che la vita vera consiste nell'unione degli uomini con Dio nell'amore. Questa tipologia di approccio al testo è riproposta nella traduzione della *Didaché: La dottrina dei dodici apostoli*¹¹², di cui Tolstoj venne a conoscenza nel gennaio del 1885, e avendo potuto leggerne sia la traduzione russa di Popov che quella tedesca, e giudicandolo uno scritto di grande interesse per i propri fini di educazione popolare morale-religiosa, si accinse subito a tradurlo a sua volta.

Nel 1902 Čertkov pubblicava in Inghilterra sul n. 75 della rivista *La parola libera* [Svobodnoe Slovo] lo scritto di Tolstoj *Che cos'è la religione e in che consiste la sua essenza?* [Čto takaja religija i v čem suščnost' eë ?] che sviluppava con varie argomentazioni la sua denuncia contro la Chiesa¹¹³.

Eppure Tolstoj non è ateo, come osserva la stessa Guermès, sottolineando come Tolstoj accosti i Vangeli in modo ben diverso da uno Zola. Lo scrittore russo, infatti, sebbene rifiuti la dottrina della Chiesa, appellandosi al solo dettato di Cristo, che è l'amore, crede nel mistero, senza il quale egli pensa non ci potrebbe essere un avanzamento verso ciò che è ignoto, e al quale lo porta la

112 Διδασχὴ τῶν δώδεχα ἀποστόλων, opera risalente probabilmente al 1056, il cui manoscritto, di un certo Leontiev, fu scoperto nel 1875 dal metropolita Philotheos Briennios e da lui pubblicato a Costantinopoli nel 1883. Già nel 1884 comparve nella traduzione e annotazione di Konstantin Dmitrievič Popov nel numero di novembre dei *Lavori dell'Accademia ecclesiastica kieviana* [Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii] e nella traduzione tedesca di August Wünsche a Lipsia (*Lehere der zwölf Apostel. Nach der Ausgabe des Metropoliten Philotheos Bryennios mit Beifügung des Urtextes nebst Einleitung und Noten, ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. Aug. Wünche*). Tolstoj pubblica la sua versione per la prima volta a Ginevra nel 1898 con l'editore Michail Konstantinovič Elpidin; la seconda edizione apparve nel t. X della *Raccolta completa delle opere di Tolstoj vietate in Russia* [Polnoe sobranie sočinenij zapreščennyh v Rossii L. N. Tolstogo], 1904. I primi cinque capitoli furono inseriti in *Circolo di lettura* [Krug čtenija], nelle due edizioni del 1904 e del 1910. Tutte le notizie relative alla scoperta del manoscritto e al lavoro di Tolstoj su di esso si trovano in TOLSTOJ 1928-1958, t. 25, 843-851. Un interessante studio sul procedimento di Tolstoj nella traduzione della *Didaché*, oltre che dei testi dei Vangeli, è quello di Umberto Mattioli, in Umberto Mattioli, *La didaché secondo Tolstoj*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.

113 La rivista fu creata proprio per la diffusione delle opere di Tolstoj che non potevano essere pubblicate in Russia a causa della doppia censura, religiosa e governativa. Questo scritto, infatti, in Russia apparve soltanto nel 1906 nell'edizione di A. Beljaev *Terra e lavoro* [Zemlja i trud], mentre uscì subito nel 1902 nella traduzione francese di J. W. Bienstok e P. Birukov a Parigi, nell'edizione di P. V. Stock con il titolo: *Quest-ce la Religion ?* Il testo russo e la sua storia in TOLSTOJ 1928-1958, t. 35, 157-198.

ragione, l'unico strumento che permetta, a suo giudizio, di difendersi dalla superstizione, sia religiosa che scientifica:

Tolstoï ne croit ni en la création du monde, ni en la Trinité, ni en la résurrection du Christ. Zola non plus. Mais Tolstoï croit au mystère [...] Zola n'écarter pas le mystère, car il fait partie de la réalité, c'est-à-dire de la vie des hommes ; mais le surnaturel lui reste étranger, et il le combat. [...] Contrairement à Zola Tolstoï prie, et prie sans arrêt. [...] Tolstoï est en relation permanente avec Dieu, auquel il s'adresse [...] : nul doute pour lui, que Dieu lise en lui¹¹⁴.

Sempre attento alle problematiche del proprio tempo, Tolstoj entrò in polemica, non soltanto con la Chiesa, riguardo al problema religioso, ma anche con Zola riguardo alla scienza e al valore che questi le attribuiva per la soluzione dei problemi sociali. Prendendo lo spunto da un discorso dello scrittore francese agli studenti, apparso sulla rivista *Gaulois* del 18 maggio 1893, in cui, presentandosi come «un vieil et enraciné positiviste», Zola esortava i giovani a lavorare per il benessere della società e ad aver fiducia nella scienza che sola poteva garantirlo anche se le sue conquiste non sarebbero state mai definitive, Tolstoj rispondeva con il suo scritto *Il non agire* [Nedelanie], sostenendo che l'attività lavorativa non soltanto non deve essere considerata una virtù, ma al contrario è una forma di anestesia morale che devia l'attenzione dai problemi veri, ossia dal valore e dal fine autentico della vita che è la realizzazione dell'amore comune:

A mon avis non seulement le travail n'est pas une vertu, mais dans notre société défectueusement organisée il est le plus souvent un des principaux moyens d'anesthésie morale dans le genre du tabac, du vin et autres moyens employés par les hommes pour s'étourdir sur le désordre et le vide de leur existence ; et c'est précisément sous ce jour que M. Zola recommande le travail à la jeunesse¹¹⁵.

Il romanzo *La morte di Ivan Il'ič* [Smert' Ivana Iličja], come emerge chiaramente anche dalla minuziosa analisi di Laurent Thirouin, è appunto la descrizione psicologica dei diversi modi, tra cui quello dell'obbligo professionale, di oscurare da parte dell'uomo l'angoscia di fronte al non senso di una vita per la morte,

114 GUERMÈS 2015, 52-53.

115 TOLSTOJ 1928-1958, t. 90, 27.

mentre proprio questa angoscia, o noia mortale, avrebbe la funzione rivelatrice del senso vero della vita, che non risiede nella dimensione biologica e storica, ma in quella spirituale.

Il fatto che nell'ambito personale, come pure nella sua creazione artistica, sia sempre l'esperienza per Tolstoj a svolgere la funzione veritativa, mettendo in moto lo stesso processo speculativo, ha indotto la critica a individuare nella sua concezione una sorta di contrapposizione tra cuore e ragione. In realtà si dovrebbe parlare più che di contrapposizione, di integrazione. Tolstoj, infatti, non rifiuta né la scienza, né la ragione, ma soltanto la loro autonomia dalla dimensione morale. Anche per lui, come per Dostoevskij, la *questione sociale* può risolversi soltanto sul piano dello spirito, non su quello del benessere fisico. E tuttavia, sebbene il carattere fondamentale della dimensione spirituale sia anche per lui l'amore, a questo riconoscimento egli giunge per mezzo della ragione, che, a suo giudizio è data all'uomo come guida alla stessa verità vitale. Non perché egli ignori o disprezzi la dimensione rivelativa del mistico, ma perché alle altezze del mistico non può giungere che con la guida della ragione che gli fa *comprendere* che Dio non può essere *compreso*, ma solo amato, perché l'amore è partecipazione, ben al di sopra di ogni comprensione.

Illuminante è a questo riguardo un passo di una sua lettera a Nikolaj Nikolaevič Strachov del 18 maggio 1890, in cui critica un suo conoscente, uomo intelligente, che, pure, sostiene di credere «in Cristo, in Dio e in tutto il resto come un contadino». Ed egli obietta che questo è impossibile:

Il contadino crede così come hanno creduto e credono i più grandi saggi a cui egli può innalzarsi, i padri e i santi, cioè crede nella cosa più alta che a mala pena può comprendere. E fa bene. E così dobbiamo fare anche noi per avere la fede che ci dovrebbe sostenere nell'ora della morte, *quand il faudra parler français*, come dice Montaigne. Ma come possiamo credere nel simbolo della fede e nei suoi dogmi, quando vediamo sotto tutti gli aspetti e sappiamo fin nei particolari come questo è stato fatto e come sono stati fatti i suoi dogmi? Il contadino può, ma noi non possiamo. E se vogliamo prender lezione dal popolo non sarà per credere in ciò in cui esso crede, ma per saper scegliere l'oggetto della nostra fede tanto in alto fin dove riesce ad arrivare lo sguardo dello spirito¹¹⁶.

116 «Мужик верит так, как верили и верят величайшие мудрецы, до к[оторых] он может подняться, отцы и святители, т. е. верит в самое высшее, что еле-еле может понять. И прекрасно делает. И так надо делать и нам, чтобы у нас была вера, к[оторая] бы

E cosa può essere questo «sguardo dello spirito» se non quella ragione illuminata dalla presenza del divino a cui l'uomo non deve mai rinunciare?

Nella raccolta di saggi relativi a Pascal in Russia, che costituisce il filo conduttore di queste nostre riflessioni, un ampio spazio è riservato proprio a Tolstoj, la cui ricezione dell'opera del filosofo francese nell'intitolazione della seconda parte del libro è definita, non a torto, «privilégiée et paradoxale».

Tolstoj, ricorda Françoise Lesourd, è stato un lettore molto assiduo di Pascal e particolarmente recettivo soprattutto per quell'inquietudine esistenziale che lo invase a partire dalla fine del 1870, dopo la pubblicazione di *Anna Karenina*¹¹⁷. Nella sua opera tarda, *Circolo di lettura* [Krug čtenija], pubblicata per la prima volta nel 1906, oltre a un gran numero di citazioni dai *Pensieri* («Plutôt des adaptations que des traductions» – fa notare la Lesourd) contiene anche la *Vita* di Pascal, la cui narrazione è collocata tra le riflessioni del 7 e dell'8 luglio, e che compare nella prima traduzione francese, proprio della Lesourd con le annotazioni di Laurent Thirouin alle pagine 109-117 della raccolta di saggi su Pascal, con il titolo *Lecture de la semaine* (7 luglio). Il testo in questione è preceduto da due saggi: *La réception Tolstoïenne de Pascal vue par les penseurs russes*, di Françoise Lesourd, e *La maladie d'Ivan Ilitch* di Laurent Thirouin, autore anche del saggio *Le Pascal de Tolstoï*, posto di seguito, come a commento della *Vita* di Pascal.

L'autrice del primo saggio, percorrendo la critica soprattutto francese, fa risaltare, nell'adesione di Tolstoj alle idee di Pascal, le incongruenze tra la profondità del sentimento che lo anima e l'originalità del pensiero che ne diverge su molti punti, in particolare quelli riguardanti i principi religiosi. Nel secondo, saggio, Thirouin, con un'analisi tanto profonda quanto originale, mette in luce la presenza dei *Pensieri* già nella metodologia organizzativa del racconto tolstoiano, sia nello sviluppo della vicenda, dall'apparire della malattia del protagonista fino alla funesta conclusione, sia nella costruzione del carattere

выдержала в смертный час, quand il faudra parler français, как говорит Montaigne. Да и как же нам верить в символ веры и его догматы, когда мы его со всех сторон видим и знаем до подробностей, как он сделан и как сделаны все его догматы. Мужик может, а мы не можем. И если брать уроки у народа, то не в том, чтобы верить в то, во что он верит, а в том, чтобы уметь избирать предмет своей веры так высоко, как только можно, — покуда хватает духовный взор», Tolstoj 1928-1958, t. 65, 94.

117 LESOURD 2020(2), 71.

stesso del protagonista. Il procedimento di Tolstoj, secondo lo studioso, si affida a un'intuizione chiara e penetrante del pensiero del filosofo francese, che precede e addirittura sopravanza la conoscenza dei testi. Non è per un semplice procedimento letterario che la storia del risveglio della coscienza dell'ancor giovane magistrato inizia dalla fine, dalla dichiarazione della sua morte: «Messieurs, Ivan Ilitch est mort». In realtà la morte si rivelerà al morente come la vera vita, quella vita che, secondo Pascal, *ha inizio* dalla presa di coscienza da parte dell'uomo della propria mortalità. Il porre la vita «sous le regard de la mort» è dunque il fondamento metodologico del racconto tolstoiano, che avvicina il grande scrittore al filosofo francese: «C'est très exactement le geste de Pascal et un des mécanismes essentiels qu'il entend faire jouer dans les *Pensées*»¹¹⁸.

La direzione invertita del procedimento, il cominciare dalla fine, osserva Thirouin, è anche l'ordine che Pascal aveva dato ai suoi *Pensieri* più direttamente caratterizzati dalla tematica religiosa, ma quest'ordine, sorto dalla riflessione consapevole dell'autore, Tolstoj non poteva conoscerlo perché non fu rispettato dalle edizioni precedenti a quella del 1938 e del 1951:

Il ne pouvait donc savoir que l'écrivain a réuni, dans une même liasse intitulée « commencement », une série de réflexions susceptibles d'engager une recherche religieuse. Ce *Commencement* est un point d'articulation des liasses, après les célèbres considérations anthropologiques, qui forment comme le soubassement des *Pensées*¹¹⁹.

La maggior parte dei *Pensieri* che si ritrovano sparsi nel racconto di Tolstoj, rileva lo studioso, sono proprio quelli raccolti sotto questa intitolazione. Così avviene per quelli che riguardano il divertimento, in tutti i suoi aspetti, che Tolstoj utilizza come elementi strutturali del suo racconto, perché *divertimento* è per Pascal, come anche per lui, ogni genere di occupazione, anche quella che non diverte affatto, ma *distoglie* dal prendere la decisione che può cambiare il destino dell'uomo, ossia scegliere la fede in Dio e nell'immortalità e adeguare tutti gli atti della propria vita a questa fede. In questo senso anche l'attività professionale, pur se pesante e noiosa, ha la stessa funzione del gioco a carte, con

118 THIROUIN 2020, 83.

119 THIROUIN 2020, 84.

cui Ivan Ilič evita per qualche ora di pensare alla sua malattia, e dunque alla propria morte. La malattia svolge perciò la funzione positiva di restituire quel che il divertimento sottrae, ossia la sensibilità per la questione prima e fondamentale dell'uomo: *il nulla o l'immortalità?*

Così, improvvisamente, avviene il risveglio di Ivan Ilič, come sembra sia avvenuto per Pascal, quando l'incidente sul ponte di Neuilly lo pose di fronte alla morte, quella morte che aveva cercato di occultare sotto vari velami, dalle occupazioni scientifiche ai rapporti sociali, alle forme di divertimento, e che costituì, secondo una tradizione non del tutto acclarata, l'inizio della sua conversione.

Concludendo la sua rigorosa e penetrante analisi delle concordanze tematiche e procedurali dell'opera di Tolstoj con il pensiero di Pascal, Thirouin osserva che

La puissance sur le lecteur du texte de Tolstoï provient d'une mise en rapport brutale et grotesque du concret et du spirituel, de l'insignifiant et de l'essentiel, du temps et de l'éternité. Le romancier en cela manifeste une compréhension intime de la démarche de Pascal, de sa manière d'inscrire dans la trivialité de l'existence les vérités métaphysiques et religieuses. Les textes des *Pensées*, le récit de Tolstoï s'adressent directement à leur lecteur ; ils l'affectent personnellement, d'une manière qui fait nécessairement défaut à la philosophie¹²⁰.

È nell'ambito del racconto tolstoiano che il *divertimento* appare in tutta la sua forza «désastreuse et stupéfiante»:

C'est en cela que la nouvelle de Tolstoï est exactement pascalienne. Sans être pléonastique, ni redondante, sans trouver sa source dans les *Pensées*, elle en poursuit les intuitions, elle continue avec ses moyens propres l'exploration engagée par Pascal¹²¹.

Questo giudizio di Thirouin è certamente condivisibile, sollecitando anche ulteriori considerazioni. Secondo il critico, infatti, Tolstoj non segue pedissequamente Pascal, ma ne prosegue, «con mezzi propri», l'esplorazione che, occorre

120 THIROUIN 2020, 104.

121 THIROUIN 2020, 105.

anche riconoscere, non riguarda soltanto la persona con i suoi limiti e la sua tensione all'eterno, ma anche quel *divino* così intimamente connesso con l'eterno che dà senso alla vita. E il fatto che questa esplorazione proceda secondo un percorso disgiunto da quello di Pascal è ben chiaro già dalla ricostruzione della vita del filosofo francese che il grande scrittore inserisce nel suo *Circolo di lettura* [Krug čtenija], dove leggiamo nella traduzione francese della Lesourd:

Pour son bien, l'homme doit avoir deux sortes de foi : l'une, croire qu'il existe une explication du sens de la vie, et l'autre, trouver cette meilleure explication possible de la vie. Pascal a mieux que quiconque accompli la première de ces tâches. Le destin-Dieu - ne lui a pas laissé accomplir la deuxième. Comme celui qui meurt de soif se jette sur l'eau qu'il trouve devant lui sans se demander ce qu'elle vaut, Pascal, sans se demander ce que valait le catholicisme dans lequel il avait été élevé, voyait en lui la vérité et le salut des hommes. [...] Il n'a pas eu le temps de le soumettre à cette force de la pensée qu'il employa à démontrer la nécessité de la foi, et pour cette raison le catholicisme dogmatique est resté intacte dans son âme. [...] Ce qu'il en a tiré, c'est l'intense travail de perfectionnement intérieur, la lutte contre les tentations, le dégoût des richesses, et la foi inébranlable en un Dieu de miséricorde [...]. Il est mort en ayant accompli seulement une partie du travail - sans avoir achevé, ni même commencé la seconde¹²².

Tolstoj sottolinea qui i due aspetti che giustificano la sua adesione a Pascal: la disciplina morale e la fede in un Dio misericordioso. Nello stesso tempo, però, indica anche con chiarezza ciò che lo distanzia da lui, ossia l'uso responsabile della ragione, che pure è un dono di Dio, anche nelle cose di fede, come dichiara più di una volta. E sebbene per entrambi il rapporto originario e inscindibile dell'uomo con Dio sia una rivelazione *del cuore*, non una deduzione della ragione, le loro posizioni sul piano della fede divergono, e non si tratta soltanto di una scelta confessionale.

Il più chiaro attestato di fede da parte di Tolstoj è la sua risposta del 4 aprile 1901 alla lettera del 24 febbraio con cui il Sinodo lo escludeva dalla Chiesa¹²³.

122 LESOURD 2020(3), 115.

123 La lettera del Sinodo apparve su *Notizie della Chiesa* [Cerkovnye Novosti] il 24 febbraio e il giorno successivo fu pubblicata su quasi tutti i giornali. La risposta di Tolstoj fu edita invece a Londra, sui *Fogli di parola libera* [Listki Svobodnogo slova], 1901, n. 22, e con espunzione delle frasi più dure, a Pietroburgo su *Rassegna missionaria* [Missionerskoe obozrenie], 1901, n. 6: TOLSTOJ 1928-1958, t. 34, 576.

Egli muove proprio dal significato e dalla legittimità della dichiarazione di scomunica:

La decisione del sinodo in generale ha molti difetti; è illecita o deliberatamente ambigua; è arbitraria, infondata, falsa e, inoltre, contiene calunnie e incitamento a sentimenti e azioni violente. È illegittima o volutamente ambigua, perché se vuole essere una scomunica, allora non soddisfa le regole ecclesiastiche con cui tale scomunica può essere pronunciata; se si tratta di una dichiarazione che chi non crede nella Chiesa e nel suo dogma non ne fa parte, allora questo è evidente, e tale dichiarazione non può avere altro scopo che, senza essere in sostanza una scomunica, appaia tale, cosa che in realtà è accaduta, poiché proprio in questo senso è stata presa¹²⁴.

Tutta la serie di accuse sviluppate nel testo nei confronti della Chiesa ha un significato unico ed essenziale: con l'imposizione arbitraria e violenta della sua dottrina, costruita ed espressa in un linguaggio *totalmente umano*, essa avrebbe avvocato a sé non soltanto il diritto di intermediariato tra l'uomo e Dio, ma avrebbe fatto del Dio predicato uno strumento del proprio potere sugli uomini.

Non staremo a soffermarci sui singoli punti della sua denuncia, che in molti casi rivela una precomprensione distorta o quantomeno inadeguata dei principi dottrinali, stabiliti durante secoli di riflessioni e dibattiti, e che in ogni caso lo allontana dal complesso della fede di Pascal; ci limiteremo a esaminare i punti essenziali della sua professione, enumerati con lapidaria chiarezza nella risposta alla già citata lettera che gli attesta di fatto, se non nella forma canonica, la scomunica:

124 «Постановление синода вообще имеет много недостатков; оно незаконно или умышленно двусмысленно; оно произвольно, неосновательно, неправдиво и, кроме того, содержит в себе клевету и подстрекательство к бурным чувствам и поступкам. Оно незаконно или умышленно двусмысленно потому, что если оно хочет быть отлучением от церкви, то оно не удовлетворяет тем церковным правилам, по которым может произноситься такое отлучение; если же это есть заявление о том, что тот, кто не верит в церковь и ее догмата, не принадлежит к ней, то это само собой разумеется, и такое заявление не может иметь никакой другой цели, как только ту, чтобы, не будучи в сущности отлучением, оно бы казалось таковым, что собственно и случилось, потому что оно так и было понято», TOLSTOJ 1928-1958, t. 34, 245-246. A proposito dell'incitamento a pensieri e azioni violente nella stessa lettera l'autore ricorda alcune espressioni di odio nei suoi confronti: «Вот дьявол в образе человека [Ecco il diavolo nell'aspetto di uomo]», da parte di un gruppetto di persone, che se fosse stato più numeroso, egli arguisce, sarebbe certamente passato a vie di fatto, TOLSTOJ 1928-1958, t. 34, 247.

Io credo in ciò che segue: credo in Dio, che intendo come spirito, come amore, come principio di tutto. Credo che Egli sia in me e io in Lui. Credo che la volontà di Dio sia espressa nella maniera più chiara e assolutamente più comprensibile nella dottrina dell'uomo Cristo, e ritengo sia la più grande blasfemia considerarlo Dio e rivolgergli preghiere. Credo che il vero bene dell'uomo sia il compimento della volontà di Dio, che consiste nel volere che gli uomini si amino reciprocamente e di conseguenza si comportino con gli altri così come vorrebbero che gli altri si comportassero nei loro confronti, come è detto appunto nel Vangelo, e credo che in questo stia tutta la legge e i profeti. Credo che il senso della vita di ogni singolo uomo stia perciò soltanto nell'incrementare in sé l'amore, e che questo incremento di amore conduca il singolo uomo in questa vita a un bene sempre maggiore, e dopo la morte dia un bene tanto più grande quanto maggiore sarà nell'uomo l'amore, e nello stesso tempo che più di ogni altra cosa contribuisca a instaurare nel mondo il regno di Dio, cioè un sistema di vita in cui la discordia, l'inganno e la violenza ora regnanti saranno sostituiti dal libero consenso, dalla verità e dall'amore fraterno degli uomini tra di loro. Credo che esista un solo mezzo per la realizzazione nell'amore: la preghiera – non la preghiera pubblica nelle chiese, espressamente vietata da Cristo (Matteo 6.5-13), ma la preghiera, il cui modello ci è stato dato da Cristo – la preghiera solitaria, consistente nel restaurare e rafforzare nella propria coscienza il senso della propria vita e della propria dipendenza soltanto dalla volontà di Dio¹²⁵.

Naturalmente la volontà di Dio che si esprime nell'«amatevi l'un l'altro senza riserve» non fornisce una regola normativa del vivere ma lascia alla coscienza personale il giudizio su ciò che a questa esortazione si oppone; inoltre, umanizzando Cristo egli ne fa un esempio di vita che ciascuno non soltanto dovrebbe,

125 «Верю я в следующее: верю в Бога, которого понимаю как дух, как любовь, как начало всего. Верю в то, что он во мне и я в нем. Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимать Богом и которому молиться считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека — в исполнении воли Бога, воля же его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки. Верю в то, что смысл жизни каждого отдельного человека поэтому только в увеличении в себе любви, что это увеличение любви ведет отдельного человека в жизни этой ко все большему и большему благу, дает после смерти тем большее благо, чем больше будет в человеке любви и вместе с тем и более всего другого содействует установлению в мире царства Божия, то есть такого строя жизни, при котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собою. Верю, что для преуспевания в любви есть только одно средство: молитва, — не молитва общественная в храмах, прямо запрещенная Христом (Мф. VI, 5-13), а молитва, образец которой дан нам Христом, — уединенная, состоящая в восстановлении и укреплении в своем сознании смысла своей жизни и своей зависимости только от воли Бога», Tolstoj 1928-1958, t. 34, 251-252.

ma addirittura potrebbe uguagliare, al contrario di quel che pensavano Pascal e Dostoevskij. Non a caso ciò che mostra di apprezzare maggiormente del filosofo francese è la forza di volontà con cui questi esercita il contenimento delle pretese dell'io. Proprio perché dettata dall'opposizione alla funzione di intermediario tra l'uomo e Dio di cui la Chiesa si sarebbe indebitamente appropriata, questa professione di fede di Tolstoj presenta non pochi elementi di ambiguità che gli offriranno argomento di ulteriori riflessioni e precisazioni negli anni successivi, senza un definitivo chiarimento.

Uno degli elementi più controversi riguarda proprio il fine dell'attività umana che con sempre maggiore chiarezza si allontanerà da quello da lui delineato nel passo sopra citato, ossia la realizzazione della fratellanza umana sulla terra, e la dimensione terrena acquisterà per lui il carattere ingannevole di una sorta di velo di Maja dietro cui è celata la vera realtà, spirituale concreta e universale, indivisa e indivisibile. Concezione che richiama l'idea dell'unitotalità [vseedinstvo] che a partire da Vladimir Solov'ëv influenzò il pensiero religioso di una serie di filosofi della prima metà del Novecento, tra cui Semën Frank, la cui vicinanza a Pascal è oggetto del saggio di Pierre Caussat.

In realtà, la *scoperta* di Kant e di Schopenhauer da parte di Tolstoj, che gli suggerì in un primo tempo la soluzione semplificatrice del rapporto fenomeno-noumeno nei termini di illusorietà-verità, risale già agli anni della stesura di *Guerra e pace* [Vojna i mir], ma nell'ultimo decennio della sua vita lo scrittore, stando ai suoi diari e appunti, abbandonato il sentiero tracciato da Kant che concludeva nella constatazione dell'impossibilità di una metafisica, andò sviluppando una metafisica dell'unione del divino e dell'umano le cui implicazioni teoretiche lo costringevano a continue modifiche e precisazioni.

Nel Diario del 12 settembre 1907 si legge una considerazione interessante riguardo a quel che deve fare l'uomo nel suo percorso terreno. L'esperienza, infatti, sembra attestare un'opposizione insanabile tra il desiderio del bene, prepotente in ogni uomo, e la ragione che ne denuncia l'irrealizzabilità per la stessa conformazione della natura umana, soggetta alle malattie e alla morte. Si tratterebbe, però, di una falsa antitesi che discenderebbe dall'errore della ragione e dallo scorretto orientamento del desiderio¹²⁶. Entrambi, sostiene Tolstoj,

126 «Разумъ и желаніе блага нетолько не противоположны другъ другу, не исключаютъ

si riferiscono alla realtà terrena, dove effettivamente il bene è irraggiungibile, come spiegano anche alcune dottrine filosofiche denunciando l'uso improprio della ragione¹²⁷, mentre il vero bene cui tende il desiderio riguarda lo spirito e si attinge soltanto con il superamento della dimensione spazio-temporale in cui vive l'uomo carnale, ossia con il superamento del distacco dalla vita del tutto, di cui partecipa invece l'uomo spirituale, superamento che può avvenire soltanto immergendosi nell'amore-dedizione:

Il desiderio del bene è travisato per il fatto che quel fondamentale desiderio del bene, che costituisce la vita dell'uomo ed è in lui ineliminabile, non è desiderio di bene per la propria vita corporea, - esso appare tale soltanto a una ragione non sviluppata e deformata, - mentre è desiderio di bene per sé, per la propria essenza spirituale, per quella realtà che l'uomo percepisce non soltanto in sé, ma in tutto il vivente e con particolare forza e vividezza negli uomini come lui¹²⁸.

Sull'argomento Tolstoj torna il 15 di settembre dello stesso anno, per precisare come questa essenza spirituale dell'uomo non sia altro che la manifestazione di Dio stesso:

L'uomo è la manifestazione della divinità, ma a lui pare dappprincipio di essere una creatura particolare: l'"io". Gli pare di essere un "io" separato, di essere un uomo; invece egli è Dio - la sua manifestazione. Non so come sia per gli animali, ma l'uomo non soltanto può ma deve saperlo. E una volta consapevole di questo non può non pensare la sua vita in unione con il tutto, ossia nell'amore. La conseguenza di questo è per l'uomo il bene¹²⁹.

одно другое, а напротивъ, немислимы одно безъ друга[го], дополняютъ одно другое [La ragione e il desiderio del bene non soltanto non si oppongono reciprocamente, l'una non esclude l'altro, ma al contrario non sono pensabili l'una senza l'altro, l'uno completa l'altra]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 56, 62.

127 «Такъ оправдываютъ эту невозможность всѣ учения о будущей загробной жизни и вытекшія изъ этихъ религіозныхъ учений (хотя и отрицающія ихъ) философскія учения о нравственномъ долгѣ (Кантъ и его послѣдователи) [Così, giustificano questa impossibilità tutte le dottrine relative alla futura vita ultraterrena anche quelle teorie filosofiche sul dovere morale che derivano da queste concezioni religiose (sebbene le rifiutino) (Kant e i suoi seguaci)]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 56, 62.

128 «Извращено желаніе блага тѣмъ, что основное, главное, составляющее жизнь челоѣк[а] и неистребимое въ немъ желаніе блага не есть желаніе блага для своей тѣлесной личности, — оно кажется только такимъ при неразвитомъ и извращенномъ разумѣ, — а есть желаніе блага себѣ, своему духовному существу, тому существу, к[отор]ое челоѣкъ сознаетъ не въ одномъ себѣ, но во всемъ живомъ и особенно сильно и живо въ такихъ же, какъ онъ, людяхъ», TOLSTOJ 1928-1958, t. 56, 63.

129 «Челоѣкъ есть проявленіе божества, но ему кажется сначала, что онъ особенное

La profonda contraddittorietà dell'uomo, grandezza e miseria, ha sia per Pascal che per Tolstoj una chiara caratterizzazione etico-religiosa che non poteva non riflettersi sulla loro concezione metafisica; ed è in questo ambito che risultano più marcate le divergenze. Pascal è fedele alla concezione teologica cristiana della trascendenza di Dio, creatore della natura umana *perfetta*, che avendo sviluppato in autonomia e consapevolezza una *irreparabile* inclinazione peccaminosa ha subito il deterioramento di tutte le sue facoltà e insieme la perdita del fondamento vitale nel Creatore; fondamento che solo lo stesso Creatore poteva ripristinare. La concezione metafisica di Tolstoj è meno lineare e più problematica. Rifiutando la dogmatica cristiana del peccato originale e della trascendenza Divina, egli finisce per attribuire al peccato una incisività sul piano metafisico che rischierebbe di coinvolgere anche Dio. Il peccato, infatti, è da lui inteso come autopromozione dell'essere empirico che con la sua volontà di autonomia rompe l'unione con il Divino, mentre la realtà autentica appartiene soltanto a quest'ultimo, o meglio, a quell'unità *dinamica* che è amore.

Nella concezione di Pascal, legata al principio della trascendenza divina, la *caduta* restava un evento esclusivamente umano e l'intervento salvifico era operato da Dio nell'assoluta sua libertà. Nella visione di Tolstoj questa trascendenza viene meno, il divino e l'umano sono strettamente uniti nella dinamica dell'amore, l'umano non può esistere se non nel divino, quindi l'umano in sé non è che fenomeno... *finzione*; perché reale è soltanto il divino! Ad essere coerenti bisognerebbe concludere che lo stesso peccato è fenomeno e finzione!

Resta pertanto in ombra tutto quello che a Pascal dice del Cristo dei Vangeli la Chiesa. E Dio a Tolstoj non dice niente di più dell'amore, anche perché l'uomo non è in grado di comprendere altro, solo quello che riguarda il sé stessi, come chiarisce con maggiore incisività l'anno successivo, nel diario del 4 luglio 1908, in cui sviluppa il tema, in apparenza ancora pascaliano, della grandezza

существо: „я“. Ему кажется, что онъ — „я“ отдѣльный, что онъ человѣкъ; а онъ Богъ — проявленіе его. Не знаю, какъ животныя, но человѣкъ не только можетъ, но долженъ это познать. А познавъ это, человѣкъ не можетъ не полагать свою жизнь въ соединеніи со всѣмъ — т. е. въ любви. — Послѣдствіемъ этого для человѣк[а] — благо», TOLSTOJ 1928-1958, t. 56, 66. Di particolare interesse per conoscere il pensiero dell'ultimo Tolstoj è la recente traduzione italiana (con introduzione e commento) di Maria Candida Ghidini di una scelta dei diari degli ultimi tre anni di vita dello scrittore: Lev Tolstoj, *Pensieri ultimi, Parole penultime. Diari 1908-1910*, Parma, Diabasis, 2019.

e miseria dell'uomo: la *grandezza* dell'uomo, che per Pascal consisteva nella capacità di riconoscere la propria miseria, elevandosi con il pensiero al di sopra dell'immediato quotidiano, diventa per Tolstoj la partecipazione al *tutto*, inteso non come *sfondo* del vivere personale ma come la totalità in cui l'uomo è immerso, avendo perduto tutti i confini-limiti che l'autonomia personale comporta. Tra essi occupano il primo posto le passioni, e a questo proposito nel diario del 9 febbraio 1908 egli riporta un pensiero di Pascal che dice essergli sfuggito in precedenza e per questa ragione di non averlo citato per il suo *Circolo di lettura* [Krug čtenija]:

La vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. Et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous. Le bien universel est en nous, est nous-même et n'est pas nous¹³⁰.

Tolstoj lo rende in questi termini:

la vera virtù sta nell'odiare se stessi (poiché noi siamo effettivamente odiosi per la nostra concupiscenza) e nel cercare un essere che meriti amore e che noi possiamo amare. Ma poiché non possiamo amare ciò che è fuori di noi, occorre allora amare un essere che sia in noi ma che non sia noi. E c'è un solo essere siffatto: l'essere Universale. "Il Regno di Dio in noi" Luca XVII, 21. L'essere Universale è in noi, ma non è noi¹³¹.

Il non poter amare «ciò che è fuori di noi» è per entrambi gli autori la conseguenza della limitatezza dell'io, chiuso nei propri confini, ma mentre per Pascal questa chiusura è la peccaminosità di una natura decaduta e corrotta, per Tolstoj, evidentemente lettore e interprete *a suo modo* di Kant, è il limite spazio

130 PASCAL 2002, 564-485.

131 «Истинная добродѣтель въ томъ, чтобы ненавидѣть себя (п[отому] ч[то] мы дѣйствительн[о] ненавистн[ы] своими похотями) и искать такое существо, к[отор]ое бы стоило любви и к[отор]ое мы бы могли любить. Но такъ [какъ] мы не можемъ любить то, ч[то] внѣ насъ, то надо любить такое существо, к[отор]ое было [бы] въ насъ, но не было нами. И такое существо есть только одно: Всемирное существо. „Царствіе божіе внутрь насъ“ (Луки XVII, 21). Всемирное благо въ насъ, но оно не мы», TOLSTOJ 1928-1958, t. 56, 101.

temporale che la ragione non può oltrepassare, ma che è nella sua essenza illusorio, così come illusorio è l'*io*, seppure necessario per la vita terrena. Nel diario di qualche giorno prima, del 2 febbraio, si legge infatti:

La vita, quale io la percepisco coscientemente non è affatto la vita del mio "io". L'*io* è un'illusione, necessaria per questa vita, ma un'illusione [...]. Il tempo, lo spazio e la materia sono inganno (non inganno, ma finzione, sogno), eppure la vita c'è e il mio esserne partecipe non è un inganno, e non parlo di una vita eterna, ma extratemporale ed extra spaziale¹³².

L'unico mezzo che l'uomo ha per cogliere la vera realtà è l'amore, che non è neppure un vero *strumento* gnoseologico, ma l'essere stesso, o meglio, per evitare qualsiasi connubio con la razionalità, a cui il concetto di *essere* rimanderebbe, è la vita vera di cui l'uomo può avere, a quanto pare, coscienza soltanto negli istanti in cui riesce a superare il proprio io immergendosi nell'amore per tutti, che con il superamento delle peculiarità individuali diventa amore per il tutto, che fa pensare al rapimento mistico.

Il prevalere dell'*io*, ossia del particolare sulla totalità è senza dubbio una perdita che all'individuo si manifesta come consapevolezza della propria nullità. Non si tratta dunque soltanto della miseria morale quale l'intendeva Pascal, ma di più, dell'illusorietà dell'individuazione propria dell'empirico rispetto al piano metafisico della totalità-unità. Cosa che ha dato adito ad alcuni critici di scorgere nell'ultimo Tolstoj una evoluzione verso il panteismo. Ma a torto. In realtà dal suo punto di vista bisognava riconoscere che la vita umana si *estende* tra due modi dell'essere: l'inautentico e l'autentico, perché anche l'inautentico è, in quanto tensione all'altra modalità, autentico. E per quanto si voglia eliminare l'*io*, ciò non è possibile, perché è attraverso la coscienza della propria miseria che emerge la coscienza dell'unità del tutto, dunque occorre distinguere anche due modi dell'*io*. Tolstoj rileva dunque un aspetto dell'ambivalenza umana che andando oltre la morale investe la dimensione metafisica:

132 «Жизнь, какую я сознаю, никак не есть жизнь моего „я“. Я иллюзия, нужная для этой жизни, но иллюзия [...] Время и пространство и вещество — обман, и мое я — обман (не обман, а фикция, мечта), а жизнь есть и не обман мое участие в ней, в не скажу вечной, но вневременной, внепространственной жизни», Tolstoj 1928-1958, t. 57, 18-19.

Il fondamento di ogni ragionamento sul mondo, su Dio è uno solo: la coscienza da parte dell'uomo della propria unità con il principio del tutto, la coscienza della propria divinità, e insieme della propria separatezza, della propria nullità. [...] Nell'unione di questi due sta ciò che noi chiamiamo e percepiamo come vita. Io sono tutto, io uno e io separato. Per il fatto che sono separato sono corporeo e sono in divenire, e la corporeità può essere solo nello spazio e il divenire solo nel tempo. Come essere uno sono incorporeo, immobile, fuori dallo spazio e dal tempo. Il mio bene sta nella coscienza di questa unità nel separato (Penso sia esatto)¹³³.

Tolstoj ha letto Kant, lo cita spesso e lo utilizza alla sua maniera, passando per Schopenhauer. Con Kant sembrerebbe d'accordo nel ritenere la ragione incapace di cogliere la dimensione metafisica, eppure, dando spazio all'incoerenza, si attiene proprio a una visione metafisica pensando di giustificarla razionalmente con l'apporto del pensiero di Schopenhauer.

C'è anche, come si è già ricordato, chi ha voluto vedere nelle riflessioni dell'ultimo Tolstoj uno slittamento nel panteismo, là dove parla della divinità dell'anima e della sua unione con Dio; ma è una tesi difficilmente difendibile. Non è infatti sul piano della coerenza teoretica che Tolstoj pone e tenta di risolvere il problema del rapporto tra relativo ed assoluto, egli cerca invece di chiarire il *valore* pratico del proprio *sentirsi in rapporto* con una totalità di cui è parte e che, nello stesso tempo, come totalità lo trascende. E neppure la mistica lo soccorre, in quanto il suo rapportarsi all'assoluto non è mai un vero sentimento, un *vissuto*, ma piuttosto un *dover essere* dell'*autocoscienza*, come confermano questi appunti del 29 settembre 1910:

Bisogna ricordare che la mia anima non è qualcosa, come dicono, di divino, ma è Dio stesso. Non appena io Dio, ho coscienza di me, non c'è male, non c'è morte, non c'è nient'altro che gioia¹³⁴.

133 «Основа всякому разсужденію о мірѣ, о Богѣ одна: сознание челоуѣкомъ своего единства съ началомъ всего, своей божественност[и] и вмѣстѣ съ тѣмъ сознание своей отдѣленности, своей ничтожности. [...] Въ соединені[и] этихъ двухъ есть то, что мы называем[ъ] и сознаемъ жизнью. Я — все, я единъ и я отдѣленъ. Отъ того, что я отдѣленъ, отъ этого я тѣлесенъ и я въ движеніи, а тѣлесность можетъ быть только при пространствѣ, а движеніе — только при времени. Какъ единое же существо, я безтѣлесенъ, неподвиженъ, внѣ пространства и времени. Благо мое въ сознаниі этого едн[ства] въ отдѣленномъ. (Думаю, что вѣрно.)», Tolstoj 1928-1958, t. 56, 139.

134 «Надо помнить, что моя душа не есть что-то — какъ говорятъ — божественное, а есть самъ Богъ. Какъ только я Богъ, сознаю себя, такъ нѣтъ ни зла, ни смерти,

Non è ancora il sentimento esplicito, ma soltanto l'appello a *farsi* sentimento. L'anima, in realtà, non è per Tolstoj una entità metafisica, dotata di altra vita; essa è la spiritualità dell'uomo, partecipata appunto da Dio, di cui è manifestazione. Negli appunti del 1907 è chiara la distinzione tra l'Assoluto-Dio e il relativo io, e in più luoghi si distingue tra l'uomo come manifestazione o rivelazione di Dio e Dio come totalità e dunque vera realtà. Il 22 febbraio del 1907 alla domanda «perché sono una manifestazione separata di Dio?» rispondeva: «perché io abbia il bene della coscienza di me stesso e della comunanza con tutto il mondo»¹³⁵.

Sempre più chiara, comunque, negli ultimi pensieri sulla religione è l'idea che di Dio sia meglio non parlare, perché si finisce sempre per attribuirgli caratteristiche umane. Nello stesso tempo deve riconoscere che parlarne ha anche il valore positivo della tensione e della ricerca del divino; eppure, Dio non si coglie che nell'interiorità perché noi viviamo in Lui e di Lui. Dio è infatti l'amore che unisce e questo amore è gioia vitale, eternità senza luogo né tempo. Non c'è per Tolstoj un'altra vita *umana* e la stessa esistenza terrena non è che l'occasione per aprirsi sempre più a Dio, per farsi sempre più manifestazione di Dio, come si legge sempre nel diario citato del 15 settembre 1907:

Nessuno ti esorta al cambiamento e al miglioramento dell'ordine esistente, ma tutta la potenza della vita in te posta ti chiama al cambiamento e al miglioramento della tua vita spirituale interiore, alla manifestazione sempre maggiore in te di Dio. Manifestare in sé stessi sempre più e più Dio, in questo sta la vita e in questo anche la fede¹³⁶.

Non è difficile cogliere nella posizione dello scrittore, che sottolinea la distinzione netta tra interiorità ed esteriorità, tra volontà del Bene e razionalità-rappresentatività, il richiamo al pensiero di Schopenhauer, tanto apprezzato negli

ничего, кроме радости», Tolstoj 1928-1958, t. 58, 108.

135 «Для чего я — отдѣленное проявление Бога? Для того, чтобы я имѣлъ благо сознанія себя и общенія со всѣмъ міромъ», Tolstoj 1928-1958, t. 56, 18.

136 «Никто не призываетъ тебя къ измѣненію и улучшенію существующихъ порядковъ, но вся сила жизни, вложенная въ тебя, призываетъ тебя къ измѣненію и улучшенію твоей внутренней, духовной жизни, къ все большем[у] и большем[у] проявленію въ себѣ Бога. Все больше и больше проявлять въ себѣ Бога — въ томъ жизнь, въ томъ и вѣра», Tolstoj 1928-1958, t. 56, 66.

anni della stesura del suo romanzo *Guerra e pace* [Vojna i mir], e che lo riporta a Kant. Negli appunti delle varianti dell'*Epilogo* al romanzo si legge:

Nel campo della filosofia, ossia nell'ambito del pensiero puro, Kant nella tesi e nell'antitesi della terza antinomia e nella risoluzione dell'idea cosmologica della libertà in connessione con la universale e naturale necessità, e Schopenhauer nel suo *Über die Freiheit des Willens*, e su *Die Welt als Wille und Vorstellung* hanno detto, come a me sembra, nell'impostazione e nella soluzione del problema l'ultima parola della filosofia¹³⁷.

Del resto, esplorando le molte varianti dell'*Epilogo* citato si può notare come già dall'epoca della stesura del suo grande romanzo la necessità e la libertà gli si presentassero come i due aspetti dell'Io stesso, l'inautentico e l'autentico, il relativo e l'assoluto, il condizionato e l'incondizionato, il determinato e il libero: in sostanza il fenomenico e il noumenico. In quest'ottica egli interpretava Schopenhauer come il filosofo che con la libertà della Volontà aveva portato alla luce la realtà metafisica, che per Kant era sempre restata un'incognita, mostrando così un altro tipo di conoscenza, derivante dalla coscienza immediata o intuizione che si afferma nonostante e in contrapposizione alla *razionale certezza*¹³⁸.

In una lettera all'amico Fet del 30 agosto 1869 scriveva di aver passato un'estate piacevolissima, impegnato nella lettura di Kant e di Schopenhauer che

137 «В области философии, то есть в области чистого мышления, Кант в тезе и антитезе 3-й антиномии и в разрешении космологической идеи свободы в соединении с общей и естественной необходимостью, и Шопенгауер в его „Preischrift über die Freiheit des Willen“ и „Welt als Wille und Vorstellung“, сказали, как мне кажется, последнее слово философии в постановлении и разрешении вопроса», TOLSTOJ 1928-1958, t. 15, 245.

138 «Того самого Ding an sich, который *x*-м остался у Канта или понимался как чистый разум, и источник этого знания видит в непосредственном сознании воли — Der Wille zum Leben, который в сущности так же, как и разум Канта и Ding an sich, есть не что иное, как непосредственное сознание [...], то самое сознание, против которого в своей Preischrift über die Freiheit des Willen Шопенгауер неоднократно восстает и беспрестанно возвращается. то самое сознание, против которого в своей Preischrift über die Freiheit des Willen Шопенгауер неоднократно восстает и беспрестанно возвращается. [Quella stessa cosa in sé che in Kant era restata una *x* o era intesa come ragion pura, e vede la fonte di tale conoscenza nell'immediata coscienza della volontà — *La volontà della vita* che, in sostanza, come anche la ragione di Kant e la cosa in sé, non è altro che la coscienza immediata [...], quella stessa coscienza contro la quale nel suo scritto premiato *Sulla libertà della volontà* Schopenhauer più di una volta insorge e a cui continuamente ritorna», TOLSTOJ 1928-1958, t. 15, 246.

definiva il più geniale degli uomini¹³⁹. Ma nel corso degli anni le sue riflessioni colsero l'ambiguità di quella schopenhaueriana *libertà della volontà* che lo aveva agli inizi sedotto e che non coincideva affatto con la coscienza della responsabilità che la libertà implica sia nella visione kantiana che nella sua propria. Tuttavia, malgrado il ridimensionamento dell'entusiasmo per il filosofo tedesco, la consonanza con alcuni aspetti fondamentali della filosofia schopenhaueriana si coglie anche nelle idee dell'ultimo periodo della sua vita. In particolare, come si vede dai diari e dalle annotazioni dei taccuini, rimane e addirittura si rafforza la convinzione che la scientificità del sapere è un inganno *appagante* che nasconde all'uomo la verità, distogliendolo dall'impegno faticoso della ricerca di *come* si debba vivere la propria vita naturale in relazione a quella realtà che insieme ci appartiene e ci trascende. In questo caso più che della fedeltà a Schopenhauer la sua convinzione si nutriva di altri apporti, risalenti a una linea di pensiero che opponeva al razionalismo filosofico (da Aristotele all'idealismo hegeliano e al positivismo) una diversa conoscenza, intuitivo-rivelativa, definita *integrale* dai primi slavofili, pensiero che è stato ripreso, approfondito, rielaborato da Vladimir Solov'ev, cui hanno attinto molti filosofi russi della prima metà del Novecento.

Sono punti di avvicinamento di percorsi non convergenti, basti pensare al significato che riveste la dimensione passionale nei due pensatori: espressione della volontà-forza metafisica, dell'inconsapevole brama di vivere in Schopenhauer; e per Tolstoj, invece, elemento della vita empirica individuale, e come tale riconducibile al controllo di una volontà consapevole perché illuminata da una razionalità morale. Essa assume così il significato negativo della *peccami-*

139 «Знаете ли, что было для меня нынешнее лето? — Неперестающий восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, к[оторых] я никогда не испытывал. Я выписал все его сочинения и читал и читаю (прочел и Канта), и, верно, ни один студент в свой курс не учился так много и столь многого не узнал, как я в нынешнее лето. Не знаю, переменю ли я когда мнение, но теперь я уверен, что Шоп[енгауэр] гениальнейший из людей [Sapete cos'è stata questa estate per me? Un incessante entusiasmo nei confronti di Schopenhauer e una serie di delizie spirituali che non avevo mai provato. Ho ordinato e letto e sto leggendo tutte le sue opere (ho letto anche Kant), e certo non c'è studente che durante il suo corso abbia studiato e imparato tanto quanto me quest'estate. Non so se un giorno cambierò idea, ma attualmente sono convinto che Schopenhauer è il più geniale degli uomini]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 61, 219. Tolstoj, comunque, non era il solo entusiasta del filosofo tedesco, che era noto in Russia già negli anni cinquanta, e Turgenev rivendicava a sé il primato di questa introduzione.

nosità, per quell'uso oggettuale dell'altro che umilia la divinità di entrambi i soggetti. Di conseguenza la ragione stessa nel pensiero dello scrittore non ha un carattere univoco, non è, come per Schopenhauer, una figura-maschera della necessità, ma è anche la guida dell'uomo all'esercizio della libertà, e lo dimostra il suo modo di intendere la religiosità, che richiede non la fede del fanciullo ma una fede razionalmente illuminata.

Tolstoj dal pensiero kantiano trae l'idea del carattere positivo di ciò che è al di là di ogni possibile determinazione. E anche la sua rinuncia a servirsi della ragione per attingere la metafisica non è così radicale come egli stesso avrebbe voluto e come si può arguire da alcune riflessioni che si leggono sui diari¹⁴⁰ e che nelle sue intenzioni avrebbero dovuto servire come materiale di riflessione anche per i lettori, dal momento che riteneva che gli stessi suoi diari sarebbero stati pubblicati.

Ben più coerente nella radicalità della sua rinuncia è Lev Šestov, che come molti intellettuali dell'epoca si recò a trovarlo senza peraltro suscitare l'interesse. Nel diario del 2 marzo 1910 Tolstoj, annotando la sua visita, scriveva, infatti: «È venuto Šestov. Poco interessante, è un "letterato", e certamente non un filosofo»¹⁴¹. Il suo giudizio, se si esclude la definizione di "letterato" potrebbe essere avallato dallo stesso Šestov, ed è questo appunto il motivo per cui il grande scrittore non colse e non poteva cogliere il senso del pensiero *filosofico* del *non-filosofo*.

La filosofia di Šestov è la critica o l'antitesi più determinata e chiara alla filosofia hegeliana, da lui ritenuta l'ultima parola del razionalismo, e risponde a un'esigenza ampiamente diffusa all'epoca in Russia, e diversamente soddisfat-

140 A proposito della ragione logico-categoriale lo scrittore così si esprime nei diari del 2 febbraio 1909: «Разум, к[отор]ому мы приписываем такое решающее, высшее значение, для истинной жизни не имеет не только такого важного значения, но не имеет никакого. Он нужен только для жизни „я“. Он только здесь, среди людей имеет такую важность, обязательность [La ragione a cui noi attribuiamo un tale valore decisivo, il più alto, per la vita vera non soltanto non ha un valore così importante ma non ne ha nessuno. Essa è necessaria soltanto per la vita dell' "io". Soltanto qui, tra gli uomini ha questa importanza, questa necessità]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 57, 19.

141 «Пріѣхаль Шестовъ. Мало интересень — „литераторъ“ и никакъ не философъ», TOLSTOJ 1928-1958, t. 58, 21. V. F. Bulgakov riporta nei suoi diari il seguente giudizio dello scrittore su Šestov: «Одни думают для себя, другие думают для публики. Так он думает для публики [Gli uni pensano per sé stessi, altri pensano per il pubblico. E lui pensa per il pubblico]», TOLSTOJ 1928-1958, t. 58, 331.

ta. Essa manifesta da un lato l'urgenza di restituire la verità alla sua dimensione metafisica, liberandola dal *presupposto* di un universalismo condizionante, e di conseguenza è la rivendicazione della individualità e molteplicità delle vie conoscitive. In questo egli riconosce la propria vicinanza a Pascal, di cui riporta, come epigrafe a *Il potere delle chiavi* [Potestas Clavium. Vlast' ključej], il pensiero: «Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession»¹⁴².

È chiaro che una posizione del genere è indifendibile se si ricorre alla metodologia filosofica tradizionale che fa della ragione logica lo strumento fondamentale per il percorso cognitivo, ed è altrettanto chiaro che la stessa difficoltà condiziona l'analisi critica del pensiero che è stato elaborato nel corso dei secoli dai diversi filosofi. Altra è dunque la via che Šestov percorre per l'analisi, non quella accreditata dalla tradizione filosofica definita scientifica, ma quella che egli va scoprendo, come sporadico e improvviso comparire, nel percorso costruttivo dei vari sistemi filosofici, di una linea divergente, non continua, frammentata, che mette in crisi la certezza del percorso prescelto affidato all'universalità logica.

Nell'analisi delle filosofie Šestov cerca i filosofi che le hanno concepite, e a ciascuno di essi chiede conto della veridicità del proprio pensiero, diremmo la prova dell'onestà intellettuale, che trova proprio in quella *défaillance* rivelatrice dell'esistenza di una via diversamente strutturata o addirittura non strutturata, magari un sentiero accidentato se non addirittura un precipizio.

Il lettore è in questo modo disorientato perché mentre pensa di doversi misurare con un pensiero articolato utilizzando lo strumento critico adeguato, come l'analisi dello sviluppo logico delle idee proposte, viene invece deviato su un *non detto* dall'autore che reclama di per sé il primo piano. In questo modo non dimostra una verità, ma la incongruenza del percorso alla luce di quella stessa logica usata dall'autore nella sua costruzione.

Lo sconcerto di fronte a questo procedimento è reso molto bene dalla Lessourd a conclusione del suo saggio *La nuit de Gethsémani. Pascal vu par Léon Chestov*:

142 ŠESTOV 1993, t. 2, 17.

Sans doute, à dépit de cette parenté profonde, le Pascal que Chestov nous présente nous désoriente un peu. Il est vu à partir d'un développement culturel différent, dans un contexte intellectuel différent. Cette étude opère une sorte de défamiliarisation des *Pensées*. Elle renouvelle aussi notre étonnement devant le retentissement exceptionnel de cette œuvre qui a pourtant été longtemps mal comprise, mais qui n'a pas vraiment souffert d'une réception faussée, due aux conditions difficiles dans lesquelles, jusqu'à une époque récente, elle parvenait au lecteur¹⁴³.

Cos'è dunque quel *non-detto*, che pure sarebbe di Pascal, e che destabilizza tanto il lettore? Šestov lo sintetizza in questi termini nel suo scritto *Figli e figliastri del tempo (Il destino storico di Spinoza)* [Synov'ja i pasynki vremeni (Istoričeskij žrebij Spinozy)]:

Con tutto il suo essere sentiva che la chiarezza e distinzione e l'immutabile Dio che non può e non vuole ingannare gli uomini sono principio di morte e annullamento¹⁴⁴.

Il fatto è, per Šestov, che la consequenzialità logica del percorso razionale non può cogliere la verità non perché, come Kant aveva ben chiarito, resta sempre al di qua della metafisica, ma perché quest'ultima, al contrario della realtà empirica che è regolata dalle *leggi naturali*, è la dimensione della libertà *assoluta* che, proprio per il fatto di essere assoluta è anche creatrice. In questo senso il mito della caverna con cui Platone aveva espresso l'intuizione che non c'è modo per l'uomo di attingere la verità se essa stessa non gli si rivela, rimane per Šestov il fondamentale elemento veridico del suo pensiero, imbrigliato per il resto nella sistematicità del mondo delle idee.

Il pensiero di Šestov è e *vuole essere* profondamente religioso e inizia non dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma dal *De profundis clamavi ad Te, Domine*, dall'invocazione di aiuto dell'uomo sofferente che nasce dallo smarrimento e dal bisogno e si rivolge a un *potere che tutto può*, anche capovolgere o cancellare il corso degli eventi, e ad esso l'invocante si affida. E poiché gli eventi dipendono da leggi coercitive immutabili, l'invocante rivolge la sua supplica a chi è al di sopra di esse, e al contrario di esse può provare misericordia e bene-

143 LESOURD 2020(4), 235.

144 ŠESTOV 1993, t. 2, 253.

volenza, dunque una realtà personale con cui può interloquire. In questo sta la libertà dello spirito religioso che direttamente si rivolge a Dio, sottraendosi alla necessità delle leggi di natura e di ragione, le quali in effetti lo escludono.

Lo scritto *Potestas Clavium* mostra appunto i modi e i livelli di consapevolezza di questa esclusione da parte dei filosofi razionalisti, tra i quali, secondo l'autore, soltanto Schopenhauer e Feuerbach avrebbero apertamente e consapevolmente negato Dio, mentre i razionalisti greci e quelli moderni lo avrebbero sostituito con il potere delle leggi. Ma alcuni di essi avrebbero finito per ammettere che la Verità per sua natura è inaccessibile all'uomo¹⁴⁵.

L'autore si sofferma in special modo su Cartesio e Spinoza i quali, nonostante la loro fede nella scienza, sostenevano l'inadeguatezza della mente umana a quella divina, l'una finita, l'altra infinita, e in particolare Spinoza dichiarava che la loro uguaglianza sta solo nel nome, così come il termine cane può indicare sia l'animale che la costellazione, come si legge in *Ethica I, XVII, Scholium*¹⁴⁶. Senza accorgersi che con questo essi eliminavano Dio dalla vita umana. Eppure, Spinoza sosteneva che, nonostante non si conosca, Dio è buono e misericordioso e deve essere amato, e questa naturalmente, dal punto di vista del procedimento scientifico non può essere un'affermazione *provata*, come egli avrebbe voluto, ma risulta essere soltanto l'opinione di un singolo individuo¹⁴⁷.

145 «Прочтете ли вы Ансельма, Декарта, Спинозу или Гегеля — как бы ни импонировали вам эти громкие имена и какими бы тонкими ни представлялись вам их соображения, у вас остается неизменно одно впечатление: эти люди в Бога не верили. Или, точнее, то, что они называли Богом, не есть Бог [Se leggete Anselmo, Descartes, Spinoza o Hegel, per quanto questi grandi nomi vi impongano rispetto e per quanto acute vi appaiano le loro considerazioni, resterà sempre in voi un'impressione: questi uomini non credevano in Dio. O più esattamente, ciò che essi chiamavano Dio non è Dio]», ŠESTOV 1993, t. 1, 30.

146 «Ибо разум и воля Бога — совершенно отличаются от наша разума и нашей воли: общи только названия; вроде того, как созвездие Пса и пес, лающее животное [Poi-ché la ragione e la volontà di Dio si distinguono completamente dalla nostra ragione e dalla nostra volontà: comuni sono soltanto le denominazioni, così come la costellazione del Cane e il cane, animale che abbaia]», ŠESTOV 1993, t. 1, 27.

147 «Правда, Спиноза полагает, что хотя Богу нет никакого дела до человека, но все же человек должен любить Бога. И еще — Спиноза полагает тоже, что тот Бог, которого он изображает, достоин всяческой любви и есть все совершенное существо. Но это — уже не „объективное“ суждение, а оценка, т. е. частное мнение частного, хотя и замечательного человека, и доказать его ни *more geometrico*, ни каким-нибудь другим способом невозможно [In effetti Spinoza ritiene che sebbene Dio non si occupi delle cose degli uomini, tuttavia l'uomo deve amare Dio. E ancora - Spinoza ritiene anche

Del resto, sempre secondo Šestov, non sarebbe meno confuso tra i greci il pensiero di Aristotele il quale sosteneva che l'esistenza non appartiene alle idee, ma soltanto alle cose, mentre dichiarava che oggetto del sapere sono solo le idee e non le cose¹⁴⁸. Cartesio, poi, riproponendo la prova ontologica, riteneva che tramite il *lumen naturale* fosse possibile dimostrare l'esistenza di Dio, per questo, osserva sempre Šestov, suona strana la sua affermazione secondo cui il rifiuto di Dio da parte degli atei dipenderebbe sia dal fatto che a Dio vengono attribuiti sentimenti umani, sia dal fatto che la mente umana pretenderebbe di avere una tale forza e sapienza da arrogarsi il diritto di «capire e determinare ciò che Dio può e deve fare [ponjat' i opredelit', čto Bog možet i dolžen delat']»¹⁴⁹.

Così Šestov coglie in fallo i razionalisti, che da un lato ammettono la validità dell'argomentare logico dall'altro la negano, da un lato riconoscono l'assolutezza di Dio e la sua assoluta trascendenza, dall'altro la negano assoggettando Dio alle leggi *universali* del mondo umano. Il carattere necessario della deduzione logica inficia, infatti, proprio la libertà e l'assolutezza di quell'Essere liberissimo, alla cui libertà si appella appunto il querelante Giobbe che chiede che gli siano restituiti la salute i beni e i figli, o secondo la visione, dal punto di vista *umano* paradossale, di Šestov, che ciò che è stato non sia stato.

La lunga disanima delle diverse filosofie più o meno razionalistiche in *Potestas Clavium* conclude nel giudizio che vero filosofo è considerato dalla coscienza comune soltanto colui che si annulla come individuo singolo e casuale, che rinuncia a sé stesso e ai suoi bisogni, diventando puro soggetto conoscente, spirito pensante, come vuole Hegel, per il quale la morte naturale non è altro

che quel Dio che egli descrive merita tutto l'amore ed è l'essere perfetto. Ma questo non è più un giudizio "obiettivo", bensì una valutazione, ossia un'opinione individuale di un individuo, quantunque persona eccezionale, ed è impossibile dimostrarla sia *more geometrico*, sia in qualsiasi altro modo]», ŠESTOV 1993, t. 1, 28.

148 «Он не признает идеи существующим, для него существуют только единичные вещи, но предметом знания у него оказывается не единичное, а общее, т. е., вопреки поставленному заданию, не существующее, а несуществующее. Это признают даже самые горячие поклонники и приверженцы Аристотеля, вроде Целлера и Шwegлера [Egli non ritiene che le idee abbiano esistenza concreta, per lui esistono concretamente soltanto le singole cose, ma oggetto della conoscenza è per lui non il singolo bensì il generale, ossia, contrariamente a quanto stabilito, non l'esistente, ma il non esistente. Lo riconoscono persino i più fervidi ammiratori e fautori di Aristotele, come Zeller e Schwegler]», ŠESTOV 1993, t. 1, 21.

149 ŠESTOV 1993, t. 1, 26.

che il diritto della natura sull'uomo¹⁵⁰. Il filosofo come tale verrebbe a realizzarsi così totalmente nella dimensione morale¹⁵¹, e non soltanto per gli stoici, dal momento che di stoicismo sarebbero impregnate tutte le filosofie razionaliste.

Eppure, sostiene Šestov, è proprio dall'individuo che muove la rinascita. L'individuo, infatti, già di per sé costituisce la rottura della razionalità con le sue leggi *necessarie*, ed è il motivo per cui le filosofie razionaliste ne fanno volentieri a meno, e sembrerebbe anche lo stesso Pascal quando dichiara che l'io è odioso (*haïssable*), se non fosse che anche per Pascal è la fede che salva, venendo in soccorso alla profonda desolazione di quell'io escluso da tutte le certezze. La salvezza non può essere che nella fede: «Là où se terminent pour la pensée toutes les possibilités, “là se révèlent” pour la foi des possibilités nouvelles»¹⁵².

Come si legge nello scritto *Sulla seconda dimensione del pensiero* [О втором измерении мышления], al razionalista sfugge tutto un ambito di valori che fanno parte di una realtà misteriosa perché libera, non inquadrabile nei sistemi della razionalità, e mentre Socrate e Platone si esercitavano nella meditazione sulla morte, protendendosi oltre i limiti dell'esistenza empirica, Aristotele e gli Stoici vi si assoggettavano, scegliendo di farsi condurre dalle leggi della necessità.

La polemica contro l'universale astratto è utilizzata così da Šestov come base per la rivalutazione dell'individuale concreto. Perciò, pur accettando il giudizio pascaliano sull'uomo «roseau pensant», Šestov fa notare che Socrate non può essere considerato *soltanto* alla stregua di tutti «una canna pensante», e che per quanto piccola possa essere questa canna non può mai essere considerata come una grandezza numerica e per la filosofia una «quantità trascurabile»¹⁵³, perché sempre, quando si contano le persone la matematica viene meno e «il due più due può fare cinque e più». La matematica, conclude Šestov, va bene per il mondo *creato* dalla ragione umana, il mondo astratto, non per la realtà concreta¹⁵⁴.

150 ŠESTOV 1993, t. 1, 29.

151 «Иными словами, началом философии оказывается „моральное“ совершенство человека [In altri termini, il principio della filosofia risulta essere la perfezione “morale” dell'uomo]», ŠESTOV 1993, t. 1, 28.

152 ŠESTOV 1936, t. 3, 272.

153 «Вот тут-то и лежит вся трудность вопроса. Точно ли мыслящий тростник должен быть для философии *quantité négligeable*? [Qui è appunto tutta la difficoltà della questione. È proprio vero che per la filosofia la canna pensante deve essere una quantità trascurabile?]", ŠESTOV 1993, t. 1, 35.

154 «Арифметика правомочна только в подвластном человеку мире „идеального“ —

Il mito, non la dimostrazione razionale, parla all'uomo della sua derivazione divina, ossia della libertà. Il divieto fatto ad Adamo nel paradiso terrestre di mangiare del frutto dell'albero della scienza del bene e del male, pena la morte, va inteso come una messa in guardia, come la rivelazione che la vita vera è libertà, non acquietamento, e come il bene e il male non stiano nell'obbedienza o meno ad una legge, che con l'uniformità del giudizio cancella l'irriducibilità di ogni singolo, e che per sua natura è sempre coercitiva e insieme rassicurante, ma nel consistere o meno nella libertà, che è il fondamento metafisico del nostro essere.

La figura di Giobbe che con confidenza si rivolge a Dio è il simbolo della familiarità dell'uomo con lui, e non è arbitrio la libertà di cui qui si parla, ma quella libertà di cui fruisce l'uomo per la consapevolezza della stretta sua dipendenza da Dio, a cui giunge il più delle volte quando tocca il fondo della solitudine, della inconsistenza nell'autonomia. Allora soltanto la consapevolezza non è astratta congettura perché radicata nell'esperienza viva e viene, come *rivelazione*, dal profondo dell'essere; questo è il significato del *De profundis*.

Šestov non fa della religione un momento a parte dal quotidiano, dall'esperienza empirica, e dalla riflessione scientifica, come un campo a sé su cui meditare con spirito libero dalle varie occupazioni. Naturalmente parlando di religione si intende anche tutto questo, la ricerca teorica, la professione di fede, il culto in tutti i suoi aspetti. Ma la vera essenza della dimensione religiosa egli la coglie là dove deve essere, nella coscienza profonda del vivere, dove dall'angoscia insanabile del *non senso* balugina il lume dell'unico senso possibile: Dio. La dimensione religiosa si rivela dunque come il senso profondo del vivere, come *l'ultimo e primo* baluardo di difesa dall'orrore del nulla.

может быть, главным образом даже исключительно потому, что этот мир самим человеком и создан и потому покорен своему творцу. В мире же реальном иерархия другая. Там „больше“ то, что в мире идеальном „меньше“ [L'aritmetica ha competenza soltanto nel mondo „dell'ideale“, soggetto al potere umano – forse principalmente, persino esclusivamente, poiché questo mondo è stato fatto dall'uomo stesso e perciò è sottomesso al proprio creatore. Nel mondo reale, invece, la gerarchia è diversa. Là è „maggiore“ ciò che nel mondo ideale è „minore“]», ŠESTOV 1993, t. 1, 35.

3. Considerazioni conclusive

A conclusione di questa analisi relativa al pensiero di alcune figure di rilievo della cultura russa che in qualche modo sono state *toccate* dal giudizio di Pascal sulla miseria e grandezza dell'uomo e hanno misurato la distanza tra *l'esprit de géométrie* e *l'esprit de finesse*, si può osservare che hanno tentato, con modalità differenti, il recupero della ragione sotto accusa, posposta, nella sua professione di garante della verità, alla fede.

L'interpretazione del *peccato originale* come l'autoconsegna dell'uomo a una ragione legislatrice non è certamente soltanto di Šestov, e in Russia più di un filosofo vi aveva aderito, considerando l'esito annunciato, la morte, non una punizione per la disobbedienza al divieto divino, ma una conseguenza *naturale* della seduzione della ragione che chiude il vivere nei confini della legge e stabilisce i tempi e i modi della nascita e della morte a cui tutto il creato è assoggettato. Ma Šestov è forse l'unico che dal mito tragga direttamente ed essenzialmente non l'idea della condizione dell'uomo soggetto al male e alla morte, quanto piuttosto quella della condizione di preclusione della fede, perché la ragione nasconde Dio e al posto della sua libera onnipotenza pone il ferreo condizionamento delle leggi.

Si è detto che Šestov è il filosofo di una sola idea e l'affermazione, nella sua apparente superficialità, contiene la verità che tutta la riflessione di questo studioso muove dalla fondamentale convinzione che per l'uomo non c'è nulla di così importante che possa in qualche modo supplire all'esclusione della comunanza con Dio dalla sua coscienza. E non si può certo dire che la sua convinzione sia frutto di un forte quanto *cieco* sentimento, perché Šestov è uno studioso di grande cultura che ha ben usato la ragione, e ne ha seguito i possibili percorsi. Anche il mito dell'albero della conoscenza è usato da lui in maniera originale, non vuole, infatti, significare la caduta da una condizione di soddisfatta perfezione in un mondo dove imperano il male e la morte, ma è piuttosto la constatazione che le vie della cosiddetta normalità, della legge, non portano al Dio vivente, fonte di vita.

Dunque la fede. Ma la fede per Šestov non è un salto nel buio, come potrebbe sembrare, perché la seconda dimensione del pensiero che si apre alla metafisica,

e per il cui tramite l'uomo intuisce che Socrate non è una entità trascurabile, è anche *pensiero* che in qualche modo attinge una realtà metafisica, *misteriosa* dal punto di vista della logica, di cui l'uomo si *riconosce* partecipe, e che pur nella sua estraneità al controllo della ragione categoriale, emerge inopinatamente nelle *sviste* della costruzione razionale. Il pensiero di Šestov matura attraverso un lungo percorso di riflessione che, come osserva Geneviève Piron nel suo interessante studio sull'autore, dove esamina non solo gli scritti pubblicati, ma anche i manoscritti e le lettere, lo pone continuamente di fronte al non senso della vita empirica presa nella sua presunta assolutezza:

On voit qu'il est fortement aux prises avec le sentiment d'absurdité et que sa réponse positive cherche à limiter l'impact sur son esprit de la question « A quoi bon ! »¹⁵⁵.

Certo, la ragione che rileva i nessi di cui è intessuta la realtà empirica è irrinunciabile: l'uomo vive nel mondo della necessità e con essa vi si deve orientare, eppure con la sua necessità essa acceca, perché rifiuta la legittimazione dell'altra dimensione, quella dello spirito che è libero e non conosce, ma *porta in sé* la presenza di Dio. Citando *La nuit de Gethsémani* in cui Šestov dichiara che Pascal fa parte di quei pochi che sono riusciti a non cedere al sonno delle evidenze, Françoise Lesourd rileva giustamente questa apertura nel pensiero dell'autore, una attenuazione della sua durezza:

La nuit de Gethsémani permet de nuancer notre conception de la philosophie de Chestov [...] On peut sentir ici une forme de « violence » qui le rapproche de Pascal. Pourtant, elle est adoucie par la constatation que rares sont ceux qui peuvent vivre sans le « sommeil » des évidences. Pascal fait partie de ceux qui ont le douloureux privilège de rester éveillé, mais Chestov reconnaît que le sommeil de la raison ne peut être condamné, il est indispensable à la vie¹⁵⁶.

155 La studiosa riporta un passo dal Ms 1, 1896, fs 28-32, che recita: «Si la nécessité est une condition subjective de nos perceptions, si, par conséquent, un autre moyen d'existence était possible, quelle cruauté se serait pour l'homme qui se trouve sans raison soumis à la loi sans visage de la nécessité. Si la nécessité n'est pas nécessaire, n'est pas nécessaire inconditionnellement, Macbeth a raison quand il dit que la vie est un conte plein de bruit et de fureur raconté par un idiot... [...] La nécessité doit être expliquée comme une conséquence du but», PIRON 2010, 137.

156 LESOURD 2020(4), 234.

E tuttavia bisogna riconoscere che sebbene anche la *conoscenza integrale* di Kireevskij e l'*unitotalità* di Solov'ëv costituiscano una forma di recupero della ragione logica all'interno di una conoscenza esperienziale più profonda e concreta, tra gli autori citati soltanto Frank ha condotto *logicamente* il recupero della dimensione *veritativa* della ragione, mentre Tolstoj pur sottolineando il primato della ragione pratica rispetto a quella teoretica, si è servito della logica per precisare carattere e confini della *vera* fede.

Il pensiero di Frank appare il percorso più coerentemente critico e in questa scelta si avverte la lezione di Husserl, di cui nel 1909 era uscito con la sua curatela e introduzione il I libro delle *Ricerche logiche* in traduzione russa. Ma i suoi interessi di natura religiosa lo portano su altra via, senza però fargli abbandonare lo strumento logico dell'analisi. L'attingimento della dimensione metafisica da parte sua non avviene, infatti, *a scapito* della ragione logica, ma tramite questa, che costituisce lo strumento di orientamento nel mondo dell'esperienza umana, con cui gli è possibile risalire a quella dimensione di totalità inafferrabile e indicibile da cui affiorano le conoscenze oggettuali. E non si tratta di una totalità indefinibile e inconcepibile dal punto di vista numerico e concettuale, ma una totalità che resta al di là di ogni determinazione che non sia quella di inconcepibile [nepostižimoe], colta già come sfondo alla domanda "che cos'è?". Cosicché nell'oggetto dato è già presente l'intenzionalità alla totalità, la quale non può essere definita, neppure come assoluto e sfugge a qualsiasi altra determinazione concettuale:

Noi cogliamo la sua caratteristica soltanto tramite "la dotta ignoranza", soltanto tramite l'individuazione della sua distinzione *categoriale* da qualsiasi contenuto particolare positivo della conoscenza. E cioè: noi la conosciamo attraverso l'individuazione in essa dell'unità antinomica dell'identità e della distinzione, della integrità e della separatezza, in cui consiste la sua sovralogica (e perciò indefinibile logicamente) essenza¹⁵⁷.

157 «Мы постигаем ее своеобразие только через „умудренное неведение“, т.е. через усмотрение ее *категориального* отличия от всякого частного положительного содержания знания. А это значит: мы познаем ее через усмотрение в ней антиномистического единства тождества и различия, полноты и отрешенности, в которой состоит его сверхлогическое (и потому логически неопределимое) существо», FRANK 2003, 201.

Questo si legge in *La realtà e l'uomo* [Real'nost' i Čelovek], che è il suo ultimo libro uscito postumo, in cui si prefigge il superamento [preodolenie] di quell'infausto dissidio tra due fedi, la fede in Dio e la fede nell'uomo [togo rokovogo razdora meždu dvumja verami – veroj v Boga i veroj v človeka], dissidio che ritiene caratteristico della vita spirituale europea degli ultimi secoli e la causa della sua tragicità¹⁵⁸.

Frank supera *l'abisso* della fede di Pascal trovando che l'esperienza religiosa è intimamente collegata con l'esperienza metafisica, per la quale è facile risalire all'idea di Dio, perciò la filosofia che è «conoscenza intellettuale dell'essere è organicamente legata alla religione, e non ne è separata da un abisso impraticabile; nello stesso tempo, proprio per questo è possibile – e perciò anche necessaria – la considerazione filosofica della stessa esperienza religiosa e del suo oggetto, Dio»¹⁵⁹. Naturalmente c'è una specificità dell'esperienza religiosa che sfuggirà sempre al sapiente, ma la profonda unità dello spirito umano e della realtà metafisica giustifica l'unità di cuore e ragione, «qualsiasi convincimento dell'assoluta loro separazione conduce solo all'oscurantismo sia in filosofia che in religione»¹⁶⁰.

Il recupero della ragione in tutti i suoi aspetti è dunque necessario non soltanto per il vivere quotidiano, ma per la vita spirituale e intellettuale dell'uomo, che anche nella distinzione delle sue facoltà è pur sempre unità.

La confessione del suo debito nei confronti di Vladimir Solov'ëv riguardo all'*unitotalità* [vseedinstvo], in realtà non chiarisce, ma finisce per offuscare l'originalità del suo pensiero. E a questo proposito si potrebbe riprendere anche la critica di Caussat riguardo alla *philosophia perennis*, perché i risultati o contenuti di un pensiero, separati dal percorso attraverso il quale sono stati raggiunti, inseriti in altro sistema non sono più gli stessi. E dunque l'unità del tutto nel pensiero di Frank si presenta alquanto diversa da quella pensata da Solov'ëv, e

158 FRANK 2003, 133.

159 «Именно поэтому философия — мыслящее познание бытия — органически связана с религией, а не отделена от нее непроходимой бездной; и вместе с тем именно в силу этого возможно — а потому и необходимо — философское осмысление самого религиозного опыта и его предмета, Бога», FRANK 2003, 257.

160 «Всякое убеждение и безусловном их разрыве приводит только к обскурантизму и в философии, и в религии», FRANK 2003, 257.

non perché non figuri in entrambe la *Teandria*, quanto piuttosto per il carattere che nelle due visioni ha l'uomo con la sua ragione.

Che dire dunque della critica di Caussat alla *philosophia perennis*? Forse che le soluzioni che pospongono la ragione alla fede, o quelle che pospongono l'individuo alla Storia, sono effettivamente uguali per ogni filosofo che le condivide, oppure l'astrazione che si fa dal percorso di cui sono il risultato in realtà ne viene ad alterare il significato? Con questo non si vuole sostenere che il ricorso a Pascal da parte dei filosofi e letterati russi sia superficiale o occasionale, ch  anzi la diffusione nella cultura russa del suo pensiero dimostra lo spessore dell'attenzione. La lucida essenzialit  con cui Pascal presenta la condizione umana si impone, costringendo alla riflessione anche chi in qualche modo cerchi di ignorarla. Non si tratta, infatti, soltanto del comune sentimento della precariet  della vita, ma del problema che emerge dalla presa di coscienza di questo sentimento. L'«  quoi bon !» su cui si tormentava Šestov, la domanda sul senso della vita e sul valore del pensare resta sempre il punto di partenza della riflessione filosofica, ed   appunto su questo piano che avviene l'incontro con Pascal.

ANGELA DIOLETTA SICLARI
UNIVERSIT  DEGLI STUDI DI PARMA*

* angdio@libero.it; Universit  degli Studi di Parma, Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, Via Massimo d'Azeglio 85, 43100 Parma PR, Italia.

BIBLIOGRAFIA

ALTASHINA 2020 = VERONICA DMITRIEVNA ALTASHINA, «Le « roseau pensant » dans la poésie russe», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 59-68, Paris, Classiques Garnier, 2020.

BELIJ 1999 = ANDREJ BELIJ (BORIS NIKOLAEVIČ BUGAEV), *Duša camosoznajuščaja* [L'anima autocosciente], Moskva, Kanon+ OI „Reabilitacija“, 1999.

BERDJAEV 1983 = NIKOLAJ BERDJAEV, *Sobranie Sočinenij. 1. Samoposnanie (Opyt filofskoj avtobiografii)*, izdanie vtoroe ispravlennoe i dopolnennoe [Raccolta delle opere. 1. Autocoscienza (Saggio di autobiografia filosofica), seconda edizione corretta e integrata], Paris, YMKA-Press, 1983.

BLOK 1918 = ALEKSANDR ALEKSANDROVIČ BLOK, *Rossija i intelligencija (1907-1918)* [La Russia e l'intelligencija (1907-1918)], Moskva, izdatel'stvo „Revoljucionnyj Socializm“, 1918.

BLOK 1962 = ALEKSANDR ALEKSANDROVIČ BLOK, «Krušenje gumanizma [Il crollo dell'umanesimo]», in ALEKSANDR ALEKSANDROVIČ BLOK, *Sobranie sočinenij* [Raccolta delle opere], t. 6, 93-115, Moskva-Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury, 1962.

BLOK 1981 = ALEKSANDR BLOK, *Poesie, con testo russo a fronte*, ed. BRUNO CARNEVALI, La Spezia, Club del libro F.lli Melita, 1981.

BULGAKOV 1909 = SERGEJ NIKOLAEVIČ BULGAKOV, «Geroizm i podvižničestvo [Eroismo e ascetismo]», in *Vechi. Sbornik statej o russoj intelligencii* [Pietre miliari. Raccolta di articoli sull'intelligencija russa], 23-69, Moskva, Tipografija V.M. Sablina, 1909.

CAUSSAT 2020 = PIERRE CAUSSAT, «Sémion Frank face à Blaise Pascal. L'inconcevabilité ordonnée face à l'inconcevabilité dissonante», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 181-207, Paris, Classiques Garnier, 2020.

DOSTOEVSKIJ 1972-1990 = FĚDOR MICHAJLOVIČ DOSTOEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenija v tridcati tomach* [Raccolta completa delle opere in trenta volumi], Leningrad, Nauka, 1972-1990.

FLOROVSKIJ 1987 = GEORGIJ FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, ed. PIER CESARE BORI, trad. FLAVIA GALANTI, Genova, Marietti, 1987.

FRANK 1931 = SEMËN LJUDVIGOVIČ FRANK, «Dostoevskij i krizis gumanizma (k 50 letiju dnja smerti Dostoevskogo) [Dostoevskij e la crisi dell'umanesimo (Per i 50 anni dal giorno della morte di Dostoevskij)]», *Put'. Organ russkoj religioznoj my-sli* [La via. Organo del pensiero religioso russo] 27 (Aprel' [aprile] 1931), 71-78.

FRANK 2003 = SEMËN LJUDVIGOVIČ FRANK, «Real'nost' i čelovek [La realtà e l'uomo]», in SEMËN LJUDVIGOVIČ FRANK, *S nami Bog* [Dio è con noi], 133-435, Moskva, Izdat. AST, 2003.

GREGORIO DI NISSA 1863 = GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, in S. P. N. GREGORII EPISCOPI NYSSENI, *Opera quae reperiri potuerunt omnia* (ed. Morell, 1638), nunc denuo correctius et accuratius edita et multis aucta, ed. JACQUES PAUL MIGNE, t. 1, 123-257, Paris, Apud J.-P. Migne editorem, 1863 (Patrologia Graeca, XLIV).

GUERMÈS 2015 = SOPHIE GUERMÈS, «Le problème du christianisme (1890-1902)», in SOPHIE GUERMÈS, CLÉLIA ANFRAY (eds.), *Dossier « Zola et Tolstoï »*, *Les cahiers naturalistes* 89 (2015), 49-75.

HERZEN, OGAREV 1955 = ALEKSANDR IVANOVIČ HERZEN, NIKOLAJ PLATONOVIC OGAREV, *Gercen i Ogarev II* [Herzen e Ogarëv II], ed. VIKTOR VLADIMIROVIC VINOGRADOV, Moskva, izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1955 (Literaturnoe Nasledstvo [Eredità letteraria], 62).

KIREEVSKIJ 1911 = IVAN VASIL'EVICH KIREEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij v dvoch tomach* [Raccolta completa dell'opera in due volumi], ed. MICHAÏL GERŠENZON, Moskva, tipografija Moskovskogo universiteta, 1911.

KROTOV 2020 = ARTËM ALEKSANDROVIČ KROTOV, «Descartes et Pascal dans la pensée de Nicolas Berdiaev et Boris Vycheslavtsev», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 209-220, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LESOURD 2020(1) = FRANÇOISE LESOURD, «Introduction. La réception de l'œuvre de Pascal dans la culture russe», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 11-12, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LESOURD 2020(2) = FRANÇOISE LESOURD, «La réception tolstoïenne de Pascal, vue par les penseurs russes», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 71-80, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LESOURD 2020(3) = FRANÇOISE LESOURD, «Le Cercle de lecture. Une œuvre tardive de Tolstoï», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pa-*

scal. *Hier et aujourd'hui*, 107-117, Paris, Classiques Garnier, 2020.

LESOURD 2020(4) = FRANÇOISE LESOURD, «La Nuit de Gethsémani. Pascal vu par Léon Chestov», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 221-235, Paris, Classiques Garnier, 2020.

MANFREDI 2004 = PAOLA MANFREDI, *Il neocristianesimo nelle riunioni religioso-filosofiche di Pietroburgo (1901-1903)*, ed. MARIA CANDIDA GHIDINI, Milano, Mimesis, 2004.

MICHAUT 1902 = GUSTAVE MICHAUT, *Les Époques de la Pensée de Pascal. Deuxième édition, revue et augmentée*, Paris, Albert Fontemoing éditeur, 1902.

NOVIKOV 1951 = NIKOLAJ IVANOVIC NOVIKOV, *Izbrannyye Sočinenija* [Opere scelte], ed. GEORGIJ PANTELEJMONOVIC MAKOGONENKO, Moskva-Leningrad, Chudožestvennaja Literatura, 1951.

PANKRATIEV 2020 = OLEG VLADIMIROVIČ PANKRAT'EV, «Pascal et Dostoïevski, à la naissance de la pensée existentialiste», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 165-179, Paris, Classiques Garnier, 2020.

PASCAL 1671 = BLAISE PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* [...]. *Troisième édition*, Paris, Chez Guillaume Desprez, 1671. Prima edizione 1670.

PASCAL 1993 = BLAISE PASCAL, *Pensieri. Testo francese a fronte*, ed. ADRIANO BAUSOLA, Milano, Rusconi Libri, 1993.

PASCAL 2002 = BLAISE PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, ed. ALBERT RAFFELT, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, 2002. URL: <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/pascal/pensees.pdf> (ultimo accesso 24 marzo 2025).

PIRON 2010 = GENEVIÈVE PIRON, *Léon Chestov, philosophe du déracinement. La genèse de l'œuvre*. Lausanne, Éditions l'Âge d'homme, 2010.

ŠESTOV 1936 = LEON ŠESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox clamantis in deserto)*, trad. TATIANA RAGEOT, BORIS DE SCHLOEZER, Paris, Vrin, 1936.

ŠESTOV 1940 = LEON ŠESTOV, «À la mémoire d'un grand philosophe : Edmund Husserl», *Revue philosophique de France et de l'Étranger* 129(1-2), 5-32.

ŠESTOV 1957 = LEON ŠESTOV, *Sola fide. Luther et l'Église*, trad. SOPHIE SÈVE, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

ŠESTOV 1993 = LEON ŠESTOV, *Sočinenija v dvuch tomach* [Opere in due volumi], Moskva, izd. „Nauka“, 1993.

STRELTSOVA 2020(1) = GALINA JAKOVLEVNA STREL'COVA, «Pascal et la culture russe», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 15-32, Paris, Classiques Garnier, 2020.

STRELTSOVA 2020(2) = GALINA JAKOVLEVNA STREL'COVA, «Paskal' v Rossii [Pascal in Russia]», in *Russkaja Filosofija. Ènciklopedija. Izdanie tret'e* [La filosofia russa. Enciclopedia. Terza edizione], ed. MICHAÏL ALEKSANDROVIČ MASLIN, PETR PETROVIČ APRYŠKO, JURIJ NIKOLAEVIČ SOLODUCHIN, A. P. POLJAKOV, 411-413, Moskva, Mir filosofii, 2020. Prima edizione 1995.

TARASOV 2004 = BORIS NIKOLAEVIČ TARASOV, «Mysljaščij trostnik». *Žizn' i tvorčestvo Paskalja v vosprijatii russkich filosofov i pisatelej* [«La canna pensante». La vita e l'opera di Pascal nella ricezione degli scrittori russi], Moskva, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2004.

TARASOV 2020 = BORIS NIKOLAEVIČ TARASOV, «La notion de « cœur » chez Pascal et dans la littérature et la philosophie russes», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 33-57, Paris, Classiques Garnier, 2020.

THIROUIN 2020 = LAURENT THIROUIN, «La maladie d'Ivan Ilitch. Tolstoï lecteur de Pascal», in FRANÇOISE LESOURD, LAURENT THIROUIN (eds.), *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, 81-106, Paris, Classiques Garnier, 2020.

TOLSTOJ 1928-1958 = TOLSTOJ LEV NIKOLAEVIČ, *Polnoe sobranie sočinenij* [PSS] *v 90ch tomach* [Raccolta completa delle opere in 90 volumi], Moskva-Leningrad, Gosudarstvennoe izdatel'stvo „Chudžestvennaja Literatura“, 1928-1958.

TRUBECKOJ 1994 = SERGEJ NIKOLAEVIČ TRUBECKOJ, *Sočinenija* [Opere], ed. PIAMA P. GAJDENKO, Moskva, Mysl', 1994.