

# RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

## SOMMARIO:

ROY H. HACK: La sintesi stoica. III. Dio.

ERNESTO BUONAIUTI: Il testamento di Gioacchino da Fiore.

FEDERICO HEILER: Le odierne correnti del cattolicesimo in Germania.

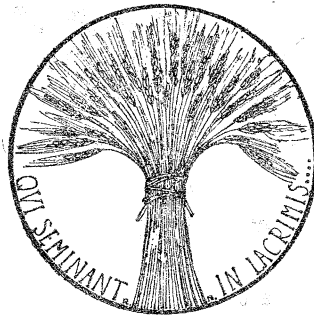
La data della morte di San Benedetto. Nota di LUIGI SALVATORELLI.

La visione del mondo di Dostojevski. Nota di VENCESLAO IVANOV.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Indice dell'Annata.



ROMA (37)

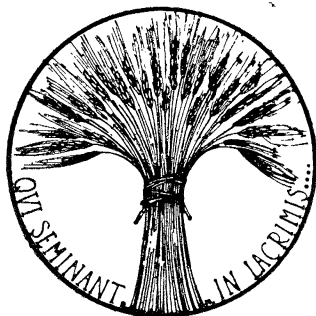
Via Giulio Alberoni, 7

# RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI



Vol. IV : 1928



ROMA (37)  
Via Giulio Alberoni, 7

# LA VISIONE DEL MONDO DI DOSTOJEVSKI <sup>(1)</sup>

---

## I.

È perfettamente legittimo determinare come idealismo ingenuo, come quello che è per sua natura individualistico, l'idealismo caratterizzato dal fatto che l'oggetto è rivissuto immediatamente come facente parte dell'io destatosi ad autocoscienza: in questo stadio non è ancora spuntato il senso reale del *tu*.

L'evoluzione della vita sociale, come le scoperte delle forze segretamente operanti dall'esterno in quel mondo che è tutto animato, conducono, mediante la formazione rituale di regole di condotta giuridiche e morali, al periodo del realismo ingenuo.

Sul suolo di questo secondo grado può sorgere una morale più profonda, la quale, stabilmente radicata nella religione, assicura all'uomo la capacità di avvertire la trascendente realtà degli esseri e delle cose che lo circondano: mentre che la conoscenza, disgiunta dalla ragion pratica in seguito alla caduta delle antiche rappresentazioni della fede, rispinge il soggetto cosciente verso il polo del suo idealismo nativo.

Ma poichè la sua originaria ingenuità, già da molto tempo è andata svaporando, il soggetto cosciente è oramai costretto a fare astrazione dal contenuto empirico della personalità. Onde d'ora in poi la coscienza soggettiva vorrà universalizzarsi in forma astratta.

Il primo ed indubbiamente unico tentativo di una religione etica ricavata da una gnoseologia idealistica fu il buddismo, il quale ancora ai nostri giorni esercita su molte anime una potente attrazione: ma l'atteggiamento spirituale del presente resta tuttavia, per mezzo della eredità di quella maniera di pensare che culmina in Hegel, condizionato all'idealismo: anche quando è occasionalmente (come

---

(1) È un capitolo del libro testè uscito (Friburgo in Brisgovia, ediz. Waihel), col titolo *Tragedia, mito e mistica nella poesia di Dostojewski*

nel caso di Feuerbach o di Carlo Marx), favorevole alla interpretazione materialistica della natura.

Viene quindi fuori, in simile posizione spirituale, dai ruderi del grande sistema idealistico, un pericolo fin dalla seconda metà dello scorso secolo sensibilmente preoccupante, nel quale Dostojevski intravide uno dei « Leitmotive » della primordiale lotta dell' uomo con Dio.

Ha bene imparato l' uomo, nel suo millenario operare, a non atteggiarsi in maniera autonoma di fronte al mondo circostante; come anche nell'atto del conoscere, il quale è soprattutto decisivo, egli non riconosce meno tutto ciò che lo circonda come suo *oggetto*; ora se egli deve cercare solo in sè la misura delle cose gli viene la tentazione di considerarlo se stesso come la fonte unica di tutte le norme.

Appena che l'assoluto, dopo di aver traversato lo stadio di una astrazione metafisica, è divenuto uno spettro concettualistico, l' intelletto è irresistibilmente indotto ad annunziare, in ultima analisi, la universale relatività. Che meraviglia se la personalità, chiusa nella sua soggettivistica peculiarità, viva, quando non si dà alla disperazione, nella superba illusione di non esser poggiata su nulla?

Questo pericolo ha innanzi agli occhi Dostojevski quando, nell'epilogo di *Delitto e castigo* parla di un nuovo, inaudito, terribile morbo che viene in Europa dal profondo dell'Asia. Ivi si legge:

« Mai, mai fino ad ora gli uomini si sono giudicati così astuti o hanno creduto con una più incrollabile sicurezza alla loro sapienza come questi malati. Mai sono stati più profondamente convinti della infallibilità dei loro giudizi, delle loro dottrine e delle loro tesi.

« Intere regioni, città e popoli ne furono infettati e gli uomini si comportarono come pazzi. Tutti erano in grande agitazione e nessuno capiva l'altro. Ciascuno credeva di essere esclusivamente in possesso della verità e soffriva aspri tormenti alla vista degli altri, si batteva il petto, piangeva e si torceva le mani. Nessuno sapeva quando e come si dovesse giudicare: non c'era modo di mettersi d'accordo su ciò che fosse bene o male, chi convenisse accusare e chi assolvere.

« E gli uomini si uccisero l'uno l'altro in folle furore.

« Si andarono contro in battaglia in grandi schiere; ma già durante la via le schiere cominciarono a combattere tra loro; le file si sciolsero, i combattenti si precipitarono l'uno sull'altro, si trafissero, percussero, morsero e divorarono l'un l'altro.

« Nelle città si sonarono le campane a distesa, tutti furono convocati; ma chi avesse chiamato ed a quale scopo nessuno lo sapeva,

e tutti erano pieni di angoscia e di agitazione. L'abituale doveroso lavoro giornaliero non era più eseguito, poichè ciascuno si presentava con i suoi progetti e le sue proposte di miglioramenti e gli uomini non si potevano capire tra loro.

« L'agricoltura si arrestò... in tutto il mondo pochi poterono salvarsi: e furono i puri e gli eletti, i quali erano stati da prima predestinati a fondare una nuova razza, a svegliare una nuova vita, a refrigerare e purificare la terra. Ma nessuno tenne conto di questi uomini; nessuno prestò orecchio alle loro parole o percepì le loro voci ».

Così Raskolnikoff, già guarito e salvato, si rammenta della sua illusione febbrile. Ma il simbolismo dell'anima sognante riflette all'esterno in una proiezione fantastica, solo la sua propria illusione di sogno, da poco superata nella veglia; la illusione cioè della sua tesi da superuomo in quella non vogliamo dire *autarchia*, ma *pregnante autarchia* di un soggetto isolatamente pensante e volente; la quale pose il mondo intero semplicemente come plastico oggetto di quest'uno ed unico soggetto di magica conoscenza.

Contro l'orientamento spirituale che fece maturare così velenosa escrescenza si offrì Dostojevski come propugnatore di un modo di pensare che egli stessi ritenne, e certo nel più alto senso, realismo.

Quale è dunque la natura di questo realismo da lui sostenuto?

Evidentemente questo modo di pensare non si fonda sulla conoscenza teoretica, con la sua contrapposizione di soggetto ed oggetto, bensì su di un atto di volontà e di fede il quale corrisponde presso a poco all'agostiniano « trascende te ipsum » e per denominare il quale Dostojevski ha scelto e timbrato come espressione tecnica una parola sua propria (*proniknovenje*, ciò che precisamente significa un intuitivo intravedere, uno spirituale penetrare). Espressione la quale non impropriamente potrebbe contrapporsi al « porsi » (del soggetto dell'idealismo).

Il « porsi » è un trascendere il soggetto, poichè si tratta di uno stato di cose in cui il soggetto diviene capace di afferrare l'io estraneo non come oggetto, ma come un altro soggetto. Dunque nessuna periferica amplificazione dei confini della coscienza individuale, bensì una specie di spostamento del centro dell'attuale sistema di coordinate.

E già nella esperienza interna si rivela la possibilità che un tale spostamento abbia luogo: nel vivere cioè la vera vita dell'amore, la quale è l'unica conoscenza reale, proprio perchè coincide con la fede assoluta nella realtà dell'amato, e nella dedizione e nella rinuncia in generale da cui è prodotto il *pathos* dell'amore.

Questo porre se stesso si esprime nella affermazione incondizionata (satura di tutta la forza della volontà e del pensiero) dell'essere estraneo in: « tu sei ».

Se questa affermazione dell'essere estraneo perfetto è tutto il contenuto del mio proprio essere e se parimenti con ed in questa affermazione è tolto ed esaurito senza residuo (*exinanitio*, κένωσις), allora l'essere estraneo cessa di essere un estraneo « tu »; il tu diviene allora, piuttosto, un'altra determinazione del mio « io ». Allora « tu sei » non significa più « tu sei da me riconosciuto come esistente », bensì « io rivivo il tuo essere come mio proprio », oppure « per mezzo dell'essere tuo io rivivo me stesso come esistente: *es, ergo sum* ».

L'altruismo, come morale, non si copre di una simile esperienza. Essa esperienza si compie nel profondo dell'anima presa da mistica emozione e di fronte ad essa ogni doverosa norma appare come qualche cosa di derivato.

E poichè un simile « porre se stesso » sta, apparentemente, fuori del campo della conoscenza intellettuale, Dostojevski, molto conseguentemente, si decide per un principio di vita istintivamente creatore, al quale subordina il principio razionale.

In un tempo in cui, come all'epoca dei sofisti, la visuale della relatività del valore spirituale etico aveva cominciato a prevalere nel mercato delle opinioni, egli, in contrapposizione a Tolstoj, non si pose sulla via di Socrate, ossia sulla via della ricerca di una norma, del bene coincidente con la vera conoscenza, ma restò fedele, come gli antichi tragici greci, allo spirito di Dioniso.

Egli non seguì la fallace idea che bisognasse imparare la virtù per mezzo di dimostrazione, che la retta conoscenza delle cose bastasse da sola a render l'uomo buono.

Tutto pieno di Dioniso egli, ripetutamente, bandisce: « Cercate ispirazione, estasi, bacciate la terra e imparate da essa che ogni uno per ogni altro ed in tutto ciò che accade è corresponsabile e nella gioia di questa ispirazione e di questa visione troverete la redenzione: solo così, in verità, potrete guarire ».

Il realismo, nel precedentemente spiegato senso, significa anzi tutto una affermazione accentuata della volontà attiva, una qualitativamente determinata struttura della sua tensione (τόνος) e, solo in seconda linea, una conoscenza irrazionale di peculiare specie.

Solo quando la volontà diviene immediatamente consapevole di sè cela in sè quella conoscenza irrazionale che noi chiamiamo fede. La fede è, nel suo nocciolo, la voce del fondo elementare della vita:

nei suoi movimenti e tendenze, nel suo perpetuo stimolare e gravitare verso qualche cosa è così remota dall'errore come l'istinto.

« Buoni pastori, conduceteci voi dolcemente alle fonti della vita, ai vostri eterni fini. Allora il sole, uscendo dalla notte, fiorirà agli invisibili soli ! » (1)

Il realismo di Dostojevski era la sua fede che egli aveva accolta dopo di aver perduta la sua « anima », il suo soggettivismo individualistico. Il suo *porre se stesso* come l'io estraneo, il suo rivivere l'io estraneo come un originario, infinito sè, liberamente determinante il mondo, conteneva in sè il postulato di Dio come il postulato di una realtà che è più reale di tutte le realtà ontologiche e cui egli, con tutta quanta la sua volontà, con tutta quanta la sua convinzione gridava « tu sei ! »

E questo stesso *porre se stesso* con l'estraneo io come atto di amore desiderante l'unificazione di tutti gli uomini, « *ut sint unum* ». — *Evang. di Giov., cap. XVII, 23* —, (amore che mentre cerca di liberare dal veleno il morso del serpente del principio di individuazione costringe la morte stessa entro i suoi limiti), contiene anche in sè, in quanto spavento e beatitudine della conoscenza gravida di conseguenze che ogni uomo sia per tutti ed in tutto corresponsabile, il postulato di Cristo il quale ha raggiunto la liberatrice vittoria sul mondo, se stesso distruggente in interiore lotta e giacente nel peccato e nella morte. Poichè se non ci fosse alcun Ente Realissimo ed alcun Salvatore, allora ogni anelare della personalità per uscire dalla sua metafisica solitudine sarebbe fin da principio da considerarsi come vano e nullo. Ma non è questo il caso.

Per quanto lo sforzo del singolo possa mostrarsi impotente, e il suo « *porre se stesso* » possa valere poco all'esterno, per quanto la freccia del desiderio non possa giungere al centro del bersaglio è impossibile che un simile sforzo risulti falso e sostanzialmente sbagliato.

*E ciò che l'interiore voce dice  
Non può ingannare l'anima che spera.*

Dostojevski ripete con insistenza le parole di Schiller che l'ardore del cuore è « *pegno dato dal cielo* ». Ma *pegno* di quale cosa ? Della possibilità di una integrale giustificazione dell'anelare dell'uomo alla liberazione dai ceppi foggiate fin dal peccato originale, dalla alienazione di Dio e dal reciproco separarsi di Dio e dell'uomo dopo un primitivo stato di assoluta unità dell'uomo con Dio.

(1) Autocitazione presa da una poesia dell'autore da lui stesso spiegata.

L'uomo può concepire Dio così: o il mio cuore mente, o l'uomo-Dio è verità. Egli solo mi garantisce la realtà del mio realismo, l'efficacia del mio operare; egli solo può fare avverare ciò che io avverto come essenziale, in un oscuro presagio, in me e nel mondo circostante.

Una simile concezione ed una simile esperienza dell'io estraneo inducono Dostojevski, coerentemente, alla sempre ripetuta affermazione che gli uomini, questi figli di Dio, dovrebbero immancabilmente distruggere ciascuno se stesso e l'un l'altro a vicenda se essi non riconoscessero in cielo un unico padre e nella società dei fratelli l'uomo-Dio, Cristo.

Senza dubbio quel realismo mistico ripiega su se stesso: esso cede perfino nel suo opposto, ossia in un solipsismo idealistico. Se anche io prendo ad amare tutto il mondo e tutti i suoi ombratili dei a me simili, ossia i miei compagni di umanità, per tutto il tempo in cui mi agito nel mio vuoto, invano l'arco teso impenna la freccia del mio amore tesa verso un estraneo io: sempre la freccia ritorna a me, e trapassa me stesso dopo di aver tracciato un cerchio nel vuoto spazio in cui non c'è nulla di più reale del mio io, di questa ombra di un sogno priva di reale esistenza.

Allora non mi resta, come a Kirilov nei *Demoni* che un solo atto degno: uccidere me stesso e con me tutto il mondo in me contenuto.

## II.

Così per Dostojevski la scelta tra il sì ed il no, che valgono ambedue per la personale natura di Dio, è di significato uguale all'alternativa di *essere* e *non essere*. Si deve cioè riconoscere esistente la personalità che deriva da un'anima immortale, il bene, l'umanità e tutto ciò che essa umanità misteriosamente serba in sé, e concettualmente comprende, ossia l'uomo-Dio (poichè queste sono, secondo il nostro pensatore, le conseguenze necessarie della fede nel Dio della vita), oppure Cristo è morto invano?

O bisogna considerare quella cristiana come l'unica possibile giustificazione della vita e dei dolori, dell'uomo e di Dio stesso, o cadere in una metafisica rivolta, in una irruzione nel demoniaco, in un cieco precipitare nell'abisso ove il non esistente si agita in terribili tormenti per produrre qualche cosa che esista e divora poi i suoi aborti.

Poichè l'anima umana, appena che comincia a dubitare di Dio, diviene capace di essere attirata dal Caos; lo spaventevole ed il



deforme la fa gioire e dagli abissi profondi di Sodoma gli viene perfino incontro una bellezza la quale vuol gareggiare con la bellezza della Madonna.

La esigezza della fede diviene, quindi, in proprio senso, esigenza di salvezza dell'anima: il dolore che redime e salva può solo salvare la realtà ontologica dell'uomo, il suo destino divino, dal mistico suicidio.

Al bivio in cui l'uomo deve fare la scelta da cui dipende il suo destino anche Tolstoj si fermò per un certo tempo esitante e scoraggiato. Ma a questi premeva, psicologicamente, anzitutto di preservare il valore dell'essere singolo, per mezzo di una morale eudemonistica, dall'agguato della noia e della nausea della vita. Cosa che peraltro gli riuscì, specialmente nei confini da lui posti, perchè egli era proprio per il suo « *taedium vitae* », crescente in senso buddistico (nè egli cercava qualche cosa di diverso nella religione), maturo alla redenzione.

Ma a quello spirito tragicamente ispirato era del tutto estraneo l'orientamento caratteristico di questi (Dostojevski), che partendo dall'esperienza dei profondissimi appagamenti che seguono l'agire morale, pone le condizioni di cui l'adempimento rende possibile all'uomo una pace duratura con se stesso e con Dio, col suo profondo e con la natura.

« Io sono »; il mio essere si basa sul valore della verità e della giustizia, sugli stabili fondamenti della ragione e della coscienza i quali si comportano così armonicamente l'uno verso l'altro che ciò che l'ultima richiede di solito vien d'ordinario confermato dalla prima, cioè il bene ed il vero si rivelano infine come una cosa sola.

Il mio essere diviene l'essere vero, quando l'affermata armonia non è infranta ed essa determina pienamente ed integralmente tutte le manifestazioni della mia personalità nella vita.

Io riconosco nella origine di questa armonia l'altare di Dio in me; onde possiedo anche la certezza dell'esistenza di Dio, la convinzione che egli sia indipendente dal mio essere e che quindi si condizioni e determini da se stesso.

Il principio divino insito in me è necessario ed immortale.

Questa la via di Tolstoj nel ricercare il « *summum bonum* ».

Ma Dostojevski, nel giudicare il romanzo di Tolstoj *Anna Karenine*, di cui l'eroe si muove proprio su questa traccia ed è contento di sapersi persuaso dell'esistenza di Dio, chiede dubitando se questa sia effettivamente la fede.

Il processo del prodursi della visione religiosa del mondo di Dostojevski non è quello di una maturazione lunga e tanto meno un ricercare rivolto fin da principio ad un determinato fine che raggiunga gradualmente il suo risultato ultimo in virtù di una conoscenza precedente per connessione di interdipendenti membra logiche.

Noi possiamo certo riconoscere in lui veementi lotte spirituali che forniscono a questo forte dialettico abbondante materia per una formazione di quelle tragedie dello spirito in cui l'inquietudine metafisica si manifesta in molteplice modo; ma queste antitesi che si inalberano in maniera gigantesca sono risolte in tal maniera che esse, ben lontane dallo scuotere le conoscenze fondamentali impresse col fuoco nell'anima, le rendono più vaste e più profonde.

Lo svolgimento spirituale dell'uomo passionale non è dunque un accrescimento graduale, ma nella sua vita interiore vige quello stesso catastrofismo che caratterizza le sue opere, come espressione del tragico immanente.

Forse un improvviso e decisivo mutamento spirituale si è compiuto in lui nel momento in cui egli ha preso a guardare, per ciò che concerne la morte, al patibolo, l'idea cioè di non morire pieno di benedizioni (santo) a cui doveva seguire la grazia inattesa per l'involucro corporeo. Gli anni del lavoro forzato e dell'esilio passati in umiltà e rinunzia dal libero spirito e dal sovvertitore di ieri che si sprofondò con ardente amore nei vangeli e condivise volentieri la espiazione coi peccatori comuni furono per l'uomo interiore come i primi veli in cui stette nascosto, come i pannolini che chiusero strettamente il neonato e che gli offrirono quella repressione della sua personalità esteriore e del suo forte sentimento del proprio valore, che gli era necessaria al compimento della sua rinascita.

Sul luogo del patibolo, in ogni preparativo di morte (di cui più tardi il poeta fa menzione specialmente nel romanzo *L'idiota*) gli avveniva come se la morte incombesse come presente all'anima sua ed egli si sentisse tuttavia ancora in vita: ed in una vita assai più intensa che per l'innanzi perchè egli si sentiva massimamente vivente (tanto grande era la tensione della volontà in cui aveva raccolte le sue forze per non farsi sfuggir nulla di una simile mai prima sospettata vitalità), anche subito dopo oltrepassata la soglia della morte.

La personalità si sentì violentemente strappata dalle condizioni della sua precedente vita e trovò per la prima volta dietro la scorrevole visione delle cose esterne, dietro i cadenti involucri dello spirito incorporato, la sua propria sostanzialità.

Come una levatrice (poichè un simile stato di cose si può descrivere solo per mezzo di immagini), quell'ora sembra aver tratto alla luce dal suo limbo, l'io che dormiva nelle profondità dell'anima senza non per questo avere spezzati tutti i legami che lo legavano al grembo materno: una nascita completa si sarebbe chiamata morte.

Senza dubbio la vita risparmiata fu da quel tempo in poi una vita peculiare, non dissimile dal filosofico morire tanto lodato da Platone, una vita la quale, nei suoi punti culminanti, emergeva molto al di sopra dei flutti del mare della vita che quaggiù si agita, in un elemento a noi estraneo, più spirituale.

Pare che Dostojevski abbia, da quel punto, raggiunto un centro di gravità della coscienza diverso, al paragone, da quello della maggior parte dei mortali.

L'uomo esteriore era restato contenuto in lui, e non era neanche possibile, in quest'uomo esteriore, percepire una purificazione efficace dalle oscure passioni che in lui abitavano.

Tutto lo spirituale operare e meditare del chiaroveggente poeta fu da quel tempo determinato dai dettami dell'uomo interiore recentemente prodottosi, per le sensazioni del quale, di tempo in tempo, qualche cosa di noi che soleva essere considerato come trascendente divenne immanente e, viceversa, il dato a noi immediato ed interiore fu proiettato in una regione estranea e remota.

La personalità si scisse in una personalità empirica ed in una altra più alta e più libera, essenzialmente metafisica.

Presso la maggior parte dei mistici questa scissione conduce o ad un compiuto esaurimento o ad una profonda santificazione e trasfigurazione dell'uomo esteriore. Ma simile questione della santificazione non era la vocazione del profeta il quale doveva esercitare attività di artista.

Non solo egli lasciò vivere in piena libertà, come poteva e doveva il suo *doppio* rivolto al mondo esterno, ma noi troviamo anche l'artista occupato a foggarsi sempre nuovi *doppi* sotto le multiformi maschere del suo io non più legato ad un solo volto, ma dotato di molti visi, variamente umani. Poichè quanto più l'io interiore si libera dell'io esteriore tanto più vigorosamente esso si sente legato all'umanità interiore; inquantochè nella ricchezza infinita delle differenze individuali riconosce sempre più chiaramente solo diversamente condizionate forme della sua propria subordinazione alla legge della esistenza del singolo.

La parola « nulla di ciò che è umano mi è estraneo » diviene una

verità piena solo quando in me è nato un nuovo io, libero da tutte le umane limitatezze.

Così tutte le rivelazioni di Dostojevski sono: intorno al naturale isolamento dell'uomo ed al miracolo della comunione con l'io estraneo (comunione la quale è ottenuta per mezzo della dedizione della personalità e del suo ritrovarsi nella coscienza ecumenica); intorno alla reale unità del genere umano ed alla corresponsabilità di ogni singolo uomo agli altrui peccati come alla sua compartecipazione ai frutti di una santità a lui sconosciuta; intorno al sacro segreto del pio fin dal seno materno, che tacitamente unifica e redime; della consapevolezza che la terra ha della morte e della resurrezione (di nuovo un riferimento schilleriano), dell'eterno vincolo da stabilire, per mezzo della fede, con la terra; del contatto con un mondo più alto e con i semi di esso che Dio ha sparsi quaggiù; della efficace ontologia della pura gioia di esistere e dell'infernale tormento come impotenza di amare e di molte altre cose nello stesso ordine di idee.

Così tutte queste affermazioni in parte enigmatiche, questi ammonimenti e queste promesse sono veri e propri tentativi di annunciare al mondo (sia pure in oscuri abbozzi) ciò che gli si era rivelato per mezzo di una interiore rivelazione, in una esperienza eccitante il raccapriccio e che dopo, di tempo in tempo, diveniva vitale negli estatici presagi della inesprimibile « armonia universale », sicuri prodromi dell'attacco epilettico, ossia di quella malattia, secondo la concezione degli antichi, sacra, la quale sembra avere il potere di demolire i confini, nella coscienza, della nostra esperienza interna dell'idealismo e del realismo e rendere interno il mondo esterno come anche allontanare da noi il mondo interno e proiettarlo in lontananza come un meraviglioso dramma.

### III.

Al nostro pensatore si è dunque dischiusa, per la via dell'esperienza interna, quella discriminazione tra il carattere sensibile e quello intelligibile che già Kant e Schopenhauer avevano filosoficamente dimostrata. Ogni sua meditazione sull'essenza del delitto ha a suo fondamento quella discriminazione. La quale discriminazione contiene postulati ontologici che « erano necessari al ricercatore di tutte le profondità dell'anima umana per trovare l'uomo nell'uomo » (1).

---

(1) « Uso questa frase \*per trovar l'uomo nell'uomo, in perfetta fedeltà al realismo (in arte).. Mi si chiama uno psicologo; ma questo non mi riguarda. Io sono un realista nel più alto senso: cioè mostro tutte le profondità dell'anima umana». (Dal taccuino di Dostojevski).

Nella figurazione poetica del carattere quella discriminazione è attuata in maniera così perfettamente chiara come appena in un altro artista (Dante), ed è proprio quella discriminazione ciò che conferisce alla vita dell'anima, nei romanzi di Dostojevski, quei contrasti di tenebre e luci che fanno rabbrivire e ricordano l'arte dantesca; quella incisiva veemenza di penetrazione, quella grande potenza di impressionare.

Egli mostra cioè ogni singolo destino come un unitario processo che corre su tre diversi piani. L'intreccio dell'andamento pratico del racconto, il connettersi complesso della tela dell'azione è in certo modo il sostrato materiale di una ancor maggiore complicazione del piano psicologico. Nei due piani inferiori si esplica tutta la labirintica natura della vita, ossia l'astuzia del caso che non di rado sembra stare in segreta connivenza con gli spiriti i quali vedono gli avvenimenti dalla superiore regione metafisica e si pone a nudo anche, nella sua esteriore maniera di determinarsi, tutta la volubilità del carattere empirico.

Nel piano superiore e metafisico non c'è più alcuna complicazione o condizionamento: lì domina la grande, nuda semplicità dell'ultima o ugualmente (poichè lì pare che il tempo si sia fermato), della prima determinazione a cui tutto ciò che accade è ricondotto o da cui scaturisce.

Qui ci è concesso uno sguardo nella parte più intima dell'uomo, o, per parlare con parole proprie al poeta, « nel suo cuore come nel campo in cui Dio e il demonio muovono l'un contro l'altro come in un duello ».

Poichè qui l'uomo pronunzia il suo giudizio sull'intero mondo, inquantocchè egli si decide per l'essere, ossia per l'essere-Dio, o per il nulla, cioè per la fuga da Dio nel nulla.

Tutta la tragedia dei due piani inferiori non fornisce che le pietre per l'edifizio e i simboli per la spiegazione di questa sovrana tragedia dell'autodeterminazione decisiva dell'essere che somiglia a Dio, la quale è semplicemente l'atto del suo libero volere.

Alla vita esteriore con tutti i suoi spirituali tentennamenti, errori, travestimenti, inganni che l'uomo fa a se stesso, Dostojevski dà ascolto solo per poter sorprendere in essa la parola decisiva per la personalità: o « la tua volontà sia fatta » o « io voglio qualche cosa che è contro di te ».

Per tal motivo l'intera e in tutte le singolarità ricercante indagine di questo celeste inquisitore e di questo metafisico giudice si volge all'unico fine di fondare stabilmente la parte che spetta all'atto

della volontà intelligibile. E i risultati di tale ricerca sono, tra le altre cose, del tutto diversi dalla sentenza del giudice sulle colpe terrene.

Qui tocchiamo l'essenza del tragico che dà la sua impronta alla poesia che analizza e sintetizza nel sopra descritto modo la vita umana.

La vera tragedia, come la mistica autentica, non è possibile che sul suolo di una visione del mondo profondamente realistica. La tragica lotta deve essere decisamente combattuta tra vere ed efficienti realtà. Come tale valgono per i nostri «realisti in più alto senso» (e nel senso mistico bisogna chiamar *rivelato* tutto ciò), oltre l'assoluta realtà di Dio, molti mondi esistenti in maniera numerica ai quali appartengono anche, pienamente ed integralmente, le personalità umane.

La tragedia si svolge tra Dio e l'anima umana, si riflette di nuovo nella incarnazione di quest'ultimo, e, moltiplicata di nuovo, nei rapporti tra uomo ed uomo. E se la tragedia della vita non sorge dall'originario odio dell'uomo verso Dio, sorge certo dalla superbia e cecità dell'uomo sragionare deviato da Dio, oppure dall'oscuramento dell'anima invasata da selvagge passioni come lotta, nella creatura, tra il principio divino e «il Principe di questo mondo».

E in questa tragedia l'uomo buono nella sua oscura agitazione, talvolta, come Demetrio Karamazov si trova col suo io più alto e migliore in una contraddizione che gli lacera il cuore, tal altra, come ne *L'Idiota*, il quale concepisce il mondo come perfetta armonia e pace con Dio, ma anela tuttavia ad una piena incarnazione e partecipazione alla vita e ai dolori senza riuscire a comprendere ed a sopportare la legge della vita umana, diviene una vittima della vita.

Pavia.

VENCESLAO IVANOV.