

Andrea Serra

«Teologia dell'amore» e contratto sociale

Le Note invernali su impressioni estive di Fëdor Dostoevskij

In un saggio sul ruolo degli intertesti biblici nell'opera di Dostoevskij, Ol'ga Meerson utilizza un'espressione chiave: "teologia dell'amore" [*bogoslovie ljubvi*].¹ Si è scritto tanto sul Dostoevskij religioso,² e tuttavia la Meerson insiste su un concetto di rilievo, intimamente connesso allo spirito dell'ortodossia:³ l'"apofasi". La stessa autrice lo spiega con chiarezza: quanto più "nascosto" [*zaprjatannee*] è il riferimento a una fonte biblica, tanto più esso è "serio" [*ser'eznee*], fino ad identificarsi con la chiave di lettura teologica dell'intera opera.⁴ Il più profondo del messaggio etico dostoevskiano passerebbe per la parola nascosta, corrispettivo del *Deus absconditus*. Conclude la Meerson che nella poiesi dello scrittore russo si fonderebbero due convinzioni radicali: che il divino si manifesta nelle relazioni umane quando queste si fondano sull'amore; che l'amore è impossibile senza "libertà" [*svoboda*].⁵

Tale conclusione ha il pregio di indicarci quelli che possono considerarsi forse i due concetti più forti del pensiero politico-sociale dell'autore russo: la "morale" e la "libertà" come sua anticamera. La magnitudine del lascito dostoevskiano è considerevole, eppure non è difficile scorgere in tutte le sue forme l'insistenza circa la sacralità di questi due principî, ai quali deve aggiungersi il grande tema della *počva*, del suolo natale.

Si è detto della diversità di forme attraverso le quali il pensiero di Dostoevskij trova declinazione. La Meerson si concentra su una prima categoria espressiva, più artistica: il romanzo; e tuttavia sappiamo quanto per lo storico delle idee possa assumere importanza anche una seconda

categoria di scritti, quali quaderni, taccuini, lettere, saggi, articoli di giornale, in generale tutte quelle espressioni capaci di restituire un pensiero. In questo caso l'idea forte è meno *abscondita*, meno apofatica, la forma meno evocativa, ma il concetto non cambia.

L'opera che il presente articolo si propone di indagare, le *Note invernali su impressioni estive* [*Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach*], si potrebbe far rientrare in questa seconda categoria. Di cosa si tratta? Di una raccolta più o meno sistematica di impressioni che Dostoevskij maturò durante il suo primo viaggio in Europa, nell'estate del 1862, e che mise su carta a cavallo tra il 1862 e il 1863. Sebbene la penna sia quella dell'artista il loro contenuto è volutamente diretto, oscillante tra la dimensione artistica e la stilizzazione, capace di esprimere un messaggio chiaro. In una cornice di incontro-scontro tra Oriente e Occidente, i temi si mettono a nudo, quasi in una forma confessionale: il ritorno al suolo natale e la difesa della libertà, quale *condicio sine qua non* dell'amore fraterno, risultano dominanti. Non un semplice resoconto di viaggio, dunque, né un romanzo, ma un'opera politica, nella quale il tema evangelico del "dovere", del "darsi" incondizionatamente, diventa il manifesto teologico di un contratto *sui generis* interamente fondato sull'amore. Sono queste le grandi tematiche dell'opera. Il tentativo è quello di ripercorrerle provando a dimostrare quanto in realtà il viaggio fisico di Dostoevskij in Europa contribuisca solo in minima parte alla gestazione dei pensieri anzidetti. Il parto si è già consumato precedentemente, tra la Siberia e San Pietroburgo. Il viaggio è solo un'occasione per esprimere una linea politica oramai ben nota: quella del *počvenničestvo* e di una teologia dell'amore che, nell'ottica dello scrittore, avrebbe potuto compiersi solo in terra russa, nuova guida spirituale di un'Europa sul viale del tramonto.

1. *Vremja*, temperie, e la teoria del *počvenničestvo*

Le *Zimnie* vengono pubblicate, nel 1863, sulla rivista dei fratelli Dostoevskij «Il Tempo» [*Vremja*].⁶ Si tratta di un aspetto non secondario per comprendere lo spirito che anima lo scrittore, un quarantenne dalle idee completamente formate, al principio della sua prima partenza per l'Europa. Cerchiamo di ripercorrere brevemente la genesi e il programma della rivista.

«Il Tempo» non ebbe lunga vita, il numero d'esordio è datato 1861, l'ultimo 1863; tuttavia, il proposito di una rivista capace di ritagliarsi uno spazio specifico nel panorama culturale e filosofico pietroburghese matura

nei fratelli Dostoevskij, segnatamente in Michail, fratello maggiore, diversi anni prima. Sappiamo che il 19 giugno 1858 Michail Dostoevskij presenta al Comitato di censura di San Pietroburgo [*S.-Peterburgskij cenzurnyj komitet*] una petizione per la pubblicazione di una rivista “politica e letteraria” chiamata «Il Tempo».⁷ Poco più di quattro mesi dopo, il 31 ottobre, non avendo la censura riscontrato ostacoli nel programma della rivista, il ministro della Pubblica Istruzione Kovalevskij notifica a Michail il consenso dello zar, Alessandro II, alla pubblicazione. Per tutto il resto del 1858 e dei due anni successivi, tuttavia, «Il Tempo» non trova apparizione. Apprendiamo, da una lettera datata 9 maggio 1859, scritta da Fëdor Dostoevskij e indirizzata al fratello, che Michail ha dovuto affrontare seri problemi di salute: «La tua malattia mi ha estremamente turbato e spaventato. E il mio timore non è ancora passato».⁸ Lo scrittore, al tempo, si trova a Semipalatinsk, nell’ultimo periodo del suo esilio siberiano. Le sue speranze per la possibilità di un rientro in Russia iniziano a prendere forma. Il riavvicinamento a San Pietroburgo passa per un periodo a Tver’, trascorso in compagnia della moglie Maria Dmitr’evna Isaeva, con la quale era convolato a nozze nel febbraio del 1857. Proprio da Tver’ egli invia diverse lettere al fratello che ci fanno capire come il progetto «Il Tempo» sia ancora lungi dal definirsi. Dostoevskij menziona varie riviste per la pubblicazione dei suoi romanzi, tra queste compare anche «La fiaccola» [*Svetoč*], alla quale prenderà parte lo stesso Michail. Un punto di svolta sembra esserci nel novembre del 1859. Il mese prima lo scrittore aveva inviato la propria “preghiera” per un ritorno in Patria allo zar in persona: «Vostra Maestà Imperiale! Il mio destino, la mia salute, la mia vita sono nella Vostra volontà! Per favore, permettetemi di trasferirmi a Pietroburgo, per usufruire dei consigli dei medici della capitale».⁹ Nel novembre Dostoevskij è a conoscenza dell’approvazione dello zar. «Non puoi immaginarti, Miša, che cosa significa l’attesa! Un mese!», scrive a Michail. La lettera così prosegue:

Sono sicuro, ad esempio, che io e te abbiamo molta più destrezza, abilità e conoscenza della materia (*sic*) che i vari Kraevskij e Nekrasov. Essi non sono che dei contadinucci¹⁰ nella letteratura. E intanto essi si arricchiscono e noi siamo al verde. [...] No, fratello, dobbiamo riflettere, e anche seriamente; dobbiamo correre il rischio e intraprendere una qualche impresa letteraria — un rivista, per esempio.¹¹

Kraevskij e Nekrasov sono i direttori, rispettivamente, de «Gli Annali Patrii» [*Otečestvennye Zapiski*] e «Il Contemporaneo» [*Sovremennik*].

Segnatamente quest'ultimo, insieme a «La parola russa» [*Russkoe slovo*], si contraddistingue per l'estremismo delle sue posizioni. Non è casuale, a tal proposito, il crescente radicalismo de «Il Contemporaneo» e la figura di Nikolaj Gavrilovič Černyševskij, vera colonna portante, insieme al giovane Dobroljubov, della rivista.

È bene premettere come non sia operazione di poco conto quella di presentare, pur sinteticamente, l'atmosfera politica e culturale che si respira in Russia quando Dostoevskij, nel dicembre 1959, può finalmente farvi rientro. Come è noto la contrapposizione ideologica più importante è quella tra “occidentalismo” e “slavofilismo”.¹² Volendo semplificare, è la tensione tra la nuova capitale, San Pietroburgo, e la vecchia Mosca; tra la porta verso l'occidente e quella del passato pre-petrino; tra il pietroburghese «Il Contemporaneo», rivista occidentalista, e la moscovita «La Conversazione Russa» [*Russkaja beseda*], portavoce del pensiero slavofilo. Invero, per quanto queste due correnti possano considerarsi distanti, entrambe paiono avere un unico padre: Pëtr Jakovlevič Čaadaev.¹³ Se Ivan Turgenev, nel breve componimento del 1850, intitolato *Diario di un Uomo Superfluo* [*Dnevnik Lišnego Čeloveka*], aveva coniato l'espressione “uomo superfluo” [*lišnij čelovek*], riprendendo le caratteristiche dell'inetto a vivere, così tipico della letteratura russa dall'*Onegin* di Puškin in poi, è esattamente Pëtr Čaadaev, con le sue *Lettere filosofiche* [*Filosofičeskie pis'ma*], datate 1828-1831, a lumeggiare il problema della coscienza russa in termini filosofici. Di queste lettere, otto nel totale, solo la prima vede la luce durante la vita di Čaadaev, ed è sufficiente perché lo zar Nicola I, dopo averne preso visione, tacci il suo autore di infermità mentale. Il motivo è presto detto: nella comparazione Europa-Russia, tutti i favori della disamina di Čaadaev (non sempre precisa nella sua generalizzazione e men che meno generosa) vanno alla prima. La caustica descrizione del suolo patrio risulta senza appello:

Una delle caratteristiche più sfortunate della nostra peculiare civiltà è che stiamo ancora scoprendo verità che sono diventate banali in altri paesi e persino tra i popoli molto più arretrati di noi. Il fatto è che non abbiamo mai camminato insieme ad altri popoli, non apparteniamo a nessuna delle famiglie conosciute della razza umana, né all'Occidente né all'Oriente, e non abbiamo le tradizioni né dell'uno né dell'altro. Siamo, per così dire, fuori dal tempo, l'educazione mondiale della razza umana non si è diffusa fino a noi. La meravigliosa connessione delle idee umane nel susseguirsi delle generazioni e la storia dello spirito umano, che lo ha portato nel resto del mondo al suo stato attuale, non ha avuto alcun effetto su di noi.¹⁴

Čaadaev tratteggia i caratteri della Russia come quelli di un luogo “senza passato e senza futuro”¹⁵ [*bez prošedšego i bez buduščego*], in balia del più limitato presente, nella piatta stagnazione di chi è rimasto al di fuori delle grandi idee dell’umanità, le sole, dal suo punto di vista, capaci fondare la vita dei popoli e il loro sviluppo morale. L’origine del problema viene individuata dal filosofo nella separazione della Russia dalla cristianità occidentale. Si sarebbero così costituite due realtà: quella europea, capace di sviluppare, pur con tutti i suoi difetti, un’idea unitaria di progresso sociale («a che scopo unirsi col Salvatore se siamo separati tra noi?»¹⁶), e quella russo-ortodossa, priva di una Chiesa capace di centralizzare le idee cristiane al fine di organizzare la vita terrena.

La lettura di Čaadaev, al di là del suo sviluppo, ha il merito di considerare un aspetto centrale della storia intellettuale russa: il *déracinement*. Egli per primo, in ambito filosofico, pone il tema dello sradicamento, del nomadismo, dell’estraniamento dell’*intelligencija* russa. Qui deve rinvenirsi il seme comune e dell’occidentalismo e dello slavofilismo. L’introduzione del problema, la consapevolezza per entrambe le correnti di trovarsi *in partibus infidelium*, di sentirsi figli illegittimi di un Paese in cui avvertono se stessi come stranieri, inutili vagabondi alienatisi nella teoria e imperdonabilmente lontani dalla vita del popolo, produce il tentativo, diverso ma non opposto, di porvi rimedio.

Che il punto di partenza sia comune lo capiamo dai meriti che il più grande occidentalista russo insieme ad Herzen, Vissarion Belinskij, riconosce allo slavofilismo. Nel suo articolo *Sguardo alla letteratura russa del 1846* [*Vzgljad na russkuju literaturu 1846 goda*], dopo aver precisato che gli slavofili non capiscono l’Occidente perché lo misurano con il metro orientale, riconosce loro la sensatezza della critica all’“europeismo russo” [*russkogo evropeizma*] con la quale non si può non convenire “almeno a metà” [*chotja napolovinu*].¹⁷ Lo slavofilismo pone il tema, condiviso da Belinskij, dell’“uomo superfluo”, creatura artificiale, emblema della generazione degli anni Quaranta scissa nei due mondi della teoria europea e della realtà indigena; e tuttavia l’altra metà del discorso, quella che non si può condividere, riguarda la ricetta proposta dagli slavofili. Nel 1841, tenendo ancora fede a quell’hegelismo che non riuscì mai ad abbandonare completamente, Belinskij vede nell’Asia il Paese dell’immediatezza naturale, della contemplazione; contrariamente l’Europa figura come il regno della coscienza, della volontà razionale.¹⁸ L’anno non è casuale, il nuovo riferimento filosofico, capace di dare concretezza allo “storicismo dialettico”, è Feuerbach e il suo materialismo.¹⁹ Ancora una volta la

soluzione viene dal Vecchio continente. Sulla stessa lunghezza d'onda si colloca il pensiero di Herzen. In *Passato e pensieri [Byloe i dumy]*, considerato dal Venturi il “capolavoro”²⁰ del filosofo russo, Herzen celebra il pensiero occidentale: «Soltanto il potente pensiero dell'Occidente, al quale aderisce tutta la sua lunga storia, era in grado di fecondare gli embrioni dormienti della vita patriarcale slava».²¹ Cos'è, in fondo, la volontà degli slavofili di un “ritorno” al popolo, di un fantasioso recupero dei fasti pre-petrini, se non un'idealizzazione? Gli slavofili comprendono il ritorno al popolo «grossolanamente» [*grubo*], lo considerano «bell'e fatto», ignorando che «La vita della Russia prima di Pietro I era brutta, povera, selvaggia».²² La «spontaneità dei fenomeni sociali», scrive Herzen, non è sufficiente. Egli dubita dell'autosufficienza della forza autoctona; chiarisce che servirono i Variaghi per fare della Russia un principato, i Mongoli per farne uno stato, l'europismo di Pietro per farne un impero.²³ Ma si cadrebbe in errore se si considerassero le due correnti come due corpi antitetici. Per usare le parole dello stesso Herzen, slavofilismo e occidentalismo sono le due facce dello stesso Giano.²⁴ Nessun ideologo slavofilo e nessun ideologo occidentalista decide autonomamente di darsi tali appellativi; vengono invero dalla controparte, «al solo fine di compromettere l'avversario» e sono conseguentemente accettati «così come si accetta un guanto di sfida».²⁵ Uno sguardo binario non comprenderebbe il grande interesse di Herzen per la comune contadina russa, per le sue specificità.²⁶ Dopo i fallimenti europei del '48 questa diventa il frutto delle sue speculazioni e delle sue speranze, la base fertile e concreta, sulla quale edificare le idee del socialismo europeo. E se da un parte egli si spende nella difesa della terra russa, patrimonio degli slavofili, dall'altra parte, proprio uno slavofilo, Ivan Kireevskij, può scrivere: «Per quanto noi si possa essere nemici della cultura occidentale, [...] non sarebbe forse una pazzia pensare che la memoria di tutte le cose che la Russia ha guadagnato dall'Europa nel corso di duecento anni si possa di colpo sradicare? [...] Noi proponiamo una terza via, che deve sorgere dalla comune lotta verso ambedue i principî».²⁷

Va detto che Kireevskij, unitamente a Chomjakov e Aksakov, rappresenta il vertice dello slavofilismo, nella stessa misura in cui Belinskij ed Herzen possono considerarsi gli intellettuali di punta della sponda “europista”. Si tratta di menti complesse, la cui evoluzione intellettuale esula da qualsiasi semplificazione binaria. Nel loro essere “civette”, ben colsero il loro tempo in pensieri, totalmente assorbiti dalla teoria e prede di quello stesso anatema che Čadaev aveva lanciato e in cui tutti, per altro, si riconobbero.

Al principiarsi degli anni Sessanta, quando Dostoevskij è di nuovo un uomo libero, la tensione tra le due correnti rimane, ma il quadro si arricchisce di un nuovo scontro: quello tra l'idealismo dei "padri", generazione del Quaranta anzi descritta, e il nichilismo dei "figli",²⁸ gioventù determinata a riporre la teoria per imbracciare l'azione. Iniziano a sorgere le prime società segrete, e si costruisce una figura professionale: il rivoluzionario. Sono i prodromi di un processo che porterà, a conclusione della decade, alla stesura del *Catechismo del rivoluzionario*²⁹ [*Katechizis revoljucionera*]. Nel maggio del 1862 inizia a girare per San Pietroburgo il proclama rivoluzionario de *La Giovane Russia* [*Molodaja Rossija*]; un mese separa la sua uscita dalla partenza di Dostoevskij per Berlino, che si consuma il 7 giugno 1862; un braccio, quello del contadino Osip Komissarov, separa lo zar Alessandro II dalla morte neanche quattro anni più tardi sul lungofiume della Neva. Komissarov urta Dmitrij Karakozov nell'istante in cui sta per premere il grilletto riuscendo a deviare il colpo.³⁰

Si capisce, considerando il turbine igneo degli eventi, quanto "l'impresa letteraria" vagheggiata dai fratelli Dostoevskij non possa non essere, al contempo, impresa politica;³¹ tale elemento, del resto, è chiaro fin dalle prime intenzioni di Michail materializzatesi nel 1858. Così, il 1861 è finalmente l'anno d'uscita de «Il Tempo», «Rivista di letteratura e politica» [*Žurnal literaturnyj i političeskij*]. Tra i massimi collaboratori della rivista, insieme ai fratelli Dostoevskij, ritroviamo i critici Nikolaj Strachov e Apollon Grigor'ev. Tutti sono uniti da un programma comune, quella famosa «terza via» di cui già parlava Kireevskij, e che nell'intenzione de «Il Tempo» vuole essere una dimensione intermedia tra l'occidentalismo e lo slavofilismo, con una non troppo velata predilezione, ci si sente di sostenerlo, per il secondo.³²

L'annuncio de «Il Tempo» con la relativa campagna di abbonamenti costituisce il manifesto della rivista. I collaboratori, dopo aver reso nota la sua uscita mensile a partire dal gennaio 1861, si sentono di spendere qualche parola «sul momento presente della nostra vita sociale» [*nastojščij moment našej obščestvennoj žizni*], il quale servirà a chiarire «lo spirito e l'orientamento della nostra rivista» [*ducha i napravlenija našego žurnala*].³³ Non è difficile scorgere nelle parole a seguire quello stesso pensiero, condiviso da Strachov e Greigor'ev, che accompagnerà tutta l'opera futura di Dostoevskij. Punto centrale del programma de «Il Tempo» è l'idea, non più procrastinabile, della fusione degli intellettuali russi con il proprio popolo. Centosettanta anni erano trascorsi dalla riforma di Pietro; questa aveva separato il popolo dalla classe colta, producendo da un parte una minoranza d'intellettuali alienati, dall'altra una massa contadina a sua volta

estraniata dalla vita del Paese. La grande riforma dell'abolizione della servitù della gleba³⁴ permetteva di leggere la possibilità di un riavvicinamento con fiducia. Milioni di russi, uscendo dalle catene, avrebbero fatto il loro ingresso nella vita russa. L'alfabetizzazione e l'istruzione li avrebbe avvicinati agli intellettuali; quest'ultimi, a loro volta, riscoprendo il popolo, avrebbero riscoperto le proprie radici, il suolo. L'*incipit* del programma risuonava con chiarezza: «Noi non siamo l'Europa» [*My ne Evropa*].³⁵

Tutti coloro che hanno seguito Pietro hanno riconosciuto l'Europa, si sono uniti alla vita europea e non sono diventati europei. Una volta noi stessi ci siamo rimproverati per la nostra incapacità all'europeismo. Ora la pensiamo diversamente.

Ora sappiamo che non possiamo essere europei, che non possiamo entrare in nessuna delle forme di vita occidentali, [...] così come non potremmo indossare il vestito di qualcun altro, non realizzato secondo le nostre misure.³⁶

Ancorché paia di riscontrare una certa affinità con la parte slavofila³⁷ (e ciò è in parte vero), sono gli stessi autori a prendere le distanze tanto dallo slavofilismo quanto dall'occidentalismo. «Noi non ci riferiamo qui né agli slavofili né agli occidentalisti. Il nostro tempo è completamente indifferente alla loro lotta domestica. Si tratta della riconciliazione della civiltà con il principio popolare. Sentiamo che entrambe le parti devono finalmente capirsi».³⁸

È questa la terza via che prenderà il nome di *počvenničestvo*, traducibile come “teoria del suolo”. Non solo l'idea forte, della riconciliazione della classe istruita con il proprio popolo, contribuisce a caratterizzarla, bensì l'altrettanto forte convinzione che non si possano accettare forme di vita partorite altrove. Ancora nel 1864, nei suoi quaderni e taccuini Dostoevskij annota: «siamo *počvenniki*, prima di tutto, perché crediamo che al mondo nulla avvenga in maniera astratta (al di fuori della vita autentica, storica) e con bruschi balzi».³⁹ Se le idee di un popolo sono il prodotto storico dell'accordo di quelle idee con il popolo stesso, rovinosa appare l'ipotesi di poterle mutuare in altri lidi.

Infine, si può segnalare l'altra grande particolarità della «teoria del suolo» che ben si riassume, ancora una volta, nelle parole del programma de «Il Tempo»: «Noi non rinunciamo al nostro passato» [*My ne otkazyvaemsja ot našego prošedšego*].⁴⁰ I *počvenniki* accettano la riforma di Pietro e conseguentemente rifiutano un ritorno al suolo natio che voglia cancellare

l'esperienza dell'eupeismo. Questa è stata invero fondamentale perché ha permesso alla Russia, unico caso tra le nazioni, di guardarsi dall'esterno. Così come farà nel celebre intervento su Puškin al tramonto della vita, Dostoevskij capovolge la prospettiva: il lungo periodo in cui la classe istruita russa ha dovuto sentirsi tedesca, francese, inglese, in cui ha dovuto parlare tutte le lingue europee, dividerne la cultura portando lo scorno di un Paese d'apolidi "senza patria" [*bez otečestva*] ha preparato il terreno della ricomposizione. Staccandosi un po' dalla loro terra i russi hanno potuto guardarsi con più sobrietà. La riflessione è ora compiuta. La Russia mostra, secondo Dostoevskij, una forza nuova: in essa brilla la riscoperta del suolo consapevole, derivante dallo sforzo di immedesimazione nelle altre culture, dalla capacità di vedersi con occhio universale.

Lo scrittore avrebbe potuto fin d'ora, fin dal 1861, scrivere la sua teologia dell'amore. Le sue idee, all'approssimarsi della prima partenza europea, sono chiarissime.

2. L'Europa e il tempio di Baal

Dostoevskij lascia San Pietroburgo il 7 giugno 1862 per farvi ritorno il 24 agosto. In quest'arco temporale consumato in Europa sono diversi i Paesi e le città attraversate. Si sofferma a Parigi per tutta la seconda metà di giugno, vi giunge tra il 15 e il 16 e vi pernotta almeno fino al 27. Proprio dalla capitale francese, il 26 giugno, invia una lettera all'amico e collaboratore de «Il Tempo» Nikolaj Strachov. Si possono evidenziare nel documento almeno due elementi contenutistici di rilievo. Il primo è il riferimento a Michail Katkov, direttore del «Messaggero Russo» [*Russkij Vestnik*]. Sapendo che Strachov, prima di partire a sua volta per l'Europa, avrebbe trascorso un breve periodo a Mosca, Dostoevskij lo mette scherzosamente in guardia dai "Senatori del giornalismo": «Non si sa mai, Katkov potrebbe sedurVi con qualche sua dottrina tracciata in un campo astratto sconfinato». ⁴¹ Si mescola in questa battuta e il lato umoristico dell'autore, da tenere sempre in considerazione nella valutazione dei suoi scritti, e il richiamo quasi ossessivo verso la pericolosità della teoria astratta. Quest'ultimo punto, ganglio del *počvenničestvo*, lo ritroveremo nella futura teoria del "sottosuolo" [*podpol'e*] e verrà ribadito con grande precisione nel romanzo *L'adolescente* [*Podrostok*]. ⁴² Il secondo elemento è il giudizio che Dostoevskij esprime, dopo soli dieci giorni di permanenza, su Parigi e sui francesi. La capitale viene descritta noiosissima e i suoi abitanti placidi, onesti, amabili, ma falsi, senza alcun ideale, capaci solo di

pensare al denaro: «per lui [il francese] il denaro è tutto» [*den'gi u nego - vsë*].⁴³ È lo stesso Dostoevskij ad avvedersi del giudizio corrivo e a spendersi in una duplice *excusatio non petita*: 1) «quel che io ho veduto in questi dieci giorni conferma il mio pensiero»; 2) «vi sono certi fatti, a notare e capire i quali basta mezz'ora, [...] soltanto perché sono possibili, esistono».⁴⁴ Tali affermazioni sembrerebbero confermare uno schematismo già presente nella mente dell'autore, che il viaggio in Europa avrebbe potuto nella migliore delle ipotesi (e molto difficilmente) smentire. Ciò non accade, e le *Zimnie* confermano quanto anticipato nella lettera a Strachov: «Accumulare una fortuna e possedere quante più cose possibili: questo è diventato il codice morale più importante, il catechismo del parigino».⁴⁵ Non solo, l'opera in questione ci permette di comprendere chi sia in realtà questo generico «parigino» di cui ci parla Dostoevskij: è il «borghese»,⁴⁶ così come egli lo definisce. Di qui la natura di considerazioni che paiono frutto d'osservazione diretta solo in parte, nutrendosi per lo più di una posizione politica sul tema ben consolidata. Difatti, l'altra grande capitale europea, visitata dallo scrittore per circa otto giorni, Londra, non darà occasione per un cambio di registro. Sono Parigi e Londra ad animare la riflessione delle *Zimnie*, ancorché Dostoevskij ha modo di soggiornare in Svizzera, dove incontra Strachov, e di trattenersi con lui circa una decina di giorni a Firenze, nella tanto desiderata Italia, prima di ripartire per la Russia.

La capitale francese e quella inglese, pur nella loro diversità, si presentano entrambe espressioni del paradigma dell'*homo oeconomicus*. Dostoevskij scorge in esse il dramma dell'industrialismo, della sperequazione sociale. È probabilmente Londra ad offrirgli esempi in cui la contraddizione tra la grande ricchezza e la grande miseria diventa apicale. Le vie della città vengono descritte sempre affollate, animate da subissi d'uomini e donne d'ogni estrazione, illuminate a giorno per tutta la notte; le birrerie agghindate come palazzi.⁴⁷ È l'anno della *Great London Exposition*, la City mostra il suo sfarzo e i suoi milioni, il *Crystal Palace* agisce da padiglione principale dell'esposizione. Un incalcolabile numero di persone, provenienti da tutto il mondo, vi si ritrovano e sembrano condividere lo stesso pensiero. «Voi siete consapevoli di un pensiero gigantesco: percepite che lì qualcosa è già stato raggiunto, che lì è la vittoria, lì è il trionfo».⁴⁸ Ma chi ha vinto, in realtà, per Dostoevskij? Ha vinto Baal, il falso dio dell'antico testamento,⁴⁹ il dio del denaro, della logica del profitto, del $2+2=4$. Baal è soltanto una delle immagini evocate da Dostoevskij per descrivere quella che dal suo punto di vista era la perdizione europea e il suo cammino verso l'Apocalisse. L'Europa è paragonata alla Babilonia che nell'acme della miscredenza, come nel dipinto di Claude Lorrain,⁵⁰ è giunta

al tramonto della propria esistenza. Dietro il trionfo del borghese e del capitalismo, invero, si trovano milioni di persone «abbandonate ed escluse dal banchetto dell'umanità». ⁵¹ Lo scrittore, nei suoi giorni di permanenza, ha modo di sperimentare la «tenebra sotterranea» ⁵² che avvolge una massa di persone alienate, sfiancate dalla fatica e intorpidite dal gin. La prostituzione dilaga per le strade e coinvolge sovente vere e proprie bambine; ci si stordisce di lavoro fino al sabato per poi scialacquare in una sera le economie di una settimana, stordendosi nell'alcol una seconda volta. Il tema della violenza sulle donne non riguarda solo la prostituzione ma anche il terrore domestico: «molti di questi mariti picchiano terribilmente le loro mogli, le mutilano a morte, soprattutto con gli attizzatoi. [...] Almeno sui giornali, quando si descrivono le liti familiari, i feriti e gli assassini, l'attizzatoio viene sempre menzionato». ⁵³

La tanto avanzata Europa si dimostra agli occhi di Dostoevskij teatro di miseria, depravazione e fanatismo. Quest'ultimo elemento si inserisce nella propaganda mormonica e cattolica. Se la prima viene considerata settaria, la seconda «riesce a infiltrarsi dappertutto, testarda, implacabile». ⁵⁴

Questa propaganda è sottile e calcolatrice. Il prete cattolico in persona rintraccerà e poi s'intrufolerà nella misera famiglia di un qualche lavoratore. Troverà, per esempio, un malato, disteso sull'umido pavimento di un qualche tugurio, circondato dai figli impazziti per la fame e per il freddo, con una moglie affamata e spesso ubriaca. Il prete darà a tutti di che mangiare, di che vestirsi e riscaldarsi, inizierà a curare il malato, comprerà le medicine, diverrà amico della casa e infine convertirà tutti al cattolicesimo. ⁵⁵

La penna dell'autore non è più morbida nel descrivere il prete anglicano. L'anglicanesimo viene classificato religione per ricchi, dotti e opulenti. Gli anglicani, *sic et simpliciter*, dei poveri inglesi non se ne curano. «Si diffondono per tutta la terra, penetrano nelle profondità dell'Africa per convertire anche un solo selvaggio, e a Londra si dimenticano di milioni di selvaggi perché non hanno nulla con cui pagarli». ⁵⁶

Ciò che secondo Dostoevskij differenzia Londra da Parigi è il carattere esplicito della prima rispetto alla seconda. ⁵⁷ Londra è la sede manifesta di Baal, il suo tempio è il *Crystal Palace*, il palazzo di vetro dove la volontà libera, l'umanità, si sacrifica sull'altare del "formicaio" [*muravejnik*], dell'utilitarismo, del razionalismo economico. Tutto è visibile, miseria compresa. Parigi, invece, tende a nasconderla; ciò che a Londra è sotto gli occhi di tutti a Parigi non si deve vedere. Nel borghese parigino, inoltre, la ricerca di uno stile meramente estetico, tipicamente nobiliare,

costituirebbero la copertura di un animo vile. Ne è testimone la contraddizione che si nutre di teatro, personaggi eroici e disinteressati da un parte; di venalità e adozione di qualsiasi meccanismo di persuasione a scopo di lucro, dall'altra. Eppure il borghese parigino, seguita Dostoevskij, non ha nulla da temere, egli ha vinto la sua guerra e ha realizzato quanto l'abate Sieyès, nel suo celebre *pamphlet*, aveva profetizzato: «Cosa dev'essere [*il tiers état*]? Tutto». ⁵⁸

Sembra che questa leggera forzatura delle parole di Emmanuel Joseph Sieyès ⁵⁹ confermi, ancora una volta, la poca simpatia dello scrittore per la classe borghese. Essa non si limita, tuttavia, a riferimenti di costume, ma viene argomentata. Dostoevskij muove la sua critica a partire dai tre principî proclamati dopo la vittoria del borghese: *Liberté, égalité, fraternité*. Qual è la sostanza, concreta, della libertà [*svoboda*] che emerge dalla *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*?

La libertà, uguale per tutti, di fare quello che si vuole, nei limiti della legge. Quando è possibile fare tutto quello che si vuole? Quando si ha un milione. La libertà dà un milione a testa? No. Che cos'è un uomo senza un milione? Un uomo senza un milione è colui che non fa tutto quello che vuole, bensì è colui del quale si fa tutto quello che si vuole. ⁶⁰

Non sta tuttavia in questa critica, circa la formalità della libertà della *Déclaration*, l'originalità del discorso dostoevskiano. A ben vedere non si colloca neanche nell'esame del secondo principio, l'*uguaglianza* [*ravienstvo*]. Dostoevskij si limita a dire che, posto in questi termini, come uguaglianza davanti alla legge, il principio si traduce in una presa in giro per ogni francese. Vien da sé che ove la libertà si traduca nella libertà di chi ha un milione, nessuna uguaglianza reale, davanti alla legge, potrà mai compiersi. Rimane a questo punto la *fraternità* [*bratstvo*]. È su questo principio che lo strale di Dostoevskij può spostarsi dal borghese al socialista. Il socialismo è infatti il grande nemico del parigino; pur avendo vinto egli ne avverte la minaccia. Ciò accade perché la libertà è solo formale, l'uguaglianza un'astrazione, e la "fratellanza", ancor peggio, non esiste. Dostoevskij ironizza su come il mondo occidentale si riempia la bocca dell'espressione fratellanza, considerata il grande motore dell'umanità, ed allo stesso tempo non s'avveda che di fratellanza, in Europa, non se ne incontra traccia. Qui interviene il socialista. Constatata l'assenza di fratellanza, egli cerca di istituirla attraverso la logica dell'utilità, ne calcola "peso e misure", e cerca di allettare mostrando il tornaconto personale che può derivarne. Ancora una volta, l'unico esito

possibile, è il “formicaio”, il tempio di Baal. Infatti, «che tipo di fratellanza può essere quella che in anticipo si spartisce le cose e determina quanto debba toccare a ciascuno e che cosa ciascuno debba fare?». ⁶¹

Ironizzando sul ragù di lepre, Dostoevskij scrive che per farlo serve, prima di tutto, la lepre. La sua idea è che la fratellanza sia inevitabilmente un risultato storico, secolare, penetrato “nella carne e nel sangue”. Se la fratellanza esiste la si può menzionare, *vice versa*, qualsiasi tentativo di volerla edificare per decreto, sulla base dell’utilitarismo, dell’aritmetica, è destinato al fallimento quando non al terrore. Lo stesso Cabet ne fece le spese. Egli proclamò nel suo libretto la formula «Uno per tutti, e tutti per uno»; ebbene «quando si provò ad applicare questa formula in concreto, di lì a sei mesi i confratelli trascinarono Cabet, il fondatore della fratellanza, in tribunale». ⁶²

Quest’ultima parte della critica si rivela di grande interesse. Riprendendo i principî del *počvenničestvo*, Dostoevskij smonta l’astrattezza della teoria sulla base di un profondo realismo politico: «la fratellanza non la si potrà trovare da nessuna parte, fino a che essa non esisterà nella realtà». ⁶³ La volontà di insistere su una ragione lontana dal possibile comporta violenza, il pericolo che si possa essere costretti ad essere liberi. È il paradosso di una libertà che nega se stessa, della ragione che opprime il libero arbitrio. Sono questi i motivi che, in un’ultima istanza, producono la vittoria del borghese sul socialista. Perché pur nel formalismo e nella cosmesi di una libertà concretamente realizzabile solo per pochi, egli, non prospettando il formicaio, dove tutto funziona, tutto risponde ad una formula, tutto è calcolabile, tutto è prigioniero, permette all’individuo di conservare quanto ha di più prezioso: quel “pezzettino”, sebbene minuscolo, di libertà personale. «E nella sua libertà, però, lo bastonano, non gli danno lavoro, muore di fame, e anche di libertà non ne ha affatto, ma niente, a lui, a quest’originale, sembra comunque che con la sua libertà sia meglio». ⁶⁴

Conclusione: un contratto fondato sull’amore

La difesa della libertà e l’attenzione posta sul ruolo decisivo del suolo nella determinazione dei processi storici servono a Dostoevskij per demistificare la teoria sociale europea, quella stessa teoria che l’occidentalismo riteneva unico riferimento possibile per la Russia. ⁶⁵ Rimane, per il completamento della sua teologia dell’amore, un ultimo tassello, capace di mettere in scacco in via definitiva il mondo occidentale: mostrare la vera fratellanza. Questa presuppone la massima evoluzione

della personalità, il massimo autocontrollo, la massima libertà, e sta segnatamente nel sacrificio volontario della propria vita per i propri fratelli e le proprie sorelle. La fratellanza si fonda sulla pienezza della personalità: «Una personalità saldamente sviluppata [...] non potrebbe forse nemmeno fare altro di sé, ovvero nessun altro uso, se non darsi tutta per gli altri, perché anche gli altri diventino esattamente altrettante persone autonome e felici». ⁶⁶ Essa non può compiersi per interesse o tornaconto, ma deve essere ispirata da un senso del dovere libero, da un amore verso il prossimo disinteressato, essenza di quell'autonomia della morale che è sì kantiana e prima ancora appartenente all'*agápe* cristiana. Il contratto proposto, interamente suggellato dal dovere, dovrebbe proporre queste parole:

«Siamo forti solo tutti insieme, prendetemi dunque tutta, se ne avete bisogno, non pensate a me nel promulgare le vostre leggi, non preoccupatevi affatto, io vi do tutti i miei diritti e vi prego di disporre di me. Questa è la mia più alta felicità: sacrificarmi per voi tutti e sapere che da tutto ciò a voi non verrà alcun danno. Mi annienterò, mi fonderò col tutto, e con la più completa serenità, solo che la vostra fratellanza fiorisca e resista». Ma la fratellanza, al contrario, risponderà: «Tu ci dai troppo. Quello che ci dai noi non abbiamo il diritto di rifiutarlo, poiché tu stessa dici che in questo è tutta la tua felicità. Ma cosa fare quando anche noi soffriamo perché tu sia felice? Prendi dunque anche tu tutto ciò che è nostro». [...] Dopo questo, s'intende, non c'è più nulla da spartire, tutto si è già suddiviso da solo. Amatevi l'un l'altro e tutto ciò vi sarà dato in aggiunta. ⁶⁷

Dal tramonto veterotestamentario di Baal, immagine dell'Europa, si passa alla risurrezione del Vangelo di Giovanni e Matteo, icona di una Russia che riscopre le sue radici. Lo stesso Dostoevskij definisce il contratto proposto «una bella utopia», e tuttavia bisogna prestare attenzione almeno a due fattori: 1) lo scrittore è fermamente convinto che il principio d'amore descritto viva nel popolo russo, pronto al riavvicinamento con l'*intelligencija*, parte colta e alienata; 2) l'ironia provocatoria dello scrittore: «quello che la maggioranza della gente considera fantastico e troppo particolare, io ritengo essere l'essenza più intima della verità». ⁶⁸

È questo il pensiero etico-politico espresso dall'autore nelle *Note invernali su impressioni estive*. Il lungo saggio che le compone si divide nei numeri di febbraio e marzo della rivista «Il Tempo», anno 1863. Se il peso delle “impressioni estive”, come si è cercato di dimostrare, è certamente modesto, ciò è dovuto alla convinzione con cui Dostoevskij e la rivista portano avanti le proprie idee politiche. Il viaggio in Europa sembra quasi

un pretesto per ribadire e rincarare la dose. Del resto, la delicatezza del periodo, crepitante di contrasti sociali, generazionali, di volontà riformatrice e della solita recrudescenza reazionaria, impongono una scelta. Dostoevskij sceglie la “libertà” del Vangelo, contrappone il “dovere” al “diritto”, l’“amore” alle «asce» delle organizzazioni segrete, la concretezza del “suolo” russo alla teoria sociale di matrice europea.

NOTE

¹ O. Meerson, *Biblejskie interteksty u Dostoevskogo. Koščunstvo ili bogoslovie ljubvi?* [*Intertesti biblici in Dostoevskij. Sacrilegio o teologia dell'amore?*], in «Dostoevskij i mirovaja kul'tura» [«Dostoevskij e la cultura mondiale»], almanacco 12, Raritet — Classica pljus, Moskva 1999, p. 40.

² Cfr., tra gli altri, N. Losskij, *Dostoevskij i ego christijanskoe miropominanie* [*Dostoevskij e la sua concezione di mondo cristiano*], New York, Izdatel'stvo Imeni Čechova, 1953; R. Guardini, *Dostoevskij. Il mondo religioso*, trad. in it. di M.L. Rossi, Morcelliana, Brescia 1995; S. Salvestroni, *Dostoevskij e la Bibbia*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2000; S. Cassedy, *Dostoevsky's Religion*, Stanford University Press, Stanford 2005; S.M. Capilupi, «*Tragičeskij optimizm*» *christianstva i problema spasenija: F.M. Dostoevskij* [«*L'ottimismo tragico*» del cristianesimo e il problema della salvezza: *F.M. Dostoevskij*] Aletejja, Sankt-Peterburg 2013.

³ Cfr. P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, trad. it. di M. Girardet, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2010.

⁴ O. Meerson, *op. cit.*, p. 40.

⁵ *Ivi*, p. 52.

⁶ Per un'analisi esaustiva del periodo della rivista, 1861-1863, cfr. V.S. Nečaeva, *Žurnal M.M. i F.M. Dostoevskich «Vremja» 1861-1863*, Izdatel'stvo «Nauka», Moskva 1972. Sull'opera *Note invernali su impressioni estive* e «Il Tempo» cfr. L.P. Grossman, *Dostoevskij*, trad. it. di A. D'amelia, Samonà e Savelli, Roma 1968, pp. 257-351; Ju. Seleznev, *Dostoevskij*, «Molodaja Gvardija», Moskva 1981, pp. 205-249; P. Pascal, *Dostoevskij. L'uomo e l'opera*, trad. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, pp. 111-115; S.K. Carter, *The Political and Social Thought of F.M. Dostoevsky*, Garland Publishing, New York-London 1991, pp. 85-106; J. Frank, *Dostoevsky. A Writer in His Time*, Princeton University Press, Princeton 2010, pp. 372-383. Sulla critica all'utilitarismo presente nell'opera cfr. J. Carrol, *Break-out from the Crystal Palace. The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, London 2010. Tra gli articoli recenti cfr. I.V. Razumenko, *Social'naja dejstvitel'nost' v «Vaale» F.M. Dostoevskogo* («*Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach*») i v drame «*Vaal*» A.F. Pisemskogo [*Realtà sociale nel «Vaal» di F.M. Dostoevskij* («*Note invernali su impressioni estive*») e nel dramma «*Vaal*» di A.F. Pisemskij], «Naukovi zapiski Charkivs'kogo

nacional'nogo pedagogičnogo universitetu imeni G.C. Skovorodi. Literaturoznavstvo», vol 2, n. 88, 2018, pp. 107-118.

⁷ V.S. Nečaeva, *op. cit.*, p. 31.

⁸ F.M. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 15, «Nauka», Sankt-Peterburg 1996, p. 195.

⁹ *Ivi*, p. 204.

¹⁰ Originale russo: *mužič'e*. Cfr. Traduzione di E. Lo Gatto in: F.M. Dostoevskij, *Epistolario*, vol.1, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1951, p. 277.

¹¹ F.M. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 15, cit., p. 208.

¹² Tra i classici sul tema cfr. A.A. Galaktionov, P.F. Nikandrov, *Slavophilism, its National Roots and its Place in the History of Russian Thought*, «Soviet Studies in Philosophy», vol. 6, n. 2, 1967, pp. 22-32; A. Walicki, *Una utopia conservatrice: storia degli slavofili*, trad. it. di M. Colucci, Einaudi, Torino 1973. Tra gli articoli recenti cfr. R.F. *Ismagilov, protivopostavlenie slavjanofilov i zapadnikov v filosofii prava F.M. Dostoevskogo* [La contraddizione degli slavofili e degli occidentalisti nella filosofia del diritto di F.M. Dostoevskij], «Juridičeskaja nauka: istorija i sovremennost'» [«Scienze giuridiche: storia e attualità»], n. 12, Sankt-Peterburg 2017, pp. 170-183.

¹³ «Egli per primo dette infatti, nella sua Lettera filosofica, non solo una suggestiva rappresentazione dello *spleen* dell'individuo che avverte dolorosamente la sua estraneità e la sua inutilità alla vita del mondo, ma anche un tentativo di spiegazione filosofica delle cause del fenomeno». Cfr. A. Walicki, *op. cit.*, p. 333.

¹⁴ P. Ja. Čaadaev, *Polnoe sobranie sočinenij i izbrannye pis'ma* [Opera omnia e lettere selezionate], vol.1, Izdatel'stvo Nauka, Moskva 1991, p. 323.

¹⁵ *Ivi*, p. 325.

¹⁶ A. Walicki, *op. cit.*, p. 93.

¹⁷ V.G. Belinskij, *Polnoe sobranie sočinenij* [Opera Omnia], vol. 10, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP, Moskva 1956, p. 17.

¹⁸ V.G. Belinskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 5, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP, Moskva 1954, p. 98.

¹⁹ «L'idealismo doveva inserire il singolo nella società e nella storia, e il materialismo reintegrarlo nel mondo della natura, riabilitare il "lato naturale" dell'essere umano». Cfr. A. Walicki, *op. cit.*, p. 381.

²⁰ F. Venturi, *Il populismo russo*, vol. 1, Einaudi, Torino 1972, p. 3.

²¹ A.I. Gercen, *Sobranie sočinenij v tridcati tomach* [Opera omnia in tredici volumi], vol. 9, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP, Moskva 1956, p. 150.

²² *Ivi*, p. 149.

²³ *Ivi*, p. 151.

²⁴ A. Walicki, *op. cit.*, p. 388.

²⁵ *Ivi*, p. 389.

²⁶ Si veda la parte *Annexe sur la commune rurale en Russie*, contenuta nel saggio *Du Développement des Idées Révolutionnaires en Russie*. Cfr. A.I. Gercen, *Sobranie sočinenij v tridcati tomach* [Opera omnia in tredici volumi], vol. 7, Izdatel'stvo Akademii Nauk CCCP, Moskva 1954, pp. 128-137.

²⁷ I. V. Kireevskij, *Razum na puti k Istine* [La mente sulla via della Verità], Pravilo very, Moskva 2002, p. 5.

²⁸ Il riferimento è all'opera di I. Turgenev, *Otcy i Deti* (Padri e Figli), pubblicata nel 1862. Cfr. I.S. Turgenev, *Sobranie sočinenij v dvenadcati tomach*, Vol. III, Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury, Moskva 1954.

²⁹ Cfr., tra gli altri, M. Confino, *Il catechismo del rivoluzionario: Bakunin e l'affare Nečaev*, trad. it. di G. Bartoli, Adelphi, Milano 2014; V. Strada, *Umanesimo e terrorismo nel movimento rivoluzionario russo. Il caso Nečaev*, Edizioni dell'asino, Roma 2012; E. Rudnickaja, O. Budnickij (a cura di), *Revoljucionnyj Radikalizm v Rossii: vek devjatnadcatyj*, Archeografičeskij Centr, Moskva 1997. Sui movimenti rivoluzionari russi tra il 1783 e il 1883 cfr. I.K. Pantin, E.G. Plimak, V. G. Choros, *Revoljucionnaja Tradicija v Rossii*, «Mysl'», Moskva 1986.

³⁰ V. Strada, *Etica Del Terrore. Da Fëdor Dostoevskij a Thomas Mann*, Liberal edizioni, Roma 2008, p. 22.

³¹ Relativamente al rapporto letteratura-politica, si suole considerare il poeta e il romanziere russo del XIX secolo un uomo vivente per definizione, che sente la vita molto più intensamente degli altri uomini; egli risulta connesso alla società con tutta la sua mente e il suo cuore: si tormenta dei suoi problemi, si bea delle sue gioie. Cfr. V. Terras, *Belinskij and Russian Literary Criticism. The Heritage of Organic Aesthetics*, The University of Wisconsin Press, Madison 1974, p. 103. Le sue composizioni trascendono il mero aspetto estetico per rivolgersi a quel disagio personale e sociale che, citando Isaiah Berlin, ossessionava «un'intera generazione di giovani russi istruiti». Cfr. I. Berlin, *The Russian Thinkers*, Penguin Books, London 1978, p. 265. Vivendo «l'acuta vergogna» e la «furiosa indignazione» causata dal degrado di un sistema ancora incentrato sulla servitù della gleba, e dal dominio dell'«ingiustizia», della «stupidità», della «corruzione», la gioventù russa è di necessità costretta «a guidare l'immaginazione repressa e il sentimento morale negli unici canali che la censura non aveva completamente chiuso: la letteratura e l'arte». Di qui, ricorda Berlin, «il noto fatto che in Russia i pensatori sociali e politici si trasformarono in poeti e romanziere, mentre gli scrittori creativi spesso divennero pubblicitari». *Ibidem*.

³² Cfr. S. Hudspit, *Dostoevsky and the Idea of Russianness: A new perspective of unity and brotherhood*, RoutledgeCurzon, London 2004.

³³ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach* [Opera omnia in quindici volumi], vol. 11, «Nauka» Leningradskoe otdelenie, Leningrad 1993, p. 5.

³⁴ Il manifesto di emancipazione dei servi della gleba viene firmato da Alessandro II il 3 marzo 1861 (19 febbraio), e reso pubblico dodici giorni dopo.

³⁵ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 11, *cit.*, p. 6.

³⁶ *Ivi*, pp. 6-7.

³⁷ Scriveva infatti Kireevskij: «Una giovane quercia è certamente più piccola rispetto ad un salice della stessa età: il salice è già visibile da lontano, fa già ombra e appare già come un albero vero e proprio, pronto a dare legna da ardere. Tuttavia, tu non faresti il bene della quercia se decidessi di innestarla con il salice». Cfr. I. V. Kireevskij, *op. cit.*, p. 5.

- ³⁸ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 11, *cit.*, pp. 7-8.
- ³⁹ F.M. Dostoevskij, *Neizdannij Dostoevskij: zapisnye knižki i tetradi 1860-1881 gg.* [*Dostoevskij inedito: quaderni e taccuini 1860-1881*], Izdatel'stvo «Nauka», Moskva 1971, p. 257.
- ⁴⁰ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 11, *cit.*, p. 7.
- ⁴¹ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 15, *cit.*, p. 215.
- ⁴² «Короче, я прямо вывожу, что, имея в уме нечто неподвижное, всегдашнее, сильное, которым страшно занят,— как бы удаляешься тем самым от всего мира в пустыню, и всё, что случается, проходит лишь вскользь, мимо главного. Даже впечатления принимаются неправильно. И кроме того, главное в том, что имеешь всегда отговорку. Сколько я мучил мою мать за это время, как позорно я оставлял сестру: «Э, у меня „идея“, а то всё мелочи» — вот что я как бы говорил себе».
- «In breve, ne deduco direttamente che quando si ha in testa qualcosa di fisso, eterno, forte, con cui si è terribilmente presi, è come se ci si ritirasse in un deserto, lontano dal mondo intero, e tutto quel che succede oltre l'essenziale, passa solo di sfuggita. Anche le impressioni non vengono accettate correttamente. Inoltre, il fatto importante è che si ha sempre una scusa. Quanto ho torturato mia madre tutto questo periodo, quanto vergognosamente ho abbandonato mia sorella: “Eh, io ho l'idea, e queste sono tutte piccole cose”, così mi dicevo». Cfr. F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 8, «Nauka» Leningradskoe Otdelenie, Leningrad 1990, p. 229.
- ⁴³ F.M. Dostoevskij, *Sobranie sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 15, *cit.*, p. 216.
- ⁴⁴ *Ibidem*.
- ⁴⁵ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 4, «Nauka» Leningradskoe Otdelenie, Leningrad 1989, p. 424.
- ⁴⁶ Un capitolo dell'opera, il sesto, si intitola appunto *Opyt o buržua* [*Saggio sul borghese*].
- ⁴⁷ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 4, *cit.*, p. 418.
- ⁴⁸ *Ivi*, p. 416.
- ⁴⁹ I riferimenti biblici a Baal sono diversi. Cfr. tra gli altri, 1Re 19:18, «Io [il Signore], poi, riserverò per me in Israele settemila persone, tutti i ginocchi che non si sono piegati a Baal e tutte le bocche che non l'hanno baciato».
- ⁵⁰ Il riferimento è al dipinto di Claude Lorrain, *Acis e Galatea*, citato nel romanzo *L'adolescente* [*Podrostok*]. Dostoevskij lo ribattezza ironicamente *Il secolo d'oro*.
- ⁵¹ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 4, *cit.*, p. 418.
- ⁵² *Ibidem*.
- ⁵³ *Ivi*, p. 421.
- ⁵⁴ *Ivi*, p. 420.
- ⁵⁵ *Ivi*, pp. 420-421.
- ⁵⁶ *Ivi*, p. 421.
- ⁵⁷ P. Pascal sottolinea l'influenza di Herzen nella descrizione dostoevskiana: «Evidentemente Herzen aveva segnalato al viaggiatore gli spettacoli più

impressionanti. Se Londra era il cinismo, Parigi era l'ipocrisia». Cfr. P. Pascal, *op. cit.*, p. 113.

⁵⁸ *Ivi*, p. 427.

⁵⁹ Sieyès, a proposito del Terzo stato, scrive che dovrebbe essere «quelque chose». Non identifica, inoltre, l'intero Terzo stato con la sola borghesia. Cfr. E.J. Sieyès, *Qu'est-ce qui le Tiers état?*, Éditions du Boucher, Paris 2002.

⁶⁰ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 4, *cit.*, p. 427.

⁶¹ *Ivi*, p. 430.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, pp. 427-428.

⁶⁴ *Ivi*, p. 431.

⁶⁵ Su questo punto si veda il capitolo terzo del volume di agosto del *Diario di uno scrittore*, anno 1880. Qui Dostoevskij, in polemica con l'intellettuale occidentalista Gradovskij, chiarisce il significato degli ideali civici sociali, quali aspirazioni alla ricerca di una formula, il più possibile priva di errori, capace di soddisfare tutti i membri della comunità, nonché la loro impossibilità ad agire come entità autonome, slegate dagli ideali morali di un popolo. Secondo Dostoevskij non esiste alcuna separazione tra la morale personale e la morale sociale, tra la teoria della condotta personale (che dovrebbe basarsi sullo spirito di auto-perfezionamento) e la teoria sociale: la seconda non può non essere il risultato della prima. Chi divide i due aspetti pretende di tagliare un corpo in «due metà» [*dve polovinki*]. «E così "l'auto-perfezionamento nello spirito della religione" nella vita dei popoli è la base di tutto, perché l'auto-perfezionamento è la fede della religione ricevuta, mentre gli stessi "ideali civili", senza questo sforzo di auto-perfezionamento, non vengono mai, né possono essere concepiti». F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 14, «Nauka», Sankt-Peterburg 1995, p. 461.

⁶⁶ F.M. Dostoevskij, *Sobranie Sočinenij v pjatnadcati tomach*, vol. 4, *cit.*, pp. 428-429.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 429-430.

⁶⁸ G. Steiner, *Tolstoj o Dostoevskij*, trad. it. di C. Moroni, Garzanti, Milano 2012, p. 188.