

IL CONVEGNO

RIVISTA DI LETTERATURA E DI ARTE

VENCESLAO IVANOV

TADDEO ZIELINSKI

INTRODUZIONE ALL'OPERA DI VENCESLAO IVANOV

FEDOR STEPUN

RITRATTO DI VENCESLAO IVANOV

ERNST ROBERT CURTIUS

VENCESLAO IVANOV

HERBERT STEINER

IDEA E AMORE

* * *

GABRIEL MARCEL

L'INTERPRETAZIONE DELL'OPERA DI DOSTOIEVSKI SECONDO V. IVANOV

VENCESLAO IVANOV

LA RIBELLIONE CONTRO LA TERRA MADRE (Analisi del romanzo di Dostoevski « Delitto e castigo »)

* * *

ALESSANDRO PELLEGRINI

CONSIDERAZIONI SULLA « CORRISPONDENZA DA UN ANGOLO ALL'ALTRO »

VENCESLAO IVANOV

LETTERA AD ALESSANDRO PELLEGRINI SOPRA LA « DOCTA PIETAS »

» »

DISCORSO SUGLI ORIENTAMENTI DELLO SPIRITO MODERNO

» »

DALLE « SPORADI »

* * *

LEONIDA GANCIKOV

A REALIORIBUS AD REALIA

NICOLA OTTOKAR

DIONISO E I CULTI PREDIONISIACI⁴⁴,

* * *

VENCESLAO IVANOV

POESIE:

L'ospite - Il paradiso terrestre - Palinodia - Regina Viarum - La cupola - La primavera al camposanto (Versione di V. Ivanov.)

La via d'Emmaus - La Menade - La vigna di Dioniso - Satis est - Cappella votiva - Il corno alpino - La prima porpora (Versione di Rinaldo Küfferle)

Le fiaccole (Versione di Enrico Damiani) Dagli inni ad Eros - La poesia (Versione di Raissa Naldi Olkienizkaja)

O. DESCHARTES

CENNI BIOGRAFICI

Cenni bibliografici e note

DIRETTORE ENZO FERRIERI - REDAZIONE AMMINISTRAZIONE

BIBLIOTECA VIA BORGO SPESSO 7 IN MILANO (103) - TELEF. 71-290

S O M M A R I O

Taddeo Zielinski: <i>Introduzione all'opera di Venceslao Ivanov</i>	Pag. 241
Fedor Stepun: <i>Ritratto di Venceslao Ivanov</i>	» 252
Ernst Robert Curtius: <i>Venceslao Ivanov</i>	» 270
Herbert Steiner: <i>Idea e Amore</i>	» 272
Gabriel Marcel: <i>L'interpretazione dell'opera di Dostoievski secondo Venceslao Ivanov</i>	» 274
Venceslao Ivanov: <i>La ribellione contro la terra madre. Analisi del romanzo di Dostoievski « Delitto e Castigo »</i>	» 281
Alessandro Pellegrini: <i>Considerazioni sulla « Corrispondenza da un angolo all'altro » di V. Ivanov e M. O. Gherscenson</i>	» 291
Venceslao Ivanov: <i>Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la « Docta pietas »</i>	» 316
Venceslao Ivanov: <i>Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno</i>	» 328
Venceslao Ivanov: <i>Dalle « Sporadi »</i>	» 348
Leonida Gancikov: <i>A realioribus ad realia</i>	» 325
Nicola Ottokar: <i>Dioniso e i culti predionisiaci</i>	» 363
Venceslao Ivanov: <i>Poesie</i>	» 365
O. Deschartes: <i>Cenni biografici</i>	» 384
Cenni bibliografici e Note	» 409
Indice delle materie dell'anno 1933	» 414

IL CONVEGNO CIRCOLO D'ARTE E DI CULTURA

Fondatore e direttore ENZO FERRIERI
XII STAGIONE - 1933 - 1934

Il Circolo del « CONVEGNO », che giunge ora al suo dodicesimo anno è, non solamente il luogo di ritrovo e di incontro, che meglio conviene a chi vuol seguire la vita letteraria e musicale del tempo presente, ma una esemplare Istituzione di Cultura, che anche fuori d'Italia ha il più ampio riconoscimento morale.

Al « CONVEGNO » si sono tenute gran parte delle riunioni artistiche di interesse particolare avvenute a Milano in questi anni, a cominciare dalle prime esecuzioni delle composizioni di musica da camera dei nostri più illustri compositori e dei più nuovi, fino a manifestazioni speciali: cantori negri, danze di Sakharoff, rappresentazioni del teatro della « Petite Scène », cinematografie d'avanguardia, ecc., mentre che dalla nostra rivista sono usciti, o in essa hanno trovato la più pronta accoglienza, quei giovani scrittori, che oggi cominciano a richiamare su di sè l'attenzione della critica.

Il Circolo del Convegno offre:

SPETTACOLI DI TEATRO - CONCERTI - CONFERENZE - SPETTACOLI VARI
oltre alla « Biblioteca a prestito del Convegno », la più ricca e meglio fornita biblioteca milanese moderna.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Abbonamento al Circolo di Cultura per un anno L. 300
Il tessera (per uno stretto parente) » 50

Per informazioni e abbonamenti rivolgersi alla Segreteria del Convegno: Via Borgo Spesso, 7 - MILANO — Telefono 71-290.

IL CONVEGNO

“ACCADEMICO DI NULLA
ACCADEMIA,,

Introduzione all'opera di Venceslao Ivanov.

I.

Quando si parla di Venceslao Ivanov fra quelli che lo conoscono meglio, vale a dire fra i suoi compatriotti, la prima definizione che gli dà ciascuno è di poeta; ed infatti i numerosi volumi di liriche finora da lui pubblicati — gli *Astri Piloti*, la *Translucidità*, *Eros*, *Cor Ardens*, il *Dolce Mistero*, di cui i titoli com'è d'uso presso i poeti, non dicono nulla sul contenuto — questi volumi sono più che sufficienti per assicurargli un posto d'onore sul Parnasso... Parnasso Russo, si capisce, poichè non credo che si possa trovare un uomo abbastanza ardito per tradurre uno solo di questi volumi in un'altra lingua; ma di questa cosa ne riparleremo. Eppure questa definizione non basta, e specialmente all'estero, per chiunque abbia letto la sua e del suo amico *Corrispondenza da un angolo all'altro*, Ivanov apparirà piuttosto come filosofo. Poeta, filosofo — non basta neppure questo: *de Societatibus vectigalium publicorum populi Romani* — l'autore di questo libro non era certamente nè poeta nè filosofo. Era filologo, discepolo del grande Mommsen, e si chiamava nondimeno Venceslao Ivanov, essendo identico con quel poeta e filosofo. Credo che se si trattasse di un personaggio antico, non mancherebbero critici, che ne confuterebbero l'identità; ora questo ripiego è impossibile, ed ai critici eventuali non rimane altro che meravigliarsi.

Eppure doveva essere così, se si pensa allo scopo che perseguiva il Genio dell'umanità creando lo Ivanov... Mi si permetta qui un po' di misticismo, assai naturale in uno studio sopra un poeta e filosofo mistico. Imperocché questo scopo non è altro che il rinascimento slavo.

II.

È questa là prima volta che pronuncio la parola *rinascimento slavo* in una lingua non slava; debbo dunque spiegarmi.

Il mondo europeo ha avuto finora due grandi rinascimenti dell'antichità classica, madre della sua cultura. Il primo, concepito nell'anima profetica del Petrarca, si trasmise poi da lui a Firenze, da Firenze all'Italia, dall'Italia all'Europa occidentale, non omettendo neppure i popoli di stirpe germanica e slava, ma producendo i più grandi effetti nell'Inghilterra, allora ancora mezza normanna, cioè mezza francese, dove creò l'altissimo poeta di questo Rinascimento, e nella Francia stessa, dove arrivò al suo apice nella poesia classica del seicento; a questo rinascimento la celebre rissa degli antichi e dei moderni pose fine; abbiamo dunque il diritto di attribuire questo rinascimento alla razza latina. Il secondo nacque in Inghilterra, ormai anglosassone (essendo stato questo rianglizzamento, come l'ha mostrato fra altri anche Ippolito Taine nella sua storia della letteratura inglese, appunto il frutto del primo rinascimento), ma poi ottenne il suo più grande sviluppo nella Germania dei secoli decimottavo e decimonono, concentrandosi nella persona gigantesca del Goethe ed irraggiandosi di là nel mondo europeo intero, non esclusa questa volta neppure la Russia. E chissà? Potrebbe darsi, che gli avvenimenti d'oggi in Germania corrispondessero in qualche modo a quella rissa degli antichi e dei moderni, che fu l'ultimo atto di quel primo rinascimento; ma sia quel che si vuole, questo secondo rinascimento, chiamato comunemente neo-umanesimo, è invero il rinascimento germanico.

E che cosa avverrà dopo? Essendo la razza slava indubita-

mente la terza grande razza europea, si deve aspettare che anch'essa entri finalmente nella schiera delle potenze mondiali, fertilizzando la sua anima col seme dell'antichità e rendendola in questo modo adatta a fertilizzare a sua volta le diverse anime degli altri popoli. Non si tratterebbe, si capisce, di una egemonia, quantunque spirituale o culturale, ma soltanto di un certo sdebitamento: essendo stati i popoli slavi per tanto tempo i debitori delle razze romane e germaniche, è tempo per loro di restituire il prestito al tesoro comune, arricchendolo dei loro valori proprii, che risulteranno dall'amalgamarsi dell'antichità classica colla loro anima nazionale. La via è mostrata dai due rinascimenti precedenti; e tale, che vi si può avere fiducia.

I naturalisti hanno creato la parola « estrapolazione », opposta all'interpolazione: come filologo non l'approvo, ma me ne servo. La luna, che ho osservato quattro giorni fa nella costellazione dei Gemini, la vedo oggi in quella del Leone: ne segue, che si trovava ieri l'altro, quando non ho potuto osservarla, in quella del Granchio; è questa una conclusione per mezzo dell'interpolazione. E ne segue peraltro, che — se non avviene domani il finimondo — si troverà dopodomani in quella della Vergine; questa è appunto l'extrapolazione. Ogni profezia veridica, proseguono gli stessi naturalisti, può essere ridotta ad una estrapolazione. Or bene, facendo un po' il profeta, affermo che fra un certo tempo la cultura del mondo si troverà nel segno del rinascimento slavo — eccetto anche qui il caso che avvenga prima una specie di finimondo, il che, se diamo fede allo Spengler, non è certo impossibile.

III.

Ed ora ci avviciniamo alla persona provvidenziale di Venceslao Ivanov. Si capisce da sè, infatti, che il rinascimento di cui parliamo non sarà l'effetto d'una sola ora, per quanto felice: ci vorrà il lavoro tenace di parecchie generazioni e di molti pionieri. Ebbene, se mi si domandi chi sia l'Ivanov, direi: uno dei più poderosi pionieri del rinascimento slavo. In questo con-

siste la più netta caratteristica della sua personalità, la sua « qualità maestra », per parlare col Taine, e ciò spiega pure il corso della sua evoluzione mentale.

Tempo fa, parlando d'un altro poeta russo, appartenente ancora a quella vecchia scuola ed a suo modo amico dell'antichità, scrissi (in un giornale russo) le parole seguenti: « Le idee piuttosto superficiali dell'anima antica, che si presentavano da sè all'occhio dell'esploratore, sono già state trovate e sfruttate per l'umanità nell'epoca del primo rinascimento. Già per il secondo, per il rinascimento germanico, si voleva servirsi della vanga per scoverchiare quelle nascoste sotto lo strato superno. Ancora più profonda dovrà essere l'opera scavatrice di quelli che ci daranno il terzo rinascimento — il rinascimento slavo ». In quel tempo — cioè nel 1899 — non aveva alcuna idea di colui che ne doveva diventare uno dei più valenti pionieri, e come tale uno dei miei migliori amici: l'Ivanov studiava allora all'estero ed era sul punto di ottenere il dottorato di filosofia, specialmente nelle discipline della filologia classica. E fu la sua futura moglie, che lo distaccò da questo sentiero, scoprendo in lui il poeta. Non ardisco criticare l'influsso di una donna che egli amò tanto; debbo però dire che questo distacco fu uno sbaglio, cagione di molti impicci nella sua vita futura. E poi non servì a niente: la forza del destino riuscì più potente di quel consiglio amorevole ma corto di vista. Guidato dal suo « astro pilota », l'Ivanov ridivenne filologo, ma lo fu ormai a suo modo — a quel modo che era d'uopo per adempiere il suo compito. Voglio spiegarmi su questo punto; il lettore vedrà, lo spero almeno, con diletto, in che mirabile modo s'intrecciano i fili delle Parche per assoggettare la volontà dell'uomo alla sua predestinazione.

IV.

Ognuno sa che il primo rinascimento fu quello della romanità: le idee elleniche vi penetrarono pure, ma rifatte anch'esse nell'anima romana. E non fu che nel secondo rinascimento

che il vero ellenismo fu reso al mondo, ma questo ancora sotto la sua specie apollinea, vale a dire colla metà sola della sua essenza. Non mancarono prove di scoprirne anche quell'altra natura, il suo barlume mistico e creatore — penso qui al celebre « Simbolismo » del Kreuzer — ma queste prove, essendo prodotti d'una erudizione male avventurata, rimasero senza effetto. Ora, se vediamo spuntare l'aurora del terzo rinascimento, si apre pian piano al mondo anche quel rovescio dell'anima antica, il dionisismo. E poichè dobbiamo proprio a Federico Nietzsche la sua scoperta, questa è una conferma di quel che io dico qui, se veramente il Nietzsche, secondo la sua propria confessione, era d'origine a metà slava.

I fatti abbozzati ci spiegano l'evoluzione spirituale del nostro autore; ma per comprenderla appieno bisogna mettere in considerazione la natura slava, che è profondamente mistica. Anche l'Ivanov succhiò quel misticismo insieme col latte materno — misticismo religioso, si capisce. Non vi mancarono scosse, purtroppo naturali nello sviluppo di anime coscienti e lottatrici: a quindici anni Venceslao scoprì, che era « rivoluzionario ed ateo ». Non era molto inquietante questo ateismo, essendo di quella specie ch'io chiamo « ateismo biologico »; e del resto il ragazzo seppe ottimamente conciliarlo con un amore ardente del Cristo, a cui rimase fedele per tutta la sua vita.

V.

E questo non basta. Proseguendo il suo tramite predestinato, l'Ivanov vi fa a Berlino filologo, come abbiamo già detto. Non trovò al primo colpo la disciplina che gli conveniva meglio: il « de Societatibus vectigalium » fu piuttosto un omaggio all'incanto di Mommsen. Col tempo però trovò se stesso anche in filologia; si abbandonò al dionisismo ed al suo profeta, Federico Nietzsche.

A Nietzsche, quell'anticristo? E sia pure. Una delle più profonde parole sul Nietzsche la ho letta nel libro interessantissimo di Teobaldo Ziegler sulle correnti culturali del secolo decimo-

nono: « Il transito dall'anticristo a Cristo era in Nietzsche più vicino che non si creda generalmente ». Anch'io ho sempre avuto la stessa impressione leggendo i suoi furiosi assalti contro il Galileo — assalti di Saulo prima della gita di Damasco. E se questo transito non ha potuto effettuarsi, ne fu cagione la fatale malattia del profeta Dioniso.

Ebbene, la natura, indifferente al riguardo delle persone quanto gelosa dell'idea, adempì questo miracolo nell'anima del suo discepolo. Questi infatti, aspirando a pieni polmoni la dottrina affascinante del Nietzsche, e per lui e grazie a lui del suo maestro Eraclito, seppe nondimeno riconciliarla col sentimento cristiano, caratteristico per la sua anima slava e russa. Nè fu smentita per lui questa parentela dagli avvenimenti, politici piuttosto che culturali, nella sua patria durante il dopoguerra, come non lo è neppure per me: anzi direi, ripetendo la mia parola di sopra, che l'ateismo della Russia attuale non è che un ateismo biologico. E credo, che se il Nietzsche vivesse ancora, questi avvenimenti avrebbero accelerato la sua conversione. « È indecente essere cristiano », aveva scritto tempo fa, pubblicando il suo libro smanioso intitolato « l'Anticristo »: or bene, testimone del modo, in cui si eseguisce colà il distaccamento del popolo da Cristo, direbbe con migliore ragione: « è indecente essere anticristiano »; chè per la decenza aveva un sentimento oltremodo delicato.

VI.

Gli avvenimenti a cui accennai or ora non colpirono l'Ivanov direttamente: anzi godendo per la sua poesia, creduta inoffensiva, della stima di certi personaggi del nuovo governo, ottenne per un tempo un posto in una delle numerose « case di riposo », installate nei palazzi degli aristocrati scacciati. Vi si stava relativamente non male, quantunque stretti; il benessere dipendeva dalla persona che si otteneva come compagno di camera. Per fortuna Ivanov ebbe per compagno un vecchio camerata di studi, lo storico Michele Ghercenson; entrarono presto in ragionamento l'uno coll'altro sopra questioni interessanti per

ambidue, rese doppiamente attuali per le sofferenze della patria comune; quindi la decisione di fissarne il contenuto, convertendo i discorsi in una corrispondenza. Il titolo che gli amici diedero all'opera uscita da questo sforzo — *corrispondenza da un angolo all'altro* — risponde nella sua originalità alla situazione, originale anch'essa, giacché i letti dei due occupavano davvero gli angoli opposti della stanza; ma non è questo il suo unico significato.

No; ce n'è anche un altro, e di ben maggior peso. Non solo i due corpi — anche le due anime alloggiavano in due angoli opposti del mondo spirituale. Quella dell'Ivanov, slava e mistica se mai fu, anima credente e ferma nella sua fede, aveva contro di sè un'anima ebrea nella sua origine e nel suo carattere intrinseco. È inutile aggiungere che lo dico senza alcun pregiudizio « razzista »; eppure bisogna confessare che una tale anima, staccandosi dalla terra promessa della Tora, torna nel deserto dello scetticismo, non vedendo attorno di sè che vanità: fu così dai tempi dell'Ecclesiaste e non può essere altrimenti. Tanto più interessante riesce il confronto di tali due anime.

Non mi pare necessario di entrare qui nei dettagli: primieramente perchè questa corrispondenza essendo tradotta in italiano (come anche in francese) è accessibile al lettore di queste pagine; e poi, perchè è assai difficile il ridurre in un sistema quei lampi fuggitivi, che a questa loro qualità debbono la maggior parte dell'incanto. Vi rinunzio dunque, non volendo guardare colla scolorita luce diurna del mio stile il chiaroscuro dell'autore, tanto ricco di promesse e di presentimenti.

VII.

E questo avverrebbe generalmente della filosofia dell'Ivanov: non guadagnerebbe neppure essa, se si volesse ridurla in sistema. Credo di prevedere il tempo, quando questa filosofia, avendo ottenuto il suo pieno sviluppo, s'imporrà al mondo come filosofia del rinascimento slavo; per ora rispettiamo questi

germi, che troviamo negli scritti dell'Ivanov, come anche di Vladimiro Soloviov in Russia, oppure di Cieskowski in Polonia.

E ciò basti per l'Ivanov filosofo. Del filologo ho già provato di dare una idea al lettore; e rimarrebbe dunque il terzo elemento — quello del poeta. Lo possiamo conoscere nei libri intitolati « Gli Astri piloti », « Translucidità », « Cor ardens », « Mistero », aggiungendovi le due tragedie « Tantalò » e « Prometeo ». Lo possiamo conoscere — ma per questo bisogna sapere il russo, ed anche questo non basta, essendo l'idioma dell'Ivanov un russo sublimato ed arricchito, che appunto per questo oltrepassa le facoltà d'un lettore da dozzina; e se perciò divenne oggetto d'ammirazione pei suoi amici, fu anche perciò oggetto di numerose obiezioni da parte degli avversarii. Dovendo dar vita a tanti nuovi adombramenti di nozioni e di relazioni, divenne per necessità creatore anche di nuove parole, rigettando le usuali, qualora non rispondessero alla sfumatura, sia pure leggerissima, del suo pensiero. E per creare, discendeva spesso dalle « madri », per usare una espressione goethiana « dalle madri del linguaggio, » inebbriandosi dei valori dimenticati dalla trascuraggine dei posteri. E quando ciò non bastava, faceva il fabbro della lingua materna, prendendone le radici e battendole sull'incudine, tanto da formare termini nuovi dei quali aveva bisogno per il momento. Il suo idioma poetico *formica* per questo di arcaismi e di neologismi; è facile criticarlo, ma provi pure il lettore, dopo avere compreso il contenuto del suo pensiero, ad esprimerlo in parole usuali; e dovrà tosto rinunciare, riconoscendo che il modo scelto dall'autore era l'unico possibile.

VIII.

Non potendo illustrare con esempi quel che ho detto ora, devo fermarmi qui, passando dalla forma al contenuto della poesia dell'Ivanov. Il ciclo secondo degli « Astri Piloti » è intitolato « A Dioniso », ma anche senza di questo si poteva prevedere che fra gli astri, a cui si era affidato l'autore, il più abba-

gliante sarebbe quello del dio benigno e terribile, sempre attraente e mai schiarito, del dio-simbolo dei più profondi misteri dell'essere: Dioniso-Zagreos, la vittima mondiale, stracciata dai Titani nelle caverne del regno del buio, simbolo della passione generatrice e della morte generatrice — e Dioniso figlio di Semele, Dioniso rinato ed eterno, slancio mondiale, occhio vincitore dell'universo, diletto generatore ed affetto generatore... Ma qui « mancherebbe possa » anche ad una fantasia assai più alta della mia. Il mito non è una allegoria: non si discioglie nel ragionamento come quella, e quel che ho detto non ha altre pretese che d'essere un cenno, un'allusione all'altezza della poesia dell'Ivanov, la quale pure non vuole essere altro che un'allusione al mistero della creazione.

Chi dice Dioniso, dice Federico Nietzsche — l'ho già spiegato sopra. Ma il Nietzsche non fu per Ivanov che un esempio: *l'intrecciarsi* della morte e della rinascita in Dioniso colpì il nostro autore molto più che il Dioniso voce della Volontà universale, come lo aveva concepito, profondamente e giustamente anch'esso, il suo grande predecessore. E qui accanto a Dioniso sorse un altro « astro pilota », che esso pure ne aveva già irradiato l'anima veggente, — Eraclito. L'idea del fuoco primordiale, generatore e distruttore di tutto, di quel fuoco che genera per distruggere e distrugge per generare, questa idea si confonde facilmente coll'idea di Dioniso. Nel suo insieme queste due idee, grandi ed inesauribili, fecondarono l'anima del poeta; sono quelle a cui deve le sue più belle e possenti ispirazioni.

IX.

Questo simbolo del lacerato e rigenerato Dioniso avvolge una grande parte della poesia dell'Ivanov; essendo però appunto un simbolo e non un'allegoria, vive la sua propria vita, è capace delle più diverse interpretazioni e compare davanti allo spirito del poeta sotto varî aspetti. È Fetonte, rovesciato dal carro del Sole; e le Eliadi compiangono il suo occaso,

ma il mormorare del destino non è lecito, poichè « Immortale è la pienezza del momento ». Un'altra volta sarà Orfeo, stracciato anch'esso nella pienezza del suo esaltamento — e qui mi rincresce più che mai di non poter addurre i versi stessi dell'Ivanov su questo tema. Si figurì però il lettore i versi più armoniosi, i più seducenti nella loro dilucida penombra, collegati colle idee di cui parlo: questo gli darà forse una immagine del fascino che esercitano sopra ogni anima più o meno apparentata a quella del poeta.

Già, la « pienezza del momento », la sua infinità nella potenza, equivalente all'infinità del tempo che chiamiamo immortalità — essendo Dioniso il dio dell'ebbrezza è naturale che il suo adoratore diventi anche il cantore di questa pienezza. Sotto questo aspetto anche la distruzione, l'annichilamento, la morte perdono quel che hanno di spaventoso per le anime incapaci di ebbrezza. Già Dostojevski aveva parlato d'un momento di felicità tanto intensa, che per lui si potrebbe dare in iscambio la vita; ma per lui si trattava di una pienezza malaticcia, di quell'euforia, che precede la crisi. Qui invece... ma dispero di poter esprimere tutto quello che sento; basti il dire, che quando sviluppavo questo punto a Pietroburgo vent'anni fa in una conferenza sopra Venceslao Ivanov, tenuta dinnanzi alle studentesse dell'università femminile, giovandomi dei versi stessi del poeta, le mie giovani uditrici ebbero (secondo la loro confessione) l'impressione di un officio religioso.

Non si meraviglierà il lettore se Ivanov diventò in Russia uno dei capiscuola della poesia moderna, radunando attorno a sè i migliori talenti; lo attestarono i suoi « mercoledì letterari », celebri in quel tempo nella vita, come lo sono fino ad oggi nella storia della letteratura. E sebbene una gran parte di questi satelliti s'interessasse principalmente della tecnica meravigliosa del maestro, studiandone scrupolosamente i cretici, i coriambi ed altre particolarità della sua versificazione — non mancarono tuttavia anche tali, che fertilizzavano il loro spirito colle idee da lui emananti. È permesso credere che saranno questi i propagatori della sua opera, finchè venga finalmente anche qui « la pienezza del momento ».

X.

Per ora tuttavia bisogna contentarsi di sogni e di voti; gli avvenimenti dell'ultimo quindicennio in Russia hanno coperto d'un denso strato di neve le liete erbe, che germogliavano nell'ambiente del maestro; lui stesso, lontano dalla sua patria, ha trovato un ricovero nell'ospitale Italia, e chissà se gli sarà permesso di rivedere il popolo per cui ha lavorato e sognato nei migliori anni della sua vita. Eppure non si deve disperare. Il celebre «muori e divieni» del Goethe, citato dai due amici nella loro corrispondenza, vale per le idee non meno che per gli individui. Non ci conviene contare gli anni oppure i decenni: tosto o tardi lo strato della neve sparirà, Dioniso rigenerato riapparirà ai suoi credenti, e i posterì si ricorderanno con riconoscenza di colui, che aveva approfondito, più addentro che chicchessia altro, i suoi misteri.

TADDEO ZJELINSKI

Ritratto di Venceslao Ivanov.

Quando, nell'anno 1905, l'anno della prima rivoluzione, Venceslao Ivanov si decise al definitivo ritorno nella sua Russia e prese dimora a Pietroburgo, egli era artista ormai intimamente maturo e di fatto compiuto, ma quasi ignoto al pubblico russo, e, se non interamente ignoto, tuttavia ben poco comprensibile. Dopo un lungo soggiorno in Italia, dove molto aveva studiato e veduto e vissuto e meditato, Ivanov, nelle due maggiori città russe, ebbe a trovarsi a contatto con una vita intellettuale singolarmente vivida.

Il ritmo di quella tragica età era agitato, ma lasciava però trapelare quasi un'annunciazione; come un'orchestra che prima del concerto accorda gli strumenti e prova alcuni passaggi musicali particolarmente difficili. Corifeo ideale, artefice di anime, Ivanov potè subito ascendere al podio.

L'ambiente.

Era stato appena soffocato il primo scoppio della rivoluzione russa, la cui non ultima causa genetica stava nell'esito vergognoso della guerra russo-giapponese; e la monarchia, dopo aver concesso la costituzione col manifesto del 19 ottobre, appena riavutasi dall'assillo del primo spavento, intrigava con ogni mezzo di cui disponesse per ritrarsi dal nuovo cammino. Su la vita russa pesava una aspra oppressione politica; ma nel silenzio afoso s'udiva crescere, appressarsi il tumulto ipogeico della rivoluzione, la cui disfatta non era stata punto risolutiva. Di questi anni le discussioni dei circoli intellettuali russi ver-

tevano quasi senza eccezione su argomenti di filosofia religiosa e di cultura morale; e appunto perchè ufficialmente nella vita politica vi era bonaccia, l'intellettualità era tutta posseduta da grandi fremiti di passione politica.

I capi della rivoluzione sconfitta, i socialisti russi, cercavano di proseguire la loro battaglia, momentaneamente perduta sul terreno politico, avvolgendola nelle formule « *visione realistica della vita* » e « *arte naturalistica* »; e accusavano i filosofi di tendenza religiosa e gli artisti del simbolismo di essere reazionari, asserendo che lo sfavillio della loro spiritualità era non altro che l'ultimo bagliore del legno fradicio, assito usato per l'impalcatura corrosa della monarchia degenerata. Filosofi della religione e simbolisti si difendevano a lor volta formulando l'affermazione opposta, che cioè la rivoluzione era fallita precipuamente per questa ragione, che nel suo schema aveva preso ad esempio il materialismo occidentale e non aveva quindi potuto trovar la via per giungere sino alle religiose profondità del popolo russo.

I realisti, che per guida spirituale e interprete letterario avevano Massimo Gorki, si aggruppavano attorno alla casa editrice « Scienza » e sotto questo motto, spiccatamente illuministico, editavano opere non solo di pubblicistica, ma anche d'arte. I loro avversari si trinceravano in due circoli. Gli aderenti al primo circolo, che si chiamava, con nome significativo e lievemente snobistico, « *Società per la estetica libera* », difendevano le loro premesse artistiche, mentre gli aderenti al secondo circolo, dedicato alla memoria di Soloviov, il celebre filosofo della religione, vi difendevano le loro premesse filosofiche. La diversa posizione rispetto a Soloviov, cioè a dire di fronte al cristianesimo, divideva in due campi anche i simbolisti: da un lato gli occidentalisti, che derivando da Baudelaire, da Verlaine e Mallarmé, da Maeterlink e Verhaeren e Ibsen, sostenevano la posizione speculativa dell'arte pura, con atteggiamenti ora scettici, ora demoniaci; dall'altro lato gli slavofili, che miravano ad usare il credo estetico e il metodo artistico del simbolismo europeo, e soprattutto francese, come di un apporto a

una nuova teurgia (Soloviov), unendo in una erma sola, sotto il segno della passione di Dioniso, il pagano Nietzsche e il suo fratello nemico, il cristiano Dostojevski.

Tra i filosofi russi nessuno più di Mereszckovski anelò a creare una sintesi organica d'arte e pubblicistica, religione e rivoluzione, politica e apocalissi, con massimo dispendio di temperamento, retorica e capacità costruttiva. Riuscì a fondare una società filosofico-religiosa, in cui sotto gli sguardi diffidenti della polizia segreta pensatori e poeti cristiani, professori e pubblicisti di sinistra, politici socialisti e sacerdoti progressisti della città e del contado si confusero in una unità affatto nuova e per la Russia insueta. Negli anni 1905-'14 vediamo dunque la vita spirituale russa potentemente in cammino. Ogni tendenza ha le proprie riviste, i propri editori, e un pubblico fedele. Ogni tanto, vividi sbocchi di passione. Alle conferenze pubbliche, al *vernissage* delle mostre d'arte, alle prime rappresentazioni teatrali avvengono scene tumultuose, quali l'Europa occidentale conosce soltanto nei parlamenti. Il primato artistico spetta senza contrasto ai simbolisti, che ampliano gli interessi spirituali del pubblico russo in due direzioni, approfondendo la consapevolezza della genuina tradizione russa nell'arte moderna (Pusckin, Gogol, Dostoievski) e vivificando la creatività russa con una messe di suggestioni europee. Lungo gli anni di codesto primato spirituale escono traduzioni russe di Plotino, Eraclito, Eckhart, Boehme, Swedenborg, Nietzsche, Ruysbroek ed altri molti. Si tengono a Mosca affollatissime conferenze di Marinetti, Verhaeren, Matisse, Paul Fort, Werner Sombart e Hermann Cohen. Al teatro di Stanislavski, Gordon Craig mette in scena l'*Amleto*. Il sorriso e il movimento delle mani di Isadora Duncan si riflettono nei visi e gesti di centinaia di fanciulle.

Questa era l'età in cui Venceslao Ivanov entrò a bandire il suo simbolismo religioso. Per intendere la profondità e durevolezza del successo che gli era destinato, bisogná innanzi tutto rammentare il carattere aristocratico della cultura russa precedente la rivoluzione. In Russia si ignoravano ancora, nel

campo della produttività letteraria ed artistica, commercio, industria, spirito d'intrapresa e di organizzazione: regnavano idealismo, gioia del sacrificio, mecenatismo, gusto d'arte. Ed è per certo grandemente e profondamente nel giusto Giulio Schmidhauser, quando intitola « *l'accademia platonica dei Russi* » quel capitolo del suo volume che tratta della spiritualità russa.

L'uomo nel suo ambiente.

« Il più alto pensiero russo è un confluire e conciliarsi supremo di tutte le idee » (Dostoevski). A bandire e a difendere questo pensiero V. Ivanov ha contribuito con più premesse spirituali che non, forse, ciascun altro suo contemporaneo.

Da natura egli è ugualmente preparato ad essere uomo di scienza, filosofo e poeta. Il destino fu prodigo con lui al punto da concedergli per patria Mosca, aperta agli influssi dell'Asia, e per sedi della sua educazione e del formarsi della sua cultura tuttaquanta l'Europa d'occidente, particolarmente la Germania e l'Italia. Una singolare conoscenza delle lingue straniere (allievo di Mommsen, ed egli stesso dottissimo filologo classico e autore di un insigne volume « *Dioniso e i culti predionisiaci* », preceduto dalla monografia sulla « *Religione greca del dio sofferente* », Ivanov parla con uguale perfezione le quattro lingue moderne, il francese, l'italiano, il tedesco, l'inglese) gli dischiuse la via a tutti i segreti delle civiltà trascorse e alla piena ricchezza della cultura moderna.

La poliedricità delle sue tendenze spirituali e la ricchezza delle sue capacità intellettuali si rispecchiavano, negli anni dei miei incontri con lui (dal 1910 al 1921) anche nel suo aspetto esteriore. In pelliccia e in berretto di pelo egli pareva un pope russo, in abito da passeggio e al tavolo dell'oratore sembrava un tipico professore tedesco. L'età non era determinabile dall'aspetto, ma interamente dipendeva dal tema della conversazione e dal suo maggior o minore interessamento al tema. Spesso ascoltava come un uomo d'età e rispondeva come un giovane.

di vent'anni. Nella sua figura vi era qualcosa di spiccatamente anacronistico: un ritratto nella galleria dei nostri antenati; ma nelle maniere e nel gesto era qualcosa quasi di modernistico, conforme al gusto dell'inizio del secolo.

Per la poliedricità delle sue tendenze e dei suoi interessi V. Ivanov negli anni del suo soggiorno a Pietroburgo e più tardi a Mosca era continuamente circondato da una vasta cerchia di persone diversissime; intratteneva relazione con artisti, scienziati, uomini politici, sacerdoti, attori, giuristi. Il tono della cultura russa di prima della rivoluzione, che fu piuttosto uno stile di vita che una maniera d'arte, dava a queste svariatissime relazioni una singolare vividità, agilità e intensità. Nè prima nè dopo io non conobbi mai nessuno che avesse nella misura di Ivanov il dono dell'ascoltare e del penetrare nel mondo spirituale del suo interlocutore. Era soprattutto profondo e brioso (l'unità del profondo e del brioso è forse il tratto più significativo della spiritualità di Ivanov), quando rispondeva a una confessione che gli fosse fatta con una predica improvvisata. Se è possibile che nell'età nostra esistano anime conviviali, Ivanov era fra queste. La sua attività, la sua vita e la sua opera degli anni dal 1905 al 1918 sono un convivio solo, nella più nobile accezione del termine. Viveva in una continua discussione con tutti gli spiriti superiori del suo tempo, e prodigava da ogni parte i suoi pensieri sfavillanti, formava poeti, creava rinomanze, esortava e ammoniva, critico e profeta, si riversava, senza però specchiarsi, in cento anime umane, e nonostante questa continua dissipazione di sé, rimaneva pur sempre una unità in sé conclusa e pacata.

I suoi scritti d'allora, tre volumi di saggi, non sono in realtà se non lampeggiamenti di questo convivio dionisiaco, e non hanno la rigida struttura delle indagini scientifiche, ma simili a corone sono collegati con una scioltezza che è frutto di arte. La lingua, di solida forma e nel contempo alata (ed è questa un'altra tipica sintesi di Ivanov), è ricchissima di arcaismi, grecismi, germanesimi e neologismi: ciò che non deve d'altronde stupire poiché ad ogni pagina che scrive Ivanov rivive gli spiriti nei qua-

li altra volta si è imbattuto nelle sue peregrinazioni. Ogni qualvolta di là dai secoli egli si ritrova con Platone o Dante, con Goethe o con Nietzsche, affatto impensatamente e insieme come per un atto di spirituale cortesia, l'espressione linguistica del suo pensiero rammemorante acquista un tono lievemente grecizzante, arcaistico, oppure risonanze del modo di sentire tedesco; ma questi toni tuttavia non solo aderiscono con perfetta pienezza e spontaneamente alla sua prosa russa, per sè lievemente incline a forme proprie dello slavo antico, ma anzi si fondono in unità compiuta con essa.

Se questa è la natura spirituale di Ivanov, è logico che il netto sigillo del suo pensiero s'imprima in ogni lavoro, qualunque ne sia la materia, religione o tecnicismo artistico o perfino politica, e da ogni parte segni e informi quell'oggetto contingente, che al momento lo interessa. Forse le venture generazioni non potranno più leggere con lo stesso giovamento, e soprattutto con la stessa gioia, come noi suoi contemporanei, per i quali egli li scrisse, questi saggi di Ivanov, simili a fontane per ogni dove sciabordanti e rifrangentisi in molteplici vibrazioni.

Ma di ciò non dobbiamo forse rammaricarci troppo, se chi ha fatto a sufficienza per soddisfare i più alti spiriti del suo tempo, quegli invero ha soddisfatto così anche il suo debito verso ogni tempo, ed anche verso l'Eterno, dove si ricongiungono, negli spiriti più alti cui esse hanno dato vita, tutte le singole età.

Il pensatore.

Il pensiero di Ivanov germina sempre da profondità cristiane, ma più che a problemi religiosi egli ha la mira a problemi di estetica, di filosofia della storia, e negli anni della guerra e della rivoluzione anche a problemi politici. Ivanov attua su larga scala quel precetto occasionalmente formulato da Berdiajev, che si deve pensare meno al problema di Dio in sè e più al solco di Dio nel problema del mondo.

L'origine di tuttaquanta la speculazione di Ivanov, come è d'altronde ovvio per un artista, è l'immergersi mediante la riflessione teoretica nel segreto della propria creazione artistica. Fin dai suoi primordi Ivanov parteggia per i simbolisti e combatte il naturalismo illustrativo, a cui si riduce l'arte per i seguaci della *Intelligentia*, i quali non possono dare più se non una sociologia materialistica e una psicologia nihilista. L'opera di Ivanov, in quanto intima creazione speculativa, non si restringe però alla critica del naturalismo, ma piuttosto consiste nella concezione e difesa di un simbolismo religioso e realistico, in antitesi al mero simbolismo idealistico, il quale si limita a ripetere, raffinati e trasportati in atmosfera più elevata, i modi e le tendenze del naturalismo. A intendere in tutta la sua profondità e il suo valore questa differenziazione da lui colta con esattezza chiarificatrice, occorre per altro spiegare quale concetto abbia Ivanov del simbolo.

Il simbolo è un segno. Ma ciò che con questo segno s'intende e che in esso si esprime non è una idea univocamente determinata. Codesto univoco parallelismo tra segno e idea trasformerebbe difatti la misteriosa segnatura in una ideografia elementare, degraderebbe l'arte simbolica a un linguaggio cifrato. Così, e per un esempio, il simbolo del serpente sta in correlazione con diverse idee, in parte contraddittorie, come la terra e l'incarnazione, la sessualità e la morte e la vita imperitura, la conoscenza, la tentazione, la santificazione. Ogni simbolo è quindi un « segno a cui sarà contraddetto » (Luca II, 2, 34) e un « argomento di contrasti ». I più diversi elementi di ciascun simbolo si consertano ipogeicamente in un vasto mito cosmogonico, e questo mito in tanto ha carattere religioso, in quanto ogni religione chiude in sè il senso di una correlazione e connessione unitiva di tutto ciò che nella vita esiste ed ha un contenuto ideale.

Da questa concezione del simbolo emerge, per Venceslao Ivanov, la visione dell'artista simbolista, così come già si era svelata all'occhio veggente di Soloviov, il quale nella sua commemorazione di Dostoievski aveva espresso la aspettazione e

l'esigenza di una età avvenire, nella quale gli artisti sarebbero non pure gli aedi posseduti dall'idea religiosa, ma i possessori di questa idea. (Soloviov li definisce teurgi) che determinano e sorreggono la vita del popolo.

Questa concezione dell'arte come attività illuminatrice e formatrice dell'universo non ha tuttavia nulla di comune con l'estetica di Nietzsche pedagogica e polemica. Il teurgo di Ivanov non è « l'artista tirannico » del grande pensatore tedesco, al quale Ivanov moltissimo deve sotto altro aspetto. Il teurgo non è il legislatore rivoluzionario che viene a capovolgere tutti i valori, a spezzare le tavole del canone vigente ed a imporre al mondo la sua dura e subiettiva « volontà di potenza ». Per Ivanov, Nietzsche non è un simbolista religioso, ma un simbolista idealistico, il quale non agisce già secondo una maieutica, per trarre dal grembo delle cose quella bellezza in essa racchiusa che è tutt'uno con la verità, ma imperiosamente crea nuovi valori. Per Ivanov il simbolismo religioso, che con mani leggere e caute restituisce a Dio le cose del mondo, si distingue perciò dal simbolismo idealistico, il quale mira ad imprimere alle cose con èmpito prometeico il sigillo della propria eternità.

Il simbolismo religioso è uno scoprire e illuminare l'oggetto, il simbolismo idealistico è inventarlo o trasformarlo. L'esigenza del simbolismo religioso sta nella considerazione di ciò che veramente è, l'esigenza del simbolismo idealistico è nel dover essere. Il simbolismo religioso mira alla verità obiettiva, il simbolismo idealistico alla libertà subiettiva; il simbolismo religioso è l'ubbidienza all'essere, il simbolismo idealistico è l'autoaffermazione. Questa contrapposizione, qui formulata con antitesi programmatica, non è naturalmente per Ivanov un vuoto schema; che anzi egli con finezza di tatto e sensibilità di artista se ne avvale per trarne un principio di individuazione caratteristica delle singole personalità degli artisti; ciò in tutta una serie di saggi, e specialmente nei due intitolati: « I due elementi del simbolismo » e « Crisi dell'individualismo ».

Con estrema concisione, ma con luminosa evidenza, Iva-

nov mostra che il mondo antico alterò nel corso del quarto secolo il canone religioso del suo originario simbolismo col principio idealistico della « libera creatività », senza tuttavia soggiacere all'individualismo, inteso questo nella moderna accezione del termine; e che questa libera creatività riemerge solo allo spegnersi dell'arte medioevale religiosa e ieratica, grazie all'idealistica interpretazione rinascimentale del mondo antico: essa abbassa la bellezza celeste, l'Afrodite Urania, all'Afrodite terrena e Pandemia, sino a creare e formulare il principio classicistico e parnassiano della « bellezza incarnata », operante fino al secolo diciannovesimo.

Col metodo fisiognomico usato anche dallo Spengler, Ivanov segue poi lo svolgersi di questa aprioristica antitesi fra simbolismo religioso e simbolismo idealistico anche nella musica e nell'arte mimico-teatrale, sino a riconoscerlo e a definirlo il fondamentale problema artistico dell'oggi, attraverso una finissima e minuta interpretazione della poesia di Baudelaire.

La singolare malia di queste e altrettali meditazioni di Ivanov sta non solo nella profondità della dottrina, ma pure nella spontaneità e intimità con la quale Ivanov comunica con gli spiriti del passato. Al più lieve cenno e ricordo, essi vengono a lui e gli pongono nelle mani aperte la pietra di cui appunto abbisogna per la sua costruzione speculativa, quindi scompaiono lievi, senza che Ivanov indugi in lunghe dissertazioni filosofiche, archeologiche, e così via. Ivanov non si esprime mai come una guida, che mostra dal di fuori le cose, storia ed arte, di cui parla, ma sempre come il ricercatore e il fedele di una verità superiore, il quale conduce i suoi lettori attraverso i più svariati momenti e periodi della storia, quasi attraverso le sedi del suo più intimo travaglio. Nulla è illuminato mai dal di fuori per proiezione, ma il lettore tutto e sempre interpreta come una vissuta illuminazione interiore. Per ciò ogni disamina del passato termina con la sintetica immagine del presente, e la chiusa sintesi del presente si dischiude in una profezia. Già nel 1905 l'ultima parola della analisi era: « crisi dell'individualismo », e la prima parola della profezia: « epoca

organica ». (*) Artefice di quest'epoca deve essere soprattutto la Russia, e qui e per ciò la filosofia dell'arte diviene per Ivanov filosofia della storia.

Sarebbe inconcepibile che Ivanov, con quella profondità dell'auto-analisi che gli è propria, non si fosse avveduto del suo accostarsi, a una certa distanza, nella teoria dell'arte, al romanticismo; e, nel suo presentimento della parte riserbata per la Russia nell'attuazione della coltura organica avvenire, alla scuola, non immune da suggestioni romantiche, degli slavofili russi. Questi rapporti sono in effetti ben visibili. Ma più che il rilevare l'affinità elettiva tra il simbolismo religioso di Ivanov e il romanticismo, importa accentuare la differenza che intercede fra i due movimenti, come del resto ha chiaramente detto in brevi parole lo stesso Ivanov, artista consapevole di sè e del suo tempo. E non è senza interesse, anzi è significativa testimonianza dell'attualità delle meditazioni di Ivanov, il notare che affatto indipendentemente, s'intende, dal poeta russo e movendo da tutt'altre premesse, Paul Tillich ha svolto poco tempo fa la medesima concezione nella sua « *Sozialistische Entscheidung* »

(*) Il contrasto fra la coltura (o epoca) organica e la coltura critica viene più d'una volta ritrattato nei saggi dell'Ivanov (v. particolarmente « *Die russische Idee* », p. 25 ss.). Secondo lui, la coltura organica si fonda sull'unanimità del popolo nelle quistioni di religione e di morale e realizza l'unità di stile nell'arte, come pure una certa uniformità dei costumi. Ogni lotta si svolge sul terreno comune delle medesime norme della vita, alle quali l'ardimento individuale può opporre una infrazione, sì, ma non già una radicale negazione. Ogni forma della creatività assume in questo cerchio un carattere impersonale. Siffatto unisono non si ritrova però mai assoluto: l'esame storico scopre in ciascun caso analogo del passato i germi d'una differenziazione, la quale attraverso una successione di forme miste conduce finalmente la coltura organica verso il suo polo opposto che è la coltura critica. In questa, gruppo e individuo s'affermano nel distacco dall'insieme. La coscienza unica è frantumata, i criteri comuni del vero, del bello, del bene sono invalidati, la ricerca critica si sostituisce alla spontaneità creativa. La specializzazione, l'isolamento, l'emulazione inventiva, la diversità d'indirizzi favoriscono l'affinamento delle singole attività particolareggiate, insieme con la stravaganza, l'artificiosità e la presuntuosità. Ma l'arte non ritrova più le sue pristinè virtù di grandezza, di monumentalità, di freschezza, di vigore e soprattutto di stile. Dagli abissi della disperazione risorge una nostalgia della fede.

(« Determinazione socialista »). Secondo Ivanov (e Tillich) il romanticismo è uno degli impulsi originali della vita rivolti al passato, mentre il simbolismo religioso è un elemento messianistico, analogamente a ciò che fu la profezia dell'antica Israele, sorgiva di ogni « dinamismo energetico » della nostra civiltà. Secondo Ivanov, il romanticismo significa nostalgia dell'inattuabile, la profezia nostalgia del non attuato. Il romanticismo è *odium fati*, la profezia è *amor fati*; il romanticismo vive di battaglia, la profezia vive in tragico legame con la ineluttabilità della storia. Per la concezione romantica della vita il miracolo è un *pium desiderium*; per la profezia è un postulato. Nè qui naturalmente per profezia s'intende già mantica o vaticinio, ma iniziazione creatrice, cui l'avvenire non potrà sottrarsi.

Già negli anni dal 1905 al 1908 Ivanov interpretava quali sintomi della futura epoca organica fenomeni storici, che allora parevano significare tutto il contrario: per esempio, la concezione nietzscheana del superuomo, che innalza l'individualismo a una sfera religiosa, e secondo il giudizio di Ivanov in tanto lo supera, in quanto il vero individualismo vive del presente e non del futuro.

Così pure, d'altra parte, — e qui l'andamento del pensiero di Ivanov acquista particolare finezza, — era per lui un sintomo modo puntualistico di coltivare e vivere una esperienza, proprio di quei decenni: ogni momento viene differenziato e assurge a determinatore del destino; e questo non è certamente più individualismo nel vecchio significato del termine. L'individualismo ha la forza della cecità, ma l'uomo del XX secolo è invece agitato e sveglio. L'individualismo è sceverante, unilaterale e aristocratico, mentre l'uomo del XX secolo è tormentato dal desiderio di compiersi e avverarsi assumendo in sé il tutto. Egli vuole l'attimo, ma in quanto l'attimo è fratello della eternità, e come l'eterno così egli vede anche l'attimo con l'occhio del mistero. L'attimo è metafisico e in esso tremola la farfalla, Psiche. Così l'individualismo moderno fugge l'incarnazione, la più peculiare affermazione dell'individuo, e così prelude ad una nuova èra universalistica e organica, la quale do-

vrà ricevere forma non più dal singolo individuo e dal *pathos* del momento presente, ma invece dall'opera dei popoli animati dallo spirito dell'eternità e dal « principio corale ».

I poeti preannunciano e preparano questa nuova età organica. L'individualismo di Faust e di Guglielmo Meister concludono col sacrificio di sè al travaglio comune. La eroica solitudine dell'uomo, quale la vedono Cervantes e Shakespeare, si discioglie in Schiller nel ditirambo corale che celebra la comunione delle anime. Nella Nona Sinfonia beethoveniana l'agonia della personalità conclusa in sè e dolorante si schiarisce nel trionfo di una sinfoniaca ecumenicità. Chi non vuole intonare in comune l'inno corale deve chiudersi il volto fra le mani e staccarsi dalla sua cerchia. Non rimane a lui se non la morte poichè nessuno può vivere più nella segregazione individualistica. Queste predizioni risultarono in un certo senso più veritiere che noi non pensassimo allora.

S'intende che neppure lontanamente posso presumere di aver tratto in luce tuttoquanto il vastissimo mondo speculativo di Ivanov. Ho cercato solamente d'illuminarne nel modo più chiaro possibile il suo vero e proprio centro. E da questo centro si dipartono le diverse fila nei sensi più varî. In una serie di saggi Ivanov costruisce una originalissima estetica, la quale consapevolmente viene svolta in correlazione con la filosofia della religione e la sociologia, e secondo la quale anche il teatro, dove non si trovano più spettatori oziosi e isolati, bensì tutti quanti partecipano in diverso modo al dramma corale, come lo fanno i fedeli in Chiesa, va inteso nel senso della sfera ove s'incontrano, attraverso l'arte, il popolo e Dio. In modo quanto mai interessante Ivanov annuncia e dimostra che la grande arte religiosa del popolo trapassa dall'arte « intimista » della cultura individualistica e critica all'arte « claustrale » di alcuni vividi spiriti religiosi, lontani veggenti delle età e delle cose avvenire.

Poichè nelle sue meditazioni Ivanov parla spesso di popolo, di mito popolare e di principio corale, si è cercato di ascrivere ai nuovi « popolari » (narodniki). Egli ha protestato contro di ciò con piena ragione; e invero non potrebbe esser-

vi nulla di più errato che il ritenere Ivanov meramente un poeta del suolo e della patria, solo perchè al centro di tutta la sua costruzione speculativa sta il concetto di popolo, che sublima in religioso mito i simboli dei poeti. Per Ivanov il popolo non è un dato empirico, ma una realtà metafisica; e l'anima del popolo è quale un angelo responsabile dinanzi al suo Dio, al modo stesso degli angeli delle singole chiese lodati e disapprovati nell'apocalissi giovannea. Per ciò, e così potremmo illustrare il pensiero di Ivanov, l'arte popolare è per lui l'arte di Dante, di Kleist, del Dostoievski, e cioè la grande arte; e questa è interpretazione della religiosità e ad un tempo spirituale formazione di un popolo, ma non è però mera dipintura psicologico-sociologica della vita di un popolo, magari inquinata dall'assurda pretesa che senz'altro il popolo debba intenderla.

La elevatezza del concetto di popolo determina pure il tono e il colore del patriottismo di Ivanov. Maturatosi nella tradizione de primi slavofili, nella tradizione di Soloviov e di Dostoievski in quanto poeta, non in quanto pubblicista, Ivanov interpreta il concetto di popolo non quale fattore politico ma in un senso spiccatamente religioso. Un popolo sorge e cresce non già nella lotta per il suo posto al sole, ma piuttosto nel travaglio per adempiere il suo dovere di fronte a Dio. *La individualità* di un popolo, e cioè la sua nazionalità, è quanto di peculiare e di singolare forma l'essere così spirituale come fisico del popolo, nello sforzo di compiere questo dovere. Il nazionalismo invece è egoismo nazionale, e perciò tradimento perpetrato a danno della personalità sinfoniaca della nazione; alla lunga, è una malattia che porta alla morte. Solo un popolo interiormente unito può adempiere il suo dovere nazionale. Fermo in questa posizione speculativa, Ivanov interpreta in guisa eticamente assai profonda il nihilismo culturale così universalmente noto della « *intelligentia* » russa. Per Ivanov questo nihilismo è più che una teoria politica radicale; è anzi l'ambizione dei privilegiati di respingere da sè i privilegi, di respingere ciò che non da tutti è posseduto, per sommergersi, in questa para-

disiaca nudità, per entro l'oceano della semplice sensitività polare. In un saggio su Tolstói, Ivanov analizza con particolare esattezza l'errore e il pericolo di questa svalorizzazione russa (che è altra cosa dalla trasvalutazione di tutti i valori).

Il poeta.

Venceslao Ivanov non fu mai tutt'assieme erudito, filosofo, pubblicista ed anche poeta. Ma invece sino dai suoi primi inizi, e oggi più che mai, la sua poesia appare essere il più alto potenziamento e la perfetta espressione della sua compiuta umanità. Uno spirito così complesso, di così antica filiazione e lontana origine, così memore e addottrinato e consapevole non poteva certamente cantare come un uccellino e avere la giocosità di un raggio di sole. È caratteristica delle poesie di Ivanov la difficoltà e talvolta anche la oscurità del contenuto, come d'insegnamenti esoterici di una filosofia religiosa, mentre la forma è perfetta nella sua finezza e nella ricchezza artistica. Non a torto si è voluto paragonare il capolavoro poetico di Ivanov, il « Cor Ardens », con la basilica di San Marco. Ma non si creda per ciò che le creazioni del grande maestro e artefice siano mera filosofia travasata in forme poetiche. Chiunque abbia l'occhio accorto e capace d'intendere nella loro genialità le cose dello spirito e l'orecchio proteso all'armonia delle sfere, non può certo accusare Ivanov di codesta barbara maniera. Ivanov pensa, sente, interpreta e annunzia così liberamente e spontaneamente come canta e crea, perchè Dio fece di lui un grande poeta e con tale missione lo ha tratto al mondo, ma in una delle sue ore più pensose e quasi potremmo dire più filosofiche.

Il cammino di Ivanov come poeta è una continua ascesa. Amore, la guida dei poeti, accompagna lui pure, come un tempo il Petrarca, « *di pensiero in pensier, di monte in monte* ». Nelle prime poesie, del 1903, è visibile uno sforzo formale, per adeguare la forma alla profondità della esperienza spirituale e alla elevatezza del pensiero, e talvolta l'espressione non sa altrimenti aiutarsi che mediante un ricorso al raffinamento

retorico e all'arabesco ornamentale. Ma nelle poesie del « *Cor Ardens* » (due volumi dal 1905 al 1911), e in ispecie nei sonetti e nelle canzoni della seconda parte, « *Amore e Morte* », la forma poetica, il pensiero e l'intima esperienza psichica, formano già una compiuta unità, seppure tuttavia l'espressione ne sia talvolta un po' troppo solenne. Soltanto nelle sue ultime poesie, ancora inedite, i « *Sonetti Romani* » e il poema « *L'Uomo* », Ivanov è riuscito ad esprimere con grandezza compiuta, e perciò con semplicità e intimità, la sua profonda visione intuitiva e speculativa del mondo e della storia. « *L'Uomo* » di Ivanov è certo una delle più insigni e capitali opere poetiche del Novecento europeo.

Tratto singolare della ascesa artistica di Ivanov è l'impossibilità di spiegare la sua poesia come uno sforzo consapevole dell'artista per sempre più potenziare le sue possibilità creative. Gli anni che stanno fra la pubblicazione del suo ultimo volume di versi e la stesura delle poesie ancora inedite, sono gli anni paurosi della guerra e quelli più tremendi ancora della rivoluzione; anni che hanno ferito in profondo l'uomo Ivanov e hanno condannato al silenzio il poeta, poichè fecero della vita di ciascun singolo uomo un così cupo mistero, che non altra via rimase ad ogni uomo pensoso fuor che la via della sofferenza e del silenzio. Il miracolo delle ultime poesie di Ivanov mi par dimostrare ch'egli ha percorso la sua via di dolore, immerso nelle tenebre più profonde del silenzio; e che la sua poesia è stata per lui una Grazia, perchè, secondo la nota parola di Goethe, attraverso la profondità della sua « rinuncia » egli è morto e rinato alla nuova vita.

In una di queste ultime poesie, che purtroppo non posso citare, come non posso citare gli altri versi del nostro poeta, Ivanov medesimo parla di questa sua rinuncia. In questo canto di palinodia, noi ascoltiamo una voce che impone al poeta di non porgere l'orecchio ai flauti ipogeici, di lasciare il tempio dei dèmoni e di nutrirsi del miele amaro del silenzio e delle aspre locuste nei dintorni della Tebaide. In spirito di

umiltà il poeta si piega al volere del cielo; una profonda, ma beatificante tristezza ne occupa lo spirito chiarificato e lo trae a una sconfinata pienezza dell'essere. Ai tardi giorni del poeta l'eternità offre l'aureo anello del dolore. Nell'oro del tramonto il disco del sole piega dinanzi alla notte. Gli ultimi raggi sfiorano come le dita d'un cieco le vette dei pini. L'occhio del sole si spegne. Convessa e azzurra la cupola di S. Pietro si eleva all'orizzonte. Ave, Roma. E così Roma, la regale signora di tutte le vie, i cui cipressi, quasi guardie di antichi portali, ancor oggi rammentano come Troia risorse dalle sue ceneri, Roma solleva l'anima del poeta, incenerita dal dolore e dalla passione, fino ai lidi della eternità. Ivanov va peregrinando per Roma e ne canta le fontane e le arcate, le sere e i cieli; e l'antico tema, Roma, suggella della sua eternità le ultime poesie di Venceslao Ivanov.

L'eterna Roma fu già per molti pellegrini l'ultimo porto del calvario e dell'errare. Ma non tutti dalla pace trovata in Roma hanno potuto, come accade per Ivanov, ascendere al vertice ultimo della loro creatività. Io non posso qui indugiare più oltre sul mistero e sulla grazia di questa interiore armonia. Al termine mi basti ricordare soltanto che nelle canzoni del « *Cor Ardens* » il poeta celebrava il Colosseo romano come il luogo che aveva benedetto il suo amore e dov'egli aveva sorbito il vino selvaggio delle libertà. Il grande tema dionisiaco del primo periodo poetico di Ivanov, il tema del caos premondiale nel grembo della natura e nel profondo del cuore umano, il tema del baccanale, dei flauti ipogeici echeggianti nelle nostre anime e delle orgie mistiche dell'Oriente, sembra così conciliarsi anche col tema di Roma. In questa configurazione del destino, in questa tensione della vita e dell'opera di Ivanov tra la Roma del Colosseo e la Roma della cupola di S. Pietro è forse da intendersi perchè il pervenire alla pace in Roma non spenga nell'anima di Ivanov il poeta, sì piuttosto lo sollevi all'ultimo vertice della sua creatività. Se la città della rinuncia non fosse, anche, insieme, la città della tentazione, e se la città della *pietas* non fosse anche insieme la

città delle rimembranze, il *silentium* di Ivanov non si rivelerebbe a noi nella forma di una così perfetta poesia: e i « *Sonetti romani* » e il poema « *L'uomo* » sono perfetta poesia.

* * *

Se dalle vette luminose di quella che oggi è la poesia di Ivanov, ma soprattutto dai tragici abissi della rivoluzione bolscevica, noi ci volgiamo a riguardare la vita di Ivanov tra il 1905 ed il 1918, che fu, più o meno, la vita di tutti noi, non riusciamo a sottrarci alla impressione che la « élite » intellettuale russa, allora alla vigilia della sua fine, fosse troppo raffinata nella sensibilità e di nervi troppo sottili, visse in una sorta di eccessivo sfarzo e disperdimento della propria spiritualità. E veramente più di una delle teorie di Ivanov, che io non ho voluto illustrare, perchè troppo saldamente connesse a contingenze temporali, ad esempio la teoria che il principio teatrale corale tragico debba essere l'espressione di una nuova demotia politica, e l'altra idea che nel remoto Oriente le armi russe abbiano da compiere un'opera missionaria; queste idee ci sembrano oggi appartenere decisamente a una sorte di inflazionismo ideologico. Ma chi d'altronde potrebbe vantarsi di non essere caduto in un simile errore! Dopo il turbine che si è abbattuto su di noi e ci ha così paurosamente schiantati, non vogliamo e non possiamo in verità negare più oltre gli errori commessi, ed anzi, in genere la stessa peccaminosità dei nostri atteggiamenti d'allora. Oggi nessuno di noi crede più che senza autocritica ed espiazione per sè e per il suo popolo sia possibile la resurrezione della sua anima individuale nella Russia avvenire e il sorgere della Russia ventura nella sua anima individuale. Con pochi altri spiriti V. Ivanov ci indica questa unica via; e perciò, nonostante la paurosa vittoria che i sociologi materialisti e gli psicologi nihilisti hanno ottenuto sulla sua fede nel regno di una Russia cristiana, e nonostante altresì che Ivanov oggi vegga e canti la terza Roma in Roma e

non più in Mosca, egli resta per noi una guida spirituale, nella cui anima travagliata da molte tentazioni e da molte devastazioni, nonostante ogni contraria parvenza, il volto della Russia avvenire si solleva fuor dall'abisso del presente. Noi tutti vogliamo credere a questa luce di alba, ma aspettandola con cuore operante, in una desta attesa ed anche in appassionata invocazione, come si addice allo spirito della vera profezia. Con Ivanov noi vogliamo credere « che la ferrea generazione sarà fatta libera dalla silenziosa semente dei cuori umili e che l'ira dei titani cadrà dinanzi all'incarnazione di Dio ».

FEDOR STEPUN

(Traduzione di Piero Treves)

Venceslao Ivanov.

Invero ciò che il lettore qui trova non è ciò che avrei voluto scrivere. Che cosa mi proponevo? a che cosa tendeva il mio spirito? Ad una meditazione intorno al mondo spirituale dello Ivànov. Le cose che a noi più intimamente e compiutamente importano non si lasciano significare in forma discorsiva: ci sono date secondo una contemplazione intellettuale, e per chiarire questa e per conchiuderla in un puro specchio è necessaria la meditazione. Ma la meditazione presuppone l'esercizio della concentrazione — vale a dire una riflessione spirituale che spazia al di là dei limiti del tempo. Soltanto se noi percorriamo questa via possiamo intendere « come l'uom s'eterna ».

Circostanze esteriori mi hanno impedito di condurre la meditazione che mi ero proposta sino al suo termine; e ciò che io posso qui esprimere e partecipare non sono che notizie e magri punti di riferimento.

Quale motto all'opera dello Ivànov io vorrei porre la parola: *Nolumus expoliari, sed supervestiri* ⁽¹⁾; poichè alla luce di una simile speranza escatologica si chiarisce per me l'integrazione di cristianesimo e umanesimo che lo Ivànov rappresenta e incorpora.

Non si tratta qui di un « umanesimo cristiano » nel senso di un Erasmo o dei gesuiti. E neppure di una compenetrazione politica fra il pensiero classico dell'ordine e la teologia tridentina. L'umanesimo dello Ivànov non è conformità esteriore a qualche modello storico, bensì Anamnesis e cioè ricupero e risveglio di un sapere originario intorno alle iniziazioni e ai

(1) Il Corint. V, 4.

misteri dei padri. Quindi gli è dato riconoscere anche ciò che ne appare più lontano e straniero quale rinnovamento dell'antico: in Dostoevski la tragedia antica, in Gogol il coro di Aristofane.

L'umanesimo degli ultimi secoli doveva tramontare perchè aveva dimenticato che cosa fosse « iniziazione ». Nietzsche e George hanno certamente tentato di rinnovare le iniziazioni pagane, ma eran false iniziazioni: illusioni di Lucifero: oggi siamo costretti a riconoscere l'errore inerente a quei tentativi. Ivànov ha ritrovate e riconosciute le iniziazioni autentiche e ha sopravvestito con esse l'umanesimo. Il suo umanesimo è gnostico o sofiotico.

Il sapere delle iniziazioni e della gnosi riapre una strada strada sotterranea e infrastorica, la quale collega umanesimo e cristianesimo, la Bibbia e l'orfismo. Il franamento di questa strada fu possibile sol perchè lo stesso cristianesimo per la tradizione esteriore aveva dimenticato quella intima, l'intellectus spiritualis. Ma quivi si conserva ancora, seppure per lungo tempo ricoperta e nascosta, la pienezza dell'homo perfectus e la promessa della eredità universale.

Secondo la profezia di Cornelio Agrippa di Nettesheim doveva albeggiare attorno al 1900, come l'Ivànov riferisce, un nuovo evo storico, — la dominazione di quella che Ivànov chiamò adamantina proles. In siffatte epoche di cataclismi sorgono molti falsi profeti; ma nell'oscurarsi delle notti tempestose tanto più vividi brillano i raggi frantumati della luce. Nello spirito dell'Ivànov essi sembrano essersi riuniti e raccolti.

Nella sua « Storia dell'Umanesimo », che scopre nuovi orizzonti nello studio di questo argomento, Giuseppe Toffanin ci mostra gli umanisti collegati in una confraternita spirituale. L'omaggio a Ivànov realizza oggi, dinnanzi ai nostri occhi, un tale vinculum amoris.

ERNEST ROBERT CURTIUS

(Traduzione di Bruno Revel)

Idea e Amore.

« Mir bleibt genug . es bleibt Idee und Liebe ».
Goethe 1826.

Nel decennio dopo la guerra apparvero due brevi considerazioni sulla tradizione culturale europea, ambedue d'insolita elevatezza, ciascuna di un particolarissimo contorno e di stile affatto diverso, l'una « metapolitica », l'altra religiosa, ambedue d'ispirazione ecumenica: « La crise de l'Esprit » del Valéry e la « Corrispondenza » fra l'Ivanov e il Ghercenson. Alcuni lettori tedeschi, non troppi, conobbero questi grandi documenti. Il tracciato d'assieme dell'opera dell'Ivanov si disegnò solo lentamente e in parte: pochissimi di noi conoscevano il russo e pochissime traduzioni esistevano (i testi originali erano esauriti); inoltre l'autore e la sua poesia erano in un nuovo periodo di svolgimento (e le opere più significative forse non le conosciamo ancora). La poesia dell'Ivanov forma assolutamente il centro del suo creare: dalle poche strofe conosciute, in versioni non tutte di ugual valore, si dimostrò a noi che questi cicli poetici appartengono ai più grandi che l'Europa di quest'ultimo cinquantennio possieda.

Una elevatezza della meditazione come è propria dell'Ivanov potrebbe di leggeri, non ispirata dalla venerazione e senza amore, condurre alla freddezza spirituale e al taedium vitae. Per lui la memoria è una suprema potenza, sì, ma una potenza dell'anima. Vale per lui come per Goethe:

« *Zierlich Denken und süß Erinnern
Ist das Leben im tiefsten Innern* »

ma il ricordare è per Ivanov una forza che influisce sull'avvenire, una potenza rinnovatrice. Rinnovamento è la via dell'a-

nima... E qui ci approssimiamo alla sfera mistica del suo intimo essere: da quella sfera sempre di nuovo egli si eleva verso la luce e in quella sfera vive in comunione con l'umanità intera, per essere assieme con essa colpevole e assieme soffrire, unito ad essa nell'amore e nella salvezza. Egli volge così lo sguardo illuminato di fede interamente verso la vita. In un tempo nel quale l'impulso alla distruzione di sè e al rinnegamento della vita minaccia il passato e l'avvenire dell'individuo come della totalità, egli è una delle figure protettrici, che assicurano il retaggio antico e cristiano e lo rendono fruttifero.

HERBERT STEINER

(Traduzione di A. P.)

L'interpretazione dell'opera di Dostoievski secondo Venceslao Ivanov.

Oggi, osserva a ragione V. Ivanov, l'attenzione dei critici si rivolge, quasi esclusivamente, in primo luogo alla biografia degli scrittori ai quali dedicano le loro ricerche, poi ai problemi tecnici, ai problemi di stile, ai problemi di composizione e così via, che l'opera di quegli scrittori può presentare a coloro che la considerano quale oggetto. Ma V. Ivanov prende a considerare le opere del Dostoievski da ben altro punto di vista; il suo libro non ha niente di simile a quegli studi di psicologia o di estetica letteraria di cui si compiacciono in modo particolare gli storiografi accademici della letteratura. Si è che, per lui, l'autore de *Gli Ossessi* è essenzialmente un creatore di miti, il quale coi mezzi postigli a disposizione dal suo genio poetico si sforza di trasmetterci un certo misterioso messaggio, riferentisi alla più intima struttura della realtà.

Per mito, secondo V. Ivanov, dobbiamo intendere precisamente un giudizio sintetico, per mezzo del quale al soggetto simbolico designante una essenza soprasensibile si attribuisce un predicato verbale, che manifesta tale essenza nel suo aspetto dinamico, in quanto è presupposta suscettibile d'agire o di patire. Come esempio di miti elementari o originari, si possono citare delle proposizioni come: « Il sole sorge », « Il Cielo feconda con la pioggia la terra, sua sposa », ecc. Tali predicati verbali formano quasi il germe di racconti mitici ulteriori.

Niente sarebbe più falso che interpretare il mito come una specie di travestimento riferentisi ad un'idea astratta; l'Idea, quale Dostoievski l'afferma in seno ad una intuizione creatrice, è una « soprarealtà » quasi platonica. « Il mio idealismo, egli

scriveva a Maïkov l'11 dicembre 1868, è più reale del realismo dei realisti... Col loro realismo non si può spiegare la centesima parte dei fatti reali che sono veramente accaduti. Ma noi, col nostro realismo, siamo riusciti perfino a predire degli avvenimenti ». Allusione questa alle conferme portate a « Delitto e Castigo » da un processo criminale svoltosi nel 1866.

L'intuizione dostoevskiana afferra tanto le unità di volere transindividuali quanto la relazione che le unisce alla volontà particolare; e solo mettendoci su questo piano, noi possiamo arrivare a capire che cosa significhino e che cosa rappresentino un Mysckin, un Kirillov, uno Svidrigailov. Infatti la personalità ha, agli occhi del Dostoevski, una natura antinomica. Indubbiamente, come sostanza, essa è una, malgrado tutte le possibili divisioni interiori di cui è suscettibile; è *una*, perchè riflette o esprime a suo modo un'unità superiore e infrangibile; ma nello stesso tempo non forma un mondo chiuso; anzi, proprio dal fatto di essere fondata su di un principio d'unità assoluta, essa trae il potere di *singolarizzarsi* nel senso metafisico di questo termine, di isolarsi, di tagliare i legami che la uniscono alle altre personalità. « Cercate, osserva Dostoevski nel suo Giornale, di stabilire dove la vostra personalità finisca, e dove ne cominci un'altra. Cercate di riuscirvi con l'aiuto della scienza. E ciò che la scienza tenta di fare è proprio questo. Il socialismo si fonda precisamente sulla scienza. Ma per il Cristianesimo questa semplice maniera di porre il problema è impossibile ». Vi è qui, oso affermarlo, una concezione straordinariamente profonda, che anticipa le più recenti e ardite dottrine filosofiche. Dostoevski ha visto con inaudita chiarezza che l'idea di una specie di delimitazione oggettiva delle personalità, oserei dire di un catasto delle personalità, è in sè contraddittoria.

La sua impossibilità salta agli occhi del filosofo, ed appare altrettanto chiara ad ogni anima che si sia elevata ad un certo grado di spiritualità, qualunque sia d'altra parte la sua attitudine alla speculazione. È invece inevitabile che un essere prigioniero di se stesso, dei propri appetiti e del proprio amer

di sè, ceda all'illusione di cui parla il Dostoievski. Il monadismo, nella sua espressione letterale, traduce in questo senso lo stato spirituale di un essere che non si è elevato alla coscienza del « Tu ». (Ciò trova la sua applicazione — in larga misura — nella filosofia proustiana, con la riserva che, a intervalli e come per subita illuminazione, almeno nei primi volumi della *Recherche du Temps Perdu*, una specie di intuizione dell'Altro in quanto tale si libera malgrado tutto; ma tale intuizione conserva i caratteri di un'anomalia; e niente, nel pensiero proustiano formulato, permette di accoglierla o di giustificarla).

Il realismo del Dostoievski, osserva con molta profondità V. Ivanov, si basa tutto su un atto di volontà e di fede, prossimo parente del *Transcende te ipsum* agostiniano. Ma forse la parola volontà potrebbe qui indurci in errore; si tratta di un apprendimento, ma che bisogna afferrare in quanto atto, e per mezzo del quale il soggetto estraneo è raggiunto in quanto soggetto, non in quanto oggetto; la coscienza individuale non si estende in superficie, poichè un tale estendersi sboccherebbe solo in un aumento della sfera oggettiva; ma il suo sistema di coordinate si trasforma, potremmo anche dire che si rovescia, nell'esperienza dell'amore, l'unica conoscenza reale, poichè è l'unica inseparabile dalla fede assoluta nella realtà dell'essere amato. Da cui la formula paradossale e per un cartesiano radicalmente inintelligibile: *Es, ergo sum*. L'idealismo che dichiarandola impensabile sopprime la priorità del *Tu sei* di fronte all'*Io sono*, di regola finisce nella solitudine, nella disperazione, nell'odio. La tragedia dostoievskiana mette in luce la dialettica catastrofica che ha origine da un irrealismo del *Tu*; se io mi limito a sognare l'altro, tutto mi è lecito; il sogno non ha diritti sul sognatore, che è libero, ma di una libertà distruttrice, non creatrice; io posso uccidermi e assieme col mio io posso uccidere un mondo che ha stanza solo in me — e non io, certamente, ho le radici in quel mondo.

Bisogna tuttavia riconoscere che questo realismo del *Tu* è nel Dostoievski d'essenza cristologica, o, più precisamente, cristocentrica. Il *Tu* è nella sua sostanza il Cristo; solo il Cri-

sto può effettivamente fondare quell'apprendimento reale dell'altro in quanto altro, che è proprio al centro dell'amore. V. Ivanov mostra in modo mirabile che Dostoevski, al contrario per esempio di Dante, è solo in presenza del Cristo. Il Cristo solo gli mostra la via, e nessuna mediazione interviene per indirizzarlo sulla via della vera vita. Il cristocentrismo di Dostoevski sarà così radicale che partirà dal Cristo per elevarsi alla certezza dell'esistenza di Dio. La realtà terrestre e afferrata per via immediata, del Cristo, garantisce la realtà nascosta e trascendente di Dio. Ma il Cristo non è che per la libertà; l'oggetto della fede non è provato, nè provabile; e inserendosi nel sistema delle strettoie logiche elaborate dal pensiero razionale, si degraderebbe: le verità religiose non diventano costrittive per la mente, se non quando degenerano in principî astratti, cioè se perdono il loro carattere fondamentale. Qui siamo vicinissimi alla filosofia di un N. Berdiaev, quale si esprime, per esempio, in *Spirito e Libertà*. La ragione euclidiana è tutta formale, e si potrebbe forse dire che essa si riferisce solo ai possibili. L'essere non si dà che all'amore; solo l'amore può dire *tu sei* e legare effettivamente, sostanzialmente, colui che conosce e l'oggetto conosciuto. L'aporia centrale della ragione consiste nel fatto che se da una parte la realtà empirica e la realtà divina sembrano escludersi reciprocamente, dall'altra, senza Dio il mondo perde non solo il suo significato, ma anche la sua realtà.

Aporia che si risolve attraverso una conoscenza accessibile al cuore, cioè attraverso la fede; e il primo frutto di questa conoscenza è l'appercezione della sostanza divina nell'uomo.

Ma dove trovare una personalità umana in cui il Viso di Dio splenda di così chiara luce che la sua vittoria sulle Tenebre e sulla Morte appaia finalmente manifesta? Ci troviamo qui di fronte a una specie di viva dialettica che si svolge in fondo a noi, e che, dal Cristo operante nelle profondità di un'anima che ancora lo ignora, va fino al Cristo riconosciuto, al Cristo oggetto di fede.

Bisognerebbe poter entrare nei particolari delle mirabili parafrasi consacrate da V. Ivanov alle grandi opere del Dostoev-

ski: agli *Ossessi*, all'*Idiota*, a *Delitto e Castigo*, ai *Fratelli Karamazov*. Questi commenti sono vere e proprie creazioni, che si svolgono però sullo stesso asse e, per così dire, lungo la linea di sviluppo di quegli inesauribili capolavori. Nulla forse di più notevole, in tutto il libro, dell'analisi compiuta dal filosofo russo della demonologia dostoevskiana. Satana ha qui due visi, designati da V. Ivanov coi nomi di Lucifero e di Arimane. Lucifero è lo spirito di solitudine e di rivolta, circondato da tenebre luminose. («Bada che la luce che è in te non sia tenebra». S. Luca XI, 35). Arimane è lo spirito di perdizione, che trascina l'anima nell'abisso. «Ma come l'unità ipostatica è la caratteristica dell'essere assoluto, mentre il Male nel suo nulla ontologico nega ed imita a un tempo il vero Essere», questi due aspetti di un'entità che è non essere, pure opponendosi l'uno all'altro, non possono esistere l'uno senza l'altro e sono costretti a cercarsi nei loro opposti. Raskolnikov e Svidrigailov sono l'uno l'incarnazione di Lucifero, l'altro di Arimane, e lo sguardo d'orrore con cui essi cercano di penetrarsi è come l'impressione istantanea e intuitiva della loro unità antinomica.

Lucifero incarna nell'uomo il principio di indipendenza, d'orgogliosa affermazione di sè. Egli è colui che promette agli uomini che saranno simili agli dei, e mantiene la parola. Tuttavia questa divinizzazione dell'uomo non si produce che in pensiero; e poichè è solo mentale, è menzognera; Lucifero, principio dello *Io sono*, conduce ad Arimane, da lui esecrato, che proferisce quel *Io non sono* in cui dobbiamo vedere la radice della disperazione e del suicidio; così Arimane in un certo senso rivela il contenuto di morte dell'idealismo di Lucifero. Secondo V. Ivanov, Dostoevski non misconosce affatto il valore stimolatore di Lucifero. Ma costui agisce nello stesso tempo come tentatore; l'uomo, per resistergli, deve trovare un punto d'appoggio nell'affermazione della realtà di ciò che è *Altro* da lui; altrimenti è destinato a soccombere sotto i colpi di Arimane. Infatti, non appena le energie di Lucifero cominciano a cedere, non appena si produce un arresto nell'*impetus* che porta l'uomo a creare al disopra di se stesso, la corruzione si impadronisce di

lui — e la morte spirituale. E qui ci si rivela il significato delle meditazioni di Svidrigailov, a cui l'eternità si presenta come un soggiorno senza fine in una stanza senz'aria, con le porte inchiodate, dove in angoli oscuri, i ragni intessono le loro tele.

Lucifero, in un certo senso, è la cultura stessa, la cultura umanistica. Essa conduce a una crocevia. Qualche eletto prenderà la via indicatagli dal Cristo, ma gli altri si chiamano Legione (S. Marco V. 9).

L'era della Legione comincerà appena la dissoluzione della personalità spirituale sarà consumata. E qui appare il significato veramente profetico dell'opera del Dostoevski. L'umanesimo avrà aperto la strada a potenze che esso porta in sé, eppure odia, e che l'annienteranno. Avrà preparato l'avvento di una società che sarà invero solo una super-animalità, e che si distinguerà per la sua forza di accentramento, di subordinazione. Poco prima della morte, Dostoevski scriveva nel suo Giornale: « Fino ad oggi non abbiamo ancora visto lo Stato assoluto, e nemmeno uno Stato compiuto, in nessun stadio. Non sono che embrioni ». Le Legione è una molteplicità di individui che hanno perso la loro personalità, non legati quindi dall'amore, ma che formano altrettante cellule di un grande animale sociale. Ne segue che la Legione segna l'esatta antitesi dell'unità ecumenica fondata in Cristo, fuori della quale non esistono né Cristianità né Cristianesimo. Questa opposizione è fondamentale; e su tale opposizione vorremmo che si sentissero invitati a meditare tutti quelli che tendono a confondere Cristianesimo e Comunismo, a cominciare da André Gide. Ma questa confusione è di ordine passionale; e sarebbe ingenuo contare, per dissiparla, sulla riflessione dialettica.

Nell'ultimo capitolo del suo libro, consacrato all'Agiologia dostoevskiana quale risulta dai *Fratelli Karamazov*, V. Ivanov ha cercato di mostrare quale sarebbe stato indubbiamente il positivo orientamento di questo pensiero tanto profondo e concreto, se il creatore di Alioscia avesse potuto raccontarci la vita ulteriore del suo eroe. Può darsi che quella specie di lega fraterna istituita da Alioscia in memoria di Iliuscia sia stata, agli

occhi del Dostoevski, quasi una preformazione germinale dell'ordine nuovo da lui invocato. Il legame tra i membri di questa lega non è tale che ognuno di loro dia alla comunità solo una parte determinata e come un frammento della sua vita spirituale, dei suoi interessi, del suo volere, ma è piuttosto simile ad un calice che fa il giro. L'accordo si attua in un *Tu sei solennemente rivolto a quell'Iliuscia che essi tutti hanno conosciuto individualmente, e la cui soprannaturale presenza li raccoglie e li unisce: il ricordo di Iliuscia, in quanto egli resta vivo nell'intimo di ognuno, li preserverà dalla disperazione, permetterà loro di resistere allo Spirito di Negazione; ognuno conserva in sè la presenza di Iliuscia come un tesoro personale e che non si può perdere. Ma dietro questa presenza ce n'è un'altra, che è la vera Presenza — quella del Cristo. Il Cristo li ha uniti nella persona del suo testimone, del suo martire. Così siamo condotti alla concezione, per noi Occidentali così paradossale, ma ad un tempo così profonda e seducente, di una libera teocrazia preparata dalla agiocrazia, cioè dal regno dei santi. Ammirabile idea, purchè se ne veda chiaramente il carattere meta-politico. Non è sicuro che questo sia il caso del Dostoevski. V. Ivanov osserva con molta ragione l'incoerenza mostrata dal Dostoevski nel desiderare la priorità della nazione russa, e la presa di possesso, da parte sua, di Costantinopoli; Costantinopoli rischiava così di prendere, in Oriente, il posto, secondo Dostoevski illegittimo e in un certo senso satanico, occupato da Roma in Occidente. Ma, in verità, queste contraddizioni non offrono che un interesse storico. Ciò che per noi importa è il significato profetico e universale del mito dostoevskiano; e V. Ivanov l'ha fatto risaltare con una chiarezza e una forza di penetrazione ammirabili sotto ogni rapporto.*

GABRIEL MARCEL

(Traduzione di Lorenza Maranini)

La ribellione contro la terra madre.

Analisi del romanzo di Dostoevski "Delitto e Castigo",...

L'azione di « Delitto e Castigo » si svolge a Pietroburgo.

L'autore non poteva trovare luogo e sfondo più adatto per la tragedia dell'orgoglio illuso e della ribellione d'uno contro tutti, del singolo contro cielo e terra. In nessun'altra sede il *genius loci* parevagli produrre sì tremende esaltazioni, temerità e vaneggiamenti così fantastici e insieme astratti. La stessa Pietroburgo, questa splendida città suscitata, sfidando gli elementi, dalle paludi del settentrione, non è essa forse un'esco-gitazione irrealè, come leggiamo nel romanzo « L'Adolescente »? Non stà forse all'essenziale della Russia come una fantasmagoria o una fata morgana sta allà realtà, come una maschera ingannevole al volto vero? Non è il periodo pietroburghese della storia russa l'epoca del massimo distacco tra realtà e apparenza, epoca di coscienza vana e illusoria, perchè sradicata dal popolo, e che fa inaridire il sentimento della realtà vivente di Dio e del mondo, sbocciante nell'uomo dal nesso organico con la Madre Terra?

In modo assai simile giudicavano gli Slavofili — sin qui concordi col poeta — e qui si stavano paghi, senza guardar oltre, non intendendo quest'antitesi dello spirito russo, laddove Dostoevski la coglieva e la penetrava nella sua necessità dialettica. Egli amava inoltre, col Puskin, la dubbia creazione di quel gran mago di Pietro il Grande, in tutta la sua enigmatica e pericolosa ambiguità. Il serpe è bensì costretto a contorcersi sotto il destriero del Cavaliere di bronzo di Piazza del Senato (la Rivoluzione è logico corollario dell'opera di Pietro il Grande, e l'anarchico Raskolnikov appartiene indubbiamente alla progenie anguiforme della Rivoluzione); ma come sarebbe possibile allo spirito russo assurgere a potenza spirituale.

universale, senza *l'imperium*? Tale l'atteggiamento mentale di Pusckin nel creare il «Cavaliere di Bronzo»; e Dostoevski giurava *in verba magistri*.

La derivazione del romanzo dalla novella pietroburghese del Pusckin «Dama di Picche» è stata già segnalata dagli storici della letteratura. Lo stesso Dostoevski rileva il profondo significato della novella: nel carattere dell'eroe di essa a parer suo si raccoglie lo stato d'animo di tutto il periodo pietroburghese. È innegabile l'analogia tra le due opere; ma si tratta di qualche cosa di più che una semplice imitazione o rielaborazione del modello letterario. L'analogia si fonda sull'identità della concezione mitica fondamentale: ambedue i racconti sono come due varianti del medesimo mito. Herman, il giovane ufficiale del Genio senza nobiltà di casato e senza patrimonio, che troviamo in Pusckin, plebeo dunque e *parvenu* in mezzo agli amici distinti e ricchi, e Raskolnikov, lo studente affamato e geniale, sono intimamente affini, per quanto quello sia di indole interamente egoista e fredda, questo invece ami teneramente la madre e la sorella, che con sacrificio timido e nascosto cercano di aiutarlo, e si senta offeso più per loro che per se stesso. Comuni ad entrambi sono l'invidia sociale e l'ambizione personale, una natura chiusa, impenetrabile, che trae dalle esperienze della vita schemi astratti, il ferreo dominio del proprio temperamento appassionato mediante una volontà tutta concentrata in un'idea unica, un accoppiamento quasi patologico di sfrenato chimerismo e di freddo calcolo, lo scetticismo morale, un impulso inconsapevolmente magico ad assoggettar la realtà alla propria nascosta voglia, il che, a chi li avvicina, dà l'impressione di qualcosa di sconcertante e diabolico nell'esser loro. Hermann passa tra i compagni, ad onta della sua esistenza modesta, sobria, regolarissima, per un uomo che abbia sulla coscienza «almeno tre delitti»; colpisce sempre la sua somiglianza con Napoleone, che emerge d'improvviso. Il pensiero di Raskolnikov si volge, come attratto da una calamita, a Napoleone, nel quale egli ammira l'ardimento e il talento del delitto. Simile è anche la sorte dei due giovani: entrambi incontrano —

e qui si affaccia l'elemento mitico — un'orribile vecchia, cui tentano strappare i tesori ch'essa custodisce; entrambi, resisi colpevoli della morte della Parca, debbono subire la vendetta della morta. Infatti la Contessa della novella, vecchia mummificata, che porta seco nella tomba la magica ricetta per arricchire confidatole un tempo da Saint Germain, è per certo quel medesimo essere immortale, che si presenta nel romanzo sotto l'aspetto d'orrenda usuraia.

Quale forza fatale si cela dietro codesta strana maschera? La vendicatrice che sorge dalle tenebre non è essa una di quelle forze terrestri, apportatrici sia di fortuna sia di sventura, che fanno il segreto dei destini umani e detengono le chiavi di tesori sotterranei? Non è un'emissaria della Madre Terra, che insorge in un impeto d'ira contro le pretese troppo insolenti d'un orgoglio fantastico, d'un arbitrio rapace, contro lo sfrenato tentativo di sopprimere violentemente le sentenze dell'eterna Temi? Se cerchiamo una spiegazione nella sfera del mito, essa non può certamente essere individuata altrimenti che quale un'essere connaturato alla Terra. E che tale sia, la variante di Dostoevski ha dimostrato a sufficienza. L'opera sua, infatti, tratta evidentemente della ribellione dell'uomo contro la madre Terra, della collera di questa e del suo placarsi mediante l'espiazione ch'essa esige e che le vien offerta.

* * *

L'aspetto mitico dell'idea fondamentale che ci si presenta in « Delitto e Castigo » appare con la maggiore evidenza dal semplice riepilogare il contenuto dell'opera, che, ad insaputa dell'autore, il quale non fa che seguire certe credenze e tradizioni popolari, avrebbe quasi potuto servire di tema ad una creazione eschilèa, e quindi manifestamente si può meglio rendere nei termini della tragedia antica, che non coi concetti dell'etica moderna: ribellione, cioè, della superbia e tracotanza umana (Hybris) contro le sacrosante leggi della Madre Terra, smarrimento fatale (Ate) del reo, collera della Terra per il san-

gue versato, purificazione rituale dell'assassino; perseguitato dalle Erinni dell'angoscia (non ancora pentito nel senso cristiano), mercè il bacio della Terra in conspetto del popolo adunatosi a giudizio, riconoscimento della retta via attraverso il dolore.

In realtà in quell'umile bacio culmina tutto il simbolismo dell'azione, che è come dominata invisibilmente dalla gigantesca figura di Gea. Si tratta del conflitto e della riconciliazione tra essa e il suo superbo figlio, il quale agognando potenza sovrumana, erroneamente crede di inalzarsi tanto più, quanto più egli si estrania da quell'elemento organico, universale, primigenio, da quell'almo suolo materno, di cui sino allora aveva succhiato le energie vitali: ormai si nutre con le venefiche piante del vuoto deserto, che crea in se stesso. Ma « il deserto cresce, guai a chi lo porta in se stesso », come dice per l'appunto Nietzsche. L'eroe di « Delitto e Castigo » diventa colpevole verso la Terra ed espia mediante la penitenza offerta alla Terra. E come la Paziente e Taciturna, la Tutto-accogliente, si è assunta la sua colpa, alla fine essa sembra consoli e fortifichi il convalescente con la vista delle sue sterminate steppe da nomadi, dove ancora spira l'« aura dei patriarchi ». Ben altra sarebbe stata la sorte dell'ambizioso ragionatore, se avesse avuto per tempo la saggezza ch'ebbe Bruto, il semplice, secondo la leggenda romana: avendo detto l'oracolo che al *sumum imperium* sarebbe giunto chi primo, degli astanti, avesse baciata sua Madre, egli si getta d'improvviso al suolo e bacia con pie labbra la terra: « *Terram osculo contigit scilicet quod ea communis mater omnium mortalium esset* ». (Livio I, 56).

* * *

« Delitto e Castigo » fu la rivelazione fondamentale di Do-stoievski, pietra angolare della sua futura concezione filosofica; una rivelazione della mistica colpa della personalità che si chiude nel suo isolamento, la quale appunto per questo isolamento rimane tagliata fuori dal vincolo unitario dell'umanità e quindi anche dalla sfera d'azione della legge morale. La for-

mula dell'autodeterminazione negativa del singolo era trovata: il suo nome era — solitudine. Quel rinchiudersi in se stesso di Raskolnikov, conseguenza della decisione primaria del suo libero arbitrio, scisso dalla totalità universale (il suo nome deriva da *raskol* - scisma, e vuol dire: scismatico), trova la sua espressione definitiva nel delitto ch'egli commette. Il processo non va dal delitto all'intimo isolamento, bensì da questo sorge quel tentativo d'accertarsi della forza e dell'autarchia della personalità isolata, il quale sul piano degli accadimenti esteriori assume forma di delitto.

Nessun'azione simbolica sembra al Dostoievski abbastanza espressiva per far sentire tale stato d'animo particolare, difficile a concepirsi dato il suo carattere anomalo d'un ribelle che, come Caino, respinge Iddio e gli uomini evitando ogni essere vivente. Quando Raskolnikov accetta l'elemosina offertagli per equivoco, e poi getta nella Neva quella monetina d'argento, egli in quell'istante sa di recidere, con quel gesto, l'ultimo vincolo che lo legava all'umanità.

Nell'ambito del racconto non ci si presenta il ribelle pentito dell'assassinio, ma soltanto un uomo che non poteva sopportare il peso del superbo isolamento volontariamente addossatosi nell'illusione ch'esso fosse esponente di grandezza morale.

Notevole è la duplicità delle azioni di Raskolnikov messa apposta in evidenza dall'autore. Da un lato tutte le circostanze si concatenano, sino alla minime, in modo che ognuna, e tutte assieme, lo spingono, lo chiamano, lo sforzano a compier quell'azione che gli appare così repulsiva, la quale, suggeritagli dal di fuori, è subito ritenuta da lui come una fatalità inesorabile: ogni sua esitazione, ogni tentativo di resistere è annientato da eventi accidentali che lo conducono inflessibilmente al passo fatale, quasi fosse tutta la sua vita una fiumana che, con tutto il peso della sua forza, corre senza posa alla prossima, violenta cascata. E d'altra parte tutto quanto circonda Raskolnikov appare come un prodotto della sua immaginazione, e colti che per caso gli suggerisce l'idea d'assassinare la vecchia, non fa che dire ad alta voce qualche cosa che dorme, latente e inconscio, in lui.

Egli stesso crea questo suo mondo; è un mago dell'isolamento, capace di suscitare a volontà il suo magico mondo illusorio; ma è ad un tempo prigioniero del suo stesso fantasma. La guarigione gli è recata da Sonia che non chiede all'amato se non una cosa: il riconoscimento della realtà dell'uomo e dell'umanità all'infuori di se stesso e la solenne conferma di questa nuova fede, che gli è ancora estranea, mediante un atto di confessione dinanzi a tutti quanti. (*)

Trova qui la sua espressione l'essenziale di quanto Dostoevski ha appreso per intima esperienza nell'esilio. Quando egli, dopo gli anni vissuti in Siberia, narra d'aver conosciuto colà, nella comunanza dell'onta e dell'umiliazione, il popolo russo e d'essere riuscito a fare tutt'uno con esso nel dolore, e che ciò è appunto nel tempo nel quale anche apprendeva a conoscere il Vangelo, tale confessione ha per noi un duplice significato. Non si tratta soltanto, qui, dell'accostamento fra l'« intellettuale radicato » di ieri e i rappresentanti tipici (anzi, a detta dell'autore delle « Memorie della casa dei morti », i più forti e cospicui) della psiche popolare russa, del popolo nel senso empirico del termine — al che non vi sarebbe stato punto bisogno dell'Evangelo —: no, si tratta qui di qualche cosa di più vasto: per Dostoevski il popolo è appunto quel principio onnicomprensivo, d'umanità totale, che include Dio nonostante i pec-

(*) Cfr. il mio scritto « Sopra la crisi dell'umanesimo » (Klüfte, Ueber die Krisis des Humanismus, Berlin 1926, Skythen-Verlag), p. 36: « È notevole come il nostro autore di « Delitto e Castigo », nella soluzione del problema, come purificarsi del sangue versato, concordi con l'antico Eschilo nell'Orestea. Caricarsi della croce offerta da Dio medesimo, uscire in piazza, baciare la terra, confessare tutto in faccia al popolo — non è forse, sostanzialmente, lo stesso che lasciare il trono appena ottenuto, dichiarandosi matricida, e recarsi, umile pellegrino, al santuario delfico di Febo, confermando poi l'intima purificazione mediante il giudizio del sacro areopago popolare? A tempi remoti risalgono questa universalizzazione della coscienza, questo elevare l'elemento umano collettivo a un valore di cui nessun uomo singolo è dotato, a un livello più alto d'ogni umanità del singolo, questa concezione del criminale quale ribelle, che abbisogna d'un riconciliamento col tutto.

cati e l'umiliazione dei singoli, mentre il principio della personalità isolata Lo esclude. Anche in tutte le ulteriori affermazioni di Dostoievski circa il popolo, evidentemente, si tratta dell'essenza metempirica del popolo, in cui è immersa con tutte le sue radici la personalità che ha superata la propria solitudine ed ha acquistato coscienza del proprio Io quale membro del corpo unico e totale. E questo popolo di cristiani, organato *spiritualmente nella Chiesa*, e d'altro canto considerato come unità *psichica* naturale, si fonde per il poeta, in un certo senso, col concetto della Terra quale entità mistica, sicchè l'apostata e ribelle gli appare non solo in peccato contro la Chiesa, ma anche *contra naturam*.

* * *

La nozione del potere salutare dell'espiazione — del ritrovarsi della personalità in Dio attraverso il superamento della sua illusoria autarchia nell'isolamento — trova il suo completamento nell'apoteosi e nel culto del dolore. Nel dolore l'uomo è realmente congiunto con l'umanità intera. E, sia pur sulla croce del ladrone, egli sperimenta il mistero del contatto col Cristo. Il valore di sacramento insito nel dolore, e quindi la sua giustificazione, consiste in ciò che chi soffre, senza averne coscienza non soffre per sè solo, ma anche per gli altri, non è santificato egli solo dal dolore, ma, consapevole o no, salva anche gli altri. Persino il « pidocchio umano », come la chiama Raskolnikov, persino la vecchia usuraia, espia con la sua sofferenza qualche cosa della colpa comune. Ma empio è quel forsennato che si figura d'essere strumento d'una Giustizia da lui non concepibile: egli non attenua, non fa anzi che accrescere il dolore del mondo. L'assassinio della vecchia diventa ad un tempo, cosa impreveduta affatto per Raskolnikov, assassinio dell'innocente e semplice Jelisaveta. L'iniziatrice al pentimento, che salva l'assassino, l'umile Sonia, che, per salvar genitori e fratelli dall'inanizione si è fatta meretrice, è anch'essa vittima d'una colpa altrui; ma, a differenza di Jelisaveta, ella stessa

è anche una grande peccatrice, giacchè, e sia pure per la salvezza altrui, insieme col dolore si assume, con consapevole temerità, anche la maledizione dell'azione altrui, facendola propria. Nel peccatore che espia il suo peccato nel dolore s'incontrano per antinomia la maledizione e la salvezza — qualora non sia spento in lui l'amore, qualora egli non sia diventato (come Svidrigailov) incapace d'amore: chè dove l'amore è escluso è già l'inferno, come insegna Padre Zossima, e chi è incapace d'amore si distacca dal vincolo che tutti unisce nella colpa e nella salvezza. L'azione del soffrire trova l'espressione adeguata alla sua dignità nell'inchino sino a terra di Raskolnikov dinanzi a Sonia, del vecchio Zossima dinanzi a Dimitri. Per questo il popolo russo, secondo Dostoevski, si fa incontro all'« infelice » — come chiama il delinquente che soffre la giusta pena — con rispettosa pietà.

Le nuove teorie circa l'irresponsabilità del criminale riescono odiose a Dostoevski: esse tolgono all'uomo la sua libertà e la sua nobiltà, la sua divina dignità. No, il delinquente deve e vuole accollarsi il castigo della sua azione, che esprime l'autodeterminazione metafisica del suo libero arbitrio. È ingiusto defraudare il delinquente della responsabilità, che lo innalza, e della pena, che lo purifica a nuova vita. Solo la pena capitale, che tronca violentemente il calvario della sua espiazione, è da respingere, essendo del pari contraria alla Divinità ed inumana. Eppure, ogni delitto è colpa non solo del delinquente, ma anche colpa collettiva e sociale: niuno ha il diritto di dirsi non partecipe della colpa del colpevole. Tale considerazione di Dostoevski si radica negli strati più profondi ed antichi dell'anima popolare.

Se la confessione di Raskolnikov in faccia al popolo rammenta quella d'Oreste in Eschilo, l'atteggiamento di Dostoevski di fronte al problema dell'irresponsabilità rammenta l'apprezzamento della colpa di Edipo nella tragedia sofoclea. Edipo, che è assolto all'unanimità dai più recenti indagatori di quest'opera enigmatica dell'antichità, non ancora svelata sino in fondo, si condanna da sè. Perché? — Egli è posto di fronte

al dilemma: o considerarsi cieco trastullo del destino e giungere quindi, in quanto non libero e non responsabile, al convincimento della propria innocenza; oppure, incurante delle conseguenze e della contraddizione con l'apparenza esteriore, affermare la propria libertà e responsabilità, e pronunciare così la condanna di se stesso. È di un'incomparabile grandezza morale che colui il quale ha risolto l'enigma della Sfinge, rompendo l'incantesimo con la parola « uomo », in nome dell'uomo condanni se stesso, delinquente inconsapevole e involontario: questa soluzione irrazionale del problema proposto dagli enti irrazionali che reggono le sorti degli umani (secondo la concezione fatalista di Sofocle, non di Eschilo, che ha una risposta al quesito circa la causa della maledizione che grava su Edipo) fa del mendico cieco, che con la sua espiazione ha risolto in senso positivo la questione dell'essenza divina dell'umanità, un essere divino e veramente un amico delle Eumenidi.

Non è Edipo, per Dostoievski, il delinquente, ma resta tuttavia in fondo, il capro espiatorio del Vecchio Testamento, che porta i peccati del popolo, il $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\chi\delta\varsigma$, oppure $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\mu\alpha$, degli antichi Greci. La volontà collettiva indirizzata a sopprimere la vecchia ributtante trova il suo fulcro nel libero consenso della volontà di Raskolnikov, inferma perchè ribelle al Cielo e alla Terra. Nei « Fratelli Karamazov » Dostoievski rileva con acutezza filosofica che gli abitanti del paese, eccitati dall'assassinio del vecchio Karamazov, segretamente si auguravano che per l'appunto suo figlio risultasse l'assassino. Questi accenni ci aiutano a cogliere il significato oscuro del sogno atroce sognato da Raskolnikov e ad intenderne l'importanza nell'economia dell'opera.

Raskolnikov sogna d'un misero ronzino, sevizato a morte da una folla infuriata e avvinazzata, che l'irride. Chi ha colpa di questa disgustosa ferocia? Evidentemente non solo il proprietario scalmanato della povera bestia, che per vanteria vuol divertire gli astanti, ma anche ciascuno di coloro che per protervia, montando in carro, accrescono la soma al di là delle forze dell'animale. Ora chi è, nel romanzo, simile a quest'o-

scura vittima? Sonia soltanto? No, anche suo padre e sua madre, — e Jelisaveta. E non solo questi: anche la vecchia usuraia assassinata, e soprattutto l'assassino medesimo, che era condannato — o si condannò — a compire ciò che doveva accadere per volere della collettività. Già in « Delitto e Castigo » Dostoievski riconosce, pieno d'orrore, quella verità che esprimerà poi in forma dogmatica: la verità della colpevolezza di tutti per tutti e per ogni cosa. Questa tremenda cognizione gli apre dinanzi anche un altro abisso, spaventevole e luminoso ad un tempo: egli incomincia a intuire che l'umanità intera è... un uomo. *Omnes unum* (Giovanni XVII, 21).

VENCESLAO IVANOV

(Dal « Dostoievski » - Traduzione di Luigi Emery).

Considerazioni sulla "Corrispondenza da un angolo all'altro", di V. Ivanov e M. O. Ghercenson.

« Nell'estate del 1920 si trovavano ambedue i filosofi M. O. Ghercenson e V. Ivanov nel convalescenziario per lavoratori della scienza e dell'arte di Mosca. Da un angolo all'altro essi scambiarono dodici lettere su problemi di filosofia e di storia. Questa corrispondenza è, per ciò che a me vuol sembrare, quanto di più importante fu detto a proposito dell'umanesimo da Nietzsche in poi». Così Ernst Robert Curtius nel libro «*Deutscher Geist in Gefahr*» parla della corrispondenza da un angolo all'altro (1). Ciò che ne fa il carattere si è che questa conversazione fra due filosofi si svolge in un mondo angosciato dalla tragedia della rivoluzione, nella sofferenza di quanto è avvenuto, nell'ansia di ciò che può avvenire: il mondo nel quale essi hanno vissuto sino a ieri è caduto in rovina e fra il travaglio di un popolo si adottano nuove forme sociali e un nuovo modo del vivere umano.

« Noi siamo due esseri che s'incontrano fuori dello spazio e del tempo... per l'ultima volta quaggiù », dice Sciатов a Stavrogghin nei *Démoni* di Dostoievski prima di enunciare la propria fede nel popolo russo teoforo, incarnazione del Cristo; e il colloquio fra di loro, che decide il destino dei due uomini, potrebbe anche risolvere, nè solo idealmente, il destino del popolo russo; e si pone la questione fondamentale per Dostoievski, la suprema per l'uomo, se Dio esista o sia possibile viver senza di lui.

(1) Pubblicato ora anche nella edizione italiana presso Carabba di Lanciano.

Sciakov enuncia le parole altre volte udite da Stavroghin, e donde è stato convertito e la sua vita determinata: « parole nuove, intieramente nuove e pure, le ultime, le sole parole di salvezza e di resurrezione... Non un solo popolo ha potuto edificarsi e trovar forma sulla base unicamente dei principî della scienza e della ragione. Questo esempio non fu dato da nessun popolo, se non forse per la durata di un attimo e per stoltezza. Il socialismo nella sua stessa essenza dev'essere ateo, poichè proclama come articolo primo di voler costruire un suo universo unicamente sulle basi della ragione e della scienza. Ma in ogni tempo nel corso della vita dei popoli la ragione e la scienza hanno avuto solamente una funzione secondaria e subalterna, e in questa permarranno sino alla fine dei secoli. I popoli si formano e si muovono secondo tutt'altra forza, dominatrice e sovrana, ma della quale l'origine resta sconosciuta e inesplicabile. Questa forza è l'inestituibile desiderio di giungere ad una fine e ad un tempo la costante negazione della fine. Questa forza è la continua e infaticabile affermazione dell'esistenza e la negazione della morte: « lo spirito della vita » come dice la santa Scrittura, « i fiumi di acqua viva » dell'esaurimento dei quali l'Apocalissi ci minaccia, il principio estetico, come lo chiamano i filosofi, il principio morale come ancora gli stessi dicono. Io dirò semplicemente che è la ricerca di Dio ».

Quando Ivanov e Ghercenson scambiano le lettere della corrispondenza, il tentativo che Dostoievski deprecava si sta compiendo: per la prima volta nella storia un popolo, il loro, tenta di costruire la propria vita sulle basi di un ateismo rigoroso e secondo i principî di una teoria di scienza economica.

Nella stanza di ospedale ove i due filosofi, nello sconvolgimento della vita sociale e della loro vita, si sono incontrati, si crea quel distacco dagli eventi dato dalla malattia, una atmosfera vuota di echi immediati e dove però le questioni fondamentali si propongono con l'urgenza del dramma che attorno, nel paese, si svolge; e la discussione è retta dalla serenità di due spiriti superiori alla propria sorte contingente, e che si chiedono quale sia non il loro destino singolo, ma il destino

umano. Più che una discussione logica è invero questa corrispondenza il presentarsi e quasi l'incontro di due atteggiamenti diversi e costanti del pensiero, che si esprimono e si intersecano a guisa di motivi musicali; « *bien plutôt qu'une correspondance au sens usuel du terme, c'est une cantate spirituelle à deux voix* », osserva con la consueta meditata perspicacia Gabriel Marcel nella introduzione alla edizione francese; e per vie diverse ambedue le voci tendono a confondersi a quella fiamma, ove la singola anima e la realtà universale confluiscono in unica luce. Se invero il bisogno supremo dello spirito si è di pervenire a quella autonomia ed alla persuasione, per cui il singolo senta la propria vita armoniosa con la vita del mondo, quale è la via alla libertà, che nessun ostacolo può togliere e nessuna violenza negare?

« Io sono il grano morto nella terra; ma la morte del grano è la condizione del suo ritorno alla vita. Dio mi farà risorgere perchè Egli è con me. Io Lo conosco in me come un oscuro grembo generatore; io Lo conosco in me come qualche cosa di eternamente superiore a me, che oltrepassa sempre quel che in me c'è di migliore e di più santo; io Lo conosco in me come il principio vivo dell'essere, infinitamente più vasto di me... ». Lo slancio d'amore, la invocazione che dal più profondo dell'anima si rinnova continua in tutti i tempi e al di là del tempo, il messaggio del vento dello spirito che ancora una volta si esprime nelle parole dell'Ivanov, più di uno fra noi l'ha conosciuto, ne ha sentito l'impeto, è stato colto dallo stupore di udire dentro di sé quella voce. Con quanti e vari nomi gli uomini hanno invocato l'ineffabile? « Mosè disse a Dio: Ecco, se io vada dai figli di Israele e dica loro: il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi, ed essi mi chiedano: quale è il Suo nome? che cosa io debbo loro dire? » Il brivido interiore, il senso di misterioso orrore che in ogni tempo invade l'uomo, che cosa è questo, quale forza? e quale nome gli dobbiamo dare e per quale via possiamo intendere l'intimo messaggio, che crea in noi una domanda e da noi attende una risposta?



La realtà che ci circonda e pesa su di noi, non solo la esteriore realtà della vita, ma nell'intimo del nostro spirito la eredità pervenutaci da millenni di pensiero, il tesoro di concezioni, di conoscenze, di valori, adunato e fissato da secoli, questa tradizione umana che usiamo oggi chiamare la cultura, è dessa per noi un aiuto a rispondere alla domanda che più di ogni altra importa, determinatrice dell'umano destino e dei popoli? Ci avvia la cultura verso quel regno dello spirito, ove la nostra singola persona umana potrà sentire di aver raggiunta la piena libertà interiore, il compimento del proprio essere secondo la forza e la potenza insita nella realtà personale? Ma se la veste che sembrava sino a ieri pomposamente adornare l'umanità oggi pende strappata a brandelli, se di noi è come di un re cui una millenaria eredità sia giunta e colmi sono i forzieri, ma nella carestia, fra tanta ricchezza d'oro, egli e il suo popolo non hanno di che sfamarsi; se la cultura non ci dà più la interiore certezza di una giustificazione della vita e oscurata ormai e incerta è la coscienza dei valori, che sarebbe compito della cultura il determinare; se la ricchezza apparente di cognizioni e di teorie e di idee non basta a celare l'impovertimento intimo; allora, nella rovina che oggi è attorno, ciascuno è costretto a chiedersi quale valore abbia la cultura cui abbiamo creduto sino a ieri.

Ad M. O. Ghercenson essa appare ormai una sorta di dogma, ogni conoscenza chiusa in una formula e perduta l'attività creatrice, che sola vivifica una cultura; e per ritrovare di nuovo la libertà interiore, perchè riprendano a sgorgare i fiumi di acqua viva, forse occorre buttare ogni peso morto, ogni fardello divenuto inutile. Quasi una via ascetica Ghercenson propone, che respingendo ogni aspetto esteriore della civiltà e della tradizione, tende a raggiungere di nuovo quella spontanea conoscenza del vero, la quale Dio depose nel cuore di ogni uomo; e a risentire il primordiale fremito di gioia, che l'uomo provò

quando, appena uscito dalle mani del Creatore, apriva gli occhi alla vita. È il sogno di Rousseau, di un età dell'oro cui sarebbe possibile tornare, se ci fosse dato ritrovare la innocenza dei lontanissimi parenti, se avessimo il coraggio della rinuncia ad ogni superstruttura della civiltà, formata dai millenni di storia, dalle violenze e dai soprusi dei vincitori, dalla debolezza dei vinti. Un profondo tedio della vita quale oggi è, carica del peso delle tradizioni secolari; un sentimento dell'inutilità di ogni sforzo umano per la via della ragione e della conoscenza; e la speranza che sia possibile un'altra cultura ed anche una realtà diversa, questa disperazione e questa speranza sono in Ghercenson: « dovrebbe essere, m'immagino, una felicità grande gettarsi nel fiume Lete e mondarvi dentro l'anima, senza che resti alcuna traccia del ricordo di tutte le religioni e dei sistemi filosofici, di tutta la sapienza, delle dottrine, delle arti, della poesia; e tornare sulla riva nudo come il primo uomo nudo, leggero, gioioso, e tendere liberamente e sollevare al Cielo le braccia nude, non ricordando del passato che una sola cosa, come si stava stretti e come si soffocava in quelle vesti, e come ci si trova oggi leggeri senza di esse. Perchè questo sentimento si sia rafforzato in me, non so... ». Ghercenson si fa in tal guisa l'interprete e quasi la voce di varie correnti del pensiero moderno, che dubitando del valore dello spirito ragionato e logico vogliono ridar il primato all'istinto, nella fiducia che per vie proprie esso discopra e determini forme di vita migliori per l'uomo; o di altre correnti, che attendono quasi una diretta rivelazione divina e una nuova religione. Veramente un impulso mistico allontana Ghercenson dalla cultura e da ogni manifestazione sociale della vita umana; un impulso che trae a distruggere l'ieri, nella speranza di liberare attraverso la distruzione le forze rinnovatrici, e che dalla rovina di un mondo origini la palingenesi; nella fede che per la via delle negazioni sempre più aspre e totali si possa raggiungere quel conclusivo e supremo Sì, nel quale ogni negazione si converta e ogni contraddizione si risolva e trasfigurì.

* * *

«Io vedo con chiarezza che non troverei nella mia pretesa personalità e nelle sue multiformi manifestazioni neppure un atomo somigliante al germe dell'essere autonomo, vero e perciò eterno... da Lui io sono ed Egli permane in me. E se Egli non mi abbandona creerà pure altre forme della Sua permanenza in me, cioè la mia personalità». L'umano non è transitoria apparenza, per Venceslao Ivanov, ma se Dio la investe della Sua luce la vita intera è santificata e nell'intimo essere umano sorge la personalità, creazione di Dio in questa realtà totalmente diversa e altra. Vinta dalla grazia e redenta è allora la colpa primordiale, d'onde originò il distacco della vita dalle fonti dell'essere, la scissione e l'abisso tra la creatura e il creatore. Il peccato dei primi parenti non è per V. Ivanov un mito ma una tragica giornaliera esperienza, poichè ogni uomo ritrova in sè ad ogni attimo le tracce della colpa immemorabile; e se per affermare l'autonomia, nell'orgoglio della indipendenza, l'uomo dimenticò che non per sè egli aveva l'essere, e rinnegando l'innocenza originaria che faceva la sua vita armoniosa con la vita della terra e dei Cieli, volle conoscere il bene e il male, il dolore e la colpa; ormai solamente l'impeto d'amore della creatura verso il padre e il sacrificio dell'uomo e la rinuncia, solo e compiutamente l'incarnarsi e il sacrificio del Figlio, possono colmare l'abisso fra l'uomo e Dio. In antitesi con quelli che reputiamo i classici della filosofia moderna Ivanov vede nell'affermazione dell'autonomia un peccato d'orgoglio, e nel chiudersi dell'uomo nel proprio ambito, nell'escludere una realtà che lo trascenda, non ritrova una affermazione di libertà, bensì di schiavitù a sè stesso. La conoscenza della realtà e della vita, anche la cognizione del bene e del male, divenuta ormai affatto irreligiosa, si è costituita in un sistema di leggi e di norme e di regole, forma una metodologia, che s'impone al pensiero e lo costringe e si chiama la cultura: « si vive la cultura non come un vivo tesoro di doni, ma come un sistema delle più sottili costrizioni ». Invero in ogni

epoca nella storia umana, quando l'uomo aspirava a riconoscere una realtà suprema ed assoluta, pronunciava il nome di Dio; ma oggi non è dato all'uomo moderno di riconoscere quale valore supremo se non l'insieme di cognizioni discusse e contraddittorie, questa cultura immanente all'uomo e tutt'una con lui. Nel libro che già citammo, E. R. Curtius si prova a definire le origini dell'idolo moderno: « delle idee di Platone si fecero in Kant doveri, nei postcantiani valori. Il pallido schema di un *regno di valori* per se stesso valido, ma da compiersi in un interminato processo storico, finalmente venne definito come cultura e con ciò interamente esaurito. Per una idea si può vivere, per un Dio si può morire, per la cultura non si può vivere nè si può morire ». Se larghe correnti del pensiero contemporaneo non riconoscono che la fede nella cultura, al certo intempestivo, al modo già della premonizione nietzscheana contro lo storicismo, ma non inopportuno, necessario anzi ci appare l'avvertimento di Venceslao Ivanov: « dalla nostra fede nell'assoluto, che già non è più cultura, o dalla nostra incredulità, dipende la nostra libertà interiore, — che è la vita stessa, — oppure la nostra interiore schiavitù dinanzi alla cultura ».

Una tale schiavitù è tutt'uno per il filosofo russo con la volontà dell'affermazione umana all'infuori di Dio od in opposizione a Dio, è dunque la conseguenza dell'atto di superbia; donde è possibile redimersi mediante un risveglio alla vera vita, la vita in Dio, attraverso una seconda nascita, che appare come la via necessaria per giungere al di là delle apparenze e confluire nella realtà sostanziale. Il problema della cultura viene addotto nell'ambito del processo mistico, in cui consiste la iniziazione, l'unione della creatura al Dio. Ivanov rievoca « l'aspirazione dell'anima farfalla alla morte nella fiamma ». E « muori e divieni », il comandamento goethiano, definisce quel processo di morte e di rinascita, che noi riconosciamo quale elemento costante, fondamentale, dell'esperienza religiosa, e non di una sola religione; se infatti, almeno nelle forme superiori, religione è insegnamento di una via della salvazione. Importa, secondo l'Ivanov, il morire nella fiamma, poichè « code-

sta morte, cioè la rigenerazione della personalità, è appunto la sua agognata liberazione ». Da ogni punto e da ogni angolo e in ogni momento è possibile tracciare la linea verticale, che vada oltre la cultura, che riaffermi al di là del limite la libertà. E quando essa non sia già esclusione sibbene atto di amore verso l'essere che trascende la realtà umana, sforzo di innalzamento verso di Lui, modo di rivelazione dello Spirito nell'uomo, allora la cultura appare sacra, « scala di Eros e gerarchia della venerazione ». E non già rifiutarla, come Ghercenson vorrebbe, ma conservarne il tesoro è il nostro compito, poichè, se ci è possibile la iniziazione al mondo dello spirito, si è per il ricordo delle iniziazioni dei padri, che si trasmisero a noi attraverso la memoria; « una memoria viva, eterna, che non muore in coloro che si immedesimano in queste iniziazioni ». La memoria dell'antica verità, ancora secondo la parola di Goethe, dessa è la cultura; che esiste sino a quando sia conservato l'interiore legame con la iniziazione religiosa, sino a quando le profezie non tacciono. L'immagine dell'antico Egitto, che serbava incise nelle pietre millenarie le vetustissime memorie, la immagine dell'immobile Egitto quale appare nel Timeo platonico, è fra tutte sacra; ed ogni innovatore non rifiuta ma rivaluta l'eredità avita, non viene a rinnegare sibbene a pienamente adempiere un testamento antico. E sacra è quindi la storia, capacità di rivivere in noi la vita degli avi, di ridestare i padri, di proseguirne e compierne l'opera. Così Ivanov pone l'affermazione positiva dei beni umani, non per se stessi ma trasfigurati, e a un tempo ricondotti alla loro sorgente, nel regno dello spirito; nel riconoscimento dell'opera costantemente creatrice e rinnovatrice di Dio.



Charles du Bos dice che la corrispondenza da un angolo all'altro presenta « l'opposition contemporaine fondamentale, celle qui marque la ligne de partage entre le salut du thesaurus et la hantise de la tabula rasa ». Ivanov difende la tradizione che di secolo in secolo si persegue e compie nella storia, e pia

veramente può dirsi l'opera dello storico, la quale riunisce le memorie dell'uomo e risuscita il passato. In noi uomini moderni è la convinzione che tutta la storia formi una sola realtà umana, e il tramite fra i lontani avi e noi ci è dato da quella unità dello spirito, per cui si ricostituiscono presenti epoche e civiltà trascorse. Fra l'oggi e il passato non ammettiamo una scissione, sembra a noi che ogni forma della vita umana sia un aspetto della nostra vita.

Vi fu un'epoca in cui per la prima volta l'uomo enunciò le idee, che appaiono ora poste a fondamento della civiltà dell'occidente; quando liberandosi dalle tradizioni teocratiche orientali e ricercando al di là delle mitologie la essenza dell'universo e le leggi del vivere umano, i Greci espressero le idee filosofiche, morali, politiche, alle quali ritorniamo pur sempre come ad atteggiamenti costanti dello spirito e nelle quali riconosciamo l'inizio della nostra scienza e della nostra filosofia. Il ricordo di quell'epoca, la capacità di interpretarne le parole, sta quindi alla base del nostro svolgimento civile; e questo rivivere in noi del pensiero antico, non mai dimenticato interamente nel processo della storia, questa reverenza, l'entusiasmo d'amore verso un pensiero e un'arte che non rinnegando la libertà e la iniziativa nostra di uomini d'oggi ci appaiono però esemplari; il vedere i problemi odierni alla luce di un confronto e un rapporto con l'enunciazione prima dei problemi filosofici; l'ampliamento della nostra vita nella vita della tradizione, nel fluire della storia; questo sentimento di unità del lontano ieri e dell'oggi, che ambedue devono concorrere a creare il domani, noi possiamo chiamare « umanesimo ». La tradizione di un piccolo e fiero popolo di Oriente fedele a un Dio, che esigeva una dedizione assoluta e che per riscattare il peccato di Adamo s'incarnò in Colui, che venne detto il Figliol dell'uomo; la tradizione ebraica confluisce con quella ellenica: il rapporto del contingente con l'eterno, che si definiva nell'Eros platonico, assume un nuovo e più alto valore religioso nel dogma della redenzione.

Quando nella storia dell'occidente, dapprima attraverso il

sorgere ed il diffondersi del cristianesimo e quindi per il contatto dei popoli del nord con Roma, si verificò una intima crisi, un dissidio e uno strappo nella tradizione; per ristabilirne la continuità, per porre una coordinazione e ricreare un'armonia fra l'ieri e l'oggi, l'umanesimo s'inizia, forma e modo essenziale di questa civiltà. Nè l'umanesimo vuole rinnegare l'avvento delle idee nuove, ma crea una sintesi che le allaccia alla tradizione, che le mette alla prova delle idee ereditate dagli antichi padri. Esso è in primo luogo fiducia nell'uomo e se perciò diviene possibile nel rinascimento la resurrezione di una libertà del pensiero e dell'indagine, per quella fiducia è dato oggi interpretare correnti diverse, anche rivoluzionarie, nella certezza che, se non vorranno distruggere il tesoro riunito dall'umanità nella sua storia, le correnti innovatrici dovranno pure conformarsi alle leggi fondamentali dello spirito umano. L'umanesimo implica la persuasione che alcuni, investiti dell'iniziazione allo spirito, bastino ad arrestare e ad ovviare i danni della barbaria, a rieducare di epoca in epoca e più altamente gli uomini.

Nei tempi più aspri del medio evo, fra le invasioni dei popoli nomadi che dall'incontro con Roma traevano la loro educazione, e non vinti da Cesare s'inginocchiavano dinanzi a Pietro, con animo non disperato Boezio opponeva allo sconvolgimento la saggezza antica, ancora una volta impersonata in lui. Più di uno forse ritiene che il compito dell'umanista sia oggi non dissimile da quello che altra volta compirono i monaci, di conservare vivente la tradizione, di non permettere che vadano perduti i testi, ossia la parola e il significato della parole dei padri; di compiere il proprio spirito e consistere in sè, così da poter essere il nucleo attorno di cui un nuovo mondo si formi. E questo sarà ancora il risorgimento e il rinascimento in nuovi modi di quei valori antichi, che non nella definizione storica contingente, ma nell'esigenza che rappresentano, sono valori eterni; perduti per il volgo e caduti in oblio. Venceslao Ivanov afferma che la rivoluzione cui assistè, nata da un movimento culturale, è costretta ad accettare la continuità della cultura e della storia; e un grande umanista vivente, Benedetto Croce,

considerando l'irrazionalismo e l'antistoricismo odierno, dichiara che l'umanesimo è in primo luogo senso della storia, capacità di volgere uno sguardo ad un ampio orizzonte, di riconoscere come sino ad ora l'umanità seppe ordinarsi e secondo quali principî. E dice nel discorso tenuto a Oxford nel settembre 1930: « per noi, filosofi e storici, lo storicismo — che vuol dire civiltà e cultura — è il valore che ci è stato confidato e che abbiamo il dovere di difendere, tener forte e ampliare; lo storicismo, nodo del passato con l'avvenire, garanzia di serietà del nuovo che sorge, blasfemato come la libertà ma che come la libertà ha sempre ragione di chi gli si rivolge contro.. Chi apre il suo cuore al sentimento storico non è più solo. ma unito alla vita dell'universo, fratello, figlio e compagno degli spiriti che già operarono sulla Terra e vivono nell'opera che compierono, apostoli e martiri, geni creatori di bellezza e di verità, umile gente buona che sparsero balsamo di bontà e serbarono l'umana gentilezza; ad essi tutti mentalmente indirizza ad invocare, e da essi gli viene sostegno nei suoi lavori e travagli, e nel loro grembo aspira a riposarsi, versando l'opera sua nella opera loro ».

* * *

Ma se per il Croce lo storicismo è la cultura, essa si definisce come il cerchio stesso dello spirito: la cultura è la vera realtà, quella del pensiero, a un tempo soggettiva ed oggettiva, poichè di valore universale, anzi l'universale stesso. E la libertà è una cosa con la cultura, poichè ne è l'esigenza di svolgimento e di vita; è creatività dello spirito, che in ogni momento trascende il fatto, è l'esigenza di critica delle espressioni raggiunte e a un tempo di creare nuove espressioni. La storia d'altronde è lo svolgimento di questa realtà che è la vita dello spirito, è dunque da essa inscindibile, anzi filosofia e storia sono tutt'uno. Una precisa volontà di concretezza conduce a chiudere nell'ambito di questo cerchio della cultura, e cioè della coscienza, tutto il reale; e ogni elemento che non sia coscienza immanente appare altro dallo spirito, cioè non reale veramente,

pura apparenza, natura: non vi è luogo a elementi irrazionali nè metafisici. Questa filosofia per la sua stessa esigenza, dalle premesse alle conclusioni, non riconosce e deve escludere quella che Kjrkegaard chiama l'angoscia, la religiosa angoscia dinanzi a una presenza eterna, che infinitamente ci trascende, inconoscibile, mistero augusto e tremendo. Ma pur nell'umana storia, al di là delle tracce di una civiltà solo l'afflato religioso che la formava ci può permettere d'intenderne la vita sotterranea, le linfe animatrici; e di fronte all'affermazione della razionalità dello spirito nel cerchio dell'immanenza, insorge la necessità di considerare quale sia la essenza delle forze oscure, che irrompono come torrenti o balenano, lampi velati, nella vita, nella storia e nell'intimo delle coscienze. La protesta di Schopenhauer e di Nietzsche è costantemente valida di contro alla posizione hegeliana; ma d'altronde nel rigore della affermazione immanentistica del soggetto sta la grandezza di questa filosofia.

La domanda « che cosa può l'uomo? » fu altra volta formulata da quegli che rimane il più grande poeta e il maggior umanista dei tempi moderni, voglio dire Goethe. Ma per Goethe ciò equivale a domandarsi quale sia la legge umana: la sua opera fu intesa a ubbidire al destino e a un tempo a creare il destino, a porsi limiti e ad ampliarli di continuo con indefesso lavoro. Egli ritiene che l'uomo di pensiero debba trovare la felicità più alta nell'esplorare l'esplorabile e nel venerare con animo sereno l'inesplorabile; e nell'autobiografia, ove mira di continuo a definire e a raggiungere, attraverso la propria esperienza singola, norme e leggi universali, parla del « demonico », potenza misteriosa che si manifesta così nella natura come nelle creature e che su di esse agisce. Il demonico si testimonia a lui in ogni periodo della vita ed egli vi si riconosce soggetto; potenza elementare e non dissolvibile mediante intelletto nè ragione, simile al caso poichè inconseguente, simile alla provvidenza poichè accenna a connessioni, forza « se non opposta all'ordinamento morale del mondo pure tale che lo incrocia », una cosa con l'enigma, che « le filosofie e le religioni hanno cercato,

in prosa e in poesia, di risolvere ». Il 24 marzo 1829 dice ad Eckermann: « più in alto è un uomo, più è soggetto all'influsso dei dèmoni e deve solo badare a che la sua volontà direttiva non lo conduca a deviare dalla giusta via ». L'influsso dei dèmoni è da considerarsi essenzialmente positivo, ed il pericolo non sembra nell'abbandono ad esso, ma piuttosto in un intervento presuntuoso della volontà umana, che seppure deve esser presente, non deve soverchiare l'intimo suggerimento. Non altrimenti Socrate desisteva da qualsiasi atto che l'interiore dèmone gli vietasse, nè oppose mai all'intimo « no » il suo volere umano. Gli individui nei quali il demonico s'incarna, o sui quali agisce e prepondera, consacrati sono alla forza misteriosa che li domina, da essi ispirati, solo da essa travolti sino al termine trionfale o tragico della loro vita: « essi non possono venir superati se non dall'universo stesso con cui hanno cominciato la lotta; e da tali osservazioni deve esser ben sorta quella singolare ma smisurata sentenza: — nemo contra deum, nisi deus ipse — ».

L'austero religioso sentimento del destino è nell'animo di Goethe intimamente connesso alla coscienza e alla esaltazione del valore della personalità. Maggior bene dei figli della terra, secondo i versi infinite volte citati, le tradizioni e la volontà di educarsi e di formarsi concorrono a definirla; e di una consimile formazione Goethe narra le vicende e il procedere nella prima parte del *Wilhelm Meister*; ma la personalità basa sul modo di essere particolare e sulla realtà essenziale dell'individuo.

Quando nella vecchiaia vorrà riassumere le conclusioni di una saggezza millenaria, nuovamente da lui rivissuta, nelle cinque strofe che ne manifestano la iniziazione orfica, denominate *Urworte*, Goethe porrà il Daimon primo nella serie delle potenze che presiedono alla vita umana. Secondo il commento in prosa aggiunto alle strofe orfiche, il Daimon è « la necessaria, definita alla nascita, conclusa individualità della persona, l'elemento caratteristico, per il quale il singolo si distingue da ogni altro, pur nella maggiore similarità ». La forza e le particolarità innate precipuamente concorrono a determinare il destino, e la strofa

orfica solennemente afferma la immutabilità dell'individuo, che nel suo nucleo essenziale può essere distrutto, in quanto realtà finita, ma non mai e attraverso nessuna variazione esser scisso o frantumato. Il Daimon, « questo solido, tenace essere, che solo dal proprio intimo si svolge e sviluppa », viene a rapporto con elementi a lui esterni, nelle vicende casuali, ma persiste pur sempre, seppure impedito e ostacolato nelle sue inclinazioni e nell'esprimersi ed agire; persiste la individualità essenziale, anche nella soggezione ad Eros e nel dominio della necessità, e sino al di là delle ferree porte che la speranza dischiude, nel regno ove un colpo d'ala ci trasporta, oltre il tempo e al di là del Fato.

DAIMON.

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen
 Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
 Bist alsobald und fort und fort gediehen
 Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
 So musst du sein, dir kannst du nich entfliehen,
 So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
 Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
 Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

« Come nel giorno che t'iniziò alla vita si offriva il sole al saluto dei pianeti, così hai via via prosperato, secondo la legge sotto la quale tu apparisti. Così devi tu essere, a te non poi sfuggire, così dicevano già Sibille, così Profeti; e niun tempo e niuna forza spezzano forma impronta che vivendo si svolge ».

Se fra le cinque strofe orfiche, dedicate al Daimon; a Tuke, il caso; ad Eros, l'amore; ad Ananche, la necessità; ad Elpis, la speranza; questa prima citiamo e limitiamo ad essa il nostro commento, si è che vi troviamo la più rigorosa solenne affermazione del destino implicito nella stessa realtà del Daimon: « So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen ». Alla individualità intesa in senso ampio, per cui nazioni, razze, famiglie sono da considerarsi quali individui; alla individua-

lità essenziale e necessaria, per cui un popolo od un uomo si distinguono da ogni altro, Goethe si richiama come ad un primo dato. E certamente egli accetta la legge spirituale che dall'intimo guida l'individuo, anche per adesione dell'animo a un sistema di leggi, che non solo regge la vita umana ma la vita del mondo; poichè se vogliamo penetrare il valore della esistenza individuale e risalire al di là di essa e intenderne l'essenza, dobbiamo richiamarci alle potenze universali donde essa origina e nel cui cerchio vive.

* * *

Nello « studio filosofico » del 1784 troviamo espresse alcune idee, che possono giovar a noi per definir il valore dell'individuo, secondo Goethe, e che sembrano essere enunciazioni fondamentali del suo pensiero: « Il concetto di esistenza e di perfezione è uno e lo stesso: se noi seguiamo codesto concetto quanto più oltre ci è possibile, allora diciamo che noi pensiamo l'infinito ». Prosegue spiegando come sia impossibile a noi il concepire l'infinito e solo concesso d'intendere realtà limitate, o alle quali il nostro animo imponga un limite; che non vale in modo assoluto, se anzi al di là di esso la realtà si amplia in cerchi illimitati. « In ciascun essere vivente sono quelle che noi diciamo parti talmente inseparabili dal tutto, che possono essere concepite solo unitamente ad esso e nella totalità, e non possono né le parti essere assunte per misura del tutto, né il tutto per misura delle parti; e quindi... un limitato essere vivente prende parte all'infinito o meglio ha in sè qualcosa d'infinito, se non vogliamo piuttosto dire che noi non possiamo abbracciare la nozione di esistenza e di perfezione del più limitato e minimo essere vivente e che dunque allo stesso modo della incommensurabile totalità nell'ambito della quale tutte le esistenze sono comprese, dobbiamo ritenerlo anch'esso infinito ». La conclusa individualità della persona, il Daimon, esiste quindi e vive nell'ambito dell'infinito, e quivi affonda le sue radici; e dal proprio essere, rivolgendosi alla real-

tà che lo circonda, ordina secondo la propria misura il reale. « Avverte l'anima un rapporto, quasi in germe, la cui armonia se completamente si esprimesse, l'anima non potrebbe nè interamente dominare ad una volta nè percepire, allora noi diciamo questa impressione sublime, ed è la più alta che possa essere data in sorte ad anima umana ». Anima qui vale per significare quella che vorrei dire la intima sensitività spirituale dell'individuo, e questa impressione, la più alta possibile all'uomo, è ciò che Goethe chiama altrove lo « Schaudern »; è l'avvertire una realtà incommensurabile, alla cui essenza ogni cosa ha parte in quanto esiste, cui la personalità si richiama e nell'ambito della quale l'individuo vive, ma che supera infinitamente e trascende l'individuo. Se questa realtà nella sua essenza è a noi impensabile e inconcepibile, però si esprime sensibilmente in quella forza irrazionale e incomprensibile, positiva e creatrice, che è il demonico.

In una lettera a Jacobi del 23 novembre 1801, Goethe manifesta il suo modo di considerare la filosofia: « come io mi comporti circa la filosofia tu puoi facilmente immaginare. Se essa si attiene in maniera speciale a disgiungere, allora io non posso farle giustizia anzi posso ben dire: essa mi ha danneggiato, in quanto disturbò il mio naturale procedere. Ma se invece essa unisce e più ancora se innalza le nostre sensazioni originarie, come se noi fossimo uni con la natura, e quelle conforma e trasforma in profonda calma visione, nella cui incessante « συγκρισις » e « διακρισις » noi sentiamo una vita divina seppure non è lecito a noi condurre una tale vita; allora la filosofia è benvenuta per me; e tu puoi contare quindi sulla mia simpatia per il tuo lavoro ».

Poichè l'unità fra natura e spirito non era nel pensiero di Jacobi, il dissidio fra di lui e Goethe apparve insanabile; e questi riferendo a Spinoza una affermazione che noi possiamo a nostra volta attribuire a lui, scriveva all'amico, già in una lettera del 9 giugno 1785: « Spinoza non dimostra l'esistenza di Dio: l'esistenza (das Dasein) è Dio ». Nè altrimenti, oltre un quarto di secolo più tardi, negli annali del 1811, egli dichiara

la sua profonda persuasione, tale che fece il fondamento della sua intera vita, che si debba vedere « Dio nella natura e la natura in Dio ». Sull'affermazione di questa unità si basa il pensiero di Goethe; e se l'individuo di questa unità partecipa e in essa vive, filosoficamente il porre il soggetto implica già un postulare l'oggetto. Al motto cartesiano, « penso dunque sono ». Goethe non sarebbe stato alieno dal replicare: Sono dunque penso.

In quella serie di scritti intitolati « Aperçus sur Goethe », che rimangono fra gli apporti più preziosi del centenario, Charles du Bos cita una frase dei colloqui con Eckermann: « Sì, mio caro, tutto si riconduce a questo, che bisogna essere qualcuno per fare qualcosa », e così commenta la frase citata: « ... toute sa vie Goethe a attaché beaucoup plus d'importance à être Goethe qu'à n'importe laquelle des choses, fût-ce la plus grande, qu'il eût fait, qu'il était en train de faire ou qu'il pourrait faire ». Tanto più si deve consentire a questo commento, in quanto appare evidente ormai che per Goethe il concetto di « essere » implicava non la sola posizione soggettiva, sibbene l'affermazione di un rapporto che supera il soggetto, che instaura un accordo fra l'individuo e la totalità del reale, fra l'uomo e la divinità. Un profondo sentimento di venerazione verso ciò che egli chiama l'incomprensibile, l'inesplorabile, è costantemente in Goethe; e un senso di *Ehrfurcht*, di orrore religioso, che proviene dalla coscienza di un pericolo, dalla volontà di non provocare la *hybris*. Tale è la « pietas » di Goethe, ma in armonia con essa la volontà di affermare il potere dell'uomo nei limiti della legge a lui propria: perciò egli potrà pronunciare le grandi, serene parole, dette a Eckermann il 2 maggio 1824, le quali hanno ad un tempo un valore religioso e di affermazione umana: « Ho la più salda convinzione che il nostro spirito sia un essere di indistruttibile natura, e sempre operante di eternità in eternità, simile al sole che ai nostri occhi sembra tramontare, ma che in realtà non tramonta mai e continua a risplendere senza fine ».

Nelle ultime ore della sua vita terrestre, Socrate enuncia verità per eletti, al modo stesso come già Diotima parlandogli altra volta lo avvertiva: « se tu maturo sia per la suprema visione e per la iniziazione più alta... io questo non so ». La catarsi, che nei misteri orfici traeva l'iniziato sino alla fusione e alla identificazione col dio, e l'esperienza mistica che sta alla base dello svolgimento di tutta la filosofia greca; la stessa filosofia è per Socrate, secondo le sue parole nel Fedone, « un modo e un mezzo di purificazione ». Una consimile atmosfera esoterica forma l'aura poetica della lirica goethiana « Selige Sehnsucht », e si manifesta e quasi investe di sè l'espressione lirica e la parola pronunciata, ogni volta Goethe esprima un sentimento religioso. Nel mutare delle cose, nell'eterno fluire l'antica verità consiste, come il Logos eracliteo; come un fuoco eternamente vivo che avvolge di sè e nutre l'universo e l'uomo; e più l'anima dell'uomo sarà prossima al fuoco, più sarà sapiente e più avrà accolta in sè la vita divina. Nell'eterno morire e divenire l'anima che assurge sino ad essere fiamma trova nella fusione con la volontà divina anche la propria libertà, e se nella fiamma si distrugge dalla fiamma rinasce. Questo orfismo di Goethe sembra che Venceslao Ivanov abbia saputo rivivere in sè, quasi una nuova esperienza.

Un altro adoratore di Dioniso conobbe già la sacra aspirazione verso la fiamma: questa conoscenza e questo ardore ispirò interamente la vita, il pensiero e il sentire di Federico Nietzsche. La esperienza di Nietzsche si svolge nel cerchio di una iniziazione fuori della quale non è dato intenderlo, se nessuno quanto lui volle essere lontano dai più e parlare per pochissimi; la sua intera opera è esoterica. Il confluire di libertà e fato per lui fu più che la coscienza raggiunta attraverso uno svolgimento dello spirito, fu il sentimento presente, continuo, angoscioso, di essere egli stesso dominato da una forza che si

confondeva a lui e lo trascendeva, e gl'imponeva la via; una forza cui il tentare di resistere era colpa, e il resistere pericoloso più che il seguirne l'impeto. Ma più la misteriosa forza lo informava di sè, più si identificava e si incarnava in lui, e più incumbente si faceva per lui il Fato; ed egli si sentiva confuso e quasi uno con il destino stesso. Nè gli era dato se non di attendere, con piena coscienza dell'inevitabile, il momento, quando il Dio del quale era preda avrebbe celebrato in lui stesso il proprio mistero, e spezzato l'involucro umano. « Il Signore, Dio tuo, è un fuoco divorante, un Dio geloso »: non altrimenti Nietzsche sentì la presenza del Dio al quale era suo compito il sacrificarsi. « Quel nascosto imperioso alcunchè, al quale a lungo non sappiamo dare nome, sino a che finalmente si riveli come il nostro *compito* — questo tiranno in noi prende una terribile rivincita per ogni tentativo che si faccia di evitarlo o di sfuggirgli, per ogni decisione prematura, per ogni accomunarsi a coloro dei quali non facciamo parte, per ogni attività, anche stimabile, che ci devii da ciò che solo importa, e financo per ogni virtù che ci potrebbe proteggere contro l'asprezza della nostra propria responsabilità. Malattia è ogni volta la risposta, se noi appena dubitiamo del nostro diritto al *nostro* compito, — se cerchiamo in qualche modo di renderlo più leggero. Strana cosa e terribile a un tempo. I nostri *sollievi* essi sono che dobbiamo più aspramente espiare! E se vogliamo poi di nuovo ritornare alla salute non ci resta scelta allora: dobbiamo caricarci di un *peso* più grave di quanto prima incombesse su di noi... » Giunto non al meriggio ma là ove il sole appena deviava ancora, rivolgendosi a considerare il cammino percorso dalla notte verso la luce, nella prefazione del settembre 1886 alla seconda parte di « Umano troppo umano », Nietzsche interpretava in tal guisa la propria vita; e conosceva ormai il compito, presentiva l'attimo, quando cadendo il raggio su di lui direttamente, la intima fiamma si sarebbe confusa alla fiamma solare. L'esperienza nietzscheana appare a noi decisamente mistica, anzi la maggior illuminazione mistica dell'ottocento: la filosofia è per lui via a

questa illuminazione, è « la più spirituale volontà di potenza, la volontà di creazione del mondo e di essere causa prima », siccome è detto nel IX aforisma di « Al di là del bene e del male ». Questa esigenza tremenda, di iniziare e chiudere in sè il cerchio del divenire, consistere nell'attimo nel quale libertà e fato coincidono, e la volontà liberata sostituisce, nel corso eterno, la libertà al fato; questa esigenza crea il superuomo; nè diversa è d'altronde la significazione di quel mito dell'eterno ritorno, cui Nietzsche accenna come ad un mistero religioso, e che suscitava in lui una sorta di orrore sacro. Il mito di antichissime religioni orientali e asiatiche, accolto dai filosofi presocratici, risorge attraverso l'esperienza mistica del filosofo moderno: l'eterno ritorno coincide con l'eterno presente; l'attimo nel quale il circolo si conclude e donde si inizia è per sè fuori del tempo e al di là del fato. Invero il problema intellettuale dell'esistenza di Dio non ha valore alcuno per colui che riconosce in sè l'esperienza mistica, e di fronte a questa anche la verità è concetto relativo: l'antiplatonesimo del Nietzsche, la critica dei valori, donde origina il suo relativismo, non può essere inteso se non in rapporto con la coscienza di un valore assoluto.

Secondo il processo mistico va interpretata ormai l'esperienza nietzscheana, liberandola dalle scorie che in essa l'epoca e il linguaggio del tempo deposero. E la illuminazione mistica lo folgorò, quando nel Dioniso crocifisso egli riunì e rivisse la lacerazione dionisiaca e il mistero della crocifissione.

* * *

Venceslao Ivanov ritiene che difficilmente una qualsiasi iniziazione della personalità nel mondo del pensiero odierno possa compiersi senza che l'iniziando s'incontri con il Nietzsche, « quale custode della soglia ». Invero si può dire che il Nietzsche abbia nel cerchio della sua vita già vissuta anche la esperienza degli anni venturi, conosciuta e sorpassata la no-

stra angoscia. Nella *Volontà di Potenza* infatti egli disse: « la nostra società odierna rappresenta la sola cultura, manca l'uomo colto, il grande uomo sintetico nel quale le diverse forze siano spontaneamente soggiogate e tese ad una mèta. Non abbiamo noi se non l'uomo molteplice, la più curiosa specie di caos che siasi mai data; ma non il caos precedente la creazione del mondo, sibbene quello che vi sussegue... ». E così a proposito del nichilismo, di questo disfarsi del mondo moderno, vede la causa nella svalutazione dei valori supremi, nel mancare di una mèta, nel mancare la risposta al *perchè?* « La domanda del nichilismo, a quale scopo? proviene dalla precedente abitudine di avere una mèta designata, data e imposta dall'esterno e cioè da una qualche autorità *superumana*. Dacchè si disapprese dal credere in essa, si cerca però, per l'impulso della vecchia abitudine, un'altra autorità, che sia in grado di parlare un linguaggio assoluto e possa comandare mèta e compito. L'autorità della coscienza ora viene in prima linea (quanto più emancipata dalla teologia e tanto più la morale diviene imperativa) quale surrogato di una autorità personale; o l'autorità della *ragione* o l'*istinto* sociale (il gregge), o la storia con il suo spirito immanente, il quale contiene in sè la sua mèta e cui ci si può abbandonare. Si vorrebbe ritrarsi dal volere, dalla volontà di una mèta, e si cerca di rigettare la responsabilità (— si accetterebbe il fatalismo); finalmente la felicità e con qualche impostura *la felicità del volgo*. E ci si dice: I. una mèta definita non è affatto necessaria; II. non è possibile in alcun modo il prevederla. — Appunto quando la volontà sarebbe *supremamente necessaria* è invece *più debole e pusillanime* ». In questa analisi è implicito il rifiuto, che vedemmo anche in Gherścenson, dei valori posti da varie correnti della filosofia contemporanea. Ma nelle parole del Nietzsche è la volontà di porre di nuovo una mèta alla vita umana; per Gherścenson invece, seppure ebbe il coraggio di respingere gli accommodations, più grave ancora e difficoltoso ne divenne il trovare una risposta al *perchè?*; e giunse così a quella insostenibile angoscia donde non seppe riprendersi più, e cui si atte-

neva come al suo maggior bene; se l'angoscia era l'unico modo a lui ancora possibile di testimoniare Iddio.

Venceslao Ivanov, per rispondere alla domanda di Ghercenson, quale definitiva affermazione pone? Egli addita un cammino della salute, ma dovendo concludere a quale mèta questa via conduca, in una lettera a Charles du Bos scritta dieci anni dopo la corrispondenza con Ghercenson, e pubblicata nell'edizione francese di questa, dice la sua adesione al cattolicesimo. Invero egli sembra aver ripercorso il processo storico dall'orfismo greco al vangelo gioanneo e al platonismo di Agostino; e l'affermazione di una realtà superiore e sostanzialmente altra, del peccato originale per spiegare il decadimento dal mondo ideale e la cacciata dal paradiso e la colpa e il male, già equivalevano ad ammettere il dogma, disponevano alla confessione cattolica, cui il processo conclude. L'accettazione del dogma è qui il modo per dare una mèta e un ritmo alla onda mistica, che indominata e resa armoniosa coll'individuo, lo deve di necessità stroncare; non limite negativo, ma presupposizione necessaria per raggiungere un innalzamento dell'essere spirituale. E come non riconoscere, nello sconvolgimento dell'epoca presente e nel vacillare di una civiltà, come non sentire che nella Chiesa è pur sempre una rocca tradizionale, una difesa di alcuni valori essenziali e insomma la postulazione di una realtà che trascende la vita, e di fronte alla quale il mondo, la sua miseria e la sua grandezza, appare vanità? E come non intendere che spiriti nobilissimi cerchino in questa rocca un rifugio, in quell'affermazione religiosa una certezza? Simile al richiamo di una voce cara è il richiamo della chiesa alla preghiera e alla fede millenaria della nostra terra. Eppure sia lecito il dire che vi sono leggi le quali hanno un rigore e un valore ugualmente sacro, che impediscono a più di uno di cercare rifugio nella cattedrale consacrata dal sacrificio del Cristo. Non un sentimento di umano orgoglio, ma il riconoscimento umile di ciò che essi ritengono un dovere e un compito, vieta a molti spiriti moderni di concedersi a quella rivelazione, che per se stessa definisce in un momento del processo storico-

tutta la storia, che per se stessa conclude il cerchio della vita e afferma una verità immutabile ed eterna. Quella onda di fuoco che percorrendo l'intimo essere umano crea il sacerdote ed il profeta, questa fiamma vivente non è essa in noi, non si rivela attraverso lo spirito umano? E l'anelito che solleva l'animo verso l'invisibile come potrà trovare una mèta, quando la fede nella religione rivelata sia caduta? Siamo allora dati in preda all'angoscia religiosa, la più violenta fra le potenze primordiali; e non serve il voler ricostruire gli argini, il voler tornare al porto. Ogni rinuncia al viaggio nel quale sentiamo che consiste il nostro destino, ogni tentativo di sottrarci alla notte dell'anima, di cercare altrove che in essa la luce, sarebbe menzogna di fronte ad un comandamento interiore. Se altri dalla irreligiosità può convertirsi alla religione tradizionale, una conversione sembra, unica, non possibile, quella di coloro che avendo vissuto un tempo con adesione del cuore e dello spirito la fede dei padri, hanno sentito che l'intima esigenza andava oltre di essa, che la stessa religiosità comandava loro di rinunciare alla fede. Non diversa fu ancora una volta l'esperienza del Nietzsche. « A dodici anni vidi Dio nella sua magnificenza », egli confessò una volta; e se una tale visione fu la suscitatrice dei Santi cristiani, da essa anche si determina nel Nietzsche il sentimento di una missione e il suo destino. Al rifiuto di una mèta imposta dall'esterno, da una qualche autorità superumana, risponde l'esigenza di seguire l'impulso del Dio vivente nell'intimo animo, e al rifiuto del dogma risponde il prorompere dell'onda mistica. Perciò, e accennando ancor più che ad un contrasto all'andare oltre un'esperienza già compiuta, e non rinnegando una profonda affinità di sentire, egli potè anche dire: « noi non siamo più cristiani; e ci siamo risvegliati dal cristianesimo non perchè se ne sia stati di troppo lontano, anzi perchè da esso noi siamo cresciuti: è la nostra più severa e più affinata religiosità che ci vieta di essere ancora cristiani »: così all'aforisma 776° del volume XIII delle opere.

* * *

Dopo il Nietzsche e con il comandamento che l'uomo debba essere superato, l'umanesimo quale postulazione nel suo ambito chiuso sembra ad Ivanov storicamente finito: così egli afferma in un opuscolo, cui le lettere a Ghercenson ci richiamano per l'affinità del tema. (*) Ma vorremmo chiedere se mai sia stato un tale umanesimo, che escluda l'Eros ed una corrispondenza tra le cose terrestri e le cose celesti; quando persino coloro che lo difendono lo negano implicitamente ponendo la libertà quale un valore inscindibile dalla affermazione umanistica. La libertà, che in primo luogo è libertà della vita spirituale, e di cui il filosofo dice, nella critica della ragion pura, « libertà è quella che può sormontare ogni limite dato », elezione della legge intima, accordo dell'agire umano con leggi universali più maestose e sacre delle leggi scritte; la libertà ogni giorno deve illuminare di fede la vita dell'uomo. Ed essa propone alla filosofia il suo compito, di critica verso ogni autorità, ogni precetto, ogni tradizione, e l'esame dell'ieri e dell'oggi secondo una norma non esteriore o imposta, ma universale assieme e intima. In nome di una tale legge Kant critica il mito del peccato originale, che infatti esprime la nostalgia umana di trovar in un passato leggendario o in un avvenire escatologico un rifugio dal regno della storia, dall'obbligo di risolvere il contrasto tra la necessità ferrea e la esigenza della libertà. Se il mito pagano dell'età dell'oro, caro a Ghercenson, induce a un rimpianto del passato immemorabile e al desiderio nostalgico di ritornare a quell'età che era in principio, l'altro mito, del peccato originale, essenziale del cattolicesimo, trae a desiderare la fine del tempo per entrare nell'eternità. Il giorno in cui si avvera il giudizio e si compiono nel proprio cerchio il regno del bene e il regno del male, esso è la conclusione e la negazione della storia. E se il Verbo

(*) V. Ivanov: Klüfte - Skythen Verlag, Berlin, 1929.

si è rivelato una volta e la rivelazione è interpretata e definita nel dogma della chiesa, quale compito ha la vita umana, che non sia di adeguarsi alla rivelazione avvenuta?

Ma come secondo i Vangeli il regno dei cieli è attuale in ogni anima che per esso viva, così al di là del tempo e nell'eterno è ogni realtà che trascenda la contingenza: la libertà è valore che supera ogni dato dell'esperienza, postulazione dell'avvenire che crea il presente, affermazione metafisica; e se essa esclude di consentire a un dogma, ugualmente impone di trascendere il cerchio chiuso di un sistema di valori immanenti, e sia pur quel sistema che si denomina oggi cultura. Questa esigenza di libertà Venceslao Ivanov riafferma e perciò, piuttosto che per il consentire a un dogma, egli ci è caro; e come l'Ivanov già un altro grande russo, il Dostoievski, postulava la esigenza di un fine che di continuo si attua e di continuo nega l'attuazione e i limiti, una aspirazione che costantemente si rinnova, suscitatrice delle forze operanti dell'uomo, e che egli disse « la ricerca di Dio »; per la quale la divinità è ad ogni attimo riconosciuta presente ed eterna, e ad ogni attimo nuovamente l'uomo ad essa si consacra.

ALESSANDRO PELLEGRINI

Milano, l'autunno del 1932.

Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la «*Docta pietas*».

Caro Amico,

lieto d'aver suscitato codeste meditazioni di tanta copia di riflessi, di cotale elevatezza ed ospitalità e probità del pensiero, non oserei ingerirmi in un travaglio filosofico cui le opinioni da me enunciate non hanno che per contingenza dato le prime mosse, se voi, in un altro ordine di idee, non riteneste opportuno ch'io determinassi, di fronte ai miei scritti precedenti, il mio atteggiamento odierno a riguardo dell'umanesimo. Orbene, che l'umanesimo considerato nei propri limiti, prescindendo dalla questione dei suoi rapporti colla cultura generale, sia oggi un problema di spirito, me lo confermano, per non arrecarne da lontano abbondantissime prove, appunto quelle vostre meditazioni. Onde, proponendomi di comunicarvi la somma del mio esame di coscienza intorno a codesto problema, non posso fare a meno d'istituire a mia volta, accumulando forse psicologismo su psicologismo, certe considerazioni sopra le vostre « Considerazioni ». Nè sono inconscio del mio ardimento, dacchè percepisco queste in certo modo come un soliloquio e so bene che indiscreta avviene qualunque replica ad un soliloquio. Perdonatemi dunque se cerco di volgerlo in un colloquio; perdonatemi pure se, mettendo a confronto le nostre rispettive tendenze, laddove appaiono divergenti, mi vedo costretto a rilevare non tanto ciò che vi è tra di esse di consono e d'affine (senza di che d'altronde come mai saremmo nella vita sinceri amici?) quanto il nostro dissenso fondamentale. E questo si fa palese innanzi tutto nella diversa valutazione della *docta pietas*, che

io mi auguro ripristinata, voi ritenete superata quale forma mentis dell'umanesimo.

Infatti se con maggior approvazione date retta a me che non al mio compianto amico ed interlocutore della *Corrispondenza*, indubbiamente mi favoreggiare non già perchè il mio particolare modo di difesa del *thesaurus* contro il principio di *tabula rasa* propugnato da colui (secondo l'acuta definizione di Charles Du Bos, che imposta ottimamente il problema discusso in quel dialogo) in tutto e per tutto vi piaccia, bensì perchè il Tesoro stesso vi è caro e la mia buona volontà d'umanista vi è gradita. Badate però se veramente sia buona, cioè conforme al vostro concetto dell'umanesimo quale fiducia nell'uomo e precisamente nella sua insita libertà del pensiero e dell'indagine, attuantesi nel processo storico. Confesso d'aderire alla chiesina dei fedeli dell'antichità per ragioni affatto diverse da quelle che vi inducono ad ammirare in essa « un'epoca in cui per la prima volta l'uomo enunciò le idee che appaiono ora poste a fondamento della civiltà dell'occidente ». Vi diletta quella primavera dell'intelletto divenuto alfine nettamente conscio delle proprie forze, « quando liberandosi dalle tradizioni teocratiche orientali e ricercando al di là delle mitologie l'essenza dell'universo e le leggi del vivere umano, i Greci espressero le idee filosofiche morali politiche, alle quali ritorniamo pur sempre come ad atteggiamenti costanti dello spirito e nelle quali riconosciamo l'inizio della nostra scienza e della nostra filosofia ». Perchè non posso condividere il vostro entusiasmo anzi provo un certo qual disagio udendovi esaltare queste belle cose, pur supponendo che siano di tutto punto vere? Forse perchè viene esposta alla mia ammirazione una parte *pro toto*, e una sterminata pienezza di vita dello spirito appare ridotta a concetti astratti. Forse perchè mi pare siffatte asserzioni riecheggino la moderna pretesa che non mi va a gusto, ma che rintraccio, per citare un esempio fra mille, persino negli scritti del Wilamowitz, ellenista gelosissimo, la pretesa dico, di guiderdonare l'antica Grecia quale avanguardia eroica della nostra vittoriosa armata e di presentare l'opera del genio greco come una specie

d'atrio magnifico per dove si penetra negli splendori della nostra soverchia intellettualità. La mirabile virtù formatrice e fecondatrice della antichità classica, che risorge ogni mattino giovine e vergine al pari della sposa celeste del sommo Giove, opera di continuo nobilitando, affinando, vivificando la mente dei posteri, a misura che l'animo nostro secondo il detto liviano *fit antiquior*, e solo a questo patto; nè valgono per la valutazione di essa i criteri nostri, mentre l'antica bussola sempre serve. Reazionario dunque mi confesso; eziandio a quel vostro trionfo — fiducia, cioè nell'uomo quale si offre all'osservazione e si determina nell'ordine naturale, fiducia nella libertà della ricerca, fiducia nell'accrescimento della conoscenza che nè risulta, — oppongo una triplice negazione.

Primieramente, ben lungi dal poggiarsi su qualunque presupposto sia dell'ottimismo antropologico che perpetua in varie metamorfosi l'errore di Rousseau, sia di quello evoluzionistico o storicistico, la mia fiducia nell'uomo si fonda appunto su quella fede che vi sembra essere l'antitesi della libertà, sulla fede che ponendolo al centro del creato qual essere libero capace del libero divenire, lo condanna e lo riscatta, lo vede decaduto e lo divinizza, sulla fede che si specchia nel puro cristallo dei dogmi, attonita dinnanzi a cotanto abisso di luce che dentro di sè racchiude, sulla fede cristiana che sola m'insegna che cosa l'uomo sia e rivelandomi insieme la sua colpa e il suo pregio mi rende purificato e giustificato il mio naturale umanesimo quale culto dell'umana dignità, per quanto ristretti siano i limiti entro i quali esso lo circoscrive. Il tragico Nietzsche, a cui l'oracolo da voi citato *nemo contra deum nisi deus ipse* è ben riferibile (Dioniso è il nume che ispira il proprio uccisore), Nietzsche disprezzatore del progresso tanto vantato dai moderni, agognante un *transcensus* incompatibile col suo furore deicida, — intuì che l'uomo debba essere superato, e lo gridò pur essendo un buon umanista, anzi a parer mio appunto perchè era un umanista ad oltranza. L'umanesimo, in quanto è soltanto fiducia, si appaga dell'uomo qual'è: anelando al suo superamento rinnegherebbe se stesso. Tutt'altro è l'umanesimo basato sulla fede in Dio:

non è già fiducia, bensì la fede anche nell'uomo; e la fede chiama con le parole di S. Agostino: *transcende te ipsum*. L'« anima di verità » del vero umanesimo è l'Eros platonico: ora, che cosa è questo se non l'amore vissuto come un continuo trascendere se stesso? Non è quindi il vero umanesimo quello che preclude all'uomo la vita soprannaturale. E il carceriere che gliela preclude, lo spirito impostore che si spaccia per custode del sommo dovere della coscienza intellettuale, ruba l'osannare della gente credula ch'egli venga nel nome della Libertà. Il sofista mi richiama i frontespizi delle prigioni francesi che proclamano anch'esse Libertà in lettere cubitali. Così mi trovo in dissidio anche col secondo termine del vostro trinomio; giacchè ben vedo che la libertà del pensiero concepita da voi come il più alto obbligo morale, ossia come un sacro compito, di fronte a cui l'atto di fede religiosa sarebbe un atto di diserzione (mentre mi pare piuttosto un'arditissima manifestazione della medesima libertà, essendo d'uopo un bel coraggio per scendere dalla nave e camminare sopra le onde), — la cosiddetta libertà del pensiero, dico, è tornata, quale stato d'animo, specie nei giorni nostri una voluta prigionia.

Contro il terzo termine della vostra definizione affermo metodologicamente l'autonomia dell'umanesimo, minacciata e quasi abolita dal dominio della scienza storica. ⁽¹⁾ Ritengo che il punto di vista storico è totalmente diverso da quello umanistico: si tratta d'un *aliud genus*. L'umanesimo è custode ed interprete d'un *thesaurus*; il suo esame dei fenomeni non ha altro scopo che quello d'accertarsi fino a qual punto essi siano suscettibili d'assumere il carattere e il significato di valori. E i valori, egli li vede collocati nella sfera dell'essere, all'infuori o al disopra di quella del divenire. Questo non vuol dire però che li consideri nell'ordine puramente formale; rimangono in-

⁽¹⁾ Mi limito qui a pochi cenni, riservando una trattazione alquanto più larga dell'argomento per il mio saggio sopra le opere postume di Wilamowitz che viene prossimamente pubblicato sulla rivista *Hochland*.

vece valori individuali. L'intuito di questi mosse Nietzsche all'ideare quella ch'egli diceva « storia monumentale », opponendola alla storiografia genetica. Nelle parole di Goethe tramandate da Eckermann: « Il nostro bisogno di qualcosa d'esemplare ci fa tuttora ritornare agli antichi Greci, nelle cui opere l'uomo è sempre rappresentato bello; tutto il resto è un oggetto della considerazione storica » (1), — in queste parole è nettamente stabilita la distinzione necessaria tra l'indirizzo umanistico e l'indirizzo storico. L'analisi di quello, in quanto è la ricerca del prototipo, rivela senz'altro la sua indole platonica. E platonici furono difatti gli umanisti del Rinascimento, come pure, un millennio fa, S. Basilio o S. Agostino. Reazionario dunque mi vedete di tutto punto; ma non voglio altro che mettere a nudo le nostre divergenze finora latenti. Ed ecco intanto la mia opposizione esaurita, o quasi; occorre tuttavia che mi spieghi sopra certe cose già accennate più esplicitamente nè risparmi strada facendo qualche corollario atto a chiarire il concatenamento del tutto.

Non di rado s'intende per umanesimo nel campo speculativo quell'assoluta affermazione dell'autonomia umana che talvolta insorge nel seno del dualismo tradizionale per opporre rivoltosa il proprio atto creativo al principio trascendente non già negato ma osteggiato, in guisa del Prometeo goethiano, plasmatore degli uomini secondo l'immagine sua, educatore ed istigatore alla disubbidienza e ribellione; talvolta, seguace serena del « mito ateo », chè tale è in fondo ogni concezione panteistica, traduce in rispettivi termini monistici l'idea dell'immagine di Dio impressa nell'anima d'Adamo, proclamando l'immanenza pura dello Spirito universale e rallegrandosi d'aver abolito a bella posta la distinzione fra Creatore e creatura, magari « nel nome di Colui », come cantò Goethe, « che fin

(1) « Im Bedürfnis nach etwas Musterhaftem müssen wir immer zu den alten Griechen zurückkehren, in deren Werken stets der schöne Mensch dargestellt ist. Alles übrige müssen wir nur historisch betrachten ».

dall'eternità creando il mondo creò se stesso » (« im Namen dessen, der Sich selber schuf von Ewigkeit in schaffendem Beruf »). Non è questo l'umanesimo a cui aderisco, nè oso insinuare che sia accetto a voi. Se mi chiedeste però tentandomi: « Eppure il nome stesso d'umanesimo non dice forse l'affermazione dell'uomo? » risponderei: « Certo! non invano dice Dante al suo maestro umanista: *m'insegnavate come l'uom s'eterna*. Ma siccome la lanterna del Cinico non è riuscita fin adesso a trovare un essere proprio degno di chiamarsi Uomo e, nel modo stesso che questi passa per misura di tutte le cose, d'essere assunto a sua volta per la misura dell'umanità, perchè non daremmo retta a quello scettico educato senza dubbio conformemente ai principi dell'*humanitas* e ben versato negli scritti ciceroniani, il quale additando un Silenzioso disse alla folla furibonda: « *Ecce Homo?* Colui che L'avrà riconosciuto, non cercherà veramente altra misura ». Perchè, infatti, l'affermazione dell'uomo non dovrebbe essere l'affermazione di Cristo? E come la filosofia della storia non può essere per un cristiano che cristocentrica, perchè non dire altrettanto dell'umanesimo? Tale fu d'altronde l'atteggiamento degli antichissimi umanisti cristiani, e mi giova ricordare il detto di S. Giustino Martire, citato da Ernst Robert Curtius (*Deutscher Geist in Gefahr*, p. 125), in cui sono lieto e fiero di riconoscere un valoroso alleato nella trattazione del problema che viene discusso: *δσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν χριστιανῶν ἐστίν.*

Tutto ciò dunque che vi era di bello e di vero nelle antiche lettere, il filosofo martirizzato nell'anno 165 lo rivendicava a Cristo quale patrimonio della cristianità.

Come è concepibile codesta rivendicazione? Dal punto di vista dell'umanesimo significa l'interpretazione cristiana, e pertanto universale, dei valori trasmessi dall'antichità, dell'universo bene da essa « acquisto per sempre » (*κτῆμα εἰς ἀεί*), affinché dell'eterno retaggio neanche un iota si perda, bensì ogni pregio si trasfonda integro nella pienezza della gloria dell'uomo quale figlio di Dio. Dal punto di vista storico (poichè ora siamo giunti alla confluenza del pensiero umanisti-

co e della speculazione storiografica) siffatta rivendicazione dichiara che il cristianesimo non è solo l'azione dell'Intelligenza divina e del divino Amore nell'umanità, ma anche quella della Memoria, sebbene l'attuazione integrale di quest'ultima, e con ciò la manifesta giustificazione dell'« anima di verità » della nostra cultura, sia riserbata al giorno della compiuta ecumenicità cristiana.

Permettetemi, per integrare questa asserzione, di riportarmi ad un piccolo brano della mia lettera a Charles Du Bos « Vigile 1930, IV, p. 49 ss.; Correspondance p. 177 ss.) nella traduzione di Fr. Anselmo M. Tommasini, il quale mi ha fatto l'onore d'espone e di sostenere il mio concetto di cultura nell'articolo intitolato *De Thesaurò* (Vita e Pensiero, Agosto 1933, pp 517 ss.): « Ciò che attualmente, nel parlare dei grandi cicli della storia universale, si chiama *cultura generale* (il termine classico di *civiltà* si riserva per designare soprattutto ciò che riguarda istituzioni e costumi) poggia a mio avviso essenzialmente sull'azione permanente della memoria infusa, per mezzo della quale la Sapienza Increata conduce l'umanità a trasformare gli elementi della disunione naturale — spazio, tempo, materia inerte — in strumenti d'unione e d'armonia, e a rivendicarli così alla loro destinazione, in conformità dell'immagine divina della creazione perfetta. Ogni grande cultura, in quanto emanazione della memoria, è un aspetto particolare della rivelazione del Verbo nella storia; epperò ogni grande cultura non può essere che l'espressione multipla d'una idea religiosa che ne costituisce il nucleo. La dissoluzione della religione deve dunque considerarsi come un sintomo infallibile dell'estinzione della memoria in quella data cerchia. Il cristianesimo solo, essendo la religione assoluta, ha la forza di far rivivere la memoria ontologica delle civiltà alle quali si sostituisce; tanto che la cultura cristiana (che è la cultura greco-latina nei suoi due aspetti, dell'Oriente e dell'Occidente) riveste necessariamente il carattere universale, la cui pienezza — che noi possiamo soltanto presentire — è il principio teleologico contenuto nel suo germe divino ».

L'Anamnesi universale in Cristo — ecco dunque la mira della cultura umanistica cristiana: chè tale è la premessa storica dell'Apocatastasi universale...

Si capisce bene che con tali — non già dico: premesse dottrinali, ma solamente predisposizioni e nostalgie dell'anima, uno si sente piuttosto spaventato che sedotto dalla teoria della sempiterna partenogenesi d'un principio di cui non si sa per certo se sia l'essere o il nulla, ma che pensa in noi e si manifesta in fenomeni, cercando di divenir conscio di se stesso mediante il processo storico svolgentesi, si dice, a fil di logica, però senz'altro successo che il continuo ripensamento e rimodellamento delle proprie manifestazioni. Ricercò per parte mia la dialettica di codesto processo nei momenti agonistici dell'incessante e tragico dialogo tra l'uomo e Colui che creandolo libero e immortale e conforme all'immagine Sua e designandolo Suo figlio in virtù gli diede perfino il Suo Nome arcano. *IO-SONO*, affinché egli potesse un giorno, figlio prodigo, dopo tanti errori ed abusi, traviamenti e tradimenti, dire al suo Generatore: « TU SEI, e perciò son io; non posso essere senza di Te nè fuori di Te, ma non ne ho più neanche voglia; chè il mio distacco da Te mi confonde, nè son pago di questa parvenza dell'essere che è il retaggio della mia vuota libertà dopo quel distacco; siccome però Tu vuoi che io sia nè mi è dato di spegnere in me il Tuo Nome che mi strugge, fa così, che io sia in verità, cioè unito a Te, fa così che codesto nome mio, che è il Tuo Nome, — il mio *IO - SONO* che è il Tuo fuoco divorante in me — non sia più il segno di Caino sulla mia fronte, bensì il sigillo della Tua paternità ».

Tale sarà secondo il concetto cristiano, l'ultima parola dell'Uomo universale in quel dialogo, la suprema affermazione della sua libertà consumata e rinascente come l'araba Fenice nella fiamma d'amore, il suo definitivo superamento di se stesso quale creatura, l'inizio della sua reale filiazione in Dio.

Quando Goethe, ispirandosi al libro di Giobbe, ideò il

« Prologo nel Cielo », egli diede alla grande opera che doveva riassumere l'esperienza integrale della sua vita, un'impostazione teistica, non già panteistica qual'era il suo primo abbozzo di « Faust »: aderì, cioè, all'interpretazione dualistica e tragica della storia dello spirito europeo, che si proponeva di delineare simbolicamente nel suo dramma. Così deliberò in lui, spirito polifonico e policromo, il poeta, re veggente, tostochè il suo sguardo d'aquila si staccò dalla Natura e si volse al problema della cultura. Infatti, la negazione di questo dualismo è la negazione della vita soprannaturale, donde conseguono di necessità l'incarceramento dell'*io* nei modi fenomenici dell'esistenza in generale e quello storpiamento della personalità integrale incastrata nell'ingranaggio della cultura in particolare, quell'estorto rifiuto, in nome di questa, alla spirituale libertà (non la confondiamo colla cosiddetta libertà del pensiero) contro i quali l'amico mio, Michele Ghercenson, con santo sdegno protestò. Ma per essere liberi, bisogna rompere l'incantesimo che in guisa di ceppi ci ritiene avvolti nella spelonca platonica, e passare per l'angusto uscio della rinuncia a quella visione fittizia del mondo che abbiamo escogitata per spiegarci il giuoco delle ombre e dei riflessi di luce sulle pareti dell'antro. Il massimo grado dell'indipendenza spirituale del ritardatario consisterebbe nel continuo resistere alla illusione per mezzo d'una scrupolosa e sterile *ἐποχή*, cioè d'una meto- dica astinenza mentale da qualsiasi giudizio, la quale non esclude in verun modo, anzi favorisce, rendendola irresponsabile, la libidinosa voglia di sperimentare la vita (il caso di André Gide); ma neppure siffatto libertinaggio scettico lo farebbe partecipe di quella genuina libertà che si attua nell'atto. Per ciò Cristo dice: « Conoscerete la Verità e la Verità vi farà liberi » (Giov. VIII, 32). Non dice viceversa che la nostra illusoria libertà, essenzialmente negativa e micidiale, e che si compiace nella negazione e nella ferocia finchè non sia stata domata dal raziocinio costrittivo, ci possa avviare, tale qual'è per propria natura, alla cognizione del vero. D'altra parte, il coraggio stesso d'intuire la Verità e di preferirla ai numero-

si surrogati e falsificati messi in vendita nelle botteghe della cultura, la scelta stessa di quella perla che colui che l'ha scoperta compera sacrificando a questo unico acquisto la sua intera sostanza, è già un atto di libertà spirituale e non naturale (che libertà non è), reale, perchè elettiva in amore, e non già meramente potenziale, qual'è la materia ritrosa al principio della forma.

Mentre funeste sono le conseguenze della negazione della vita soprannaturale nell'ambito della cultura, l'affermazione di essa quale vera sorgente della nostra libertà e creatività riesce salutare tanto all'individuo che alla cultura medesima. La consapevolezza di essere nella sfera di luce dell'intimo io esente dal determinismo della cultura, innalza l'uomo al di sopra di essa, per quanto essa stessa sia già una parziale liberazione dal cieco e caotico dominio della natura. Così la parte che egli prende ormai nella vita civile cessa di essere soltanto strumentale, bensì diventa, almeno virtualmente, creativa. Il suo atteggiamento a riguardo della cultura si muta: egli ottiene la facoltà di *discendere* verso di essa con criteri superiori a quelli vigenti nella convivenza umana, anzi coll'annuncio di verità che la trascendono. In questo senso parlai della nostra partecipazione alle iniziazioni degli avi, la quale ne attinge a sua volta una forza iniziatrice: iniziazione dissi quel che Dostoevski chiamava: « contatti con altri mondi » e Platone « ricordi » dell'altro e vero essere... Ma già a sufficienza, caro amico, è stato caratterizzato il mio dommatismo così anacronistico a confronto del vostro criticismo, che vi conferisce il privilegio di dire, parlando del pensiero moderno, « nostra scienza » e « nostra filosofia ».

Mi sia lecito, in conclusione, di proporvi una interpretazione, alquanto divergente dalla vostra, del carne « orfico » di Goethe intitolato « Daimon », il quale pare vi attragga non solo perchè non si combacia col concetto immanentistico di cultura, ma anche per se stesso, il che d'altronde non farà nemmeno stupire coloro che hanno letto e meditato il vostro

bello e sinistro « Colloquio con l'Ombra ». Eliminando gli aforismi intorno all'elemento demonico che non hanno nulla a vedere col nostro finto oracolo esprimente una legge generale ed intrinseca, perchè trattano di influenze esterne ed occasionali, ritengo che in questo il poeta parla del principio morfologico della personalità, asserendo che mentre nei minerali, nelle piante, nelle bestie codesto principio morfologico costituisce il distintivo della specie, nell'umanità invece ogni individuo sia un essere *sui generis* e possessa la propria « forma impronta che vivendo si svolge ». Questo però non vuol già dire che la personalità si esaurisca in codesto principio o sia da esso esclusivamente determinata, nè racchiuda dentro di sè, oltre il principio di forma, un agente spirituale il quale, operando nelle forme date, segua le proprie vie di libertà. Altrimenti come sarebbero possibili i fatti di rigenerazione dell'uomo interiore, come per esempio la conversione di S. Paolo, i quali colui che disse « stirb und werde » ammette su una larga scala? E nel medesimo ciclo « orfico » vengono inneggiati, accanto al Daimon, anche Eros, ed Elpis. Ma non può forse il principio morfologico persistere costante nelle trasformazioni stesse dell'intimo essere? E perfino il corpo spirituale di cui parla S. Paolo, non conserverà egli forse la propria individualità? — quale « elemento caratteristico — come dice Goethe stesso spiegando la sua poesia, — per il quale il singolo si distingue da ogni altro pur nella maggiore similarità ». Eppure ben diverso vediamo questo corpo spirituale dal corpo terreno, dacchè è divenuto un ricettacolo della divinità, mentre il corpo mortale, prima della sua santificazione, era forse stato, come quello di S. Maddalena, una abitazione di demoni. Pensiamo la quercia in vari siti, fingiamo coll'immaginazione una quercia infernale orrida e minace e una traslucida quercia del paradiso terrestre: ovunque la riconosceremo in tutte le sue metamorfosi per la costanza del principio morfologico proprio della quercia. Voglio dire che l'intimo *io* può purificare o oscurare il proprio Daimon nè ha bisogno di « spezzare la forma » per spiritualizzarla, come la medesima mano può essere mici-

diale o trafissa dal salutare chiodo sulla croce del buon ladro-
ne. Perciò la vostra interpretazione fatalistica e deterministi-
ca non mi persuade.. Ma — cosa strana! — nella *Corrispon-*
denza io difendevo la cultura e la memoria contro uno dei più
amorosi e memori cultori della storia e delle lettere: debbo
io ora difendere la libertà dell'uomo contro di voi, umanista,
— la libertà quale grazia contro l'assertore della libertà qua-
le legge?

Vostro aff.mo

VENCESLAO IVANOV

Pavia, Febbraio 1934.

Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno.

I.

Verso l'astro benigno, generoso donatore, eterno generatore — verso questo sole visibile ci orientiamo naturalmente tutti ora e sempre. Ma proprio oggi, direi, ci confidiamo in esso, se l'apparenza delle cose e il rimbombo delle voci non ingannano, forse con maggiore abbandono, più schiettamente, più spontaneamente a confronto della gente accigliata e caparbia del secolo scorso. E qualora i rari superstiti rigoristi di quella antica formazione vengono a turhare con ragionamenti astratti o scrupoli puritani codesta nostra soverchia confidenza nel principio della vita inesausta ed imprevedibile, superatrice e distruttrice di ogni concetto e preconconcetto umano, siamo soliti opporre con brio al loro rigido dottrineggiare qualche ghiribizzo in genere della massima nietzscheana, cara per altro anche ai miti pragmatisti: « vero è solo quello che stimola ed incalza e rinforza la vita ». Poichè « viva la vita » è il nostro continuo e prediletto ritornello, e una solenne e festosa instaurazione del culto della vita è la nostra confutazione del pessimismo ottocentesco. All'indomani della catastrofe che ha sconvolto il mondo, sotto la minaccia d'un prossimo cataclisma in istato di maturazione, come vociferano gli aruspici, in mezzo a tanti dolori e odî, a tante miserie e frenesie, non già illanguidita e scemata, bensì accresciuta e come ringiovanita appare la voglia di vivere, l'energia di sperimentare, di conquistare, di estendersi sino agli estremi limiti della possibilità dell'esistenza terrena; e, per giunta, a questa arditezza e curiosità di fronte alla vita si unisce in noi una ubbidienza quasi fatalistica alla sua, sia pure

impenetrabile e tenebrosa, legge. Stanchi del raziocinio, più volentieri ci lasciamo guidare da quel cieco veggente che è l'istinto. Infastiditi e delusi da ideologie, siamo in vena di ripetere in coro il famoso detto: « grigia è ogni teoria, mentre il fulgido albero della vita sempre verdeggia », — dimentichi spesso dell'uso ambiguo che ne fa il suo banditore Mefistofele. Pochi infatti lo interpretano in ispirito di fede e di sacrificio, meno intenti a godere che a servire la vita, fedeli dell'ideale, i quali sacrificandosi sperano e muoiono sorridendo; e questi sono degli eroi. Ma ben altra è la mentalità tipica dell'odierno Europeo.

Che presupposto logico o morale è l'ascoso movente di siffatto stato d'animo? Forse talora un frivolo edonismo o uno scetticismo fondamentale, anzi pure un freddo cinismo? Pare che ci sia un po' di tutto nella torbida psicologia contemporanea, come in quelle composte bibite intossicanti che sono di moda, una goccia di ogni veleno, somministrato però in una soluzione pressochè innocua, non mica in quintessenza di qualche determinato sistema ben seguito e profondamente vissuto. Positivismo? Per nulla! Un vecchio filosofo neokantiano, uomo di buona volontà, raccomandava ai miscredenti della sua setta il vivere di guisa come se Dio vi fosse (« Als-ob-Philosophie »): similmente noi pratichiamo a volte, secondo l'opportunità, spesso sotto il pretesto di combattere la morbidezza romantica, lo schietto positivismo, come se non l'avessimo da tempo seppellito quale teoria nel cimitero delle astrazioni nominalistiche che un giorno minacciavano di divenire tutto e sono andate in nulla: *pulvis in pulverem*. Materialismo? Nemmeno. Questo, tradito e spodestato dalla scienza che lo proteggeva un tempo, è ora devotamente mantenuto dai soli marxisti militanti per i loro scopi di educazione demagogica. Ma, ripudiando la dottrina meccanicistica, noi stiamo realizzando la meccanizzazione della vita. Altrettanto si può dire del determinismo, un altro caposaldo del furore razionalistico delle generazioni che esaltavano la pretesa era del libero pensiero: se la vita ci determini o viceversa, se quella che possediamo ci possega, davve-

ro ce ne preoccupiamo pochissimo, dato che dopo tutto la viviamo noi, questa da noi posseduta vita, e che essa qual'è viene attuata da noi; e la stessa psicanalisi, tanto gustata, che scompone e discioglie la personalità, in flagrante contraddizione col proprio punto di partenza, fa quale terapia appello al libero arbitrio. Ma pur respingendo la concessione deterministica, ci sottoponiamo volentieri al principio da essa asserito, ogni volta che ci abbandoniamo, senza discernere i componenti dell'andazzo, inerti alla corrente che ci trascina, non trovando in noi un criterio superiore che giustifichi la nostra e comune condotta.

Insomma: da un lato il crollo delle dottrine ancora ieri superstiziosamente credute e un libero spazio che ne risulta nel campo delle idee, dall'altra parte una metamorfosi delle medesime dottrine in impulsi volitivi che agiscono nel crogiuolo della vita insieme coi nuovi apporti della esperienza storica, — ecco ciò che mi sembra essere il distintivo di quest'epoca di transizione, in cui tutto si ritrova sminuzzato e mescolato, come nel caos empedocleo, e nonostante il fallimento delle scuole nemmeno il funesto retaggio del dottrinarismo puro, per quanto superato in principio (accenno al binomio: giacobinismo, marxismo integrale) cessa, tosto che è pervenuto al potere, d'infestare nazioni intere e d'attentare alla vita spirituale di popoli.

II.

D'altronde quel nostro culto della vita, per poco che appaia determinato da costruzioni teoriche, è per se stesso un eloquente esempio della trasformazione spontanea, organica, pressochè inconsapevole di idee elaborate sulle cime solitarie della contemplazione in moventi della psiche sociale: infatti, fu preceduto nel campo speculativo da un movimento che tendeva a contestare ed a restringere la competenza del pensiero astratto a riguardo del fatto concreto e in fondo irrazionale della vita.

La filosofia che nei tempi di Hegel, immedesimandosi

collo spirito universale, presumeva di dedurre tutta la realtà, nel suo divenire cosmico e storico, dalle mosse dialettiche della ragione, di costruire a priori e di ricreare, per modo di dire, il creato, abdicava a mano a mano le sue pretese titaniche e ricercava una più stretta alleanza colla scienza sempre più guardinga. L'idealismo finì, rimettendosi sulle orme di Kant, colla divisione dello scibile, quale oggetto della conoscenza non mai adeguata all'essenza delle cose, in due regni, quelli cioè della natura e della coltura, e si dedicò ormai all'esame dei valori immanenti a questa, avendo in mira di giungere, mediante una interpretazione metodologica della coscienza umana nelle sue molteplici manifestazioni, ad una formulazione logica degli ultimi principii dell'essere quale idea. Donde sorse una fioritura di storicismo, come pure di studii così detti fenomenologici, mentre accanto a questa via maestra della filosofia si formarono parecchie correnti eterogenee che convergevano tutte quante alla limitazione più o meno radicale dell'intellettualismo costruttivo. Nella contesa tra la conoscenza e la forza oscuramente creatrice della vita il primato fu aggiudicato a questa da una maggioranza di voti.

Ho già accennato al Nietzsche, che non era per davvero un filosofo, e al pragmatismo, quel bastardo ben avventurato della filosofia; più significativa fu la visione bergsoniana dello slancio vitale. L'istinto, dice questi, ha solo la forza di conoscere, senza però averne voglia, mentre la ragione lo brama e non lo può. Per dare qualche altro esempio, giova strada facendo confrontare due tipi del pensiero opposti in quanto alla derivazione del fatto religioso, consoni tuttavia nel riconoscere in esso un valore spirituale non riducibile alle rigide determinazioni intellettualistiche: cioè il Loisy, preconizzatore d'una religione adogmatica, amorfa, agnostica quale funzione della coscienza variabile in decorso di tempo, e il pio Blondel che intravede nell'azione un atto integrale di conoscenza e nella vita una logica ben diversa da quella formale, senza che questa sia perciò invalidata quale base dell'intendimento. Fecero buona riuscita e godono finora un ottimo successo i relativisti (non ha

che vedere con questo relativismo storicistico quello cosmologico di Einstein, ben compatibile forse col dualismo platonico) e i pluralisti, che negavano la validità di qualsiasi unica soluzione dei problemi della coscienza, ritenendo che la vita indefinibile, la quale produce di necessità tante diverse visioni del mondo, le giustifica per ciò stesso tutte quante. E vi erano degli apostoli anarchici della vita concepita in ispirito del Rousseau come *tabula rasa*, desiderosi di scuotere dalle spalle l'immane peso della tradizione dei millenni di coltura che la storpia, la genuina vita bella e forte, e l'adultera e ci priva di quella immediata cognizione delle cose che le è inerente, sostituendo ad essa il retaggio morto e mortifero d'innumerevoli concetti e valori pietrificati e sterili (così, per esempio il mio interlocutore della « Corrispondenza da un angolo a l'altro »). E lo Spengler, ieri l'altro tanto vantato, vaticinando l'imminente abbassamento della coltura europea fino al livello di una civiltà puramente esteriore, utilitaria e tecnica, divideva l'umanità in grandi cicli storici di natura talmente diversa che nessun ciclo successivo fosse mai capace di comprendere il proprio predecessore e testatore nel suo modo di percepire e di spiegare il mondo, e riassumeva lo spirito della coltura nostra che cala verso il suo tramonto nell'immagine (che impressiona finora la Germania), dell'uomo faustiano, titano ardimentoso e disperato in faccia all'universo illimitato e sordomuto, disunito ed incoerente, senza senso, senza scopo, senza « *Mente che agiti la mole* »...

E tanto basta intorno ai filosofi, i quali, se non hanno tutti contribuito, nemmeno hanno saputo efficacemente resistere a quel disorientamento spirituale che è purtroppo il rovescio del naturale orientamento della vitalità nostra verso il generoso sole.

III.

Siccome però, malgrado l'incessante lavorio di quei sensali dello spirito al mercato d'opinioni — i Greci direbbero: al foro della « *Doxa* » — che volgarizzano ed accomodano all'uso co-

mune i prodotti del pensiero originale, è ovvio che codesto odierno culto della vita non s'ispiri affatto alle teorie che l'hanno anticipatamente giustificato, bensì pigli le mosse, se mai, dalla briosa disinvoltura dell'attività tecnica moderna, torna opportuna d'esaminarlo per sè quale stato d'animo, prescindendo dai placiti dei sapienti, nonchè dalle condizioni materiali della nostra civiltà. Ed anzitutto ingiusto sarebbe non rilevare in esso un certo valore positivo, che conviene senz'altro attribuirgli per tre ragioni, le quali implicano anche il criterio di valutazione.

Primieramente, è un gran bene per se stessa la schietta volontà di vivere, ben diversa dall'ebbrezza dei sensi e totalmente opposta all'avidità di un'anima disperata, bisognosa di uno stordimento per far ammutolire in sè l'insistente chiamata del nulla. È un bene l'accettazione integrale dell'esistenza quale dono desideratissimo ed inestimabile non solo per i piaceri che ci procaccia o prometta, ma anche per le fatiche e i dolori che comporta: una coraggiosa fedeltà alla Madre Terra dunque, sia pur cieca, ma filiale ed eroica, quale la voleva il gran martire della tragica affermazione della vita, orfano sconsolato ed inasprito per la perdita del suo Padre nel cielo, — Federico Nietzsche. È ingenita infatti a una tale sete qualcosa come gratitudine e benedizione, sia pure inconscia, dell'essere; e il principio dell'essere è Dio. Quindi è capace siffatta sete di sbocciare e di prendere rigoglio nello spirito quale speciale virtù che io direi ontologica. Questo è per altro anche il giudizio del Dostoevski: il vero «maestro di color che sanno» intorno all'occulto purgatorio delle anime erranti quaggiù, ci assicura che il sincero e fermo amore della vita sia un pegno della salvezza ancor quando la diritta via pare per sempre smarrita.

In secondo luogo, l'attaccamento alla vita tale quale, il desiderio di viverla non già in sogni e riflessioni, bensì nella sua acerba, robusta, doverosa concretezza è un possente antidoto contro l'illusionismo snervato col suo concomitante che è il *taedium vitae*, contro quella accidiosa negazione della realtà e del valore dell'esistenza che viene suggerita dalla stanchezza

morale o da una falsa spiritualità — tentazioni che stanno sempre in agguato specie nell'ambiente di una vecchia coltura. Non vale l'obiezione che il pessimismo illusionistico conti tra gli avanzi del mondo dell'anteguerra; nè giova il farci beffe dell'esaltazione estetizzante della *Chimère* e del *Grand Néant*, certo ben morta colla mentalità della *fin de siècle*: il vento che soffia dall'Oriente ci porta per contraccambio i germi di un contagio omogeneo, ma di gran lunga più maligno, e il nichilismo buddistico è un elemento attivissimo tra le forze che tendono a decristianizzare l'Europa.

In terzo luogo, le forze stesse in cui immediatamente si esprime e balza agli occhi il nostro culto della vita, l'entusiasmo cioè di scoperte e d'invenzioni, di ardimenti e di trionfi nel campo delle scienze ed arti meccaniche, intente ad asservirci le forze tanto operatrici quanto distruttrici della materia, a render l'aria navigabile e l'etere messaggero, a spostare a seconda dei nostri propositi i termini di spazio e di tempo, come pure la sollecita cura che mettiamo al risanamento e perfezionamento del corpo, — tutti questi cimenti, tutte queste vittorie che hanno in mira di plasmare l'uomo futuro più forte, più bello, più libero, più lieto, più conscio della sua unità in paragone dei suoi avi, — sono senza dubbio altrettanti beni, per quanto beni problematici, capaci ad un tratto di tornare a danno e perdizione, non solo perchè alla grandezza e nobiltà delle conquiste è proporzionato l'orrore dell'abuso che ne posson fare l'odio e il furore, ma soprattutto perchè questi beni sottopongono l'uomo ad una pericolosa prova spirituale. Per valutarne la portata ed insieme il pericolo, mi vedo anch'io costretto (tanto trascendente è il problema) a tentare, figurativamente parlando, un volo, ad osare una ascensione nella stratosfera metafisica e mistica. Infatti, codesto contatto colla natura così stretto da poter indurla a confidarci i più profondi segreti della sua fabbrica, non suppone esso forse un avviamento risoluto ed integrale della coltura nostra verso gli scopi meccanici, e non significa forse quest'indirizzo un impoverimento, un inaridimento spirituale ineluttabile, più precisamente — ciò che ho già

prima accennato fra le minacce del tempo — la decristianizzazione dell'Europa? Oppure un buono e fecondo connubio dello spirito umano colla materia, risvegliata e suscitata ad una benedetta cooperazione con lui, pur rimanendo una prova rischiosa e dura, costituisce ciononostante un compito storico della civiltà cristiana? Ma non è questo un paradosso? In che senso e in quali limiti può il cristianesimo non solo tollerare, ma anche richiedere siffatto connubio?

IV.

Il cristianesimo è, a confronto delle altre religioni, l'affermazione più radicale della discesa divina, spinta fino alla sepoltura del Dio-Uomo nel seno della terra. « *Descendit et incarnatus est — et homo factus est; passus et sepultus est; et resurrexit et — ascendit* ».

L'esaurimento fino al sentirsi solo in faccia al nulla e per un breve attimo, che vale però un'eternità, non già più divino, perchè abbandonato dal Padre, è il prezzo della risurrezione redentrice e della vittoriosa riascesa verso la Sorgente dell'essere. « Se il grano di frumento caduto in terra non muore, rimane esso solo; ma s'egli muore, apporta molto frutto »: a questa legge sovrana del divenire si sottomette il Verbo che si è fatto uomo, ed è soggetto l'uomo creato dal Verbo. Il Verbo si fa carne; la Sua Luce che è la Vita penetra nelle tenebre (« et Lux in tenebris lucet »), supera l'insita resistenza della materia al principio del vero Essere, illumina e rivendica allo Spirito l'uomo intero, immerso per gran parte in quelle tenebre, e con l'uomo, risuscitato e reso fruttifero al pari del granello morto fra le zolle, l'intera natura, la quale, come dice S. Paolo, ora geme aspettando la propria liberazione per mezzo dei figli di Dio. Secondo il concetto cristiano della realtà inferiore, tanto dissona da quello indiano prettamente illusionistico, neanche il mondo materiale sarà abolito e dissipato come un molesto e fallace sogno nel Regno di Dio, bensì quale tabernacolo del Verbo trascenderà il suo stato odierno caotico e meonico, cioè disu-

nito ed oscillante tra l'essere e il non-essere, e diverrà veramente reale, realmente partecipe all'universale restaurazione e santificazione del creato. La natura, si salva tutta quanta col corpo glorificato dell'uomo integrale nella futura risurrezione, perchè essa è il corpo dell'uomo, e l'Uomo, che è uno nella molteplicità delle persone individuali ed immortali in cui si realizza, è, quale unità (« *ut sint unum* »), il corpo mistico di Cristo.

Che sublime edificio, fatto di antinomie e per ciò stesso stabile come il firmamento che si libra fermo sopra di noi, — un nuovo e pure il medesimo firmamento riscattato e giustificato, che abbraccia, conforme alla promessa « Dio sarà tutto in tutti », il tragico divenire superato e l'essere beatifico, la molteplicità e l'unità, lo spirito e la materia transustanziata! Nè è questo solamente un concetto, più ardito e più ardente d'amore, più umile e più eccelso, più misterioso e più traslucido di ogni dottrina umana, ma la verità reale, attestata dai destini stessi del genere umano quali li vediamo svolgersi nel processo storico dopo l'annunzio della Buona Novella. Poichè l'umanità tutta quanta, e non solo quella eletta dei santi, prende soffrendo parte al mistero divino della redenzione: non invano accanto alla croce di Cristo erano erette due altre, quelle del buono e del ritroso ladrone. L'umanità intera rispecchia e riproduce in modo arcano l'incarnazione divina — quanto dolorosa! — e la penetrazione del Verbo nella materia sino all'ultima sepoltura.

L'uomo avanti Cristo, all'infuori dello strettissimo cerchio del giudaismo puro, non concepiva, se non nella speculazione di qualche filosofo e in forma puramente astratta, una materia inanimata, sentiva la terra madre e stava fiducioso in comunione intimamente vissuta coll'*Anima mundi*. Dopo che il gran Pan, come la misteriosa leggenda tramandata da Plutarco narra, fu morto, non si staccava ancora per secoli dall'antico animismo ed ilozoismo, vedeva però ormai la natura, al pari di se stesso, tormentata ed ossessa dai demoni malvagi, perchè una nuova e tremenda verità si era intanto rivelata allo spirito, quella cioè del peccato originale, dell'iniziale scissione avvenuta tra l'uomo e Dio. Cogli albori del pensiero moderno il pandemonio

si disperde, ma contemporaneamente impallidisce e s'annuvola anche la visione dell'Empireo. L'uomo discende in una regione più bassa, più carica di mole inerte, colla lanterna cieca della sua ragione geometrica, e la natura dinanzi a questa luce intrusa, scrutatrice e spogliatrice, s'avvolge d'un velo fitto, in cui l'osservazione esteriore e il meccanico sperimentare non distinguono più che una sostanza esanime. Fissando il suo sguardo nel buio che si scopre nel fondo delle cose, l'uomo affaccia per la prima volta non già il viso pallido, ma la stupida gola della morte, come dice il giovane Werther goethiano. Non vi è nulla sotto l'abbagliante parvenza del mondo; vi è un cupo abisso vuoto dove ogni vita si spegne. « Iddio mio, Iddio mio, perchè m'hai tu abbandonato? ».

Quale eco fecero a questo grido d'angoscia divina innumerevoli anime dei tempi moderni! Alla morte spirituale si puòappareggiare il colpo che percosse il mondo, quando l'assenza di Dio diventò palese. L'intrizzire, l'irrigidirsi nella disperazione, che tosto si trasformò in una gelida insensibilità, in un assopimento letargico dello spirito, fu il momento della sepoltura. Pochissimi s'accorsero di questo assideramento dell'intima vita del cuore, di questa paralisi delle facoltà superiori della coscienza, perchè la ragione inferiore continuava a fare i suoi calcoli e la volontà ad appetire gli allettamenti dei sensi. Anzi cospirarono ambedue per una comune ribellione e, confondendo lo svenimento di quella parte dell'anima in cui risiede la fede in Dio quale rivelazione immediata, secondo S. Paolo, delle cose invisibili, con la morte di Dio stesso, dichiararono d'aver scongiurata la fantasima che impediva lo sviluppo della libertà umana. Durante i lunghi saturnali del funerale di Dio, che non volevano finire per tutto il secolo scorso, Carducci inneggiava⁶ Satana quale « forza vindice della ragione », e Bakunin, l'anarchico, proclamava la famosa formola: « se vi è Dio, l'uomo è schiavo; se questi è libero Dio non v'è », — mentre vero era appunto il contrario: la negazione di Dio sequestrava la libertà, la dignità, la personalità dell'uomo, l'asserviva alla natura, ed evocava in lui il *terror antiquus*, l'angoscia e il tre-

more dello schiavo davanti alla cieca Ananke. Aveva evidentemente ragione Cristo che ammoniva a conoscere prima la verità, chè questa poi renderebbe l'uomo libero (Giov. VIII, 32).

V.

Tal'è, finchè l'apostasia dura e in quanto in essa stiamo fissi, anche il nostro atteggiamento dinanzi alla fossa nera che abbiamo nel frattempo investigata coi lumi della perizia nostra in materie fisiche e chimiche di modo tale da non aver più bisogno nè voglia di revocare in dubbio la nostra cosmica solitudine ed essenziale mortalità. Così l'uomo, avendo scambiato la pristina chiaroveggenza delle cose divine con l'acutezza di vista nel tenebroso regno ov'era disceso, assolve, sia a buon evento, sia a mal fine, il proprio compito, inconsapevole degli scopi arcani del suo avvilupparsi in materialità, lungi dal presentire la sua pace avvenire colla natura, ora da lui guerreggiata e saccheggata, pronta però ad un giorno lontano a prestargli una ben altra collaborazione, quando avrà udito da lui l'annuncio del Verbo. Così subisce la prova della cecità spirituale, a maggior gloria di quegli intrepidi dal cuor veggente cui da prima fu dato il conforto: « beati coloro che non vedono e credono », — mentre la scienza, ritrovando se stessa nell'officina della morte, la cui fosforescenza è la vita, fruga nel buio, soddisfatta di rintracciarvi legge ed ordine, e ne trae immensi tesori, che arricchiscono favolosamente l'esistenza — ahimè, quanto precaria! — sulla superficie, e la mente materializzata e materialistica eziandio ne insuperbisce, gloriandosi di tante ricchezze e di tanta sagacità, e noi incoraggiati dalle prove così tangibili del nostro continuo avanzare di bene in meglio esaltiamo la vita, nutrendoci come i lotofagi dei sughi stupefacenti dell'oblio.

Avidi di sfruttare la natura dataci in preda, non ci avvediamo però dei raggiri insidiosi della schiava indomita, che intanto va imprigionandoci lentamente, ma sicuramente. Se davvero geme e aspetta da noi la sua liberazione, non sarebbe forse d'altronde logico, se vedendosi delusa e tradita si vendicasse dei

traditori? Nella nostra infanzia ci nutriva da buona madre; ora, che siamo da gran tempo adulti, ci vuole attivi, ma l'attività nostra non le va a talento. E finchè non le è concesso d'inghiottire, come le era talvolta capitato nella sua lunga vita, anche la coltura odierna, cerca per il nostro annientamento d'abbindolarci colla subdola rivelazione del meccanismo della materia. E noi, creduli nella stessa incredulità nostra e facili ad essere ingannati in ciò che concerne il nostro intimo *io*, immerso in un sonno letargico, riconosciamo con leggerezza e docilità nella materia rivelantesi il criterio universale del vero e il principio basilare che regga anche il nostro spirito, e via via siamo spinti ad immedesimarci con essa. *Capta victorem cepit*. Taluni hanno già intravisto shigottiti che la macchina va assoggettando l'uomo non solo economicamente, ma anche moralmente. Misurate nell'architettura di oggi giorno, che è però un'arte, vale a dire un'espressione dell'idealità umana — misurate in essa la dose che vi costituisce l'apporto dello spirito a proporzione coll'esibizione nudistica della materia rude!

Eppure lo spirito si regge e si fa vivo nella fede inconcussa, nella sacra nostalgia delle cose eterne, nella forza creatrice del genio. Questo anticipa spontaneamente la promessa pace colla natura: un toccare la materia in modo da trasfigurarla conforme alla di lei intima volontà è il toccare creativo. Il mondo non lo discerne e nemmeno ci bada: passa oltre disattento, perchè s'affretta. E dove si precipita con tanta fretta e furia? Se lo sapesse, non si lascerebbe senz'altro travolgere da quel turbine in cui ora vede l'ultima e definitiva rivelazione del senso della vita; invoca il nuovo nume, — prefigurato nei miti antichi da Issione affisso con quattro chiodi ad una ruota infiammata in moto vertiginoso a somiglianza d'una croce uncinata in giro attorno al suo centro, — invocandolo col nome di Dinamismo. E si sente in pace colla sua coscienza, qualora si trovi, d'accordo col nuovo comandamento, abbastanza « dinamico ». Dimentica purtroppo che il dinamismo è uno stato, e non già un atto: di nuovo dunque agisce la natura che ci soverchia, e l'uomo la subisce. Certo, le mete del movimento sono in gran parte pre-

scritte dalla ragione nostra; ma il mondo concepisce il dinamismo come fine a se stesso e come salvezza *ex opere operato*. Tuttavia, con un po' di buona volontà si può scoprire in questa febbre anche un buon sintomo: essa stà in correlazione con un nuovo concetto della materia quale forza; la mole ancora ieri inerte ed impenetrabile viene trasmutata in energie e mobilitata, e questa generale mobilitazione delle potenze riposte tornerà forse, piaccia a Dio, efficace perfino quale cura della nostra paralisi spirituale.

Comunque però le accidenze si modificchino, tutto rimane in sostanza sul piede di prima: patti vecchi, e modi usati. Nè è d'uopo un maggior dispendio di prove particolari per qualificare come disorientamento spirituale la mentalità di una grandissima parte dei nostri contemporanei che ha detto addio a quelle che Nietzsche chiama « consolazioni metafisiche » e dichiara ad alta o bassa voce di essersi emancipata dalla religione, il che costituisce peraltro il tacito presupposto di ogni ricerca riputata scientifica. L'atteggiamento degli emancipati a riguardo di quella è per lo più, almeno nella convivenza veramente civile, quello d'indifferentismo sornione, d'astinenza da un giudizio tagliente e categorico in pro e in contro, di tolleranza magari ironica che è un pregio insieme d'una coltura superiore e della buona educazione, — talvolta di scampo e fuga davanti alla forza invadente con cui non si scherza. Una aperta e provocante ostilità sarebbe già quasi un orientamento, eziandio una specie di religione a rovescio. Stà a bel agio chi non s'impegna; è più prudente l'osservare di lontano il lento agonizzare delle antiche credenze, il loro trasformarsi a poco a poco in sociologia, in quella pacata *irreligion de l'avenir* che ci promette tutto quello che si cercava nei culti ridotto ad una giusta misura saggia, ragionevole ed utilitaria, senza estasi e fanatismi, senza il sacrificio barbaro del povero intelletto, il quale ormai conosce la propria natura, i suoi limiti e i suoi diritti, come pure il meccanismo psicologico delle sue sorpassate illusioni infantili. Nè vorranno mai ammettere questi ottimisti della disperazione che siano spiritualmente disorientati: accumuleranno invece più

ingegnosi pretesti per non trascendere quel cerchio d'immanenza in cui l'uomo è libero perfino di farsi Dio, a patto tuttavia d'acconciarsi bene nell'animo che l'assoluto non esista all'infuori del divenire nè si raggiunga mai neanche in questo, essendo il divenire sempiterno ed infinito in *saecula saeculorum*. Somigliano con i loro pretesti speciosi agli invitati della parabola che scusavano la loro mala voglia di trovarsi in presenza del re con l'imperioso obbligo di provvedere a tante faccende importantissime di commercio, d'agricoltura, di famiglia. Cosa dunque? Non sarebbe forse il servire la patria, la società, il progresso civile, economico, intellettuale, il coltivare scienze ed arti, il conformare tutta la vita ai principî d'una morale elevata e pura un orientamento sicuro ancor quando la fede a cui questa nobile operosità s'ispira non fosse quella trascendente che la religione richiede? Orbene, non vi è una fede degna del suo nome e del valore che afferma, che non trascenda la limitatezza e la relatività delle cose umane, nè un orientamento sicuro e tanto meno spirituale che verso la verità e i valori trascendenti; fuori di questo ogni altro orientamento inganna il viandante e lo delude, essendo condizionato dalle vicende della vita e dall'eterno travestimento del divenire. Ogni sperienza intima d'immanenza pura, in quanto nega le proprie radici che s'appigliano alle cose trascendenti, nega se stessa e si rivela alla ragione indagatrice in ultimo come contingenza.

Con tutto ciò non voglio affatto insinuare che l'irreligiosità che sembra prevalere nei giorni nostri ne sia un distintivo. Tutt'altro! Sarebbe tale se fosse un'espressione originale della *forma mentis* delle ultime generazioni. Fu invece innestata dai nostri avi. È un male ereditario, e tanti indizi di cui non ho voluto parlare esplicitamente fanno sperare che tende verso una guarigione. Siamo chiamati ad espiare ed a volger al meglio il retaggio dell'epoca precedente, che fu, poichè ben merita questo nome, l'epoca del grande parricidio. Quando Nietzsche proclamava: « il vecchio Dio è morto » (« *der alte Gott ist tot* »), gridava al mondo che il fatto era già stato compiuto, il delitto commesso, Dio ucciso dall'uomo.

VI.

L'immagine più profondamente significativa, più altamente tragica, più faticosa dei destini dello spirito umano, quali appaiono fin d'ora distintamente al nostro sguardo attonito nei loro lineamenti formidabili, al pari di orride cime che accerchiano il nostro sito, io la trovo nell'antico mito orrendo e numinoso di Edipo.

Tutto è antinomico in questo, come antinomico è l'uomo stesso in genere — nella sua natura complessa e multiforme, partecipe del subcosciente imperscrutabile, quel pelàgo oscuro di tanto eccedente i limiti dell'individualità che nessun scandaglio ne ha potuto toccare il fondo, e del divino che manda fuori germogli nella luce dell'eternità, — nel suo cuore, campo di battaglia, come Dostoievski dice, tra il Cielo e Satana, — nella sua sorte ambigua, la quale fa sì ch'egli deve attuare la propria libertà essenziale nei ceppi di cui lo carica la necessità, forte del resto a costringerlo a chechessia eccetto a non essere tale qual'è, qual da prima ha voluto essere. Il parricida predestinato della leggenda pagana non era affatto intenzionato d'uccidere suo padre ch'egli nemmeno conosceva; anzi abbandona la casa del re da cui era stato educato in luogo di figlio come futuro erede del trono, per non togliergli la vita inopinatamente e in modo fortuito, se gli rimanesse vicino, e non compiere così contro voglia l'infausto destino annunciatogli dall'oracolo. Innocente è dunque del parricidio colui che ammazzò per caso in una rissa quello straniero che era il suo vero padre, essendo stato solamente uno strumento del fato; e come tale strumento fu nei giorni nostri prosciolto col verdetto cattedratico degli eruditissimi conoscitori dell'antichità. Ma, cosa strana, cosa che i giudici moderni non riescono a capire — egli stesso si riconosce contro ogni evidenza colpevole, affermando con ciò (che lezione per i secoli) l'innata libertà e quindi responsabilità umana perfino nella prigionia della determinazione esterna. O non è forse l'annebbiarsi della vista un malanno? Chi mai incolpe-

rebbe perciò gli occhi di cattiveria e disonestà? Orbene il pazzo (come diranno i razionalisti), imperioso e iroso nella sua umiltà stessa, castiga i suoi occhi, perchè furono ciechi laddove il loro dovere era d'essere veggenti. Capisce tardi che fu ognora cieco, finchè percepiva le cose visibili, ed incomincia a vedere le cose invisibili quando il sole di questo mondo si è offuscato per sempre. Cieco era allorchè non riconobbe neppure la propria madre e colmando col nefasto incesto il vaticinio fatale, disgraziato, la *conobbe*. Penetrò sacrilego nelle tenebre iniziali della Natura genitrice, e il lume paterno del sole si spense davanti a lui prima che l'uccisore del padre si cavasse gli occhi già da gran tempo inutili. Non vede il sole chi non conosce il Padre; perciò Cristo dice: «La lucerna del corpo è l'occhio; guarda dunque che il lume, il quale è in te, non sia tenebre».

Che intenebramento della mente che in acutezza non aveva l'uguale! Poichè Edipo solo risolse per tutto il genere umano l'enigma della Sfinge. Domandava la Natura stessa, prendendo forma d'un mostro misterioso, all'uomo:

*Qual'è quell'animal che di mattina
con quattro piedi, al mezzodì con due,
e in sul calar del sol con tre cammina?*

Con altre parole: «Qualche essere vivente nelle successive metamorfosi della sua esistenza come specie somiglia in sul primo a me nei suoi modi ancora animaleschi, e da me dipende, poi a mezza strada si erge ritto, sicuro di sè, e si comporta autonomo, e finalmente, sacrificando la propria volontà individuale al principio superiore ed universale, deve trasformarsi in un ricettacolo della divinità, in un tripode sacro, sede d'Apollo?» Se in questo esame della sua autocoscienza l'uomo, per quanto non fosse ancora capace di misurare tutta la portata della questione e nemmeno della risposta ch'aveva già pronta, non si fosse avveduto d'affermarsi quale uomo, la Natura l'avrebbe senz'altro annientato; colla magica parola «Uomo» la vince, e perciò si fa riconoscere come padrone anche della regina ve-

'dova, la sua ignota madre, la quale non è che un altro aspetto della stessa Natura. Ascoltando la melodia della portentosa e micidiale cāntatrice, Edipo intuì subito il proprio atteggiamento specchiato nell'immagine d'un esser bello e fiero, che va co' propri piedi, *os sublime ferens*, di pieno meriggio; si rammentò della propria oscura fanciullezza storpiata ed esposta al giuoco del caso; pensò forse anche al suo prossimo sicuro avvenire d'un re appoggiantesi maestosamente sull'inflexibile, inviolabile scettro (come mai, gonfio di boria, avrebbe già potuto pensare al bordone d'un vecchio cieco, esule e penitente?) — e proferì risolutamente il suo superbo « *ecce homo* ». Non sospettava che la medesima formola dovesse un giorno assegnare all'anima una ben altra mèta delle sue più alte aspirazioni. Ma per quel tempo bastava, come sembra bastare finora alla civiltà ricaduta nella cecità edipodea: l'uomo signoreggiava, la Natura gli era sommessata.

Vediamo Edipo pieno d'orgoglio, agognato di dominio, schernitore delle profezie, ostile alla religione. L'incestuoso conubio propaga la maledizione. Dice Pindaro nelle Odi Olimpiche: « La Furia, vendicatrice del delitto, fece perire per via del fratricidio la di lui bellicosa prole ». La guerra è concepita qui quale conseguenza di una infrazione delle norme che reggono i rapporti tra l'uomo e la natura. Intanto la peste infuria, i vaticini degli oracoli squillano, le traccie dell'antico misfatto si fanno manifeste. Edipo è sul punto d'indovinare la tremenda verità, e non l'osà; un'angoscia l'invade.

Ecco ciò che si avvera esattamente nell'età presente: un sentimento d'angoscia scaturisce dal fondo della coltura parricida. La novissima filosofia è quella dell'angoscia. E' Kierkegaard che l'ha additata per primo, quale ombra fosca inseparabile dalla negazione di Dio. Heidegger, il più rinomato tra i filosofi dell'ultima ora, ne fa il centro della sua speculazione. Ma per lui essa è messaggiera del vero trascendente che è nulla. L'essere, il cui attributo sostanziale sia il tempo, si riduce secondo lui ai fenomeni; esso è fastidioso, come questi, a lungo andare. Perchè non preferire, non ricercare il nulla? Così pressapoco

discorre anche il compagno di Fausto, esaltando il tenebroso nulla, che da principio era tutto, ed imprecando la luce usurpatrice. Eppure un solo passo separa questa contemplazione del trascendente dalla teologia cosiddetta negativa, ossia apofatica, e dall'atteggiamento di quei mistici che ci parlano dell'oscurità di Dio: un passo solo che diventa però un abisso laddove si tratta della determinazione iniziale dell'intima volontà.

VII.

L'angoscia dunque, quale risultato dell'atto compiuto dalla mente insuperbita e dalla volontà ribelle, ed intento ad uccidere Dio nelle anime, vale a dire: ad estirparne la fede in Lui e il sentimento della Sua presenza presso di noi e dentro di noi... Un colpo di Bruto fu portato dai deisti della rivoluzione francese, la quale, atomizzando la società colla spettacolosa proclamazione di Libertà e d'Uguaglianza, aboliva tacitamente il principio di Paternità, sostituendogli la fittizia e menzoniera Fraternità. Ma il Padre nostro che è in Cielo — in quel Cielo che ci trascende ancor quando si rivela e si attua in noi — non può essere ucciso dagli uomini e il parricidio ordito contro di Lui significa realmente un tentativo di suicidio o d'omicidio spirituale.

Quando Gesù era menato verso il luogo della crocifissione e le donne che Lo seguivano piangevano e ne facevan lamento, Egli rivoltandosi disse a loro: « Figlie di Gerusalemme, non piangete già sopra me, ma sopra voi stesse e i vostri figlioli ». Nemmeno l'*io* superiore dell'uomo può essere estermiato in lui dalle forze rivoltose che prendono il sopravvento nella sua città interna, e fatto morire, se non sia già morto da sè, il che nei testi sacri equivale all'ultima perdizione; ma spodestato ed imprigionato, e persino ridotto in istato d'incoscienza e d'assopimento simile alla morte, e seppellito vivo sotto un sasso.

Ed allora può capitare che una donna pietosa vegli piangendo il sepolcro, ed invochi, come lo fecero le sorelle di Laz-

zaro, un intervento divino, e vedrà allora la pietra levata via ed il sepolcro rivivere. Tale è l'anima nostra — quella « *Animula pallidula blandula* », come la cantò l'imperatore Adriano, tremula e tanto labile, sì, finchè non sussulti, invasata dal nume, quale menade o martire, però sempre naturalmente veggente e forse anche, come ritiene Tertulliano, *naturaliter christiana*, quell'anima nostra, dico, che quando è pura e serena e in pace con la sua casata, canta, — canta qualcosa di concorde a questo verso che ha origliato da lei Roberto Browning: « *God's in His Heaven, all' s right with the World* ».

Mentre la madre sposa ingannava Edipo, per scacciare la sua angoscia, che era però salutare quale prima mossa d'un risveglio, e sorreggeva la sua inveterata superbia ed assicurava che le profezie fossero false, egli non sentiva ancora vicina un'anima sorella, la vera e severa consolatrice, che l'incoraggiasse ad affrontare senza disperazione la tremenda verità che racchiudeva anche la sua dolorosa rigenerazione; la trovò, quando tutto era già stato compiuto, in Antigone, sua figlia e sorella, che personifica la sua anima, poichè anch'egli sapeva decifrare i segni invisibili della legge sovrana scritta nel nostro cuore.

In uno scherzoso e profondissimo capriccio intitolato: « *Animus e Anima* » Paul Claudel narra la vita intima dei suddetti coniugi: il marito, pedante, ambizioso e dispotico, è occupatissimo; la moglie lo serve ossequiosa e teme d'infastidirlo con le canzoni che improvvisa ed altre fantasticherie infantili che raddolciscono la sua triste solitudine. È curioso che nei trattati psicanalitici del positivista Jung, uno dei discepoli ribelli del vecchio Sigmund Freud, si ritrova una caratteristica esattamente analoga dei rapporti tra *l'anima* (il vocabolo è adoperato quale termine scientifico) e quell'*io* nell'uomo che è occupato a formarne la *persona*, cioè le forme esteriori del suo atteggiamento sociale, la maschera ch'egli esibisce al pubblico; soltanto, lo psicologo svizzero ha fatto l'osservazione che l'uomo trova per lo più utile di volgere una parte della sua attenzione anche all'anima, donde derivi il contrasto tipico tra il carattere, per modo di dire rappresentativo d'un individuo, e quello che si

rivela nel suo ambiente familiare. Infatti l'anima non vive che ben di rado d'accordo e d'amore coll'intelletto, che è un tiranno e confida stupidamente nella sua superiorità; incompresa e disprezzata, essa nutre una nostalgia dell'unione con l'io spirituale, e se non riesce a svegliarlo è capace di diventare ossessa ed indemoniata; se invece l'amato si fa vivo, ella si unisce con lui purificata in nozze spirituali, e la Grazia compie inostacolata la sua opera di salvezza.

L'età presente ha bisogno di coltivare l'anima. Essa è necessaria per l'integrazione della personalità. L'atomizzazione della società a cui fu accennato è anche spersonalizzazione dei singoli. La vita dell'uomo viene meccanizzata e ridotta a determinato funzionamento nella cooperazione più o meno collettivistica. Gli estremisti del collettivismo proclamano quest'ideale dell'uomo futuro *urbi et orbi*. Il vecchio Lamettrie è molto lodato nella Russia odierna per la sua invenzione dell'*homme-machine*. Il principe di questo mondo, come la Scrittura chiama talvolta il Diavolo, sta fabbricando una società umana all'immagine di quella Legione, la cui unificata molteplicità è nettamente definita nel racconto di S. Marco (V, 9) sopra la guarigione dell'ossesso Gadareno: « Egli domandò: Come hai tu nome? Ed egli dispose dicendogli: *Io ho* nome Legione, per ciò che noi siamo molti ». Per non essere tritutati in un pulviscolo di anime morte, in una nebulosa di atomi senza io, noi dobbiamo vivificare la personalità.

Ma questo scopo non si raggiunge per mezzo d'istituzioni, tanto meno per mezzo delle libertà democratiche basate sui principî della rivoluzione francese, che hanno già portato il loro frutto d'atomizzazione. L'unica via è la via dello spirito. Perciò è salutare la ricerca d'un orientamento nelle cose spirituali. Nè questo può essere altro che verso l'almo Sole e le eterne stelle concepite nel senso anagogico: verso l'Amor divino dunque che « mosse dapprima quelle cose belle », come dice il più grande poeta della cristianità, — verso « l'Amor che muove il Sole e l'altre stelle ».

Dalle « Sporadi ».

1.

DEL GENIO

Le epoche in cui il genio umano rigoglioso fioriva, ignoravano che cosa fosse il genio. Nel parlare della « virtù » di Raffaello si diceva: « il divino Sanzio », perpetuando l'uso greco d'attribuire le manifestazioni d'un ingegno eccelso ad un nume operante nell'uomo. Il pensiero idealistico, da Kant in poi, nella sua fobia degli agenti trascendenti, trovò in codesto vocabolo un espediente opportuno per segnalare, senza porsi a rischio d'asserirlo, quel residuo dell'irrazionale di cui non si poteva far a meno nell'esame della struttura dello spirito. E' forse il caso di meditare il detto goethiano: « un vocabolo si presta a tempo per sostituirsi al concetto che manca ».

Comunque il fenomeno fu attentamente studiato, e se non proprio schiarito, almeno ampiamente descritto e rintracciato nelle sue varie ed enigmatiche proprietà. Tra le quali par convenga annoverare anche questa, a che io sappia, inosservata, che il genio, cioè, nella sua attività intuitiva si volge per eccellenza a quelle cose che la scolastica nominava *possibilia*, od anche, con una voce schiettamente barbara, *futuribilia* (ossia condizionatamente future). Il che mi fingo nell'immaginazione come segue.

I mondi possibili si librano al di sopra della vita, la quale, operando per selezione, ne attua soltanto una parte conforme a quell'ordine naturale delle cose che nel suo insieme si chiama Necessità. Il genio li intravede, questi mondi anelanti a fecondare la vita che li respinge; e siccome ognuno di essi è in se stesso altrettanto coerente quanto il mondo reale, ne consegue la perfetta intrinseca logicità propria d'un'opera veramente geniale, nonostante la sua inadeguatezza alla realtà empirica. Ma

il genio fa di più: non basta intuire, bisogna anche rendere le cose intuite comunicabili, cioè commensurabili colle cose attuate; anzi attuare in modo ideale quello cui la vita si ricusa di concedere la pienezza d'un avvenimento. Orbene, codesti mondi, appunto perchè non sono suscettibili d'una realizzazione immediata, somigliano alle quantità immaginarie dei matematici. Eppure, nel modo stesso che siffatte quantità, pur essendo puri enti di ragione, vengono assunte nei calcoli del costruttore d'un meccanismo, il genio sa tradurre la propria intuizione delle cose possibili nel linguaggio comune in guisa da costruirne un simulacro della vita in certo qual senso più veritiero e più filosofico della realtà. Perciò ha ragione Aristotele dichiarando la poesia più filosofa della storia. Infatti le opere del genio più veracemente e più essenzialmente delle testimonianze storiografiche ed archeologiche ci tramandano il messaggio spirituale di un'epoca lontana, mentre le opere d'ingegni minori non aumentano la nostra conoscenza della medesima epoca che quantitativamente. Poichè il prodotto d'un talento non illuminato dal genio appare derivato e multiplo, invece quello d'un genio scaturisce originale e monadico al pari di quei « semi del Logos » di cui parlano gli stoici.

Ma il genio, simile all'aquila del mito cui è dato di contemplare il sole perchè gli è consustanziale, ha bisogno del talento, come l'energia solare ha bisogno del connubio coll'umida terra per produrre delle piante. Siano pure le anime aride e focose (xerai psychai) secondo Eraclito le migliori, sterile però per se stesso è il fuoco creativo (« pyr technikón »). E quando l'intrinseco equilibrio tra lo spirito fecondatore e l'anima genitrice è turbato, il genio si rivela come una forza demonica, la quale, dopo aver condotto l'invaso, come un sonnambulo, sano e salvo all'orlo di precipizi, si ribella improvvisamente contro il suo carceriere. Di rado gli uomini dotati di genio gli sopravvivono, se non in pazzia: talmente condizionata è tutta la vita loro dalla forza misteriosa che in loro inabita. Ma talvolta, prima di spegnersi, il genio s'infiamma in un incendio già sterile, in uno slancio titanico e pernicioso.

II.

DEI POETI VELATORI E SVELATORI

Nella poesia che finge personaggi ed avvenimenti si manifestano a vicenda due tendenze dissimili. In un tipo di tali opere lo scioglimento d'un intreccio fa l'effetto di quello di un enigma: una verità viene svelata, un inganno smentito, un segreto scoperto; e a misura che il sogno si dissipa, la vera indole dell'eroe travisato si denuda. Nell'altro tipo le fattezze dell'eroe si delineano nello sviluppo dell'azione con maggior veemenza, il suo carattere si determina più schiettamente, la sua passione in continuo crescendo lo getta negli estremi, ed appunto per mezzo di siffatto progredimento nell'attuazione delle sue potenzialità, di siffatto condensamento di quell'involucro che è l'incarnazione, il principio costitutivo della sua personalità, il suo vero volto si palesa. Così alla tendenza rivelatrice, denudatrice s'oppone nell'arte quella velatrice, condensatrice. Tra i poeti denudatori annoveriamo Sofocle, Cervantes, Tolstoi; tra i velatori Eschilo, Dante, Shakespeare, Dostoevski. Nella velatrice Iliade non si trova ancora il motivo del riconoscimento (ἀναγνωρισίς), o smascheramento, cui spetta tanta parte nella compagine dell'Odissea.

Poichè ambe le tendenze sono strettamente connesse con l'evoluzione della maschera. Questa, quale attributo d'un culto orgiastico, non è nè travestimento esteriore, nè parvenza illusoria; essa non cela l'individuo, ma l'assorbe; l'orgiasta si immedesima con essa, per immedesimarsi col nume. Ma il rito degenerò in gioco; e lo scopo del fare a mosca cieca è l'acchiappar l'abbagliatore: la mascherata è una illusione voluta che tende a rompere il proprio incantesimo col cavar la maschera.

Donde consta che l'arte velatrice s'ispira all'originario pathos dionisiaco. Infatti l'arte opposta non si stacca mai dalla sua guida che è la ragione, e perciò il campo dei suoi più facili trionfi è la commedia; quella cioè che si sostituì al bacchanale aristo-

fanescio dal secolo terzo in poi, fino ai giorni nostri. E' naturale che il motivo di riconoscimento, menzionato più sopra, appaia un motivo prediletto nella media e bassa commedia greca, come pure nella commedia romana che la copia. Per contro l'arte velatrice raggiunge la massima efficacia nella tragedia. La vita si condensa attorno all'eroe a similitudine d'una selva selvaggia, dove il suo destino l'insegue, salvochè un angelo di Dio gli venga in aiuto. Mentre il « Canzoniere » del Petrarca svelatore è la storia d'una illusione che a mano a mano si dilegua e la Laura del Paradiso si rivela ben altra da quella che fu in terra, ma quanto più pallida, la figura di Beatrice rimane costante perfino nella sua abbagliante trasfigurazione e tutte le anime dei tre regni oltramondani non sono che l'estrema affermazione del loro volto terreno: anzi le ombre dantesche hanno una consistenza più soda e folta del loro corpo mortale.

VENCESLAO IVANOV.

A realioribus ad realia.

Le aspirazioni speculative e le tendenze metafisiche dei pensatori russi sono orientate essenzialmente verso una concezione religiosa, cristiana della vita. Ma una concezione veramente cristiana non può essere realizzata se non sul terreno d'una metafisica realistica. Ed è precisamente nella sintesi compiuta da Vladimiro Soloviov che le aspirazioni mistiche ed i motivi religiosi, così profondi e così attuali nella spiritualità dei russi, ricevono la loro più comprensiva sistemazione. Il realismo mistico di Soloviov presenta un momento veramente decisivo nella storia della filosofia russa, inizia una nuova e determinante corrente del pensiero, dà il tono a tutta la speculazione posteriore.

Questo realismo, pur essendo ispirato a Platone, si svolge nondimeno in un sistema indipendente e profondamente originale. Deve infatti rispondere a due esigenze nuove: tenere conto delle nuove posizioni del pensiero filosofico moderno — essere cioè critico, ed avere una efficacia pratica — essere cioè veramente concreto e costruttivo. La metafisica realistica di V. Soloviov (sin'ora non ancora sufficientemente conosciuta nè apprezzata) risponde a queste esigenze.

Abbiamo già avuto l'occasione di notare, come in un certo senso sia estranea ai pensatori russi la distinzione della teoria dalla pratica, d'una teoria sulla quale si fonda poi una pratica. Essi, come dicemmo, « si sentono spinti verso una sempre più profonda e totale teorizzazione della vita, ma tentano di realizzarla non già subordinando la vita alla teoria, bensì elevando la teoria alla concretezza della vita »; (1) essi cercano di giungere

(1) v. il nostro Saggio « Hegelismo in Russia » nel vol. « Hegel nel centenario della sua morte », pubbl. a cura della Facoltà di filosofia dell'Università Catt. del S. Cuore. - Milano, Soc. Edit. « Vita e Pensiero », 1932, pag. 162-3.

ad una fusione piena dei principii e dei valori, sicchè ogni principio teoretico appunto in quanto tale, per se stesso, per la sua teoreticità, abbia l'efficacia d'un valore. La realizzazione di una simile fusione della teoria con la pratica è la condizione necessaria della realizzazione della filosofia della vita, della filosofia come vita. Ciò che è, come è evidente, possibile soltanto se è rivendicato al pensiero il suo valore creativo. Ma esclusa una volta la soluzione idealistica del problema, come profondamente insufficiente, perchè è incapace di dare all'atto del pensiero altra attualità che quella puramente formale, vuota d'ogni contenuto concreto, priva d'ogni realtà, il problema dal punto di vista della metafisica del realismo si presenta necessariamente come il problema della possibilità di una « conoscenza integrale », d'una conoscenza cioè realmente formativa, ontologicamente creativa, d'una conoscenza « teurgica ».

Questo problema, come problema fondamentale del realismo moderno, fu profondamente sentito da V. Soloviov e da lui fu posto esplicitamente (ed è qui senza dubbio che si rivela uno degli aspetti veramente originali della sua metafisica), ma non ricevette una soluzione esauriente.

Ed è stato precisamente Venceslao Ivanov a riprendere il problema. La tonalità filosofica, così caratteristica per la letteratura russa, diventa qualche volta d'una intensità particolare, tale da elevare la visione, originariamente puramente artistica ed intuitiva, sino al livello d'una vera metafisica. Così si può parlare della metafisica d'uno scrittore come Dostoevski, così appare doveroso rivendicare il significato filosofico d'un poeta come Venceslao Ivanov.

* * *

La vita nella profondità tragica del suo eterno ed insieme sempre relativo attuarsi, nel processo incessante ed inesorabile delle sue determinazioni concrete, ma solo simbolicamente e mai ontologicamente reali, contiene in sè una immanente impossibilità di rimanere sulle posizioni soggettivistiche ed isola-

trici dell'idealismo moderno, una imperiosa necessità di giungere ad una visione realistica.

La filosofia moderna volendo essere rigorosamente scientifica si è limitata alla teoria della conoscenza. E l'Ivanov acutamente osserva che « nel risultato delle indagini gnoseologiche dei neo-kantiani, il soggetto pensante, a cui viene ridotto la personalità, si vede chiuso in un cerchio che non si può spezzare. Tutto ciò che è entro questo cerchio magico è relativo; tutto ciò che è al di là di esso è indefinibile. E se viene spezzato questo cerchio incantato, il relativismo gnoseologico, trasportato nella vita, si rivolge nel « *meonismo* » ontologico ». (1) La profonda verità di questa intuizione del nostro poeta-pensatore sembra ormai fuori d'ogni discussione: la critica moderna dell'idealismo ha già sufficientemente mostrato come è inevitabile la riduzione della posizione idealistica pienamente e logicamente affermata all'annullamento di sè stessa, al « *nullismo* » metafisico.

Ma la posizione della filosofia moderna dev'essere superata non soltanto nella sua forma idealistica, bensì anche nella sua posizione più generale — nella sua posizione immanentistica. E di nuovo questa è una necessità della vita della nostra coscienza stessa, la quale coscienza non può essere limitata nel campo immanente della nostra esistenza naturale, anzi necessariamente lo trascende ogni volta che stanca di tutto l'insieme delle costrizioni tanto empiriche, come di quelle logiche della nostra cultura, sente bisogno di rompere le catene di questa schiavitù della natura e riconquistare la libertà perduta.

« Io ritengo », scrive l'Ivanov nella forse più bella lettera della sua « Corrispondenza da un angolo all'altro » (lett. V.) « che la coscienza nostra può anche essere in parte trascendente alla cultura, il cui impero non si estende al di là della nostra vita naturale e non è capace d'inalveare la nostra vita soprannaturale... L'uomo che crede in Dio, per nessuna ragione

(1) v. Ivanov: « Saggio su W. Soloviov » in « Solchi e Limiti » - Mosca, 1916, pag. 109.

accorderebbe di considerare la sua fede come una parte della cultura: così penso anch'io, pur essendo convinto che ogni grande cultura storica emana da un fatto religioso primordiale... Quindi, dalla nostra fede nell'Assoluto, che già non è cultura, o dalla nostra incredulità dipende la nostra libertà interiore, — che è la vita stessa, — oppure la nostra interiore schiavitù dinanzi alla cultura. Questa nei suoi principii si è staccata in tempi moderni da Dio e perciò ha imprigionato l'uomo (come l'ha definitivamente proclamato Kant) in se stesso. Solo con la fede — cioè abdicando all'innata voglia di affermarsi all'infuori di Dio o addirittura in opposizione a Dio — si supera la « tentazione » della cultura ». ⁽¹⁾

Così il superamento dell'immanentismo della cultura viene proclamato come la condizione « sine qua non » della vera libertà e con ciò della vita stessa. La libertà nei limiti dell'immanenza non è che una illusione, un « sogno ingannevole », in realtà qui, sul campo della immanenza, non rimane che una rete di costrizioni finissime, una vera schiavitù spirituale. E solo « vivere in Dio, vale a dire: non già vivere più completamente nella relativa cultura umana, ma crescere oltre di essa, in sù, verso la libertà. La vita in Dio è vera vita, cioè movimento: è una crescita spirituale, la scala celeste ». ⁽²⁾

In tal modo nella vita stessa si rivela all'occhio acuto del pensatore tutta l'impossibilità della costruzione immanentistica della vita. « Vivere, come insegna la gnoseologia moderna, non è possibile », tale è la sua conclusione.

E ora la cultura vera (e con essa la vera vita) viene pensata come « una scala di Eros », come una ascesa libera e reale sempre più in alto, verso sempre nuove « venerazioni » sino a Dio. E qui non c'è posto alle costrizioni della cultura, qui ogni progresso è libero, ogni conoscere è amoroso. Però « è vero che ogni venerazione, diventando amore, rivela con l'acuto sguardo

⁽¹⁾ v. Ivanov e M. O. Ghercenson: « Corrispondenza da un angolo all'altro », edit. italiana di R. Carabba, Lanciano - pag. 86-87.

⁽²⁾ « Corrispondenza », pag. 88.

dell'amore l'interiore tragedia e la tragica colpa di ogni cosa, che si è staccata dalle sorgenti dell'essere e si è isolata in sè: sotto ogni rosa della vita si palesa la croce da cui essa germoglia ». (1)

Questa rivelazione dello sfondo tragico della vita conduce al definitivo abbandono dell'idealismo, perché « la tragedia è possibile soltanto sul campo della concezione profondamente realistica, cioè mistica... La lotta tragica può essere soltanto tra vere, attuali realtà; la tragedia nell'idealismo non è possibile ». (2)

Dunque la vita, come vera libertà, come storia reale, sebbene necessariamente tragica, non è costruibile se non in un sistema del realismo trascendentistico e mistico.

Dico la vita vera, intesa cioè come « la nostalgia di Dio », perchè l'Ivanov ricorda il pensiero di Goethe: « chi non conosce questa brama essenziale è ammalato di un'altra, sterile ed accidiosa nostalgia, anche se non si leva la sua maschera di giocondità: costui è un triste ospite su questa terra oscura ». (3)

« Nostalgia di Dio ». Se tale è l'essenza della vita, il suo vero pathos, senza del quale non rimane che la sorte desolante d'essere « un triste ospite su questa terra oscura », allora la sua realizzazione, in quanto processo di sempre nuove attuazioni, non può essere che un ascendere, una crescita spirituale, una continua conquista di realtà e di valori superiori, un processo insomma « a realibus ad realiora ». Infatti, secondo l'Ivanov, « l'ascensione è una norma », anzi l'unica vera norma della vita; essa è la legge dell'auto-conservazione, l'accumulazione di forze, la necessità intima della vita, in quanto la vita non è in fondo che « a una superiore esistenza anelare senza tregua ». (4)

(1) « Corrispondenza », pag. 75.

(2) v. Ivanov. Dostoiewski. Tragödie, Mythos, Mystik. - Tübingen, 1932. Pag. 5.

(3) Goethe. Seltsame Sehnsucht. W. O. Divan I.

(4) v. Ivanov « Saggio sui limiti dell'arte » in vol. « Solchi e Limiti » - Mosca, 1916, pag. 197.

Soltanto in una tale ascesa spirituale « a realibus ad realiora » l'uomo riesce a spezzare il « cerchio incantato » dell'immanentismo ed uscire sul campo della vera libertà spirituale. Precisamente qui sta, se non erriamo, l'essenza della metafisica di V. Ivanov. Il suo realismo simbolistico, che costituisce in fondo anche la base del suo simbolismo poetico, può essere posto, ci sembra, vicino al realismo del Dostoievski, al « realismo nel senso supremo della parola », come Dostoievski stesso lo volle definire. Infatti, come Dostoievski, V. Ivanov costituisce la sua metafisica sulla realtà di « realiora », delle quali realissima è e non può non essere che la realtà di Dio. Anche l'Ivanov sta di fronte alla medesima alternativa che, secondo lui, si presentava al Dostoievski: « l'affermazione o la negazione di Dio diventa una vera alternativa — essere o non essere: essere dell'individuo, del bene, dell'umanità, del mondo — o non essere ». (1)

Il realismo viene in tal modo basato su un principio, garantito nell'atto della conoscenza mistica.

Per l'Ivanov, come per il Dostoievski, come per tutti i realisti russi, vale la formula di Vladimiro Soloviov « Dobbiamo fare la scelta non già tra la conoscenza trascendente e quella immanente, bensì tra la conoscenza trascendente e la negazione di ogni conoscenza ». (2) Infatti anche per l'Ivanov « Dio è la verità. Egli solo garantisce la realtà del mio realismo, l'attualità del mio agire e per la prima volta compie pienamente ciò che io non conoscevo che oscuramente, come essenziale in me e fuori di me ». (3)

L'affermazione reale della vita consiste dunque nell'atto supremo del trascendere se stesso, staccarsi dall'ordine dell'immanenza, e fare una difficile, ma necessaria, ascensione verso « realiora », sino a Dio. Ma questo atto col quale è necessario

(1) v. Ivanov, vol. citato su Dostoievski, pag. 26.

(2) v. Soloviov: Principi filosofici della conoscenza integrale, vol. I, pag. 311 e segg.

(3) v. Ivanov, vol. cit. su Dostoievski, pag. 24.

trascendere se stesso per realmente porsi, perdersi per ritrovarsi, è praticamente l'atto dell'amore, inteso, ben si capisce, metafisicamente. L'amore « non ammette la nostra definizione negativa della personalità, la cui base è l'opposizione di « io » a « non io », del « mio » al « non mio », bensì esige che la personalità si affermi nel modo positivo (e non vi è niente di positivo che non sia posto su Dio), cioè che l'io venga determinato per mezzo del suo « tu ». ⁽¹⁾ Così, l'essere veramente si afferma soltanto se pone la ragione del suo essere stesso fuori di sè, nell'altro: « es, ergo sum ». Questa affermazione è tanto più piena, quanto più piena è l'abnegazione a se stesso, alla sua personalità, essa raggiunge l'assoluta pienezza, quando « nella sua ascensione spirituale l'uomo saprà dire con tutto il suo essere a Dio: Tu sei, e perciò sono io ».

Così, la « nostalgia di Dio » nella sua ultima sincerità è l'amore.

* * *

L'affermazione della vita, compiuta nel processo della ascensione spirituale « a realibus ad realiora », conduce all'amore, perchè soltanto sul piano dell'amore risulta possibile la sua rivendicazione ontologica. Ma l'amore non è una posizione di stasi, di quietamento, costituisce invece un momento essenzialmente dinamico, creativo. La vita dunque nell'atto stesso del suo affermarsi, nel processo stesso dell'ascensione, contiene in sè la necessità della discesa, del sacrificio. Alla via in sù, « a realibus ad realiora », corrisponde pienamente, anzi non può non corrispondere, la via in giù, « a realioribus ad realia ». La possibilità stessa di compiere la via dell'ascensione è condizionata metafisicamente dalla capacità del sacrificio, dalla necessità del creare. Tale è la legge metafisica della vita, in quanto essa, trascendendo i limiti dell'immanenza, della sua attuazione

(¹) Ibid., pag. 22.

puramente fenomenica, si afferma come un processo veramente reale, ontologicamente garantito.

« Prendere e dare: nel vicendevole scambio di queste due energie consiste la vita. Nell'attività dello spirito a questi due momenti corrispondono l'ascensione e la discesa ». (1)

La vita vera consiste necessariamente nella sintesi di questi due processi.

« L'integrità della vita esige ugualmente l'ascensione e la discesa. Il pericolo e l'audacia sono inerenti ad ambedue i movimenti, ma più alla discesa che all'ascensione. Però essa è anche più giusta e più vera, è piena di sacrificio e di Grazia ». (2) La discesa è infatti l'amore che si realizza nell'atto del creare. E in quanto è precisamente un atto, anzi un processo d'amore, la discesa costituisce il momento decisivo della vita, perchè senza di essa non è possibile nemmeno una vera ascensione e con ciò diventa impossibile, come abbiamo visto, la vera libertà spirituale, cioè la vera vita.

L'amore, inteso come l'atto realmente creativo, viene dunque posto come la condizione fondamentale ed originaria della realtà di tutto il processo della vita. « Quanto più profonda ed indipendente è l'ascensione, tanto più chiaro apparisce che la discesa creativa sia un santo sacrificio. L'atto creativo è un sacrificio, un cedere forza, un irradiare energia, è pena e sofferenza nella sfera di una superiore spiritualità: è una responsabilità, una specie di peccato d'incarnazione, ma nel medesimo tempo un sacrificio redentore, un sacrificio dolce e passionale ». (3)

Nel processo della creazione artistica abbiamo in un certo senso la realizzazione della sintesi di questi due momenti — l'ascensione e la discesa. L'artista non può creare se non ha fatto prima una lunga e difficile ascensione per arricchirsi spiritualmente, per conquistare quelle realtà superiori (« realiora »,

(1) v. Ivanov, già citato « Saggio sui limiti dell'arte », pagg. 197-9.

(2) Ibid., pag. 199.

(3) Ibid., pag. 210.

senza le quali non avrebbe nulla da dare, alcuna forma da realizzare, alcuna vera realtà da attualizzare nella materia. Ma non è qui che l'artista crea; la sua vera attività creativa è tutta nella discesa, — « a realioribus ad realia », — perchè il suo atto è necessariamente formativo e consiste in una attualizzazione nella sfera della materia d'una forma superiore, d'una « idea ».

L'idea, in quanto è una realtà vera, « realibus », conferisce il valore reale al creato. « L'attività creativa è una discesa; soltanto la discesa, determinante l'arte come azione, la determina come una azione reale ». (1) L'azione artistica è una liberazione della materia, la quale nella sua passività aspetta questa azione e l'accoglie come l'attualizzazione di ciò che in essa già preesisteva in modo latente, potenziale.

Ma l'attività artistica non è nè può essere pienamente e « teurgicamente » reale. « Il compito dell'artista non è nella comunicazione di nuove rivelazioni, bensì nella rivelazione di nuove forme ». (2) L'arte è essenzialmente simbolica. La liberazione della materia nella creazione artistica è soltanto una liberazione simbolica, non ancora ontologicamente reale, non ancora la vera e piena « trasfigurazione » della materia. Quindi non è possibile riconoscere all'atto creativo artistico il valore veramente « teurgico ». « Il mistero del simbolo non è il sacramento della vita ». E però non si può nemmeno negare che in ogni atto artistico ci sia una profonda aspirazione « teurgica ».

Senza questa aspirazione esso potrebbe avere soltanto il significato d'un atto puramente combinatorio, derivativo, ma avrebbe il valore veramente e realmente creativo.. Ma soltanto in questo ultimo caso, essendo cioè realmente (anche se soltanto in senso simbolico) creativa l'arte può avere il suo vero significato per noi, la sua reale efficacia nella vita.

Nella breve formula latina volle l'Ivanov esprimere l'essenza della nostra arte : « a realioribus Ars ad realia descendit, ut illa duce ascendamus a realibus ad realiora ».

(1) Ibid., pag. 219.

(2) Ibid., pag. 211.

Ma, ripetiamo, non è lecito ascrivere a questo atto della creazione artistica più che una aspirazione « teurgica ».

La vera azione teurgica non può essere puramente simbolica; essa consiste nella vera creazione di realtà nuove, perché soltanto in questo senso si può parlare di creazione reale. La creazione teurgica consisterà necessariamente nella trasfigurazione misteriosa della realtà materiale, nella creazione che non si limiterà a plasmare le idee, « realiora », nella materia, bensì cercherà di sollevare la materia ad un piano superiore di esistenza, di giungere ad una fusione assoluta dell'idea con la materia, ad una « transubstanziamento » della materia. Se nell'arte che noi conosciamo l'artista discende « a realioribus ad realia », aprendo in tal modo all'uomo la possibilità di fare l'ascensione alle realtà superiori, nella creazione veramente « teurgica », nell'arte « divina », il processo sarà necessariamente opposto, « a realibus ad realiora »; l'azione creativa non potrà limitarsi alla rivelazione di forme nuove, consisterà invece nell'attuazione di « realiora » in « realia ». Qui i due processi della discesa e dell'ascensione si fondono in uno; l'atto di questa creazione « teurgica » si costituisce di due momenti: di discesa, in quanto è un atto creativo, e di ascensione, in quanto vuole essere un atto « teurgico », cioè un atto di elevazione di « realia » sino a « realiora ».

L'azione concepita in questo modo non può, come è evidente, essere realizzata se non in una sfera superiore di esistenza, raggiungibile, come abbiamo visto, nell'atto supremo dell'amore. L'amore si rivela così nel suo significato più profondo: l'amore non è soltanto l'atto generoso, col quale l'essere trascende se stesso e si pone fuori di sé nell'altro, si annulla e si sacrifica per ridare la vita ad un altro, bensì è anche un atto di redenzione e di elevazione, è una forza misteriosa e creativa di « trasfigurazione » di « realia » in « realiora ».

Ma quando e in quali condizioni è possibile la realizzazione dell'attività creativa così altamente e misticamente concepita? La risposta non è chiara, nè precisa. Troviamo nella concezione dell'Ivanov una indicazione assai vaga della via da seguire:

sembra a lui che soltanto nella vita eroica del santo sia raggiungibile il grado dell'azione « teurgicamte » reale ed efficace. Ma se come azione « teurgica » bisogna intendere una azione realizzata in funzione del trascendente, in quanto esso costituisce il vero essere e dunque garantisce il valore reale del creato, una azione cioè che noi di solito consideriamo come geniale, nel senso più alto di questa parola, credo che ad ogni atto così compiuto, ad ogni atto cioè che non si chiude nella sfera angusta dell'esistenza immanente ed empirica, possa essere riconosciuto il significato della « teurgicità ».

LEONIDA GANCIKOFF

Dioniso e i culti predionisiaci.

Venceslao Ivanov prima di scrivere il volume su Dioniso e i culti predionisiaci aveva già svolto una attività notevole nel campo della cultura, specialmente della cultura religiosa, dei Greci. Il volume su Dioniso costituisce come un degno coronamento di una lunga attività precedente.

Fino all'Ivanov l'opinione comune degli studiosi faceva derivare la religione di Dioniso dalla Tracia (così, per esempio, il Rhode). Il nostro autore invece sostiene validamente la tesi che nella civiltà Egea dominava già nel secondo millennio avanti Cristo il culto di una dea unica col suo correlato maschile, il quale ultimo sorgeva e spariva periodicamente.

Tutta la Grecia, secondo l'Ivanov, avrebbe subito l'infusso di questo culto assai prima che le varie forme religiose che lo rispecchiavano venissero unificate in una religione del Dio che trovò finalmente il proprio nome: Dioniso.

Il culto di Dioniso sarebbe giunto in Grecia per due vie diverse, e precisamente come culto continentale, venuto dalla Tracia, e come culto per così dire isolano, venuto da Creta.

La culla comune ad ambedue dovrebbe essere cercata nell'Asia Minore e in quella anteriore, e in modo particolare nel regno degli Eteei, la cui cultura presenta affinità sostanziali con quella dell'Isola di Creta.

Simbolo e allo stesso tempo elemento amalgamatore della diffusione della religione e dei culti predionisiaci fu la doppia scure, che si ritrova tanto a Creta che presso gli Eteei e che è caratteristica anche per la Tracia.

Tali i risultati essenziali delle indagini dell'Ivanov. Il volume è ricchissimo di osservazioni e di constatazioni particolari, le quali pur senza disturbare minimamente la mirabile unità dei concetti fondamentali, costituiscono uno dei meriti maggiori di questa opera singolarmente acuta e solidamente documentata ⁽¹⁾. E vorremmo esprimere il desiderio che l'opera dell'Ivanov venga possibilmente presto fatta conoscere integralmente agli studiosi e ai lettori Italiani.

NICOLA OTTOKAR

(1) Il libro si divide in dodici capitoli dei quali ripetiamo qui i titoli: I: I numi dionisiaci anonimi ed eteronimi. - II: L'antichità predionisiaca della religione delfica; la lite e l'accordo dei fratelli delfici: Apolline e Dioniso. - III: L'antichità predionisiaca delle Menadi: le confraternite e le genealogie delle Menadi dell'età storica. - IV: Gli aspetti eroici del nume dionisiaco; Dioniso come eroe e capo degli eroi. - V: Il condominio d'una dea in alcuni luoghi del culto dionisiaco. - VI: Il culto continentale. - VII: Il culto insulare. - VIII: I buccelli. - IX: Il Dioniso orfico. - X: Pathos e catarsi. - XI: Il divenire della tragedia. - XII: Il problema dell'origine della religione dionisiaca. (N. d. R.).

P o e s i e .**L' ospite**

Eccelsa in cima ad un aguzzo monte
Rifulge d'oro la mia vigna cinta
D'un vasto vuoto azzurro. Ivi vagheggio
Il sommo ben la cui memoria è estinta.
Nè so se il mar quel velo azzurro tessa
O lagrime m'annuvolin lo sguardo;
Ma pare al suol la pia rugiada stilli
Infocando i papaveri, e col sangue
D'anèmoni cosperso ferva il prato.

Chi picchia all'uscio? Chi « Vien fuori » chiama
E desta il cuor sepolto nell'oblio?
« Sii il benvenuto, o giovin pellegrino,
Che ospite vieni in nome del Signore!...
Sii benedetto, o sole mattutino,
Tanto invocato dal veggente amore!
Si strugge il cuor d'un memore desio
Nè sa chiamar per nome quel che brama ».

— « Non ospite d'un dì, nè d'una mensa
Rimango commensal, ma sempre teco,
Se nella vigna tua m'avrai sepolto ».

— « Venite in fretta, o vergini sorelle,
Addolorata, Consolata, Pia!

Portate i vostri doni: pura linfa,
E niveo lino, ed orientali aromi!
L'Amato è giunto, ed onorarlo preme
Con sacri pianti, con funéreo canto ».

In mezzo alla mia vigna, sulla vetta,
Feci la tomba sì ch'ogni astro in cielo
Girando le recasse i raggi suoi;
Vi sotterrai la salma di mattino.
Al mezzodì sul tumulo germoglia
Un ceppo di cipresso; in sul tramonto
Sublime erge la fronda d'or brunito;
Nel farsi buio par tocchi le stelle.

In cima al monte aguzzo sto vegliando
Sotto il cipresso di stelle gemmato;
Nè lagrime m'offuscano lo sguardo,
Nè un desio senza nome con sospiri
Viene a turbar la constellata pace.
Odon le stelle il mormorio notturno
Dei rami neri; ammutoliscon questi,
Quelle a vicenda intonan delle sfere
L'eterna laude, e fino all'imo il monte
D'accordo vibra; poi di nuovo il dolce
Sussurro canta al ciel la pace in terra.
Albeggia l'aria bruna. Il sole spunta
Di là dal mar. Nell'almo sol riveggio
Dell'Ospite risorto la sembianza.

(Versione poetica di Venceslao Ivanov)

Il paradiso terrestre. (1)

« O tu, Paradiso mio, Paradiso lucente,
perchè sei a me interdetto?
dove ti sei rinchiuso, dinanzi a me,
e coll'invisibile velo ti sei coperto?
O forse da me, o Paradiso, fosti distrutto?
oppure nel luogo eccelso, o Paradiso, fosti rapito
e fiorisci in aria, nel cielo,
e l'umida terra orfana abbandonasti? »
Sono gigli fragranti che olezzano?
Sono acque vive che mormorano?
Parla ai figli d'Adamo
il velato Paradiso, romito:
« Non piangete, figli d'Adamo;
non fui portato dalla terra nel Cielo,
nè rapito fui accanto al trono del Signore,
nè la terra natia abbandonai.
Bensì fiorisco non lungi da voi
dietro un sottile velo azzurro:
quel velo azzurro lo conosce
chi ha saziato il cuore di lacrime.
Dovunque, camminando, la Madre di Dio
sulla terra pone i piedi santi,
lì attorno anch'io stendo
le odorifere mie fronde.
Lì scorrono le mie limpide acque,
lì cantano i paradisiaci uccelli;
e in mezzo a me stà l'albero della Vita,
l'Albero della Vita - la Purissima Vergine ».

(1) In molti antichi canti popolari russi il Paradiso viene personificato, e vi si danno dialoghi tra il Paradiso e gli uomini.

Palinodia.

Anche il tuo miele d'Imetto mi ha saziato?
Dal bosco di mirti l'idolo tuo chi lo rapì?
Oppure per sacro orrore io stesso lo spezzai?
Forse, o Ellade, non ti amo più?
Ma, divenuto povero di spirito, non conobbi più le tue carezze;
e cominciarono a incutermi paura le facce dell'anima tua im-
[mutedole,
dei corpi altieri la limpidezza e dei pensieri l'ordine euclideo.
Quando poi, in ora fatidica, coll'inebbriante suono
di flauti sotterranei risvegliandosi, gli occhi della maschera vuota
di una bramosia ribelle dell'indomita Notte,
come in tempi remoti, si riempiono, — io udii dal cielo la voce:
« Lascia, o neòcoro, il tempio ornato di dèmoni... »
Ed io fuggii, e mangio, sui pendii della Tebaide,
del silenzio il miele selvatico e le coriacee locuste.

Regina vlarum.

Di nuovo, agli archi antichi fedele pellegrino,
all'ora mia tarda, col vespertino *Ave*
ti saluto, come la vòlta della casa natia,
come il porto d'ogni peregrinazione, eterna Roma.
Noi demmo alla fiamma l'Ilio degli avi:
si spezzano gli assi dei carri
in mezzo al frastuono e alle furie del mondiale ippodromo.

Tu, Regina delle vie, guardi come noi bruciamo.
Anche tu andasti in fiamma e risorgesti dalle ceneri;
e il memore azzurro
del tuo cielo profondo non si acciecò.
E si ricorda, sotto la carezza di un sogno d'oro,
il custode delle tue porte — il cipresso — come una nuova
[Troia diventasse gagliarda,
quando giaceva arsa la città d'Enea.

La cupola.

Bevo lentamente la luce di miele del sole
che si addensa, come laggiù il suono delle campane a sera;
e limpido è lo spirito in malinconia serena,
tutto una pienezza che non ha nome.
Non è forse il miele degli anni risolti pieni fino all'orlo,
che fa traboccare questa coppa che incorona il giorno?
Non è l'eternità che l'anello di sposalizio
porge al giorno, al di là della mèta visibile?
Al mare lucido è simile la gloria
dell'oro liquido del cielo,
dove il disco si fonde e il gigante s'annega.
Con le dita cieche il raggio palpò
la cima d'un pino, e l'occhio si spense. Sola
sull'oro si stacca, sferica, la Cupola azzurra.

(Dai Sonetti Romani)

(Traduzioni di Venceslao Ivanov)

La primavera al camposanto.

Non il vento allo sgelo con triste tumulto scoteva i rami nudi: la Primavera, rivoltosa e disperata, si era abbattuta sul cimitero bianco.

Cercava d'irrompere nei cubicoli dei prigionieri della morte, strappava il lenzuolo di neve dalle pietre sepolcrali, gracchiava, nera annunziatrice: « Destatevi per riveder la terra e rimarcir di nuovo! »

Sulla bassa squallida tomba mi chinai turbato di paura con l'appello contraddittorio: « Non credere alla forza sediziosa!

« Tu che vivi nel refrigerio dei santi, riposati nel tuo sepolcro; ovvero àlzati per un istante, àlzati per nascondere anche questo mio cuore, che batte ancora, sotto il tuo sudario infracidito! »

Ed ecco, un riconforto miracoloso soffiò dagli antri della morte, come se il ferro delle mie vene avesse risposto ai giacimenti magnetici.

E il mio spirito si armò d'acciaio, e il mio spavento si convertì in gioia: una mansione novella diventò la terra, e l'attimo si cinse d'orizzonti azzurri.

E mi vidi su una spiaggia a piè d'uno scoglio scosceso, e vidi sulla rupe là mia Donna, vestita d'un corpo di fuoco, e la voce udii: « Cristo è risorto! »

(Traduzione di Venceslao Ivanov)

La via d'Emmaus.

Il terzo di le ardenti vele
sospinse ai porti d'Occidente...
Nel cuore il Gòlgota ed il fiele,
e il dubbio, e il tumulto recente...

Ed implacabile, insidiosa
la Notte ovunque a guardia sta:
Il Sole vivido si posa,
poter di vincerla non ha...

L'inevitabile spalanca
le fauci e serra il cuor la bara...
Sperduta un'apparenza bianca
le tenebre del mal rischiara!

Di bianche donne deliranti
l'annuncio s'ode, ma di che?
Laggiù, tra l'ombre vacillanti,
negando, il Nulla s'alza in pie'...

E sulla via, Qualcuno, pio,
si accosta a noi e favoleggia
'di un immolato, morto Dio...
E il cuor ne palpita e fiammeggia...

* * *

Due tronchi da una folgore incendiati,
'due fiamme siam d'un bosco boreale;
'd'un sol destino il bipartito strale,
'due bòlidi fra tenebre scagliati.

Siam due cavalli indòmiti, imbrigliati
 da un solo freno; un solo spron ci assale;
 d'un solo sogno siamo le trepide ale,
 d'un solo sguardo gli occhi ci son dati.

Di due ombre dolenti coppia amica
 sul marmo siam d'un tumulo divino,
 in cui riposa la Bellezza antica.

Di comuni mister la doppia voce,
 l'unica Sfinge d'un amore bino,
 due braccia siamo d'una sola croce.

La menade.

Turbata sta la Mènade ed afflitta;
 Il cuore in lei è dall'angoscia invaso.
 Immobilmente presso l'avidò antro
 sta la Mènade e più non dice verbo.
 Guarda con occhio torbido e non vede;
 la bocca arida ha aperta e non respira.
 E le fluide Ninfe dai recessi
 recònditi intercedon per la Mènade:

« Un sorso, un sorso, umido dio!...
 « In scabra roccia irrigidita sono,
 « fendo coi seni miei le nere brume,
 « scintille sprizzo dalle cerule onde...
 « Mordi tu,
 « spruzza tu,
 « Diòniso, col dente del lampo la mia pietra!
 « Fa' zampillar col maglio altisonante
 « dal mio rigido petto lacrime d'esultanza ».

E la mènade, qual cerva,
 si slanciò,
 si slanciò,

e dai seni il cuor, qual cerva,
le balzò,
le balzò,
dibattendosi, qual falco
prigionier,
prigionier,
pien d'anelito, qual sole
che va su,
che va su,
immolandosi, qual sole
che va giù,
che va giù...

Così tu, se incontri il dio,
cuore, sta'...
cuore, sta'...
sulla soglia dell'oblio,
cuore, sta'...
cuore, sta...

Per viatico il silenzio
bevi tu,
bevi tu!

Bevi, vittima, il silenzio:
nulla più...
nulla più...

La vigna di Dioniso.

La sua vigna prescelta Diòniso visita in giro.
Due vendemmiatrici lo seguono nerovestite.
Alle due, alla scorta dolente, Diòniso dice:
«Tristezza e Patimento, prendete l'aguzzo coltello;
Tristezza e Patimento, coglietemi l'uva prescelta!
E le lacrime d'oro, e il sangue dei grappoli ardenti,
nel tino del dolore di labili gioie l'offerta,
nel tino delle gioie la porpora sia del dolore
qui raccolta da voi; e l'ebbro liquor si riversi
dell'estasi vermiglie nel vivido calice mio!»

Satis est !

« *Satis vixi vel vitae vel gloriae* ».

C. JULIUS CAESAR.

Al cuor vicino sei, Sole del vespero,
non perché bella hai più del dì l'aureola,
ma perché trai gl'ignicriniti alipedi
incontro a Notte in corsa irrefrenabile.

« Indugia », prega la vermiglia nuvola,
« Indugia », in ombra ogni vallata supplica;
il mondo inter, di fulgido oro carico,
il tuo riposo trionfale venera.

Come gli altari tuoi, le cime splendono;
arde l'azzurro mar di rose roride
nel solco degl'ignicriniti alipedi;
ma tu li lanci in corsa irrefrenabile.

Dei serti tuoi la fiamma in terra semini,
delle tue vesti scuoti giù la porpora:
il serto d'ogni serto ti è bastevole,
il lieve serto della gioia: « *Satis est* ».

Cappella votiva.

« Cuore, cuore, tu il mondo porti e ancor c'è
spazio in te, ancor c'è spazio per Iddio. »

L. ZINOVIEVA-ANNIBAL: « *Ombre di sogno* ».

Nei pressi d'un castello, sul lago, zampilla una fonte
e sorge una cappella votiva alla santa Madonna:
e là, devotamente, noi due sul tramonto veniamo.
I fior campestri intrecci tu dentro la piccola grata;
a bere acqua sorgiva mi tendo alla gelida polla.
Sediamo sulla pietra dinanzi alla gloria del vespro:
non ferisce lo sguardo, né il docile cuore ferisce.
Sullo specchio soave trasvolano uccelli spauriti:
or rondini, or gabbiani. Dileguano brevi rintocchi:
è un *Angelus* lontano... E par d'aver fatto ritorno
alla tomba diletta, e passa la madre, sussurra
a noi l'*Ave* e con lei s'atteggian le labbra a preghiera;
sorridente si china, unisce noi due sorridendo...
Ma d'ombra trasparente si velan le chine boschive;
una stella s'è accesa; qual cenere rosea la strada
è tra gli alberi oscuri... C'è spazio per gli eremi chiari
nel mondo del Signore; c'è spazio nel cuor per Iddio.

Il corno alpino.

Tra i monti m'incontrai con un pastore
che dava fiato a un lungo corno alpino.
Piacevole era il suon; ma, sì sonoro,
il corno solo a risvegliar serviva
tra i chiusi monti l'eco ammaliatrice.
Ed ogni volta che il pastore, avendo
estratto qualche suon, stava in ascolto,
errare l'eco udiva di valle in valle

in forma d'un così soave accordo
che avresti detto: un invisibil coro
di spiriti la lingua della terra
traduce su strumenti sovrumani,
in lingua celestial di paradiso.

E io pensai: « O genio! al par del corno
alpino, la canzon devi cantare
tu della terra, sì che dentro i cuori
si ripercuota una canzon diversa.
Beato chi la intende! » E di tra i monti
mi giunse allor la voce di rimando:
« Al par di questo corno è la natura
un simbolo. Risuona sol per l'eco;
e l'eco è Dio. Beato cui è dato
udire insieme e la canzone e l'eco ».

(Versioni poetiche di Rinaldo Küfferle)

La prima porpora.

Il grappolo, maturando, verdeggia; e alla radice la foglia del tralcio attraverso il vermiglio ardore azzurreggia con l'ebbrezza del sangue e della folgore.

Sprizzò la prima porpora selvaggia, come se nel verde vivo il dio mi avesse annuito, dal viso abbronzato, col capo anguicrinito.

Abbacinò lo sguardo e tolse il senno, con la notte della luce acciecò e dall'anima-schiava gettò via tutto, con cui il mondo l'aveva sedotta.

E, nella rivelazione assoluta denudando l'esistenza, fuse col distacco consanguineo il mio cuore mortale.

(Traduzione di Rinaldo Küfferle)

Le Fiaccole.

(Ditirambo)

E' notte. Le onde si frangono contro gli scogli.

CORO DELLE OCEANIDI

Noi non ci curviamo
al giogo d'Atlante,
ma in serpi rabbiose torcendoci
gemiamo, premiamo
la prigion d'adamante,
o Promèteo!...

Noi l'ordine nato
da Luce aborriamo
e a l'ombra notturna nativa
del nuovo creato
la compage scuotiamo,
o Promèteo!...

Non splende in eterno
l'Olimpo odierno,
il caos antico e più santo!...
Odi i neri appelli,
i gemiti ribelli,
o Promèteo?

Entrano i portatori di fuoco.

IL CORIFEO

Da che dal fulmine il possente
Prometeo accese la sua face,
sempre più santa e alata e ardente
fiammeggia la fiaccola audace
dei figli in vigore crescente.
E pura e furiosa fugge
la fiamma, e l'incendio lambente
in turbine i boschi distrugge,
e i cerchi tremar di serpente
fa il dono di fuoco procace.

Per valli e monti erra movendo
l'ignee colonne, de la nera
prigion nel labirinto orrendo,
e verso la celeste sfera
volan gli uccelli annunciatori.
E sbuffano in corsa impazienti
de' nunzi luciferi i lesti
corsieri, e de gli astri celesti
la Corte di giudici attenti
contempla i fuggenti fulgori.

Su, Fiaccola, porta a la terra
il giudizio, e sii, fiamma ardente,
timone del mondo rovente,
perchè lo spirto un cerchio serra,
perchè il mondo nel male giace,
perchè de le strade nel fondo
più santo ed alato c'è un mondo...
Su! Se il Destino tace,
destalo, Face!

CORO DEI PORTATORI DI FUOCO

Di fuochi vivi
furiosi rivi!
o di fenici
piume, a le stelle
annunziatrici
del cor ribelle
terren, bruciante
di fiamme sante!

Giran de l'Impeto
le ruote forse?
il crine scuotono
cavalli in corse?
i cuori bruciano
su tirsi ardenti?
Fuoco, di liberi
bandiere ai venti!

Lucenti fiaccole
più che regali
manti, spargete
speme ai mortali.
Santificate
il sanguinoso
rogo ammassantesi
del mondo rôso!

A notte ne la
Corte d'Imene
dovete attendere
il Dio che viene,
o del fulmineo

spirto le acute
lingue notturne,
le grida mute!...

LA SIBILLA

Dal caos nasce, dal nero
la stella in ciel... Così
dal No fa, da l'Indomito,
sorgere il santo Sì!
In fondo al mare giacque
d'una nuziale festa
l'anello. In cielo il Viso
apparir fa, tempesta!

A le vittorie l'ultima
rinuncia il fine porge.
Ne la tua metamorfosi
ciascun fiore risorge.

Laverà il fuoco il mondo
con l'amore odiante.
Distruggi, uccidi l'idolo
tu che vedi, sperante!

Con volontà immutevole
incontro muovi al Fato!
Sei grande sol da sacro
dolore dilaniato!

La face, anche se spegnesi,
preannuncia l'Aurora:
fenice per un attimo
morente... Brucia ancora!

CORO DEI PORTATORI DI FUOCO

Ardete, o Fiaccole,
o vive feste!
tigri di fiamme!
a la celeste
volta segnali
del cor furioso
terren, dal santo
incendio rôso!

LA SIBILLA

Guarda, dal Chaos nativo
un astro folgorante!...
Vedi dal No inflessibile
nascere un Sì accecante!...

Nel silente arder delle fiaccole religioso silenzio del Coro.

ECHI DELLE OCEANIDI

Non odi i neri appelli,
i gemiti ribelli,
o Promèteo?

(1905. - Versione poetica dal testo russo di Enrico Damiani).

Dagli inni ad Eros.

Lode a te, o Moloc dei cuori,
Fra le cui unghie leonine come una cerva io fui;
Dio oscurità, dio ladro, dio sguardo e odore,
insopprimibile richiamo, impercettibile sospiro!

Dio del tenero uragano... e disperazione!
Dio delitto... e corona!
Dio illimitato delle onde di fiamma!
Dio terror mortale! dio - fine!

E dopo la fine — l'alba dell'inizio!
Dopo la morte — vincitore della morte!...
Un ramo d'oro agitava dei frutti,
Tu m'ordinasti: stendi la tua mano!

M'hai dato il potere dei canti,
M'hai dato le tempeste delle vaghe primavere,
M'hai data una tomba cara,
Un dono ch'è ultraterreno.

I mie metalli tu hai disciolti;
Scambiai il mio diamante
Con lagrime di limpido cristallo
E due Soli: due occhi lontani.

La poesia.

Rami primaverili dell'anima,
germogli dell'albero antico,
sento il vostro palpitare nel silenzio.
Tale Eva eterna
ignuda sorge dal fianco
dell'assonnato primogenito del mondo,
eterea creatura dell'etere,
mia sorella d'oro.

Sorge e batte le palme,
stupita della bellezza multistellare,
bevendo delle armonie universe
tutti i suoni, tutti gli echi.
Balbetta, giocando, alle Esperidi:
« Gettatemi la palla d'oro! »
E chiama le marine Nereidi:
« Spruzziamo insieme l'azzurro! ».

(Traduzione di Raissa Naldi Olkienizkaja).

Cenni biografici.

Alla vigilia di un nuovo anno la madre comandò al bimbo di aprire, ad occhi chiusi, il libro dei Salmi e di lasciar che il destino guidasse il suo dito. Apparvero le parole: « il più giovane fui nella casa di mio padre; le mie dita accordarono il saltero » (carne aggiunto ai Salmi nel testo dei Settanta).

« Così è, e così sia, — disse la madre con gioia, — sarai poeta ».

Infatti il bimbo fu il più giovane nella casa paterna. Il padre, Ivan Ticonovic Ivanov, diviso dalla sua prima moglie, di poi, all'età di quasi cinquant'anni, era rimasto vedovo con due piccoli figli. E un giorno li condusse dalla non più giovane orfana Alessandra Preobrascenska e intimò loro: « in ginocchio, ragazzi, pregate per noi ». Essi implorarono: « sii la nostra mamma! ». Ed ella acconsentì. Un anno dopo, il 28 febbraio 1866 nacque Venceslao, a Mosca, nel villino dei suoi genitori accanto al grande giardino zoologico, le cui meraviglie si incisero nella memoria del bimbo come una visione del paradiso terrestre. Venceslao conobbe appena suo padre, che prima geometra e poi funzionario presso la Corte di revisione, uomo silenzioso e solitario, ateo ostinato, si convertì alla religione solo negli ultimi giorni della sua vita, e morì quando il bimbo aveva da poco compiuto i cinque anni.

Il ragazzo fu educato e formato dalla madre. Ella gli comunicò l'impronta della propria spiritualità e gli trasfuse il suo intimo amore per Cristo. Facevano assieme visite agli antichi tempî bizantini del Cremlino, seguivano assieme i riti e tutte le pratiche della chiesa, e leggevano inoltre ogni giorno un ca-

pitolo del Vangelo. Niente commento nè morale; invece la madre scambiava col ragazzo le sue impressioni, ne ascoltava la risposta spontanea dell'animo alla parola sacra. Venceslao aveva sette anni, ma non dimenticò mai quelle emozioni nè il rapimento lirico che provava allora nel ripetere alcuni fra i versetti evangelici a lui prediletti, come ad esempio la parola di Matteo: « il mio giogo è dolce e il mio carico è leggero ». (M. XI, 29-30).

« Non è forse ancora più bella questa parola? — la madre replicava, e citava il versetto: — non ispezzerà la canna fessa e non ammorzerà il lucignolo che fuma, fino a tanto che faccia trionfar la giustizia ». (M. XII, 20).

Verso i dodici anni la religiosità del ragazzo giunse al suo colmo. Rimaneva per lunghe ore di notte dinanzi ad una immagine bizantina della Madonna, nera sotto il vestito d'argento e risplendente nei raggi d'una lampada sospesa, e s'addormentava in ginocchio, per la stanchezza. La madre, pur non contenta di queste esagerazioni, non voleva intervenire. Ma a quindici anni sopravvenne la crisi spirituale; e il giovanetto a un tratto si conobbe ateo e rivoluzionario. La spinta fu data dalla uccisione di Alessandro II, pur caro alla madre per l'abolizione della servitù della gleba e caro già al ragazzo stesso, abbagliato dalla bellezza e dalla maestà dello Czar, quando aveva visitato una volta il ginnasio che Venceslao frequentava. Il ragazzo teneva ora un contegno esteriore come sempre cortese e corretto, ma dentro di sè nutriva una prepotenza individualistica e un raffinato orgoglio; e tentò sin d'allora di persuadere altrui le sue idee, e per la prima volta si rivelò la sua forza di conquistatore di anime: un suo compagno fu da lui convertito per sempre all'ateismo puro.

Ma egli stesso non ebbe vero amore per la causa della rivoluzione, nè vera fede in essa. Il suo socialismo era un postulato etico ed anche un contagio dell'ambiente: una buona parte degli intellettuali di allora usava le parole « galantuomo » e « rivoluzionario » quali sinonimi, e controllava il valore di un cittadino secondo il numero degli anni da lui vissuti nell'e-

silio siberiano o almeno nella emigrazione. Per l'adempiimento di ciò che considerava quale suo dovere, Ivanov si allontanò dalla madre e coscienziosamente si sommetteva ai diversi pericoli, che importava la frequenza dei circoli sovversivi militanti. « Questo atteggiamento del libero pensatore », scriveva egli più tardi nelle brevi note autobiografiche (*) « mi costò caro: una accidia pessimistica, un desiderio appassionato di morte e persino un tentativo di suicidio, abbastanza fanciullesco d'altronde, all'età di diciassette anni, ne furono la conseguenza ». Questa confessione è importante: l'essere o il non essere di Dio significava per Ivanov realmente essere o non essere egli stesso.

Questa crisi interiore, i dubbi che insorgevano di continuo in lui e lo rendevano incerto anche nel suo atteggiamento politico, lo persuasero a cercare un rifugio lontano dalla patria; e dopo due anni di studio alla facoltà di Lettere di Mosca, Ivanov confida ai suoi professori l'intenzione di andare in Germania, e questi gli danno la loro benedizione e uno di essi, Paolo Vinogradov, lo indirizza a Mommsen designando sin d'allora il giovane studente per la cattedra di filologia e di storia romana.

All'estero l'animo del giovane conobbe l'irrompere dell'onda mistica: egli anelava a spezzare le mura della prigione solitaria ch'era per lui divenuta la superba coscienza individualistica e intellettualistica; e qui venne in suo aiuto Nietzsche, del quale si cominciava allora, verso il 1890, a parlare. La prima lettura della « Nascita della Tragedia » fece intendere a Ivanov che con il suo binomio Nietzsche aveva segnato due principî viventi e reali; Apollo e Dioniso egli riconobbe come le due anime sue. La rivelazione di Dioniso non ebbe per Ivanov un significato di adesione ad una qualsiasi dottrina, ma fu la liberatrice scoperta di un nuovo modo di percepire il mondo, di un nuovo metodo di intuire la vita individuale ed universale, di possibilità inattese d'immedesimarsi con l'intimo essere delle cose, insomma di un nuovo principio della vita interiore:

(*) S. VENCHEROV: *Storia della letteratura russa nel XX secolo*. Pietroburgo, 1917.

*Abbacinò lo sguardo e tolse il senno,
Con la notte della luce acciecò
E dall'anima schiava gettò via
Tutto, con cui il mondo l'aveva sedotta.*

* * *

Dopo lungo dubitare se fosse già a sufficienza disposto e preparato per un pellegrinaggio verso l'eterna città, Ivanov abbandonò nel 1892 Parigi, e partì per Roma: colà studiò archeologia coi « ragazzi capitolini » dell'Istituto Germanico e predispose la sua tesi di laurea latina; colà nel 1894 incontrò Lidia Zinovieva ⁽¹⁾.

Egli pieno del pathos nietzscheano e dotato di una grande erudizione nelle questioni della religiosità antica, più grande invero della sua esperienza immediata e attuale della vita, cercava con tutto l'ardore giovanile una manifestazione del principio dionisiaco nelle vicende della sua propria anima. Ella, natura geniale e appassionata, gli parlò di quegli stessi misteri dello spirito, quasi vera iniziatrice alla religione dell'antico dio, di cui persino il nome erale ignoto: Dioniso. « La tua anima, le diceva più tardi il poeta, simile al mare, percuote le proprie rive senza tregua, nè trova pace fuori della pienezza integrale e dell'azzurro assoluto ». Il destino si compieva: bastò il loro avvicinamento perchè l'incontro divenisse un amore, il maggiore e più alto nella vita dell'Ivanov.

Sulla via della loro unione stavano però ostacoli che pare-

⁽¹⁾ Lidia Dimitrovna Zinovieva - Annibal, il cui padre discendeva da una vecchia casa principesca e la madre apparteneva alla stirpe di Pusckin (Annibal) era una delle più eminenti donne russe. Ella è l'autrice di alcune raccolte di profonde e raffinate novelle, di un dramma, « Anelli », e di un romanzo, « Le fiaccole », rimasto incompiuto.

vano insuperabili, poichè ambedue non erano liberi ⁽¹⁾, ma Nietzsche aveva detto con ragione: « Das Notwendige entsteht doch », « il necessario avviene nonostante tutto »; e le nozze si fecero. Molti anni dopo l'Ivanov rammemora, nelle note autobiografiche: « il nietzscheanesimo mi aiutò allora a prendere una risoluzione crudele e di grave responsabilità, ma profondamente giusta, nella scelta che si presentò fra il grande e dolce affetto, nel quale ormai si era convertito il mio giovane innamoramento, e il nuovo amore che totalmente prese possesso di me, e che doveva crescere durante tutta la vita e approfondirsi spiritualmente, benchè in quei primi giorni fosse apparso a me, e a colei che amavo, quale una passione delittuosa, fosca, demoniaca ».

L'amore suscitò nello Ivanov il sentimento della realtà del suo oggetto (e appunto questo sentimento della realtà gli mancava ancora) e ridestò in lui anche la fede nell'essere trascendente. Egli dice: « l'incontro con Lidia fu come un violento temporale primaverile, dopo il quale tutto in me si rinnovò e riprese inaspettato vigore, e cominciò a germogliare. L'uno mediante l'altro noi ritrovammo noi stessi e oltre di noi, direi, noi ritrovammo Iddio ». E così non solamente il poeta seppe andare oltre sè stesso, ma inoltre l'amore diede una direzione e una mèta allo slancio dionisiaco, creò un centro di *crystallizzazione* nella esperienza interiore della personalità soprasensibile, immortale, primogenita. Questa esperienza del valore della personalità doveva preservare Ivanov dai pericoli di una interpretazione panteistica del dionisismo e avviarlo verso il cristianesimo quale religione della personalità.

(1) Venceslao Ivanov era allora già sposato con una graziosa fanciulla russa, con la quale aveva vissuto in piena armonia; ma Daria Dimitrevskaja potè seguire il marito solo nella prima epoca del suo sviluppo spirituale. Dopo il divorzio, bella e giovane ancora, rifiutò ogni nuova proposta di matrimonio, per rimaner fedele al suo amore; e nell'anima del poeta rimase, quale rimprovero dolente, il ricordo degli occhi azzurri pieni di lacrime. Essi non si rividero più e solamente scambiarono qualche lettera amichevole: Daria Dimitrevskaja morì nel luglio 1933.

Nietzsche avendo scoperto Dioniso vide in esso l'antitesi del cristianesimo: l'Ivanov cerca ormai di superare il punto di vista nietzscheano nel dominio della coscienza religiosa. Attraverso le sue ricerche storiche e scientifiche egli dimostrava che la religione di Dioniso aveva fissato il pendio che faceva scorrere tutte le acque nel bacino del cristianesimo. « Nei riti e nei miti cristiani gli Elleni avrebbero potuto riconoscere i loro misteri, se quale pietra d'inciampamento non fosse stata la persona del « Galileo ». Con la fede in questa personalità e il suo significato unico visse il cristianesimo e riuscì a conquistare il mondo; ma a questa fede appunto il paganesimo non poteva giungere ».

Le parole che Ivanov dirà più tardi del Dostoievski valgono per lui stesso: « il suo immedesimarsi coll'io altrui, il suo rivivere l'io altrui, come un mondo originario infinito e autonomo, conteneva in sè il postulato di Dio, quale realtà più reale di tutte queste realtà ontologiche, cui con tutta quanta la sua volontà e con tutto quanto il suo spirito egli gridava: — Tu sei ». L'iniziazione a questo sentimento della realtà più vera Dostoievski conobbe sul patibolo, Ivanov la conobbe invece nella esperienza di un grande amore; poichè dopo aver detto « Tu sei! » all'essere amato, egli imparò a dire « Tu sei! » a Dio. E così Nietzsche divenne una via verso il Cristo; così il riconosciuto nemico del cristianesimo condusse l'Ivanov al compimento dell'ordine di Agostino: « Transcende te ipsum », e l'insolente predicatore della volontà di potenza gli apprese l'abnegazione di ogni volontà e il perdere sè stesso nel pathos dell'amore. « Enantiodromia », avrebbe detto Eraclito. Davvero si può rilevare l'astuzia della fede con lo stesso diritto con il quale lo Hegel rilevò quella « della ragione ». La fede conduce talvolta le anime per vie paradossali.

* * *

Sotto l'azione del purificante temporale dionisiaco lo Ivanov prese veramente coscienza di sè, e si rivelò ormai con piena libertà e sicurezza il poeta. Dalla fanciullezza Ivanov poetava,

ma all'amore di Lidia il poeta deve di aver rivolto tutta la propria energia al suo compito proprio. E certamente fu un errore allora, ma un errore necessario, l'abbandono degli studi di storia romana, benchè il severo Mommsen, scarso di lodi, avesse approvata con vivo consenso la sua dissertazione latina. Mentre si apriva a lui, tanto in Germania che in Russia, una brillante carriera accademica, l'Ivanov invece tralasciava quella via per dedicarsi integralmente a quel sapere nuovo, che gli si era rivelato nello spirito degli Elleni e nella sua propria anima; ma coltivando il dono di Dio egli adempiva il suo dovere spirituale. Peregrinò in quel tempo con la moglie in Italia, Francia, Inghilterra, Grecia, Egitto, Palestina; nè certo egli pensava allora ad occupare un posto fisso presso qualche Università: professore lo divenne, ma molto più tardi.

Mentre Ivanov era in Italia, la prima moglie fece vedere a insaputa dell'autore i versi giovanili a Vladimiro Soloviev, che vi riconobbe un poeta autentico e originale, e fece pubblicare quelle liriche in varie riviste. E d'allora in poi Ivanov visitò il Soloviev ad ogni ritorno in patria, e questi incontri col maggior filosofo russo ebbero per lui una grande importanza: l'ultima volta egli lo vide nel 1900, due settimane prima della morte prematura, e gli chiese il suo parere sul titolo: « Astri piloti » per il primo libro delle liriche. « Nomokanon: diranno che l'autore è un filologo, ma non importa; molto bene, molto bene »: così rispose Soloviev. Il Nomokanon, raccolta bizantina dei canoni della chiesa, fu intitolato nella traduzione paleoslava « libro pilota »; e « Astri piloti », stelle fisse, secondo il concetto del poeta sono le verità immutabili, le idee eterne, verso le quali lo spirito si orienta: il titolo scelto asserisce la loro realtà e normatività. Il libro di colore prevalentemente tragico dipinge le bramosie dello spirito e i limiti contro i quali s' infrange il suo impeto, la natura risplendente ed opaca e la nostalgia del cuore umano; ma la lotta non è disperata, sotto la guida degli « astri piloti ».

Dopo aver così affermato la realtà mistica, il poeta sente la brama d'immedesimarsi colla natura di quel medium spirituale

nel quale avvengono le incarnazioni di essa. Antinomica è questa natura e il medium dev'essere traslucido per non ostacolare il cammino della Res verso il mondo, poichè altrimenti la Res si oscura e non è più visibile. Ma contemporaneamente non deve il medium essere totalmente traslucido e invece rifrangere il raggio della Res, poichè altrimenti questa non sarebbe percepibile, perchè in sè stessa è invisibile. Dolce è lo acquetarsi nel raggio bianco, grande è la « tentazione della translucidità »; e i fedeli, poeti e filosofi e mistici di tutti i secoli, seppero sempre che la Res non è per sè stessa esprimibile; ma per ciò appunto durante la intera vita ne parlarono, cercando di significarla mediante immagini e analogie e similitudini. « Translucidità » si chiama il secondo libro dei versi dello Ivanov, uscito nel 1904, un anno dopo gli « Astri piloti ». Con questa spiegazione approssimativa e necessariamente inesatta del significato dei titoli che lo Ivanov scelse per i suoi libri noi però non immaginiamo già di poter dare l'idea della stessa poesia, non comunicabile, come ogni vera poesia. I versi dello Ivanov, essendo segni di una realtà viva, sono tutt'altro che astratti: la Res vi si manifesta quale entelechia delle cose e non contraddice la osservazione empirica; Ivanov rappresenta con puro amore i singoli tratti della natura e i concreti particolari degli avvenimenti. Anche un verista sarebbe costretto a riconoscere la corrispondenza della fantasia col vero nei versi dell'Ivanov.

La poesia è creazione di miti, e il mito è per Ivanov « uno strumento della conoscenza immaginativa delle essenze soprassensibili ». Il vero mito non è dunque una escogitazione o una allegoria, bensì la contemplazione di una entità o di una energia in atto. In quei tempi lontani, quando veramente si creavano miti, essi rispondevano alle questioni della ragione indagatrice, segnalando « realia in rebus ». Però i poeti greci concorrevano di fatto anch'essi ad ampliare e a svolgere il mito, e l'anima del poeta singolo, interprete della collettività e voce del popolo, poteva essa pure esprimere dall'intimo un mito nuovo, che veniva assunto immediatamente da tutto il popolo, quale creazione

spontanea, quale verità della propria vita interiore e della propria esperienza viva. Così il poeta ricorda e rammemora la conoscenza acquistata nei miti e crea nuovi miti: egli è lo strumento della autoconoscenza per il suo popolo. Ivanov non si limita però alla forma immaginativa del conoscere, che non è per lui che il primo passo nel processo cognitivo, sibbene mira a indagare da ogni lato l'occulta essenza del Res, e dopo aver intuito l'avvenimento mistico mediante una poesia, cioè una mitopea, riflette sopra questi dati immediati della coscienza. Non basta a lui lo scrivere versi, che serviranno a educare una nuova generazione di poeti: egli si propone l'indagine filologica delle parole, la ricerca storica circa il mito, lo studio fenomenologico della facoltà creativa. Quando però egli si occupa delle finezze della prosodia, o penetra nel mondo psichico e spirituale degli altri poeti e quando scrive i suoi libri scientifici sopra la Grecia, seguendo le tracce delle migrazioni dei miti, egli fa sempre la stessa cosa: mediante diverse interpretazioni cerca di svelare il mistero unico e reale.

* * *

Dopo aver evocato l'epifania di Dioniso negli « Astri piloti », dopo averlo accolto quale principio di una vita nuova, Ivanov intravvide che per noi questo principio è soltanto un modo di sentire (ὁρθῶς μανῖναι di Platone) e non già un *quid*: e per ciò « l'estasi dionisiaca non si coordina con la religione, non si testimonia quale fede e norma, ma quale atteggiamento e metodo interiore ». Ivanov quindi esamina il processo intimo dell'esperienza orgiastica. Invero il suo libro « la Religione del dio sofferente degli Elleni » è finora l'unica disamina della psicologia dell'estasi dionisiaca. Se dunque il dionisismo è un metodo, non si può al metodo dire: « tu sei! ». La personizzazione del metodo, il farne una divinità, ci adduce a smarirci nel regno delle parvenze, nelle quali il nulla prende figura. Certo nell'Ellade (e su questo l'Ivanov insiste contro il Nietzsche) la religione di Dioniso offriva al fedele la consolazione mistica, e ciò appunto nella realtà di un mondo dell'al

di là che gli si rivelava, non già nell'autarchia del « fenomeno estetico ». Ma per i Greci Dioniso era un Dio vivo e non già, quale è ormai per noi, solamente un metodo o un simbolo. Perciò nel nostro cuore Dioniso non si oppone a Cristo: quale metodo esso è un tipo di esperienza cristiana (S. Agostino), mentre il principio apollineo ne è un altro tipo (S. Tommaso).

E Venceslao Ivanov, che ci appare qui a guisa di un esploratore persegue quindi una sottile indagine del dionisismo quale sistema dei concetti, delle emozioni, delle iniziazioni; cerca di riconoscere il dio ellenico in tutte le sue migrazioni e metamorfosi, e mira a svelare il segreto della sua origine. In Baku, dove rifugiatosi dalla tempesta bolscevica egli occupava nell'anno 1920 la cattedra di filologia classica, l'Ivanov raccoglie e completa le sue indagini singole, e l'anno 1923 pubblica il libro: « Dioniso e i culti predionisiaci ».

Fra queste due maggiori opere sulla religione antica corre un intervallo di dieci anni, durante i quali sorgono le traduzioni in metri originali da Pindaro, Alceo, Saffo, Bacchilide; e la traduzione quasi completa di Eschilo. Non poche ore di fatica consacrò Venceslao Ivanov al compito di far parlare russo ai prediletti poeti greci; e poichè la scienza filologica è per lo Ivanov un riflettere sopra la viva esperienza, non già un principio astratto, egli veramente divenne un rappresentante dell'umanesimo creativo e fecondatore; divenne in Russia l'iniziatore del « rinascimento slavo ».

* * *

*Da lungi riconosco
La voce d'usignol nel folto bosco;
M'annuncian molti incensi, ed inni santi,
E bei fantasmi dell'antica fè,
Un mondo arcano d'armoniosi incanti...
E tu ne sei l'onnipotente Re.*

Così Alessandro Block descrive l'impressione che Venceslao Ivanov produsse in patria, ove tornò nel significativo anno

1905. Era questa in Russia l'epoca di uno sconvolgimento storico e ideologico: con A. Bielij e con A. Block egli formò un triumvirato del simbolismo realistico contro quello idealistico del Balmont e del Brusov. L'azione di Vladimiro Soloviev e la sua dottrina della « Sofia » strinse i tre poeti in una tale fusione spirituale, che queste anime tanto diverse « cantaron in quei giorni lo stesso verso ». Avvenga ciò che vuole, risponde Ivanov a Block, —

*Per sempre, o amato, ti sarò fratello
Nella memoria della nostra stirpe
E nei destini della patria terra:
Chè entrambi dal medesimo maestro
Fummo iniziati allo spirituale
Arcano sposalizio...*

Ma per il Bielij e per il Block la « Sofia » si presentava come la « Bella Dama » d'aurora, verso la quale essi si lanciavano « amando e anelando »; per lo Ivanov invece ella era la Sapienza increata le cui « delizie sono coi figli degli uomini » (Proverb. VIII, 31). Il divino « gioco » di Sofia consiste in questo, che ella fa intravedere agli uomini l'essere delle cose, la loro idea, e lascia loro di realizzare l'essere nel divenire. Lo Hegel non ebbe ragione nel porre il divenire quale elemento mediatore fra l'essere e il non essere; poichè il divenire è di un altro piano spirituale, e fra questo e l'essere non vi è tramite. Quando noi tendiamo da qualsiasi punto del divenire verso l'essere, quando apprendiamo le cose come furono ideate da Dio, e cioè in modo « sofiano », allora noi con questo non affermiamo più, ma superiamo il divenire.

* * *

Alcune stanze al sesto piano di una casa a mo' di torre in Pietroburgo diventarono la dimora di Venceslao Ivanov e di Lidia Zinovieva Annibal dopo il loro ritorno dall'estero. E colà ogni mercoledì si riunivano gli amici, e la torre divenne presto celebre. Dopo dodici anni il fedele visitatore e amico,

Nicola Berdiaev, rammemora questi mercoledì pietroburghesi. « Davvero Venceslao Ivanov e sua moglie avevano un dono speciale di comunicare con gli uomini e di riunirli... Mi stupiva sempre nello Ivanov la sua insolita capacità di parlare con ciascuno dei problemi che più interessavan colui; con lo scienziato della scienza e col pittore della pittura, con il politico della politica, e così via. Ma questo non era per Ivanov un accomodamento alle usanze nè solo una mondanità, seppure questa appariva in lui veramente mirabile; era piuttosto esso il dono particolare al poeta d'introdurre l'interlocutore, senza che questi se ne accorgesse, nella atmosfera del suo intimo interesse spirituale, delle sue mistiche e poetiche esperienze sulla strada che ciascuno segue nella propria vita... Con maestria eccelsa Ivanov poneva questioni e provocava confessioni di fede e di cuore. Queste qualità sono favorevolissime per la formazione di un centro e di un laboratorio spirituale, nel quale si delineano e si combattono diverse correnti ideologiche e letterarie. E si crearono così i « mercoledì degli Ivanov » divenuti ormai leggendari. L'anima, la psiche dei « mercoledì », il Berdiaev prosegue, « era la Lidia Zinovieva Annibal: ella non parlava molto, si asteneva da soluzioni alle questioni proposte, ma creava l'atmosfera di una geniale femminilità, nella quale si componeva tutto il nostro commercio e si svolgevano le nostre conversazioni. Lidia Zinovieva era una natura dionisiaca nel più alto senso della parola, tempestosa, rivoluzionaria nel suo temperamento, sempre spingente avanti e in alto... Nè si sa come avvenisse che ad un tratto il movimento letterario artistico fluisse nel movimento religioso filosofico. Ma nella persona di Venceslao Ivanov ambedue le correnti erano visibilmente unite, e questo contatto fra diversi lati della vita spirituale russa si sentiva costantemente nei « mercoledì ». Non vi era però nulla di settario: alle riunioni partecipava anche gente di spirito diverso, positivisti con predilezione per la poesia o marxisti con gusto per la letteratura. Mi rammento una discussione sopra l'Eros, uno fra i temi centrali dei « mercoledì ». Si era formato un vero Symposium e di-

scorsi sopra l'amore erano pronunciati da uomini diversissimi: il padrone di casa parlò, e inoltre Andrei Bielij venuto da Mosca, e l'elegante professore T. Zielinski, e A. Lunaciarski, che vedeva nel proletariato contemporaneo la reincarnazione dell'Eros antico, e un materialista, il quale non ammetteva nulla fuor dei processi fisiologici. Non di rado i « mercoledì » erano consacrati alla poesia e molti poeti vi lessero i loro primi versi... Nella atmosfera nella quale si svolgevano quelle riunioni era invero qualcosa di giovanile, di persuasivo all'opera, di fecondatore delle anime. E perciò i « mercoledì » rimarranno sempre quale un momento importante del nostro sviluppo spirituale ».

Così dice il Berdiaev, uno dei maggiori rappresentanti della cultura russa contemporanea; e il valore di quelle riunioni letterarie sembra a noi originare da ciò, che negli uomini (e d'altronde anche nelle cose) Venceslao Ivanov cercava e cerca sempre di trovare, dietro la visibile realtà esteriore, l'altra, la vera essenziale realtà. « Per Realia ad Realiora ». Ogni uomo è sentito ed apprezzato da lui come una particolare via verso Dio, e con tutta la sua forza Ivanov mira a rendere questa via visibile al viatore. La volontà di manifestare la Res in modo consentaneo e non inesatto si trasforma necessariamente in volontà di agire sopra gli uomini. Perciò anche la tecnica perfetta della lirica dello Ivanov, le sobrie raffinate e monumentali espressioni, la precisa immagine mitologica, a un tempo incantano e stupiscono gli audaci; ma indispettiscono invece e spaventano i pigri nello spirito, poichè quella lirica esige un grande lavoro intimo nell'animo del lettore. E leggere Venceslao Ivanov senza percorrerne la via, senza una trasformazione interiore, significa disperatamente non averne capito niente. Poichè i versi stupendi e magistrali, le strofe cesellate con tanta cura, equivalgono sempre ad un costante invito: « cammina! ».

Ivanov è un poeta lirico che crea di sè il suo mito, cui oggettivamente corrisponde la idea assoluta del poeta, quale essa è in Dio. La lirica, anche la più intima, è infatti oggettivazione sempre di una realtà metafisica in un aspetto particolare; e

il poeta sembra affermare la singolarità di ogni suo sentimento ed atto, e nello stesso tempo, mediante il mistero della sua poesia, egli « nell'unico e attraverso il singolo fa intravedere l'universale e l'ecumenico ».

* * *

Nelle canzoni dirette a Lidia, Ivanov ha raccontato la storia del loro amore vissuto, che stava sotto il segno di Dioniso; e Dioniso è il principio nel quale vita e morte sono una cosa. Sempre e sempre diversamente Ivanov racconta lo stesso mito dionisiaco: egli canta la primavera e l'amore, Persefone e Orfeo, ma non fa altro mai che glorificare l'unione della sofferenza col tripudio ditirambico e della morte con la rinascita.

Morire per rivivere, entrare nel regno delle ombre per risorgerne — non sarà questo processo, nel suo periodico ripetersi, percepito dalla ragione quale « cattiva infinità », al modo dell'eterno ritorno, del perpetuo giro privo di senso? « L'eterno ritorno », il Nietzsche fu la vittima di questa idea. Ma nella sua viva esperienza di Dioniso non vi era per lo Ivanov pericolo di qualsiasi « ritorno »; poichè l'amore vero è « un miracolo ove non esiste più nè il vecchio nè il nuovo, e tutto si crea ad ogni momento sempiterno ad un tempo e primogenito ».

La Pasqua dell'anno 1902 Ivanov e Lidia Zinovieva la trascorsero a Gerusalemme presso la tomba del Signore.

Nel viaggio di ritorno Ivanov fu colto, ad Atene, da una febbre tifoide in forma gravissima. I dottori dicevano che non vi era più speranza, ed egli sapeva di morire, e pensava con animo lieto agli « Astri piloti », che si stampavano allora in Russia. Lidia, com'egli affermò di poi, con le sue cure e la sua preghiera lo strappò allora alla morte. Dopo la sua guarigione, e mentre la moglie partiva per Ginevra ove già era la famiglia, Ivanov rimase solo ad Atene per tutto l'autunno e l'inverno, col proposito di proseguire gli studi. Abitava con una famiglia greca in una casupola sui pendii del Licabeto, che si erge come

una piramide d'ambra gialla all'estremità della città d'Atene, coronato alla cima da un monastero bianco. La vista giungeva sino al profilo azzurro del Parneto simile all'aquila che spande le ali e all'Imetto, celebre questo nell'antichità per il suo miele e per i convegni delle baccanti; ed abbracciava tutta la città col l'Acropoli e il golfo color zaffiro cupo, sino alle coste lontane dell'Egina e del Peloponneso. Una pineta cominciava appena dietro alla casa, e quivi passeggiando nelle ore libere dagli studi epigrafici nel Museo, e da quelli nella biblioteca dell'Istituto germanico, Ivanov ideò e compose il suo ciclo lirico « *Suspiria* », incluso poi nella raccolta « *Astri piloti* ».

Questo ciclo, prescindendo anche dal valore artistico, è significativo quale tappa del cammino spirituale, ed è un frutto di quella esperienza intima, che si potrebbe definire come l'incontro con la morte. Il poeta canta la Madre-Notte, stanca di partorire la luce, e che implora il Sole spuntante, suo figlio e suo dio, di ucciderla coi suoi raggi, purchè rimanga esso vivo e vittorioso; canta dell'anima Psiche, incatenata a pie' di un morto albero in una fosca valle, e nessuno fra gli innumerevoli viandanti, che passano oltre, la vuol liberare; canta di Psiche ancora, bruciata nel fuoco della torcia di Eros; canta del carro del Tempo, che lo trascina col vento, il quale gli soffia nelle orecchie: « passa oltre e impara a dimenticare », mentre i fiori dei campi, chinandosi sotto il turbine, gli mormorano: « ricordati di noi e rendici la vita ». Il poeta canta la Iside multi-stellare, che cerca invano di raccogliere in una vivente unità tutti i mondi dispersi nello spazio sterminato; canta un inno eucaristico di ringraziamento a Colui, che ha raccolto e riunito il tutto nella sua croce universale e nel centro del suo cuore divino; e conclude il canto col segno misterioso dell'Ospite, il quale venne nella sua vigna sino alla cima di un monte scosceso, per essere ivi seppellito in mezzo alla vigna — nel suo cuore ormai rigenerato.

Il ciclo « *Suspiria* » significò il superamento del dionisismo nella sua prima forma. L'idea della rinascita non soddisfa più il poeta, che intende ormai l'amore dell'uomo come

una ascesa senza tregua. Solamente per la divinità è possibile il discendere dell'amore; all'uomo invece la discesa dell'amore è concessa solo dopo una grande ascensione, quale un raro dono teurgico, quando l'amore umano sia tutt'uno con l'amore di Dio per l'uomo; ma allora esso diviene una forza trasfiguratrice, e non vi è più ripiegamento, non vi è più ritorno. La rinascita dei Greci, la loro palingenesi, è essenzialmente docetica: il corpo è un temporaneo portatore e tramandatore della energia divina, e lo spirito lo cambia come il serpe la sua pelle. Ma la *vera rinascita* deve esser rinascita del corpo trasfigurato — e cioè *resurrezione*.

Sulla soglia della vita nuova, nel compiere con sentimento di piena responsabilità il suo primo passo sul cammino definitivo e « crudele », nell'accettare la dottrina della identità tra vita e morte, fra sacrificato e sacrificatore, Venceslao Ivanov vedeva già la più alta mèta dell'amore adempito in devota abnegazione (« Due braccia siamo della stessa croce »), e predicava la inevitabile separazione, ed esigeva da sè stesso la suprema rinuncia:

*Compiuto è l'incontro dei due inaccessibili prima l'uno all'altro,
e la prigionia terrena,
tua prigionia o amore, precursore dell'unico amore,
è superata.*

*O nozze di Cana delle due anime; oh, nella notte sepolcrale del
[distacco,
unione dei due!
ma or che uniti siete, verso l'ara ardente della rinuncia
vi chiama lo Spirito.*

*Per un sacrificio vi è data del dono divino —
tutta la forza:
voi che vi siete trovati, dell'universale incendio
siete il seme.*

Questo (pure uno dei « Sospiri ») fu scritto nel 1902.

* * *

Lidia Zinovieva nell'estate del 1907, in Russia, nel podere Zagórie, ove Ivanov ed ella stessa trascorrevano mesi di raccoglimento, lontani dalla movimentata vita di Pietroburgo, si ammalò gravemente, in seguito ad una epidemia di scarlattina scoppiata nel villaggio vicino, e la sua vita fu distrutta in sette giorni. L'ultimo giorno venne il pope con la Comunione, ed Ivanov, che sempre era presso di lei, vide che una goccia del vino consacrato rimaneva sulle labbra semispente; ed egli abbracciò la moglie e baciò l'ultima volta la bocca cara, bevve la sacra goccia. Prima di morire, Lidia si destò ancora, e con voce alta e con piena coscienza disse: « La luce chiara è entrata, Cristo è nato »: con queste parole la sua vita si concluse.

Il dolore avrebbe potuto diventare per lo Ivanov uno strumento della tentazione, che l'attraesse all'accidia e al disperare; ma la disperazione sarebbe stata già un ribellarsi, e l'accidia è morte spirituale. In quel terribile tempo del suo maggiore dolore, dopo aver perduto Lidia, l'Ivanov era più lontano che mai dalla tentazione mortale: « Tutto attorno ad un uomo avviene morte, se la Morte, svelando al suo sguardo spirituale la sua sembianza occulta non gli ha detto: Vedi e rammemora, poichè io sono la Vita ». Queste parole Ivanov aveva scritto quando era ancora felice presso la sua donna; più tardi, dieci anni dopo la morte di Lidia, scriveva: « Che cosa significò per me questa morte non può capire se non colui, per il quale la mia lirica non sia una iscrizione geroglifica inanimata; colui saprà perchè io viva ancora e di che vivo ». In uno dei più mesti poemi, egli descrive come un giorno tempestoso, all'inizio della primavera, egli si trovasse al cimitero; e la Primavera

*« Cercava d'irrompere nei cubicoli dei prigionieri della morte,
Strappava il lenzuolo di neve dalle pietre sepolcrali,
Gracchiava, nera annunciatrice:
« Destatevi per rivedere la terra e rimarcire di nuovo! ».*

Nell'animo del poeta si levò « il dubbio, il tumulto e la sfida », ma ciò durò solamente un attimo: « Non credere alla forza sediziosa: no, non la rinascita! ».

*E mi vidi sur una spiaggia
a piè di uno scoglio scosceso
e vidi sulla rupe la mia Donna
vestita di un corpo di fuoco
e la voce udii: « Cristo è risorto! ».*

Così il poeta diveniva discepolo e credente della Donna morta e risorta nella vita del Cristo, e ancora il suo cuore palpitava dello stesso amore. « Cor ardens » si chiama il libro di versi uscito un anno dopo la morte di Lidia.

* * *

I discepoli che si recavano ad Emmaus riconobbero il Cristo non quando egli si accostò loro per la strada, ma quando con gesto a Lui abituale prese il pane, lo benedisse, lo spezzò, e lo distribuì. E presso il mare di Tiberiade Egli di nuovo fu riconosciuto non subito, ma solamente dopo la pesca miracolosa. Il Vangelo insiste sulla importanza della memoria, sul suo risorgere nell'anima; poichè essa infatti dà la testimonianza della resurrezione. E' necessario il *riconoscere* in colui che è apparso colui che morì; e questo riconoscere è un risorgere dell'anima, ridestata dalla Memoria, all'incontro del Risorto. Tra Platone e Agostino, il maestro più grande della Memoria, colui che ne rivelò agli uomini il mistero, fu il Cristo.

I temi della Resurrezione e della Memoria non sono riuniti in un sistema da Venceslao Ivanov, ma si esprimono liberamente nella sua opera, ed anche nel destino che guidò la sua vita. « Della morte sempre trionfa colui nel quale vive la Memoria Eterna », egli scrisse dopo la morte di Vladimiro Soloviev; e ricordava come nel suo primo incontro col maestro egli avesse detto al filosofo insigne di non condividere nessun suo pensiero;

e come Soloviev si levasse allora e senza dir parola abbracciasse il giovane. Il maestro predisse che Ivanov non si fermerebbe a lungo nel nietzscheanesimo, e fu d'allora in poi « il confessore del suo cuore e il protettore della sua musa ». Nel 1900 Ivanov aveva visitato Soloviev in Pietroburgo assieme a Lidia; quindi, ubbidienti alla volontà del maestro, essi si erano recati a Kiev, per far quivi la loro comunione, la prima dopo l'infanzia. Da Kiev inviavano un telegramma a Soloviev, e non sapevano ch'egli era morente, nè seppero se il loro messaggio gli fosse pervenuto mentre era vivo. La parola di Soloviev ormai il poeta sentiva nel proprio animo come un seme che germoglia, e la sua azione era in lui viva, suscitava teurgicamente in lui un risveglio della vita nuova. Ivanov comunicava col maestro nel mondo della memoria, lo percepiva veramente presso di sè, subiva l'influsso dirigente del suo insegnamento sul destino assegnato alla propria vita. Capì allora dapprima il valore del religioso culto dei morti, e che cosa significhi il raccogliere le iniziazioni dei padri, fonte di iniziativa per la nuova vita; egli allora penetrò nel mistero vivificante della memoria di cui la Sapienza dice: « Mea memoria per generationes seculorum ». Questa, glorificata da Platone e da Goethe, riconosciuta da Agostino come fondamento della nostra coscienza ed immagine di Dio in noi, è il ricordo del Cristo vivente, che la incarnò per nostro amore. Coloro che hanno lasciato la vita prendon ancora parte alla nostra vita, e se siamo inconsapevoli delle armonie che essi creano attorno a noi, ciò è solamente perchè non sappiamo cavar fuori i giusti toni da quel misterioso flauto che è l'anima del creato:

*Il nostro cuore è sordo,
Dure le nostre dita;
Del soffio della vita
Non freme sulle labbra
Spiritual ricordo.*

Pegno della immortalità è la memoria: noi moriremo solo se Dio ci dimenticherà.

Secondo il suo uso questi dati immediati della coscienza Ivanov fissa dapprima nei versi, ne crea un mito, poi li verifica col penetrare nei misteri della lontana e arcana antichità, e finalmente perviene alla formulazione teorica. La memoria condiziona tutto il nostro pensiero; e cioè la nostra conoscenza del mondo, la nostra conoscenza di noi stessi ed anche la nostra conoscenza della conoscenza. La memoria è « il coronamento della coscienza », fonte della forza creativa e dello slancio profetico. La memoria fu la madre delle muse e il poeta è colui che ricorda per tutto il popolo; per mezzo del poeta il popolo rammemora la propria anima antica e attua le possibilità che nella sua anima per secoli hanno dormito :

*O pia Memoria, madre delle Muse,
Fior di coscienza, misterioso pegno
Dell'immortalità, bellezza sempre
Lucente dell'incorruttibil bene
Nelle cose mortali, santa dea,
Invoco, austera, te, non già i ricordi,
Vani rimpianti di sfiorite gioie.*

La sacra eterna memoria racchiude in sè il mistero della nascita, e già l'antica credenza orfica riteneva che la prima condizione per l'ascesa verso la luce fosse l'attivazione della memoria nell'anima: prima d'innalzarsi nel regno degli dei e degli eroi l'anima doveva saziare l'ardente sete presso il lago della Mnemosine sotterranea.

La memoria crea il reale legame fra le generazioni. Il sentimento di questa unione Ivanov conosceva fin dall'infanzia, e perciò appaiono tanto notevoli le sue parole: « Appassionatamente amavo mia madre, e la penetrazione nella sua vita fu così intima che questa vita, raccontata a me bimbo in tutte le sue particolarità, cominciò a sembrarmi vissuta da me stesso ». Quasi vita sua ed a un tempo preesistente alla sua vita sembrò al figlio la vita materna; e questo sentimento di unione alla madre, sentimento di unione alle generazioni trascorse, si ap-

profondisce nel poeta cogli anni. La madre dell'Ivanov improvvisamente morì il giorno stesso in cui nacque la figlia di Venceslao e di Lidia.

Quattro anni dopo la morte della moglie, il poeta sposò la di lei figlia di primo letto, Vera, che ora appariva a lui quasi immagine viva di Lidia. Nel 1912 nacque un figlio. Vera morì l'8 Agosto 1920. « Il dolce Mistero » s'intitola il libro dei versi scritto nel 1912; ispirato dal sentimento del profondo legame che unisce vita e morte e ne fa una realtà unica, esso canta la memoria e il mistero della nascita.

* * *

Essere significa essere insieme, — amare —. Nel vivere la vera vita dell'amore, l'essere altrui non è più un estraneo « tu », ma il « tu » diviene piuttosto un'altra determinazione del mio « io ». Da questa interiore esperienza risulta per l'Ivanov una intimità speciale del suo sentimento verso il Cristo. Ogni volta che il suo cuore non era preso di un vero amore, un pericolo lo minacciava — la tentazione della superbia e della ribellione contro Iddio. La seduzione di Lucifero, ch'egli analizza con tanta penetrazione nel libro sul Dostoievski, Ivanov la conobbe come un'avvenimento della propria vita spirituale. Ma in quelle crisi ogni volta Qualcuno si accostava a lui e gli parlava « di un immolato morto Dio ». Qualcuno gl'insegnava la incomprendibile antinomia del cristianesimo, il cui nome è Golgota; e il cuore, che soffocava nella tomba angusta, riviveva, palpitava, fiammeggiava, riconoscendo nel compagno di strada il Cristo stesso. In una poesia scritta sul motto dantesco « mi fur le serpi amiche », l'Ivanov dice:

*Anch'io fui schiavo dei nodi serpentini,
chiamai convulso il suggello del morso;
scampato dal fuoco dell'ultima tentazione,
vidi i miei giorni dorati dal sole d'Emmaus.*

E' significativo che in quei momenti, ove egli stesso si sentiva « nei nodi serpentini », anche altre persone lo perce-

pissero quasi circondato da un'aura demonica: in questa lotta contro le potenze tenebrose l'incontro con Dioniso e con Lidia, poi la morte di Soloviev e di Lidia, furono momenti decisivi.

Per liberarsi dalle ultime tentazioni di Lucifero, l'Ivanov ricorre all'antica sicura *medicina animae* — alla autobbiettivazione in un'opera d'arte. E certo in quest'ambito è da intendersi anche la tragedia « Tantalo », scritta nel 1903, nella quale egli riviveva intuitivamente il destino del solitario sole, irraggiante attorno, ma oscuro dentro di sè. Il poeta evoca in forma di un dialogo antico, e in cantici di antico coro tragico, la visione di uno spirito titanico e sovrano, che vuol tutti arricchire, anche gli stessi dei, con i suoi doni; ma che per sua essenza alieno dall'amore, irraggiante ma disperatamente isolato da tutte le sorgenti di altra luce che la propria, nella propria fiamma arde, condannato a un esaurimento fatale, inevitabile, seppure previsto, per amore della fatalità accettato e voluto. Il pensiero del lettore spontaneamente, per analogie di sentire, va al canto di Zaratustra, che il Nietzsche componeva a Roma contemplando piazza Barberini silenziosa nella notte, e ascoltandone il sussurro delle fontane.

Nei tempi della « Torre », Venceslao Ivanov si rappresentava il superamento dell'individualismo come un'azione corale di tutto il popolo nella « cultura organica » avvenire; e amava la Chiesa lontana dalle vicende storiche, difesa dalle simboliche mura bianche dei suoi monasteri. La morte di Lidia, lo sgomento al quale potè trovar conforto solo, dopo anni di sofferenza, nel nuovo amore di Vera, poi lo spettacolo straziante della guerra, predisposero l'animo dell'Ivanov a una comprensione più profonda e più tragica del mistero della unità umana quale persona sola. Anche a lui, com'egli dice del Dostoevski, si apre dinanzi « un altro abisso, spaventevole e luminoso a un tempo: egli incomincia a intuire che l'umanità intera è... un uomo. *Omnes unum* (Giov. XVII, 21) ».

Nelle due prime parti del poema « L'Uomo » (« Io sono », « Tu sei » — titoli che riecheggiano involontariamente il « *Redi in te ipsum* » e « *Transcende te ipsum* » di S. Agostino), le

quali furono composte nel 1915, poi in una terza parte, « Le due città » (pure nel senso agostiniano) composta nell'anno 1917, finalmente nella quarta parte intitolata « L'uomo uno » e nell'Epilogo — visione dell'ecumenicità trionfante (a. 1918), l'uomo è concepito come l'unica creatura di Dio (« due siete, Dio e Tu; tutto quel che vi è in cielo e in terra, sei Tu solo dinanzi a Dio ») e viene rintracciata dai primi inizi fino alle ultime conseguenze la tragedia della scissione dell'uomo da Colui che gli ha dato il Suo Nome arcano IO - SONO. Di questi miti il poeta cerca quindi di determinare il valore concettuale, battezza la sua nuova visione « nel chiaro Giordano delle idee che è la lingua Greca » col nome ellenico di « monantropismo », e ne precisa le due opposte possibilità.

L'unione degli uomini, di gran lunga più stretta che non mai fu nel passato, è inevitabile, ma da noi dipende il farne una forza di perdizione o di salvezza. Non basta il compiere un sacrificio, è necessario il compierlo con amore; e se nel dare la nostra anima non abbiamo affermato e assicurato, mediante un accordo d'amore, il suo centro all'infuori di essa, allora la nostra rinuncia alla personalità sarà spersonalizzazione per la maggior gloria di Arimane, il principe della « seconda morte. » Se l'unione si compie mediante uno spersonalizzarsi dei singoli, non ne risulterà che quel pulviscolo di anime morte, il quale, secondo le parole del Vangelo, si chiama di volta in volta « Io », oppure « Legione, perchè siamo molti ».

Ma vi è inoltre una giusta e benedetta unione — la ecumenicità. « In tale fusione le personalità che si uniscono, acquistano uno sviluppo perfetto delle loro essenze uniche e insostituibili. In ognuno il Verbo si è incarnato e in tutti convive, in ognuno si palesa e suona diversamente, ma in tutti la singola parola trova una risonanza; e tutti formano una libera armonia, poichè sono tutti assieme l'unico Verbo ».

L'aspirazione ad una universale unione si convertì per Venceslao Ivanov in sofferenza, constatando il fatto della separazione dentro la chiesa stessa; e se questa sofferenza egli conobbe fin dal tempo della sua dimestichezza col Soloviev,

nei giorni della guerra e della rivoluzione essa divenne dolore e acuto spasimo.

Nel 1920 Vera si ammala: Ivanov non sa ch'ella è condannata, ma una mortale angoscia s'impadronisce di lui. Nell'ultimo mese della vita di Vera il poeta scrive un ciclo di sonetti « De profundis amavi »; poesia perfetta, veramente un suo capolavoro. E nel penultimo sonetto appare di nuovo il motivo di Lidia, ma qui suona quasi presentimento lugubre e orrendo:

*E le ali della memoria mi portano
nel regno delle anime, sulle orme della vana speranza.
Colà abbraccio il mio Amore morto
e nei brani del cuore, che prima palpitavano,
verso dalle veni ardenti il po' di sangue, che vi è rimasto
[ancora.*

La morte di Vera provocò una paralisi di quattro anni nella creatività poetica di Venceslao Ivanov: egli abbandonò Mosca, occupò la cattedra di Filologia classica nella Università di Baku e pubblicò ivi il suo « Dioniso ». Alla fine del 1924 partì per l'Italia ed in Italia scrisse, tre mesi dopo il suo arrivo, i « Sonetti Romani ». Di poi egli tenta una revisione dell'intero suo patrimonio spirituale; e immaginandosi monaco del terzo secolo, al modo di S. Gerolamo, scrive una « Palinodia ». Ad una negazione temporanea dell'umanesimo seguirà quindi la rivalutazione di essa nello spirito del cristianesimo.

Il sentimento della « separazione universale » si fa a Roma più aspro e il dolore più acuto. La disunione delle chiese, di ciò che per sua essenza è l'unione stessa, non rassomiglia per niente alla viva molteplicità degli Angeli delle sette chiese giovanee, custodi dei popoli, ma è basata invece sull'isolamento. La ecumenicità è il principio d'unione della Città Celeste, e lega i viventi con i viventi ed anche i viventi con i morti; essa sorge dalla Memoria Eterna e si attua nella *Communio Sanctorum*.

O stolti e tardi di cuore a credere!...

sembrava ormai al poeta di sentire il rimprovero del compagno di strada sulla via d'Emmaus. Il 17 Marzo 1926, festa di S. Venceslao in Russia, Ivanov aderì alla Chiesa Cattolica; e si sentì felice di « poter respirare con ambedue i polmoni », e sicuro di aver compiuto, mediante questa unione, avvenuta nel suo animo, delle chiese già scisse, il dovere che spetta alla sua patria, da questa non ancora inteso.

Già nel 1925, lamentandosi, in una lettera privata a un amico, dell'angoscia e del disagio d'innanzi al mondo giacente nel male, egli diceva di essere confortato da S. Agostino e di sentire l'azione benefica di lui sul suo destino. Improvvisamente nel 1926 Pavia, dove questo Santo riposa, lo chiamò e gli offrì ospitalità nell'Almo Collegio di S. Carlo Borromeo.

O. DESCHARTES.

CENNI BIBLIOGRAFICI

P O E S I A

- « Gli Astri Piloti » (volume di poesie liriche) 1903.
 - « La Traslucidità » (volume di liriche) 1904.
 - « Tantalo » (tragedia) 1905. Trad. tedesca di Heiseler (« Orient und Occident » 1930, IV - « Neue Schweizer Rundschau » 1931, II).
 - « Eros » (liriche) 1907.
 - « Cor Ardens » (poesie liriche, in due grandi volumi) 1909.
 - « Il dolce Mistero » (volume di liriche) 1912.
 - « L'uomo » (« Io sono », « Tu sei », « Le due Città », « L'uomo è uno »). - (« L'Uomo » è un poema in quattro cicli; una edizione completa manca finora).
 - « Prometeo » (tragedia) 1916.
 - « L'Infanzia » (poema) 1918.
 - « Il Purgatorio » (raccolta di liriche pubblicate durante tre lustri in varie riviste e in parte inedite, in preparazione).
- Molte versioni poetiche (sonetti scelti del Petrarca, liriche di Novalis, « L'Isola » e altre poesie del Byron, poesie armene, ecc.).

SAGGI CRITICI E FILOSOFIA

- Tre volumi di saggi estetici e filosofici:
 - a) « Vigilia delle Stelle » 1909.
 - b) « Solchi e Limiti » 1916.
 - c) « Cose patrie e universali » 1917.
- « Gli Zingari », poema di Puskin, 1908.
- « Tolstoj und die Kultur » (« Logos » 1911, ristampato in « Neue Zürcher Zeitung », 1928 n. 1621).
- « Goethe alla soglia del secolo decimonono » 1911.
- « La crisi dell'umanesimo », 1918 (trad. tedesca, Berlino, 1929).
- « Gogol e Aristofane », 1926 (trad. tedesca « Corona » Jahrg. III Heft V).
- « Die russische Idee » - Tübingen - Mohr Siebeck, 1930.
- Dostoiewskij: Tragoedie, Mythos, Mystik. - Tübingen, Mohr Siebeck, 1932.
- « Corrispondenza da un angolo all'altro » di V. Ivanov e M. O. Ghercenson, Pietroburgo, 1921. - Traduzioni: (1) Die Kreatur 1, 2, 1926. - (2) « Vigile » 1, 4, 1930. - Una edizione apparve sotto il titolo « Correspondance d'un coin à l'autre, précédée d'une introduction de G. Marcel et suivie d'une lettre de V. Ivanov à Ch. Du Bos », Paris 1931, ed. R. Corrèa. - (3) « Corrispondenza da un angolo all'altro », 1932, R. Carabba ed., Lanciano. - (4) trad. spagnuola nella « Revista de Occidente » di Ortega y Gasset, CXVII e CXVIII.
- « Il lauro nella poesia del Petrarca », Annali della Cattedra Petrarcesca, vol. IV, a. 1932. - Traduzione francese in « Vigile », 1932, I).

FILOLOGIA CLASSICA

- La prima Ode Pitia di Pindaro, 1898.
- « Teseo » ditirambo di Bacchilide, 1904.
- « La Religione ellenica del dio sofferente », 1905-1906.
- « De Societatibus Vectigalium publicorum Populi Romani » (Acta Societatis Archaeologicae Caesareae, Petropoli, 1909).
- « L'Epos Omerico » (saggio), 1912.
- « Alceo e Saffo » (saggio e versione poetica completa), 1913.
- « Eschilo » tragedie (versione poetica, in corso di stampa).
- « Dioniso e i culti predionisiaci », 1923.
- « Vergils Historiosophie » - « Corona », Jahrg I, Heft VI, Mai 1931.
- « Humanismus und Religion, mit besonderer Rücksicht auf Wilamowitzens religionsgeschichtlichen Nachlass » (appare prossimamente sulla rivista « Hochland »),

ERRATA - CORRIGE

- A pag. 245 riga 25^a in luogo di*
- l'Ivanov vi fa a Berlino filologo,
- leggi*
- l'Ivanov si fa a Berlino filologo,
- A pag. 246 riga 6^a in luogo di*
- la fatale malattia del profeta Dioniso.
- leggi*
- la fatale malattia del profeta di Dioniso.
- A pag. 271 riga 33^a in luogo di*
- ERNEST ROBERT CURTIUS** *leggi* **ERNST ROBERT CURTIUS**
- A pag. 298 riga 28^a in luogo di*
- « scala di Eros e gerarchia della venerazione ».
- leggi*
- « scala di Eros e gerarchia delle venerazioni ».
- A pag. 308 riga 6^a in luogo di*
- e l'esperienza *leggi* è l'esperienza
- A pag. 330 riga 23^a in luogo di*
- attentare alla vita spirituale di popoli.
- leggi*
- attentare alla vita spirituale dei popoli.
- A pag. 357 riga 3^a in luogo di*
- immanentismo *leggi* immanentismo
- A pag. 360 riga 7^a in luogo di*
- « realibus » *leggi* « realius » ...
- A pag. 392 riga 7^a in luogo di*
-, *essenza del Res* *leggi* *essenza della Res*

NOTE

TADDEO ZIELINSKI (n. 1859 nella provincia di Kiev). — Uno dei più grandi umanisti della nostra epoca. Per lunghi anni professore nella Università di Pietroburgo e direttore dell'Istituto Filologico della stessa Città, attualmente professore alla Università di Varsavia, accademico di Polonia, socio di varie accademie di Europa, Dottore honoris causa di Oxford, Parigi, e molte altre Università del mondo, cittadino onorario del comune di Delfi, autore di parecchi libri capitali e d'innumerabili studi speciali nel campo della filologia classica: indagini sopra la struttura della commedia greca, sopra la questione omerica e i canoni d'arte di Omero, sopra la ricostruzione della antica tragedia in base ai frammenti tramandati, sopra il ritmo Ciceroniano — monografia in due volumi, il primo tentativo di analisi ritmica di un prosatore — autore inoltre del capolavoro « Cicero im Wandel der Jahrhunderte », dei libri « La vita delle idee », in 3 volumi, « Sofocle, traduzione poetica e commento » in lingua russa, in 3 volumi, « Storia della religione antica » ellenica, ellenistica e romana, in rapporto anche col giudaismo e col cristianesimo, opera questa di gran mole, della quale sono compiuti sinora quattro volumi. Egli è stilista finissimo, oratore e scrittore poliglotta, ugualmente brillante nel parlare e nello scrivere in diverse lingue antiche e moderne.

V. **IVANOV** in uno dei suoi volumi di liriche rivolge a Zielinski un saluto, in greco antico e in metro classico; e vogliamo qui riportare tradotto il saluto del poeta: « Esegeta della pitonessa delfica e interprete degli ispirati da Dioniso, tu evocasti dal regno delle ombre Elena, che t'insegnò, melodiosa confabulatrice, a darle belle risposte nella sua favella patria. Rallegrati adunque, o fortunato, ed ama colui che condivide il tuo estro, poichè essendo ambedue servitori delle Muse siamo ugualmente orgogliosi del nostro comune amore per la Ellade ».

FEDOR STEPUN (n. 1884 a Mosca), filosofo russo, allievo di Windelband, era direttore della filiale russa del Logos, ed è ora professore ordinario di sociologia al Politecnico di Dresda.

« Alle welche Dich suchen, versuchen Dich, Und die so Dich finden, binden Dich an Bild und Gebärde »: « Coloro che Ti cercano, Ti tentano; e coloro che Ti trovano Ti legano all'immagine e al gesto ». Queste parole di Reiner Maria Rilke, motivo essenziale di tutti i mistici, Fedor Stepun le ripete o almeno le sottintende di continuo. Anche per lui « ogni parola è menzogna », e l'unica verità — il « Silentium ». Ma a questo apofatismo speculativo, a questa mistica nostalgia dell'unione coll'Essere ineffabile si oppone in lui il principio etico che lo rende l'assertore della vita e lo distacca da Dio per ubbidire a Dio. Metafisico profondo e dialettico acutissimo, fine scrittore e oratore di grande efficacia, Fedor Stepun è tutt'altro che zelatore di una « semplificazione » ascetica della vita.

Pur opponendo tutta quanta la creazione nostra, questa « polvere che noi solleviamo e che nasconde dinanzi ai nostri occhi Dio », al santo Silenzio, egli non solo ammette la cultura quale tragico obbligo dell'uomo, ma anzi richiede dall'uomo la massima intensità produttiva e la pienezza di vita come sacro « dovere del dono ». Ma questa pienezza in che cosa consiste? Ogni attuarsi si compie mediante la soppressione e l'esclusione delle altre possibilità, che non hanno

avuto forza di manifestarsi: queste potenze non sono d'altronde completamente morte e cercano pur esse di esprimersi nella vita. La lotta tra l'io quale si realizza e la giusta aspirazione delle altre potenze ad adeguarsi all'io e a compiersi in esso è per lo Stepun un problema essenziale, e questa lotta egli la descrive nel suo romanzo « Nicolai Peresleghin » in una vicenda d'amore; e di questa lotta, nei suoi saggi sopra il teatro, dà l'analisi fenomenologica.

Autore dei libri: *La filosofia di Vladimir Soloviev; Vita e creatività; I problemi fondamentali del teatro; Lettere dalle trincee; Il volto della Russia e il viso della rivoluzione;* e dei saggi: *Federico Schlegel; Meister Eckehard e R. M. Rilke; Lenin;* e di numerosissimi articoli sul *Logos, Hochland,* e diverse altre riviste tedesche e russe, lo Stepun sa presentare un concetto logico quale aspetto concreto della vita e sa rivelare in un avvenimento empirico il suo senso metafisico. Tutti i suoi libri sono pubblicati in russo e in tedesco.

ERNST ROBERT CURTIUS. — Se oggi più che mai importa che vi siano spiriti capaci di costituire il tramite fra le varie tradizioni rettoriche e di proseguire nella opera di unità della cultura europea, che Goethe intuì, e al suo tempo volle compiere, e additò all'avvenire; certamente di questi è E. R. Curtius. La sua opera s'iniziò nel 1919, appena dopo l'armistizio, con la pubblicazione di un volume di saggi intorno alla nuova letteratura francese, dedicati a Gide, Rolland, Claudel, Suarès, Péguy; nel 1921 proseguendo studi consimili dedicava un libro a considerare l'opera di « Maurice Barrès und die geistige Grundlagen des französischen Nationalismus ». Nel 1923 usciva il « Balzac », ove per la prima volta la unità interiore dell'opera e dello spirito del grande romanziere era presentata e definita in modo compiuto e organico; del 1924 è il libro su « Proust », interpretazione platonica, per la via della reminiscenza, della proustiana ricerca del tempo perduto; del 1933 « Die Französische Kultur, eine Einführung », una visione d'assieme e rigorosamente obiettiva di quella tradizione culturale; e di questo libro Charles Du Bos parla come dello scritto migliore dedicato da uno straniero alla cultura e alla tradizione francese. Ma contemporaneamente l'attenzione del critico si rivolgeva alle altre letterature europee, e particolarmente importanti sono il libro su « James Joyce und sein Ulysses », e un saggio sull'opera di T. S. Eliot; ai quali sono inoltre da aggiungersi studi sulle letterature spagnole e ancora, e in primo luogo, sulla letteratura tedesca. Un quadro d'assieme del pensiero tedesco contemporaneo, una considerazione delle vie che la cultura tedesca segue, è il libro ultimo « Deutscher Geist in Gefahr »; nel quale il sentimento della responsabilità morale dell'uomo di pensiero appare, nella Europa odierna, esemplare. Il problema dell'umanesimo si presenta in questo libro come fondamentale e l'attenzione del critico si rivolge perciò alla « Corrispondenza da un angolo all'altro » di V. Ivanov e M. O. Ghercenson; mentre nel rammemorare la ininterrotta tradizione umanistica ispiratrice della cultura italiana, egli dimostra quali profonde meditazioni e quali radici lo avvicinano alla nostra cultura e alla cultura classica di Roma e della Grecia.

HERBERT STEINER (n. 1892 a Vienna). - Critico letterario, traduttore particolarmente fine, ottimo conoscitore della letteratura contemporanea europea, dal 1923 al 1926 diresse il *Lesezirkel* in Zurigo, dal 1930 redige con Martin Bodmer la grande rivista « *Corona* » (Zurigo-Monaco).

GABRIEL MARCEL - « Une vérité, il faudrait que ce fût quelque chose qui pût envelopper le monde et moi-même ». Questa frase di uno dei personaggi del suo teatro è caratteristica per la stessa figura di Gabriel Marcel, del quale la vita e l'opera sono protese verso il raggiungimento di una verità, che non può essere

solo soggettiva, ma trascendente il soggetto, così da comprendere assieme il mondo e l'io. L'opera artistica appare quindi essere una via a presentare in guisa intuitiva l'ansia e l'aspirazione verso quella verità; e il pensiero filosofico si svolge spontaneamente dall'intimo dell'opera artistica come da una visione concreta del reale. Nel « Journal Métaphysique » Gabriel Marcel si pone il problema come un pensiero religioso sia possibile; e per una via sua giunge a una filosofia religiosa, che dal dato della esistenza si rivolge alla considerazione dell'essere, e che basandosi sulla subiettività dell'io la sorpassa nella coscienza di una partecipazione al divino: « Je suis d'autant plus que Dieu est d'avantage pour moi » (pag. 206). I concetti del Tu e dell'Io, dei rapporti tra l'Io e il Tu, trovano nel « Journal Métaphysique » una formulazione ricchissima di risonanze, secondo una parola che nasce dalla profonda commozione religiosa dell'individuo e che si esprime in pensiero logico rigoroso. Nato nel dicembre 1877 a Parigi, diplomato in Filosofia alla Sorbona, quindi insegnante fino al 1922, collaboratore delle maggiori riviste filosofiche e letterarie, Gabriel Marcel, svolge anche un'opera di critica così nell'ambito della sua letteratura come delle letterature straniere. Tra le sue opere segnaliamo: « Le Seuil invisible » (1914), « Le Quatuor en fa dièse » (1920), « Le coeur des autres » (1921), « L'Iconoclaste » (1923), « Un homme de Dieu » (Grasset, 1925), « La Chapelle ardente » (1925), il « Journal Métaphysique » (1928), « Le monde cassé (pièce en quatre actes) suivi de Position et approches concrètes du mystère ontologique » (1934).

La lettera ad Alessandro Pellegrini sulla « Docta Pietas » e il « Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno » furono stesi da Venceslao Ivanov direttamente in italiano e per questo numero del Convegno.

Circa il « Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno » l'autore tiene a dichiarare che questo argomento fu svolto a voce in una conferenza, il giorno 10 aprile 1933 ai « Lunedì letterari » di Sanremo.

Tra le 45 « Sporadi » che formano un ciclo nel primo volume dei suoi saggi (« Vigilia delle Stelle », pp. 338-376) l'autore ne scelse due (« Del genio » e « Dei poeti velatori e svelatori »), le rimodellò e le stese in italiano per il « Convegno ».

Venceslao Ivanov volle pure darci, oltre la poesia « L'Ospite » in endecasillabi, una traduzione pressochè sottolineare di alcune fra le sue liriche. Siffatta traduzione vale però quale un accenno al significato, ma non agli elementi ritmici e di forma, cioè propriamente poetici, del testo russo originale.

Tra le poesie riunite in questo fascicolo « La Via d'Enmaus », « Cappella votiva » e « Il Corno Alpino », tradotte da Rinaldo Küfferle, furono per la prima volta pubblicate su « Frontespizio », Aprile 1932; « Le Fiaccole » in traduzione di E. Damiani apparvero nell'anno 1926 nella « Rivista di Cultura »; ristampiamo « Poesia » e « Eros » dall'« Antologia dei poeti russi del XX secolo » di Raissa Naldi Olkienizkaïa (Milano, Treves, 1924). « Il Paradiso », « Palinodia » e due « Sonetti Romani » (Regina Viarum » e « La Cupola ») dal « Frontispizio », Settembre 1930. Le altre sette poesie sono inedite.

O. DESCHARTES - scrisse già l'introduzione alla edizione italiana della « Corrispondenza da un angolo all'altro » di Ivanov e Ghercenson, nella quale presenta la figura dell'uno e dell'altro dei due amici.

INDICE DELLE MATERIE

nell'anno 1933

(I numeri romani indicano il numero progressivo della Rivista;
quelli cardinali la pagina)

CRITICA LETTERARIA, FILOSOFIA, ECC.

Curtius Ernst Robert: <i>Venceslao Ivanov</i> (VIII-XII)	Pag. 270
Gabriel Marcel: <i>L'interpretazione dell'opera di Dostoievski secondo Venceslao Ivanov</i> (VIII-XII)	» 274
Gancikow Leonida: <i>A realioribus ad realia</i> (VIII-XII)	» 352
Ivanov Venceslao: <i>Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno</i> (VIII-XII)	» 328
Ivanov Venceslao: <i>Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la « Docta pietas »</i> (VIII-XII)	» 316
Ivanov Venceslao: <i>Dalle « Sporadi »</i> (VIII-XII)	» 348
Ivanov Venceslao: <i>La ribellione contro la terra madre</i> (Analisi dal romanzo di Dostoievski « Delitto e castigo »)	» 281
Ottokar Nicola: <i>Dioniso e i culti predionisiaci</i> (VIII-XII)	» 363
Pellegrini Alessandro: <i>Considerazioni sulla « Corrispondenza da un angolo all'altro » di V. Ivanov e M. O. Ghercenson</i> (VIII-XII)	» 291
Robertazzi Mario: <i>Musica e parola nell'estetica di Claudio Debussy</i> (III-IV-V)	» 69
Steiner Herbert: <i>Idea e amore</i> (VIII-XII)	» 283
Stepun Fedor: <i>Ritratto di Ivanov</i> (VIII-XII)	» 269
Zielinsky Taddeo: <i>Introduzione all'opera di Venceslao Ivanov</i> (VIII-XII)	» 241

LETTERATURA

Dossi Carlo: <i>Carteggio inedito</i> (I-II)	» 1
Falco Giacomo: <i>Donna che adesso, ma è tardi, sorride - Gioia di vivere, rinasci</i> (III-IV-V)	» 128
Falco Giacomo: <i>Bisbiglio di comari - Preghiera dell'alba</i> (VI-VII)	» 187
Lucini G. P.: <i>Carteggio inedito</i> (I-II)	» 1

Piovene Guido: <i>Il veleno</i> (III-IV-V)	Pag. 129
Piovene Guido: <i>Nascita dell'istinto</i> (VI-VII)	» 181
Robertazzi Mario: <i>Padre e figlio</i> (VI-VII)	» 161
Robertazzi Mario: <i>Giovane artista</i> (VI-VII)	» 174

VERSIONI

Ivanov Venceslao: <i>L'ospite - Il paradiso terrestre - Palinodia - Regina viarum - La cupola - La primavera al camposanto</i> (Versione di Venceslao Ivanov)	» 368
Ivanov Venceslao: <i>La via d'Emmaus - La menade - La vigna di Dioniso - Satis est - Cappella votiva - Il corno alpino - La prima porpora</i> (Versione di Rinaldo Küfferle)	» 371
Ivanov Venceslao: <i>Le fiaccole</i> (Versione di Enrico Damiani)	» 377
Ivanov Venceslao: <i>Dagli inni ad Eros - La poesia</i> (Versione di Raissa Naldi Olkienzikaja)	» 382
Lauesen Marcus: <i>Francesca</i> (Versione di Melisenda Codignola) (III-IV-V)	» 137
Perez de Ayala Ramon: <i>Luce domenicale</i> (Versione di Angiolo Marcori) (VI-VII)	» 188

NOTE DI LETTERATURA ITALIANA

Bosisio Alfredo: « <i>I Mille nella storia e nella leggenda</i> » di Carlo Agretti (VI-VII)	» 221
Bosisio Alfredo: « <i>Maggio 1860</i> » di G. B. Abba (VI-VII)	» 225
Bosisio Alfredo: « <i>Mentana</i> » di A. Mombello (VI-VII)	» 226
Brandi Cesare: « <i>Saper vedere</i> » di Matteo Marangoni (VI-VII)	» 216
Robertazzi Mario: « <i>I nostri simili</i> » di Quarantotto Gambini (I-II)	» 30
Robertazzi Mario: « <i>Il delitto di Fausto Diamante</i> » di Giovanni Comisso (I-II)	» 35
Robertazzi Mario: « <i>Barnabò delle montagne</i> » di Dino Buzzati Traverso (I-II)	» 38
Robertazzi Mario: « <i>Levar del sole</i> » di Orio Vergani (VI-VII)	» 208
Robertazzi Mario: « <i>Le case</i> » di Ugo Betti (VI-VII)	» 212
Robertazzi Mario: « <i>Vita comica di Corinna</i> » di Raul Radice (VI-VII)	» 214

NOTE DI LETTERATURE STRANIERE

Bosisio Alfredo: « <i>Les idées politiques de la France</i> » di Albert Thibaudet (I-II)	» 50
Bosisio Alfredo: « <i>La crisi dell'Inghilterra</i> » di André Siegfried (I-II)	» 53
Bosisio Alfredo: « <i>Alexandra Féodorovna</i> » di Maurice Paléologue (I-II)	» 60

Luzzato Guido Lodovico: « <i>Ein Mann zog in die Stadt</i> » di Walter Bauer (I-II)	Pag. 61
Morpurgo Tagliabue Guido: « <i>Défense de Lady Chatterley</i> » di D. H. Lawrence (I-II)	» 42
Morpurgo Tagliabue Guido: « <i>Etzel Andergast</i> » di Jakob Wassermann (VI-VII)	» 227
Robertazzi Mario: « <i>Tre Maestri: Balzac, Dickens, Dostojevskij</i> » di Stefan Zweig (I-II)	» 45

V A R I A

Deschartes O.: <i>Cenni biografici</i> (su Venceslao Ivanov) (VIII-XII)	» 384
Pellegrini A.: <i>Cenni bibliografici</i> (su Venceslao Ivanov) (VIII-XII)	» 409
Pellegrini A.: <i>Note al fascicolo dedicato a Venceslao Ivanov</i> (VIII-XII)	» 411

GALLERIA

« <i>Teatri grandi e piccoli</i> » (e. f.) (III-IV-V)	» 150
« <i>A proposito di fantasia</i> » (g. p.) (III-IV-V)	» 153
« <i>L'Italia e il romanzo</i> » (III-IV-V)	» 155
« <i>Orpheus</i> » (m. r.) (VI-VII)	» 232

NOTIZIE DEL CIRCOLO

(I-II), pag. 66; (III-IV-V) pag. 156;

CINEMATOGRAFO (CINE-CONVEGNO)

Arnheim Rudolf: <i>Arte riproduttiva</i> (Suppl. Cine-Convegno N. II-III)	» 33
Consiglio Alberto: <i>I Registi: King Vidor</i> (Supplemento Cine-Convegno N. II-III)	» 37
Consiglio Alberto: <i>Estetica generale ed estetica del Cinema</i> (Suppl. Cine-Convegno N. VI)	» 102
Ferrieri Enzo: <i>Cinema</i> (Suppl. Cine-Convegno N. I)	» 1
Ferrieri Enzo: <i>Il terzo concorso cinematografico della Fiera di Milano</i> (Suppl. Cine-Convegno N. II-III)	» 56
Gerbi Antonello: <i>I Registi: Preliminari a Pabst</i> (Suppl. Cine-Convegno N. I)	» 5
Margadonna Ettore M.: <i>Lettera aperta sul Cinema italiano</i> (Suppl. Cine-Convegno N. I)	» 12
Paladini Vinicio: <i>Scenografia cinematografica</i> (Supplem. Cine-Convegno N. II-III)	» 51
Ragghianti Carlo Lud.: <i>Cinematografo rigoroso</i> (Suppl. Cine-Convegno (IV-V)	» 69

Rassegne di libri: Robertazzi Mario: « *Introduzione a un'estetica del Cinema* » di Alberto Consiglio (Suppl. Cine-Convegno N. I) . . . Pag. 16

- I films:* Enzo Ferrieri: « *Acciaio* » di W. Ruttmann - « *Frenesia del Cinema* » di Clyde Bruckmann - « *Sette giorni cento lire* » di Nunzio Malasomma - « *Una notte con te* » di W. Emo e F. Bianchini - « *Atlantide* » di G. W. Pabst - « *Mata-Hari* » di G. Fitzmaurice - « *Le prigioniere* » di Marion Gering - « *Hallo, Parigi, hallo Berlino!* » di Jean Duvivier - « *Ma l'amor mio non muore* » (1912) - « *La campana della patria* » (film giapponese) - « *O la borsa o la vita* » di C. L. Bragaglia (Supplemen. Cine-Convegno N. I) . . . » 19.
- « *Anna ed Elisabetta* » di Frank Wisbar - « *Otto ragazze in barca* » di Washneck - « *Don Chisciotte* » di G. W. Pabst - « *L'oro dei mari* » di J. Epstein - « *Il principe Achmed* » di L. Reiniger - « *Tragedia della miniera* » di G. W. Pabst - « *Venere bionda* » di Sternberg - « *Paradiso* » di Ettore Brignone - « *Ebbrezza bianca* » di Arnold Fank - « *Puro sangue* » di C. Brabin - « *Perfidia* » di Nicola Grinde - « *T'amerò sempre* » di Mario Camerini - « *Voce lontana* » di Ettore Brignone - (Suppl. Cine-Convegno N. II-III) . . . » 63
- « *I pionieri del West* » di Wesley Ruggles - « *L'uomo senza nome* » di Gustav Ucicky - « *L'isola della perdizione* » di William A. Wellmann - « *Al buio insieme* » di Gennaro Righelli - « *Ritmi di una grande città* » di Mario Damicelli - « *Entusiasmo* » di Francesco Pasinetti e Mario Damicelli - « *Fonderie d'acciaio* » di Ubaldo Magnaghi e Attila Camisa - « *La fioraia di Vienna* » di Herbert Wilcox - « *Eroi senza gloria* » di J. Walter Ruben - « *L'ultima canzone* » di George Jacoby - « *Tante donne e nessuna* » di Henry Beaumont (Suppl. Cine-Convegno N. IV-V) . . . » 93
- « *Mancia competente* » di Lubitsch - « *La canzone del sole* » di Max Neufeld - « *Butterfly* » di Marion Gering - « *Mediolanum* » di Ubaldo Magnaghi - « *Fanny* » di Mario Almirante - « *Un cattivo soggetto* » versione italiana di C. L. Bragaglia - « *Jani* » di Rowland V. Lee - « *Madame X* » di Lyonel Barrymore - « *Una notte al Grand Hôtel* » di Max Neufeld - « *La donna che non deve amare* » di J. Whale (Suppl. Cine-Convegno N. VI) . . . » 116.

ENZO FERRIERI, *Direttore responsabile.*

La Stampa Moderna — Varese - Via Mazzini, 9

Questo fascicolo esce nel mese di Aprile 1934