

STUDIA HUMANIORA  
collana di studi e ricerche  
Volume III



Comitato scientifico

Roberto Esposito, Pierpaolo Marrone  
Paolo Pagani, Ugo Perone,  
Carmelo Vigna, Gianfrancesco Zanetti

La legge 22 aprile 1941 n. 633 sulla protezione del diritto d'autore, modificata dalla legge 18 agosto 2000 n. 248, tutela la proprietà intellettuale e i diritti connessi al suo esercizio. Senza autorizzazione sono vietate la riproduzione e l'archiviazione, anche parziali e anche per uso didattico, con qualsiasi mezzo, sia del contenuto di quest'opera sia della forma editoriale con la quale essa è pubblicata. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da aidro, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org) e sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org)



«Fa' quel che devi, accada quel che può»  
*Arte, pensiero, influenza di Lev Tolstoj*

a cura di  
Isabella Adinolfi  
Bruna Bianchi



Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi Ca' Foscari di  
Venezia, Dipartimento di Studi Storici.

Tutti i diritti riservati  
Prima edizione: novembre 2011  
Copyright © 2011 Orthotes Editrice  
Via Palermo 22/B  
80010 Napoli  
[www.orthotes.com](http://www.orthotes.com)  
ISBN 978-88-905619-9-3

Lo scopo dell'artista non è di risolvere i problemi ma d'indurre la gente ad amare la vita nelle sue innumerevoli, inesauribili manifestazioni. Se mi diceste che posso scrivere un romanzo in cui offrire le risposte che mi paiono giuste a tutte le questioni sociali, non dedicherei nemmeno due ore di lavoro a questo romanzo. Ma se mi diceste che quel che scrivo sarà letto dai bambini di oggi tra 20 anni e li farà piangere e ridere e amare la vita, io dedicherei a questo tutta la mia vita e tutte le mie forze.

*Lettera di L. Tolstoj a  
P.D. Boborykin dell'estate del 1864*



*INTRODUZIONE*

DI ISABELLA ADINOLFI E BRUNA BIANCHI





## INTRODUZIONE

### TOLSTOJ CENT'ANNI DOPO

Aprite la carta geografica della Russia pubblicata l'anno passato da Hachette, la carta dell'atlante Schrader; seguite col dito la linea ferroviaria Mosca-Kursk, e, a qualche chilometro a sud di Tula, un poco a ovest della strada ferrata, leggerete il nome di un villaggio che non si segnala per alcun avvenimento storico, né per una battaglia né per un trattato di pace, di un umile villaggio che non ha neppure diritto al titolo di *sélo*, perché non possiede nemmeno una chiesa.

Ma in questo villaggio è nato Lev Tolstoj. È qui che ha vissuto più della metà della sua vita, qui che ha scritto *Guerra e pace* e *Anna Karenina*; è qui che spera di morire, qui che vuol riposare sul pendio della collinetta che scende verso il fiume, al limitare del piccolo bosco di betulle che, credo, egli abbia piantato con le proprie mani, ancora fanciullo. Ed è per questo che il nome di Iasnaja Poljana, *Radura-Chiara*, appartiene ora alla storia e alla geografia<sup>1</sup>.

Così scriveva nel luglio del 1901 Paul Boyer, professore di Crusso all'*École nationale des Langues orientales* e direttore della *Revue des Études slaves*, mentre si recava a visitare il grande scrittore russo nel villaggio natio, nell'avita tenuta in cui visse e operò. Agli occhi dei molti ammiratori di Tolstoj che per incontrarlo e discutere con lui si recavano in pellegrinaggio a Iasnaja Poljana o lì indirizzavano le loro lettere da luoghi remoti per cercare consiglio o sostegno ai propri ideali religiosi, politici e sociali, questo sconosciuto villaggio, a circa 200 chilometri da Mosca, nel governatorato di Tula, era assunto a luogo dell'anima, a regione della mente – infine, in una parola, a patria spirituale.

A Radura-Chiara si recò, ansioso di conoscere il grande romanziere russo, il giovane Rilke<sup>2</sup>, in compagnia di Lou Andreas Salomé; fin qui si spinse, per osservare il genio all'opera, Lom-

<sup>1</sup> P. BOYER, *Chez Tolstoï. Entretiens à Iasnaïa Poliana*, Paris, Institut d'Études slaves de l'Université de Paris, 1950, p. 31.

<sup>2</sup> E ne registrò “il volto serio, segnato dalla solitudine, calmo” nelle folate di vento che ne scompigliavano la barba (lettera di Rilke a Sofia Nikolajewna Schill da Tula del 20 maggio 1900, in R.M. RILKE, *Briefe aus den Jahren 1892 bis 1904*, herausgegeben von Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber, Im Insel Verlag zu Leipzig, 1939, pp. 94-99, 97-98).

broso; a questo luogo, solo per citare qualche ulteriore esempio, guardarono Rolland e Gandhi alla ricerca di una guida spirituale. A Tolstoj si rivolgevano scrittori, scienziati, politici e popolani per porgli le questioni più disparate sulla scrittura e l'arte, sulla vita e la fede, sulla politica e l'economia. Come si spiega un interesse così vasto e diversificato?

Tolstoj è un genio universale. Se altri grandi sono *o* questo *o* quello, *ora* questo *ora* quello, Tolstoj è questo *e* quello. È insieme romanziere e saggista. E lo è a un tempo<sup>3</sup>. Non esistono, come spesso si sente ripetere, due Tolstoj<sup>4</sup>. Nei grandi romanzi è presente il pensatore, il moralista, il predicatore – si pensi soltanto all'*Epilogo* di *Guerra e pace* o alle riflessioni di Levin sulla religione e la guerra in *Anna Karenina* –, così come nei saggi filosofico-religiosi, in quelli morali o politici, e persino nelle lettere e nel diario, che ha tenuto in modo continuativo dall'età di 19 anni fino alla morte, è possibile riconoscere il tocco del grande scrittore, la maestria della sua arte<sup>5</sup>.

Ma né il talento dell'artista, né la fama dei suoi romanzi e neppure la sua instancabile attività di polemista sociale e religioso sono ancora sufficienti a spiegare l'ammirazione, anzi la venerazione di cui fu fatto oggetto fin da quando era ancora in vita. Per cercare di capirne le ragioni, occorre ricordare il suo impegno a favore dei contadini e dei loro figli, per i quali nel 1859 aprì una scuola nella sua tenuta; il soccorso prestato alle popolazioni del suo paese colpite dalla carestia, ai soldati sradicati, agli obiettori di coscienza e a tutti i perseguitati per le loro idee politiche o religiose. Occorre ricordare il suo amore per la natura e gli animali, il suo sforzo etico

<sup>3</sup> I romanzi sono insieme, fin dall'inizio, anche dei trattati filosofici, sociologici, pedagogici, politici e religiosi, in cui sentiamo risuonare la sua inconfondibile voce di ribelle e di riformatore, i suoi dubbi esistenziali e le sue idee politiche e sociali più radicali, mentre nei saggi così come nelle lettere, pur cambiando totalmente lo stile, è pur sempre riconoscibile quella felicità espressiva, quel tocco da artista, per cui Tolstoj è stato considerato uno dei maggiori scrittori russi.

<sup>4</sup> Incoraggiata dallo stesso scrittore, che nella sua tarda età preferiva si parlasse di lui non come il grande romanziere che aveva composto immortali capolavori della letteratura mondiale, ma come il moralista e riformatore politico e religioso, questa distinzione diviene labile e quasi scompare quando si analizzano da vicino opere e saggi del grande scrittore russo.

<sup>5</sup> Ogni pagina scritta da Tolstoj è quindi, proprio a motivo della feconda poliedricità del suo autore, ricchissima e complessa e può essere analizzata da diverse prospettive.

di vivere limitando all'estremo i suoi bisogni materiali, il suo vegetarianesimo, la sua ricerca della giustizia, la sua lotta contro tutte le forme di oppressione.

Occorre, in altri termini, parlare dell'uomo e della sua vita personale. Molti tra coloro che si recavano a Jasnaja Poljana non avevano letto neppure una riga dei suoi celebri romanzi o dei suoi racconti perfetti: vi andavano non per conoscere lo scrittore, ma per onorare l'uomo. "Tra i suoi ammiratori e discepoli qualcuno lo considerava alla stregua degli antichi sapienti, un puro e un giusto", riferisce Lev Šestov, e aggiunge: "Ma egli si vedeva, e diceva di essere, un altro. Giudicava se stesso un grande peccatore, il più grande mai esistito"<sup>6</sup>.

Un ideale morale altissimo, ispirato dalla lettura *sine glossa* del Vangelo, purificato da tutte le deformazioni e aggiunte della teologia ecclesiastica, era il metro con cui lo scrittore misurava se stesso e il mondo – soprattutto se stesso. Ma, ecco: "Lo strumento sacro' che egli magnificava con tanta enfasi non riusciva a mantenerlo sulla retta via; più avanzava, più si inoltrava in un labirinto senza uscita"<sup>7</sup>. I *Diari* registrano puntualmente gli esiti sempre alterni della strenua lotta ingaggiata con se stesso per realizzare la perfezione evangelica. Scrive ancora Šestov: "Tolstoj predicava *urbi et orbi*. Il mondo raccoglieva con timore e rispetto le parole del vegliardo di Jasnaja Poljana. Se la nostra epoca avesse il suo oracolo di Delfi, esso ci avrebbe certamente detto che Tolstoj era il più sapiente fra gli uomini. Ma Tolstoj sapeva tutt'altro, sapeva di essere un vecchio debole e malato"<sup>8</sup>.

Consapevole dei chiaroscuri della propria anima e delle contraddizioni in cui si dibatteva la sua vita, lo scrittore si schermiva da questi riconoscimenti. Li fuggiva. Temeva di inorgogliersi e di perdere la propria anima come accade a Padre Sergij, protagonista di un suo racconto. Quella fama e quella gloria che in giovinezza aveva ricercato con la stessa determinazione e veemenza del principe Andrej, uno dei personaggi principali di *Guerra e pace*, erano divenute nella vecchiaia una tentazione. Come Padre Sergij, egli si

<sup>6</sup> L. ŠESTOV, *Na vesach Iova. Stranstvovanija po dušam*, Nathalie Baranoff-Šestov 1975; tr. it. di A. Pescetto, Id., *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, Milano, Adelphi, 1991, p. 149.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

tormentava e per ogni azione, anche la più nobile, si chiedeva: “In qual misura ciò che io faccio lo faccio per Dio, e in qual misura lo faccio invece per gli uomini?”<sup>9</sup>.

Senonché, più lo scrittore si denigrava, più il popolo lo amava; più egli si abbassava, più il mondo lo innalzava, se non per la sua grandezza morale, per la sincerità, la franchezza con cui si autoaccusava. Scrive ancora Paul Boyer, facendosi interprete di questo sentire: “L’riamo per la sua buona fede, per la sua sincerità, per la sua semplicità, per le sue debolezze, tanto quanto l’ammiriamo per il suo meraviglioso e raro talento”<sup>10</sup>.

Certo, la sua personalità forte e spigolosa, il fervore con cui difendeva le sue radicali convinzioni di natura religiosa e il suo attivismo sociale e politico, improntato a una veemente polemica antistatale, gli procurarono non pochi nemici. Fu scomunicato dalla chiesa ortodossa, i rivoluzionari atei diffidavano del suo misticismo religioso, mentre gli uomini di governo lo consideravano un anarchico da sorvegliare, pericoloso per il seguito di cui godeva. Criticarlo divenne quasi una moda in Russia tra i critici conservatori e ortodossi, e vi fu persino chi vide in lui un profeta senza fede e nel suo cristianesimo senza resurrezione l’opera dell’Anticristo. Ma, ancora una volta, ciò depone a favore della sua grandezza, del fatto che la sua personalità, la sua opera e la stessa fama di cui godeva non lasciavano mai indifferenti e obbligavano a una presa di posizione nei confronti del suo pensiero.

Alla luce di quanto si è detto, si comprende forse un po’ di più perché cento anni fa, nel novembre del 1910, milioni di uomini delle più diverse regioni del pianeta cercarono sulla carta geografica della Russia la remota stazioncina di Astapovo, dove lo scrittore ottantaduenne, fuggito da Jasnaja Poljana, dalla famiglia, dalla moglie, dalla fama, da una vita non conforme ai suoi ideali<sup>11</sup>, fu

<sup>9</sup> L. N. TOLSTOJ, *Otets Sergij*, in: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach*, Moskva 1929-1958, trad. it di I. Sibaldi, Id., *Padre Sergij*, in: *Tutti i racconti*, Vol II, Milano, Mondadori, 1991, pp. 716-717.

<sup>10</sup> P. BOYER, *Chez Tolstoï. Entretiens à Iasnaïa Poliana*, cit., p. 84.

<sup>11</sup> Scrive ancora Šestov: “La gloria delle sue grandi gesta, lui vivente, aveva corso il mondo intero. Ciò nonostante, subito dopo il suo ottantesimo compleanno, del quale si parlò nelle lingue delle cinque parti del mondo – nessuno prima di Tolstoj aveva conosciuto questo onore – abbandonò tutto in una notte oscura, fuggì di casa senza sapere dove né perché. Le sue opere, la sua fama – tutto gli faceva orrore, tutto era un peso doloroso, insopportabile” (L. ŠESTOV, *Na vesach Iova. Stranstvovanija po dušam*, Nathalie Baranoff- Šestov 1975; tr. it. di A. Pescetto, Id., *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, cit., p. 186).

costretto a fermarsi a causa di un malore che lo aveva colto durante il viaggio in treno. Per giorni il mondo intero, in ansia per la sorte dell'anziano scrittore, attese notizie da questo luogo sperduto nel governatorato di Rjazan', divenuto improvvisamente, come scrive Vladimir Pozner, la "capitale della Russia", una capitale collegata al resto del mondo solo attraverso i fili del telegrafo<sup>12</sup>. Da questo paese sconosciuto milioni di uomini appresero infine con dolore il 7 novembre del 1910 la notizia che Tolstoj era morto.

Su questa vita e su questa morte Elias Canetti, in poche, incisive pagine, redatte per rievocare la conclusione della vicenda terrena dello scrittore ad Astapovo, scrisse: "Tolstoj morì faticosamente; come sempre chi ha vissuto con tenacia. [...] Non conosco nulla di più avvincente e toccante della vita di quest'uomo. [...] Entro questa vita stanno tutte le contraddizioni di cui un uomo è capace"<sup>13</sup>. E aggiunge con sincera commozione: "Il fatto che Tolstoj sia fuggito ancora una volta e non sia morto nel suo letto ha fatto della sua vita una leggenda"<sup>14</sup>.

Ribattezzata nel 1918 col nome stesso dello scrittore, Astapovo è divenuta come Jasnaja Poljana una delle "mete sacre" verso cui, come scrive Thomas Mann, si rivolgono "l'aspirazione, la vaga speranza, il bisogno di venerazione degli uomini"<sup>15</sup>.

\*

**N**on stupisce affatto dunque che oggi, a un secolo dalla morte, lo scrittore sia ancora letto e studiato in tutto il mondo, e che, nella ricorrenza del primo centenario, per illustrare e analizzare la sua opera di artista e di saggista, siano stati organizzati eventi di rilevanza internazionale: convegni, seminari, conferenze,

<sup>12</sup> Attraverso i dispacci del telegrafo Pozner nel suo affascinante *Tolstoj est mort* ricostruisce i giorni di Astapovo, i sei giorni che precedettero la morte dello scrittore. In quei giorni il telegrafo fu infatti l'unico mezzo di comunicazione tra la sconosciuta stazioncina e il mondo (cf. V. POZNER, *Tolstoj est mort*, The Heirs of Vladimir Pozner, 2010; tr. it. di G. Girimonti Greco, Id., *Tolstoj è morto*, Milano, Adelphi, 2010, p. 25).

<sup>13</sup> E. CANETTI, *Tolstoj, l'ultimo avo*, in: Id., *Potere e sopravvivenza*, Milano, Adelphi, 1974, pp. 137-147, pp. 143-144.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>15</sup> TH. MANN, *Goethe und Tolstoj*, in: *Adel des Geistes*, tr. it. di B. Arzeni, *Goethe e Tolstoj*, in: *Nobiltà dello spirito*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1973, pp. 3-146, p. 26.

mostre, rassegne cinematografiche. Numerosi sono stati anche gli studi – monografie, saggi, numeri speciali di riviste – le riedizioni delle opere e le nuove traduzioni<sup>16</sup>. È impossibile rendere conto in poche pagine della ricchezza delle ricerche, della molteplicità degli eventi organizzati per commemorare lo scrittore; ci limiteremo pertanto a menzionare brevemente i convegni internazionali, le pubblicazioni delle opere, le biografie, le fonti e di presentare alcuni tra gli studi di maggior rilievo<sup>17</sup>.

Tra le riedizioni degli scritti ricordiamo in primo luogo quelle dei *Diari* e delle *Lettere* in lingua inglese<sup>18</sup>. Una fonte importante per gli studi, pubblicata per la prima volta nel 1976 e riedita nel 1997 e nel 2010, è il volume curato da A. V. Knowles: *Leo Tolstoj. The Critical Heritage* che raccoglie saggi, articoli, recensioni, brani tratti da volumi, pubblicati tra il 1852 il 1910, in cui giornalisti, letterati e pensatori – Flaubert, Henry James, Oscar Wilde, Dostoevskij, Bulgakov, Sorel, Kropotkin, Lenin – commentano le opere e il pensiero dello scrittore<sup>19</sup>. Tra gli strumenti di ricerca in lingua russa segnaliamo l'enciclopedia curata da N. I. Burnaševa le cui voci consentono di ricostruire le fasi salienti della biografia di Tolstoj, il suo pensiero, i suoi rapporti con gli scrittori del tempo e offrono un panorama aggiornato degli studi<sup>20</sup>.

La ricorrenza del centenario è stata anche un'occasione per arricchire il panorama degli scritti che si possono leggere in lingua italiana, primo fra tutti quello a cui Tolstoj si dedicò fino agli ultimi istanti della vita, mentre giaceva nel letto di morte, alla stazione di Astapovo: *Put'žizni* (La via della vita), tradotto per la prima volta in italiano con il titolo *Il cammino della saggezza*. Un "libro

<sup>16</sup> Si ricorda, ad esempio, la pubblicazione negli Stati Uniti e in Germania di due nuove traduzioni di Anna Karenina, apparse rispettivamente a New York (trad. C. Garnett - C.A. Reed) presso l'editore Simon & Schuster e a Colonia (trad. H. Röhl) presso l'editore Anaconda. A.D.P BRIGGS ha pubblicato una nuova traduzione di *The Confession* e *What is Religion?*, London, Hesperus, 2010.

<sup>17</sup> Per un quadro degli eventi, in particolare mostre e rassegne cinematografiche rimando al sito: <http://tolstoyfestival.com>.

<sup>18</sup> R. F. CHRISTIAN (ed.), *Tolstoj's Diaries* (1985), 2. vol., London, Faber, 2010; Id., *Tolstoj's Letters* (1979), 2 vol., London, Faber, 2010.

<sup>19</sup> A. V. KNOWLES, *Leo Tolstoj. The Critical Heritage*, London, Routledge, 2010.

<sup>20</sup> N.I. Burnaševa (a cura di), *L.N. Tolstoj, Enciklopedija*, Moskva, Prosvěščenie, 2009. Ringrazio Emilia Magnanini per avermi segnalato quest'opera e tutte quelle in lingua russa che seguono.

sapientiale” in cui lo scrittore raccolse i pensieri dei saggi dell’umanità di tutti i tempi<sup>21</sup>, “una produzione dimenticata”, come ricordava con rammarico Pier Cesare Bori già nel 1995<sup>22</sup>.

Un’altra opera di Tolstoj pubblicata in italiano nel 1901 e mai più riedita o tradotta è *La schiavitù del nostro tempo*, ora disponibile in una nuova traduzione. Corredata da un saggio introduttivo, da altri scritti e lettere inedite, la nuova edizione ha richiamato l’attenzione degli studiosi sul pensiero sociale dello scrittore, sui temi del lavoro e della proprietà, a lungo trascurati dalla storiografia<sup>23</sup>. Degna di nota, infine, una raccolta di scritti frutto in gran parte dell’intensa opera di traduzione condotta dagli Amici di Tolstoj negli ultimi anni: *Il risveglio interiore: scritti sull’uomo, la religione, la società*<sup>24</sup>. Il lettore trova qui riuniti in volume saggi di non facile reperibilità, apparsi per lo più alla fine degli anni Novanta, un’antologia che integra la precedente raccolta curata da Igor Sibaldi, *Perché la gente si droga? e altri saggi su società, politica, religione*<sup>25</sup>.

Su un aspetto cruciale del pensiero tolstoiano è apparsa la monografia di Bruno Milone, *Tolstoj e il rifiuto della violenza*. La scelta nonviolenta, che prende le mosse dal *Discorso della montagna*, – sostiene l’autore – si accompagna a un’acuta analisi dei processi di disumanizzazione presenti in ogni tentativo di trasformare il mondo con la violenza<sup>26</sup>.

I temi che hanno dominato sia gli eventi che gli studi sono stati quelli della vita familiare, della fuga e della morte dello scrittore, benché non siano mancate le ricerche di critica letteraria<sup>27</sup> e su

<sup>21</sup> L. TOLSTOJ, *Il cammino della saggezza [Pout’jizni]*, a cura di R. Altieri, trad. it. di R. Isernia, 2. voll., Pisa, Centro Gandhi edizioni, 2010. L’opera uscì postuma in russo nel 1911, in francese nel 1912 e in inglese nel 1919.

<sup>22</sup> Su questo tema si veda il capitolo *La sapienza universale* in P. C. BORI, *L’altro Tolstoj*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 115-159

<sup>23</sup> L. TOLSTOJ, *La schiavitù del nostro tempo. Scritti su lavoro e proprietà*, a cura di B. Bianchi, Pisa, BFS, 2010, riedita da Orthotes, Napoli, 2011.

<sup>24</sup> L. N. TOLSTOJ, *Il risveglio interiore: scritti sull’uomo, la religione, la società*, a cura di G. Leoni - N. Caleffi, traduzione e cura degli Amici di Tolstoj, Sassuolo, Incontri, 2010.

<sup>25</sup> L’opera, pubblicata nel 1988, è stata ristampata nel 2008, sempre da Mondadori.

<sup>26</sup> B. MILONE, *Tolstoj e il rifiuto della violenza*, Sotto il Monte, Servitium, 2010.

<sup>27</sup> Segnaliamo uno studio in particolare: G. L. BROWNING, *A “Labyrinth of Linkages” in Tolstoj’s Anna Karenina*, Brighton, Academic Studies Press, 2010.

altri importanti aspetti del suo pensiero: il pacifismo, la riflessione politica e pedagogica<sup>28</sup>.

Grande attenzione è stata prestata dagli studiosi alla vita e alla personalità di Sof'ja Andreevna Tolstaja. Nel 2010 sono stati riediti i *Diari*<sup>29</sup>, è stata pubblicata per la prima volta in lingua inglese l'autobiografia<sup>30</sup> – rimasta inedita per oltre ottant'anni – e due biografie, una lingua inglese<sup>31</sup> e una in lingua russa<sup>32</sup>. In Germania, inoltre, è uscito il carteggio tra Tolstoj e Sof'ja Andreevna, *Eine Ehe in Briefen*<sup>33</sup>.

Anche in Italia, nell'imminenza del centenario, è apparsa una selezione dei diari. La scelta della curatrice, Raffaella Setti Bevilacqua, si è orientata verso quei brani in cui Sof'ja “ci rende maggiormente partecipi dei suoi problemi di donna e di moglie e in cui si abbandona con spontaneità e sincerità alla sua esigenza di interrogarsi, analizzarsi, sfogarsi e sognare”<sup>34</sup>. Come ha recentemente osservato la traduttrice in inglese dei *Diari*, Cathy Porter, di grande interesse sono le osservazioni che vi si possono leggere sul femminismo ottocentesco<sup>35</sup>.

Sempre nel 2009 è uscito il breve profilo autobiografico della moglie dello scrittore, terminato nel 1913 e il romanzo *Amore colpevole. A proposito della Sonata a Kreutzer di Lev Tolstoj*<sup>36</sup>. Com'è

<sup>28</sup> Sul tema del pacifismo si ricorda: C. MCKEOG, *Tolstoy's pacifism*, Amherst, New York, Cambria Press, 2009; sul pensiero politico: A. CHRISTOYANNOPOULOS, *Leo Tolstoy's Political Thought*, London, Routledge, 2011 e infine sul pensiero pedagogico: D. MOULIN, *Leo Tolstoy*, New York, Continuum, 2011.

<sup>29</sup> S. A. TOLSTAIA, *The Diaries of Sofia Tolstoy* (1985), a cura e traduzione di C. Porter, Richmond, Alma, 2010.

<sup>30</sup> S. A. TOLSTAIA, *My Life [Moia Zhizn]*, a cura di A. Donskov, traduzione di J. Woodsworth - A. Klioutchanski, Ottawa, University of Ottawa Press, 2010.

<sup>31</sup> A. POPOFF, *Sophia Tolstoy: A Biography*, New York, Free Press, 2010, p. 3.

<sup>32</sup> N. NIKITINA, *Sof'ja Tolstaja*, Moskva, Molodaja Gvardija, 2010.

<sup>33</sup> L. N. TOLSTOJ - SOF'JA TOLSTAIA, *Eine Ehe in Briefen* [Un matrimonio attraverso le lettere], Stuttgart, Insel, 2011.

<sup>34</sup> R. SETTI BEVILACQUA, *Introduzione* a S. TOLSTAIA, *I diari 1862-1910*, trad. it. di F. Ruffini e R. Setti Bevilacqua, Milano, La Tartaruga, 2009, p. 9. I diari si interrompono il 16 dicembre 1910; gli anni 1911-1919 rimangono tuttora inediti.

<sup>35</sup> Su questo tema rimando all'intervento di Porter al VI seminario internazionale dei traduttori delle opere di Lev Tolstoj e altri scrittori russi tenutosi a Jasnaja Poljana dal 22 al 26 agosto 2011. Il resoconto è consultabile in internet all'indirizzo: <http://www.ceviribilim.com/?p=4678>.

<sup>36</sup> Entrambi gli scritti sono raccolti nel volume S. TOLSTAIA, *Amore colpevole*, trad. it. di N. Cicognini, Milano, La Tartaruga, 2009.



noto, Sof'ja Andreevna era rimasta turbata dalla *Sonata*; da una parte temeva che i lettori vi avrebbero visto una descrizione della sua vita familiare, dall'altra considerava ingiusti i giudizi dello scrittore nei confronti delle donne. *Amore colpevole* racconta la stessa storia della *Sonata* da un punto di vista femminile, un romanzo scoperto solo nel 1936. Mentre infatti Sof'ja Andreevna si impegnò affinché l'opera del marito fosse pubblicata in Russia intercedendo presso lo zar, decise che *Amore colpevole* non sarebbe stato pubblicato se non dopo la propria morte.

A questo episodio cruciale della vita dedica ampio spazio la biografia di Alexandra Popoff<sup>37</sup>. Per la prima volta la studiosa canadese ha potuto utilizzare l'autobiografia e innumerevoli lettere inedite che gettano una luce nuova sulla personalità e il talento letterario della moglie dello scrittore. L'autrice attribuisce l'affermarsi di un'immagine negativa di Sof'ja Andreevna a Vladimir Čertkov e al suo scritto del 1911: *Last Days of Tolstoy*<sup>38</sup>, in cui egli descriveva la vita familiare del maestro come un vero e proprio inferno a causa dei tormenti inflittigli dalla moglie. In virtù dell'incarico ricevuto dalle autorità sovietiche di curare le *Opere complete* – scrive Popoff – Čertkov fu in grado di “riscrivere la storia”, una storia dalla quale la moglie era esclusa; fu così che l'autobiografia di Sof'ja Andreevna, considerata irrilevante, fu lasciata giacere negli archivi per decenni<sup>39</sup>.

Anche la vita dello scrittore è stata oggetto di una nuova biografia: *Tolstoy: A Russian Life* di Rosamund Bartlett<sup>40</sup>, un'opera che rispetto alle precedenti biografie si sofferma più diffusamente sull'infanzia e la giovinezza e, come suggerisce il titolo, presta grande attenzione al contesto politico e intellettuale russo.

Di particolare interesse l'ultimo capitolo in cui Bartlett ricostruisce la poderosa campagna propagandistica, messa in atto dai bolscevichi, volta a separare Tolstoj – l'unico scrittore della Russia pre-rivoluzionaria a conservare intatta la sua fama, anche nelle cam-

<sup>37</sup> A. POPOFF, *Sophia Tolstoy: A Biography*, cit., p. 3.

<sup>38</sup> V. G. ČERTKOV, *The Last Days of Tolstoy* [*Ukhod Tolstogo*], London, Heinemann, 1922.

<sup>39</sup> A. POPOFF, *Sophia Tolstoy*, cit., p. 3.

<sup>40</sup> R. BARTLETT, *Tolstoy: A Russian Life*, London, Profile Books, 2010. Non si deve dimenticare il breve profilo biografico a cura del traduttore di Tolstoj, A.D.P BRIGGS, *Brief Lives: Leo Tolstoy*, London, Hesperus, 2010.

pagne – dal tolstoismo. Mentre infatti si andavano accentuando le persecuzioni nei confronti del movimento, si tentò di assimilare lo scrittore all'ideologia bolscevica, un processo che culminò nel 1928, in occasione del centenario della nascita, quando ebbe inizio la pubblicazione delle *Opere complete* in 90 volumi. Solo dopo la caduta dell'URSS – ha scritto Donna Tussing Orwin, presidente della *North American Tolstoy Society* – gli studiosi, dentro e fuori la Russia, hanno iniziato ad analizzare il pensiero tolstoiano in una prospettiva nuova rispetto alle interpretazioni ufficiali. È all'interno di questa tendenza che si inserisce la recente raccolta di saggi *Anniversary Essays on Tolstoy*<sup>41</sup> a cura di Tussing Orwin. Il volume è dedicato alla memoria di Lidija Dmitrievna Gromova-Opul'skaia, eminente studiosa di Tolstoj che nel 2000 aveva dato avvio a una nuova edizione delle opere complete in 100 volumi, più completa e rigorosa e di quella pubblicata in epoca sovietica.

Negli 11 saggi che compongono il volume, studiosi americani, britannici e canadesi affrontano temi che spaziano dal ruolo svolto dalla musica nell'opera letteraria del grande scrittore, a quello dell'estetica della morte, alla sua visione del mondo naturale e degli animali, all'influenza del romanzo inglese in *Anna Karenina*, al ruolo della parola come manifestazione della ragione e della coscienza, al tema della guerra, all'immagine di Tolstoj nella Russia rivoluzionaria. Caratteristica comune dei saggi la scelta di prendere in considerazione l'intero arco della vita dello scrittore e di analizzarne sia l'opera letteraria che quella saggistica svelando “i fecondi, capillari legami”, nell'intento di superare la distinzione tra il pensatore e il romanziere, tra la narrativa e il pensiero etico-politico affermatasi in Occidente fin dagli anni Cinquanta<sup>42</sup>.

L'attenzione che in occasione del centenario è stata dedicata agli ultimi giorni della vita dello scrittore si è tradotta in alcune importanti pubblicazioni: in Italia è stato riedito il volume di Alberto Cavallari, *La fuga di Tolstoj*<sup>43</sup> ed è stata tradotta l'opera di Vladimir Pozner *Tolstoj è morto*, la cui riedizione è apparsa contemporaneamente anche in Francia<sup>44</sup>. Nel novembre 2010 la

<sup>41</sup> D. TUSSING ORWIN (ed.), *Anniversary Essays on Tolstoy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 2.

<sup>42</sup> I. BERLIN, *Il riccio e la volpe e altri saggi* (1953), Milano, Adelphi, 1986.

<sup>43</sup> Già pubblica nel 1986 da Einaudi, è ora uscita presso Skira, Milano.

<sup>44</sup> V. POZNER, *Tolstoj è morto*, cit.; ID., *Tolstoï est mort* [1935], Paris, Bourgois, 2010.

“Revue des études slaves” ha dedicato un numero monografico alla ripercussione a livello internazionale della morte dello scrittore: *Tolstoj 1910 – Échos, résonances, interprétations*, a cura di Michel Aucouturier e Catherine Depretto. Attraverso l’analisi della risonanza della scomparsa di Tolstoj, i nove saggi raccolti nel numero speciale della rivista ricostruiscono l’influenza internazionale del messaggio tolstoiano dalla Russia alla Francia, alla Polonia, alla Boemia, alla Moravia, alla Danimarca e all’Italia. La morte dello scrittore, avvenuta alla vigilia di eventi epocali che segnarono l’inizio del XX secolo – la Grande guerra, la Rivoluzione russa, il crollo degli Imperi centrali – fu percepita come la fine di un’era e indusse a ripensare al messaggio che Tolstoj aveva lasciato al mondo.

Sugli ultimi giorni della vita dello scrittore si è soffermato anche William Nickell nel volume *The Death of Tolstoy*, una ricerca attenta agli aspetti della comunicazione, alla “frenesia mediatica” a cui contribuì lo stesso Čertkov con la sua decisione di registrare tutte le parole proferite dal maestro sul letto di morte<sup>45</sup>.

Attraverso la corrispondenza privata, i telegrammi, i rapporti di polizia, gli articoli comparsi sulla stampa, l’autore dimostra come l’evento sia stato strutturato in tante diverse “storie” e ricostruisce con particolare attenzione le reazioni causate dalla notizia della scomparsa dello scrittore oltre i confini della Russia. Tolstoj – conclude Nickell – è stato il primo russo ad aver attratto su di sé l’attenzione mondiale. Alla recente Conferenza internazionale svoltasi a Jasnaja Poljana, Nickell ha affermato: “Tolstoj ha costretto l’Europa a credere nella Russia, mentre la stessa Russia non ha mai stimato Tolstoj quanto l’Europa o l’America. Queste parole risuonavano tristi cent’anni fa così come risuonano tristi oggi”<sup>46</sup>.

Se infatti volgiamo la nostra attenzione alla Russia, il panorama degli studi non appare così vasto come ci si potrebbe aspettare. Contrariamente a quanto è accaduto in occasione al centocinquantesimo della nascita di Anton Čekov, ricorrenza caduta nel 2010 e celebrata con eventi di vasta risonanza e ricordata nelle dichiarazioni ufficiali, si può affermare che il centenario della morte di Tolstoj sia passato sotto silenzio. “In Russia – ha recentemente

<sup>45</sup> W. NICKELL, *The Death of Tolstoy: Russia on the Eve, Astapovo Station, 1910*, Ithaca, Cornell University Press, 2011.

<sup>46</sup> S. KLIMOVA-A. GRODECKAJA, *L.N. Tolstoj: cent’anni dopo. VII Conferenza internazionale a Jasnaja Poljana*, in “Enthymema”, 2010, 2, p. 370.

dichiarato il pronipote dello scrittore, Vladimir Tolstoj, direttore del Museo-tenuta di Jasnaja Poljana – la fama di Tolstoj non è paragonabile a quella di cui egli gode in Occidente”. Il suo pensiero politico e religioso è tuttora considerato scomodo: Vladimir Putin non ha mai menzionato Tolstoj nei suoi discorsi pubblici e la Chiesa ortodossa, sia nel 2001 – a cent’anni dalla scomunica – sia nel 2010, ha sentito il dovere di confermare la propria condanna. Oggi – ha affermato Ludmilla Saraskina, studiosa di Dostoevskij, – Tolstoj è avversato dalle stesse forze conservatrici che aveva messo sotto accusa al suo tempo: lo stato, l’esercito, la chiesa”<sup>47</sup>.

Non stupisce quindi che gli eventi di maggior rilievo a commemorazione dello scrittore, se si esclude un convegno internazionale pur rilevante<sup>48</sup>, ma unico, avente i crismi dell’ufficialità, siano stati i tradizionali incontri che periodicamente si svolgono presso il Museo-tenuta di Jasnaja Poljana<sup>49</sup>: la VII conferenza internazionale di Jasnaja Poljana (11-14 agosto 2010) e il convegno dei traduttori di Tolstoj (22-26 agosto 2011). Gli studiosi del museo hanno inoltre partecipato ai più importanti eventi a livello internazionale.

Sul piano degli studi, tuttavia, meritano di essere segnalate numerose pubblicazioni. Oltre al tema della fuga e degli ultimi giorni della vita, temi che anche in Russia hanno concentrato l’attenzione degli studiosi e a cui è stato dedicato i volumi di Pavel Basinskij e di Gennadij Žirkov<sup>50</sup>, sono apparse alcune ricerche sul

<sup>47</sup> Traggo queste informazioni da una lunga intervista condotta da Luke Harding all’inizio del 2010. L. HARDING, *Leo Tolstoj: The Forgotten Genius?*, in “The Guardian”, 6 gennaio 2010.

<sup>48</sup> A Mosca il 20-25 novembre 2010 si è svolto il Forum tolstoiano internazionale: *L. N. Tolstoj v dviženii epoch: filosofskie i religiozno-nravstvennye aspekty nasledija myslitelja i chudožnika. K stoletiju pamjati L. N. Tolstogo* [L. N. Tolstoj nel volgere delle epoche: aspetti filosofici e etico-religiosi dell’eredità del pensatore e dell’artista. Per il centenario della memoria di Tolstoj]. Tra le mostre si segnala quella allestita tra il marzo e novembre sia a Mosca che a Pietroburgo: *Stolet bez Tolstogo* [Cento anni senza Tolstoj] e quella allestita a Pietroburgo dall’11 novembre al 31 dicembre: *Fedor Dostoevskij e Lev Tolstoj*

<sup>49</sup> I Museo-tenuta è una istituzione interdisciplinare, “polifonica”, come l’ha definita Alekseeva Galina, istituita nel 1921 che prevede per statuto di conservare intatta la dimora dello scrittore.

<sup>50</sup> P. V. BASINSKIJ, *Lev Tolstoj: Begstvo iz raja*, [Lev Tolstoj. Fuga dal paradiso], Moskva, Astrel’, 2010; G. V. ŽIRKOV, *Predsmernaja cencurnaja nedelja L. N. Tolstogo. Astapovskaja drama*, [La settimana censurata che precedette la morte di Tolstoj. Il dramma di Astapovo], Sankt-Peterburg, FK SPbGU, 2011.

pensiero religioso, sui rapporti con la Chiesa ortodossa<sup>51</sup> e sulla censura<sup>52</sup>. Un volume che ha avuto una certa risonanza anche in Italia è stato quello di Padre Georgij Orechanov sull'influenza di Čertkov nella vita dello scrittore<sup>53</sup>. La fuga di Tolstoj è interpretata da Orechanov come il tentativo di liberarsi dalla tutela del discepolo, colui che negli ultimi giorni di vita gli impedì di riconciliarsi con la moglie e con la Chiesa.

Grande interesse per gli studiosi dei rapporti tra lo scrittore e gli autori americani riveste il volume di Alekseeva Galina, responsabile del Dipartimento ricerche accademiche del Museo-tenuta di Jasnaja Poljana. Sulla base della biblioteca personale di Tolstoj (22.000 volumi di cui 900 di autori americani) e del carteggio (oltre 2.000 lettere), Galina ricostruisce i “dialoghi americani”, ovvero le reciproche influenze tra lo scrittore e gli autori d'oltreoceano<sup>54</sup>. Ricordiamo infine i recenti lavori di Ol'ga Slivickaja, studiosa dell'Università statale della Cultura e delle Arti di San Pietroburgo. Slivickaja, che nel 2009 ha pubblicato un volume sulla concezione dell'essere umano in Tolstoj<sup>55</sup>, è tornata recentemente sull'argomento alla VII Conferenza scientifica internazionale tenutasi a Jasnaja Poljana, intervento tradotto in italiano con il titolo: “*L'uomo di Tolstoj*” come unità dinamica<sup>56</sup>. Attraverso le categorie interpretative dell'antropologia letteraria l'autrice analizza alcuni personaggi tolstoiani, in particolare la figura Pierre in

<sup>51</sup> M.L. GEL'FOND, *Nravstvenno-religioznoe učenie L. N. Tolstogo* [La dottrina etico-religiosa di Tolstoj], Moskva, IF RAN, 2009; EAD., *Religiozno-filosofskie istoki mirovozzrenija L. N. Tolstogo*, [Le fonti filosofico-religiose della visione del mondo di Tolstoj]Tula, Kontur, 2009; G. ORECHANOV, *Russkaja Pravoslavnaja cerkov' i L. N. Tolstoj* [La Chiesa Ortodossa russa e Tolstoj], Moskva, PSTGU, 2010.

<sup>52</sup> G. V. ŽIRKOV, *L. N. Tolstoj i cenzura* [Tolstoj e la censura], Sankt-Peterburg, Roza mira, 2009.

<sup>53</sup> G. ORECHANOV, *Žestokij sud Rossii: V. G. Čertkov v žizni L. N. Tolstogo*, [Il severo giudizio della Russia. Čertkov nella vita di Tolstoj], Moskva, PSTGU, 2009. ID., *L'anima oscura di Tolstoj*, in “La Nuova Europa”, 2011, 1.

<sup>54</sup> G.V. ALEKSEEVA, *Amerikanske dialogi L'va Tolstogo (po materialam ličnoj biblioteki pisatelja)*, [I dialoghi americani di Tolstoj sulla base dei materiali della biblioteca personale dello scrittore], Tula, Jasnaja Poljana, 2010.

<sup>55</sup> O.V. SLIVICKAJA, *Istina v dviženii: o človeke v mire L. Tolstogo* [La verità in itinere. L'uomo nel mondo di Tolstoj], Sankt-Peterburg, Amfora, 2009.

<sup>56</sup> [*Čelovek Tolstogo kak dinamičeskoe toždestvo*]. La traduzione italiana è apparsa in “Entymema”, 2010, 2, pp. 280-293.

*Guerra e pace* e quella del principe Nechljudov in *Resurrezione*. “Tolstoj – scrive la studiosa – indaga il subconscio dei suoi personaggi usando la psicologia del profondo studiata da Freud, ma rappresenta altresì la ricerca spirituale che li muove, come nella psicologia dell’altezza di V. Frankl e L.S. Vygotskij”<sup>57</sup>. La grandezza di Tolstoj consiste nell’aver dato dell’essere umano un’immagine integrale, che tiene conto sia delle pulsioni più nascoste che delle aspirazioni più elevate, cogliendole nel loro dinamismo, nella loro unità organica di “mutevolezza e immutabilità”. Questo intervento ha aperto una delle sette sessioni scientifiche della Conferenza internazionale. Benché il tema della fuga sia stato centrale anche in quell’occasione, e abbia unito emotivamente i partecipanti, molti interventi hanno altresì analizzato l’influenza dello scrittore russo in ambito letterario e le ripercussioni del suo pensiero in vari campi del sapere a livello mondiale aprendo nuove prospettive anche per gli studi biografici<sup>58</sup>. Uno degli aspetti di grande interesse della Conferenza riguarda i documenti scoperti di recente, tra i quali segnaliamo vari manoscritti inediti rinvenuti negli archivi italiani da Michail Talalay, studioso dell’Accademia russa delle Scienze, come ad esempio le memorie della nipote della traduttrice di *Guerra e pace* in francese, Irina Ivanovna Paskevič Erivanskaja.

Infine qualche cenno agli eventi che si sono svolti in altri paesi. Negli Stati Uniti, l’Eugene Lang College and The New School for Liberal Arts hanno organizzato a New York dal 14 al 17 ottobre 2010 il convegno internazionale dal titolo *Tolstoj in the 21st Century*. Accanto agli interventi sulla teoria letteraria, la “socializzazione dell’estetica”, la pedagogia, la spiritualità, una parte importante del convegno è stata dedicata al tema della filosofia della storia, della guerra, della nonviolenza e, soprattutto, della filosofia sociale. Qualche mese prima l’Università di Boston aveva dedicato un convegno internazionale alle eredità di Tolstoj e di Mark Twain, anch’egli scomparso nel 1910. Gli interventi hanno messo a fuoco e analizzato alcune tematiche comuni ai due autori: la percezione della diversità etnica, religiosa e culturale, la visione delle convenzioni matrimoniali e hanno messo a confronto le idee pacifiste e la ricezione delle opere<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Cito dalla *Nota introduttiva* al testo di E. ILLARIONOVA, “Enthymema”, 2010, 2, p. 278.

<sup>58</sup> Sui temi trattati nel corso della Conferenza rimando all’ampio resoconto di S. KLIMOVA-A. GRODECKAJA, *L.N. Tolstoj: cent’anni dopo*, cit., pp. 363-372.

<sup>59</sup> “*The very ink with which all history is written is merely fluid prejudice*”. A

La Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Granada ha invece promosso un corso articolato in seminari internazionali, *Lev Tolstói en el mundo contemporáneo*, che si è protratto dal 15 al 25 novembre, di cui si segnalano gli interventi su temi poco esplorati in altri convegni, quali quelli di Nina Kréssova, *Lev Tolstói y el existencialismo*, che si interroga sulla conoscenza dello scrittore delle opere di Kirkegaard, e di Natalia Arséntieva, *Lev Tolstói y el hinduismo*<sup>60</sup>.

Il Convegno svoltosi a Parigi presso la Fondation Singer-Polignac dal 17 al 20 novembre 2010: *L'œuvre de Léon Tolstoï. Bilan du XIX siècle européen*, ha aggiunto ulteriori tasselli al quadro tracciato dagli studi sulla risonanza della morte dello scrittore, allargando lo sguardo al Turkestan e alla Finlandia. Accanto agli interventi dedicati alle grandi opere letterarie, alla filosofia della storia, al tema della morale sessuale, alcuni studiosi hanno affrontato la questione dell'eredità di Tolstoj in Romain Rolland e si sino soffermati sull'opera di Rolland *Vie de Tolstoï* apparsa in Francia nel 1911. Un altro gruppo di interventi ha esplorato la visione che dello scrittore proposero i simbolisti russi e il teatro artistico<sup>61</sup>.

Anche in Italia sono stati organizzati importanti convegni. Il primo si è svolto presso l'Università di Milano (7-9 aprile 2010): *La sincerità di Tolstoj. Letteratura, pensiero e vita a 100 anni dalla morte*; alcuni interventi hanno analizzato il pensiero tolstoiano alla luce della categoria etica, letteraria e storiografica della sincerità, mentre altri hanno dato ampio spazio alla ricezione in Italia dello scrittore. Il secondo convegno, dal titolo *Tolstoj oggi* (25 novembre 2010), si è tenuto al Quirinale ed ha privilegiato il pensiero politico e religioso di Tolstoj con il proposito di cogliere e valorizzare le valenze attuali del suo messaggio<sup>62</sup>. Tra i numerosi eventi svoltisi in Italia non possiamo dimenticare la mostra, curata da Fabiana Cacciapuoti e da Alekseeva Galina, allestita a Recanati (2 luglio-21

*symposium at Boston University observing the legacies of Mark Twain and Leo Tolstoy on the centennial of their passing*, 20-22 agosto 2010. Ampii abstracts all'indirizzo: <http://fmwww.bc.edu/sl-v/ShrayerTolstoyTwainBU2010.pdf>.

<sup>60</sup> Ampii abstracts all'indirizzo: <http://levtolstoiencastellano.es/jornadasGranada.php>.

<sup>61</sup> Mi riferisco agli interventi rispettivamente di Laure Troubetzkoy, Nikolai Bogomolov e Hélène Henry: *Tolstoï et les peintres russes du Début du XXe siècle; Un autre Tolstoï: l'écrivain vu par les symbolistes russes; les studios du Théâtre artistique et Tolstoï*.

<sup>62</sup> Il convegno è stato organizzato da L'Albatros e da Roma Centro Mostre.

agosto 2010) e quindi trasferita a Jasnaja Poljana dal 1 ottobre al 27 novembre, dal titolo *Leopardi Tolstoj. Il respiro dell'anima*. Che cosa univa i due autori apparentemente così distanti? A parere della curatrice della parte italiana della mostra, il profondo legame con la natura e la continua domanda sul senso della vita. I visitatori della mostra hanno avuto la possibilità di mettere a confronto le biblioteche dei due scrittori ed essere “contagiati dalla loro energia creativa”. Attraverso la lettura delle loro opere che la mostra si è proposta di stimolare, sarà possibile individuare nuove e più profonde assonanze<sup>63</sup>.

Infine, sempre per quanto riguarda le mostre, segnaliamo quella organizzata dall'*Anti-Kriegsmuseum* di Berlino in collaborazione con il *Gandhi Informations Zentrum*, dal titolo: *Tolstoj e i Duchobory*<sup>64</sup>. Com'è noto, l'*Anti-Kriegsmuseum* [Museo anti-guerra], fondato nel 1924 dal pacifista Ernst Friedrich, si proponeva – attraverso il mezzo inoppugnabile della fotografia – di tener viva la memoria della guerra, intesa come massacro, scempio e mutilazione. Il museo, distrutto dai nazisti nel 1933, ricostruito a Bruxelles e nuovamente distrutto dall'esercito nazista nel 1940, solo da pochi anni può essere ancora visitato nella capitale tedesca, grazie al nipote di Friedrich, Tommy Spree. In una breve nota di saluto inviata al convegno svoltosi a Ca' Foscari, Tommy Spree ha voluto ricordare la profonda influenza di Tolstoj sul fondatore del museo. “Ernst Friedrich – così iniziava il suo messaggio augurale – era un seguace di Tolstoj”.

\*

Per celebrare l'anniversario tolstoiano anche l'Università di Venezia ha organizzato un convegno interdisciplinare che ha visto la partecipazione di alcuni tra i più importanti studiosi italiani del grande scrittore russo. Le relazioni – ora raccolte in questo volume – approfondiscono una grande varietà di temi inerenti all'opera di Tolstoj, suggerendone ai lettori di oggi, con

<sup>63</sup> Per una presentazione più dettagliata rimando al sito: <http://www.cultura.marche.it/CMDirector.aspx?id=9953>.

<sup>64</sup> In Germania non si sono organizzati convegni, ma molti altri eventi quali conferenze e mostre per una breve descrizione delle quali rinvio al sito: [www.hanser-literaturverlage.de/extras/specials/tolstoi/links.html](http://www.hanser-literaturverlage.de/extras/specials/tolstoi/links.html).



la stessa diversità e a volte contrasto delle loro letture, tutta la ricchezza, complessità e perdurante capacità di accendere appassionante quanto attualissime discussioni.

Aprire il volume il saggio di Pier Cesare Bori su *Della vita*, un'originale riflessione sulle nozioni cristiane di vita e di morte a cui Tolstoj lavorò per un intero anno, tra il 1887 e il 1888. Il titolo dell'opera inizialmente recitava appunto *O žizni i smerti*, ovvero *Della vita e della morte*, ma poi, come riferisce Igor Sibaldi nell'ampia *Introduzione* all'edizione italiana del saggio da lui curata, alla luce del concetto di "vera vita" Tolstoj si convinse che la morte non esisteva affatto e quindi la cancellò dal titolo<sup>65</sup>.

La "vera vita" è quella che ci viene insegnata dal Vangelo e dalle grandi religioni dell'umanità, la vita dello spirito e non la vita "animale", che noi pensiamo sia l'unica vita. Il saggio si apre con la definizione di vita come coscienza e in particolare come "coscienza che io ho del mio desiderare ciò che è bene per me"<sup>66</sup>. Sennonché, questo desiderio di bene, anzi del *mio* bene, verso cui è orientato tutto il mio agire e nella cui coscienza consiste la vita che immediatamente sento, conosco, amo, si scontra inesorabilmente con la percezione frustrante di una realtà che nega il mio desiderio, con la consapevolezza che la vita, ogni vita, pure la più splendida e felice, è sofferenza, limite, morte<sup>67</sup>. All'uomo che pensa, la vita "animale", individuale, relativa all'io empirico si rivela allora come qualcosa d'ingannevole e d'intrinsecamente contraddittorio.

Ora per Tolstoj la contraddizione si può sciogliere e superare solo su un piano superiore, mediante un risveglio della coscienza guadagnato per mezzo della ragione, intesa però, avverte Bori, non in modo illuministico, ma scritturistico. La liberazione consiste infatti nell'innalzarsi alla coscienza che "la vita si manifesta sì nel

<sup>65</sup> Si veda l'ampia *Introduzione* di I. SIBALDI a L. TOLSTOJ, *O žizni*, tr. it. a cura di I. Sibaldi, Id., *Della vita*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1991, pp. 5-28.

<sup>66</sup> L. TOLSTOJ, *O žizni*, tr. it. a cura di I. Sibaldi, Id., *Della vita*, cit., p. 38.

<sup>67</sup> Nato come lettera a un'amica sofferente, poi ampliatosi in una relazione tenuta con successo il 14 marzo 1887 alla "Società di psicologia" di Mosca, e giunto infine attraverso sette redazioni, costate al suo autore un intero anno di lavoro, all'ampio saggio che noi oggi conosciamo, *Della vita* è un'opera particolarmente importante perché, come spiega Bori, vi si trovano espressi teoricamente i principi filosofici che sostanziano la visione del mondo dello scrittore russo, soggiacente ad alcuni suoi racconti.

tempo e nello spazio, ma questo è soltanto il suo manifestarsi”<sup>68</sup>, mentre la vita vera, quella “razionale”, extratemporale ed extra-spaziale, in cui il singolo individuo si trova non più isolato, ma in relazione con l’intero, attraverso un vincolo di solidarietà e amore che lo lega a tutti i viventi, non ha principio né fine.

Nondimeno questa consapevolezza – sottolinea ancora Bori – non è in Tolstoj un’acquisizione puramente intellettuale. La distinzione tra soggettivo e oggettivo, tra individuale e universale, può essere raggiunta e superata solo eticamente, attraverso la sottomissione della propria individualità animale alla legge della ragione<sup>69</sup>. C’è dunque sempre in Tolstoj una priorità e un primato del fare: “Credere nella vita futura – afferma lo scrittore russo – lo può solamente chi *abbia compiuto l’opera* della propria vita, chi abbia instaurato tra sé e il mondo, in questa vita, quel nuovo rapporto”<sup>70</sup>.

Alla luce di queste acquisizioni filosofiche, Bori legge *La morte di Ivan Il’ič*, uno dei racconti più noti di Tolstoj, scritto nello stesso periodo in cui egli si dedicava alla stesura di *Della vita*. La luce che illumina Ivan Il’ič al fondo dello stretto sacco, nero e profondo, in cui durante la malattia si era sentito cacciare a forza, scaturisce, secondo lo studioso bolognese, dalla rivelazione che la vita che ha vissuto e ora sta per chiudersi non è la vita vera e che egli può ancora cambiarla, rimediando all’inganno e all’errore in cui era caduto, mediante un gesto attivo di amore. La pietà che egli prova per il figlio lo induce a non sfuggire più al dolore e alla morte, a guardarli in faccia e a incamminarsi con semplicità e gioia verso quella luce che solo allora, nella resa, gli appare, liberandolo dall’angoscia della fine.

Differente è l’interpretazione di questo racconto offerta dal saggio di Rolando Damiani, che nega ogni lieto fine, ogni soluzione consolatoria. Confrontando il quadro della morte del principe Andrej in *Guerra e pace* con quello delle morte di Ivan Il’ič nell’omonimo racconto, lo studioso nota un rovesciamento, una specularità per anamorfosi dei due quadri. Mentre l’illuminazione giunge al principe dall’amore che egli prova per Maria e Natascia, e dal pensiero di un Dio d’amore come sorgente di tutto, al magi-

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 202.

strato proviene invece dal disamore e dal disinganno, dopo l'orrore dell'assoluto disincanto patito nell'agonia. Se la morte del principe provoca nell'animo delle due donne che vi assistono un "pio intenerimento", dalla morte di Ivan Il'ič non scaturisce nulla di "commovente" e di "edificante". Non commuove la vedova, a cui interessa soltanto sapere l'entità possibile della "somma da spillare al fisco in occasione di quella morte", né i colleghi magistrati, il cui primo pensiero è una presa di distanza dal morto, o meglio dalla morte, e il secondo una considerazione utilitaristica su come essa potesse "influire sul trasferimento o la promozione di loro stessi o dei loro amici"<sup>71</sup>.

Nell'agonia e nella morte di Ivan Il'ič, nota Damiani, Dio è assente dal principio alla fine, e riprendendo un'osservazione di Pietro Citati scrive: "Nessun Dio interviene a salvarlo e a illuminarlo. [...] Tutto quello che avviene qui avviene per grazia e per volontà della morte: è lei a liberare Ivan Il'ič dal sentimento di essere giusto: a suscitare la compassione; è lei a gettare sugli sguardi di chi esce dal sacco la sua radiosa e oscurissima luce, come il bagliore delle candele negli ultimi istanti di Anna Karenina"<sup>72</sup>.

V'è un punto tuttavia in cui le due letture convergono: la via della liberazione e dell'illuminazione passa necessariamente attraverso il riconoscimento del vuoto e della vanità del proprio io e della vita sociale. Tuttavia, mentre Bori comprende cristianamente l'"assurdo lieto fine" del racconto, come inizio della vera esistenza a seguito della scelta di compiere un'azione di puro amore in contrasto con la propria vita precedente, riconosciuta come menzognera e falsa, Damiani vi scorge invece esclusivamente una sorta di felice distacco dalla vita, nella consapevolezza della sua intrinseca negatività e malvagità.

Secondo questa linea interpretativa, la scoperta e la conoscenza del male è ciò che conferisce a Ivan Il'ič la forza per affrontare la morte, e la quiete che egli raggiunge, un attimo prima che il suo corpo si "agghiacci", è frutto della "non-paura", è quell'imperturbabilità vedica, che costituiva per la più antica sapienza precristiana "l'unica forma della pace". Nelle battute finali del saggio di

<sup>71</sup> L. TOLSTOJ, *Smerť Ivana Il'iča*, tr. it. di T. Landolfi, a cura di I. Landolfi, Id., *La morte di Ivan Il'ič, Tre morti e altri racconti*, Milano, Adelphi, 1996, p. 12.

<sup>72</sup> P. CITATI, *Il male assoluto*, Milano, Mondadori, 2000, p. 399.

Damiani, tuttavia, risuona anche contro questa soluzione il grido apocalittico, privo di speranza, di Cioran, che ispira e pervade il suo testo dall'inizio alla fine: "Né questa gioia né questa luce sono convincenti: esse sono estrinseche, sono accessorie. Stentiamo ad ammettere che siano in grado di attenuare le tenebre in cui si dibatte il morente: nulla, d'altronde, lo preparava a questo giubilo, che non ha alcun rapporto con la sua mediocrità né con la solitudine in cui è ridotto"<sup>73</sup>.

Intorno al tema della salvezza ruotano anche altri saggi raccolti nel volume e innanzitutto il saggio di Giorgio Brianese che ripercorre gli ultimi giorni di vita di Tolstoj, la sua leggendaria fuga, attraverso la lettura che della sua personalità diede Carlo Michelstaedter in un articolo scritto in omaggio dello scrittore russo nel suo ottantesimo genetliaco.

Tolstoj (il "vegliardo divino") è, nell'interpretazione di Michelstaedter, orientato alla *persuasione*, in quanto capace di una sorta di giovinezza permanente, che nulla ha a che fare con l'anagrafe, ma con la capacità di confrontarsi con la verità, con sé stessi, con gli altri, con le cose, e soprattutto con la capacità di vivere pienamente il presente, riconoscendone la "bontà". Ora, è proprio il desiderio di vivere pienamente fino alla fine che, secondo Brianese, fa nascere nell'anziano scrittore l'impulso irresistibile di partire, di lasciare tutto e tutti, quando a Jasnaja Poljana l'atmosfera si fa per lui irrespirabile. Ormai vecchio e prossimo alla morte, Tolstoj abbandona la propria casa e gli affetti familiari e intraprende una fuga alla quale consegna, più che la propria, la "salvezza" del "divino" che è in lui. Il 28 ottobre, sul treno che lo sta portando lontano da casa, dalla famiglia, lontano soprattutto dalla moglie e dalle sue isteriche scenate, registra nei *Diari*: "Forse sbaglio per giustificarmi, ma credo così di aver salvato me stesso; non Lev Nikolaevič, ma ho salvato quello che non sempre, ma a momenti e almeno un poco, c'è in me"<sup>74</sup>.

Non si tratta dunque di mettere in salvo la propria vita "animale", biologica, giunta ormai al suo termine "naturale", sebbene il vecchio scrittore non cessi di stupirsi d'essere vivo e presente a

<sup>73</sup> E. M. CIORAN, *La peur plus antique. A' propos de Tolstoï*, in: *La chute dans le temps*, tr. it. di T. Turolla, Id., *La paura più antica. A proposito di Tolstoj*, in: *La caduta nel tempo*, Milano, Adelphi, 1995, p. 102.

<sup>74</sup> L. TOLSTOJ, *Dnevnik*, tr. it. di S. Bernardini, Id., *I diari*, Milano, Longanesi & C., 1980, p. 664.

sé stesso e goda ogni attimo dell'esistenza che gli resta ancora da vivere. Si tratta invece, come Brianese sottolinea a più riprese, di non morire spiritualmente, salvando la parte migliore di sé, la cui fonte non può che essere divina, e coincidente, per Tolstoj come per Kant, con il proprio sé ideale e morale.

È la forza rigenerante dello spirito a conferire a Tolstoj una giovinezza immortale: “Mi chiedo – scrive Carlo Michelstaedter – se quest'uomo può avere un'età, se quella sua forza sempre uguale di evoluzione verso un ideale lontano, quel suo 'divenire' morale non costituiscono una giovinezza più durevole che ogni più reale giovinezza”<sup>75</sup>.

Se nel saggio di Brianese il rapporto di Tolstoj con l'etica, la sua continua tensione verso la perfezione morale è ciò che “salva”, conferendo allo scrittore russo quell'eterna giovinezza da “persuasivo” di cui parla Michelstaedter, per Silvia Piccolotto, che legge uno dei più conturbanti racconti di Tolstoj, *Padre Sergij*, alla luce del pensiero religioso di Søren Kierkegaard, la sola volontà umana, che, con il suo muscolare sforzo etico, caratterizzerebbe tutto il percorso di Tolstoj, non può attingere alcuna forma di salvezza.

Con il racconto *Padre Sergij*, Tolstoj mette in scena con straordinaria potenza la confessione di un uomo in lotta con se stesso e i propri demoni sulla via della perfezione morale. Al culmine di questo itinerario spirituale, quando il protagonista sembra aver raggiunto l'apice della virtù, cede alla tentazione, si abbandona “all'orgoglio della santità” e quanto più si dà a questa vita, tanto più avverte la trasformazione della propria interiorità in esteriorità, della propria virtù in peccato.

Nell'orizzonte etico in cui il racconto s'inscrive totalmente – annota la Piccolotto – è l'uomo stesso a fungere da lume, è la sua sola ragione ad ergersi a giudice e giudicato, in una dialettica vissuta nella pura immanenza. “Dio è terribilmente silente in questa scena, tutt'al più la sua presenza sembra risolversi in una sorta di proiezione dell'io come norma, come Padre-Padrone, o comparire nella forma impersonale e pagana della Necessità”. E subito dopo aggiunge che dinnanzi allo spettacolo del titanico sforzo di creazione di sé di Padre Sergij, il lettore è colto da un duplice

<sup>75</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Tolstoj*, in “Corriere friulano”, 18 settembre 1908; ora in Id., *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, a cura di G. Brianese, Milano-Udine, Mimesis, 2009, pp. 181-184.

sentimento: “da una parte rimane avvinto dalla forza morale di quest’uomo, che rifiutando ogni ‘Dio tappabuchi’, assume su di sé tutto il peso della virtù, con un’onestà inflessibile che non concede soste nè tregua; dall’altra avverte in questo itinerario di autoperfezionamento l’ostinazione di colui che, volendo essere artefice di se stesso – ‘avere la gloria di questo piano poetico’ come direbbe Kierkegaard<sup>76</sup> –, anzichè aprirsi alla carità s’inabissa sempre più nel suo io, in una battaglia contro le proprie passioni, senza speranza né fine”.

Solo un’“etica seconda”, un’etica consapevole del limite, dell’incolmabile distanza tra reale e ideale, e perciò orientata religiosamente, aperta al trascendente, costituisce, per Silvia Piccolotto, l’atteggiamento da cui viene la salvezza. Il pathos morale non può che naufragare sullo scoglio del peccato, chiuso com’è nell’angusto orizzonte umano. Citando Isacco di Ninive, un autore monastico caro a Dostoevskij, la Piccolotto osserva che: “non siamo mortali perchè pecciamo, ma perchè siamo mortali siamo stati spinti al peccato”<sup>77</sup>. Solo dunque la fede nel Cristo che ha vinto la morte può liberare l’uomo dal peccato. Nel saggio, il cristianesimo razionale e adogmatico di Tolstoj, la sua religione pratica, è così contrapposta alla fede cristiana, misticamente potente, dell’altro grande romanziere russo a lui contemporaneo.

Il “problema morale” è al centro anche del saggio di Marcello Maria Batelli, che individua due diverse concezioni della morale al fondo del pensiero tolstoiano<sup>78</sup> espresso nella *Sonata a Kreutzer*: “Vi sono – scrive Batelli – due metodi di guida morale. Il primo consiste in una ‘prescrizione regolamentare esteriore: all’uomo si danno determinate precisazioni su ciò che deve e non deve fare’<sup>79</sup>;

<sup>76</sup> S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*, tr. it. di C. Fabro, Id., *La malattia mortale*, Milano, SE, pp. 67-68.

<sup>77</sup> ISACCO DI NINIVE, *Discorsi spirituali*, tr. it. di P. Bettolo, Bose (BI), Edizioni Quiqajon, 1985, p. 14.

<sup>78</sup> Qualche riflessione assai simile a proposito di questo aspetto, l’ho proposta nel mio saggio, *La morale delle regole e la morale del cuore in Anna Karénina*, in: I. ADINOLFI, *Le ragioni della virtù. Il carattere etico-religioso nella letteratura e nella filosofia*, Genova, il melangolo, 2008, pp. 25-38.

<sup>79</sup> L. N. TOLSTOJ, *Posleslovie*, tr. it. di M. Visetti, Id., *Poscritto*, in Id., *Kreutzerova sonáta*, tr. it. di M. Visetti, Id., *La sonata a Kreutzer*, Milano, Rizzoli, 2000, p. 257.

è il modello della legge esteriore, delle norme e delle regole su cui si fonda una società. Il secondo metodo ‘addita all’uomo la perfezione, ch’egli non raggiungerà mai, ma alla quale ha coscienza di aspirare; addita all’uomo un ideale, fissando il quale egli può sempre rendersi conto del suo grado di lontananza da esso’<sup>80</sup>. Questo modello, che altro non è se non il modello della parola di Cristo, offre all’uomo una bussola, una direzione ideale”.

Ma, si chiede Batelli, si può davvero realizzare una morale ideale dell’amore? Nella *Sonata a Kreutzer*, attraverso la figura del protagonista Pozdnyšev, Tolstoj dà voce alle proprie teorie più radicali in tema di matrimonio e amore passionale, componendo, al tempo stesso, un romanzo problematico, in equilibrio instabile tra scritto polemico e opera letteraria<sup>81</sup>. Nello scenario di una società sottomessa a una certa “forza volgare misteriosa”, dove riecheggia il dramma del sottosuolo dostoevskijano, Tolstoj offre qui – e nel *Poscritto* al romanzo – il suo tentativo di sottrarre l’amore all’imperativo morale sociale per iscriverlo nell’ambito di una più pura “perfezione ideale”.

Oltre l’apparenza cupa e nichilista, la morale dell’amore di Tolstoj rivela quindi una fiducia profondissima in un progresso accessibile all’uomo esclusivamente nella misura in cui tale morale si configuri per lui non come una delle molte “prescrizioni esteriori” dell’etica e del costume, quanto, piuttosto, come una “bussola”, una direzione ideale cui tendere, per poter costantemente correggere le abitudini devianti nelle quali vive. Dunque la morale ideale è il centro intorno a cui ruota il pensiero religioso, politico, sociale e la vita stessa dello scrittore russo.

Ora, quanto si è detto fin qui ripercorrendo principi interpretativi e contenuti spesso tra loro contrastanti di alcuni dei saggi ospitati nel volume, pone infine la questione della libertà umana, ineludibile per il pensiero di Tolstoj, per la possibilità stessa del costituirsi del suo ideale “morale”. Questa questione è presa in esame nel saggio di Isabella Adinolfi dedicato all’analisi delle cosiddette sezioni filosofiche di *Guerra e pace*, la cui tesi è che Tolstoj rico-

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> Cifra della modernità assoluta dello scrittore russo, proprio in virtù di tale tentativo di sintesi tra etica ed estetica, la *Sonata* è a un tempo una sperimentazione e una provocazione, un caso limite di quel moralismo ribelle cui partecipavano già altri grandi caratteri tolstojani, e in particolare *Anna Karenina*.

nosce all'uomo una libertà limitata, che può essere pesantemente condizionata o tragicamente travolta dalle dinamiche storiche.

Nel romanzo si affermerebbe dunque e l'ineluttabilità del processo storico e la libertà dell'individuo. Si tratta, però, di una libertà puramente interiore: ciò che rimane nelle mani dell'uomo è l'intenzione di un'azione, non la sua realizzazione, né tanto meno le sue conseguenze sul piano della realtà esteriore. Distinguendo, conformemente a quello stoicismo cristiano a cui il suo pensiero e la sua opera appartengono, ciò che dipende e ciò che non dipende dall'uomo, lasciando, cioè, le conseguenze di una scelta o di un gesto a quelle forze da cui comunque dipendono e che – siano esse espressione di un Dio persona o di un divino impersonale – l'uomo non può in alcun modo controllare, Tolstoj nell'*Epilogo* di *Guerra e pace* ci offre un'interessante teorizzazione di quel misterioso intreccio e di quell'indefinibile combinazione di libertà e necessità che costituisce il tessuto della vita dell'uomo singolo così come dell'umanità intera.

Anche di fronte alla storia, alle sue leggi necessarie, l'uomo conserva dunque, secondo la lettura del romanzo proposta dalla studiosa veneziana, un margine di libertà. In contrasto con la celebre tesi di Isaiah Berlin, secondo cui il fatalismo storico di Tolstoj sarebbe in stridente contraddizione con la sua tensione etica e il suo impegno sociale e religioso, nel saggio si sostiene invece che proprio su questa libertà interiore, limitata ma reale, si fonderanno la morale tolstoiana e il cristianesimo attivo di cui lo scrittore si farà promotore negli anni successivi alla crisi, quando approfondirà questi temi e comprenderà con più chiarezza che l'interiorità del singolo, la sua coscienza, e non il processo esteriore del divenire storico, è propriamente il luogo della libertà.

Il detto popolare “Fa' ciò che devi, accada quel che può”, che Tolstoj annota nel diario quando decide di fuggire da casa, è quindi non soltanto la norma secondo cui ha regolato la sua vita, ma anche il concetto in cui si ricapitola la sua morale e la sua metafisica della storia. In questa massima, vita e pensiero dello scrittore risultano legate insieme, ancora una volta. Del resto: “Come in ognuno degli uomini veramente grandi, nel Tolstoj arte, vita e pensiero sono un tutto inscindibile”<sup>82</sup>.

<sup>82</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Tolstoj*, in “Corriere friulano”, 18 settembre 1908; ora in Id., *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, cit., p. 182.



\*

Nel saggio su *Anna Karenina*, in cui esamina il complesso rapporto di Tolstoj con la cultura e civiltà europee e con il pensiero filosofico occidentale, anche Emilia Magnanini ci ricorda che la filosofia non fu mai per lo scrittore russo una fredda costruzione dell'intelletto, un arido sistema razionale. In un capitolo centrale di questo romanzo, unanimemente considerato il suo capolavoro, egli ha infatti espresso attraverso i pensieri del "personaggio chiave", Levin, suo *alter ego*, i propri dubbi e perplessità riguardo alla riflessione filosofica astratta, sviluppata nella modernità, soprattutto in occidente. In una pagina di *Anna Karenina*, decisiva per il tema in questione, leggiamo:

Seguendo la particolare definizione di parole oscure come 'spirito', 'volontà', 'libertà', 'sostanza', cadendo appositamente nella trappola terminologica dei filosofi o in quella che si costruiva da solo, gli sembrava di incominciare a capire qualcosa. Ma bastava che si allontanasse dall'incedere artificioso del pensiero e, dopo una pausa di vita vera, riprendesse ciò che lo aveva soddisfatto seguendo un certo filo logico, perché tutta quella costruzione artificiale crollasse come un castello di carta. Era chiaro infatti che quella costruzione era stata fatta rimestando sempre le stesse parole e prescindendo da ciò che nella vita vera era più importante della ragione.

Tuttavia, come precisa la studiosa veneziana, la critica al pensiero occidentale che si estende nel romanzo anche a quelle élites di aristocratici e intellettuali russi che esaltavano e assumevano i costumi, la letteratura e filosofia europee, non fa di Tolstoj uno slavofilo. Se, per un verso, egli condivideva alcuni importanti punti del programma di questo movimento, come il ritorno ai valori della Russia patriarcale e contadina, l'ammirazione per il patrimonio spirituale del popolo, l'avversione per il sistema giuridico occidentale e il suo formalismo, che nel romanzo viene spesso ridicolizzato, per altro verso egli era però lontano dalla fede, dall'adesione incondizionata che, ad esempio, Chomjakov, uno dei suoi più importanti esponenti, professava nei confronti della chiesa cristiana ortodossa.

Nel vivace dibattito tra i due partiti degli occidentalisti e degli slavofili, che animò la Russia a partire dal terzo decennio del XIX secolo, coinvolgendo scrittori, filosofi, musicisti, il romanziere as-

sunse dunque una posizione propria, originale, al di fuori degli schemi, distante sia dagli uni che dagli altri. In *Anna Karenina* la risposta ai problemi esistenziali che lo inquietano viene infatti a Lievin, come, del resto, allo stesso autore, dalla gente semplice. Non da Schopenhauer né da Chomjakov<sup>83</sup>, bensì dal contadino Platon, che vive per gli altri, animato dalla coscienza interiore del bene e del male, un dono naturale concesso a tutti gli uomini, al di là di ogni nazionalità o appartenenza o credo religioso.

Nel saggio della Magnanini si accenna anche alla critica di Tolstoj alla chiesa e al cristianesimo storico, un tema, questo, che è al centro dell'articolo di Antonella Salomoni. Punto di partenza dell'indagine della studiosa bolognese è la scomunica della chiesa ortodossa che il 22 febbraio 1901 colpì lo scrittore russo. A prepararla, nota la Salomoni, era stata nel 1899 l'uscita di *Resurrezione*, giacché nel romanzo le critiche alla chiesa, alle dottrine teologiche da essa professate e ai sacramenti da essa amministrati, espresse precedentemente in saggi di carattere politico e religioso, destinati a un pubblico ristretto, avevano assunto veste letteraria, raggiungendo così larghi strati della popolazione.

La chiesa allora si sentì costretta a prendere posizione nei confronti delle critiche che lo scrittore le muoveva. Lo fece, infatti, con un atto di separazione che – nota ancora la Salomoni – fu preparato in anticipo e scrupolosamente<sup>84</sup>. Nel documento ufficiale di scomunica si definiva Tolstoj “nemico della chiesa ortodossa”, in quanto negatore del dogma trinitario, della divinità del figlio di Dio, della santità della chiesa, concepita come istituzione meramente umana. Contemporaneamente, fu anche avviata un'intensa campagna antitolstoiana e furono presi provvedimenti volti a impedire la circolazione dei suoi scritti.

<sup>83</sup> Commenta la slavista: “Schopenhauer delude Levin, così come aveva deluso il suo creatore, poiché la sua teoria della volontà non regge il confronto con la vita vera, così come lo delude lo slavofilo Chomjakov, che Levin legge su consiglio del fratello Sergej. Infatti, benché in un primo momento sia attirato da tesi che risparmiavano all'uomo l'inutile tormento del ricercare una risposta ai quesiti su Dio e la natura, proponendogli di vivere in una comunità di amore, la Chiesa, Levin, come Tolstoj, si rende ben conto che una tale speranza, di fronte alle pretese di unicità e autenticità di ciascuna delle chiese esistenti, è al di fuori della storia”.

<sup>84</sup> Dapprima, nel novembre del 1899, l'arcivescovo di Char'kov, Amvrosij, stilò una lettera pastorale che servì da schema per la stesura del documento ufficiale, poi, a partire dall'aprile del 1900, l'epistola iniziò a circolare sotto la forma di una nota confidenziale, con cui Ioannikij, metropolita di Kiev e presidente del sinodo, si rivolgeva agli alti prelati della chiesa di stato.

Nondimeno, malgrado la scomunica e la censura ecclesiastica, le opere di Tolstoj ebbero un'enorme diffusione, soprattutto all'estero. L'importanza storica del suo cristianesimo razionale e adogmatico, centrato sul *Sermone della montagna*, si può misurare dall'influenza profonda e capillare che alcuni principi a esso correlati, come il rifiuto anarchico di ogni autorità, il pacifismo, l'antimilitarismo, il vegetarianesimo, esercitarono tra fine Ottocento e inizio Novecento su ambienti tra loro distanti e assai diversi.

Il tema del pacifismo è trattato nel saggio di Bruna Bianchi. L'autrice individua nella Grande guerra un momento di svolta decisivo per l'influenza di Tolstoj, sia in Europa che negli Stati Uniti. Se nei decenni precedenti il Primo conflitto mondiale le idee dello scrittore sulla guerra e sulla pace erano state accolte solo da un'esigua minoranza di pacifisti assoluti, a partire dal 1914 esse divennero il punto di riferimento di un nuovo pacifismo che si esprimerà in tutta la sua radicalità nel dopoguerra. Sulla base delle attività delle nuove organizzazioni che nacquero già nei primi mesi di guerra, in vari paesi europei e negli Stati Uniti, dell'analisi delle riviste pacifiste sorte in Svizzera nel 1916, dei legami internazionali che Romain Rolland e Pavel Birjukov riuscirono a conservare, il saggio traccia un quadro dell'influenza profonda del messaggio tolstoiano in molti pacifisti che assunsero un ruolo di rilievo durante il conflitto. In quegli anni drammatici, "nella disperazione per tante giovani vite stroncate, nel malessere morale causato dal dilagare dell'odio, nel disorientamento di fronte al crollo delle antiche convinzioni e speranze, il messaggio semplice di Tolstoj 'non resistete al male' risuonò nelle menti di molti uomini e donne come una nuova rivelazione".

La ricerca su questo tema – avverte Bruna Bianchi – è tutt'altro che conclusa; più essa prende in esame scritti, carteggi, autobiografie dei pacifisti e ricostruisce la loro formazione culturale e il loro attivismo quotidiano, più l'influenza di Tolstoj appare vasta e profonda. Un'influenza che non condusse a un aumento nel numero dei seguaci, ma a mutamento durevole nel modo di pensare e di agire e contribuì all'affermazione di un pacifismo radicale, che poneva al centro della sua azione l'obiezione di coscienza. Lo dimostrano i percorsi politici e spirituali di alcuni autori presentati dall'autrice tra cui Barthélemy De Ligt, pastore protestante che nel 1915 si era accostato al *Bond van Christen Socialisten*, una associazione in cui numerosi erano i tolstoiani, e che dal 1921 fu alla guida dell'*International Anti-Militarist Bureau*.

Su De Ligt si sofferma anche Piero Brunello nel saggio dedicato all'influenza di Tolstoj nell'anarchismo europeo dall'inizio del secolo al Secondo dopoguerra. Lo studioso veneziano individua nell'anarchismo due filoni principali: quello italiano che si ispirava a Borghi e D'Andrea e che prese nettamente le distanze dallo scrittore russo, e quello olandese di De Ligt per il quale Tolstoj rimase sempre un punto di riferimento fondamentale. Agli anarchici italiani lo scrittore russo appariva "l'apostolo della rassegnazione evangelica e del sacrificio sovrumano"; egli infatti "si affidava alla religione, rimpiangeva il passato contadino, predicava la non resistenza al male", mentre l'anarchismo "si proponeva scopi politici e sociali, seguiva la scienza, chiamava alla lotta". Al contrario, De Ligt, dagli anni Venti e fino alla morte avvenuta nel 1938, propagandò il rifiuto del servizio militare e la necessità di azioni dirette contro la guerra; riaffermò in più occasioni la congruenza tra mezzi e fini, si dedicò allo studio delle azioni non violente nelle diverse epoche storiche al fine di dimostrarne l'efficacia. Anche nel corso della guerra civile spagnola De Ligt sostenne che la lotta rivoluzionaria violenta abbruttisce e corrompe chi la pratica. Non si deve pensare che De Ligt fosse un isolato, al contrario molti condividevano le sue opinioni sia in Olanda che in altri paesi europei. La tradizione tolstoiana, rimossa dall'anarchismo europeo che faceva riferimento a quello italiano, rimase viva nell'anarchismo influenzato dal dissenso religioso, nei circoli vegetariani, in particolare in Gran Bretagna, nell'associazionismo antimilitarista (*War Resisters' International*) e nel pacifismo femminista (*Women's International League for Peace and Freedom*).

Il rifiuto dell'anarchismo italiano di accogliere Tolstoj appannò la memoria stessa del rapporto tra lo scrittore e l'anarchismo. Dovranno passare molti anni perché questo rapporto torni al centro dell'attenzione. "Questo avviene solo nei tardi anni Ottanta. La generazione dei nonni aveva cancellato il tema, la generazione dei nipoti lo riscoprì: ma lo riscoprì non negli anni della militanza, bensì nel periodo della crisi della politica e di riflessione sull'esperienza trascorsa".

Per meglio comprendere la controversa eredità di Tolstoj all'interno del pensiero e del movimento anarchico, alcuni importanti spunti di analisi ci vengono offerti dalle riflessioni di Giampietro Berti, *La scelta di Tolstoj*. Lo scrittore russo, scrive Berti, fra tutti

i pensatori anarchici è colui che più di ogni altro ha portato alle estreme conseguenze logiche il modo di concepire il nesso fra libertà e potere. Per Tolstoj non ha alcun senso abbattere il potere con la forza poiché non è sulla forza che esso si fonda, ma sull'obbedienza. Solo la libertà della coscienza, il riconoscimento di una legge divina comune a tutti può distruggere il potere, qualsiasi potere. Tolstoj si pone dunque in una prospettiva che esula dall'orizzonte tradizionale della razionalità politica; egli – osserva Berti – “non partecipa al mito della storia intesa come progresso indefinito che ha in sé le ragioni del proprio sviluppo”. Tutta la storia moderna, a parere di Tolstoj, si basa su una concezione materialistica che crede all'effettiva capacità da parte dell'uomo di fondare in sé il suo futuro, ovvero crede di poter conoscere l'esito delle azioni umane. Si tratta di un'illusione il cui esito è un'intima dissoluzione di senso di tutto il reale, di una presunzione gravida di violenza.

L'umanità progredisce in virtù delle sue forze spirituali. Solo la dottrina di Cristo, riconoscendo tutti gli esseri umani figli di Dio, scorgendo in tutti la tessa “scintilla divina”, afferma in modo chiaro e inconfutabile l'uguaglianza universale, escludendo qualsiasi forma di dominio. A parere di Tolstoj, infatti, l'umanità è un'astrazione, un concetto mistico. Come scrisse in *Il regno di Dio è in voi*:

L'umanità? Dove sono i limiti dell'umanità? Dove comincia? L'umanità si ferma forse al selvaggio, all'idiota, all'alcolista, al pazzo? Se tracciamo una linea che limita l'umanità [...] dove tracciamo questa linea? [...] Noi non conosciamo l'umanità come un oggetto esterno; ignoriamo i suoi limiti. L'umanità è una finzione; non si può amarla<sup>85</sup>.

La posizione di Tolstoj – conclude Berti – è radicalmente anarchica, un anarchismo che rifiuta e critica dalle fondamenta l'autonomia della razionalità politica e della logica dei rapporti di forza.

L'imperativo tolstoiano “Fai quel che devi, accada quel che può” suonò come una rinuncia a coloro che avevano fatto propria la fiducia nel progresso e nella scienza, che conservavano il mito della rivoluzione, che credevano che ideali puramente umani potessero gettare le basi di una nuova convivenza.

<sup>85</sup> L.N. TOLSTOJ, *Il regno di Dio è in voi* [*Carstvo Božie vnutri vas*], trad.it. S. Behr, Genova, Manca, 1988, p. 114.

La questione dell'influenza del pensiero di Tolstoj non può tuttavia risolversi nell'alternativa tra il rifiuto e la piena accoglienza; vi infatti è una zona meno nettamente definita sulla quale la ricerca deve ancora far luce. Per molti autori Tolstoj non rappresentò un maestro, ma una fonte d'ispirazione da cui si sviluppò un pensiero originale. Ne è un esempio la riflessione sul lavoro di Simone Weil indagata da Marco Spina. Tolstoj – scrive Spina – “costituisce un'eredità filosofica (anche in maniera indiretta) per il pensiero di Simone Weil, soprattutto per le sue riflessioni sulla società, e in particolar modo per la critica al sistema capitalistico, per il rifiuto dell'organizzazione e della divisione del lavoro nelle società industriali”. D'altra parte – continua il giovane studioso – non si può escludere che Simone Weil negli anni '30, all'epoca della sua militanza e vicinanza a formazioni anarcosindacaliste, sia entrata in contatto con intellettuali pacifisti che in Francia si erano impegnati nella diffusione del pensiero politico e religioso di Tolstoj, come, ad esempio, Romain Rolland.

Un primo aspetto di convergenza tra Weil e Tolstoj viene individuato da Spina nel rigoroso anti-intellettualismo. Gli assunti morali enunciati da Tolstoj, ovvero che “si possono svolgere le attività intellettuali quando si sono concluse quelle attività manuali che garantiscono il sostentamento primario”, si ritrovano intatti, in maniera esemplare, nell'esistenza e nelle riflessioni di Simone Weil”.

L'attenzione alla frattura tra lavoro intellettuale e lavoro manuale porta tanto Tolstoj che Simone Weil a mettere in discussione l'intera organizzazione sociale e economica, la divisione del lavoro e le forme della produzione industriale. Da qui la critica al marxismo che non risolve la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Nella sua ultima opera, rimasta incompiuta, *L'Enracinement*, Weil si avvicina, con il concetto di sradicamento, alle stesse conclusioni di Tolstoj sulle cause della schiavitù moderna: leggi sulla terra, proprietà privata, tasse. Tuttavia, proprio nel punto di massima vicinanza teorica, le soluzioni dei due pensatori divergono: il “radicamento” pensato da Simone Weil si contrappone alla disobbedienza tolstoiana.

La soluzione di Tolstoj allo sradicamento e alla schiavitù, ovvero il ritorno alla terra, che era considerato irrealizzabile nei paesi ad industrializzazione avanzata, in India apparve invece l'unica via praticabile per la liberazione dal dominio inglese. È nota l'influenza di Tolstoj su Gandhi, è noto che ad avvicinare i due apostoli

della nonviolenza fu in primo luogo la critica radicale della “civiltà moderna”. Al contrario, del tutto sconosciuto, almeno in Italia, il pensiero e l’attività dell’economista cristiano collaboratore di Gandhi, Joseph Cornelius Kumarappa che ben conosceva le opere dello scrittore russo. A questo autore e alle affinità con Tolstoj è dedicato il saggio di Chiara Corazza. Come Tolstoj, Kumarappa propone una lettura diretta e letterale del Vangelo; come Tolstoj attribuisce alle chiese la responsabilità di aver occultato e distorto il messaggio cristiano. Dal Vangelo entrambi gli autori traggono la consapevolezza dell’immoralità del sistema di produzione industriale. È infatti sui temi della proprietà, del lavoro, dello scambio che Chiara Corazza individua le maggiori affinità tra i due autori.

Lavoro manuale – agricolo e artigianale – scambi tra villaggi sulla base dei bisogni primari e in armonia con la disponibilità delle risorse, sono i principi fondamentali di un programma economico fondato sul lavoro del pane, su valori spirituali a cui Kumarappa dedicherà tutte le sue energie, soprattutto a partire dal 1934, ovvero dalla costituzione *All India Village Industries Association* (AIVIA). Tra le numerose analogie che si possono individuare tra lo scrittore russo e l’economista indiano, non ultima la valorizzazione della maternità e della sapienza femminile, due in particolare meritano un’attenta considerazione: la concezione del denaro e il tema della responsabilità. Come per Tolstoj, anche per Kumarappa il denaro è uno strumento di dominio e pertanto egli propone l’adozione del baratto. Scopo del baratto è quello di ridurre la catena dello scambio, di avvicinare il produttore al consumatore, uno scambio su basi morali fondato sulla vicinanza e guidato dal senso di responsabilità nei confronti degli altri. È infatti la separazione tra gli esseri umani, la distanza che la società moderna interpone tra le azioni e le loro conseguenze a indurre la convinzione che violenza e ingiustizia siano oggettive, al di là della volontà e della responsabilità dei singoli.

Nel pensiero di Tolstoj e Gandhi, la nonviolenza, l’invulnerabilità della libertà e della vita, sono principi assoluti che non ammettono eccezioni; essi sono validi in ogni circostanza e si estendono alla natura e a tutti i viventi. Il saggio di Annalisa Zabonati: *Tolstoj e gli animali non umani* affronta un tema troppo spesso trascurato dagli studi, ovvero le radici etiche della scelta vegetariana di Tolstoj, della condanna della caccia e di tutte le forme di violenza nei confronti degli animali. Sulla base dei racconti, delle narrazioni favoli-

stiche, delle annotazioni del diario, delle lettere e dello scritto più noto, *Il primo gradino*, l'autrice ricostruisce il pensiero tolstoiano sul rapporto tra esseri umani, animali e natura, mettendone in luce le profonde motivazioni religiose. Il legame degli esseri umani con la vita infinita che li circonda e che guida le loro azioni, infatti, è ciò che Tolstoj definiva “religione”.

L'uomo [...] può, e senz'altro deve, considerare se stesso come parte di un mondo infinito, che dura un tempo infinito [...]. L'instaurazione da parte dell'uomo di un rapporto con questo intero, di cui fa parte, e da cui deduce le regole della sua condotta, è ciò che è stato chiamato e che è chiamato: religione.

La separazione degli esseri umani da questo “intero” conduce inevitabilmente alla violenza, in primo luogo nei confronti degli animali. Oltre al richiamo alla compassione, all'empatia, al rispetto per tutte le creature, c'è in Tolstoj la consapevolezza che la violenza agli animali brutalizza chi la compie e impedisce il perfezionamento morale di chi, nutrendosi di carne, di questa violenza si macchia. La scelta vegetariana diviene dunque il “primo gradino” verso il perfezionamento morale.

Nel ricostruire il pensiero tolstoiano sul processo di oggettivazione del corpo degli animali, il saggio di Zabonati mette in luce l'idea che la proprietà, ogni forma di proprietà, è per Tolstoj illecita. Nel racconto *Cholstomér* è al cavallo, all'animale sapiente, che è affidata la critica alla proprietà. “Gli uomini si lasciano guidare nella vita non dalle azioni ma dalle parole.[...] Tali parole, ch'essi considerano molto importanti, sono: *mio, mia, miei* che si dicono parlando di varie cose, esseri e oggetti, perfino della terra, degli uomini e dei cavalli”.

Empatia e rispetto verso ogni essere vivente sono temi centrali anche nel saggio di Francesco Codello sul pensiero pedagogico dello scrittore. In questo ambito l'intuizione più rilevante di Tolstoj, che anticipa le acquisizioni più significative della pedagogia, riguarda proprio il valore dell'empatia. L'educazione per Tolstoj non è che potenzialità empatica e relazionale. Nella sua esperienza di educatore a Jasnaja Poljana, egli “osserva e descrive la natura e i bisogni profondi del bambino, il bambino reale, non l'idea che ne hanno i pedagogisti”. Tolstoj penetra nelle pieghe più profonde dell'animo infantile, coglie l'essenza del suo sentire e del suo agire ripercorrendo le fasi della propria vita: infanzia, adolescenza e giovinezza. Solo rivivendo la propria storia è possibile capire quella



di un altro essere umano. La sola caratteristica importante di un buon insegnante è dunque quella di condurre una vita buona, ovvero aspirare al perfezionamento nell'amore.

“L'educazione sarà sempre un difficile e insolubile problema, finché vorremo educare i giovani senza educare noi stessi. Quando si sia compreso che educare gli altri si può soltanto attraverso noi stessi, allora il problema dell'educazione si elimina, e rimane solo quello della vita, del come si debba vivere”. Il diritto a educare non esiste.

Ma la critica di Tolstoj si spinge ancora più in profondità quando egli intuisce, anticipando i moderni teorici della descolarizzazione, che la scuola si regge su ritualità e valori che condizionano e dominano, pregiudicando la libertà.

Il messaggio che Tolstoj ci ha lasciato, per quanto riguarda l'educazione, si può riassumere nell'importanza dell'amore nella relazione educativa, sentimento che si esprime in primo luogo nel rispetto che è dovuto a ogni essere vivente. Il bambino, anche il più piccolo, porta in sé un suo progetto di vita che agli adulti non è dato in alcun modo di disconoscere o distorcere. Pertanto educare non può che significare che educare a essere e non al dover essere: “Il bambino si sveglia alla vita cosciente con un'intelligenza chiara, intuendo vagamente in fondo all'anima la verità, vale a dire la sua missione nella vita”.

**N**el corso del nostro lavoro abbiamo accumulato molti debiti di riconoscenza. Desideriamo in primo luogo rivolgere un pensiero grato a Pier Cesare Bori, uno dei più appassionati e noti cultori di studi tolstoiani, che ha accolto con entusiasmo il progetto del convegno, collaborato attivamente alla sua elaborazione e proposto il titolo sotto il quale sono raccolti i contributi di questo volume. Un grazie anche a Emilia Magnanini per le preziose notizie sugli eventi culturali, commemorativi, le pubblicazioni uscite in lingua russa in occasione del centenario, e a Serena Tiepolato per l'aiuto nella revisione dei testi<sup>86</sup>.

*Isabella Adinolfi & Bruna Bianchi*

<sup>86</sup> Il primo e il terzo paragrafo di questa *Introduzione* sono di I. Adinolfi, il secondo e il quarto di B. Bianchi.



*PRIMA PARTE*

ARTE E PENSIERO



1.

Qualche anno fa fui invitato a parlare su Tolstoj, a Venezia, dai miei gentili amici, e presentai una piccola ricerca sulle finali nella sua narrativa: racconti, romanzi. Questa ricerca fu poi pubblicata su *Linea d'Ombra* n. 105, 2009: “*Al posto della morte c'era la luce*”. *Alcuni finali nella narrativa di Tolstoj*. È bello continuare, come suggerisce quel titolo, parlando ora direttamente della luce, e della vita. Del resto il testo in epigrafe di quel saggio diceva:

All'uomo che comprende la vita per ciò che essa realmente è, il dire che nelle malattie e nella vecchiaia si abbia una diminuzione della vita, e l'affliggersi di ciò, fa lo stesso effetto che farebbe un uomo che andando verso una luce si rammaricasse del fatto che la sua ombra diminuisca via via che la luce gli si fa più vicina.

La citazione è tratta da *O žizni*, 1887, cap. XXVIII, *Sulla vita*, a cura di Igor Sibaldi.<sup>1</sup> Proprio attorno a questo saggio vorrei imperniare questa conversazione. Si tratta di uno scritto poco noto (non si trova neanche nel ricco sito russo [www.levtolstoy.org.ru](http://www.levtolstoy.org.ru)), mal studiato, e forse anche non particolarmente felice. *Della vita* apparve quando Tolstoj era già famoso, grazie ai due grandi romanzi, *Guerra e pace* e *Anna Karenina*, grazie ai suoi provocatori libri di critica religiosa, a partire da *Confessione*, e grazie ad alcuni racconti mirabili, fra cui appunto *Morte di Ivan Il'ič* pubblicata l'anno prima: una contiguità assai significativa.

<sup>1</sup> L. N. TOLSTOJ, *O žizni*; tr. it. di I. Sibaldi, Id., *Della vita*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1991, p. 195, il testo russo si trova in *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 26, pp. 313-442, e pp. 748-789 le ricche informazioni sulla storia del testo.

## 2.

*Ožizni* nasce da una lettera a un'amica sofferente, lettera mai inviata, ma ampliata in un intervento il 14 marzo 1887 alla "Società di psicologia" di Mosca, su invito del suo amico filosofo Grot. Da questo, con un lavoro che passò attraverso sette redazioni, si giunse a un ampio saggio che non uscì nel periodico della Società moscovita, ma come pubblicazione a parte, nel gennaio 1888. Fu stampato, ma non diffuso, perché la censura lo colpì. Le 600 copie furono confiscate, e il libro uscì prima in varie traduzioni, poi solo nel 1903 in russo, ma solo in Svizzera e in Gran Bretagna (nel 1908 in italiano). L'origine del testo, la sua destinazione originaria a un pubblico di filosofi e psicologi è rilevante e va tenuta presente.

*Della vita* è importante, perché enuncia a un livello teorico raro in Tolstoj i presupposti della visione del mondo soggiacente ai suoi scritti successivi a *Confessione*. Penso soprattutto a la *La morte di Ivan Il'ič*, un racconto potente in cui invece alcune nozioni fondamentali di *Della vita* giustamente - è questa la forza di Tolstoj - non trovano mai enunciazione esplicita: non si trovano mai in *Morte di Ivan Il'ič: razum, zakon, blago, ličnost* (ragione, legge, bene, persona: di questi termini dirò dopo).

Citerò la traduzione nell'edizione che Igor Sibaldi ne ha dato nel 1991. Igor Sibaldi è uno studioso originale e intelligente, la sua ricerca ha preso una direzione molto particolare, nella quale probabilmente lo scritto *Della vita* ha avuto un ruolo speciale. La sua presentazione delle circostanze in cui nacque lo scritto è tuttavia carente e le sue critiche alla personalità di Tolstoj presentano, mi sia permesso, un'assenza di umiltà, del resto comune a molti che, con meno strumenti e più superficialità, discettano, giudicano, ironizzano.

## 3.

Le numerose ri-scritture del testo rivelano il disagio dell'autore a misurarsi su un terreno psicologico e filosofico non suo. Mentre mi provavo a enunciarne a mio modo i presupposti, ripercorrendo gli argomenti del suo autore, ne ho intuito il disagio nell'esplicitare cose che appartengono alla sfera delle scelte spirituali intime. Ecco comunque come riproporrei questi fondamenti di Tolstoj pensatore in *Della vita*.

Anzitutto, la comprensione della vita deve necessariamente partire da se stessi. Ci si inganna, parlando della morte di Caio, mentre sono io, Vanja, Ivan Il'ič, «con tutti i miei sentimenti, con tutti i miei pensieri»<sup>2</sup> (*Morte di Ivan Il'ič* 5). «Tutto ciò che si trova fuori di questo suo *io* l'uomo non lo conosce e può soltanto osservarlo e definirlo in modo esteriore e convenzionale».<sup>3</sup> Non si può dunque che partire da noi stessi, ma ciò che troviamo dentro è una grande contraddizione. La propria vita, l'essere umano la conosce in se stesso come un anelito al bene (*stremlenie k blagu*).<sup>4</sup> Si noti, *blago*, non il *dobro*, il bene morale, ma una pienezza di vita, una totalità di vita e di felicità, in cui è incluso anche il bene morale, ma soprattutto è inclusa la non-morte. Dall'altra parte c'è immensa, intollerabile la frustrazione della sofferenza e della fine. «Quell'unica vita che l'uomo è in grado di sentire e verso la quale è orientato tutto quanto il suo agire, si rivela essere un qualcosa di ingannevole [...] mentre la vita che è fuori di lui, e che egli non ama, non sente, non conosce, è bensì l'unica vera vita».<sup>5</sup>

La contraddizione – in secondo luogo – si può superare solo svegliandosi alla consapevolezza, con il «risveglio della coscienza razionale (*razumnoe soznanie*)», prima della quale «vi è stata nessuna vita».<sup>6</sup> La liberazione infatti consiste nell'assurgere alla coscienza dell'essere umano che «la vita si manifesta sì nel tempo e nello spazio, ma questo è soltanto il suo manifestarsi».<sup>7</sup> «Per quanto cerchi nel tempo un punto che si possa considerare come l'inizio della sua vita razionale, egli non riuscirà a trovarlo mai». «Egli così diviene cosciente della propria extratemporale ed extra-spaziale coesione con le altre coscienze razionali che fa sì che esse siano in lui e lui in loro».<sup>8</sup>

Ma questa consapevolezza – terzo – non è un'acquisizione puramente intellettualistica. Essa può essere raggiunta solo attraverso la sottomissione della propria individualità animale (*životnoj*

<sup>2</sup> L. N. TOLSTOJ, *Smert' Ivana Il'iča*, 1886; tr. it. di L. Salmon, Roma, Id., *La morte di Ivan Il'ič*, La biblioteca di Repubblica, 2005, 5.

<sup>3</sup> L. N. TOLSTOJ, *O žizni*; tr. it. di I. Sibaldi, Id., *Della vita*, cit., p. 102.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 81 s.

*ličnost*) alla legge della ragione (*zakon razuma*).<sup>9</sup> C'è una priorità e un primato del fare: «Credere nella vita futura lo può solamente chi *abbia compiuto l'opera* della propria vita, chi abbia instaurato tra sé e il mondo, in questa vita, quel nuovo rapporto...». <sup>10</sup>

La legge dell'amore – quarto – è la sintesi della *zakon razuma*. «L'amore è l'unica attività razionale dell'uomo»<sup>11</sup> (148). «E se per te il bene diviene possibile solo se tutti gli esseri cominciano ad amare gli altri più di se stessi, allora anche tu, essere vivo, devi amare gli altri esseri più di te stesso». Questo comporta di rifiutare la menzogna che fa dell'egoismo la vera legge della vita. La legge dell'amore consiste nell'attuare i comandamenti del Discorso della montagna. Essi sono: l'astensione da ogni forma di offesa degli altri, la rinuncia al disordine sessuale, il rifiuto di legarsi con giura-

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 202. Richiamo qui alcune mie note su *La morte di Ivan Il'ič*: «L'odio di Ivan non è tanto contro la moglie, quanto contro “tutto ciò che ha vissuto e sta vivendo” (qui bisognerebbe leggere tutto il racconto, con la descrizione del mondo benestante e vacuo in cui vive Ivan). Anche i sacramenti sono una pura messinscena, una recita, qualcosa che nasconde il significato vero delle cose. Ivan riassume questo, in russo, dicendo *ne to*: non è come dovrebbe essere, non è vero-giusto. E tuttavia Ivan è ancora attaccato al passato, continua a giustificare la sua vita, che gli appare bella-buona (*kborošo*). C'è un nesso stretto tra odio, dolore fisico, disperazione, che si esprime nell'urlo, che prolunga il “non voglio!” (in russo prolunga la u di *ne khoču*). L'uscita dall'odio avviene attraverso momenti descritti con precisione. C'è una simultaneità tra interno, una sorta di illuminazione, ed esterno, il contatto fisico con il figlio piangente: “In quello stesso momento Ivan Il'ič precipitò, vide la luce, e gli si rese manifesto che la sua vita non era stata così come doveva essere (*ne čto nado*), ma che era ancor possibile rimediarsi (*popraviti*). Si domandò: ‘che cos'è questo ‘vero’’, e tacque, in ascolto’. Allora sentì che qualcuno baciava la sua mano. Aprì gli occhi e guardò il figlio e provò pietà per lui”. Non solo perdono, un gesto attivo. La pietà lo indurrebbe a chiedere perdono: voleva dire *pusti* (perdona) e invece dice *propusti* (permesso, lasciatemi andare). In fondo il chiedere perdono sarebbe un fatto verbale ed emotivo, invece occorre fare, ed è ancora possibile fare (*sdelat'*). Il fare consiste nel “salvare loro e se stesso” dalla sofferenza. Si noti, non dice “liberare” come di solito si traduce, con una sfumatura di “togliersi di mezzo”. Dice *izbaviti'*, redimere, salvare, è un termine religioso (cfr. prima il paragone con il condannato a morte, non sapersi salvare, *spastis'*). È un gesto attivo di amore, che lo induce a non sfuggire più al dolore e alla morte, a guardarli in faccia, ad incamminarsi con semplicità e gioia verso la luce». *La morte di Ivan Il'ič di Tolstoj, Dibattito all'università e in carcere, «Servitium»* 181 (2009), 117-124.

<sup>11</sup> L. N. TOLSTOJ, *O žizni*; tr. it. di I. Sibaldi, Id., *Della vita*, cit., p. 148.



mento, il rifiuto di «lottare contro il male con male»,<sup>12</sup> il rifiuto del nazionalismo: amare non solo quelli del proprio paese ma anche quelli degli altri popoli.<sup>13</sup>

#### 4.

**F**ra questi comandamenti, quello della non resistenza al male ebbe uno straordinario valore per Tolstoj. Dopo la sua opera esegetica, dedicata a una sua interpretazione dei quattro Evangelii, Tolstoj sente il bisogno di esporre in sintesi i suoi convincimenti religiosi. Quale sèguito ideale di *Confessione*, scrive tra il 1882 e il 1884 *In che cosa consiste la mia fede*, un testo che si sviluppa essenzialmente come una esposizione del Discorso della montagna. V'è all'inizio un passo autobiografico che mostra come Tolstoj abbia scoperto la chiave della sua lettura del Nuovo Testamento nella «non resistenza al male»:

Alfine, dopo numerose e vane ricerche e studi [...] dopo molti dubbi e sofferenze rimasi di nuovo solo con il mio cuore e il libro misterioso davanti a me. Non riuscivo a dargli lo stesso senso che gli davano gli altri, non riuscivo ad attribuirgliene uno diverso, non riuscivo a rinunciarvi. E soltanto dopo aver perso parimenti la fiducia sia nelle interpretazioni della critica dotta, sia in quelle della teologia dotta e averle accantonate tutte, secondo la parola di Cristo: se non mi accoglierete come bambini, non entrerete nel regno dei cieli, improvvisamente capii quello che non avevo capito prima [...] Il passo che risultò per me la chiave di tutto fu quello del V capitolo di Matteo, versetto 39: «Vi hanno detto: occhio per occhio, dente per dente; ma io vi dico: non opponete resistenza al male». Di colpo e per la prima volta compresi questo versetto in modo semplice e diretto. Compresi che Cristo dice esattamente quello che dice. E immediatamente non emerse alcunché di nuovo, ma cadde tutto quello che offuscava la verità, e la verità insorse davanti a me in tutto il suo valore.<sup>14</sup>

Tolstoj è stato ufficiale di artiglieria, conosce la guerra, descrive magnificamente le battaglie, e i proiettili che fischiano allegramen-

<sup>12</sup> L. TOLSTOJ, *Abregé de l'Évangile*, ed. Weisbein, Paris 1969, n. 283 (*zlom ne boris' so zlom*), mi pare la formulazione più convincente.

<sup>13</sup> *Ivi*, n. 294.

<sup>14</sup> L. TOLSTOJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 23, p. 309 s.

te. Ma la detesta come carneficina di uomini – già Nataša non riusciva a pregare per la sconfitta dei nemici –<sup>15</sup> tanto più lo disgusta la guerra russo-turca e il fervore patriottico della chiesa ortodossa, come egli racconta in *Confessione*.

Ma in *Della vita* il rifiuto della violenza è un gesto grandioso, metafisico (direbbe Norberto Bobbio, ho presente la finale del suo *Elogio della mitezza*). La rinuncia all'aggressività, insieme con l'abbandono di ogni attaccamento,<sup>16</sup> è il primo passo, il passo necessa-

<sup>15</sup> Nataša scopriva per conto suo, quando, in chiesa, pregava per «la Tua fedele Gerusalemme, la Tua amatissima Russia», di «non poter pregare per la distruzione dei nemici» (III, I, 17). Ricordiamo che nelle parole *mirom Gospudu pomolimsja*, «preghiamo concordi il Signore», *mirom*, come lo intende, Nataša (ma anche Tolstoj, forse nel titolo stesso *Guerra e pace*, secondo il suggerimento di E. Zaidenšnur) non è solo la pace come assenza della guerra, ma anche la totalità, la pienezza, la reintegrazione nell'uno. È l'«aggregare il tutto» di cui parla Pietro nel suo delirio (III, III, 9). Dalla «guerra», come separatezza, alla «pace», come ricomposizione dell'unità. Queste stesse riflessioni furono decisive al tempo della guerra russo-turca, dieci anni dopo *Guerra e pace*, come Tolstoj stesso racconta in *Confessione*, perché si avviasse in lui un profondo ripensamento filosofico e religioso che egli considerò e presentò come un radicale capovolgimento. Eppure tutto (l'accettazione religiosa della vita che non diventa quietismo, ma radicalità degli imperativi morali) era già contenuto in *Guerra e pace*, nell'avventura dei suoi personaggi e nel tumulto dei suoi quadri d'insieme. Per quanto la conoscenza dell'ultimo Tolstoj possa essere interessante in sé, ed utile per la conoscenza del primo Tolstoj, occorre alla fine riconoscere che i due sono la stessa persona, e che il primo diceva le stesse cose con più potenza e con più grazia (così nella mia introduzione a L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1990, vol. I, pp. XI-LVIII).

<sup>16</sup> A proposito del distacco dai beni, come premessa della liberazione: «...incontrai una vecchia, le chiesi la strada, e attaccai discorso. Mi raccontò di quanto fosse povera. Arrivai a casa e non appena cominciai a raccontare a mia moglie dei vantaggi dell'acquisto, provai subito vergogna. Provai un sentimento di abominio. Dissi che non potevo comprare quella proprietà, perché il nostro vantaggio si sarebbe fondato sulla miseria e il dolore della gente. Dissi questo, e tutto a un tratto mi illuminò la verità di quel che avevo detto. Soprattutto la verità del fatto che i muzhiki vogliono vivere proprio così come lo vogliamo noi, che sono uomini, nostri fratelli, figli del Padre, come è detto nel Vangelo. D'un tratto, fu come se qualcosa che da tanto tempo mi premeva dentro mi fosse strappato da me, come se fosse nato. Mia moglie se n'era avuta a male, mi rimproverava. Io invece provavo gioia. Questo fu l'inizio della mia pazzia. Ma la mia totale pazzia cominciò più tardi, un mese dopo di ciò. Cominciò così: ero andato in chiesa, avevo assistito alla messa e avevo pregato e ascoltato bene, e mi sentivo commosso. E a un tratto portarono la prosfora, poi andammo verso la croce dell'altare, cominciammo ad affollarci, e poi, all'uscita, c'erano i mendicanti. E a un tratto

rio e decisivo verso quella luce, verso quella pienezza di bene, che contiene in sé anche la non morte, l'essere totalmente vivi.

Poiché si tratta dell'abbandono del sé, sarebbe contraddittorio parlare di salvezza dell'anima. La persona, l'individualità, *ličnost'*, il vero reale *io*, consiste nel mio esclusivo rapporto con il mondo («questo *qualcosa*, che consiste nel mio esclusivo rapporto con il mondo, è il mio vero e reale *io*», 186), ed è questa relazione che rimarrebbe indistruttibile all'interno di quell'universo spirituale che è al di là dello spazio e del tempo (e perciò al di là di ogni formulazione concretamente accessibile).<sup>17</sup>

## 5.

Fonti, paralleli, ricezione. *Della vita* è frutto di una elaborazione molto personale di fonti ben note, la Bibbia anzitutto. Tolstoj non ama rifarsi alla Bibbia e alla tradizione ebraica, ma si potrebbe dire che egli abbia voluto riproporre l'autentica teocrazia ebraica, in cui il regno è affidato all'uomo, unico rappresentante di Dio sulla terra (Gen 1, 26-28):<sup>18</sup> *Il regno di Dio è dentro di voi*. Sono di ascendenza neotestamentaria termini come *blago* (*blažennyi*, nelle Beatitudini) a designare il bene, la felicità, la pace.

mi fu chiaro che tutto ciò non avrebbe dovuto essere com'era. E non solo che non avrebbe dovuto essere com'era, ma che non era affatto, non c'era, e che se non c'era questo, allora non c'era nemmeno la morte, né la paura, e non c'era più in me lo strazio di prima, e io non avevo più paura di nulla. Allora la luce mi illuminò davvero interamente, e io divenni quello che sono. Se non c'è niente di tutto ciò, allora è prima di tutto in me che non c'è. E lì stesso, sul sagrato, detti tutto ciò che avevo con me, 36 rubli, ai poveri, e andai a casa a piedi, conversando con il popolo». (L. N. TOLSTOJ, *Zapiski sumasėdsego*; tr. it. di I. Sibaldi, Id., *Le memorie di un pazzo*, in *Lev Tolstoj – Tutti i racconti*, 2 voll., Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1991, vol. II, p. 87 s.).

<sup>17</sup> L'idea di persona come relazione del resto appartiene ad una fondamentale tradizione teologica. Inoltre, non escluderei che la polemica anti-positivista di Tolstoj a favore della centralità e priorità del soggetto vivente e consapevole e contro a quanti si sforzano di ricondurre la vita al mondo organico trovi sorprendente conferma in qualcuna delle «teorie del tutto» che stanno prendendo forma oggi, tra cosmologia e biologia. Anche questa sarebbe una conferma delle parole con cui Tolstoj amava iniziare le notazioni sul suo diario: *Ancora vivo*.

<sup>18</sup> Questa è la lettura di Locke del passo della creazione dell'essere umano immagine di Dio, e quest'idea è a fondamento tenuto conto dei successivi sviluppi, della moderna idea di democrazia, cfr. il mio saggio *Immagini di Dio, immagini dell'umano. Letture di Gen 1, 26-28 tra Pico e Locke*, «Annali di storia dell'esegesi» 25 (2008) 1, 181-201.

Biblico anche *zakon*, la legge. Entrambi si trovano in Matteo 5, nel Discorso della montagna. Il Vangelo di Giovanni è fonte della nozione di *razum*, *razumenie*. L'origine della *razumenie*, sapienza o ragione tolstoiana è più remota, non è illuministica, è legata alla Bibbia come fondamentale libro di sapienza, accessibile a tutti, e anzitutto ai piccoli. Non posso che rinviare qui alle mie ricerche.<sup>19</sup> La Prima lettera di Giovanni viene citata ampiamente: «Chi dice di essere nella luce e odia suo fratello è ancora nella tenebra...» (2, 9-11). E lo colpisce: «Fa questo, e *vivrai*» (Lc 10, 28) (166). Per la nozione di *životnyj*, animale, bisogna pensare a *psychikos*, vita psichica, come in Paolo, tra carnale e spirituale.

È impressionante, al di là di quello che Tolstoj poteva conoscere delle fonti antiche, la coincidenza con l'altro grande discorso fondativo, accanto a quello della Montagna del Cristo: il *Discorso della messa in ruota del dhamma* del Buddha. Il sentiero in otto parti, che conduce alla conoscenza, alla pace, alla non-morte, comincia appunto con quella retta risoluzione (*sammasankappa*) che comporta il rigetto dell'attaccamento (*nekkhamma*) e dell'aggressività (*avyapāda*, *avihimsa*).

Può essere interessante confrontare queste cose anche con la ricerca di Albert Schweitzer, di due generazioni più giovane, che legge Tolstoj, e accentra sulla vita tutta la sua riflessione sia teologica che etica: la sua riflessione teologica culmina nella mistica di Paolo, che è la mistica del risorto sempre vivo; l'etica si compendia nella formula: «Siamo vita, in mezzo a vita che vuol vivere».<sup>20</sup>

Gandhi conosce Tolstoj e la sua lettura della *Bhagavadgītā* può essere confrontata con la soluzione proposta da Tolstoj. Anche per Gandhi la non violenza è anzitutto una scelta spirituale, che non a caso accompagna con il voto di castità.

Anche Nietzsche legge Tolstoj e in un certo senso ne condivide l'anelito alla pienezza di bene: ma si rifiuta di prendere in considerazione la sua soluzione, perché non accetta che occorra passare attraverso la porta stretta della sapienza di vita e della rinuncia. Sibaldi gli fa eco.<sup>21</sup> La critica di Nietzsche investe chiaramente la

<sup>19</sup> P. C. BORI, *L'altro Tolstoj*, Bologna, Il Mulino, 1995.

<sup>20</sup> Cfr. il mio saggio "Dotta ignoranza" e compassione in Albert Schweitzer, in «Cristianesimo nella storia» 29 (2008) 173-187.

<sup>21</sup> I. SIBALDI, Introduzione a L. N. TOLSTOJ, *O žizni*; tr. it. di I. Sibaldi, Id., *Della vita*, cit., p. 24. Il quaderno W II 3 contiene nei frammenti 236-282 ampi

religione del risentimento che gli appare ben rappresentata evidentemente da Tolstoj, ma condivide con questi il disgusto per una società ipocrita. Si legge per esempio in questo frammento, che risale al 1887-1888, l'epoca in cui Nietzsche a Parigi legge *In che consiste la mia fede*:

Non sono stato cristiano neanche per un'ora sola della mia via; considero tutto ciò che ho visto come cristianesimo una *spregevole ambiguità di parole*, una vera *vigliaccheria* di fronte a tutte le potenze che comunque dominano...

Cristiani del servizio militare obbligatorio, del diritto di voto parlamentare, della cultura dei giornali; che in mezzo a tutto ciò parlano di «peccato», «redenzione», «al di là», morte sulla croce: come si può resistere fra tali sporche faccende? <sup>22</sup>

6. È forse bene che anticipi subito alcune obiezioni. La prima, quella di moralismo. È vero che Anna Karenina è meglio dei testi filosofico-morali. Però se per moralismo si intende una severa concezione deontologica, al modo kantiano, la visione tolstojana è in realtà eudemonistica, mossa cioè dalla ricerca della felicità, dall'anelito al bene totale e senza fine. Se per moralismo si intende invece l'assenza della Grazia, per Tolstoj tutto è Grazia: il Padre già prima conosce ciò di cui abbiamo bisogno, egli ripete (anche se il bisogno di preghiera è un bisogno umano, e si conservano alcune sue preghiere).

La seconda obiezione viene invece dai moralisti: Tolstoj per primo non rispettò i propri insegnamenti. Quest'obiezione può essere formulata in modo volgare e superficiale, in realtà è autodifensiva e allora non merita se non un «chi è senza peccato...». Se invece viene enunciata in maniera più profonda e consapevole - consapevole, voglio dire della sproporzione che è di *tutti noi* tra le parole e la prassi - allora potremo dire che le parole di Tolstoj sul distacco e sulla mitezza indicano la direzione cui cercare di adeguare i propri passi, pian piano, fino alla fine, forse solo alla fine: come successe a lui, che se ne andò di casa, di questi giorni, cent'anni fa.

estratti e critiche a *Ma religion*, Paris 1885, traduzione di *In che consiste la mia fede*. F. NIETZSCHE, *Il caso Wagner - Crepuscolo degli idoli - L'anticristo - Ecce homo - Nietzsche contra Wagner*, a cura di G. Colli, M. Montinari, tr. di R. Calasso e F. Masini, Milano, Adelphi, 1970.

<sup>22</sup> *Ivi*, frammento 11 [252], p. 302.



## VITA AGONICA DI IVAN IL'IČ

Senza la malattia, Ivan Il'ič, persona affatto ordinaria, non «avrebbe alcun rilievo, alcuna consistenza. Nel distruggerlo, essa gli conferisce una dimensione d'essere. Presto egli non sarà più niente: non era niente neanche prima della malattia; egli è soltanto nell'intervallo che intercorre fra il vuoto della salute e quello della morte, non esiste se non per il tempo in cui sta morendo. Che cos'era dunque prima? Un fantoccio irretito da simulacri, un magistrato che credeva nella professione e nella famiglia. Ricredutosi ormai sulle sue false illusioni, capisce che fino alla comparsa del male aveva perso il tempo in futilità. Dei tanti anni che ha vissuto rimarranno solo le poche settimane in cui ha sofferto e nel corso delle quali la malattia gli ha rivelato realtà prima insospettabili. *La vera vita comincia e finisce con l'agonia...*».<sup>1</sup>

Da Cioran, ora citato, si può ricevere il viatico alla comprensione del senso e della stessa forma stilistica del racconto di Tolstoj edito nel 1886 e leggibile dal 1948 nella versione italiana di Tommaso Landolfi, che fra le italiane è la più letteraria oltre che letterale («traduzione memorabile» viene giustamente definita nella quarta di copertina della più recente ristampa presso Adelphi). Il primo dei dodici capitoli è un'inversione temporale nello scorrimento della trama successiva. Subito irrompe il «vero» oggettivo, già come epigrafe della storia anche psichica e forse spirituale poi narrata, nell'annuncio improvviso e glaciale di Pëtr Ivanovič ai colleghi mentre sfoglia nel Palazzo di Giustizia l'appena giunta «Gazzetta di Pietroburgo»: «Signori!... Ivan Il'ič è morto»<sup>2</sup>. È dal *post mortem* nell'aldiqua, da un necrologio «fresco e ancora odorante

<sup>1</sup> E.M. CIORAN, *La peur plus antique. A' propos de Tolstoj*, in: *La chute dans le temps*, traduzione di Tea Turolla, Id., *La paura più antica. A proposito di Tolstoj*, in: *La caduta nel tempo*, Milano, Adelphi, 1995, p. 97.

<sup>2</sup> L. TOLSTOJ, *Smer' Ivana Il'iča*, traduzione di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Id., *La morte di Ivan Il'ič. Tre morti e altri racconti*, Milano, Adelphi, 1996, p. 11.

di stampa» redatto dalla vedova Praskov'ja Fëdorovna con le convenzionali espressioni, che inizia il racconto della vita di Ivan Il'ič consigliere di Corte d'Appello, esponente di quella «professione legale» che come ricordò Mirskij in relazione a tale racconto era da Tolstoj «più di ogni altra» odiata.<sup>3</sup>

Dalla morte ci viene incontro la sua figura prima ancora di conoscerla e darle realtà. E il cadavere altrui, non solo osservato ma immaginato, detta al vivente una primordiale constatazione e presa di distanza, che Tolstoj attribuisce come pensiero o sentimento a «ciascuno» dei colleghi, pur ugualmente morituri, informati della fine di Ivan Il'ič: «Lui è morto, mentre io sono vivo».<sup>4</sup> Il maestro del realismo tratta nel prologo come lettera morta, come fiato perso nell'altrui aldiqua del *post mortem* l'irreale ultimo pensiero, articolato in parole interiori, che sarà del suo protagonista al termine dell'agonia: «Finita la morte. [...] Non c'è più la morte.» Conclusione non della mente, dice Tolstoj, ma dell'anima al suo stesso spirare nella possibilità del linguaggio, la quale interpreta in un proprio senso e capovolge il messaggio che in extremis le è dato di sentire dalla voce dei superstiti nella vita.

«Poi il gorgoglio e il rantolo si fecero sempre più rari.

“È finito!” disse qualcuno su di lui.

Egli udì questa parola e se la ripeté nell'anima. “Finita la morte” si disse, “Non c'è più la morte”.

Trasse il fiato, si fermò a mezzo, s'irrigidì e morì»<sup>5</sup>.

Così scrive Tolstoj in chiusura del racconto, con un supremo o addirittura sublime gioco equivoco sul “finito”, dove l'indubitabile soggettivo, il “non posso non essere”, affermato in articulo mortis da Ivan Il'ič si genera da un controsenso, come se la certezza cui approda la sua anima non fosse che un paradosso, quasi un *jeu d'esprit* tramato dall'intrinseca doppiezza del linguaggio. Speculare del resto per anamorfosi alla morte di Ivan Il'ič, come se il fondo del genio narrativo di Tolstoj non tollerasse crisi o bradisismi di genere religioso, è quella del principe Andrej in *Guerra e pace*, cristianamente stoica e dunque riluttante alla mistica della trascen-

<sup>3</sup> D.P. MIRSKIJ, *A History of Russian Literature*, traduzione di Silvio Bernardini, Id., *Storia della letteratura russa*, Milano, Garzanti, 1977, p. 266.

<sup>4</sup> L. TOLSTOJ, *Smert' Ivana Il'iča*, traduzione di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Id., *La morte di Ivan Il'ič, Tre morti e altri racconti*, cit., p. 13.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 100.



denza, ma non raggiunta per la via agonica di Ivan Il'ič nella coscienza dell'insensatezza del vivere in famiglia e in società. Ragiona il principe Andrej nella veglia che interrompe i sonni e i sogni nel suo letto di morte: «L'amore! Che cos'è? [...] L'amore impedisce la morte, l'amore è la vita. Tutto ciò che capisco, non lo capisco perché amo. Tutto è legato dal solo amore. L'amore è Dio, e morire significa che io, una piccola parte dell'amore, ritorno verso la sorgente comune, eterna»<sup>6</sup>.

Ivan Il'ič potrebbe dirsi le stesse parole, ma con l'essenziale anamorfose rispetto al principe (che è la medesima conosciuta da Tolstoj quando nella crisi dell'imminente senescenza confidò al proprio diario che «la sua vita si era fermata») del disamore e disinganno dai quali per lui moribondo è venuta l'illuminazione. Egli anzi può pensare di essere risorto al proprio io nel battesimo dell'agonia, quando a differenza di Andrej ha cominciato a capire forse tutto perché non ha più amato nulla intorno a sé, fuorché per contrasto e negazione rispetto al proprio mondo il servo Gerasim, che lo assiste con macchinale disponibilità e cura «bonaria» (è aggettivo tolstoiano) di gesti necessari a un morente. Ma il mužik Gerasim è una sorta di innocente o di «idiota» in senso russo, che guarda alla morte entro gli orizzonti del naturale custoditi convenzionalmente dalla religione tramandata. Anche il «contadino della dispensa», che pur incarna agli occhi del padrone un differente modo di essere, morale e vero, a lui precluso nella sua preistoria o quasi esistenza amniotica di sano, rientra fra coloro che all'affievolirsi del rantolo dicono: «È finito!». E Tolstoj nel capitolo introduttivo assegna a Gerasim la sua giusta parte e una vaga idea di volontà divina come legge naturale, quando lo presenta nell'atto di uscire dalla camera mortuaria per aiutare Pëtr Ivanovič a rindossare la pelliccia al termine della sua visita di condoglianze:

«Ebbene, fratello Gerasim?» disse Pëtr Ivanovič tanto per dir qualcosa. «Ti dispiace, eh?».

«È volontà di Dio. Ci toccherà a tutti» rispose Gerasim mostrando i suoi denti bianchi e fitti da contadino e, come uno tutto preso da un urgente lavoro, aprì vivamente la porta, chiamò il cocchiere, aiutò Pëtr Ivanovič a salire in vettura, e saltò indietro sulla rampa, quasi pensando a quanto c'era ancora da fare»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, a cura di E. Bazzarelli, Id., *Guerra e pace*, Milano, Mursia, 1971, p. 990.

<sup>7</sup> L. TOLSTOJ, *Smert' Ivana Il'iča*, traduzione di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Id., *La morte di Ivan Il'ič, Tre morti e altri racconti*, cit., p. 23.

«È finita!» sentenzia ugualmente la principessa Maria davanti al corpo ormai irrigidito di Andrej, e Nataša allora si avvicina, chiude gli occhi del cadavere e non li bacia, riandando in quel gesto al «ricordo più intimo di lui» (così sta scritto). «Dov'è andato? Dov'è ora?», sono le due domande immediate che Tolstoj le fa pensare e non pronunciare<sup>8</sup>. Nell'amore fra Nataša e Andrej - speculare per rovesciamento o anamorfosi (come qui l'abbiamo chiamata) al disamore verso Praskov'ja Fëdorovna di Ivan Il'ič al tempo della sua vita agonica quando è costretto a dirle con rabbia «In nome di Dio lasciami morire in pace»<sup>9</sup> - si spalanca al loro distacco l'indefinito che è la morte.

Se Andrej pensa che «l'amore è Dio» e morire significhi per lui, particella dell'amore, un ritorno alla «sorgente comune, eterna», e dunque la stessa morte possa costituire «il risveglio» (questa è anzi l'ultima parola che Tolstoj attribuisca non alla sua voce ma alla sua anima), un dubbio, un interrogativo come quello che sarà di Nataša nel chiudergli amorosamente e per sempre gli occhi, si radicano nel profondo del suo io, della sua soggettività mortale. Ciò che Tolstoj nega a Ivan Il'ič, per dargli infine una bella morte e una trascendente «gioia» (dice) dopo l'orrore dell'assoluto disincanto patito nell'agonia, apparteneva al principe Andrej e alla sua riflessione sull'amore divino, conclusa per discorso indiretto: «Questo pensiero gli sembrava consolante, ma non era che un pensiero. Gli mancava qualcosa di personale: non c'era l'evidenza, c'era la stessa inquietudine, la stessa indefinitezza»<sup>10</sup>.

La quasi dolcezza, la sacralità religiosa e semplicità (quella semplicità agognata in specie dal Tolstoj convertito all'abito del mužik), che si ammirano nel quadro della morte di Andrej, provengono meno dalla sua certezza nel «risveglio» ultraterreno che dalla dubitosa e interrogante lucidità sua e di Nataša. Nel *post mortem* Nataša e la principessa Maria rappresentano, sul piano contemplativo e persino sovrindividuale del “mistero” insito nel morire e non su quello del riscontro di un fenomeno naturale come è invece per

<sup>8</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, a cura di E. Bazzarelli, Id., *Guerra e pace*, cit., p. 992.

<sup>9</sup> L. TOLSTOJ, *Smert' Ivana Il'iča*, traduzione di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Id., *La morte di Ivan Il'ič. Tre morti e altri racconti*, cit., p. 94.

<sup>10</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, a cura di E. Bazzarelli, Id., *Guerra e pace*, cit., p. 990.

Gerasim, l'essere umano illuminato da una luce propria, da una luce di proprio amore e di proprio dolore per la quale Nataša non capisce – come Andrej pensava di non capire per lo stesso motivo per cui amava – dove lui spirando «è andato, dov'è ora»:

«Ora Natascia e la principessa Maria piangevano pure, ma non del loro dolore personale, piangevano a motivo del pio intenerimento che riempiva la loro anima, con la coscienza del mistero semplice e solenne della morte che si compiva dinanzi a loro»<sup>11</sup>.

Al contrario Ivan Il'ič, inabissandosi nel solipsismo che negli ultimi attimi dell'agonia gli provoca per cortocircuito del disamore e dell'odio accumulati in essa la scintilla di una «luce» e di una «gioia» raggianti al confine dell'esistenza, non lascia dopo di sé vivo alcuna traccia nel proprio ambito del «mistero semplice e solenne della morte». I colleghi magistrati, appena ne hanno notizia, pensano subito a come essa «poteva influire sul trasferimento o la promozione di loro stessi o dei loro amici»,<sup>12</sup> e così scrivendo in apertura del racconto Tolstoj già sembra concedersi un *wit* narrativo di tipo dostoevskiano. La vedova, alcuni istanti prima del servizio funebre, si apparta nel salotto con Pëtr Ivanovič per riferire «variamente i particolari delle sofferenze fisiche, davvero terribili» del marito, particolari – precisa Tolstoj – «che Pëtr Ivanovič apprese solo in quanto le sofferenze fisiche di Ivan Il'ič avevano agito sui nervi di Praskov'ja Fëdorovna», e da tristi e rapidi cenni lei giunge al motivo della sua conversazione che è di sapere l'entità possibile della «somma da spillare al fisco in occasione di quella morte».<sup>13</sup> Dalla morte di Ivan Il'ič non scaturisce nulla di «commovente» e di «edificante», che sono invece i termini con i quali la principessa Anna Michailovna narra ai Rostov e alle sue conoscenze la fine del conte Bezuchov in una delle scene inaugurali di *Guerra e pace*<sup>14</sup>.

Il capitolo primo del racconto potrebbe intitolarsi con una sua frase: «noiosi obblighi di convenienza», e convenienza o al plurale «convenienze» è una parola che vi ricorre.<sup>15</sup> Per convenienza abitu-

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 992.

<sup>12</sup> L. TOLSTOJ, *Smerť Ivana Il'iča*, traduzione di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Id., *La morte di Ivan Il'ič, Tre morti e altri racconti*, cit., p. 12.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 21-2.

<sup>14</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, a cura di E. Bazzarelli, Id., *Guerra e pace*, cit., p. 86.

<sup>15</sup> Si vedano *ivi*, pp. 13, 16, 22.

dinaria Pëtr Ivanovič correrà alla fine del rito dalla camera ardente alla partita di whist, cui per nessuna ragione può rinunciare il collega Schwarz, sul cui volto incrociato brevemente nella casa del morto egli ha colto un ammicco che sembrava dirgli: «Ivan Il'ič ha fatto lo scemo; noi, è tutt'altra cosa.»<sup>16</sup> Qui Tolstoj non moraleggia né accusa la banalità del male di vivere, che è anche il bene di vivere, ma da supremo scrittore osserva la forza o «sola vera difesa» della vita, che è il suo «egoismo», come ha scritto Citati a proposito della *Morte di Ivan Il'ič*, aggiungendo: «L'esperienza della morte è un'esperienza comunicabile: la conosce soltanto chi muore; gli altri non conoscono mai questo evento remoto e incomprensibile; o lo conosce soltanto Tolstoj, che ancora vivo ha avuto il dono di condividere le sensazioni dei moribondi, di andare *di là* e di portarci le rivelazioni dell'altro paese»<sup>17</sup>.

Tutto il racconto si sviluppa come una lotta fra la vita e la morte, fra opposti anche definibili guerra e pace, e Dio, pur nominato quasi in un proverbio da Gerasim, «è crudelmente assente dal principio alla fine», secondo l'esatta osservazione di Citati riguardo al senso degli estremi pensieri di Ivan Il'ič: «Quella luce che lo accoglie nelle ultime righe, è lo splendore di Dio, che gli rivela la verità definitiva; o una qualche luce metafisica? Nulla di questo. Sino alla fine, Ivan Il'ič non ha meriti: non si pente; né la conoscenza né la volontà né la compassione, ma una forza ignota, che Tolstoj non vuole né osa nominare, gli permette di giungere all'esterno del sacco. Nessun Dio interviene a salvarlo e a illuminarlo. [...] Tutto quello che avviene qui avviene per grazia e per volontà della morte: è lei a liberare Ivan Il'ič dal sentimento di essere giusto: a suscitare la compassione; è lei a gettare sugli sguardi di chi esce dal sacco la sua radiosa e oscurissima luce, come il bagliore delle candele negli ultimi istanti di Anna Karenina»<sup>18</sup>.

Solo a un Dio crudele pensa Ivan Il'ič nella notte successiva alla serata in cui Praskov'ja Fëdorovna con il figlio collegiale e la figlia accompagnata dal fidanzato lui pure in magistratura va a una recita di Sarah Bernhardt, ridestandosi da un «tormentoso assopimento» in cui ha l'impressione di essere «cacciato a forza in uno stretto sacco, nero e profondo». Allontanato dalla stanza Gerasim

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>17</sup> P. CITATI, *Il male assoluto*, Milano, Mondadori, 2000, p. 398.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 399.

che pazientemente, per alleviare i suoi dolori, gli regge ai piedi del letto sulle spalle le gambe, egli scoppia a piangere come un bambino, scrive Tolstoj, «sul suo abbandono, sulla sua terribile solitudine, sulla crudeltà degli uomini, sulla crudeltà di Dio, sul fatto che Dio non esiste». Come un Giobbe che parli al vento gli rivolge tuttavia delle domande, quasi fosse quel «lui» indefinibile con il quale nell'intimo nomina la realtà del suo male : «“Perché tutto questo? Perché m'hai Tu menato qui? Perché, perché mi tormenti così orribilmente?...”». «Non aspettava risposta e piangeva perché risposta non c'era e non poteva esserci», commenta Tolstoj.<sup>19</sup>

Non si arrende ancora Ivan Il'ič al riconoscimento del vuoto e della vanità del suo stesso io, che è la via della liberazione dalla «paura più antica», e nel desiderio estremo di vivere «come prima» rivede nella mente la sua esistenza dalle prime illusioni al tremendo presente, e appena egli arrivava, dice Tolstoj, «al tempo quando s'era iniziato quel processo il cui risultato era lui medesimo, l'Ivan Il'ič di oggi, tutte quelle che allora aveva creduto gioie si struggevano ai suoi occhi e diventavano alcunché d'insignificante e spesso d'abietto». Gli pareva di aver «discesa una montagna figurandosi di salirla». A una beffa atroce si ridurrebbe dunque la vita, e a tale risultanza egli reagisce appellandosi alla correttezza della propria figura sociale e morale: «“Ma come è possibile, se ho sempre fatto tutto ammodo”».

È dal pensiero successivo, quando egli (si legge) subito scaccia «quest'unica soluzione di tutto l'enigma della vita e della morte» – ossia l'«ammodo» sociale e morale – come «qualcosa d'assolutamente inammissibile»,<sup>20</sup> che Tolstoj immette un improvviso chiarore oltremondano nella notte della sua agonia. E lo amplia nel sospetto tormentoso insinuato in Ivan Il'ič che tutto gli venga dal non aver «vissuto come doveva», quasi che il *tu devi* sociale e morale, in cui aveva creduto, appartenesse all'infinita delle menzogne cui guardava dal suo letto di morte. Idea, anzi «strana idea» scrive Tolstoj, che al morente ora «si presentava spesso», e contro la quale «subito si richiamava alla mente la giustezza dell'intera sua vita»,<sup>21</sup> benché fosse ormai un inutile appiglio di difesa e anzi il presupposto di quella morte al buio.

<sup>19</sup> L. TOLSTOJ, *Smert' Ivan Il'iča*, traduzione di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Id., *La morte di Ivan Il'ič, Tre morti e altri racconti*, cit., p. 87.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 88-9.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 90.

Il paradosso di una morte «finita» nella gioia e nella luce al termine di un'agonia che fa tabula rasa delle credenze sociali, morali e religiose di un individuo nell'anteriore esistenza a esse sottomesse indussero Cioran a dire: «Né questa gioia né questa luce sono convincenti: esse sono estrinseche, sono accessorie. Stentiamo ad ammettere che siano in grado di attenuare le tenebre in cui si dibatte il morente: nulla, d'altronde, lo preparava a questo giubilo, che non ha alcun rapporto con la sua mediocrità né con la solitudine in cui è ridotto»<sup>22</sup>. Sembra in effetti mancare una logica – a meno che non sia stilistica (come insinua Cioran) e legata alla scelta romanzesca di un finale d'altro «tono e piano» rispetto alla precedente descrizione dell'agonia «così minuziosamente esatta da essere opprimente» –<sup>23</sup> che spieghi il raggiungimento di uno stato esaltato di grazia intellettuale in Ivan Il'ič moribondo.

Ma questo assurdo lieto fine dell'anima, che non genera bene fuori di sé e lascia intatto, irredimibile il male del mondo, è un colpo di teatro al culmine di un dramma in cui un agonizzante rivendica una sua verità, conquistata contro il senso comune, contro la generale menzogna dei viventi. A tutto ciò che abbandona, alla stessa meschinità della propria esistenza, oppone nella morte Ivan Il'ič la sua assurda gioia e la sua assurda luce, forse remotamente collegate al «solo punto luminoso laggiù, al principio»<sup>24</sup> avvistato nella malattia riandando con la memoria al tempo dell'infanzia. Dall'odio necessario e dal distacco egli procede alla compassione per chi gli sopravvive e a quel punto, forse coincidente con il “punto luminoso” che ha in mente, l'inutilità di parlare e il bisogno di “far qualcosa” avvertiti quasi per *incroyable frivolité des mourants* al termine dell'agonia gli accendono nella notte la stella della liberazione, che è per lui gioia e luce, più della fede, più della speranza in altra vita. Nel congedo da Praskov'ja Fëdorovna e dall'adolescente Vasilij chiamato Vasja, scrive Tolstoj, egli «indicò collo sguardo il figlio dicendo alla moglie:

“Portalo via... mi fa pena... e anche tu...”.

<sup>22</sup> E.M. CIORAN, *La peur plus antique. A' propos de Tolstoï*, in: *La chute dans le temps*, traduzione di Tea Turolla, Id., *La paura più antica. A proposito di Tolstoj*, in: *La caduta nel tempo*, cit., p. 102.

<sup>23</sup> *Ivi, ibid.*

<sup>24</sup> L. TOLSTOJ, *Smerť Ivana Il'iča*, traduzione di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Id., *La morte di Ivan Il'ič, Tre morti e altri racconti*, cit., p. 92.

Voleva aggiungere “perdona”, ma disse invece “lascia andare”; e, non avendo ormai la forza di correggersi, tacque, tanto chi doveva capire avrebbe capito ugualmente.

E all'improvviso ciò che lo tormentava e che non tornava – tutto all'improvviso cominciò a tornare, da un lato, da due, da dieci, da tutti i lati. Ho pietà di loro, bisogna non farli soffrire. Liberarli e liberare me stesso da queste sofferenze. ‘Come torna bene e come è facile’ pensò. ‘E il male?’ si chiese. ‘Dov'è andato? Ebbene, dove sei male?’<sup>25</sup>.

Non pensa Ivan Il'ič al male come entità metafisica ma al proprio male che lo sta uccidendo, e tuttavia il suo «dov'è andato?» replica alla lettera in un'eco il «dov'è andato?» di Nataša davanti al cadavere di Andrej. Non capisce Ivan Il'ič «dov'è andato» il suo male ma in un attimo, tornando alle sensazioni del proprio corpo, lo ritrova come pena tuttavia che non si imprime più sull'anima: «“Sì, eccolo. E con questo? Dolga pure”». La vita agonica di conoscenza lo ha portato infine a liberarsi dal male stesso che l'ha generata, e nel momento di questa realizzazione psichica lo emancipa dalla «paura più antica» che imprigionava in vita il suo io. Perciò egli può fieramente subito chiedersi, estraneo ormai al pianto e al ricordo, solo davanti a un assoluto atemporale conquistato attraverso il male: «E la morte? Dov'è?». E Tolstoj può di seguito aggiungere: «Cercò la sua solita paura della morte e non la trovò. Dov'è? Ma che morte? Non c'era più paura perché non c'era più morte.»<sup>26</sup> A mente lucida, non nell'incubo del principe Andrej morente, Ivan Il'ič accoglie la morte, non vi si oppone più con le scemanti energie, le apre di propria volontà la porta perché entri non solo nella sua stanza ma in tutto il suo essere, e nel suo essere la conosce come un niente.<sup>27</sup>

Il sapere maligno e desertico dell'agonia lo ha infine spogliato di quanto gli era caro fra la «gente morta»<sup>28</sup> come egli stesso chiama i vivi in mezzo ai quali era vissuto, fruttandogli dalla propria apparente aridità un secondo disincanto, un ulteriore *détachement* dall'inatteso senso spirituale, perché gioia e luce sono nomi perti-

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 99-100.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>27</sup> Il sogno di Andrej in *Vojna i mir*, a cura di E. Bazzarelli, Id., *Guerra e pace*, cit., pp. 990-1.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 89.

nenti allo spirito, stonati o soltanto equivocamente pronunciabili negli spazi tratteggiati in precedenza dal racconto. Come se nell'anima di questo moribondo si generi negli ultimi respiri una *descriptio destructionis*, che annienta anche il cosmo tenebroso della morte “sola nel mondo eterna, a cui si volge / ogni creata cosa”,<sup>29</sup> e il più alto raggiungimento del soggetto, la luce gioiosa della liberazione di una mente pura e staccata dal suo stesso io, coincida con il culmine della coscienza del male in sé e nella realtà.

In tutta la sua esistenza Ivan Il'ič «non ha meriti, non si pente» in un senso religioso, come Citati ha osservato, ma dal casuale accadimento della malattia procede per una solitaria via negativa e affatto critica, che *deve* strapparli ai legami, anche morali e religiosi, con la società, la famiglia e il suo io anteriore. Di che dovrebbe pentirsi quando egli finalmente conosce che la vita in sé e intorno a sé è una «menzogna» (la parola più ricorrente nel racconto), di cui è stato prigioniero? Nel suo stato di soccombente, che in punto di morte vuole capire, preferisce la parte di un *unico*, quasi alla Stirner, che nella proprietà restante del suo male sviluppa un sapere alieno da quella menzogna sostenuta da una moralità e da una tradizione.

Non il bene, non il dettame di una religione o di una filosofia, ma una radicale cognizione del male patita e vissuta nel proprio corpo malato lo illumina. La via del bene è del sano Gerasim, l'altro *unico* in condizione di servo, che «non mentiva» – si legge – ed era il solo a capire «come stavano le cose, e non stimava necessario nascondere nulla, ed era semplice nella sua pietà per il padrone debole, sfinito». <sup>30</sup> Il servo “capisce” – è il verbo di Tolstoj – il male del padrone e prova per lui una carità lucida, di genere non sentimentale, anzi meccanica perché mossa dal senso della ruota delle esistenze, e della casualità dei punti in essa occupati dagli individui. Soltanto Gerasim, per il fondo arcaico e incolto della sua mentalità, sa ancora come trattare la «sconvenienza» della morte. Scrive Tolstoj che Ivan Il'ič «vedeva che quanti gli stavano intorno riducevano l'atto terribile e spaventoso della sua morte a una fortuita contrarietà, a una specie di sconvenienza (come quella

<sup>29</sup> *Coro di morti*, vv. 1-2, in *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (G. LEOPARDI, *Prose*, a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 2006<sup>11</sup>, p. 116).

<sup>30</sup> L. TOLSTOJ, *Smerť Ivana Il'iča*, traduzione di Tommaso Landolfi, a cura di Idolina Landolfi, Id., *La morte di Ivan Il'ič, Tre morti e altri racconti*, cit., p. 75.



di uno che tramandi cattivo odore in un salotto), e in tal modo anche qui c'entrava quella "convenienza" che lui stesso aveva sempre servita; vedeva che nessuno aveva pietà di lui perché nessuno voleva soltanto capire la sua condizione. Solo Gerasim lo capiva e aveva pietà di lui»<sup>31</sup>.

Gerasim è l'impensabile e al tempo stesso naturale "prossimo" uscito dal circuito del male, egli stesso "unico" nella sua eccezione. Assurge a maestro tacito di azioni compassionevoli che smentiscono ogni sapere mondano, anche morale, cui Ivan Il'ič si è attenuto negli anni della salute. Si abbattano infatti sul malato nelle sue veglie notturne delle «sofferenze morali», dice Tolstoj, quando osserva il viso assonnato di Gerasim che l'assistete, e da quell'alterità silenziosa gli viene incontro e si forma in lui la domanda: «se davvero tutta la mia vita, la mia vita cosciente, non fosse stata "come doveva"?». È Gerasim, nella solitudine del suo essere e quasi nel mistero della sua inafferrabile, assonnata interiorità, a indicargli con gesti la via che va oltre il bene e lo porterà oltre il male. Non è un nichilista né un filosofo del pensiero negativo Tolstoj quando dal riverbero della maestria caritatevole, tacita e quasi afasica del servo conduce Ivan Il'ič a pensare che di "uffici, modi di vivere, famiglia, interessi mondani e professionali", ovvero del catechismo di credenze civili nel bene, non ci sia alla luce del male conosciuto a fondo, nel proprio corpo e nel corpo della realtà, «niente da difendere»:

«Gli era venuto in capo che quanto gli era fin qui sembrato assolutamente inammissibile, di aver cioè vissuto come non si doveva, potesse invece essere la verità. Gli era venuto in capo che i suoi timidissimi tentativi di ribellione a ciò che la gente altolocata stimava il bene, tentativi che subito aveva soffocato in sé – che solo essi potessero essere giusti, e tutto il resto essere sbagliato. Il suo ufficio, il suo modo di vivere, e la famiglia, e gli interessi mondani e professionali – tutto poteva essere sbagliato. S'era provato a difendere davanti a se stesso quelle cose. E a un tratto aveva sentito tutta l'inconsistenza di ciò che difendeva. Non c'era niente da difendere»<sup>32</sup>.

Con un analogo realismo, sorretto dal sapere del sospetto, Tolstoj quasi si compiace di mostrare come Ivan Il'ič al momento

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 95.

del suo distacco dalla «gente morta» di cui fa parte, dunque al principio della sua vera vita coincidente con l'agonia, scherzi e rida sul banale incidente per il quale è scivolato da una scala sistemando un pannello della nuova casa conveniente al suo avanzamento in carriera:

«La sera, quando al tè Praskov'ja Fëdorovna gli chiese fra l'altro come fosse caduto, lui si mise a ridere e rappresentò al vivo il suo ruzzolar dalla scala e lo spavento del tappeziere. “Non per nulla sono un buon ginnasta. Un altro si sarebbe ammazzato, io invece ho appena picchiato qui; a toccare mi fa male, ma sta già passando; non è che una lividura”»<sup>33</sup>.

«Leggerezza, piacevolezza e decenza» sono infatti le testuali qualità cui Ivan Il'ič conforma il suo stile di vivere prima della scoperta del male. Così, si legge, «tutto andava bene». Se c'era un litigio con la moglie, come in un caso descritto «per via delle torte e delle chicche», gioia e luce nella loro accezione convenzionale gli tornavano in cuore durante la successiva festa di ballo in casa, dove «c'era la migliore società». In quella circostanza, scrive Tolstoj con feroce sarcasmo, «Ivan Il'ič ballò colla principessina Trufonova, sorella dell'altra Trufonova della nota associazione “Via il dolore”». Se in lui c'era anima, non aveva identità come di norma e somigliava a quella predeterminata dal censo del suo collega Pëtr Ivanovič. Tolstoj mira a dimostrarlo quando riferisce la passione di Ivan Il'ič per il *whist* e con calcolata mossa stilistica introduce il termine «gioia»:

«I piaceri dell'ufficio erano piaceri d'amor proprio; quelli del mondo piaceri di vanità; ma i veri piaceri di Ivan Il'ič erano quelli del *whist*. Lui stesso confessava che qualunque cosa di bene gli capitasse, la gioia che come una face illuminava tutta la sua vita era sempre sedersi con dei buoni giocatori e un compagno non sbraitone a un tavolo di *whist* [...] e condurre un gioco serio e assennato (quando le carte vengono)»<sup>34</sup>.

Qui l'ironia o persino lo humour nero contano meno della rappresentazione del tipo d'uomo qualsiasi, del *bourgeois* o del Monsieur Homais nella visuale del realismo o naturalismo ottocentesco, che ha fede “seria e assennata” nella società e nell'ordine delle sue convenzioni. Con serietà e assennatezza Ivan Il'ič si di-

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 46-7.

sponde, pur contro voglia, ad ascoltare i medici, per porre almeno fine ai crescenti litigi con la moglie irritata dal suo nuovo stato di perenne malumore che turbava «le abitudini di vita gradevole, leggera e decente stabilite nella famiglia»<sup>35</sup>. Riconoscendogli «un carattere impossibile», lei anzi arrivava negli eccessi dell'ira a desiderarne la morte, se essa non l'avesse privata del suo «stipendio», e allora «quanto più si compativa, tanto più ne odiava il marito»<sup>36</sup>. Al ritorno di lui dalla prima visita insensata al «celebre medico», Praskov'ja Fëdorovna, che ha poco tempo per ascoltare perché è in procinto di uscire con la figlia, si dice «molto contenta» del breve resoconto e lo esorta a «prendere scrupolosamente la medicina».

La casa in suo possesso e lo spazio familiare, feticci per eccellenza del *bourgeois*, sono i primi garanti del «vuoto inganno»<sup>37</sup> e della menzogna di cui Ivan Il'ič prenderà coscienza. Ma egli ancora renitente a tale cognizione, si piega a pensare che «forse è davvero una sciocchezza», indulge a «seguire scrupolosamente le prescrizioni» e a «credere di star meglio». «Finché nulla lo turbava, – scrive Tolstoj – riusciva a trarsi in inganno. Ma bastava uno screzzo con la moglie, un insuccesso all'ufficio, o cattive carte al *whist*, per fargli sentire tutta la forza della sua malattia; un tempo sopportava quelle contrarietà dicendosi non importa, da un momento all'altro tutto s'aggiusterà, trionferò di tutto, avrò gran successo, farò grande *slam*.»<sup>38</sup> Nel suo autoinganno era ancora irretito nel gioco convenzionale della vita, che distribuisce a caso le carte, soprattutto quelle buone, e impone a ogni giocatore di sognarsi vincitore. Prima di affidarsi soltanto a se stesso e alla propria estraneità di morente, prima di ascoltare (dice Tolstoj) «la propria malattia e tutte in generale le funzioni del proprio organismo»,<sup>39</sup> egli poteva credere alle parole e promesse altrui, accordare fede ad esse. Ne dà un esempio Tolstoj: «Una volta una dama di sua conoscenza stava raccontando di certa guarigione miracolosa operata da non so che sacre immagini, Ivan Il'ič si sorprese ad ascoltare attentamente la storia e a credere alla sua autenticità». Ma poi l'organismo fiaccato, in cui opera senza mai tregua la percezione del male, gli istilla

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>39</sup> *Ivi, ibid.*

nella mente un dubbio, ed egli “si spaventa” della propria fiducia nei discorsi degli altri e si chiede: «Possibile che sia diventato tanto debole di spirito?»<sup>40</sup>.

Sta nominando l'unica salvezza per lui possibile dalla morte in vita e dalla «morte seconda», la forza dello spirito nella solitudine del soggetto ancorata a quella stessa «della sua malattia», e subito ricade invece nella credenza del *bourgeois* sulla forza positiva della scienza: «Tutte sciocchezze, non bisogna abbandonarsi alle paure, ma, scelto un medico, seguirne rigorosamente la cura»<sup>41</sup>. Ugualmente può credere che con i farmaci si aiuti la natura a ristabilire «funzioni regolari», come se una sua funzione essenziale non fosse anche quella di uccidere i viventi<sup>42</sup>. Non ha ancora imparato a odiarsi in ciò che egli è per lo sguardo e sentimento degli altri, a riconoscersi soltanto in quel «lui» suo prossimo, che è l'identità del male che lo abita e tende a far tutt'uno con il suo io.

«Ma dunque non c'è che *lui* di vero?», Ivan Il'ič si domanda quando comincia ad averne paurosa coscienza. «E il peggio di tutto era – si legge – che *lui* attirava la sua attenzione non perché egli facesse qualcosa, ma soltanto perché lo guardasse così, dritto negli occhi [...] E per salvarsi da ciò Ivan Il'ič cercava altrove conforto, cercava altri schermi, e questi per breve tempo parevano davvero salvarlo, ma presto cadevano, o piuttosto diventavano trasparenti, quasi *lui* passasse attraverso ogni cosa [...] e all'improvviso *lui* balenava di dietro allo schermo, Ivan Il'ič lo vedeva. *Lui* balenava appena, Ivan Il'ič ancora sperava che scomparisse, ma si ascoltava involontariamente il fianco, era sempre a un modo, sempre a un modo doleva, e Ivan Il'ič ormai non poteva più dimenticare [...] Ritornava nella sua stanza, si coricava, e restava nuovamente solo con *lui*. A faccia a faccia con *lui*; e con *lui* non c'era niente da fare. Fuorché guardarlo e agghiacciare»<sup>43</sup>.

È da escludere che il realista Tolstoj, ferrato nelle opere della religione e mistica cristiana, non si renda conto che in questa pagina vi è un suo linguaggio, attinente alla visione di Dio *facie ad faciem*, come nella tradizione d'origine paolina e giovannea. Ma qui è il male incurabile e naturale manifestatosi in Ivan Il'ič il *Lui* ulterio-

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 68-9.

re a tutti i nomi al quale nell'ascensione agonica egli giunge per guardarlo non *per speculum in aenigmate* ma soprannaturalmente, faccia a faccia. Da questo testuale preavviso, che non può essere inconsapevole in Tolstoj o dettato da una metaforologia convenzionale per il rilievo innanzitutto stilistico che ha nel suo racconto, muove l'itinerario di conoscenza del male che all'ultimo grado, un attimo prima che il suo corpo si agghiacci, libera Ivan Il'ič dalla paura della morte e lo conduce alla «non-paura», come già la più antica sapienza precristiana chiamava letteralmente «l'unica forma della pace»<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> «Non-paura», *abhaya*, è concetto vedico. La «non-paura» nel Veda è «l'unica forma della pace»: R. CALASSO, *L'ardore*, Milano, Adelphi, 2010, p. 45.



IL VEGLIARDO DIVINO:  
MICHELSTAEDTER LETTORE DI TOLSTOJ

*Ah, but I was so much older then  
I'm younger than that now...*  
(B. DYLAN, *My back pages*)

1. L'occasione dalla quale sono nati questo breve scritto e l'incontro per il quale è stato originariamente pensato, è stata la ricorrenza del primo centenario dalla morte di Tolstoj.

Aveva poco più di 82 anni, Lev Nikolaevič, quando, intorno alle sei del mattino del 7 novembre 1910, si spense nella dimora del capostazione del piccolo villaggio di Astapovo (una località a una cinquantina di chilometri dalla sua casa, e alla quale dal 1918 è stato attribuito, per questo, il nome dello scrittore), nella quale era stato costretto a fermarsi a causa di una violenta febbre che lo aveva aggredito nel corso di un viaggio – una fuga, sarebbe meglio dire – che era iniziato una decina di giorni prima e che, con il tempo, ha finito per circondarsi dell'alone della leggenda.

Tolstoj si era allontanato dalla sua casa, dalla moglie<sup>1</sup>, dai figli, alcuni giorni prima, nella notte tra il 27 e il 28 ottobre. Un evento che, come è stato osservato, pur avendo un carattere senza dubbio fuori dall'ordinario, non dovette sorprendere troppo quanti conoscevano bene lo scrittore, poiché “fin dal 1884, anno a cui risaliva un primo tentativo di riconquistare la libertà, Tolstoj meditava di compiere questo passo, e più di una volta aveva scritto una vera e propria lettera d'addio alla moglie. Le cause immediate erano di natura familiare e nascevano dal conflitto disperato attraverso cui la coppia, ormai giunta all'estraneità, finì col distruggere il matrimonio”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sof'ja Behrs (1844-1919), che lo aveva sposato quando era appena diciottenne. Di lei sono da vedere anzitutto i diari (S. TOLSTAIA, *I diari: 1862-1910* trad. ital., di F. Ruffini e R. Setti Bevilacqua, Milano, La Tartaruga, 2010), ma anche *Amore colpevole* (ivi, 2009).

<sup>2</sup> H. GIFFORD, *Tolstoj*, Oxford, Oxford University Press, 1982; trad. ital. di G. Balestrino, Bologna, Il Mulino, 2003, p.87.

Tolstoj, dunque, abbandona la propria casa e i propri cari. Osserviamolo mentre se ne va, senza portare con sé praticamente nulla, nemmeno i documenti, e si mette in viaggio. Al momento di salire in treno, sceglie un vagone dei più poveri, per viaggiare insieme al popolo reale: “Il viaggio da Gorbačëvo in vagone di terza classe zeppo di lavoratori è stato molto istruttivo e bello, per quanto io percepissi solo debolmente”, annota nel suo diario il giorno stesso della ‘fuga’<sup>3</sup>.

L’ambiente familiare era diventato per lui troppo oppressivo (“La pesantezza dei miei rapporti con l’ambiente familiare aumenta sempre più”, annota il 27 ottobre nel suo diario; *Diari*, p. 662). Le piccole cose di ogni giorno e le abitudini di Sof’ja Andreevna gli erano diventate ormai intollerabili: “Giorno e notte tutti i miei movimenti, tutte le mie parole devono essere conosciuti da lei, controllabili da lei. Di nuovo passi, cauto aprirsi di porte, ed essa è andata via. Non so perché, ma questo mi ha suscitato un insopportabile disgusto e senso di ribellione”, annota il 28 ottobre (*Diari*, p. 663). E, dopo che la moglie è rientrata nella stanza, Lev Nikolaevič aggiunge: “il disgusto e il senso di ribellione crescono, respiro a fatica (...). Non ho potuto più coricarmi e d’improvviso ho preso la decisione definitiva di andarmene” (*Diari*, p. 663).

Ecco. Quello che mi pare vada anzitutto sottolineato è questo: Lev Nikolaevič sente il bisogno *irrinunciabile*, giunto in prossimità della fine della propria esistenza (si può non ‘sentire’ intimamente, anche qualora non lo si voglia ammettere, l’approssimarsi della propria morte?), di ricominciare a respirare liberamente, di cominciare finalmente a vivere. Per questo egli raccoglie furtivamente il poco che gli è necessario per andarsene, tremando “al pensiero che

<sup>3</sup> L. TOLSTOJ, *Dnevnik*, trad. ital., *I diari*, introduzione di S. Vitale; scelta dei testi, prefazione, traduzione e note di S. Bernardini, Milano, Garzanti, 1997, p. 664 [d’ora in poi, direttamente nel testo, abbreviato in *Diari*]. Segnalo che nella primavera del 2010 l’editore Adelphi ha pubblicato la traduzione italiana del romanzo-cronaca di Vladimir Pozner (1905-1992), *Tolstoj è morto* (*Tolstoj est mort*; 1935; trad. ital. di G. Girimonti Greco, con una nota di A. Pozner, Milano, Adelphi, 2010), che ricostruisce in modo suggestivo gli ultimi giorni di vita dello scrittore russo. Vale la pena ricordare in proposito anche il racconto di A. Cavallari, *La fuga di Tolstoj* (Skira Editore, 2010) e il libro di Jay Parini, *L’ultima stazione* (*The last station*, New York, Henry Holt & Co, 1990; trad. ital. di L. Matteoli, Milano, Bompiani, 2010), dal quale è stato ricavato nel 2009 il film *The Last Station*, di Michael Hoffman.



essa [la moglie, s'intende] senta, venga – scenata, isterismo, e di non poter partire senza scenate”; solo quando il treno, finalmente, si mette in moto, sente che “il timore dilegua” (*Diari*, p. 663).

Certo, una volta abbandonata la casa, Lev Nikolaevič si sentirà in pena per la moglie, la quale si sarebbe senza dubbio preoccupata per la sua fuga, ma non avrà dubbi di avere preso, andandosene, la decisione più giusta: “ecco che sediamo nel vagone, il treno si muove, il timore si dilegua, e sopravviene la pena per lei, ma non il dubbio di non aver fatto ciò che dovevo. Forse sbaglio per giustificarmi, ma *credo così di aver salvato me stesso*”, scrive il 28 ottobre (*Diari*, pp. 663-664; corsivo mio). E aggiunge un’annotazione che ci è preziosa per aiutarci a comprendere il senso di quello che gli sta accadendo: “non Lev Nikolaevič, ma ho salvato quello che non sempre, ma a momenti e almeno un poco, c’è in me” (*Diari*, p. 664). Quel ‘qualcosa’ che egli ritiene di avere salvato grazie alla fuga, lo possiamo anticipare, è il ‘divino’ che abita nell’umano: ci ritornerò nel prosieguo, in riferimento anche a Carlo Michelstaedter e al modo in cui quest’ultimo si accostò a Tolstoj. Si tratta di una salvezza che per Lev Nikolaevič ha il sapore della riconquista della libertà e della esaltazione dell’”istinto divino” che è in lui (in una annotazione del 17 marzo 1865 lo scrittore aveva parlato dell’istinto divino che è in noi, dopo avere osservato, non senza una qualche amarezza ma con una saggezza davvero profonda, che “anche per il dolore l’uomo ha bisogno di binari tracciati, lungo i quali camminare”, *Diari*, p. 203).

## 2.

Ricordiamo dunque la morte di questo vecchio (al momento della morte Tolstoj ha compiuto 82 anni da circa tre mesi). Di questo vecchio straordinario che (con un gesto finale che, secondo Berdjaev, costituisce “l’esito della rivolta anarchica di Tolstoj”<sup>4</sup>) si allontana dalla quotidianità e dalle logoranti incomprendimenti familiari nel tentativo, disperato ma irrinunciabile, di *salvare sé stesso*. Nel mettere in atto questo tentativo, Tolstoj incontra la morte. Quella morte che, da scrittore, aveva saputo rappresentare con una intensità e una profondità del tutto particolari<sup>5</sup>

<sup>4</sup> L’affermazione di Berdjaev è riportata in H. GIFFORD, *Tolstoj*, op. cit., p. 90.

<sup>5</sup> Penso soprattutto a *La morte di Ivan Il’ič*, ma anche a un racconto del 1858, *Tre morti* (in L. TOLSTOJ, *Tutti i racconti*, a cura di I. Sibaldi, Milano, Mondadori, 1991, vol. I, pp. 584-599). Ha scritto George Steiner che “*La morte*

e intorno alla quale, da uomo prima che da pensatore, egli s'era ripetutamente interrogato e ancora, in vista della fine, continuava a interrogarsi.

Il 21 gennaio 1910, ad esempio, annota nel proprio diario: "Mi sono svegliato con una strana sensazione, non ricordavo nulla, tanto che non riconoscevo neanche i figli. Mi doleva la testa, grande debolezza. Non ho potuto far nulla, ma ho pensato bene alla vicinanza della morte" (*Diari*, p. 619). Più in generale, diverse annotazioni del 1910, in particolare dalla metà del mese di aprile in avanti, si aprono con una constatazione che ciascuno di noi dovrebbe in effetti fare quotidianamente, senza nascondere la propria meraviglia (esistenziale o filosofica che sia, ammesso e non concesso che le due cose siano effettivamente distinguibili): "Sempre vivo, per ora" (così il 20 aprile, *Diari*, p. 631). Oppure, semplicemente: "Vivo" (12 maggio, p. 634; 23 giugno, p. 642; 6 agosto, p. 648; 27 agosto, p. 650; 12 settembre, p. 653). O ancora: "Vivo, a fatica" (11 luglio, p. 644); "Vivo, ma è penoso" (15 luglio, p. 645); "Vivo, ma male" (18 luglio, p. 645); "Vivo, ma amaramente" (3 agosto, p. 647).

Cosa c'è di più straordinario del constatare ogni volta di nuovo il nostro essere qui, ancora al mondo e presenti a noi stessi? Il vecchio Tolstoj sembra guardare ogni giorno con stupore a questo miracolo dell'esistenza che si rinnova, così come – lo ha osservato, ad esempio, Pietro Citati nel volume che ha dedicato alcuni anni or sono allo scrittore russo – guarda con meraviglia all'inesorabile (e anch'esso a sua volta 'miracoloso') trascorrere del tempo: nelle pagine del suo diario – osserva Citati – Tolstoj "studiava il tempo: seguiva i colori e le ombre della primavera, della prima e della piena estate, dell'autunno, dell'inverno incipiente. Forse gli balenò il pensiero di rinunciare a tutto – letteratura, dubbi, pensieri, angosce –, restando soltanto il meteorologo scrupoloso e paziente di quello che il dio dei cieli faceva accadere sulla striscia di terra attorno a lui"<sup>6</sup>.

*di Ivan Il'ič* è in qualche modo l'equivalente delle *Memorie del sottosuolo*, ma, invece di scendere nei luoghi oscuri dell'anima, Tolstoj scende, con angosciante minuziosità, nei luoghi oscuri del corpo. È un poema – uno dei più strazianti mai concepiti – della ribellione della carne, del modo in cui la carnalità, con il suo dolore e la sua corruzione, penetra e dissolve la tenue disciplina della ragione" (G. STEINER, *Tolstoy or Dostoevskij*, 2<sup>nd</sup> edition, New Have, CT, Yale University Press, 1996; trad. ital. di C. Moroni, *Tolstoj o Dostoevskij*, Milano, Garzanti, 1995, p. 274).

<sup>6</sup> P. CITATI, *Tolstoj*, Milano, Adelphi, 1996, p. 267.

Il vecchio Tolstoj muore. Giusto cent'anni fa, il 7 novembre 1910. Nel 2010, tuttavia, non ricorre soltanto il primo centenario della morte del grande scrittore russo. I centenari che oggi voglio ricordare sono due. A ben vedere, in effetti, le ricorrenze sono tre, se consideriamo anche il fatto che sono trascorsi esattamente centocinquant'anni dalla morte di Arthur Schopenhauer; e vedremo tra breve che da tre possono diventare addirittura quattro. E che, per uno dei tanti scherzi del destino, sono connesse (le primi due certamente, ma anche la terza e la quarta) l'una all'altra.

Ma procediamo con ordine, spiegando quale sia il secondo anniversario.

Una ventina di giorni prima che Tolstoj morisse, nel primo pomeriggio del 17 ottobre 1910, a Gorizia, un giovane di ventitré anni s'era tolta la vita sparandosi un colpo di rivoltella alla tempia. Quel giovane si chiamava Carlo Michelstaedter.

Quando si suicida, Michelstaedter ha appena ultimato la stesura della tesi di laurea, che avrebbe dovuto discutere presso l'Istituto di Studi Superiori di Firenze, dove si era iscritto nel 1905, abbandonando di fatto il progetto, che aveva per qualche tempo immaginato, di studiare matematica all'università di Vienna.

Per inciso, vale la pena ricordare che Michelstaedter è per più versi uomo di (almeno) due culture (mi limito a dire 'almeno', perché in questa sede non posso che lasciare in sospeso l'ipotesi che la sua sia in effetti una multiculturalità assai più ampia, unificata in modo originalissimo nella sua persona). Lo suggerisce egli stesso in una lettera indirizzata il 6 novembre 1907 a Benedetto Croce (pubblicata per la prima volta solo di recente da Sergio Campailla, anche se l'episodio al quale essa si riferisce era già noto da tempo) con la quale gli proponeva di tradurre per i 'Classici' di Laterza, che all'epoca Croce dirigeva, *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer: "Per esser nato e cresciuto nelle province dell'Austria mi trovo ad aver fatto vita intellettuale nei due ambienti italiano e tedesco, nella condizione quindi di padroneggiare allo stesso modo le due lingue"<sup>7</sup>.

La cultura italiana e quella imperiale austriaca. La lingua italiana e la lingua tedesca. Il desiderio di studiare matematica a Vienna e la decisione di studiare lettere e filosofia a Firenze. Sono circostanze che mi sembrano sufficienti a mostrare come la figura di

<sup>7</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, nuova edizione riveduta e ampliata, a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 2010, p. 277.

Carlo Michelstaedter si collochi su una linea di confine che, nel suo caso, *anziché separare, unisce* due territori culturali apparentemente molto diversi l'uno dall'altro (potremmo aggiungere anche la cultura greca e la cultura ebraica, ma, come ripeto, il discorso ci porterebbe davvero troppo lontano). In modo analogo, quello che vorrei provare a dire è che la linea di confine che può essere tracciata tra Tolstoj e Michelstaedter, assai più che dividerli, li unisce per l'essenziale l'uno all'altro.

Michelstaedter, stavo dicendo, si toglie la vita il 17 ottobre 1910, dopo avere ultimato una tesi di laurea dedicata (questo, almeno, il pretesto, perché poi la sua scrittura tende ad ogni passo ad eccedere ogni limitazione tematica e accademica) all'esame de *I concetti di persuasione e rettorica in Platone e Aristotele*. Una tesi – la conosciamo, oggi, con il titolo postumo di *La persuasione e la rettorica*<sup>8</sup> – che è diventata uno degli scritti più originali e significativi del Novecento, non solo di quello italiano e non solo di quello filosofico (a tal punto che spesso si tende a dimenticare l'occasione contingente che ha dato origine a questo scritto davvero straordinario). In essa Carlo mette in gioco tutta intera la propria esistenza, ingaggia un vero e proprio corpo a corpo con sé stesso, e impone a ciascuno dei suoi non richiesti né ricercati lettori di fare altrettanto: a ciascuno chiede di venire “ai ferri corti” (l'espressione è dello stesso Michelstaedter) con la propria vita, per raggiungere, attraverso una vera e propria esplosione di energia, quella pace che l'esistenza dei più, governata com'è dalla rettorica del linguaggio, dei comportamenti, della vita sociale, non è in alcun modo in grado di conseguire. È un ‘destino’, quello che conduce *di energieias es argian* (PR, p. 49), che appartiene solo a chi sia fino in fondo Persuaso di ciò che è e di ciò che fa:

l'uomo nella via della persuasione mantiene in ogni punto l'equilibrio della sua persona; egli non si dibatte, non ha incertezze, stanchezze (...). Dove per gli altri è oscurità per lui è luce, poiché il senso del suo orizzonte è più vasto – dove per gli altri è mistero e impotenza – egli ha la potenza e vede chiaro (...). Solo, nel deserto egli vive una vertiginosa vastità e profondità di vita

<sup>8</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica – Appendici critiche*, edizione critica a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 1995 [d'ora in poi, direttamente nel testo, PR].

(...). Ogni suo attimo è un secolo della vita degli altri –, *finché egli faccia di sé stesso fiamma* e giunga a consistere nell'ultimo presente. In questo egli sarà persuaso – ed avrà nella persuasione la pace (PR, pp. 47-49).

### 3.

Nel 1910, nel giro di venti giorni, un giovane di ventitré anni e un vecchio di ottantadue muoiono.

Quella del giovane è una morte “personalmente scelta e non naturalisticamente subita”, come ha scritto diversi anni fa Carlo Arata<sup>9</sup>. Ricercata, verosimilmente, con l'intento di non rinunciare alla parte migliore di sé, al ‘divino’ che è in noi e che per lo più non riconosciamo e non valorizziamo.

Quella del vecchio è una morte che, invece, sopraggiunge ‘naturalmente’, poco dopo le sei del mattino, durante un viaggio iniziato appunto per ritrovare e mantenere viva la parte migliore di sé. Il figlio di Lev Nikolaevič, Sergej, raccolse le ultime parole del padre, e così le ha riferite: “Andarsene, bisogna andarsene. Andrò in qualche posto dove nessuno possa disturbarmi... Lasciatemi in pace”<sup>10</sup>.

Per spiegare come l'accostamento, che qui intendo proporre, di Michelstaedter a Tolstoj non sia qualcosa di estrinseco, occasionato semplicemente dalla coincidenza del doppio centenario, voglio ricordare che, a fronte di un'opera (filosofica, letteraria, poetica, artistica) quasi interamente postuma, uno dei pochissimi scritti che sono stati pubblicati quando Michelstaedter era ancora in vita (quattro in tutto, e tutti e quattro molto brevi) il giovane lo dedicò proprio al grande romanziere russo<sup>11</sup>. Si tratta di un breve articolo che Michelstaedter scrisse in occasione degli ottant'anni di Tolstoj.

<sup>9</sup> C. ARATA, *Il rapporto esistenza-trascendenza e la non assurdità della “speranza”: appunti per un dialogo con Carlo Michelstaedter*, in AA. VV., *La filosofia nella Mitteleuropa*, Gorizia, ICM, 1981, p. 263.

<sup>10</sup> La testimonianza è citata da Serena Vitale nella sua Introduzione ai *Diari di Tolstoj*, op. cit., p. XLIII.

<sup>11</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Tolstoj*, in «Corriere friulano», 18 settembre 1908; ora in Id., *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, a cura di G. Brianese, Milano-Udine, Mimesis, 2009, pp. 181-184 (d'ora in poi, direttamente nel testo, DSE). Si legge anche in Id., *La melodia del giovane divino*, a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi, 2010, pp. 207-213 (d'ora in poi, direttamente nel testo, MGD).

Potrebbe venir fatto di pensare, per questo, che si tratti, per lui, di celebrare una ricorrenza, e che lo scritto dedicato allo scrittore russo, occasionato come fu dal suo ottantesimo compleanno, sia una sorta di atto dovuto e, per ciò, un che di meramente esteriore: una formalità sbrigata da un giovane studente che desidera cominciare a farsi conoscere pubblicando qualche pagina sui giornali. Le cose, però, non stanno affatto in questo modo.

Per Michelstaedter, infatti, non si tratta di una sterile celebrazione (non avrebbe potuto in alcun modo trattarsi di questo; non per lui, almeno, che detestava con tutto sé stesso le convenzioni, accademiche o meno che fossero: figuriamoci le celebrazioni!), ma di un omaggio sincero, rivolto a un uomo (prima ancora che a uno scrittore) che avrebbe potuto trovare posto, senza forzature, in quel vero e proprio 'catalogo' dei Persuasi che Michelstaedter propone nella pagina che fa da Prefazione al suo capolavoro letterario e filosofico, *La persuasione e la retorica* (PR, pp. 3-4).

In quel 'catalogo' compaiono i nomi più diversi: da Parmenide, Eraclito ed Empedocle, all'Ecclesiaste; da Cristo ai tragici greci (Eschilo e Sofocle, in particolare); da Petrarca e Leopardi a Ibsen e Beethoven. Nomi che sono difficilmente riconducibili a una unità che non sia quella, all'apparenza meramente esteriore, del genere (i 'persuasi' che compaiono in questa pagina sono tutti *maschi*<sup>12</sup>), oppure quella, più profonda, dell'autenticità della loro esistenza e della loro scrittura.

La parola dei persuasi (il discorso filosofico di Michelstaedter è costruito pressoché per intero intorno alla polarità di *Persuasione e Rettorica*: da un lato la capacità di vivere fino in fondo e pienamente il presente, dall'altro quella caricatura di esistenza che insegue, sempre inutilmente, i miraggi che il bisogno, il desiderio, la volontà di potenza, le fanno balenare dinanzi agli occhi<sup>13</sup>) risuona ricordando senza mezzi termini a ciascuno di noi che stiamo vivendo nella finzione, che quella che chiamiamo 'vita' è in effetti una 'non-vita', che crediamo di essere qualcosa o qualcuno, ma che

<sup>12</sup> Qualche considerazione a proposito di questo aspetto l'ho proposta nel saggio *Michelstaedter e le donne*, in «Lussein. Rivista di studi umanistici», III, 3, settembre-dicembre 2010, pp. 121-136.

<sup>13</sup> Per un approfondimento interpretativo mi permetto un rinvio ai due libri che ho dedicato a Michelstaedter: *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, nuova edizione riveduta e ampliata, Milano-Udine, Mimesis, 2010; *Carlo Michelstaedter. Il sogno della persuasione*, Roma, Carocci, 2011 (entrambi corredati da ampia bibliografia).

in effetti siamo (già) niente; e ci invita a (ci impone di) prenderci cura di noi stessi vivendo pienamente il qui ed ora della nostra esistenza, senza lasciarci distogliere dalle seduzioni dell'attaccamento alla vita e dal desiderio del futuro che per lo più guidano il nostro pensare e il nostro agire.

La parola dei Persuasi impone a ciascuno di noi di “*vedere ogni presente come l'ultimo*” e di “*crearsi da sé la vita*” (PR, p. 33). Ci chiede, mettendoci con le spalle al muro: “Sei persuaso o no di ciò che fai?” (PR, p. 31), oppure “parli come un sepolto vivo che descriva la sua tomba” (PR, p. 32)? Vivi perché sei vivo, oppure vivi “per *non morire*” (PR, p. 32)? Sono interrogativi come questi, essenziali e ineludibili, che Michelstaedter sente risuonare nelle parole dei Persuasi, le quali hanno segnato, con la loro anomala intransigenza, il corso della storia. Parole che, tuttavia, sono state pronunciate invano, come invano – Michelstaedter ne è consapevole – sono destinate a risuonare anche quelle che egli a sua volta ci propone:

Io lo so che parlo perché parlo ma che non persuaderò nessuno; e questa è disonestà (...). Eppure quanto io dico è stato detto tante volte e con tale forza che pare impossibile che il mondo abbia ancor continuato ogni volta dopo che erano suonate quelle parole (PR, p. 3).

Questo passo è seguito immediatamente da quello che ho indicato poco sopra come il ‘catalogo’ dei Persuasi, ossia dall’elenco di coloro i quali hanno parlato (invano) agli uomini. Un ‘catalogo’ certamente non esaustivo, nel quale, come dicevo, il nome di Tolstoj *non* compare affatto, ma al quale senza dubbio appartiene di diritto. Anzitutto perché quella di Tolstoj, come Carlo scrive nel 1908, è “una giovinezza più durevole che ogni più reale giovinezza” (DSE, p. 181); una qualità, questa, capace di rendere ‘divina’ – ossia, appunto, persuasa – tutta la sua vita. Alla fine dell’articolo scritto in occasione dell’ottantesimo compleanno di Tolstoj, ad esempio, Michelstaedter scrive:

Leone Tolstoj è vivo e ancora robusto: con gioia commossa noi miriamo il pensatore ottantenne nella sua solitudine laboriosa, e con l’animo sospeso aspettiamo da lui ancora la parola che c’infiammi contro tutto ciò che è falso e meschino. – Parla o ‘vegliardo divino’, parla la parola di pace e d’amore, ‘canta al mondo aspettante giustizia e libertà’ (DSE, p. 184).

4.

Tolstoj è dunque, nelle parole appassionate di Carlo Michelstaedter, un *vegliardo divino*.

Osservo di passaggio come sia improponibile l'accostamento di questa energica esortazione di Michelstaedter ai versi un po' roboanti e (dal punto di vista di Carlo, ma anche – per quel che vale – dal mio) 'rettorici' che Giovanni Pascoli ha dedicato a Tolstoj, nei quali peraltro ricorre quella stessa parola, 'vegliardo', che Michelstaedter utilizza in riferimento allo scrittore russo:

Cercava sempre, ed era ormai vegliardo  
cercava ancora, al raggio della vaga  
lampada, in terra, la caduta dramma.  
L'avrebbe forse ora così sorpreso  
con quella fioca lampada pendente  
e gliel'avrebbe con un freddo soffio  
spenta, la Morte. E presso a morte egli era.<sup>14</sup>

Un accostamento improponibile, com'è quello tra la Persuasione e la Rettorica. E dunque passiamo oltre, riprendendo il filo principale del discorso.

*Il vegliardo divino* è l'espressione che, quando mi è stato proposto di partecipare con un mio scritto a questo volume, ho scelto come titolo per il mio contributo, ritenendola particolarmente significativa.

L'ho scelta per la sua sintetica efficacia.

L'ho scelta perché dice qualcosa di essenziale quanto alla possibilità di vivere in modo persuaso, in quanto allude alla necessità di essere sino in fondo uomini guardando però in ogni circostanza, nel contempo, al divino che è in noi.

C'è un passo dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele che (a dispetto del fatto che Aristotele, agli occhi di Michelstaedter, sia tutt'altro che un 'persuaso': lo Stagirita rappresenta anzi, per certi versi, la quintessenza della rettorica<sup>15</sup>) esprime benissimo questa qualità specifica della Persuasione. Ho avuto modo di citarlo a Gorizia,

<sup>14</sup> G. PASCOLI, *Tolstoj*, in *Poemi italici*.

<sup>15</sup> Qualche riflessione in proposito l'ho proposta di recente in *La consistenza del relativo. Michelstaedter e Aristotele*, in corso di pubblicazione negli atti del Convegno *La via della Persuasione* (Gorizia, 18-19 ottobre 2010).



in occasione del convegno organizzato dall'Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei per ricordare il centenario della morte di Michelstaedter, e mi piace riproporlo anche qui, oggi. Scrive dunque Aristotele:

una vita di tal genere [la via della Persuasione, mi piace pensare] sarà superiore alla condizione umana: l'uomo non vivrà in questo modo in quanto uomo, ma in quanto in lui c'è qualcosa di divino (...). Non bisogna (...) pensare cose umane perché si è uomini, né cose mortali perché si è mortali, ma per quanto è possibile bisogna credersi immortali e fare ogni cosa al fine di vivere secondo quella che tra le parti che sono in noi è la migliore.<sup>16</sup>

L'ho scelta, infine, quell'espressione, perché è speculare a quella che Carlo Michelstaedter utilizza in un altro dei rari articoli che vennero pubblicati mentre era ancora in vita<sup>17</sup>, dedicato in questo caso al compositore Giovanni Battista Pergolesi, annoverabile anch'egli tra le grandi e preziose espressioni della Persuasione, a dispetto, anche in questo caso, dell'assenza del suo nome dal 'catalogo' dei Persuasi. A proposito di Pergolesi Michelstaedter scrive: "in mezzo alla nebbia uniforme della vita d'ogni giorno, nell'incrociarsi delle tante piccole preoccupazioni, *la melodia del giovane divino* è passata come un soffio rigeneratore" (MGD, p. 214).

Michelstaedter, dunque, sembra quasi volerceli presentare l'uno accanto all'altro, Pergolesi e Tolstoj: il *giovane divino* (Sergio Campailla ha scelto come titolo della sua più recente raccolta di scritti di Michelstaedter proprio questa espressione) e il *vegliardo divino*. La loro 'divinità', tuttavia, dice che entrambi – non soltanto Pergolesi, morto a soli 26 anni (come anticipavo, a centenario si aggiunge centenario, dato che nel 2010 cadono anche i trecento anni dalla nascita del grande compositore) – sono, in quanto capaci di Persuasione, perennemente giovani, come per sempre giovane resta dinanzi ai nostri occhi Carlo Michelstaedter, il ragazzo suicida. La musica dell'uno e le parole dell'altro hanno la capacità, davvero straordinaria, di condurci "fuori delle cose consuete" (MGD,

<sup>16</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 1177 b 27 sgg.; trad. ital. a cura di L. Caiani, Torino, Utet, 1996, p. 484.

<sup>17</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Ancora lo «Stabat Mater» di Pergolesi*, in «Il Gazzettino popolare», 29 aprile 1910; ora in MGD, pp. 214-215.

p. 215), al di là della quotidianità e della rettorica, proprio perché sono destinate ad essere, ora e sempre, giovani, rendendo del tutto irrilevante l'età anagrafica che possa avere chi le ha pronunciate.

Quello di Pergolesi è per Michelstaedter:

l'ultimo canto d'una giovane vita che, distrutta dal male fisico, non spera più nel futuro, e tutta ardendo della propria fiamma, dà tutta sé stessa in un punto – così che chi la senta vedrà sempre davanti a sé, quasi concreta e tangibile, l'immagine della passione che, svincolata dalle cose del più e del meno, dell'oggi e del domani, abbraccia via via tutte le cose nel suo amore ed in questo viventi le ricrea" (MGD, p. 214).

Tolstoj, dal canto suo, è per il giovane goriziano "il poeta e l'apostolo del popolo", circondato da "un'aureola di splendore ideale" (cfr. DSE, pp. 181 e sgg., anche per le citazioni che seguono). È un "tesoro d'amore" quello che Tolstoj ha donato "ai suoi fratelli russi, ai suoi fratelli di tutta la terra".

## 5.

Compie ottant'anni, Leone Tolstoj, ma Carlo Michelstaedter non vede affatto in lui il volto della vecchiaia. O meglio: quella che scorge è la figura di un "vecchio possente", forte e solo, che però è in effetti vecchio solo in apparenza: "mi chiedo – scrive Carlo – se quest'uomo può avere un'età, se quella sua forza sempre uguale di evoluzione verso un ideale lontano, quel suo 'divenire' morale non costituiscano *una giovinezza più durevole che ogni più reale giovinezza*" (corsivo mio).

Diversamente da quel che accade ai più (agli uomini che riescono a vivere solo retoricamente, per usare il vocabolario concettuale di Michelstaedter, e che per ciò non vivono affatto), i quali sono vecchi prima ancora di cominciare ad invecchiare: "sono vecchi prima che il corpo arrivi al completo sviluppo della piena giovinezza, sono vecchi perché la loro anima cristallizzata non osa più guardare innanzi a sé, sono vecchi perché il peso del loro ottimismo li costringe alla forma di vita acquisita come la fame costringe il ragno a girar ventiquattro volte intorno al centro per far la tela nel suo angolo polveroso". Diversamente da quel che accade a tutti costoro, Leone Tolstoj, a dispetto dei suoi ottant'anni di età, "è giovane d'una giovinezza immortale": egli è l'uomo "che non desistette mai dalla fatica intellettuale per armonizzare in una più

vasta visione ogni elemento della vita all'ideale dell'amore universale, che poi non desistette mai dalla fatica morale di ridurre la sua vita alla forma che questa visione gli imponeva, è giovane d'una giovinezza immortale”.

Il 'vecchio' Tolstoj è giovane – permanentemente giovane: *forever young*, come canta Bob Dylan<sup>18</sup> – perché sfugge a qualsiasi forma definitiva che pretenda definirlo una volta per tutte, perché si sottrae a qualsiasi cristallizzazione (anche dalla casa e dalla famiglia, abbiamo visto all'inizio, non può che fuggire, se vuole tentare di ritrovare la propria 'salute'): “Giovane è tutto ciò che diviene; vecchio non solo ma morto è ciò che è già divenuto. Guardiamo intorno a noi: noi viviamo in un mondo di cadaveri; cadaveri che mangiano, bevono, dormono, parlano, ma non per ciò cessano di essere cadaveri” (corsivi miei). Tolstoj è un volto che emerge da una folla di caricature, è un essere vivente che si aggira in un pianeta abitato da cadaveri (il regno della retorica descritto da Michelstaedter somiglia per alcuni versi al mondo raccontato nel 1968 da George A. Romero in un film divenuto celebre, *Night of the living dead, La notte dei mondi viventi*). Quelle di Tolstoj sono parole capaci di verità in un mondo capace solo di menzogne.

Per questo aspetto Michelstaedter, pur senza dimenticare le differenze, accosta il nome di Tolstoj a quello di Ibsen (il cui nome, diversamente da quello dello scrittore russo e di Pergolesi, è presente nel 'catalogo' dei Persuasi: quanto io dico è stato detto tante volte, scrive Michelstaedter; e aggiunge: “Se ai nostri tempi le creature di Ibsen lo fanno vivere su tutte le scene, gli uomini 'si divertono' a sentir fra le altre anche quelle storie 'eccezionali' e i critici parlano di 'simbolismo'”; PR, pp. 3-4):

Ibsen vuole dall'uomo che egli sappia rompere la cerchia di menzogna che lo stringe, che sappia volere la sua verità, che sappia farla trionfare; egli deve combattere la menzogna che è in lui ed educare la volontà alla lotta [...]. Ibsen e Tolstoj emergono dalla folla perché non s'accontentarono di esprimere le sensazioni superficiali della loro anima, ma ne scrutarono le profondità per cavarne la nota più alta. – Entrambi presero pel petto questa società soffocata dalle menzogne e le gridarono in faccia: verità! Verità! (DSE, pp. 183-184).

<sup>18</sup> Cfr. B. DYLAN, *Forever young*, in Id., *Lyrics 1962-2001*, trad. ital., con testo originale a fronte, a cura di A. Carrera, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 622-623.

## 6.

Tolstoj e Michelstaedter.  
Tolstoj e Pergolesi.

Tolstoj e Ibsen.

Il nome del “vegliardo divino” diventa con ogni evidenza il centro di una rete di relazioni i cui tratti più caratteristici sono la giovinezza e l'autenticità, ossia – per dirla con il vocabolario di Michelstaedter – la capacità di Persuasione. Ma, soprattutto, per capire Tolstoj (come peraltro per comprendere lo stesso Michelstaedter) è opportuno rivolgere lo sguardo ai Greci<sup>19</sup> e al modo in cui essi – come poi lo scrittore russo – hanno saputo dare unità concreta all'esistenza e al pensiero, alla prassi e alla teoria. Perché Tolstoj, come Michelstaedter capisce bene, “nella sua ininterrotta speculazione filosofica è giunto ad affermare che l'uomo deve vivere. Soltanto tra gli antichi filosofi della Grecia si ritrova questa uniformità fra pensiero e vita (...). Come in ognuno degli uomini veramente grandi, nel Tolstoj arte, vita e pensiero sono un tutto inscindibile” (DSE, p. 182).

C'è una pagina, negli *Scritti vari* di Michelstaedter, che aiuta a comprendere il senso di questa unità “parmenidea” di vita e pensiero. In essa Carlo, riferendosi in modo diretto a Tolstoj, osserva che la vera sapienza consiste nel riconoscere che la conoscenza umana è incapace di rendere ragione del senso dell'esistenza:

Tutta la sua sapienza è sapere che nella vita e nella scienza umana non c'è questa ragione (...). Il valore della conoscenza è soltanto negativo. Poiché questo ‘io’ divino è il nostro ‘io’ vivente nella sua esistenza libera e assoluta, verso il quale tendiamo e di fronte al quale sentiamo la nullità della nostra vita relativa e che sappiamo di non poter raggiungere che nel momento che rinunciamo al nostro ‘io’ nell'annullamento della nostra vita.<sup>20</sup>

Mi piace accostare, per concludere, questa pagina di Michelstaedter a un passo di una lettera che Tolstoj scrisse a Pëtr Verigin il 4 ottobre 1909. Nella quale, tra le altre cose, leggiamo

<sup>19</sup> Rinvio per questo aspetto al primo capitolo della mia introduzione al *Dialogo della salute: Carlo, il Greco* (DSE, pp. 11-39).

<sup>20</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Firenze, Sansoni, 1958, p. 829.

quanto segue: “Il bene della nostra vita sta solo nell’anima, nel suo avvicinamento a Dio. Le preoccupazioni materiali per lo più non fanno che distoglierci dal lavoro interiore dell’anima. Che Id-dio aiuti Lei e i fratelli a riuscire in ciò che è ‘l’unica esigenza’”<sup>21</sup>. Un’esigenza che, se soddisfatta, è capace di renderci pienamente umani e rende possibile l’essenziale, ossia il nostro incontro con la Gioia: “Ho pensato: Gioire! gioire! Lo scopo della vita, la sua vocazione è la gioia. Gioisci del cielo, del sole, delle stelle, dell’erba, degli alberi, degli animali, degli uomini. E fai in modo che nulla possa guastare questa gioia. Se la gioia si guasta, significa che hai sbagliato in qualcosa: cerca l’errore e correggilo” (*Diari*, p. 293, 15 settembre 1889).

Michelstaedter e Tolstoj convergono appunto sulla richiesta di questa radicale ‘correzione’. Alla quale, anche noi – come singoli e come esseri sociali – dovremmo imparare a prestare ascolto. Perché l’invito che ci viene rivolto da Tolstoj come da Michelstaedter è il medesimo. Lo voglio proporre, per chiudere, ricordando le parole che Lev Nikolaevič annotava il 24 settembre 1910 nelle pagine del suo diario: “per la prima volta ho compreso chiaramente tutto il significato della vita nel presente: fuggire tutto quel che fai o pensi avendo in vista il futuro [...], e soprattutto, in ogni momento, pensare che il presente può e deve essere buono” (*Diari*, p. 655).

<sup>21</sup> L. TOLSTOJ, lettera a Pëtr Verigin, 4 ottobre 1909; trad. ital. in *Culture della disobbedienza. Tolstoj e i Duchobory*, a cura di B. Bianchi, E. Magnanini, A. Salomoni, Roma, Bulzoni, 2004, pp. 302-303.



SILVIA PICCOLOTTO

**PADRE SERGIJ**  
**AL LUME DI UNA VIRTÙ TUTTA UMANA**

Finchè infatti l'uomo non è giunto a gustare la fede sulla via della sua condotta, si leva nella debolezza e nell'infermità e immiserisce in ogni passione e grava su di lui tutto il lavoro della virtù.

I. DI NINIVE, *Discorsi spirituali*

La conferma di aver adempiuto all'insegnamento di Cristo è invece la consapevolezza della propria distanza dalla perfezione ideale (il grado di avvicinamento non lo si vede: si vede solo quanto si dista dalla perfezione).

L.N. TOLSTOJ, *Postfazione alla 'Sonata a Kreutzer'*

Morale è per Tolstoj “la coscienza di poter creare la vita con le proprie forze”<sup>1</sup>, come lascia intendere in un passo del diario del 22 novembre del 1891, scagliandosi contro i critici laici. Ebbene, questo imperativo etico ed artistico permea la creazione tolstoiana, infondendole un'energia plastica – che forse non conosce pari nella storia della letteratura – e una sorta di grandiosa monotonia che suggerisce la vastità riecheggiante del mare, “il grande elemento”, rievocato da Mann come simbolo assoluto dell'epica<sup>2</sup>.

Proust, nel saggio *Nouveaux mélanges*, pubblicato postumo nel 1954, nota come l'universo tolstoiano risulti inesauribile pur

<sup>1</sup> L.N. TOLSTOJ, *Dnevnik*, trad.it. di S. Bernardini, Id., *I Diari*, Milano, Longanesi & C., 1980, p. 339.

<sup>2</sup> TH. MANN, *Anna Karenina*, in: *Adel des Geistes*, tr. it. di B. Arzeni, Id., *Anna Karenina*, in: *Nobiltà dello spirito*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, I Meridiani, 1973, p. 888. “Non vi è luogo migliore per il mio proposito: rievocare al lume della riflessione il libro possente il cui nome ho posto alla testa di queste righe. E d'accordo con la situazione si attua in me un'antica e direi quasi innata associazione d'idee, l'unità psichica di due esperienze elementari delle quali l'una è simbolo dell'altra: il mare e l'epica. L'epica con la sua vastità fragorosa, con quel suo respiro di un mondo primordiale e di succhi vitali, con quel suo ritmo ampio e mormorante, con la sua alacre monotonia, come assomiglia al mare e come il mare le assomiglia” (*Ivi*, p. 889).

rappresentando sempre le stesse scene<sup>3</sup>. Quelle stelle e quel cielo – osserva lo scrittore francese – che Levin guarda come a un punto fisso, sono un po' gli stessi come la cometa vista da Pierre, come il grande cielo blu del principe Andrej. Proust evidenzia inoltre le corrispondenze che ricorrono nell'esposizione del tema amoroso, soffermandosi in particolare su alcune vicende accadute a Kitty e a Nataša. Codesta natura ripetitiva dell'opera, lungi dal costituire un limite, si rivela essere l'emblema della vera grandezza. Rievocando, infatti, la monotonia delle opere di Vinteuil, il protagonista della *Recherche* afferma: "I grandi scrittori non hanno mai fatto che una sola opera o, meglio, rifranto attraverso mezzi diversi una medesima bellezza che essi recano al mondo"<sup>4</sup>. La ragione del perpetuarsi delle stesse immagini va colta secondo Proust nell'essenza della creazione tolstoiana che non scaturisce, come può apparire, dall'osservazione della realtà, ma risulta essere il frutto di una costruzione intellettuale.

Ciascun tratto, detto d'osservazione, – annota lo scrittore francese – è semplicemente il rivestimento, la prova, l'esempio d'una legge colta dal romanziere, legge razionale o irrazionale. E l'impressione di potenza e di vita viene precisamente da ciò che non è frutto d'osservazione, ma dal fatto che ogni gesto, parola, azione, non essendo che il significato d'una legge, lo si percepisce muoversi all'interno di una moltitudine di leggi. Soltanto perché (in quanto) la verità di tali leggi è riconosciuta da Tolstoj attraverso l'autorità interiore che esse esercitano sul suo pensiero, ve ne sono alcune che rimangono per noi inesplicabili<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> M. PROUST, *Tolstoj*, in: *Contre Sainte-Beuve. Suivi de Nouveaux mélanges*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 420-423. Questo frammento sembra proseguire idealmente una riflessione già presente in un dialogo de *La Prigioniera* dove Proust accosta la creazione di Dostoëvskij a quella di Tolstoj, concependo quest'ultima come una ripresa e uno sviluppo dell'opera dostoevskiana. Parlando della particolare bellezza, sempre eguale a se stessa che si manifesta nei romanzi dostoevskiani, Proust trae un esempio da Guerra e pace: "Del resto, se ti ho detto che si tratta, di romanzo in romanzo, della stessa scena, è nell'ambito d'uno stesso romanzo che le stesse scene, gli stessi personaggi si riproducono quando il romanzo è molto lungo. Potrei mostrartelo con molta facilità in *Guerra e Pace*, una certa scena in carrozza...". (M. PROUST, *La prisonnière*, in: *À la recherche du temps perdu*, trad. it di G. Raboni, Id., *La prigioniera*, in: *Alla ricerca del tempo perduto*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, I Meridiani, 1983, p. 798).

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 795.

<sup>5</sup> M. PROUST, *Tolstoj*, in: *Contre Sainte-Beuve. Suivi de Nouveaux mélanges*, cit., pp. 420-421.



Ciò che ci preme cogliere del suggerimento proustiano, che nel suo ulteriore svolgimento segue una direzione estranea a questo contesto, è la riflessione sulla natura dello sguardo del romanziere: egli non è dunque un realista, ma attinge quelle immagini dalla propria interiorità, restituendoci un senso di dinamismo vitale, cui nessuna rappresentazione della realtà può pervenire.

Al fondo di questa inesauribile creazione, sentiamo vibrare sin dai primi scritti l'irriducibile anelito ad elevare sè e il mondo all'idealità, quasi a voler realizzare qui ed ora il 'paradiso in terra', nonostante l'acuta consapevolezza dell'infinità di tale compito e la coscienza dell'illusorietà di una libertà concepita come assoluta. Così, sulle ali di questo titano della morale, esperiamo l'estrema oscillazione tra stoica resistenza e abissi di rassegnazione, in cui l'autore sembra placare la propria angoscia in una sorta di umiltà, che ricorda più da vicino la schopenhaueriana *noluntas*, che la virtù propriamente cristiana. In questo sua condizione mediana di creatura anfibia tra spirito e carne<sup>6</sup> egli avverte con terrore la presenza della morte e del nulla, e sente che solo l'amore può liberare l'uomo da questa inesorabile stretta<sup>7</sup>. Eppure questa via lumino-

<sup>6</sup> Come scrive Merežkovskij, nel suo saggio: "Leone Tolstòj è sommo pittore di quest'uomo non fisico e non spirituale, ma appunto fisico-spirituale, di quel lato della carne che è rivolto verso lo spirito e di quel lato dello spirito che è rivolto verso la carne: regione misteriosa ove si compie, nell'uomo, la lotta fra la Bestia e Dio; ed è proprio questa la lotta e la tragedia di tutta la sua vita, chè egli stesso è un uomo per eccellenza psichico, non pagano e non cristiano sino in fondo, semipagano e semicristiano". (D. S. MEREŽKOVSKIJ, *Tolstoj i Dostoevskij, Mir iskusstva*; trad.it. parziale di A. Polledro, Id., *Tolstòj e Dostoevskij-vita-creazione-religione*, Bari, Laterza, 1947, p. 101).

<sup>7</sup> Non possiamo non ricordare a questo proposito, solo per citare alcuni esempi paradigmatici, l'epilogo delle *Memorie di un pazzo*, in cui il protagonista, dopo essere stato ghermito dall'angoscia della morte – 'orrore rosso, bianco, quadrato' – nel claustrofobico rigore geometrico di una stanzetta imbiancata e linda, viene colto da un'illuminazione sul sagrato di una chiesa: "E a un tratto mi fu chiaro che tutto ciò non avrebbe dovuto essere com'era. E non solo che non avrebbe dovuto essere com'era ma che non era affatto, non c'era, e che se non c'era questo, allora non c'era nemmeno la morte, nè la paura e non c'era più in me lo strazio di prima, e io non avevo più paura di nulla. Allora la luce mi illuminò davvero interamente, e io divenni quello che sono. [...]E lì stesso, sul sagrato, detti tutto ciò che avevo con me, 36 rubli, ai poveri, e andai a casa a piedi, conversando con il popolo". (L.N. TOLSTOJ, *Zapiski sumasšedšego*, in: *Posm. Čhud.*, Mosca 1912, trad.it. di I. Sibaldi, Id., *Le memorie di un pazzo*, in: *Lev Tolstòj – Tutti i racconti*, vol II, Milano, I Meridiani, Arnoldo Mondadori Editore,

sa si rivela come la più difficile e insidiosa giacché l'io giunge a dissimulare nelle pieghe dello zelo più irreprensibile un orgoglio luciferino, che lo incarcerava nel cerchio proiettato dalla sua ombra, condannandolo ad una mortale chiusura.

A tale proposito può essere fecondo accostare la morale tolstoiana a quella dostoevskiana, soffermandoci su un appunto scritto da quest'ultimo nei diari, il 16 aprile del 1864, durante la veglia funebre della sua prima moglie Marija Dmitrevna (Maša):

Maša è stesa sul tavolo (secondo l'uso russo). La rivedrò un giorno? Amare il prossimo *come se stessi*, secondo il comandamento di Cristo, è impossibile. Su questa terra siamo legati dalla legge dell'individualità. Il nostro *io* ci è d'ostacolo. Solo Cristo era in grado di farlo, ma Cristo è un ideale eterno, che esiste sin dall'inizio dei tempi, un ideale a cui l'uomo aspira e deve aspirare per legge di natura. Tuttavia dopo la comparsa di Cristo come *ideale incarnato dell'uomo* è diventato chiaro come il giorno che l'evoluzione della personalità individuale deve necessariamente arrivare al punto (e questo proprio al culmine dell'evoluzione, anzi nel momento stesso in cui il fine dell'evoluzione sarà raggiunto) in cui l'uomo riconosca, si renda conto e si convinca con tutta la forza della sua natura che l'impiego più alto che egli possa fare della sua individualità, nel momento in cui il suo *io* abbia raggiunto la pienezza dello sviluppo, consiste nel distruggere questo stesso *io*, nel donarlo interamente a tutti e a ciascuno indivisibilmente e senza riserve. E in ciò consiste la felicità più sublime. In tal modo la legge dell'*io* si fonde con la legge dell'umanesimo, e in tal fusione entrambi, sia l'*io* che i *tutti* (evidentemente due

1991, p. 88). Un altro indimenticabile racconto dove la morte è vissuta come magistero d'amore, oltre al celebre *La morte Ivan Il'ič*, è senz'altro *Il padrone e il lavorante*, che si chiude con una toccante immagine di amore oblativo. (L.N. TOLSTOJ, *Chozjain i rabotnik*, in: *Severnyj vestnik*, n.3, Mosca 1895, trad.it. di I. Sibaldi, Id., *Il padrone e il lavorante*, in: *Lev Tolstoj – Tutti i racconti*, vol II, Milano, I Meridiani, Arnoldo Mondadori Editore, 1991). La morte disserra dunque forzatamente il guscio della vita falsa e inautentica, aprendo a quell'Io più grande e divino che si manifesta come puro amore del prossimo e oblio di sé. Ma vi sono innumerevoli esempi di morti metaforiche e rinascite spirituali che in questa sede risulta inopportuno elencare. In fondo potremo dire che tutta l'opera tolstoiana, con più enfasi nell'ultima fase, non fa che narrare le vicissitudini di un io che guadagna se stesso, almeno provvisoriamente, soltanto al prezzo di dover percorrere la china della disperazione più radicale, vivendo 'sperimentando il morire' secondo l'accezione kierkegardiana.

contrapposizioni estreme), annullandosi reciprocamente l'una in favore dell'altra, raggiungono il culmine più alto del loro sviluppo individuale. E appunto questo è il paradiso di Cristo. Tutta la storia – sia dell'umanità sia di ciascuno singolarmente e particolarmente – consiste appunto in questa evoluzione, nella lotta e nell'aspirazione a raggiungere questo scopo. [...]

N.B. pertanto tutto dipende da quest'unico punto: se Cristo venga o no riconosciuto come ideale definitivo su questa terra, e ciò dipende dalla fede cristiana. Se credi in Cristo, credi anche che vivrai in eterno[...]»<sup>8</sup>.

Ciò che ci preme cogliere di questo frammento degli anni '60, trascurando l'orizzonte idealistico, che Dostoevskij in seguito abbandonerà, è l'evidente cristocentrismo, inteso come irruzione dell'eterno nel tempo, come vittoria di Cristo sulla morte. È il timore di essa infatti a spingere l'uomo al peccato. Come osserva Isacco di Ninive, infatti: “non siamo mortali perché pecciamo, ma perché siamo mortali siamo stati spinti al peccato. La potenza della libertà, posta nel mezzo, ha fatto (sì) che essa venisse in uso o per la vita o per la morte”<sup>9</sup>. Questa vittoria, spezzando il legame che salda indissolubilmente morte e peccato, permette all'uomo di riattingere alla sua immagine divina e risalire a Dio: “la resurrezione di Cristo significa che la morte ha veramente cessato di essere l'elemento dominante dell'esistenza dell'uomo e l'uomo quindi è libero dalla schiavitù del peccato”<sup>10</sup>.

Va precisato che – in Dostoevskij – la presenza viva del Cristo non libera l'uomo dal doloroso fardello della libertà, né lo solleva dal giudizio, ma rende possibile ciò che all'uomo non è consentito in virtù delle sue sole forze. Se dunque entrambi gli scrittori convergono nel porre al cuore della loro morale Cristo, essi si discostano radicalmente nell'interpretazione della sua natura. Dostoevskij, infatti, accentuandone la divinità reale e non simbolica, descrive ed esperisce la sua apparizione sulla terra come un “miracolo sconfinato”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> F. M. DOSTOEVSKIJ, *Polnoe Sobranie Sočinenij*, 1972-1990, XX, 172-174. Citato da A. SCARLATO, *L'immagine di Cristo, le parole del romanzo – Dostoevskij e la filosofia russa*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 19-20.

<sup>9</sup> ISACCO DI NINIVE, *Discorsi spirituali*, trad.it. di P. Bettolo, Bose (BI), Edizioni Quiquajon, 1985, p. 143.

<sup>10</sup> J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought*, trad. it. di G. Guala, Id., *Cristologia ortodossa*, Roma, AVE, 1974, p. 199.

<sup>11</sup> Lo scrittore russo matura questa visione di Cristo, che nelle opere successive verrà ulteriormente arricchita, nel periodo legato alla stesura dell'*Idiota*. In una

Come attesta Scarlato nel suo prezioso studio sull'immagine di Cristo nell'opera dostoevskiana, questa enfasi sulla natura divina di Gesù è confermata dalla preferenza che lo scrittore accorda al Vangelo di Giovanni: i brani che egli sottolinea, infatti, orbitano principalmente intorno al tema della 'figliolanza e unità con Dio-Padre', vero Dio e vero uomo<sup>12</sup>. Una tale fede si riflette nella creazione dostoevskiana, irradiando una luce che evoca il fondo d'oro dell'icona come presenza viva di Dio. Persino nei *Demoni*, laddove lo scrittore russo mette in scena una rappresentazione apofatica di Cristo, o nel momento kenotico ritratto nella crocefissione di Holbein dell'*Idiota*, noi avvertiamo che la luce, che illumina i personaggi, non emana da una fonte immanente, bensì da una sorgente spirituale<sup>13</sup>.

Tolstoj, d'altro canto, spogliando il cristianesimo di ogni riferimento alla trascendenza divina, contempla un'immagine di Cristo, inteso nell'accezione di supremo ideale morale, messaggero

lettera alla nipote S. A. Ivanovna, egli esprime in modo limpido la propria fede: "L'idea principale del romanzo è rappresentare un uomo positivamente buono. Non c'è nulla di più difficile al mondo, e specialmente adesso; tutti gli scrittori, non solo i nostri, ma anche tutti quelli europei, che hanno affrontata la rappresentazione di un uomo positivamente buono, hanno fatto fiasco. Perché questo è un compito smisurato. Il bello è un ideale, ma l'ideale non è nostro né la civile Europa l'ha minimamente elaborato. *Nel mondo c'è una persona positivamente buona – Cristo, così che l'apparizione di quest'uomo smisuratamente, sconfinatamente buono è naturalmente un miracolo sconfinato. (Tutto il Vangelo di Giovanni è in questo senso; egli trova il miracolo nella sola incarnazione, nella sola comparsa del buono).* Ma io sono andato troppo lontano. Ricorderò soltanto che di uomini buoni nella letteratura cristiana il solo compiuto è il Don Chisciotte. Ma egli è buono esclusivamente perché nello stesso tempo è anche comico. Pickwick di Dickens (un'idea molto più debole di Don Chisciotte; tuttavia enorme) è anch'egli comico e per questo solo ti prende tutto. Appare la compassione per il buono deriso che non conosce il suo valore e perciò appare anche la simpatia del lettore. Questa eccitazione della compassione è anche il segreto dello humour" [c.n.]. (F. M. DOSTOEVSKIJ, *Epistolario*, trad it di E. Lo Gatto, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1951, vol II, p. 102-103).

<sup>12</sup> A. SCARLATO, *L'immagine di Cristo, le parole del romanzo – Dostoevskij e la filosofia russa*, cit., pp. 14-15.

<sup>13</sup> È evidente che questa analogia dell'opera dostoevskiana con l'iconografia merita uno studio ed una problematizzazione approfondita, che in questa sede non è possibile sviluppare. Inoltre tale suggestione non intende espungere dai romanzi dostoevskiani quell'elemento tragico, legato alla dialettica della libertà, in nome di una lettura esclusivamente irenica. L'analogia nasce per sottolineare l'orizzonte pneumatico entro cui si muovono i personaggi dostoevskiani, in linea con l'interpretazione approfondita da Nikolaj Berdjajev e da Vjaceslav Ivanov.

del regno di Dio *in interiore homine* e non come presenza viva di Dio nel mondo. Come è stato più volte sottolineato, è evidente che Tolstoj non coglie del Vangelo l'annuncio della redenzione, quanto piuttosto l'introduzione di un nuovo orizzonte etico normativo. Leggiamo a riguardo nel saggio *La mia fede*: "L'indicazione di Cristo di essere la seconda persona della Trinità e di espiare i peccati dell'umanità occupa una parte assai piccola e poco chiara del Vangelo. [...] Non si può negare, e tutti i cristiani lo hanno sempre riconosciuto, che il cardine della dottrina di Cristo è l'inssegnamento della vita degli uomini, su come gli uomini debbono vivere fra loro<sup>14</sup>".

Merežkovskij, polemizzando contro questa sorta di riduzionismo etico operato dallo scrittore russo, osserva:

E Tolstòj numerose volte, in numerosi passi delle sue scritture religiose, ripete questo pensiero, ribadendo sempre la stessa cosa quasi con le stesse parole, come se volesse tranquillizzare se medesimo: "la dottrina della verità formulata da Cristo non è l'espressione di qualcosa di misterioso e d'incomprensibile". "La sostanza di ogni religione consiste solo nella risposta alla domanda: perché io vivo? E qual è la mia relazione col mondo infinito che mi circonda?" e per dimostrare appunto questo pensiero della inesistenza, nel "vero cristianesimo", di qualsiasi elemento mistico, soprarazionale, Leone Tolstòj scrive la sua principale opera religiosa: "Il regno di Dio è dentro di noi, non il cristianesimo come dottrina mistica, ma come nuova concezione della vita", e si potrebbe dire più semplicemente: come nuova concezione della vita non religiosa, ma *pratica*.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> L.N. TOLSTOJ, *V čem moja vera?*, trad.it. di O. Reggio, Id., *La mia fede*, Milano, G. Mondadori, 1989, p. 76.

<sup>15</sup> D. S. MEREŽKOVSKIJ, *Tolstoj i Dostoevskij, Mir iskusstva, Tolstòj e Dostoevskij-vita-creazione-religione*, cit., p. 310.

Sono molti gli autori che hanno polemizzato, talora troppo duramente, contro il cristianesimo tolstoiano. Ricordiamo tra i più celebri Berdjaev, che pure ammirando la sublimità della coscienza morale tolstoiana, ne teme la deriva nichilistica, insita nel rifiuto di ogni realtà spirituale. Affine risulta il giudizio di Vladimir Solov'ëv, che nella sua ultima opera *I tre dialoghi*, mette in scena un personaggio, evidentemente ispirato al 'nuovo cristianesimo' tolstoiano.

"Tra questi settari – scrive Solov'ëv – gli 'intellettuali' non chiamano se stessi 'adoratori del buco' ma cristiani, e definiscono 'vangelo' la loro predicazione. Tuttavia il cristianesimo senza Cristo né vangelo (cioè senza la *buona novella*), senza quell'unico *bene* che merita di essere annunciato – in particolare senza la

In questo spazio etico è l'uomo stesso a fungere da lume, è la sua sola ragione ad ergersi a giudice e giudicato, in una dialettica vissuta nella pura immanenza. Dio è terribilmente silente in questa scena, tutt'al più la sua presenza sembra risolversi in una sorta di proiezione dell'io, come norma, come Padre-Padrone, o comparire nella forma impersonale e pagana della Necessità. E noi, dinnanzi allo spettacolo della sua creazione siamo colti da un duplice sentimento, da una parte infatti rimaniamo avvinti dalla forza morale di quest'uomo, che rifiutando ogni 'Dio tappabuchi', assume su di sé tutto il peso della virtù, con un'onestà inflessibile, che non concede soste nè tregua; dall'altra, avvertiamo in questo itinerario di autoperfezionamento, l'ostinazione di colui che volendo essere artefice di se stesso, "avere la gloria di questo piano poetico", anziché aprirsi alla carità s'inabissa sempre più nel suo io, in una battaglia contro le proprie passioni, senza speranza, né fine<sup>16</sup>. È evidente che tale formula non pretende certo di esaurire la stupefacente ricchezza del pensiero tolstoiano. Essa tuttavia ci pare feconda per sondare la personalità di Padre Sergij, protagonista del racconto in esame, che, in un qualche modo, incarna quest'idea di perfezione e di lotta. Ad illuminare il quadro di questo itinerario è un frammento diaristico – datato 11 febbraio 1891 – che ci consente di cogliere il clima spirituale che fa da sfondo alla stesura del racconto:

reale resurrezione nella pienezza della vita beata – non è in definitiva che un *luogo vuoto*, esattamente come un buco praticato nella parete di un'izba contadina. Di tutto questo si potrebbe anche tacere se al di sopra di un razionalistico buco non fosse stato elevato un falso stendardo cristiano che ha sedotto e traviato una moltitudine di 'piccoli'. (V. S. SOLOV'EV – *Tri razgovora*, trad. it. di A. Ferrari, Id., *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Milano, Vita e pensiero, 1995, pp. XXXVII - XXXVIII).

<sup>16</sup> Può essere interessante, coscienti che l'uomo eccede ogni formula filosofica per quanto raffinata, leggere quello che Kierkegaard scrive a proposito della disperazione dell'io che vuole disperatamente essere se stesso. Quest'io – osserva il filosofo danese – "vuole disperatamente godersi la soddisfazione di essere l'artefice di se stesso, di sviluppare se stesso, di essere se stesso, vuole avere la gloria di questo piano poetico, del progetto magistrale, secondo cui ha compreso se stesso. Eppure alla fin dei conti è un enigma che cosa egli intenda per il 'suo io'; nello stesso momento in cui sembra prossimo ad aver pronta la costruzione, può arbitrariamente dissolvere tutto in niente". (S. KIERKEGAARD, *Sydommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækelse*, trad. it. di C. Fabro, Id., *La malattia mortale*, Milano, SE SRL, 2008, p. 67-68).

Io sono un fariseo: ma non in quello per cui mi rimproverano. In quello sono pulito. Bensì in questo, che io, mentre penso e affermo che vivo davanti a Dio, per il bene, poiché il bene è bene, vivo per la fama terrena; la fama terrena ha a tal punto infettato l'anima mia, che non posso sollevarmi a Dio. Leggo giornali e riviste cercandovi il mio nome, ascolto discorsi e aspetto che parlino di me. A tal punto è infettata l'anima che non posso scavare fino a Dio, fino a una vita di bene per il bene. Eppure devo. Me lo dico ogni giorno: non voglio vivere per la libidine personale ora, per la fama terrena qui, ma voglio vivere per l'amore sempre e dappertutto; invece vivo per la libidine ora e per la fama qui.

*Aiutami, Padre. Padre, aiutami. Io so che non c'è la persona del Padre. Ma questo modo di dire è l'espressione di un mio desiderio appassionato.*<sup>17</sup>[c.n.]

È in questa luce tutta umana, al lume di questa vibrante invocazione, che prende vita la figura di Padre Sergij, al secolo Kasatskij, che con il suo creatore condivide significative affinità. Nelle prime pagine del racconto Tolstoj delinea il ritratto di questo giovane brillante ufficiale della guardia al seguito di Nicola I. Egli si distingue subito per le sue doti, ma soprattutto per l'“immenso amor proprio”<sup>18</sup> che lo sospinge ad un incessante sforzo di auto-perfezionamento, tale da suscitare l'ammirazione della gente. Come Nikolaj Rostov, egli ama appassionatamente lo zar ed è pronto ad ogni sacrificio pur di manifestare questa sua illimitata devozione; ma il tratto che più lo avvicina al giovane Tolstoj è la sua irascibilità, che talora gli fa perdere completamente il controllo, esponendolo al rischio di rovinarsi definitivamente. La sua vita è completamente immersa in una morale esteriore, legata all'etichetta, che ben presto gli si rivelerà in tutta la sua ipocrisia, – ipocrisia di cui egli stesso, accettandone le regole, si è reso complice. Due settimane prime delle nozze con una fanciulla, damigella di corte, Kasatskij scopre che era stata l'amante dello zar e che tutti, tranne lui, ne erano al corrente. Disperato, decide abbandonare tutto e di entrare in monastero. È la sorella ad intuire le ragioni profonde di questa scelta che agli altri pare inspiegabile:

<sup>17</sup> L.N. TOLSTOJ, *Dnevnik*, trad.it. di S. Bernardini, Id., *I Diari*, cit., p. 343.

<sup>18</sup> L.N. TOLSTOJ, *Otec Sergij*, in: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach*, Moskva 1929-1958, trad. it. di I. Sibaldi, Id., *Padre Sergij*, in: *Tutti i racconti* Vol II, Milano, Mondadori, 1991, p. 682.

Ella capiva che si era fatto monaco per porsi più in alto di coloro che avevano voluto dimostrargli di essere più in alto di lui. E capiva giusto. Facendosi monaco egli dimostrava di disprezzare tutto ciò che agli altri pareva tanto importante e che anche a lui era parso tale, quand'era ancora nella Guardia, e si poneva ad una nuova altezza, tale da permettergli di guardare dall'alto in basso coloro che prima aveva invidiati<sup>19</sup>.

Ma non sono solo l'orgoglio e il risentimento a spingerlo in tale direzione, vi è anche – aggiunge Tolstoj – “un altro sentimento, autenticamente religioso, che Varen'ka (la sorella) non conosceva”<sup>20</sup>: la disperazione per la delusione subita ridesta la sua fede infantile in Dio. In monastero Kasatskij, divenuto Sergij dopo aver ricevuto la tonsura di ieromonaco, sublima la sua ricerca di perfezione e di gloria sottomettendosi alla più completa obbedienza allo starets, e placa i suoi dubbi, consegnandosi interamente a questa cieca disciplina<sup>21</sup>.

In particolare modo quest'ultima qualità, o perfezione, gli rendeva la vita più agevole. Se infatti molti aspetti della vita in quel monastero, che era vicino alla capitale e molto frequentato, non gli piacevano, poichè lo inducevano in tentazione, tutto ciò egli lo cancellava proprio mediante l'obbedienza: ‘Non è compito mio ragionare, il mio compito è di portare l'obbedienza che mi è assegnata, sia che si tratti dello stare accanto alle reliquie, di cantare nel kliros o di tenere la contabilità per la foresteria’. Ogni possibilità di dubbio su una qualsiasi cosa, veniva sempre tolta via ad opera di questa obbedienza allo starets<sup>22</sup>.

È la preghiera a rivelare il vuoto celato dietro all'obbedienza. Egli, infatti, vi ricorre quando i dubbi sulla conversione e i rimorsi per aver rinunciato alla vita precedente, lo afferrano con violenza, ma, – scrive Tolstoj – “pregava con il corpo, l'anima non c'era”<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 690-691.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Questa sottomissione al culto, questa obbedienza è la medesima alla quale per un certo tempo anche lo stesso Tolstoj, lettore di Pascal, si sottopose per temperare il proprio orgoglio. (P.C. BORI, “*In spirito e verità*” secondo Lev Tolstoj esegeta e scrittore, in: *In spirito e verità - Letture di Giovanni 4, 23-24*, a cura di P.C. Bori, Bologna, EDB, 1996, pp.289-298, p.295).

<sup>22</sup> L.N. TOLSTOJ, *Otec Sergij*, in *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach*, Moskva 1929-1958, trad. it. di I. Sibaldi, Id., *Padre Sergij*, in: *Tutti i racconti*, Vol. II, cit., p. 692.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 693.



Nel seguito del racconto lo scrittore ci offre un'analisi degli stadi psicologici attraversati dal protagonista, dove la lotta contro il proprio orgoglio non conosce tregua e si fa sempre più ardua, giacché esso si nasconde nelle pieghe della più apparente, perfetta umiltà: l'ascesi diviene infatti uno strumento di seduzione assai potente. Divenuto un recluso<sup>24</sup>, Sergij sente che la lotta interiore si fa sempre più ardua. Due sono le passioni contro cui deve combattere: il dubbio e la concupiscenza, che insorgono sempre insieme. La fede lo ha abbandonato ed egli è solo in tutta la sua mortale debolezza. Ecco allora riaffacciarsi inesorabilmente l'orrore "rosso bianco e quadrato":

E sollevò i lembi della tonaca e guardò le proprie gambe miserabili, infilate nelle lunghe mutande. E sorrise. Poi lasciò ricadere i lembi e cominciò a recitare la preghiera, facendo il segno della croce e inchinandosi. 'Forse che questo giaciglio sarà la mia bara?' recitava. Ed era come se un qualche diavolo gli sussurrasse all'orecchio: 'Sì, un giaciglio così solitario è già una bara. È una menzogna'. E scorse nell'immaginazione le spalle di una vedova con la quale aveva vissuto un tempo<sup>25</sup>.

In questo passaggio, Tolstoj infonde al nesso che lega indissolubilmente peccato e mortalità una potenza plastica straordinaria, quasi a dare corpo alle parole di Isacco. In tali circostanze, Sergij respinge le *avances* di una signora nota per la sua avvenenza, inducendola ad una conversione radicale: un anno dopo, infatti, la donna entra in monastero e vi conduce una vita severa ed integerrima. Non è tuttavia la preghiera del cuore, l'invocazione del nome di Dio, di cui Tolstoj ci offre una descrizione quasi ridicola<sup>26</sup>, a salvarlo, bensì il gesto crudele, tutto umano, della recisione dell'indice. Dopo questi accadimenti la fama di Padre Sergij si diffonde ed egli, sollecitato dalle suppliche del popolo, compie

<sup>24</sup> La reclusione era una forma di anacoresi diffusa presso il monachesimo russo.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 703.

<sup>26</sup> "Aveva recitato tutte le preghiere della sera, e adesso stava in piedi immobile, gli occhi fissi verso la punta del naso, e faceva la preghiera mentale, ripetendo nello spirito: 'Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me'" (*ivi*, p. 710).

Ci sembra che in questa descrizione Tolstoj, cogliendo di tale preghiera solo un aspetto esteriore e così singolare, svuoti questa invocazione di tutta la sua ricchezza e intensità spirituale.

alcune guarigioni. Da questo momento egli cede alla tentazione e si abbandona “all’orgoglio della santità”<sup>27</sup>, e quanto più si dà a questa vita, tanto più avverte la trasformazione della sua interiorità in esteriorità. Egli sente di non agire per Dio, ma sempre più per il desiderio di essere amato e riconosciuto dagli uomini.

Pensava di essere una lampada che arde; ma quanto più si sentiva tale, tanto più sentiva affievolirsi, spegnersi la luce divina della verità, che prima ardeva in lui. ‘In qual misura ciò che io faccio lo faccio per Dio, e in qual misura lo faccio invece per gli uomini?’ [...] Egli sentiva nel profondo dell’anima che il diavolo stava sostituendo il suo agire per Dio con un agire per gli uomini. Egli sentiva questo perché se prima gli era di peso che qualcuno lo strappasse dalla sua solitudine, adesso gli era altrettanto di peso quella solitudine. I visitatori lo annoiavano, lo facevano sentire stanco, ma nel profondo dell’anima gioiva di loro, gioiva di quelle lodi con le quali essi tutti lo circondavano.<sup>28</sup>

Eppure in lui non c’era traccia d’amore per gli altri, non amava nessuno: “Gli piaceva, aveva bisogno che loro lo amassero, ma lui dal canto suo non provava amore per loro. Non vi era amore, in lui, ora, non vi era nemmeno l’umiltà, e non vi era purezza”<sup>29</sup>. Ancora una volta prima della caduta, la natura, nelle vesti di una splendida sera di maggio, si insinua nel cuore del protagonista. Egli avverte la sua debolezza e prega, ma la sua invocazione risuona nel vuoto e l’unica risposta sembra essere offerta dalla natura stessa, che Padre Sergej con ogni mezzo aveva tentato di estirpare da sé, sino al gesto estremo e simbolico della mutilazione del dito.

‘Possibile che io sia caduto a tal punto?’ pensò ‘Signore, aiutami, rialzami Signore e Dio mio’. E congiunse le mani e si mise a pregare. Gli usignoli cinguettavano con forza. Uno scarabeo volò su di lui e gli si posò sulla nuca. Egli lo scosse via: ‘Ma c’è lui? E se io stessi bussando a una casa che è chiusa dall’esterno...

<sup>27</sup> L.N. TOLSTOJ, *Dnevniki*, trad.it. di S. Bernardini, Id., *I Diari*, cit., p.335. Lo scrittore si avvale di questa espressione per descrivere la condotta di Padre Sergej nelle pagine del suo diario.

<sup>28</sup> L.N. TOLSTOJ, *Otec Sergej*, in: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach*, Moskva 1929-1958, trad. it. di I. Sibaldi, Id., *Padre Sergej*, in: *Tutti i racconti*, Vol. II, cit., pp. 716-717.

<sup>29</sup> *Ivi*, p.726.

Il chiavistello c'è, sì, sulla porta, e posso anche vederlo. Questo chiavistello sono gli usignoli, gli scarabei, la natura. Il giovane ha ragione, forse<sup>30</sup>.

Al culmine del suo itinerario spirituale, quando sembra aver raggiunto agli occhi degli uomini il vertice della santità, Padre Sergij cade e nel modo più avvilito, giacché si lascia sedurre da una giovanissima donna debole di mente, affidatagli dal padre, affinché egli, in forza del suo carisma, potesse sanarla.

In un appunto che lo scrittore annota nei suoi taccuini nel novembre del 1891, prima di interrompere per sette anni la stesura del racconto, troviamo un suggerimento prezioso per illuminare la vicenda: “Bisogna che lui lotti contro l'orgoglio, che cada nel circolo vizioso in cui l'umiliazione si rivela orgoglio; che senta che il suo orgoglio non ha più vie d'uscita e che soltanto dopo la caduta e la vergogna senta d'essersi strappato a questo circolo vizioso e possa divenire davvero umile. È la gioia di strapparsi alle mani del diavolo e di sentirsi tra le braccia di Dio<sup>31</sup>. Il protagonista, in un qualche modo, deve morire a se stesso, sentirsi completamente sradicato da ogni identità fittizia, umiliato nel profondo, per potersi ritrovare e salvare dalla disperazione, che altrimenti suggellerebbe il senso ultimo della sua esistenza.

Padre Sergij, infatti, prova un orrore incontenibile e la sua prima tentazione è quella di togliersi la vita. Egli è solo in balia del suo peccato, poiché non c'è alcun Dio a cui rivolgersi, e nel vuoto spalancato dalla sua assenza, resta solo il giudizio inesorabile, senza via d'uscita. A liberarlo da questa condizione disperante è uno strano ricordo, Kasatskij rievoca la figura di una cugina, Pašen'ka, mite e derisa, una creatura umiliata e offesa sin da bambina, quando il gruppo di ragazzi la obbligava a fingere di nuotare per terra, e lei, rossa per la vergogna, con il “suo sorriso, storto, buono, sottomesso<sup>32</sup> lasciava fare. In sogno gli compare un angelo che gli dice di rivolgersi a Pašen'ka, per cercare la propria salvezza. Sergij, impaziente di fuggire dall'angoscia che lo attanaglia, indossati gli

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> L.N. TOLSTOJ, *Dnevnik*, trad.it. di S. Bernardini, Id., *I Diari*, cit., p. 336.

<sup>32</sup> L.N. TOLSTOJ, *Otec Sergij*, in: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach*, Moskva 1929-1958, trad. it. di I. Sibaldi, Id., *Padre Sergij*, in: *Tutti i racconti*, Vol. II, cit., p. 729.

abiti da mužik che custodiva già da tempo in vista di una fuga<sup>33</sup>, si reca da lei, cercando ancora una volta la soluzione fuori da sé, in un qualche modo, abbandonandosi, come aveva fatto con il suo starec, ad una condizione di completa obbedienza.

Praskov'ja nell'economia del racconto è posta come l'emblema dell'autentica umiltà, l'ideale che Sergij si prefigge di incarnare nella sua nuova vita. "Pàšen'ka – è proprio ciò che io dovevo essere e non sono stato. Io ho vissuto per gli uomini con il pretesto di Dio, e lei vive per Dio, immaginandosi di vivere per gli uomini"<sup>34</sup>. Eppure, una tale virtù così connotata di disprezzo per se stessi, tale zelo rassegnato, ci risultano sospetti o quantomeno disumani, chiusi, per così dire, nella morsa di un giudizio spietato. Nella descrizione di questo incontro lo scrittore russo indugia con enfasi, a mio parere eccessiva, sulla tendenza di entrambi i personaggi ad una mortificazione umiliante e talora gratuita. Kasatskij, infatti, si presenta a Pàšen'ka come un "peccatore, un sudicio, vile, perduto orgoglioso peccatore, [...] di certo peggiore dei peggiori"<sup>35</sup> e lei, in un crescendo, rivela come ella abbia vissuto la più "ripugnante, la più brutta delle vite"<sup>36</sup>, che Dio, questo giudice implacabile, a ragione, punisce. Con la stessa intonazione, la donna descrive il suo matrimonio, addossandosi tutte le colpe delle sventure accadute alla sua famiglia, insistendo sempre più intensamente sulla propria miseria spirituale, sino a dire: "Prego, sì, ma che pregare volete che sia, lo faccio così, macchinalmente. E lo so anch'io che non è così che bisogna fare, ma di vero sentimento non ne ho, l'unica cosa che ho è che vedo tutto il mio schifo..."<sup>37</sup>.

La stessa gioia sperimentata da Kasatskij, unitosi, dopo l'incontro con la cugina, ad una compagnia di pellegrini, ci lascia esistanti. Egli infatti accetta umilmente l'elemosina, offerta con sussiego da alcuni viaggiatori e goisce, "perché lui aveva disprezzato l'opinione degli uomini e aveva fatto la cosa più semplice, la più facile a farsi

<sup>33</sup> Non è possibile non notare, senza tuttavia voler operare una sovrapposizione quantomai facile e improvvida, le corrispondenze della fuga di Kasatskij, in veste di anonimo mužik, con la fuga finale del suo creatore.

<sup>34</sup> L.N. TOLSTOJ, *Otec Sergij*, in: *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tomach*, Moskva 1929-1958, trad. it. di I. Sibaldi, Id., *Padre Sergij*, in: *Tutti i racconti*, Vol. II, cit., p. 738.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 734. E poco dopo continua: "No, Pàšen'ka. Io sono un uomo perverso, sono un omicida, un bestemmiatore e un impostore".

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 737.

– aveva preso umilmente le venti kopejki e in seguito le aveva date a un compagno, un mendicante cieco. Quanto minor importanza aveva l'opinione degli uomini, tanto più fortemente si percepiva Dio"<sup>38</sup>. Balena il dubbio che questo disprezzo sia in contrasto con la vera umiltà e che si riveli come un'ulteriore autoaffermazione dell'io e della sua chiusura inospitale, come se al fondo, nonostante la dolorosa peregrinazione, il protagonista sia esposto al rischio di trovarsi allo stesso punto da cui era partito.

Neppure l'epilogo, in cui viene profilata la nuova vita di Kasatskij, stabilitosi in Siberia come servitore di un ricco mužik, reca traccia di quella gioia e stupore che scaturisce dall'incontro con Dio, né sembra aprire alla carità. Sentiamo invece, come questa tregua possa nuovamente volgersi in assoluta disperazione, in un incessante riaffacciarsi dell'io su se stesso.

Il racconto sembra dunque chiudersi, alla luce di un'espiazione senza redenzione, di una spoliatura esteriore e di un'umiliazione dell'orgoglio, senza vera umiltà e senza l'illuminazione dell'amore<sup>39</sup>.

Forse – scrive Šestov – che i terrori di cui ci aveva parlato (Tolstòj) cessano di esistere in Siberia? Le furie, laggiù, sono meno impietose? Padre Sergij non è l'ultima opera di Tolstòj. Mentre, presso il ricco contadino, (Padre Sergij) lavora nell'orto, insegna ai bambini e cura i malati, Tolstòj non raggiunge una serenità maggiore di quella che ha in seno alla propria famiglia, quando lotta per la sua enigmatica 'verità'. Per questo dedica alla nuova esistenza di Padre Sergio non più di tre righe. Esse debbono sostituire, si direbbe, i puntini di sospensione, i punti interrogativi<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> *Ivi*, p.740.

<sup>39</sup> Questo giudizio è stato espresso dal monaco Adalberto Mainardi nel corso di una relazione tenuta il 21 aprile del 2005 presso la Fondazione Italia Russia – Milano. (A. MAINARDI, *La figura dello 'strannik' nella cultura russa*, [http://www.russianecho.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=326%3Astranieri-e-pellegrini&catid=1%3AAarte&Itemid=7&lang=it](http://www.russianecho.net/index.php?option=com_content&view=article&id=326%3Astranieri-e-pellegrini&catid=1%3AAarte&Itemid=7&lang=it)).

<sup>40</sup> L.I. ŠESTOV, *Na Vesach Iova – Stranstovanija po dušam*, trad. it. di A. Pescetto, Id., *Sulla bilancia di Giobbe – Peregrinazioni attraverso le anime*, Milano, Biblioteca Adelphi, 1991, p. 155.

Tolstoj decise di pubblicare, nel giugno del 1898, *Padre Sergij, Il diavolo e Resurrezione* per sostenere il trasferimento dei duchobory in Canada. Sappiamo tuttavia che egli intendeva riprendere la stesura di *Padre Sergij* e operare un'ulteriore revisione. Nel testo, come ha notato Sibaldi, rimangono infatti durezza stilistiche e anchilosi che ne rivelano il carattere non ancora definitivo.



MARCELLO MARIA BATELLI

**LA MORALE DELL'AMORE  
LA SONATA A KREUTZER**

«Stasera ce ne andremo in giro  
per le vie del centro  
allegri come vecchi bonzi ubriachi  
consapevoli che il peso del mondo è un peso d'amore  
troppo puro da sopportare».  
E. CLEMENTI, *Fausto*

«All stories are love stories».  
R. McLIAM WILSON, *Eureka Street*

«In tutti i romanzi si descrivono minuziosamente i sentimenti dei protagonisti, e i laghetti e gli arboscelli intorno ai quali essi si muovono; ma tratteggiando il loro grande amore per qualche fanciulla, non si dice affatto di ciò che questi interessantissimi eroi sono stati in precedenza: non una parola sulle loro visite alle case di piacere, alle servette, alle cuoche, alle mogli altrui. Se vi fossero romanzi tanto sconvenienti, non li si farebbe arrivare fino alle mani delle fanciulle, per evitare che vi trovino appunto ciò che è preferibile non sappiano.

Dapprima si finge davanti alle fanciulle che quel libertinaggio che invade metà della vita non soltanto delle nostre città, ma anche dei nostri villaggi, non esista affatto. Poi ci si avvezza tanto a simile finzione che [...] *si finisce per credere sinceramente che noi siamo tutti uomini morali e che viviamo in un mondo morale*»<sup>1</sup>.

**I**n queste brevi frasi, pronunciate nel cuore di un lunghissimo monologo, speso all'interno di un vagone ferroviario in viaggio attraverso la notte, sono contenute già molte delle coordinate entro cui si muove l'opera forse più tagliente, cinica, aspra uscita dalla penna e dal genio di Lev Tolstoj: *La sonata a Kreutzer*.

Vi è la presa di posizione contro una certa tipologia di romanzi non veritieri, ingannevolmente tesi a una rappresentazione del

<sup>1</sup> L.N. TOLSTOJ, *Krejerova sonata*, tr. it. di M. Visetti, Id., *La sonata a Kreutzer*, Milano, Rizzoli, 2000, pp. 75-77, corsivo mio.

bello che tanto poco ha a che vedere con un discorso reale sulle passioni, quanto in grande misura si abbandona al frivolo e a *cliché* presi in prestito da un romanticismo ormai stucchevole.

Vi è, poi, l'amara consapevolezza che tale ipocrisia letteraria altro non sia se non il riflesso di una ben più ampia e seria ipocrisia sociale, fatta di menzogne, finzioni, indifferenza di fronte alla gravità delle azioni compiute.

Vi è, in queste poche righe di monologo, l'allusione ad una certa «forza volgare» – come avremo modo di vedere in seguito – che sembra resistere oltre qualsiasi barriera religiosa o morale ed essere in grado, con la sua potenza e capacità di attrazione, di dettare legge sui comportamenti degli individui, specialmente in materia di rapporti amorosi.

Vi è, inoltre, la cupa prospettiva di un'auto-illusione della morale: vale a dire una sorta di perfido meccanismo per cui ci si lascia persuadere circa la bontà – o meglio, la non empietà – delle proprie azioni, con l'ausilio delle giustificazioni grossolane che vanno per la maggiore o di un immaginario novellistico promotore di falsi ideali, fino al punto in cui «si finisce per credere sinceramente che noi siamo tutti uomini morali e che viviamo in un mondo morale».

Questi sono, tuttavia, solo alcuni degli elementi a fare da sfondo a un romanzo che resta tuttora in grado, nonostante la prova del tempo, di offrire nuovi spazi interpretativi, oltre le incongruenze e le intrinseche difficoltà narrative. Perché la *Sonata a Kreutzer* inizia a mostrare la propria problematicità già a partire da una ingombrante difficoltà stilistica. È un racconto che potrebbe, per certi versi, diventare una *pièce* teatrale, un atto unico, se il lungo monologo dell'attore principale non fosse ripetutamente reso estenuante dagli inserti critici. Non si potrebbe, d'altronde, nemmeno ridurlo semplicemente a un saggio, un trattato, un *pamphlet*, poiché la figura del protagonista e la drammaturgia, come risulterà evidente, non sono per nulla secondari né privi di efficacia<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. quanto affermato da Bazzarelli: «Il punto di partenza per un'interpretazione della *Sonata a Kreutzer* resta sempre, dunque, non l'analisi delle teorie tolstojane sull'amore e sul matrimonio (questa può venire in seguito) ma l'analisi del personaggio-predicatore Pozdnyšev», E. BAZZARELLI, *Introduzione alla Sonata a Kreutzer*, in L.N. TOLSTOJ, *Krejerova sonata*, tr. it. di M. Visetti, Id., *La sonata a Kreutzer*, cit., p. 19.



Non propriamente romanzo sull'amore, né propriamente scritto polemico sull'amore: la *Sonata a Kreutzer* resta un'opera *sui generis*, controversa e difficile, che proprio in virtù di tale statuto intermedio trova la sua forza.

Forse il romanzo deve cessare di descrivere quegli «interessantissimi eroi», il loro «grande amore per qualche fanciulla», e «i laghetti e gli arboscelli intorno ai quali essi si muovono»; forse il romanzo ha bisogno anche di questa polemica esplicita, di questa spietatezza, per continuare ad essere un puro luogo di narrazione. Forse, d'altra parte, anche il trattato più rigoroso deve affidarsi ad una storia, ad un'arte, per poter trasmettere a pieno la potenza e la pienezza del suo significato ultimo.

Così, forse, il maggior risultato etico si può raggiungere percorrendo la via dell'estetica e, allo stesso tempo, l'arte può essere grande anche quando è del tutto immersa nelle acque della morale. La *Sonata a Kreutzer* può essere letta, dunque, anche come questo energico tentativo di tracciare un arco di pensiero che attraversi i confini dell'etica e dell'estetica, toccando dal vivo i territori di una personalissima religione, quella propria dell'ultimo periodo dello scrittore russo.

Questa è, verosimilmente, l'unica via per riuscire a sorreggere le irrisolvibili contraddizioni di cui nessuna legge - filosofica, giuridica, sociale - riesce davvero a tenere conto<sup>3</sup>. Ed è per tale motivo che le immagini di Tolstoj non sono figure descrivibili linearmente. Sono fatte di contrasti caotici, segmenti contraddittori e tratti di incongruenza che mantengono, malgrado ciò, la loro accuratissima precisione. Cercare di restituire - o peggio applicare - un'architettura stabile a tali disegni sarebbe, innanzitutto, tradirne l'essenza; secondariamente, risulterebbe un tentativo vuoto e poco efficace di conferire un'apparente linearità a un pensiero che riesce ad aprire grandi interrogativi proprio grazie alla sua complessità. E la complessità che risiede nelle pieghe dell'animo, allo stesso tempo, non può essere espressa tramite un'orazione da cattedra, o

<sup>3</sup> Cfr. nuovamente Bazzarelli circa lo stile della *Sonata a Kreutzer*: «il modo in cui l'intonazione storico-narrativa si alterna con quella ironico-sarcastica, [...] o con quella isterico-predicatoria, [ci fa capire] che l'"arte" per Tolstoj, ancora, istintivamente, com'era giusto, era il "segno" vero e profondo della sua più autentica moralità: cioè il *luogo*, l'unico, dove era possibile comporre (in *qualche* modo) le contraddizioni», *ivi*, p. 27.

un'operazione logica, ed è difficilmente raggiungibile seguendo il dipanarsi di un ragionamento filosofico; ma può essere sviscerata dal monologo incerto e caustico di un personaggio letterario: in questo caso, proprio da un assassino.

## Dramma di un sottosuolo d'amore

Pozdnyšev è un uxoricida che, grazie alle leggi in vigore, è a piede libero. Durante un lungo viaggio in treno si ritrova coinvolto in una sorta di simposio borghese dei nostri tempi: nella carrozza dov'è seduto, infatti, nasce pressoché spontanea una discussione da salotto incentrata sul tema dell'amore. L'argomento è trattato con prevedibile leggerezza, si basa su posizioni deboli e ragionamenti astratti; ma ben presto sulla conversazione arriva ad abbattersi il lunghissimo monologo di Pozdnyšev. Con lucidità e spietatezza, Pozdnyšev interrompe bruscamente qualsiasi possibilità di congettura favolistica sull'amore: «voi parlate di ciò che credete che avvenga, io parlo di ciò che è»<sup>4</sup>; e poi, ancora: «io esprimo il mio dubbio sull'esistenza di un amore all'infuori di quello fisico»<sup>5</sup>. È solo l'inizio di un'invettiva che non risparmia nulla, che procede faticosamente e alterna stralci di storia d'amore a lunghe digressioni polemiche.

Pozdnyšev dà voce ad alcune delle più radicali idee di Tolstoj in materia d'amore, di rapporti coniugali e sessuali, fino a farsi promotore di soluzioni drastiche – quali l'astinenza da ogni rapporto carnale o il rifiuto del vincolo del matrimonio – che si rivelano tanto ascetiche quanto utopiche. Sarebbe fuorviante, ad ogni modo, ricercare nel protagonista di questo romanzo un alter ego dello scrittore, o anche solamente l'espressione diretta ed esatta delle teorie morali tolstojane. Pozdnyšev va compreso nella sua statura di personaggio letterario, semmai anche nella sue veste di assassino; bisogna cercare di osservare la società dall'abisso in cui egli, per primo, è caduto. La crociata malata di Pozdnyšev è una guerra che si combatte proprio da tali profondità. Figura del tutto diversa da quella, per esempio, di Padre Sergio, protagonista del-

<sup>4</sup> L.N. TOLSTOJ, *Krejerova sonata*, tr. it. di M. Visetti, Id., *La sonata a Kreutzer*, cit., p. 53.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 55.

l'omonimo racconto, cui è affidato il mezzo didattico della parabola, Pozdnyšev, invece, ha come arma il mezzo della provocazione. È un personaggio oscuro, uno dei personaggi più cupi di Tolstoj, e allo stesso tempo è un individuo misero, sgradevole, verso il quale non si può non provare un minimo di compassione; è un predicatore, un oratore eccellente, ma è anche un vinto, un perdente. Ci si trova a volerlo giustificare, usando le sue stesse argomentazioni, cercando nella società il vero colpevole del delitto di cui egli è autore; poiché egli per primo è rimasto vittima di un sistema morale e di costumi sessuali che corrodono alla base ogni individuo.

Per l'abisso in cui è sprofondata, per la campagna solitaria che combatte, per il modo in cui è stato ingannato a tal punto dall'aberrazione a-morale della società da arrivare a percepire le sue perversioni come normalità, Pozdnyšev è quanto di più vicino abbia creato Tolstoj all'uomo del sottosuolo di Dostoevskij<sup>6</sup>. Anche l'uomo del sottosuolo conosce l'avversione per la società, vive il contrasto con «l'uomo d'azione» e con la vita di una città «premeditata» come Pietroburgo. Ma ovunque siano dirette le sue accuse, una volta scagliate, come in un atletico gesto di introflessione, ricadono inesorabilmente sulla coscienza. Per Pozdnyšev, invece, tutto

<sup>6</sup> Nel brano riportato qui di seguito si può notare la sorprendente analogia con le parole di Pozdnyšev qui citate in esergo, circa la percezione normale di un comportamento del tutto privo di fondamento morale: «Del resto, che dico? Lo fanno tutti; si vantano appunto delle malattie, e io, forse, più di tutti. Non discuteremo; la mia obiezione è assurda. E tuttavia sono fermamente convinto che non solo l'eccesso di coscienza, ma addirittura qualsiasi coscienza è malattia. Insisto su questo. Ma lasciamo da parte anche ciò per un attimo. Ditemi un po': perché, come a farlo apposta, in quegli stessi, sì, proprio nei medesimi momenti in cui ero più capace di riconoscere ogni sottigliezza di "tutto ciò che è sublime ed elevato", come si diceva da noi una volta, mi capitava non già di riconoscere, ma di commettere azioni così indecenti, che...ma sì, insomma, che magari tutti commettono, ma che a me, come a farlo apposta, venivano proprio quando ero più cosciente del fatto che non andavano assolutamente commesse? Quanto più ero cosciente del bene e di tutto quel "sublime ed elevato", tanto più mi sprofondavo nel mio limo e tanto più ero capace di invischiarmene completamente. Ma l'aspetto principale era che tutto ciò non pareva casuale in me, come se in qualche modo dovesse essere così. Come se fosse la mia condizione più normale, e nient'affatto una malattia o una perversione, tanto che alla fine mi passò anche la voglia di lottare contro quella perversione. Sicché finii quasi col credere (o forse ci credetti davvero) che appunto quella fosse magari la mia condizione normale», F.M. DOSTOEVSKIJ, *Zapiski iz podpol'ja*, tr. it. di E. Guercetti, Id., *Memorie dal sottosuolo*, Milano, Garzanti, 2008 (1992)<sup>10</sup>, pp. 8-9.

ritorna sulla carne, tutto è dominato dall'impulso animale verso il corpo, tanto che solo di fronte al cadavere della moglie sarà in grado di vedere per la prima volta in lei «una creatura umana»<sup>7</sup>.

Il sottosuolo di Dostoevskij è psichico, spirituale. Il sottosuolo di Tolstoj è animale, corporeo<sup>8</sup>. La malattia di Dostoevskij colpisce l'uomo proprio dove parrebbe essere più elevato, nello spazio della coscienza, mentre la predica di Tolstoj vuole epurare l'uomo dall'elemento animalesco, che disturba la morale e il progresso verso un'altezza ancora raggiungibile.

E noi, che nell'abisso ci ritroviamo vaganti insieme con Pozdnyšev, non possiamo non notare che egli ci indica una via di risalita esistente: che poi questa sia pressoché impossibile o impraticabile, ciò non toglie che possa essere intrapresa e che, di fatto, possa se non altro distogliere lo sguardo dall'assuefazione in cui è intorpidito.

Così, dietro la strettoia data dall'apparenza nichilista e spietatamente pragmatica di Pozdnyšev, si cela in realtà la prospettiva vastissima di una perfezione ideale, che lascia spazio, in questo particolarissimo sottosuolo tolstojano, a un autentico discorso di religione.

### Figure delle passioni: «quella volgare forza misteriosa»

Che l'amore sia la forza prima destinata a muovere i personaggi tolstojani è un fatto evidente che va ben oltre la drammaturgia delle opere. Ma di quale amore si sta parlando? Cos'ha a che vedere la storia di Pozdnyšev con altre grandi figure letterarie ritratte da Tolstoj? Senza entrare nel merito di una distinzione tra *eros* e *agape*, è sufficiente restare nel campo dell'amore passionale per comprendere come la *Sonata a Kreutzer* consista in un esempio quasi parossistico di storia d'amore, e come il suo protagonista sembri un prototipo esasperato, un caso estremo di tutti i peccatori morali e passionali.

<sup>7</sup> L. N. TOLSTOJ, *Krejcerova sonata*, tr. it. di M. Visetti, Id., *La sonata a Kreutzer*, cit., p. 237.

<sup>8</sup> Sulla poetica del "corpo" in Tolstoj e dello "spirito" in Dostoevskij cfr. il volume di D. MEREŽKOVSKIJ, *Tolstoj i Dostoevskij*, tr. it. di A. Polledro, Id., *Tolstòj e Dostoevskij. Vita, creazione, religione*, Bari, Laterza, 1982.

Perché Tolstoj, infatti, dà voce, per un tema così spinoso, proprio ad un assassino? Non aveva già potuto raffigurare molti altri uomini abietti e spregevoli? Non aveva, inoltre, già reso eroina una donna corrotta, una suicida come Anna Karenina?

Se si prendono in esame proprio i personaggi del romanzo *Anna Karenina* – un esempio scelto anche in virtù della specularità sinistra tra le vicende dei due rispettivi protagonisti – si può notare come i vari modelli di relazioni amorose costruiscano una sorta di campionario completo, del quale Pozdnyšev non fa che completare la serie ponendosi al vertice, quasi una *summa* dei suoi predecessori.

Ogni personaggio maschile di *Anna Karenina* offre una gradazione (o una de-gradazione) all'interno della gamma della passione amorosa; tutti, tendenzialmente, soffrono il contrasto tra il piacere della pulsione, lo slancio puro, ideale, platonico dell'amore e una certa «forza volgare e misteriosa» che li trattiene nelle loro decisioni, spingendoli inevitabilmente verso una bassezza «premeditata» (nel senso dostoevskijano).

Stepan Arkad'ič Oblonskij è l'uomo che incarna questa «forza volgare» in tutta la sua estensione e – si potrebbe dire – gioiosità: tremendamente infedele, ma attento a conservare la dignità di facciata del matrimonio; perfettamente cosciente degli inganni di cui vive e del tutto a suo agio con la propria coscienza, quieto nella convinzione che non vi sia altro modo di vivere una relazione matrimoniale. È colui che tra i molti personaggi riesce a muoversi meglio tra gli specchi delle convenzioni sociali, a tal punto che queste si riflettono nel suo pensiero: «l'uomo deve essere indipendente, avere i suoi interessi maschili. Un uomo dev'essere virile. [...] La cosa principale è: custodisci la tua casa come un sacrario. In casa non deve entrare niente. Ma non ti legare le mani»<sup>9</sup>.

Per Vronskij, l'amante di Anna, l'amore è «una stupida vecchia moda che non è ancora passata»<sup>10</sup>; la figura del marito, poi, «qualcosa di estraneo, di ostile, e soprattutto di ridicolo»<sup>11</sup>; mentre «la parte di un uomo che fa una corte serrata a una donna sposata e che mette in gioco tutta la sua vita pur di catturarla nell'adul-

<sup>9</sup> L.N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, tr. it. di A. Alleva, Id., *Anna Karenina*, Milano, Mondadori, 2009, p. 743.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 71.

terio ha qualcosa di bello, di grandioso, e non potrà mai essere ridicola»<sup>12</sup>. Ciononostante, Vronskij sarà colui che, da seduttore a vittima della propria passione, riuscirà in qualche modo a svincolarsi dalla volgarità pressante dell'opinione sociale per conquistare – pagando il prezzo di prestigio, carriera, onore – l'indipendenza del proprio amore.

Aleksej Aleksandrovič Karenin, dal canto suo, è l'espressione più evidente del conflitto tra la volgarità del pensiero comune e la potenza di un'illuminazione religiosa. Egli vive un doppio vincolo morale: da un lato il senso altissimo dell'amore, puro, cristiano, concentrato nel perdono e rivolto apertamente al prossimo; dall'altro quella «forza volgare», la morale grezza e semplicistica della città, l'uso convenzionale delle leggi moralistiche che forza le sue decisioni nella stretta di un *dovere*, là dove l'amore non chiederebbe altro che l'ascolto del proprio *pathos*, del proprio “sentire”. Aleksej Aleksandrovič, come descritto da Tolstoj, «sentiva che, oltre a quella buona forza spirituale, che guidava la sua anima, ce n'era un'altra, volgare, altrettanto e ancora più imperiosa, che guidava la sua vita, e che quella forza non gli avrebbe concesso l'umile quiete alla quale aspirava»<sup>13</sup>; egli sentiva «la potenza di *quella volgare forza misteriosa*, che, in contrapposizione al suo stato d'animo, guidava la sua vita ed esigeva l'esercizio della propria volontà e il mutamento dei suoi rapporti con la moglie»<sup>14</sup>. Il marito di Anna è un uomo che rimane irretito nella morale della società. Proteggendosi e giustificandosi dietro una perbenista quanto bigotta interpretazione dell'amore cristiano, egli rimane del tutto in balia di un dovere fittizio, imposto dalla comunità<sup>15</sup>. Nelle parole della stessa Anna, la sua morale è fatta solo di *menzogna e decenza*<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 530.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 537, corsivo mio. Cfr. anche *Ivi*, p. 545: [Aleksej Aleksandrovič] «non credeva ad una sola parola di Stepan Arkad'ič, per ognuna aveva migliaia di obiezioni, ma le ascoltava, sentendo che attraverso le sue parole si manifestava quella possente forza volgare, che guidava la sua vita e alla quale aveva l'obbligo di sottomettersi».

<sup>15</sup> «Ma si sentiva impotente; sapeva in anticipo che tutti erano contro di lui e che non gli avrebbero consentito di fare quel che a lui adesso appariva tanto bello e naturale, e gli avrebbero invece imposto di fare ciò che era brutto, ma che a loro sembrava doveroso», *ivi*, p. 537.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, p. 262: «...lui ha soltanto bisogno di menzogna e decenza».

E ancora, si potrebbero trovare in *Anna Karenina* le più disparate, inverosimili e diffuse idee sulle donne e sul matrimonio; come, ad esempio, quelle espresse da Serpuchovskoj a Vronskij: «Le donne sono il principale bastone fra le ruote dell'attività di un uomo. È difficile amare una donna e fare qualcosa. Per questo motivo c'è solo un mezzo per amare comodamente, senza ostacoli: il matrimonio»<sup>17</sup>.

In sostanza, volendo ridurre il nucleo del tema amoroso dell'intero romanzo *Anna Karenina*, si potrebbe prendere a prestito l'oggetto di una conversazione di Kitty: «se l'amore possa essere al di sopra delle convenzioni sociali»<sup>18</sup>.

Sotto questo preciso rispetto, l'affinità con la *Sonata a Kreutzer* risulta sorprendente e ha il pregio di porre quest'ultima opera non come eccezione, o come "caso letterario" fuori dagli schemi, ma come punto di arrivo di una poetica già avviata da tempo. A ben vedere, inoltre, le due figure di Pozdnyšev e Anna presentano anch'esse non pochi tratti in comune. Come afferma accortamente Igor Sibaldi, Anna «è un personaggio tragico, votato alla tragedia, malato d'angoscia, incline alle ossessioni, ed è talmente ingombrante! Ingombrante come può essere un ribelle, un individuo cioè che non trova pace nel mondo consueto»<sup>19</sup>.

Al pari di Anna, anche Pozdnyšev è un personaggio scomodo, un ribelle, uno che indipendentemente, a modo suo, fuori dal coro, propone una sfida alla società.

E così, se si sfronda *Anna Karenina* dalle interpretazioni più immediate, e se si cerca oltre la provocazione della *Sonata a Kreutzer*, non lasciandosi intimorire dall'aggressività delle accuse, si potrà notare come entrambi i romanzi, con le figure dei loro protagonisti, non siano che l'espressione di un *moralismo ribelle*.

## Per una morale dell'amore

**S**i può costruire, dunque, una morale dell'amore? Deve, quest'ultima, necessariamente costituirsi come una morale ribelle? E in che modo è possibile dettare le linee direttive di una prassi che ha a che fare con un sentimento; in che modo è conces-

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 394.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 754.

<sup>19</sup> I. SIBALDI, *Introduzione ad Anna Karenina*, in L.N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, tr. it. di A. Alleva, Id., *Anna Karenina*, cit., p. VII.

so edificare un discorso sulle passioni, delimitare uno spazio così vasto, etereo e sublime, come quello compreso dall'amore? Come si può, soprattutto, approcciare l'argomento - è l'operazione compiuta da Tolstoj - evitando in qualsiasi maniera di cadere nelle reti tese dall'argomentazione filosofica<sup>20</sup>?

Sono questi alcuni dei molti interrogativi che scaturiscono spontaneamente dalla *Sonata a Kreutzer*, ai quali il *Poscritto* redatto in seguito dall'autore tenta di dare un fondamento teorico. Bisogna, infatti, tener conto, in accordo con Bazzarelli, che «la *Sonata* è un'opera d'arte, e ad essa, come tale, non può essere applicata immediatamente la tabella del vero e del falso. (vale primariamente come racconto, non come trattato filosofico-morale). Ma è pur vero che ormai il mondo poetico di Tolstoj si presenta sempre anche come messaggio ideologico»<sup>21</sup>.

L'esigenza di accompagnare la *Sonata* con un *Poscritto* nasce appunto dalla volontà di irrobustire l'apparato teorico-polemico del romanzo, colmando le lacune etiche e religiose che nel testo restano in gran parte implicite, mentre in Tolstoj si pongono ormai come i pilastri di ogni opera d'arte e, quindi, si potrebbe concludere, di ogni morale.

«Il matrimonio cristiano non c'è e non c'è mai stato», si legge nel *Poscritto*, «come non c'è mai stato e non ci può essere un servizio religioso cristiano (Matteo VI, 5-12; Giovanni IV, 21), né maestri cristiani o padri (Matteo XXIII, 8-10), né proprietà cristiana, né esercito cristiano, né stato cristiano»<sup>22</sup>. Ciò che è fondamentale tenere come riferimento è la dottrina di Cristo e la differenza che essa produce in ambito etico.

<sup>20</sup> Sull'avversione di Tolstoj per la filosofia, si tenga presente l'atteggiamento di Levin - controfigura dell'autore in *Anna Karenina* - per il quale le parole dei filosofi erano «parole disposte diversamente, indipendentemente da qualcosa che nella vita era più importante della ragione. Una volta, leggendo Schopenhauer, sostitui al suo concetto di *volontà* quello di *amore*, e questa nuova filosofia per un paio di giorni, finché non se ne separò, gli fu di conforto, ma poi crollò ugualmente, quando la guardò dal punto di vista della vita, e si rivelò un vestito leggero, che non teneva caldo», L.N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, tr. it. di A. Alleva, Id., *Anna Karenina*, cit., p. 987.

<sup>21</sup> E. BAZZARELLI, *Introduzione alla Sonata a Kreutzer*, in L.N. TOLSTOJ, *Krejerova sonata*, tr. it. di M. Visetti, Id., *La sonata a Kreutzer*, cit., p. 14.

<sup>22</sup> L.N. TOLSTOJ, *Posleslovie*, tr. it. di M. Visetti, Id., *Poscritto*, in Id., *Kreutzerova sonata*, tr. it. di M. Visetti, Id., *La sonata a Kreutzer*, cit., p. 261.



I giudizi e i pregiudizi sull'amore e sulla religione derivano, in ultima istanza, da un'incomprensione di fondo. Vi sono infatti due metodi di guida morale. Il primo consiste in una «*prescrizione regolamentare esteriore*: all'uomo si danno determinate precisazioni su ciò che deve e non deve fare»<sup>23</sup>; è il modello della legge esteriore, delle norme e delle regole su cui si fonda una società. Il secondo metodo «*addita all'uomo la perfezione*, ch'egli non raggiungerà mai, ma alla quale ha coscienza di aspirare; *addita all'uomo un ideale*, fissando il quale egli può sempre rendersi conto del suo grado di lontananza da esso»<sup>24</sup>. Questo modello, che altro non è se non il modello della parola di Cristo, offre all'uomo una bussola, una direzione ideale (e perciò tanto più infinitamente lontana): è in questa direttiva che vanno comprese le affermazioni apparentemente più radicali di cui è portavoce Pozdnyšev.

Parafrasando un'immagine conclusiva di Tolstoj, se il naufrago è vicino alla riva gli si possono anche indicare gli appigli ai quali può fare riferimento per raggiungere la salvezza (*prescrizioni esteriori*); ma quando il naufrago fosse già troppo al largo, l'unica cosa su cui potrà fare affidamento sarà la direzione di una bussola (*perfezione ideale*).

È anche per tale motivazione che tutte le passioni vengono condannate dall'ultimo Tolstoj, perché distruggono e illudono il naufrago nella ricerca dell'autentica via per la salvezza, ed è in questo senso che prendono forma le parole di Pozdnyšev: «se lo scopo dell'umanità è la bontà, il bene, l'amore; se lo scopo dell'umanità è quello che è detto nelle profezie, che tutti gli uomini siano uniti insieme dall'amore, che le lance siano trasformate in falci e così via, che cosa fa ostacolo al raggiungimento di tali scopi? Gli fanno ostacolo le passioni»<sup>25</sup>. E tra tutte le passioni «la più potente, la più maligna e ostinata è l'amore sensuale, carnale»<sup>26</sup>.

Quale sia l'enorme e grossolano errore su cui si fonda la nostra morale prescrittiva in tema d'amore è così immediatamente intuitibile: noi pretendiamo di identificare una passione con un ideale; pretendiamo, cioè, di inscrivere nella sfera della perfezione ideale

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 257, corsivo mio.

<sup>24</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>25</sup> L.N. TOLSTOJ, *Krejtcerova sonata*, tr. it. di M. Visetti, Id., *La sonata a Kreutzer*, cit., p. 101.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

ciò che piuttosto è un obiettivo volgare, una finalità animale - ciò che, infatti, siamo tenuti a controllare tramite convenzioni sociali, leggi di convivenza e matrimoniali.

Per Tolstoj, scrivere una morale dell'amore significa, quindi, non incorporare l'amore all'interno delle leggi etico-prescrittive di cui si nutre la cultura e la società occidentale, ma restituirgli lo spazio di un'etica ideale, e comprenderlo sotto il rispetto di tale perfezione.

Ciò che è proposto da Tolstoj è, quindi, di sottrarre l'amore all'*imperativo* morale: ai doveri, alle restrizioni e agli obblighi di vite coniugali dettate dai rimorsi delle passioni, da colpevolezze indotte, da bisogni falsamente provocati, per ridisegnare il suo statuto altissimo di guida, di bussola, nell'accezione ampia della dottrina di Cristo.

Se il discorso sulle passioni investe anche l'amore - così come appunto ogni altra passione terrena viene condannata (incluse l'arte e la musica, non a caso scintilla narrativa della *Sonata a Kreutzer*) - ciò non toglie che all'amore Tolstoj dedichi uno spazio del tutto riservato.

Proprio per questo motivo - a differenza di altri scritti polemici o didattici di Tolstoj su questioni legate all'educazione, alla formazione o all'arte in sé, dove il tono predicatorio è richiesto dallo stile saggistico e rimane comunque compreso in un discorso sui *costumi* - si può comprendere la necessità di un'opera come la *Sonata a Kreutzer* e, non ultimo, la sua intensa complessità.

La *Sonata a Kreutzer* è una sperimentazione, e come tale va considerata - sia dal punto di vista stilistico che da quello etico-didattico: è provare a scrivere un romanzo che contenga al suo interno la forza di una predica morale, e provare contemporaneamente a smascherare la finzione della morale dei costumi attraverso la finzione letteraria.

Scriva Sibaldi: «vi è sempre stata una sorta di intima soddisfazione nel vedere in Tolstoj un moralista aspro e cupo»<sup>27</sup>. Gli fa eco una breve biografia della moglie dello stesso Tolstoj, Sof'ja, dove si legge: «In Lev Nikolaevič si esacerbava sempre di più il rifiuto della religione esistente, del progresso, della scienza, dell'arte, della famiglia, di tutto quanto era stato concepito nei secoli dall'umani-

<sup>27</sup> I. SIBALDI, *Introduzione ad Anna Karenina*, in L.N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, tr. it. di A. Alleva, Id., *Anna Karenina*, cit., p. VI.

tà e lui si fece sempre più tetro. Era come se il suo occhio interiore si fosse posato solo sul male e sulle sofferenze degli uomini e fosse scomparso tutto ciò che c'è di gioioso, bello e buono»<sup>28</sup>.

La morale di Tolstoj è ribelle. Combatte l'ipocrisia sociale, denuncia il sistema culturale, si scaglia contro una religione che appare sempre meno autentica. Eppure, in questa ribellione non è forse visibile una fiducia altissima nell'uomo? E nell'eventualità che tale fiducia sia unicamente un lontano sogno di progresso, una luce di speranza - o più semplicemente una fede - è davvero un'operazione legittima attribuire all'ideologia di Tolstoj quell'oscurità che brilla nei suoi personaggi? Se proviamo a considerare la caduta degli eroi romanzeschi di Tolstoj - in questo caso di Pozdnyšev - come un esempio di ribellione, possiamo vedere che quella negatività in cui essi finiscono per rovinare è forse il solo spazio dal quale si può riuscire ad additare il male della nostra presunta positività dell'esistenza.

Un ribelle come Pozdnyšev ha il merito, enorme, di farci distogliere lo sguardo dagli abiti malati che portiamo addosso, di renderci improvvisamente consapevoli di stare seguendo abitudini fuori rotta, di metterci in guardia dal finire per credere «che noi siamo tutti uomini morali e che viviamo in un mondo morale».

<sup>28</sup> S.A. TOLSTAJA, *Breve autobiografia della contessa Sof'ja Andreevna Tolstaja*, in Id., *Amore colpevole, A proposito della "Sonata a Kreutzer" di Lev Tolstòj*, a cura di N. Cicognini, Milano, Baldini Castaldi Dalai, La Tartaruga edizioni, 2009, p. 173.



ISABELLA ADINOLFI

«FA' QUEL CHE DEVI, ACCADA QUEL CHE PUÒ»  
 LA CONCEZIONE DELLA STORIA IN *GUERRA E PACE*

In lui appaiono conciliabili cose  
 che altrimenti nell'uomo si combatto-  
 no aspramente.

E. CANETTI, *Tolstoj. L'ultimo avo*

Il 3 novembre del 1910, quattro giorni prima di morire, Lev Tolstoj, in fuga dall'atmosfera velenosa che si respirava a Jasnaja Poljana per i sempre più frequenti e aspri dissapori familiari riguardanti l'eredità<sup>1</sup>, è costretto a fermarsi a motivo di una brutta, insidiosa febbre nella sperduta stazioncina di Astapovo. Qui, adagiato su un letto della casa del capostazione, Ivan Ivanovič Ozolin, che gli ha offerto la sua stanza migliore, appunta con incerta grafia nel diario: "Notte penosa. Due giorni a letto con la febbre". Poi, dopo aver registrato l'arrivo ad Astapovo dei figli, del discepolo Čertkov e di alcuni amici intimi, aggiunge commosso: "Ed ecco il mio piano. *Fais ce que doit, adv... [iienne ce que pourra]*. E tutto per il bene sia degli altri che, soprattutto, mio"<sup>2</sup>.

"Fa' quel che devi, accada quel che può": in questa semplice massima proverbiale, in cui si esprime quella saggezza popolare cara a Tolstoj che gli ha ispirato alcuni dei suoi personaggi più poetici e che si può considerare il suo testamento spirituale, si ricapitola non solo la severa regola morale a cui lo scrittore ha inteso conformare la propria condotta di vita, soprattutto nel periodo successivo alla conversione, ma anche la sua concezione della sto-

<sup>1</sup> Il 22 luglio 1910, sostenuto e incoraggiato da Čertkov, Tolstoj redasse un testamento segreto in cui s'impegnava a rinunciare ai diritti d'autore sulle sue opere. Era persuaso che esse non fossero sua proprietà personale o della moglie o della famiglia, ma appartenessero a Dio e all'umanità. Sospettando l'esistenza di questo testamento segreto, Sof'ja Andreevna lo spiava e temendo l'influenza del discepolo gli impediva di vederlo (si veda, a questo proposito, L. TOLSTOJ, *Dnevnik*, tr. it. di S. Bernardini, Id., *I diari*, Milano, Longanesi & C., 1980, soprattutto: *Diario per me solo*, pp. 688-703). È Tolstoj a scrivere "doit" anziché "dois".

<sup>2</sup> L. TOLSTOJ, *Dnevnik*, tr. it. di S. Bernardini, Id., *I diari*, cit., p. 687.

ria. La storia è infatti il luogo in cui le nostre vite personali, gli affetti che maturiamo e le scelte che compiamo – siano o meno conformi agli imperativi morali che la coscienza infallibilmente ci indica – s'intrecciano, si fondono e confondono, talora in maniera inestricabile, con altre vite, vicende, affetti, scelte che le influenzano, condizionano e talora determinano pesantemente in modo per noi imprevedibile e contro la nostra stessa volontà.

Ma se in questa massima si trovano conciliate le due anime del grande romanziere russo, quella appassionata del moralista che difende la libertà dell'individuo, il suo impegno etico e civile, e quella distaccata del fatalista che considera con freddo realismo la complessità del divenire storico, le forze che in esso agiscono e lo dominano, secondo percorsi e leggi che quella libertà spesso limitano e quell'impegno talora inesorabilmente travolgono e vanificano, in essa nondimeno non si dice se e come sia possibile conciliare, secondo le esigenze di un pensiero rigoroso, queste due anime, che sembrano, almeno *prima facie*, escludersi l'un l'altra.

E infatti, secondo Isaiah Berlin, proprio nell'impossibilità di conciliarle consisterebbe il dramma di Tolstoj, il suo destino tragico. Egli era e rimane – scrive Berlin nella conclusione del saggio *Il riccio e la volpe*, che ci presenta un Tolstoj diviso, lacerato tra senso della realtà storica e ideali morali – “il più grande tra coloro che non sanno né conciliare né lasciare inconciliato il conflitto tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere”<sup>3</sup>. E a riprova di questo tragico scacco porta le sezioni filosofiche e l'*Epilogo* di *Guerra pace*, che analizza selettivamente, alla luce di questa tesi, per concludere con l'immagine a effetto di un Tolstoj “disperato” che infine come Edipo volontariamente si acceca per non vedere ciò che ormai sa e per continuare a professare quegli ideali morali di cui negli anni della vecchiaia diverrà il più radicale e strenuo difensore.

Discostandomi da questa suggestiva e celebre tesi, cercherò di mostrare nelle pagine che seguono, limitatamente all'analisi della concezione tolstoiana della storia espressa in *Guerra e pace* e in modo particolare attraverso l'esame e discussione dell'esposizione concettuale di essa nelle sezioni cosiddette filosofiche del romanzo, che non soltanto Tolstoj aveva ben chiaro il problema della difficile conciliazione delle sue due anime e delle loro istanze apparente-

<sup>3</sup> I. BERLIN, *The Hedgehog and the fox*, tr. it. di G. Forti, Id., *Il riccio e la volpe e altri saggi*, Milano, Adelphi, 1986, pp. 71-157, qui p. 156.

mente contraddittorie, ma che proprio nella filosofia della storia da lui delineata in queste pagine ha indicato, sia pure con quell'approssimazione e oscurità che la critica gli ha instancabilmente rimproverato, una soluzione interessante sia per la luce che getta sull'autore e sulla sua vita, sia più in generale per la storia delle idee, di cui rappresenta un episodio non trascurabile.

## Guerra e pace. Il problema della libertà nella storia

Mi sono perso nella lettura delle storie di Napoleone e di Alessandro. Mi sento invadere dalla gioia alla sola idea di creare una grande opera.

L. TOLSTOJ, *I diari*, 19 marzo, 1865

Quando inizia la stesura di *Guerra e Pace* nel 1863 Tolstoj ha soltanto 35 anni, ma può già vantare un'importante produzione letteraria, con cui si è conquistato una certa fama nel secolo. Con quest'opera – scritta nell'arco di sette anni (1863-69) –, che non è un poema, né un romanzo psicologico e meno che mai una cronaca storica o un trattato filosofico, bensì tutto questo insieme, si propone di far luce su un problema che prima nel Settecento e poi nell'Ottocento si era imposto insistentemente alla coscienza europea, e a cui oltre agli storici anche filosofi della statura di Kant, Hegel, Marx avevano cercato di dare una soluzione: il problema della storia, il mistero di come in essa si uniscano e fondano i due contrari della libertà e della necessità.

Ambientato all'inizio del secolo XIX, tra gli anni 1805 e 1820, il romanzo narra le vicende di due famiglie dell'aristocrazia russa, i Bolkonskij e i Rostov, al tempo delle campagne napoleoniche. Tolstoj sceglie dunque come sfondo del romanzo uno dei momenti più difficili ma anche più gloriosi della storia russa e lo rilegge alla luce della sua personale comprensione delle vicende umane. Alla parte narrativa si alternano infatti sezioni storiche e storico-filosofiche che interpretano gli accadimenti narrati alla luce della visione del divenire storico esposta poi sistematicamente nell'epilogo, e parte narrativa e sezioni filosofiche si integrano e completano vicendevolmente con una tale unità di ispirazione poetica e coerenza di pensiero che, come è stato osservato, sembra quasi che

i personaggi del romanzo e le loro vicende siano concepiti dallo scrittore come viventi metafore e illustrazioni della sua percezione e coscienza della vita.

Sarebbe dunque un errore voler distinguere o peggio ancora separare nell'autore di *Guerra e pace* il romanziere dal filosofo. L'opera di Tolstoj, come nota con fine intuito Proust, non è "frutto di osservazione ma di costruzione intellettuale", sicché "ciascun tratto, cosiddetto d'osservazione, è semplicemente il rivestimento, la prova, l'esempio d'una legge colta dallo scrittore, legge razionale o irrazionale"<sup>4</sup>.

Eppure, nonostante tale unità e coerenza del romanzo, se la parte narrativa fu subito accolta dalla critica con lodi entusiastiche, le riflessioni critiche e filosofiche suscitarono invece fin dal loro primo apparire dubbi e riserve. È noto che i giudizi di Turgenev e di Flaubert non furono proprio positivi. Il primo osservò in alcune lettere come *Guerra e pace* mancasse di una "tinta storica", definì "farsesche" le disquisizioni storico-filosofiche di Tolstoj e le considerò il punto debole del romanzo, di cui però riconobbe subito l'indubbio valore artistico. Parimenti Flaubert, pur giudicando l'opera di Tolstoj "una cosa di prim'ordine", pur ammirando lo scrittore e lo psicologo, si ritrasse inorridito quando lesse le parti del romanzo in cui l'autore si atteggiava a "filosofo". "Che pittore e che psicologo! I primi due volumi sono sublimi, ma il terzo crolla rovinosamente. Si ripete! e filosofeggia!", scrisse a Turgenev<sup>5</sup>.

Il rifiuto del Tolstoj filosofo a favore dell'artista geniale e creativo è motivo ricorrente anche nella successiva critica tra fine XIX e inizi XX secolo. Esso – per fare un unico esempio – è presente in Merežkovskij, che nel suo *Tolstòj e Dostoevskij. Vita – Creazione – Religione* conferma e ribadisce, dopo averle ricordate, le critiche di Turgenev e Flaubert a proposito di *Guerra e pace*, osservando come la mancanza di un'effettiva prospettiva storica nel romanzo ci faccia sentire nostri contemporanei non solo i personaggi d'in-

<sup>4</sup> "E l'impressione di potenza e di vita – continua Proust – viene precisamente da ciò che non è frutto d'osservazione, ma dal fatto che ogni gesto, parola, azione, non essendo che il significato d'una legge, lo si percepisce muoversi all'interno di una moltitudine di leggi" (M. PROUST, *Tolstoj*, in: *Contre Sainte-Beuve. Suivi de Nouveaux mélanges*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 420-423, qui pp. 420-421).

<sup>5</sup> Il giudizio di Flaubert è riportato in una lettera di Turgenev a Tolstoj (cf. G. FLAUBERT, *Correspondance*, 8 voll., Paris, Canard, 1930, qui vol. I, p. 356).



venzione, ma anche i reali protagonisti di quelle vicende. E per quanto riguarda le sezioni strettamente filosofiche dell'opera, esse proverebbero, a suo parere, la difficoltà di Tolstoj a innalzarsi a quella visione spirituale della vita che permea invece in profondità la poetica dostoevskijana. La tesi fortunata di questo libro, che ebbe un'enorme circolazione e influenzò anche le letture dei grandi romanzi dello scrittore russo maturate da Mann<sup>6</sup>, è che Tolstoj è il profeta della carne e Dostoevskij quello dello spirito<sup>7</sup>.

Non diversamente dai critici letterari, anche gli storici e gli esperti di cose militari mossero delle critiche feroci alle sezioni storico-filosofiche di *Guerra e pace*, rimproverando a Tolstoj la mancanza di una seria documentazione e rilevando errori e inesattezze nelle descrizioni delle battaglie<sup>8</sup>. I filosofi, dal canto loro, con qualche rarissima eccezione, ignorarono il contenuto dottrinale dell'epilogo.

Un'importante voce dissonante in questo coro di critiche è quella già ricordata di Isaiah Berlin, che definisce le pagine di *Guerra e pace* in cui Tolstoj espone la propria concezione della storia tra le più brillanti e paradossali che il grande romanziere russo abbia scritto<sup>9</sup>. Ma Berlin poi le interpreta nel segno del fatalismo e del determinismo più rigidi, proponendo un accostamento poco convincente tra il pensiero di Tolstoj e quello di De Maistre.

Non che il fatalismo sia estraneo al pensiero di Tolstoj, ma quando si leggano con attenzione prima le riflessioni del grande romanziere sulla storia e poi l'interpretazione che ne propone Berlin, facilmente ci si accorgerà che questa è assai più unitaria, semplice e coerente di quelle. Di qui il suo fascino indubbio, ma anche la sua debolezza. Certo, lo studioso puntella la propria rico-

<sup>6</sup> Cf. TH. MANN, *Goethe und Tolstoj e Anna Karenina*, in: *Adel des Geistes*, tr. it. di B. Arzeni, *Goethe e Tolstoj e Anna Karenina*, in: *Nobiltà dello spirito*, tr. it. a cura di B. Arzeni, L. Mazzucchetti e E. Pocar, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1973, pp. 5-146, e pp. 685-708.

<sup>7</sup> Per un'attenta e intelligente analisi del capolavoro di Tolstoj, della sua ricezione e fortuna, si veda l'ampia *Introduzione* di P. C. BORI a L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1990, vol. I, pp. XI-LVIII.

<sup>8</sup> Queste critiche sono ricapitolate da P. PASCAL nella sua *Introduction* a L. TOLSTOJ, *La Guerre et la Paix*, Paris, Éditions Gallimard, 1952, pp.VII-XXV.

<sup>9</sup> I. BERLIN, *The Hedgehog and the fox*, tr. it. di G. Forti, Id., *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 74.

struzione con numerose citazioni tratte dall'epilogo e dalle sezioni filosofiche sparse nel romanzo, ma intenzionalmente ne trascura altre e altrettanto numerose che con quell'interpretazione sono in contrasto. Vale dunque forse anche in questo caso quel che un autore caro a Tolstoj, Blaise Pascal, scriveva a proposito delle tesi contrapposte con cui gli atei negano e i deisti affermano l'esistenza di Dio, e cioè che esse non sono false, bensì parziali, per cui il loro errore non consiste nell'affermare una falsità, ma nel non affermare un'altra verità<sup>10</sup>. E in quanto parziali esse si escludono l'un l'altra e si oppongono a una verità che le comprende dialetticamente entrambe.

Avendo presente e, per così dire, dinnanzi agli occhi quest'idea dialettica di verità, nelle note che seguono mi limiterò a illuminare l'altra faccia della concezione tolstoiana della storia, rimasta in ombra nella lettura proposta da Berlin, cercando così di restituirla alla sua complessità, incerta e ambigua, se si vuole, ma anche per nulla priva di una sua profonda verità, che le appartiene non per la coerenza di una teoria filosoficamente impeccabile, bensì per l'implacabilità con cui l'autore ha evidenziato e irriso la pochezza e viltà delle letture e filosofie della storia del suo tempo, nell'esigenza a un tempo etica e intellettuale di pervenire a una risposta onesta a questioni decisive che l'hanno esistenzialmente coinvolto e appassionato<sup>11</sup>.

Ma a questo punto, messe da parte le dichiarazioni d'intenti, non rimane altro che addentrarsi nella difficile analisi delle cosiddette sezioni filosofiche di *Guerra e pace*.

“Erano passati sette anni”, con questa annotazione di carattere temporale si apre la prima delle due parti di cui è composto l'*Epilogo*. Il corpo principale del romanzo giunge fino all'anno 1813 e si chiude sul versante della grande storia con la descrizione della ricostruzione di Mosca, ridotta in macerie dall'incendio del 1812, quale simbolo della rinascita della grande Russia dopo la vittoria riportata su Napoleone, e sul piano della storia privata dei protagonisti con la prospettiva degli imminenti matrimoni di Nataša con Pierre e di Marja con Nikolaj.

<sup>10</sup> B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, 3 voll., Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, qui vol. I. *Textes*, fr. 441.

<sup>11</sup> È proprio questo carattere appassionato del pensiero di Tolstoj ad avvincente il lettore, come nota Musil (Cf. R. MUSIL, *Tagebücher*, tr. it. di E. De Angelis, *Diari 1899-1941*, Torino, Einaudi, 1981, p. 1277).

Ebbene, sette anni dopo, nel 1820, con l'uscita di scena di Napoleone, nel volgere di pochi anni – ci informa Tolstoj – la situazione è profondamente mutata a livello internazionale, e lo dice con una metafora marina di grande forza. Le acque agitate della storia dell'Europa si sono al momento calmate: non si gettano più impetuosamente da una sponda all'altra dello stretto in cui scorrono, ma rumoreggiano nelle profondità, e siccome i grandi personaggi ne riflettono e assecondano i movimenti, ora che non sono più sospinti dalle onde in tempesta rispecchiano quel sordo movimento rumoreggiante. Alle campagne napoleoniche è insomma seguito il periodo che gli storici definiscono “reazione”; al tempo dei condottieri e delle guerre quello dei politici e diplomatici, degli accordi e dei trattati.

Tuttavia, benché i tempi siano cambiati, nota Tolstoj, è rimasta immutata la convinzione tradizionale, un tempo sostenuta da una precisa lettura teologica delle vicende umane, che dalle decisioni e dalle gesta dei grandi personaggi, siano essi condottieri, politici o diplomatici, dipendano le sorti del mondo, e questa stessa convinzione è condivisa anche dagli storici che, pur avendo rigettato la vecchia fede, concepiscono la storia come biografia di eroi. Smontando pietra per pietra il monumento eretto dalla storiografia alla memoria del grande Napoleone, i primi quattro capitoli dell'*Epilogo* mirano chiaramente a smascherare la natura illusoria di questa convinzione. In queste pagine, del resto, Tolstoj non fa che portare a compimento l'opera di distruzione dell'“idolo”<sup>12</sup> tenacemente perseguita lungo tutto il romanzo.

Con l'annuncio che Genova e Lucca sono divenute proprietà della famiglia Bonaparte, sulla soglia di *Guerra e pace* Anna Pavlovna Scherer, damigella dell'imperatrice madre Marija Fëdorovna, accoglie il principe Vasilij nel suo salotto mondano, a Pietroburgo. Corre l'anno 1805, Napoleone è l'argomento del giorno e le sue imprese, i suoi intrighi e finanche le sue avventure galanti sono al centro delle discussioni e dei pettegolezzi degli invitati. Per alcu-

<sup>12</sup> Si può vedere in Napoleone – come peraltro lui stesso dichiarò – il fondatore di una nuova religione al cui centro non v'è più, come nel Cristianesimo, l'Uomo-Dio, ma il Dio-Uomo. Si veda su questo punto importante: D. S. MEREŽKOVSKIJ, *Tolstoj i Dostoevskij, Mir iskusstva*; trad.it. parziale di A. Polledro, Id., *Tolstoj e Dostoevskij-vita-creazione-religione*, Bari, Laterza, 1947, soprattutto pp. 207-247.

ni è un odiato e temuto nemico, per altri un avventuriero senza scrupoli, per altri ancora l'oggetto di una segreta e invidiosa ammirazione. Tra questi ultimi ci sono l'ambizioso principe Andrej Bolkonskij, che si arruola nell'esercito per sfuggire alla noia del suo menage coniugale e nei suoi sogni di gloria s'immagina di emulare Napoleone sul campo di battaglia e di avere anche lui la sua Tolone e il suo ponte d'Arcole, e Pierre Bezuchov che ammira a tal punto il suo eroe da giungere a giustificare il turpe assassinio del duca di Enghien come una necessità politica e in un colloquio con Andrej non esita a definire Napoleone il più grande uomo del mondo<sup>13</sup>.

Senonché, già alla fine del primo libro, agli occhi di Andrej l'idolo è infranto. Al principe, gravemente ferito, il grande Napoleone che soddissatto della propria vittoria con sguardo indifferente passa tra i morti e i feriti rimasti sul campo di battaglia appare, in confronto all'alto, profondo cielo di Austerlitz, alla quiete e alla pace infinita che questo cielo gl'ispira, come un uomo piccolo, meschino e vanitoso che gode dell'infelicità e del dolore altrui. "Guardando Napoleone negli occhi – annota Tolstoj – il principe Andréj pensava alla vanità della potenza, alla vanità della vita, di cui nessuno poteva capire il significato, e alla vanità ancora più grande della morte, di cui nessuno fra i vivi poteva capire né spiegare il senso"<sup>14</sup>.

Pierre, dal canto suo, è attratto dalla figura di Napoleone perché vede in lui il rivoluzionario, la personificazione del nuovo che avanza, del progresso. Bonaparte, come nota Lakšin, occupa un posto importante nella coscienza dei giovani del XIX secolo, in quanto egli è a un tempo una creazione della rivoluzione francese, un eroe della repubblica che ha iniziato la propria carriera con la repressione dei ribelli realisti di Tolone, un genio militare che ha fatto tremare la vecchia Europa<sup>15</sup>. Ciononostante, anche nel cuore Pierre l'immagine gloriosa dell'eroe viene alla fine cancellata. Il mite conte Bezuchov finirà per identificare Napoleone con la bestia dell'Apocalisse e progetterà di ucciderlo.

<sup>13</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. I, p. 29

<sup>14</sup> *Ivi*, qui vol. I, p. 339.

<sup>15</sup> V. LAKŠIN, *"Guerra e pace": caratteri di un'epopea*, tr. it. di S. Leone, in: *Tolstoj oggi*, a cura di S. Graciotti e V. Strada, Firenze, Sansoni, 1980, pp. 177-188, qui p. 181.

Così mano a mano che procede la narrazione Napoleone è cancellato anche dal cuore e dall'immaginario del lettore. Tolstoj non perde occasione per presentarlo come un teatrante vanitoso e superficiale e, per punirne il sacrilego orgoglio e la tracotanza, lo presenta nell'*Epilogo* come un burattino mosso dai fili invisibili del processo storico. Nel ricostruire la complessiva vicenda storica dell'imperatore francese in queste pagine finali ha infatti cura di presentarla come il risultato di una serie innumerevole di "strani" casi e "fortunate" coincidenze che tutt'insieme concorrono a far sì che un uomo, le cui sole qualità sono, a suo dire, la "sincerità nel mentire" e la "mediocrità brillante e sicura di sé", sia portato alla testa di un'armata valorosa che gli procura la gloria militare e lo pone alla guida di un movimento politico che segna la storia di un'epoca.

A dire il vero, poco oltre apprendiamo che per l'autore di *Guerra e pace* tutti questi innumerevoli strani casi solo in apparenza sono casuali. Secondo Tolstoj un'invisibile mano conduce Napoleone, una regia occulta si serve di lui per portare a compimento i suoi imperscrutabili piani: "Lui solo – leggiamo – col suo ideale di gloria e di grandezza foggiano in Italia e in Egitto, con la sua folle adorazione di se stesso, con la sua audacia nel delitto, con la sua sincerità nel mentire, lui solo può adempiere ciò che si deve compiere"<sup>16</sup>.

Napoleone è dunque lo strumento necessario per raggiungere lo scopo prestabilito dal fato. Benché Tolstoj respinga con sdegno la filosofia hegeliana della storia come sviluppo e autorealizzazione della Ragione attraverso uomini, movimenti, istituzioni, in quanto per lui le leggi della storia restano inaccessibili alla limitata ragione umana, pure l'immagine cruda del montone che viene appositamente ingrassato per poi poter essere mangiato dal padrone, con cui lo scrittore russo esemplifica l'inarrestabile ascesa e la rovinosa caduta di Napoleone, richiama subito alla memoria il ruolo che nelle sue *Lezioni di filosofia della storia* Hegel ritaglia per gli eroi cosmici. Astutamente la Ragione si serve di loro, delle loro ambizioni e passioni, come di strumenti per attuare i suoi piani, ma poi, raggiunto lo scopo, li abbandona al loro destino, che è quello di essere condotti a rovina e perire. L'idea universale che

<sup>16</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, p. 1327.

li aveva suscitati ha difatti conseguito il suo fine e non sa più che farsene di loro<sup>17</sup>.

Ma se Napoleone è manovrato da forze sconosciute come una marionetta di “stoffa e di legno”, allora, continua Tolstoj, le azioni che compie, che crede sue, in realtà non lo sono affatto. Con ostinata caparbietà lo scrittore sviluppa tutta una serie di riflessioni che tendono a dimostrare la tesi secondo cui: “Negli avvenimenti storici gli uomini così detti grandi sono etichette che danno il titolo all’avvenimento e, come le etichette, meno che mai hanno rapporto con l’avvenimento stesso”<sup>18</sup>. E questo vale anzitutto per colui che aspirava a essere il più grande di tutti, per Napoleone. Ora questa interpretazione della figura e della vicenda di Napoleone che sembra dettata più da un pregiudizio ideologico e da un sentimento di antipatia personale<sup>19</sup> che da un’obiettiva e pacata riflessione, spinge inevitabilmente il lettore a chiedersi cosa spinga Tolstoj a negare con tanto accanimento la grandezza, certo non morale e forse nemmeno intellettuale, ma storica indubbiamente sì, di Bonaparte.

Contro l’errore la tendenza più comune è quella di affermare per reazione il contrario. Anche il grande Tolstoj non sfugge a questa tendenza. Così contro l’errore di credere che l’uomo e soprattutto certi uomini dotati di grande personalità e di qualità speciali, quali il genio militare o diplomatico, determinino con la loro sola volontà il corso della storia, reagisce istintivamente affermando il contrario. Mi riferisco alle pagine di *Guerra e pace* in cui nega quasi per partito preso il peso decisivo avuto da Napoleone nella storia francese e mondiale dopo la rivoluzione e in particolare nelle campagne che sono, non a caso, definite “napoleoniche”. In queste pagine l’animosità di Tolstoj sembra quasi far velo alla sua intelligenza e alla sua innegabile sete di verità.

<sup>17</sup> La critica a Hegel, è bene notare, avviene nella denuncia da parte dello scrittore russo dell’assurdità connessa a qualsiasi “secolarizzazione” di concetti teologici, ovvero a qualsiasi lettura “progressiva” della storia dopo la “morte di Dio” – poiché questa è per il Tolstoj di *Guerra e pace* la condizione della modernità.

<sup>18</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d’Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, p. 711.

<sup>19</sup> Sull’antipatia personale dovuta a una *somiglianza* insiste I. SIBALDI nell’*Introduzione* a L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. a cura di I. Sibaldi, Id, *Guerra e pace*, 4 voll, qui vol. I, pp. VII-XX.

La verità infatti, per riprendere ancora una volta la tesi di Pascal e prima di lui di Erasmo da Rotterdam, non è il contrario dell'errore. "Si dice comunemente – annota Erasmo, riflettendo sulla dottrina della grazia e del libero arbitrio – che per raddrizzare un bastone curvato occorra curvarlo nel senso opposto". Ma in rapporto all'uomo e alla sua salvezza questa regola non vale. Non si tratta di "evitare lo Scilla dell'arroganza", ovvero il credere che la salvezza dipenda unicamente dalle proprie opere, per poi "farsi trascinare nel Carridi del lasciarsi andare", ossia credere che occorra rimettersi completamente alla grazia divina al punto di giudicare le proprie azioni senza alcuna conseguenza negativa o positiva. Insomma, per quanto riguarda l'uomo "non si deve curare il membro lussato piegandolo in senso contrario, ma bisogna rimetterlo al suo posto"<sup>20</sup>.

Ebbene, secondo questo sensato punto di vista, che si attaglia singolarmente bene all'argomento che stiamo trattando, certamente Tolstoj ha ragione nel ritenere che Napoleone, quando posa a semidio e si considera il solo artefice del tale o talaltro avvenimento, è ridicolo e pecca di arroganza, ma è in errore quando, per raddrizzare l'idea sbagliata che Napoleone ha di sé e alcuni storici hanno di lui, lo considera semplicemente un'etichetta su un accadimento che si sarebbe ugualmente prodotto anche se lui non ci fosse stato. Giudicando in tal modo, incorre nell'errore opposto, mentre la verità è difficile da stabilire proprio perché, come sosteneva Pascal, è un difficile equilibrio, un sottile crinale tra due errori opposti.

Ora però Tolstoj raggiunge questo difficile equilibrio e attinge alla verità, quando, dimenticando l'errore che, esagerando nel senso opposto, vorrebbe correggere, passa ad analizzare nella seconda parte dell'*Epilogo* un accadimento a partire dall'esame della struttura dell'azione che lo produce. Esaminando l'azione – prima da dentro e poi da fuori –, esprime infatti delle considerazioni che mi paiono attenuare quell'assoluto fatalismo ideologicamente affermato per sminuire la grandezza storica di Napoleone.

Ma vediamo a questo punto di esaminare tali considerazioni, che Berlin rubrica nel suo saggio come semplici "tentennamenti",

<sup>20</sup> D. ÉRASME, *Œuvres choisies*, trad. et éd. par J. Chomarat, Paris, 1991, in particolare p. 870-871. Si veda su questi temi T. WANEGFFELEN, *Une difficile fidélité. Catholiques malgré le concile en France XVI-XVII siècles*, Paris, PUF, 1999, pp. 84-85.

quasi a suggerire al lettore che esse non intaccano minimamente l'edificio del fatalismo storico che Tolstoj, in tragico conflitto con le sue più intime convinzioni etiche, sosterrebbe in *Guerra e pace*.

## Una difficile conciliazione

Sento i critici: "La corsa sulle slitte a Natale, l'attacco di Bagraion, la caccia, il pranzo, la danza questo va bene; ma la sua teoria storica, la sua filosofia: male, né gusto né godimento". Un cuoco preparava un pranzo e buttava nel cortile i resti, gli ossi, il sangue. I cani stavano alla porta della cucina e si precipitavano su quel che il cuoco buttava via. Quando sgozzava una gallina, un vitellino, e buttava via sangue e budella, quando buttava gli ossi, i cani erano contenti e dicevano: sa preparare bene il pranzo, è un buon cuoco. Ma quando il cuoco ha cominciato a pulire le uova, le castagne, i carciofi, e a buttare le bucce nel cortile, i cani si sono precipitati, hanno annusato, hanno voltato il naso e hanno detto: prima il pranzo lo preparava bene, ma ora si è guastato, è un cattivo cuoco. Ma il cuoco ha continuato a preparare il pranzo, e il pranzo l'hanno mangiato quelli per cui era stato preparato.

L. TOLSTOJ, *I diari*, 2 febbraio 1870

**A**riconferma di quell'inestricabile intreccio di teoria e narrativa che costituisce il ricco e variegato tessuto del romanzo, la sezione più impegnativa della riflessione sulla storia è concentrata nella seconda parte dell'*Epilogo*, dopo che lo scrittore, nella prima parte, interrompendo il corso delle sue considerazioni su Napoleone, espone nei primi quattro capitoli, ci ha fornito uno spaccato della vita domestica delle due coppie i cui matrimoni erano stati annunciati sette anni prima, a conclusione del grande blocco narrativo. Come se non resistesse alla tentazione di evocare un'ultima volta la galleria dei personaggi che ha creato con la sua fantasia, come se non potesse arrestare lo slancio inventivo che li ha suscitati, Tolstoj li richiama un'ultima volta sulla scena prima di concentrare l'attenzione esclusivamente sull'esposizione teorica della concezione della storia con cui *Guerra e pace* idealmente e formalmente si chiude.

Ebbene, in queste difficili, densissime pagine poste a sigillo dell'intera opera, l'analisi di Tolstoj prende l'avvio da una domanda che regge e guida l'intero sviluppo della sua riflessione: qual è la



forza che muove i popoli e produce i mutamenti di portata storica? Alla formulazione della domanda segue un'enumerazione delle risposte che la storiografia antica e moderna vi ha dato.

Per gli storici antichi la forza che produce gli accadimenti è fondamentalmente il potere divino che, attraverso l'azione di suoi eletti – monarchi, condottieri o eroi –, guida i popoli verso fini da lui prestabiliti. I moderni – che rigettano l'idea degli antichi di un intervento diretto di Dio negli eventi storici – rispondono invece in modo diverso alla domanda. Alcuni ritengono che la forza produttrice dell'evento sia il potere che un individuo eccezionale, per le sue intrinseche doti straordinarie, esercita su altri uomini che ne eseguono gli ordini; altri, che a muovere i popoli sia il l'influsso che alcuni individui e alcune idee, combinandosi e interagendo fra loro, esercitano sulle masse; altri ancora, che la causa dei mutamenti sia essenzialmente la forza delle idee connesse al progresso della civiltà, come quelle di uguaglianza tra gli uomini e di libertà.

Manifestamente, Tolstoj elenca queste risposte al solo fine di criticarle ed escluderle una a una, con la sola eccezione di quella proposta dagli antichi. La forza che produce la storia non può essere, per lui, né quella dei condottieri o dei governanti, né tantomeno quella delle idee, perché, non soltanto isolatamente, ma anche sommate tutte assieme, queste forze non corrispondono al movimento prodotto. Esse, in altri termini, non sono proporzionate all'evento che dovrebbero spiegare.

“Nel 1789 – leggiamo – scoppia una sommossa a Parigi: essa cresce, straripa e si manifesta in un movimento di popoli da occidente verso oriente. [...] nel 1812 esso giunge al suo limite estremo, Mosca, e con una sorprendente simmetria, si produce il contromovimento da oriente verso occidente [...] Questo contromovimento giunge al punto di partenza del movimento di occidente, a Parigi, e si calma.

In questo periodo di vent'anni immense distese di campi non sono più arate, case vengono bruciate, il commercio cambia direzione; milioni di uomini s'impoveriscono, si arricchiscono, emigrano, e milioni di cristiani, che professano la legge dell'amore del prossimo, si uccidono l'un l'altro”.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, pp. 1382-1383.

Né la forza di Napoleone, né quella delle idee rivoluzionarie o nazionalistiche, né la loro somma, possono aver prodotto un evento di queste proporzioni, secondo Tolstoj. Per spiegare realmente la campagna del 1812, ossia perché seicentomila uomini si siano recati al seguito di Napoleone in Russia, abbandonando le loro famiglie, case e occupazioni, mettendo a rischio la loro vita, occorrerebbe conoscere e indicare le diverse motivazioni personali di quei seicentomila uomini, oppure spiegare quale sia la sorgente del potere che Napoleone esercitò su quegli uomini che obbedirono al suo ordine e invasero la Russia. È questo non sarebbe ancora sufficiente a render ragione dell'evento nei suoi esiti ultimi. La battaglia di Borodino, per esempio, è il risultato non solo di tutta una serie di azioni di semplici soldati, caporali, ufficiali ecc., ma anche d'innumerabili incidenti e accidenti, e per farsi un'idea realistica<sup>22</sup> di quel che davvero accadde si dovrebbe riuscire a scoprire una spiegazione che comprendesse sia l'infreddatura di Napoleone alla vigilia della battaglia, sia la disposizione delle sue truppe, sia le azioni spontanee dei suoi soldati ecc<sup>23</sup>.

Per Tolstoj, in altri termini, per spiegare la campagna del 1812 non è sufficiente elencare le ambizioni e gli interessi politici e strategici che indussero Napoleone a varcare il confine russo o le idee che ne ispirarono o influenzarono il pensiero e l'azione, ma occorre comprendere perché ciascun soldato dell'armata lo seguì. Soltanto così si ottiene una forza motrice che sia pari al movimento prodotto. È questo il cosiddetto problema del differenziale della storia<sup>24</sup>: per comprendere un avvenimento di portata storica, come

<sup>22</sup> Secondo Benedetto Croce il tipo di conoscenza storica auspicato da Tolstoj in queste pagine, che richiede la conoscenza di tutti gli infiniti, minuti particolari di una vicenda, se pure fosse possibile, sarebbe mero "cronachismo" (Cf. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Milano Adelphi, 1989, p. 61). Per il filosofo idealista, evidentemente, artefici della storia non sono né gli individui empirici né i grezzi fatti accidentali. La storia è opera dello Spirito eternamente individuantesi.

<sup>23</sup> Cf. N. CHIAROMONTE, *Tolstoj e il paradosso della storia*, in: *Credere e non credere*, Bologna, il Mulino, 1993, p. 48.

<sup>24</sup> Problema che Tolstoj illustra in questi termini: "Il moto dell'umanità scaturente da un'infinita quantità di volontà personali, si compie continuamente. La comprensione delle leggi di questo moto è lo scopo della storia. Ma per comprendere le leggi del moto continuo, somma di tutte le volontà degli uomini, l'intelligenza umana ammette delle unità arbitrarie, discontinue. Il primo procedimento della storia consiste, presa una serie arbitraria di avvenimenti conti-

l'invasione della Russia da parte di seicentomila uomini, occorre integrare "le unità infinitamente piccole", ossia l'attività dei singoli individui che parteciparono all'evento e che tutt'insieme lo produssero. Mentre nei libri figurano soltanto i nomi dei re e dei condottieri, per Tolstoj, invece, la storia è essenzialmente fatta dal popolo. E ciò, a suo parere, emerse con particolare chiarezza nella campagna di Russia, dove a sconfiggere l'armata francese non fu la guerra combattuta dall'esercito russo con le armi e le strategie convenzionali, ma la guerriglia combattuta da tutto il popolo, in deroga alle regole militari, col randello<sup>25</sup>.

La "nuova storiografia", secondo tale prospettiva, dovrà allora assumere "per oggetto lo studio dei movimenti dei popoli e dell'umanità, e non la descrizione di episodi della vita delle persone", alla ricerca delle "leggi comuni a tutti gli elementi infinitamente piccoli di libertà, eguali e indissolubilmente legati fra loro"<sup>26</sup>.

nui, nell'osservarla separatamente dalle altre, mentre non esiste né può esistere l'inizio di nessun fatto, ma un fatto deriva sempre dall'altro senza discontinuità. Il secondo procedimento consiste nel considerare le azioni di un uomo, re o condottiero, come la somma delle volontà degli uomini, mentre la somma delle volontà degli uomini non si esprime mai nell'attività di un solo personaggio storico. Procedendo innanzi, la storia prende in esame unità sempre più piccole e con questo mezzo cerca di avvicinarsi alla verità. Ma per quanto piccole siano le unità che prende in esame la storia, noi sentiamo che ammettere un'unità distinta dall'altra, ammettere l'inizio di un fenomeno qualsiasi, ammettere che le volontà di tutti gli uomini si esprimano nelle azioni di un solo personaggio storico, è di per se stesso una menzogna. Ogni deduzione storica cade come polvere senza il minimo sforzo da parte della critica, non lasciando niente dietro di sé, soltanto perché la critica prende per oggetto della sua osservazione una maggiore o minore unità discontinua, come ha sempre diritto di fare, visto che l'unità storica scelta è sempre arbitraria. Soltanto ammettendo all'osservazione le unità infinitamente piccole – il differenziale della storia, cioè le aspirazioni omogenee degli uomini –, e raggiungendo l'arte di integrare (cioè sommare queste unità infinitamente piccole), possiamo sperare di comprendere le leggi della storia" (L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, p. 964).

<sup>25</sup> *Ivi*, qui vol. II, p. 1207. Commenta Šklovskij: "La storia viene creata dal basso. Viene creata dalla volontà delle masse. Bisogna percepire la volontà di tutti" (V. ŠKLOVSKIJ, *Osservazioni su "Guerra e pace"*, in: L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Cadei, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1990, pp. XVII-XXX, qui p. XXV).

<sup>26</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., qui vol. II, p. 1423.

Chiarito questo punto – che allo scrittore sta molto a cuore – il discorso si sposta e, nella ricerca di ulteriori fattori concorrenti alla determinazione dei processi storici, passa quindi a esaminare quale relazione sussiste tra il comando, inteso come espressione della volontà di un potente, e l'evento che si suppone sia da esso prodotto. La tesi di Tolstoj, originale quanto paradossale, è che tra il comando e l'evento prodotto non v'è un nesso di causa ed effetto. Al lettore di *Guerra e pace* questa tesi richiama subito alla memoria le descrizioni, assai vivide per il loro realismo, delle battaglie di Schöngraben e di Borodino, in cui Tolstoj certamente si avvale dell'esperienza personale maturata nella guerra di Crimea.

Quando alla vigilia della battaglia, da un'altura che domina il campo di Schöngraben, il principe Andrej studia la disposizione delle truppe russe e francesi, due sole ipotesi gli si presentano alla mente su come essa potrebbe svolgersi e, con l'intento di comunicarle al generale Bagration perché le utilizzi nello stilare il piano delle manovre, le appunta con un lapis su un foglio. Ma quando poi, di lì a poco, si trova improvvisamente nel bel mezzo dell'azione, si rende conto ben presto che né i piani strategici, né le disposizioni e istruzioni che precedono la battaglia, e nemmeno gli ordini dati sul campo dal comandante servono realmente a decidere le sorti dello scontro. Il campo di battaglia non è una scacchiera, né lo scontro di due eserciti assomiglia a una partita a scacchi, né i soldati possono essere paragonati alle pedine meccanicamente mosse dalla mano del giocatore<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Alla vigilia della battaglia di Borodino, a Pierre che gli chiede se la guerra sia simile al gioco degli scacchi Andrej spiega in questi termini cosa ha compreso a Schöngraben e ad Austerlitz riguardo alla strategia militare: "Sì, – disse il principe Andréj, – ma con questa piccola differenza, che al giuoco degli scacchi prima di ogni mossa puoi pensare quanto vuoi, ché là sei fuori delle condizioni di tempo, e ancora con questa differenza, che il cavallo è sempre piú forte della pedina e che due pedine son sempre piú forti di una, mentre in guerra un battaglione qualche volta è piú forte d'una divisione e qualche volta è piú debole d'una compagnia. La forza relativa delle truppe non può essere conosciuta da nessuno. Credimi, disse, – se qualche cosa dipendesse dagli ordini dei comandi, io starei là e darei ordini, e invece ho l'onore di servire qui, al reggimento, con questi signori, e ritengo che la giornata di domani dipenderà effettivamente da noi, e non da loro... Il successo non è mai dipeso e non dipenderà mai né dalla posizione, né dall'armamento, e neppure dal numero; ma meno di tutto poi dalla posizione" (*Ivi*, qui vol. II, p. 908). Per Andrej il successo in battaglia dipende da ultimo da una qualità umana, che non consente di assimilare gli uomini alle pedine degli

Quel che accade è un caotico, imprevedibile groviglio di azioni individuali e casuali, che nessuno può realmente comandare e governare. E l'abile regia di Tolstoj si sofferma ora su Bagration che dà ordine ai dragoni di attaccare il nemico, ignorando che essi già battono in ritirata, ora su un ufficiale che, sopraffatto dalla paura, non porta l'ambasceria del generale al battaglione che si trova sotto il tiro del fuoco nemico, per cui appare chiaramente che l'azione si svolge in modo del tutto imprevisto e indipendente dagli ordini del comandante, il quale solo a cose fatte si limiterà, stendendo il rapporto sulla battaglia, ad apporre la propria firma su una vittoria o una sconfitta che solo in minima parte sono dipese da lui.

Come ha visto Steiner, la tecnica compositiva a mosaico con cui Tolstoj descrive le battaglie, rendendo l'intero attraverso schegge e frammenti, riflette la sua convinzione che le azioni militari siano un incontrollabile aggregato di gesti individuali<sup>28</sup>. Nel caos di Schöngraben a decidere l'esito della battaglia sarà alla fine, per ironia della sorte, l'artiglieria comandata dall'ufficiale Tuscin, il quale in preda a una strana euforia, "simile al delirio della febbre o alla stato di un uomo ubriaco"<sup>29</sup>, infonde coraggio ai suoi soldati e senza aver ricevuto alcun ordine da Bagration resiste valorosamente a oltranza, fermando l'avanzata dei francesi.

Un caos se possibile ancora più grande, dovuto alle maggiori proporzioni dello scontro in corso, regna incontrastato sul campo di battaglia di Borodino. La macchina da presa è ora fissa sul campo nemico e l'obiettivo inquadra impietosamente l'impotenza di Napoleone e del suo stato maggiore:

Dal campo di battaglia, al galoppo, venivano continuamente a Napoleone i suoi aiutanti di campo mandati da lui e gli ufficiali d'ordinanza dei suoi marescialli coi rapporti sull'andamento delle cose; ma tutti questi rapporti erano menzogneri: sia perché nel calore di una battaglia è impossibile dire ciò che accade in

scacchi, ossia: "Da quel sentimento che è in me, in lui, – indicò Timochin, in ogni soldato" (*Ibidem*). Nelle pagine che seguono dovremo tornare sul peso di questa indicazione del principe.

<sup>28</sup> G. STEINER, *Tolstoj or Dostoevsky*, tr. it. di C. Moroni, Id., *Tolstoj o Dostoevskij. Il confronto tra la concezione epica e la concezione tragica dell'esistenza*, Milano, Garzanti, 1995, p. 108.

<sup>29</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. I, p. 221.

un dato momento, sia perché molti di quegli aiutanti non erano giunti proprio fino al vero campo di battaglia e riferivano ciò che avevano udito da altri; e inoltre perché, mentre l'aiutante faceva le due o tre miglia che lo separavano da Napoleone, le circostanze mutavano e la notizia che egli portava non corrispondeva più a verità. Così un aiutante mandato dal vicerè giunse al galoppo con la notizia che Borodinò era occupato e il ponte sulla Kolocià in mano dei francesi. L'aiutante domandò a Napoleone se ordinasse di far passare le truppe. Napoleone ordinò che si schierassero dall'altra parte e aspettassero; ma non soltanto nel momento che Napoleone dava quest'ordine, ma anche quando l'aiutante aveva appena lasciato Borodinò, il ponte era già stato ripreso e incendiato dai russi.<sup>30</sup>

Alla luce di queste descrizioni risulta sicuramente meno paradossale la tesi di Tolstoj che gli ordini di chi comanda non sono la causa dell'effetto prodotto, ossia della vittoria o della sconfitta di un esercito. Una tesi, questa, che presenta una sua plausibilità, quando non venga estremizzata a fini polemici. Ma, tornando all'esame della struttura dell'azione, traducendo in termini astratti il contenuto di queste descrizioni, potremmo dire che per Tolstoj la volontà di agire in un modo o in un altro – se si vuole la kantiana intenzione –, che si esprime ad esempio nel comando dato, viene talora modificata, talaltra del tutto annullata, quando si traduce in atto compiuto, ovvero quando dall'interiorità e dalla coscienza del soggetto passa, attraverso il *medium* dell'azione, nella realtà oggettiva e esteriore. In una parola, quando s'inserisce nel flusso continuo del divenire storico. Ciò non significa, a mio parere, che per Tolstoj l'uomo non sia libero, ma soltanto che la sua libertà è condizionata, limitata e, in determinate situazioni, anche del tutto negata – e questo accade soprattutto quando egli non agisce isolatamente ma interagisce con altri uomini.

Fin qui, tuttavia, lo scrittore non ha ancora posto il problema della libertà in modo radicale. Ha soltanto affermato che nella traduzione in azione della deliberazione, cioè nella sua esecuzione, la volontà può incontrare impedimenti e ostacoli che ne limitano l'efficacia sino ad annullarla del tutto. Non ha, dunque, ancora affrontato il problema della libertà dell'intenzione. Ovvero, la questione fondamentale della libertà, in sé, del volere.

<sup>30</sup> *Ivi*, qui vol. II, p. 939.

Ora nei capitoli posti a conclusione dell'*Epilogo*, in cui si misura direttamente con questo problema, il metodo seguito da Tolstoj è quello di esporre e confrontare due tesi opposte, che si escludono a vicenda, per affermare una verità che, come termine medio tra le due, le comprenda in sintesi entrambe. La prima tesi a essere esposta e saggiata è quella dell'assoluta libertà come dato della coscienza immediata, secondo cui ogni uomo si sente, come principio e fonte delle proprie volizioni, pienamente libero.

Senonché questa indipendenza assoluta si rivela, per Tolstoj, un'illusione non appena l'individuo vi riflette. Ogni uomo è infatti un particolare individuo, con certe caratteristiche psico-fisiche che non si è dato da sé: è nato in un'epoca determinata, in una data famiglia e ha ricevuto una certa educazione ecc., e tutto questo manifestamente lo condiziona e influenza, limitando la sua libertà di scelta prima ancora che d'azione. La libertà dell'uomo non è *assoluta*, non è sciolta da ogni legame.

La tesi opposta che afferma l'assoluta necessità di un'azione è invece il risultato dell'attività riflettente della ragione, secondo le forme dello spazio, del tempo e della relazione causale. Anche questa tesi viene respinta dallo scrittore, perché in contrasto con la coscienza che ciascuno ha della propria libertà di volere, coscienza che coincide da ultimo con quella stessa di vivere. Inoltre la tesi del determinismo assoluto distruggerebbe, secondo Tolstoj, l'idea stessa che abbiamo dell'uomo come spirito, cancellando quel che lo differenzia dagli altri esseri, animati e inanimati. Al lume di quest'idea, lo scienziato naturalista che, negando questa differenza, sostiene che l'uomo in un'epoca indeterminata ha avuto origine dalla scimmia, è paragonato a uno stuccatore che, chiamato a livellare il muro di una chiesa, per un eccesso di zelo e per rendere tutto uguale e liscio ricoprì con lo stucco anche finestre, decori e immagini sacre<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Come nota Vinitsky, queste considerazioni di Tolstoj sulla libertà psicologica dell'individuo furono influenzate dal dibattito del tempo sulla natura dell'anima, sulla sua origine e sulla sua destinazione dopo la morte, contribuendo a loro volta a influenzarlo. Esse, per la loro complessità e duplicità, diedero adito a interpretazioni tra loro diversissime, come quella di Nikolaj Strakhov, che le intese, in accordo con la propria visione materialistica della realtà, come un esempio di "sano realismo psicologico", e quella del "mistico" Nikolaj Leskov che, al contrario, le lesse come le espressioni di uno "spiritualista" (Cf. I. VINITSKY, *The worm of doubt: Prince Andrei's death and Russian spiritual awakening of the 1860s*, in: *Anniversary essays on Tolstoj*, ed. by D. Tussing Orwin, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 120-137).

Per diverse pagine Tolstoj allinea dunque argomenti volti a escludere sia la tesi della piena libertà sia quella della piena necessità, per giungere infine alla seguente conclusione:

La libertà non limitata da nulla è l'essenza della vita nella coscienza dell'uomo. La necessità senza contenuto è la ragione dell'uomo nelle sue tre forme [...]

Soltanto separando le due sorgenti di conoscenza, che sono in mutuo rapporto come la forma col contenuto, si acquistano i concetti, che presi separatamente si escludono a vicenda e sono incomprensibili, di libertà e necessità.

Soltanto riunendoli si ha una chiara rappresentazione della vita umana. Fuori di questi concetti, che riunendosi si determinano reciprocamente – come la forma col contenuto –, nessuna rappresentazione della vita umana è possibile.<sup>32</sup>

La verità consiste dunque nel conciliare la coscienza della libertà dell'uomo con la necessità a cui la ragione la sottomette. Ogni atto umano – nota Tolstoj – nella vita reale si comprende in modo molto chiaro e preciso, senza che si avverta la benché minima contraddizione, sebbene si presenti in parte come libero, in parte come necessitato<sup>33</sup>.

Ma ciò che si è detto fin qui riguarda l'azione individuale dell'uomo nella sua vita quotidiana, privata. Nel processo storico invece la libertà del singolo sembra talora svanire del tutto, assoggettata alla violenza di accadimenti che la sovrastano. La guerra irrompe nella vita dell'individuo e la travolge con la forza cieca di un fiume in piena. Non è un caso che in *Guerra e pace* abbondino le metafore marine: la storia è paragonata al mare, gli eserciti a onde umane, le decisioni e gli ordini dei grandi che si illudono di dirigere il corso degli eventi ai baffi di schiuma che il movimento della nave produce sulle onde<sup>34</sup>... Con queste immagini che si riferiscono sempre a un elemento per tradizione non governabile dall'uomo, Tolstoj vuole trasmetterci l'impressione di una forza incontrollabile, di una necessità che sovrasta ogni volontà, di un'av-

<sup>32</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. I, p., qui vol. II, p. 1420.

<sup>33</sup> *Ivi*, qui vol. II, p. 1412.

<sup>34</sup> Baffi che, secondo Tolstoj, non sono la causa ma l'effetto del movimento, anche se sembrano precederlo e predeterminarlo.



ventura senza senso né scopo. Nella guerra regna un *determinismo indeterminabile*<sup>35</sup>: se del mare della storia noi non intravediamo mai, in nessun momento, i fondali come in acque trasparenti e cristalline, ma sempre un fondo melmoso, in continuo rimescolio, dove tutto s'intorbida e confonde, in guerra più che mai quel che viene a galla è, per così dire, il fondo oscuro delle cose.

Sembra davvero, come fa notare Nicola Chiaromonte, che Tolstoj scopra un paradosso irriducibile: “C’è, da una parte, la Pace, la vita reale degl’individui, fatta del succedersi di sentimenti, impulsi, pensieri, e vicende quotidiane: lì l’individuo si sente libero e responsabile. [...] D’altra parte, oltre e al disopra di questo, c’è la Storia, il gran movimento che trascina gl’individui e i popoli con forza tale da farli apparire completamente necessitati. [...] Ma quale sia la legge di questa necessità nessuno può dire: la vera causa dei grandi movimenti della storia sfugge tanto all’individuo che vi soggiace quanto allo storico che li osserva dal di fuori. La sola cosa che si possa affermare con certezza è che gli eventi sono determinati da una forza, da un ‘potere’ che sovrasta tutto e tutti, da Napoleone all’ultimo soldato”<sup>36</sup>.

Ma se non vogliamo subito arrenderci al paradosso e rassegnarci a considerare *Guerra e pace*, come fa la maggioranza dei critici<sup>37</sup>, un poema storico sul tema delle due vite vissute dagli uomini – l’una privata, consapevole, libera, l’altra pubblica, inconsapevole, necessitata –, non possiamo che chiederci come sia possibile che quella libertà di cui, secondo Tolstoj, l’individuo fa reale esperienza nella propria vita intima, finisca poi per svanire misteriosamente negli avvenimenti collettivi, travolta dai movimenti delle masse, piegata

<sup>35</sup> A proposito della concezione della storia che emerge dal romanzo di Roger Martin du Gard, *Les Thibault*, Chiaromonte nota: “In tutto questo – dato che così stiano effettivamente le cose – non c’è più né fatalità né libertà; né concatenamento di cause e di effetti; né, tanto meno, una dialettica di principi e di forze; né ragione; né, propriamente parlando, irrazionalità. C’è soltanto – per dir così – un determinismo indeterminabile del genere di quello che, cinquant’anni prima, aveva intravisto Tolstoj in *Guerra e pace*” (N. CHIAROMONTE, *L’estate 1914*, in: *Credere e non credere*, cit., p. 93).

<sup>36</sup> “Di qui, la ben nota opposizione fra Napoleone che pretende di dirigere gli eventi con la sua volontà e Kutúzov che da una simile pretesa è lontanissimo” (N. CHIAROMONTE, *Tolstoj e il paradosso della storia*, in: *Credere e non credere*, cit., p. 47).

<sup>37</sup> Così anche L. GINZBURG, *Prefazione a L. N. TOLSTOJ, Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d’Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. I., pp. VII-X, p. VII.

dalla meccanica necessità del divenire storico. Tolstoj, del resto, sa bene che il dualismo delle due vite, artisticamente suggestivo e fecondo, è insostenibile sul piano della riflessione. E sa pure che, per risolverlo, dinanzi a lui si aprono due vie e le percorre fino in fondo entrambe.

La prima via consiste nel considerare come apparenza, frutto d'ingannevole illusione, quella libertà che, sia pure limitata e condizionata, baluginava nella vita intima e privata dell'individuo. In questa prospettiva, sciogliendo il contrasto tra coscienza immediata e conoscenza riflessiva, nelle battute conclusive dell'*Epilogo* Tolstoj sostiene che l'uomo crede d'essere la fonte del proprio volere, s'illude d'esserlo, ma, in realtà, non lo è. Come il kantiano pollo sul girarrosto, egli crede di muoversi da sé e invece è mosso<sup>38</sup>. Ne consegue che rinunciando all'illusione tolemaica d'essere l'immobile centro che predetermina con la propria volontà gli accadimenti storici, l'uomo può scoprire quelle leggi comuni che regolano tanto il moto degli astri quanto il divenire delle vicende umane<sup>39</sup>.

L'altra via percorsa da Tolstoj è quella politico-sociologica indicata con chiarezza, oltre che nell'*Epilogo*, nell'articolo "Qualche parola a proposito del libro *Guerra e pace*", che inizialmente doveva fare da prefazione al romanzo, ma fu poi pubblicato a parte in un fascicolo del *Russkij Archiv* del 1868. Qui la libertà dei singoli

<sup>38</sup> Non stupisce, alla luce di questa conclusione, che negli anni '70 Tolstoj leggesse con passione, riconoscendosi nel suo pensiero, Schopenhauer.

<sup>39</sup> L'*Epilogo* si chiude con quest'affermazione: "Come per l'astronomia la difficoltà di ammettere il moto della terra consisteva nel dover rinunciare al senso immediato dell'immobilità della terra e al senso esso pure immediato del moto dei pianeti, così anche per la storia la difficoltà di riconoscere la sottomissione dell'individuo alle leggi di spazio di tempo e di causalità consiste nel dover rinunciare al senso immediato dell'indipendenza della propria personalità. Ma come in astronomia la nuova teoria diceva: 'È vero che non sentiamo il moto della terra, ma ammettendo la sua immobilità giungiamo all'assurdo; mentre, ammettendo il moto che non sentiamo, giungiamo a delle leggi', così anche nella storia la nuova teoria dice: 'È vero che non sentiamo la nostra dipendenza, ma ammettendo la nostra libertà giungiamo all'assurdo; mentre, ammettendo la nostra dipendenza dal mondo esteriore, dal tempo e dalle cause, giungiamo a delle leggi'. Nel primo caso, bisognava rinunciare a un'immobilità inesistente nello spazio e ammettere un moto che non sentivamo, nel caso presente è parimenti necessario rinunciare a una libertà che non esiste e riconoscere una dipendenza che non sentiamo" (L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, p. 1425).

non è negata, ma nelle relazioni interpersonali e nella vita pubblica le si riconosce scarsa o nulla efficacia, sopraffatta com'è da quel principio onnipresente nell'organizzazione della vita sociale che si lascia riassumere nel concetto di "potere", definito "il più forte, inscindibile, gravoso e continuo, fra tutti i legami che ci possono unire con gli altri"<sup>40</sup>.

Dunque, la libertà dei singoli quasi scompare sul piano della grande storia, perché vi è oppressa, manipolata, anestetizzata dai potenti che ne impediscono l'esercizio<sup>41</sup>. Da quest'angolo di visuale, la "storia" è quindi il regno dell'illibertà perché è il dominio del potere – un potere, secondo Tolstoj, ontologicamente ingiustificato, perché non fondato su alcuna reale superiorità né fisica, né intellettuale, né tantomeno meno morale di coloro che lo detengono, ma che, fissato e trasmesso attraverso le istituzioni, sfrutta, piega, schiaccia la libertà di coloro che volontariamente o necessariamente vi si assoggettano<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> L. TOLSTOJ, "Qualche parola a proposito del libro *Guerra e pace*", tr. it. a cura di M. B. Luporini, in: L. TOLSTOJ, *Tutti i romanzi*, Firenze, Sansoni, 1967, p. 1676.

<sup>41</sup> Inoltre, la libertà può non essere esercitata dagli individui, tanto nella vita pubblica quanto in quella privata. Esaminiamo, per esempio, le vicende personali di uno dei protagonisti di *Guerra e pace*, Pierre Bezuchov. Nel romanzo non appare certo come frutto di una sua libera scelta il fidanzamento e poi il matrimonio con Hélène, mentre lo sembra il fermo rifiuto che egli oppone al tentativo del principe Vasilij di riconciliarlo con la moglie adultera; appare libero il suo lodevole sforzo di cambiare la propria vita dopo l'incontro con il massone Osip Aleksjévič Bazdjéjev, ma non di certo la sua indolente rinuncia a mettere in pratica i propositi di migliorare le sue proprietà e la vita dei contadini che vi lavorano, delegando il compito ad amministratori, e così via... L'esercizio della libertà è faticoso, perché richiede un'attenzione e un impegno costanti. Non stupisce pertanto che la maggioranza degli uomini vi rinunci e si lasci trascinare dal corso degli eventi. In un dei brani più suggestivi della letteratura russa, *La leggenda del grande inquisitore*, il vecchio cardinale che interroga Gesù gli dice che nulla mai è stato per gli uomini più intollerabile di quella libertà che lui ha donato loro, e di cui essi al più presto si sbarazzano, come di un pesante fardello, in cambio di pane e sicurezza.

<sup>42</sup> Questa visione della storia spiegherebbe, essendo perfettamente coerente con essa, quell'antipatia che Tolstoj svilupperà soprattutto negli anni successivi alla conversione verso tutte le forme di potere stabilito, ovvero verso le istituzioni come stato, chiesa, esercito ecc... Per un approfondimento di questo aspetto si legga il capitolo che dedica al pensiero politico del romanziere russo G. BERTI in: *Il pensiero anarchico. Dal Settecento al Novecento*, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita Editore, 1998, pp. 667-691 e l'ampia introduzione di B. BIANCHI a LEV TOLSTOJ, *La schiavitù del nostro tempo. Scritti su lavoro e proprietà*, Napoli, Orthotes Editrice, 2011, pp. 9-42.

Inoltre, per comprendere le cause del predominio della necessità nella storia, non bisogna poi mai dimenticare che, quand'anche gli uomini siano in grado di esercitare la loro libertà, non sempre i loro piani, progetti e deliberazioni si realizzano (si pensi al proposito di Pierre di assassinare Napoleone). Ma una storia delle intenzioni non realizzate, non esiste. Come sottolinea Thiers, biografo di Napoleone, più volte citato da Tolstoj, la storia guarda soltanto ai risultati. Dal punto di vista dello storico, non conta nulla ciò che poteva realizzarsi ma non si è realizzato, quel che poteva accadere ma non è accaduto. E accade solo quello che può accadere, cioè quel che le circostanze esteriori, spesso indipendenti dalla volontà del soggetto, consentono che accada. Tra tutti gli ordini dati da un comandante – nota Tolstoj – si realizza soltanto quello che concorda con una serie adatta di avvenimenti<sup>43</sup>. Ma affermare che accade soltanto quel che *può* accadere significa, ancora una volta, indicare i limiti della libertà umana, non negarla *in toto*<sup>44</sup>.

Se dunque seguiamo questa seconda via che consente, in virtù della sua medietà, di raccogliere coerentemente la maggioranza delle riflessioni sulla storia contenute in *Guerra e pace*, possiamo concludere che nonostante oscillazioni, incertezze o esagerazioni – che pure ci sono e non vanno taciute – Tolstoj sembra concepire sostanzialmente la realtà storica come il risultato, in contesti spazio-temporali ampiamente ingovernabili, del convergere di innumerevoli volontà individuali che interagiscono tra loro spontaneamente o secondo rapporti di dipendenza e costrizione, in maniera spesso casuale e con esiti per lo più imprevedibili – e quindi come qualcosa che, certo, in parte non dipende dalla libertà dei singoli, ma in parte pure ne dipende, così che nessuno è mai esonerato da un'effettiva responsabilità nei confronti dell'accadere.

E il motivo per cui l'individuo si sente meno responsabile verso la vita pubblica rispetto a quella personale e privata dipende dal fatto che l'intreccio di libertà e necessità – che costituisce il tessuto di entrambe – è diversamente proporzionato nelle due vite. Nella vita intima è maggiore la libertà e minore la necessità, mentre in quella sociale è minore la libertà e maggiore la necessità.

<sup>43</sup> Cf. L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, p. 1406.

<sup>44</sup> Questa storia non realizzata, invisibile, interiore, irrilevante agli occhi dello storico Thiers – per il quale conta solo ciò che effettivamente accade – è invece al centro dell'interesse del pensiero etico-religioso del filosofo Søren Kierkegaard.

Nell'articolo già ricordato, "Qualche parola a proposito del libro *Guerra e pace*", Tolstoj ricapitola così il suo pensiero su questo punto nodale:

Ci sono, dunque, due generi di atti. Gli uni dipendenti, gli altri non dipendenti dalla mia volontà. E l'errore che dà origine alla contraddizione deriva soltanto dal fatto che la coscienza d'essere libero (che legittimamente s'accompagna ad ogni atto riferentesi al mio io, fino alle più alte e astratte esplicazioni della mia esistenza), viene da me ingiustamente trasferita su quegli altri miei atti, che compio associandomi ad altre persone, e che dipendono dalla coincidenza di altre volontà con la mia. Stabilire il confine tra la zona della libertà e quella della dipendenza è molto difficile, [...] ma, tenendo lo sguardo alle condizioni in cui si manifestano per noi il maggior grado di libertà o il maggior grado di dipendenza, non si può non vedere che quanto più astratta, e perciò meno legata alle attività degli altri, è l'attività nostra, tanto più è libera; quanto più è legata con gli altri, tanto più manca di libertà.<sup>45</sup>

V'è infine un'ulteriore prospettiva da cui Tolstoj considera il divenire storico – e non è possibile, chiudendo, non farvi almeno un rapido cenno: quella religiosa o se si preferisce teologica del volere e potere divini.

Lo si è notato più volte nelle pagine che precedono: lo scrittore russo nell'*Epilogo* contrappone ripetutamente la lettura moderna della storia a quella tradizionale, che fa perno sui disegni di Dio circa l'uomo e le nazioni, e sempre, polemicamente, in quelle occasioni sostiene la maggiore coerenza e adeguatezza di quest'ultima nei confronti della prima ai fini della giustificazione dei processi storici, pur dichiarandone apertamente l'inattualità. I moderni in-

<sup>45</sup> In un curioso saggio in cui pone a confronto la filosofia della storia di Tolstoj con quella di Kierkegaard, Cornelio Fabro scrive che i sentimenti di "stupore" e "disperazione" che colgono lo scrittore russo di fronte agli effetti prodotti dai movimenti storici dove opera la legge dei grandi numeri finiscono per condensarsi nella sua filosofia della storia in un atteggiamento di passiva rassegnazione (C. FABRO, *Dialettica di libertà-necessità nella storia in Tolstoj e Kierkegaard*, in: *Tolstoj oggi*, a cura di S. Graciotti e V. Strada, cit., pp. 111-128, qui p. 111). Se questo può forse esser vero per l'autore di *Guerra e pace*, soprattutto se si privilegia la prima delle due prospettive rintracciate nell'*Epilogo*, certo non lo fu per Tolstoj che non si stancò mai di lottare per essere fino alla fine l'autore della propria storia.

fatti – osserva – interdicono a se stessi e ai propri contemporanei qualsiasi utilizzo di concetti teologici, qualsiasi apertura del divenire storico a una trascendenza che lo governi e spieghi – pur senza essere in grado di proporre alcun'altra, convincente ragione.

Ora, in *Guerra e pace* Tolstoj fa spesso menzione di Dio, e all'altezza di questo romanzo, soprattutto delle sue parti narrative, questo Dio è sicuramente il Dio onnipotente che regge le fila della storia, il motore da cui da ultimo dipende tutta la catena degli accadimenti<sup>46</sup> sia nella sfera pubblica che in quella personale e privata dei protagonisti. Nessun Dio, neppure quello giansenista de *I promessi sposi*, persegue con più tenacia il matrimonio dei suoi eletti di quello che opera nel capolavoro tolstoiano<sup>47</sup>. Infatti, perché il matrimonio di Nataša con Pierre si compia, al momento giusto esce tragicamente di scena il principe Andrej e muore in maniera improvvisa e misteriosa Hélène, mentre le nozze di Marja con Nikolaj richiedono il sacrificio della dolce e altruista Sonja. Inoltre, come già sappiamo, è la mano di Dio che guida Napoleone nelle sue storiche imprese e sua è pure la volontà che si compie nella disfatta dell'esercito francese nella campagna di Russia<sup>48</sup>.

Sembrerebbe dunque che a questo livello ogni umana libertà sia infine negata, ma così non è, perché di questo Dio, del suo potere predestinante i personaggi del romanzo – sia storici che d'invenzione – non sembrano avere alcun sentore. Esso eccede di troppo il loro limitato punto di vista, sicché essi vivono, amano, soffrono, gioiscono, combattono, muoiono, come se la responsabilità delle loro condotte dipendesse unicamente da loro stessi. Come è stato ripetutamente notato, i personaggi di *Guerra e pace*,

<sup>46</sup> “Tutto cambia e si muove – afferma Pierre – e questo movimento è Dio” (L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, p. 1245).

<sup>47</sup> Così P. CITATI, *Tolstoj*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 174-175.

<sup>48</sup> Leggiamo: “Ma benché già verso la fine della battaglia i soldati sentissero tutto l'orrore della loro azione, benché fossero contenti di smettere, pure una certa incomprensibile e misteriosa forza seguiva a dirigerli, e, sudati, coperti di polvere e di sangue, gli artiglieri, rimasti uno su tre, sebbene fossero barcollanti e affannati per la stanchezza, portavano le cariche, caricavano, miravano, accendevano le micce; e le palle, ugualmente rapide e crudeli, volavano da ambo le parti e straziavano i corpi umani, e continuava a compiersi quella terribile opera che si compie non per volontà degli uomini, ma per volontà di Colui che dirige gli uomini e i mondi” (L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, p. 961).

in particolar modo quelli immaginari, non danno mai l'impressione di essere concepiti come marionette abilmente manovrate da un grande burattinaio.

D'altronde, il modo stesso secondo cui l'attività divina determina gli eventi che si compiono resta un mistero per lo spirito umano. Ora essa sembra manifestarsi come una forza immanente che opera con la medesima meccanica necessità e cieca violenza dei fenomeni naturali, travolgendo tutto e tutti indifferentemente; ora invece come una legge spirituale che governa le vicende degli uomini, determinandone secondo giustizia le sorti. Nel romanzo la natura di Dio non viene mai rivelata, il suo volto rimane nascosto, o meglio si riflette, come attraverso un prisma rifrangente, nei mille specchi, l'uno diverso dall'altro, dell'animo dei suoi personaggi. È proprio per questo motivo si è scritto che "*Guerra e pace* è un libro politeista"<sup>49</sup>, sebbene preferirei piuttosto dire che nel romanzo, come del resto nella vita reale, ogni uomo in fondo possiede una propria idea di Dio. Per Andrej Dio è una metafisica entità celeste, lontana, che gli si rivela solo nei momenti cruciali della sua vita, nell'innamoramento o nella vicinanza della morte, risvegliando la parte migliore di lui; per Pierre è l'Uno-Tutto, una forza immanente che vivifica e compenetra di sé l'intera realtà, ed egli ha la sensazione rassicurante di essere parte di questo tutto, di quest'intero; per Marja è il Dio di amore e di misericordia, buono e giusto rivelato dal cristianesimo...

La sua vera essenza resta dunque ignota: non sappiamo neppure con certezza se sia un Dio persona o un principio impersonale. Soprattutto non sappiamo come questo Dio operi nella storia: non soltanto i suoi piani e i suoi disegni sono imperscrutabili (Tolstoj usa pochissime volte la parola "Provvidenza"), ma ignoriamo quale sia il suo rapporto con gli uomini; se sia un Dio che con dolcezza inclina i loro cuori o un Dio tiranno che violenta le loro volontà; se sia un Dio giusto o un despota capriccioso; se sia il Dio degli eserciti o quello della pace<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> P. CITATI, *Tolstoj*, cit., p. 162.

<sup>50</sup> Sembra dunque che anche qui a ben considerare si riproduca quella tensione e contrapposizione cui schiudeva l'analisi della storia tentata dai moderni e dal Tolstoj loro indocile allievo: libertà e necessità, giustizia e arbitrarietà, misericordia e violenza sembrano confliggere nelle cose, nei cuori e nelle menti senza che si pervenga ad alcuna persuasiva composizione del loro contrasto.

E, tuttavia, sappiamo con certezza almeno questo: per Tolstoj un'anima religiosa e profonda riconosce umilmente questo indefinito, enigmatico, incomprensibile potere divino che opera misteriosamente nella storia e vi si sottomette. In pagine decisive per l'argomento trattato, lo scrittore ci presenta il suo eroe, il maresciallo Kutuzov, che, insonne, la notte dell'11 ottobre 1812 attende notizie dei movimenti dell'armata francese. I suoi soldati e lo stesso Zar lo sollecitano ad affrontare in battaglia Napoleone, e invece lui, contro il parere di tutti, ha deciso di attendere. Non è la pavidità o l'incompetenza a trattenerlo! Egli immagina tutte le possibili mosse dell'avversario, a differenza degli altri generali che sono tutt'al più capaci di prevedere due o tre combinazioni soltanto, ma non fa affidamento su piani e manovre, perché sa che la migliore strategia non è sufficiente per vincere la guerra.

Come un antico stoico, egli sa distinguere tra ciò che dipende e ciò che non dipende da lui. Sa che la vittoria su Napoleone dipende da infiniti fattori e circostanze che egli non è in grado di determinare e di controllare, e quindi aspetta con pazienza di capire come la situazione evolve. Comprende che, dopo la battaglia di Borodino, l'esercito francese ha già "in sé le condizioni chimiche della dissoluzione"<sup>51</sup> e che sono quindi inutili le azioni offensive da parte delle truppe russe. Discerne i segni dei tempi, penetra, lui solo, la "volontà della Provvidenza"<sup>52</sup>, le sue arcane "leggi supreme"<sup>53</sup> e vi si assoggetta con umiltà. Nessuna scienza della guerra o della vita gli ha insegnato questa consapevolezza che si traduce praticamente nella tattica prudente della vigile attesa, perché una tale scienza non esiste. Al contrario del generale prussiano Pfüll, tipico rappresentante dell'*esprit de géométrie*, che vorrebbe piegare la realtà mutevole, sfuggente, imprevedibile della guerra ai suoi piani teorici, fondati su astratti e rigidi principi, Kutuzov si piega a quella realtà, l'interpreta e l'asseconda con *esprit de finesse*, la segue nei suoi continui e repentini cambiamenti, rassegnandosi a una continua improvvisazione. La sua conoscenza del mondo è tutta compenetrata dall'antica saggezza popolare e dalla fede della

<sup>51</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, p. 1201.

<sup>52</sup> *Ivi*, qui vol. II, p. 1269.

<sup>53</sup> *Ivi*, qui vol. II, p. 1270.



tradizione<sup>54</sup>. Quando infine apprende la notizia che Napoleone ha lasciato Mosca e che la Russia è salva, volge lo sguardo verso la parete dell'isba dove sono le immagini sacre e con "voce tremante, giungendo le mani", ringrazia Dio per la vittoria: "Signore, mio Creatore! Hai ascoltato le nostre preghiere!"<sup>55</sup>.

Gli storici russi – nota con disappunto Tolstoj – non amano punto questa figura semplice, modesta, umile. Gli preferiscono di gran lunga Napoleone, perché incarna l'idea tutta moderna secondo cui l'uomo, il super-uomo è il solo artefice della storia. Pare loro ingenua l'antica credenza che la libertà umana sia limitata dalla fortuna e guidata dalla provvidenza. A queste categorie – ormai superate – antepongono quelle di "caso" e "genio", che, per il romanziere russo, non designano nulla di determinato, di effettivamente esistente, ma indicano unicamente il nostro livello di conoscenza e comprensione del fenomeno storico – ovvero la nostra ignoranza delle cause ultime che l'hanno prodotto, e in particolare la nostra ignoranza riguardo all'azione di Dio nella storia.

Tolstoj capisce che l'uomo vorrebbe vivere "etsi deus non daretur" e, come Rilke, suo assiduo lettore e ammiratore, giudica ingenua e ingannevole quest'aspirazione, benché comprenda le profonde motivazioni che lo spingono a desiderare questo.

Per appropriarsi della sua vita, affinché essa fosse "umana", "confidente", "possibile", "eseguibile"<sup>56</sup>, perché divenisse davvero sua, l'uomo – osserva Rilke – ha via via sempre più cercato di allontanare da sé le forze che lo superavano e, non essendo a sua misura, gettavano scompiglio nella sua esistenza. Dio e la morte furono dunque bandite, e solo a prezzo di questa "separazione"

<sup>54</sup> Scrive Pierre Pascal a proposito di questa fede: "Il credente russo [...] innanzitutto non spera che in Dio. Non ha la fatuità dell'occidentale, molinista suo malgrado, che s'immagina di poter conseguire la salvezza grazie alle proprie forze e alla propria volontà. Nessuno ha come lui il senso profondo della debolezza della natura, della potenza del demonio, della lacerazione dell'uomo tra bene e male e quindi della necessità della grazia. Questo soccorso divino, lo attende con fiducia, allo stesso modo in cui attende la gloria del cielo, purché la sua volontà malvagia non faccia da ostacolo" (P. PASCAL, *La religion du peuple russe*, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1973, p. 34).

<sup>55</sup> L. N. TOLSTOJ, *Vojna i mir*, tr. it. di E. Carafa d'Andria, Id., *Guerra e pace*, 2 voll., cit., qui vol. II, p. 1200.

<sup>56</sup> R. M. RILKE, *Über Gott. Zwei Briefe*, tr. it. di L. Traverso, *Su Dio*, in: *Lettere a un giovane poeta – Lettere a una giovane signora – Su Dio*, Milano, Adelphi, 1980, p. 120.

la vita che viviamo divenne “in un chiuso senso la nostra”. Ma queste forze non rispettano le nostre “spartizioni”; non si lasciano tenere fuori. Come nel sogno che lo inquieta durante la malattia Andrej vorrebbe, senza riuscirvi, spingere fuori della sua stanza la morte che preme alla porta per entrare, così l’umanità tenta invano di sottrarre Dio e la morte dalla sua vicenda storica. Quell’errore iniziale, quella sottrazione indebita si ripercuote infatti nel risultato finale, facendo sì che la somma risulti sempre sbagliata<sup>57</sup>, nota Rilke, riconoscendo in Tolstoj, in lui anzitutto, uno di quegli “uomini insigni, che hanno saputo in maniera più pura, calma e grandiosa”<sup>58</sup> misurarsi fino in fondo con queste forze, rifiutando l’inganno.

Ora l’*Epilogo*, per come io lo leggo, rappresenta proprio l’estremo tentativo di fare coraggiosamente i conti con le forze che sovranano la libertà dell’uomo, per liberarlo dall’inganno di una falsa onnipotenza, di una totale autonomia e restituirlo a un’esistenza più integra, a una considerazione più sobria e autentica di sé e della propria storia. “Fa’ ciò che devi, accada quel che può” resta dunque, anche considerando lo sviluppo storico da quest’ulteriore sguardo o livello di considerazione, una massima esigente e insieme modesta, adeguata a quella coscienza di sé e del mondo cui ciascuno è tenuto.

## Morale della storia

Il fatto che Tolstoj sia fuggito ancora  
una volta e non sia morto nel suo letto ha  
fatto della sua vita una leggenda.  
E. CANETTI, *Tolstoj. L'ultimo avo*

Se si considera la filosofia una disposizione dell’animo umano e non il semplice contenuto di un’opera (e sicuramente tale fu per Tolstoj), non stupisce che una segreta armonia leghi l’epilogo di *Guerra e pace* con quello della vita del suo autore e che questo appaia quasi una conferma biografica di quello.

<sup>57</sup> Sicché: “il così detto progresso apparì evento di un mondo in sé chiuso e dimentico che, in qualunque maniera si atteggiasse, era superato a priori dalla morte e da Dio” (*Ivi*, p. 121).

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 123.

L'esistenza accanto alla moglie negli ultimi mesi di vita era divenuta per lo scrittore insopportabile. Nel diario confessa che le continue scenate di Sof'ja Andreevna, le liti giornalieri facevano venire a galla quel che v'era di peggio in lui, fino a fargli provare un senso di disgusto verso se stesso. La fuga gli sembrò allora la sola via d'uscita da quella penosa situazione<sup>59</sup>.

Sul treno che lo conduceva lontano da casa, non ebbe ripensamenti. Non si pentì del suo gesto. Pensando al dolore della moglie e della famiglia che stava abbandonando, annotò nel diario che provava un sentimento di pena per lei, per i figli, ma non il dubbio di non aver fatto ciò che *doveva*<sup>60</sup>. Si recò prima al monastero di Optyna Pustyn' Šamardino dalla sorella Marija, poi, temendo di essere inseguito, si rimise nuovamente in viaggio. La febbre e poi la morte arrestarono per sempre la sua fuga, impedendogli di mettere in pratica il suo proposito di vivere in completa povertà, conformemente ai suoi convincimenti etici.

Facendo quel che sentiva di *dover* fare, qualunque cosa fosse poi accaduta, lasciando, cioè, le conseguenze del suo gesto a quella forza da cui comunque dipendono, e che – sia essa espressione di un Dio persona o di un divino impersonale – non possiamo in alcun modo controllare, l'epilogo della sua vita, così come l'*Epilogo* di *Guerra e pace*, esprime quel misterioso intreccio e quella indefinibile combinazione di libertà e necessità che costituisce il tessuto della vita dell'uomo singolo così come dell'intera umanità.

<sup>59</sup> Un resoconto accurato di questa fuga e dei giorni che precedettero la morte dello scrittore nella stazione ferroviaria di Astapovo si trova in V. POZNER, *Tolstoj est mort*, tr. it. di G. Girimonti Greco, *Tolstoj è morto*, Milano, Adelphi, 2010.

<sup>60</sup> L. TOLSTOJ, *Dnevniki*, tr. it. di S. Bernardini, Id., *I diari*, cit., p. 702.



LA RUSSIA E L'EUROPA NEL ROMANZO *ANNA KARENINA*

...ma adesso che da noi tutto è cambiato...  
*Anna Karenina*, III, XXVI<sup>1</sup>

La splendida figura di Anna, una donna che non vuole vivere nella menzogna, la sua tragedia personale, il problema morale che questa tragedia pone, oscurano spesso la grande complessità dei temi che vengono affrontati nel romanzo del grande scrittore russo. Sarebbe, perciò, assai riduttivo considerare quest'opera un "romanzo d'adulterio"<sup>2</sup>. *Anna Karenina* è il romanzo in cui si rispecchia la vita russa contemporanea in un periodo di grandi trasformazioni, provocate dalle riforme introdotte da Alessandro II nel primo decennio del suo regno e che Tolstoj cerca di rappresentare e interpretare. *Anna Karenina* è anche il romanzo scritto alla vigilia della grande crisi dello scrittore e, benché sia ormai assodato che non si trattò di una crisi improvvisa e che nelle pagine del romanzo già si trovano le questioni e, in qualche caso, persino le risposte agli angosciosi interrogativi che tormentavano lo scrittore, si colora, per questo, di una luce particolare, la luce che risplende su di una vetta mai più raggiunta. Non che si voglia con ciò negare la validità artistica delle molte altre opere scritte in seguito da Tolstoj, ma è fuor di dubbio che l'armonia dell'architettura del romanzo, l'uso sapiente dei tempi del racconto e la

<sup>1</sup> L. N. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, trad. it. di L. Salmon, Roma, La Repubblica, 2004, p. 389. In seguito i riferimenti al romanzo saranno dati nel testo, indicando tra parentesi in numeri romani la parte e il capitolo, in numeri arabi la pagina. Tra le tante traduzioni italiane del romanzo, questa pare indubbiamente la migliore, ma nel caso specifico forse una maggiore aderenza al testo avrebbe giovato. Scrive Tolstoj: "когда все это переверотилось и только укладывается", ovvero "ora che tutto ciò [le relazioni socio-economiche, E.M.] è andato sottosopra e si sta appena assestando". Significativo è anche il fatto che il pensiero qui espresso da Levin si completa con la riflessione che ciò che potrebbe andar bene per l'Inghilterra non va affatto bene per la Russia.

<sup>2</sup> Sull'argomento si veda J. AMSTRONG, *Anna Karenina and the Novel of Adultery*, in *Approaches to teaching Tolstoj's Anna Karenina*, ed. L. KNAPP and A. MANDELKER, New York, The modern languages association of America, 2003, pp. 117-123.

raffinatezza dell'indagine psicologica, che porta Tolstoj a essere un precursore del metodo del "flusso di coscienza"<sup>3</sup>, fanno di questo romanzo un capolavoro non solo della letteratura russa.

Un aspetto cui non si presta usualmente molta attenzione è il grande spazio che trova, nelle pagine dell'opera, il raffronto con la cultura e la civiltà europea. Esso assume diverse forme e contenuti: dalla constatazione, spesso accompagnata dal sarcasmo dell'autore, degli usi e costumi "europei" della nobiltà russa alla riflessione critica sul più recente pensiero occidentale, dalla rappresentazione dei pregi e dei difetti, più i secondi dei primi, dei soggiorni all'estero dei russi alle caricature degli stranieri inseriti nelle famiglie e nella realtà sociale russe, per arrivare alla critica, spesso distruttiva, dei vari esperimenti di occidentalizzazione della vita russa. Da alcuni decenni, se si considerano gli anni di stesura del romanzo (1873-1877), questi sono i temi d'attualità nel dibattito culturale russo. Eppure si nota una spiccata tendenza a considerare Tolstoj piuttosto estraneo alla vivace discussione che vede opporsi, a partire dal terzo decennio del XIX secolo, i due "partiti" degli slavofili e degli occidentalisti. Non si tratta, però, di indifferenza, ma del fatto che, dopo aver per breve tempo oscillato tra occidentalisti e slavofili, Tolstoj intraprende un proprio cammino al di fuori degli schemi e che ciò è in gran parte in relazione con le riflessioni che accompagnano la stesura del romanzo. In una lettera a Strachov Tolstoj aveva espresso in modo molto chiaro le proprie posizioni:

Lo spirito popolare degli slavofili e lo spirito popolare autentico sono due cose talmente diverse, come l'aria mefitica e l'aria pura, fonte di calore e luce. Odio tutti questi *buoni* principi, sistemi di vita, comunità e fratelli slavi, inventati, e amo tutto ciò che è definito, chiaro, bello e moderato, e trovo tutto questo nella poesia, nella lingua e nella vita del popolo, e tutto il contrario nella nostra vita<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Non essendo scopo di questo contributo analizzare i pregi letterari del romanzo, si rimanda, nell'immensa bibliografia sull'argomento, a O.B. SLIVICKAJA, *Ob effekte žiznepodobija Anny Kareninoj*, S. Peterburg, SPbGUKI, 2004; V. NABOKOV, *Lezioni di letteratura russa*, Milano, Garzanti, 1987, pp. 189-260; *Anna Karenine*, Paris, Institut d'Études Slaves, 1984: in particolare i saggi di E. ETKIND, *La pensée et le langage*, pp. 7-16, e di M. AUCOUTURIER, *Le calendrier du roman*, pp. 45-51; E. G. BABAËV, *Anna Karenina L.N. Tolstogo*, Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1978.

<sup>4</sup> Lettera del 22, 25 marzo 1872 in L.N. TOLSTOJ – N. N. STRACHOV, *Polnoe sobranie perepiski*, v. I, Moskva - Ottawa, Gosudarstvennyj Muzej L.N. Tolstogo - Slavic Research group at the University of Ottawa, 2003, p. 27.

Tolstoj non era, dunque, affatto lontano dalle esperienze e dalle riflessioni degli scrittori e degli intellettuali del suo tempo e i suoi racconti e romanzi ne sono una testimonianza. Ciò vale anche per il tema della cultura europea, e nelle opere esso non si manifesta solo come tema teorico, ma porta anche un chiarissimo segno delle esperienze personali dell'autore e delle sue letture. *Anna Karenina* non fa eccezione in questo senso, gli elementi autobiografici, sia pur artisticamente rielaborati, vi hanno un peso rilevante e vi si rintracciano sia echi dei due viaggi di Tolstoj in Europa Occidentale che degli autori che in quel periodo lo interessavano. Tuttavia, non è tanto la presenza di questi elementi a essere significativa e interessante, quanto, piuttosto, il modo in cui vengono presentati, che fa emergere più chiaramente il punto di vista dell'autore.

Se si estrapolano dai primi capitoli del romanzo i passi in cui si accenna, per motivi diversi a qualche aspetto attinente all'Europa, si osserva un movimento in crescendo, che parte da osservazioni apparentemente futili per giungere a un punto sostanziale. Per primo s'incontra il sogno di Stiva Oblonskij:

“Sì, già, ma com'era? – e ripensò al sogno che aveva fatto. - Già, com'era? Ma sì! Aladino dava un pranzo a Darmstadt; però non era Darmstadt, c'entrava l'America. Già, Darmstadt era in America. Sì, Aladino dava un pranzo su tavoli di vetro, già, e i tavoli cantavano in italiano *Il mio tesoro*, anzi non *Il mio tesoro*, ma qualcosa di meglio, e poi c'erano delle piccole caraffe che erano delle donne” - ripensava. [I, I, 7-8]

Il sogno ha la funzione di presentare il carattere del personaggio: leggero, amante di tutti i piaceri, da quelli della tavola a quelli della carne. Pur nella sua superficialità, come sappiamo Oblonskij ha una carica di umanità molto forte, ma è anche uno di quei russi che mal si orientano nel proprio paese (si fa ad esempio imbrogliare da un nuovo ricco dell'epoca nell'affare della vendita del bosco della moglie) e tiene sempre un occhio verso l'Occidente, che gli appare appunto in sogno e lo guida nel suo moderato liberalismo: “Lesse anche un altro articolo finanziario in cui si menzionavano Bentham e Mill non senza qualche frecciatina al ministero. [...] Lesse anche che il cancelliere austriaco Von Beist, a quanto si diceva, era partito per Wiesbaden [...]” [I, III, 14-15].<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Questo dettaglio serve anche per precisare la data di inizio dell'azione del romanzo. I giornali dell'epoca avevano, infatti, riportato la notizia il venerdì 11 febbraio 1872, cfr. V. NABOKOV, *Lezioni di letteratura russa*, cit., p. 246.

La posizione di Oblonskij all'inizio del romanzo è notoriamente piuttosto difficile, la sua infedeltà rischia di compromettere il futuro della famiglia e richiederebbe un atteggiamento almeno compunto, il che non è nelle sue possibilità. Durante la penosa spiegazione con la moglie "il suo viso, del tutto involontariamente ('riflessi cerebrali' - aveva pensato Stepan Arkad'evič, che amava la fisiologia), del tutto involontariamente, d'un tratto aveva sorriso con la sua solita, buona, e perciò stupida, espressione sorridente". [I, I, 9]. Questo brano non solo aggiunge un tratto alla caratterizzazione del personaggio – la sua proverbiale bonarietà, che lo rende simpatico a tutti, – ma introduce un argomento, mediante l'accenno alla passione per la fisiologia di Oblonskij, che sarà poi ampiamente sviluppato nel settimo capitolo.

Prima di arrivare a questo significativo capitolo si trovano ancora tre accenni, che possono essere inquadrati nella descrizione del costume quotidiano della nobiltà russa. Levin, che per alcuni aspetti potrebbe essere considerato l'*alter ego* di Tolstoj nel romanzo, nella particolare circostanza in cui si appresta a chiedere la mano di Kity, veste alla moda francese<sup>6</sup>; il tradimento di Oblonskij è consumato con l'istitutrice francese<sup>7</sup>; l'orologiaio è tedesco<sup>8</sup>. Che la nobiltà russa si servisse in gran parte della collaborazione di "esperti" provenienti dai paesi dell'Europa Occidentale è noto, così come è una tradizione consolidata della letteratura russa il rappresentare con ironia, quando non con sarcasmo, questa provinciale passione che ha colto i russi fin dal primo momento dell'apertura della società ai venti dell'Ovest. E se Tolstoj rifugge il sarcasmo riservato agli esempi in cui l'"esperto", per lo più istitutore, risultava essere un vero e proprio truffatore<sup>9</sup>, non risparmia la sua ironia

<sup>6</sup> "Non avevi forse detto che non avresti mai più indossato un vestito europeo? - disse guardando il vestito nuovo di Levin, fatto chiaramente da un sarto francese. - Vedo proprio che è una fase nuova" [I, V, 28].

<sup>7</sup> "C'è qualcosa di triviale, di squallido nel corteggiare la propria istitutrice. Ma che istitutrice! (aveva vivo il ricordo degli occhi neri e maliziosi di *mademoiselle Rolland*" [I, II, 10].

<sup>8</sup> "Era venerdì, e nella stanza da pranzo l'orologiaio tedesco stava caricando la pendola. A Stepan Arkad'evič tornò in mente la sua battuta su questo signore preciso e pelato, su questo tedesco 'caricato lui stesso a vita per caricare orologi' e sorriso" [I, IV, 21].

<sup>9</sup> Come l'istitutore del giovane Grinev, Beaupré, parrucchiere in patria, soldato in Prussia, "giunto in Russia *pour être outchitel*, pur non capendo granché il significato di questa parola". (A. PUŠKIN, *La figlia del capitano e altri racconti*, trad. it di M. Caramitti, Roma, La Repubblica, 2004, p. 194).



sia sui propri connazionali, sia sulle caratteristiche nazionali dei personaggi stranieri presentati. La battuta di Oblonskij sull'orologio tedesco rivela l'adesione a un cliché abbastanza consolidato del "tedesco russo"<sup>10</sup>.

Il capitolo settimo della prima parte, invece, entra direttamente nel merito della discussione ideale con la cultura europea e, nello stesso tempo, costituisce un esempio di come Tolstoj tratti le questioni teorico-scientifiche e filosofiche che maggiormente lo interessano, seguendo un suo particolare procedimento a più livelli<sup>11</sup>.

Il livello più elementare ed evidente è quello di rappresentare una discussione di carattere teorico alla quale intervengono più personaggi, tra i quali spesso Levin, che esprime di solito un punto di vista molto vicino a quello dell'autore. È questa la situazione che si presenta in questo capitolo, nel quale Levin si reca dal fratello Sergej Ivanovič Koznyšev per metterlo a parte della propria decisione di chiedere la mano di Kity Ščerbackaja e capita nel bel mezzo di una discussione filosofica:

Ascoltando la conversazione tra il fratello e il professore, aveva notato che i due collegavano i problemi scientifici a quelli spirituali; ma se ogni tanto sembravano arrivare a toccare questi problemi, appena si avvicinavano a quella che, secondo lui, era la cosa sostanziale, si affrettavano subito ad allontanarsene e si immergevano di nuovo nell'ambito delle differenziazioni sottili, delle eccezioni, delle citazioni, delle allusioni, dei rimandi autorevoli e lui capiva a stento di che cosa parlassero.

- [...] io non posso in nessun modo essere d'accordo con Keiss che l'intera mia rappresentazione del mondo esterno derivi dalle impressioni. Il concetto stesso di "essere" non lo ottengo dalla sensazione, in quanto non c'è un organo apposito che traduca questo concetto.

- Sì, ma loro, Wurst, Knaust, Pripasov, vi risponderebbero che il vostro concetto di "essere" deriva dall'insieme di tutte le sen-

<sup>10</sup> Si vedano, ad esempio, i personaggi del mastro zincaio Schiller e del calzolaio Hoffmann nel racconto di Gogol', *Corso Nevskij*. Sull'immagine del tedesco nella letteratura russa si vedano JU. SAZONOVA, *The German in Russian Literature*, "American Slavic and East European Review", 1-2 (1945), pp. 51-79 e S. V. OBOLENSKAJA, *Germanija i nemcy glazami russkich (XIX vek)*, Moskva, RAN, 2000.

<sup>11</sup> Cfr. D. ORWIN, *Tolstoj's Antiphilosophical Philosophy in Anna Karenina*, in *Approaches to teaching Tolstoj's Anna Karenina*, cit., pp. 95-103.

sazioni, che questa consapevolezza di “essere” è il risultato delle sensazioni. Wurst dice addirittura che senza sensazione non vi è neppure il concetto di “essere”. [...]

E qui, ancora una volta, a Levin era parso che i due, avvicinandosi alla cosa fondamentale, se ne fossero nuovamente allontanati e aveva deciso di porre una domanda al professore.

- Dunque, se i miei sentimenti sono perduti, se il mio corpo è morto, non può esserci più alcuna esistenza? – gli aveva chiesto. [I, VII, 33-35]

Tolstoj riporta nel romanzo una discussione sulle scienze naturali, che aveva realmente avuto luogo in quegli anni. Si tratta della polemica tra Ivan Sečenov e Konstantin Kavelin a proposito della psicologia sperimentale di Wilhelm Maximilian Wundt e della teoria riflessologica. È assai probabile, tuttavia, che l'impulso di inserire nel romanzo questa parte sia venuto a Tolstoj dalla pubblicazione, nel 1873, a cura di Gleb Struve, del volume *Psichologičeskie etjudy (Studi di psicologia)* che conteneva sia il saggio di Sečenov che le osservazioni critiche di Kavelin.

Lo stesso Kavelin era stato, a sua volta, criticato da Jurij Samarin<sup>12</sup> e da Nikolaj Strachov, i quali lo accusavano di aver fatto concessioni a quello stesso materialismo e positivismo che voleva confutare, basando egli stesso le proprie teorie psicologiche in gran parte sulle teorie di Wundt, Spencer e Taine. Nel romanzo vengono indicati dei nomi fittizi: Vurst, Knaust, Pripasov e Keiss, che essendo germanizzanti suonano non poco ridicoli, così come ridicolo, per il suo significato, suona l'unico nome dalla radice russa<sup>13</sup>. In questo modo Tolstoj aveva voluto alludere ai principali teorici del campo positivista e materialista: Sečenov, Wundt e Spencer, mentre Koznyšev e il professore di Char'kov offrono una sorta d'immagine sintetizzata del campo idealista, rappresentato da Samarin, Kavelin e, in particolar modo, da Strachov.

Tutta questa discussione aveva avuto, come s'è visto, un'inospettabile *ouverture* nello stupido sorriso con cui Oblonskij compromette la sua possibilità di riconciliazione con la moglie.

Oltre a ciò, in questo capitoletto si dicono molte cose interessanti di Levin, il quale ha una formazione scientifica e s'interessa di

<sup>12</sup> Jurij Fedorovič Samarin (1818-1876) è considerato da molti il prototipo del personaggio del fratellastro di Levin Sergej Ivanovič Koznyšev.

<sup>13</sup> Dalla radice del sostantivo *pripasy* che significa “scorte, provviste”.

scienze naturali. Ciò corrisponde agli interessi di Tolstoj in quegli anni, come si evince da numerose testimonianze del suo epistolario, tant'è che spesso nel romanzo attribuisce a Levin i propri interessi, come per la teoria del calore del fisico John Tyndall, il cui libro Levin legge dopo il ritorno da Mosca, e al quale muove delle critiche in pieno spirito tolstoiano:

Ricordava le sue critiche a Tyndall per l'autocompiaciuta abilità nel fare gli esperimenti e per il fatto che gli mancava l'approccio filosofico. [...] “Beh, l'elettricità e il calore saranno anche la stessa cosa, ma in un'equazione si può forse sostituire una grandezza con un'altra per far tornare i conti? No. Beh, e allora? Il nesso tra tutte le forze della natura lo si intuisce lo stesso, d'istinto”. [I, XXVII, 116]<sup>14</sup>

Levin, oltre ad avere un aspetto fisico insolito per una persona dell'alta società (per il professore assomiglia a un “barcaiolo”), ha un comportamento “strambo”. Ha la sconveniente abitudine di porre domande, apparentemente a sproposito, ma nei fatti “imbarazzanti” perché mettono a nudo l'inconsistenza delle pseudo certezze degli intellettuali che si aggrappano a spiegazioni che non possono spiegare nulla. E questo “nulla”, in realtà, non è qualcosa d'irrelevante, bensì il senso stesso della vita. Indubbiamente, questo modo di presentare il rapporto di un russo con la cultura occidentale anticipa di qualche anno ciò che Tolstoj scriverà in molti dei suoi *pamphlet* a partire da *Ispoved'* (Confessioni, 1882) e da *Tak čto že nam delat'* (Che fare?, 1885).

Di tale atteggiamento verso la filosofia occidentale e i suoi “discepoli” russi, atteggiamento che diventerà una costante in Tolstoj, si può scorgere una consonanza nella corrispondenza tra lo scrittore e Strachov, con il quale i rapporti si erano fatti particolarmente stretti negli anni di scrittura di *Anna Karenina*. In una lettera a Strachov del 13 settembre 1871 Tolstoj, dopo aver espresso apprezzamento per le idee del suo corrispondente e, in particolare, per la ricerca di un'interpretazione “poetica, religiosa” delle cose, aveva scritto: “Poiché la filosofia puramente razionale è

<sup>14</sup> Si veda il *Quaderno d'appunti n. 4* (Zapisnaja knižka n. 4) per il marzo 1872 in L. N. TOLSTOJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, Tom 48-49, Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1952, pp. 148-155.

una mostruosa creazione occidentale; invece, né i greci né Platone né Schopenhauer né i pensatori russi l'hanno intesa così<sup>15</sup>.

Qualche anno più tardi, il 15 marzo 1873, Strachov rendeva partecipe Tolstoj di analoghi pensieri:

Le dirò di due libri: *Zapiski vseobščej istorii* di Chomjakov e *Geschichte der deutschen Philosophie* v. Zeller.

Zeller mi ha fatto proprio arrabbiare. Il libro è scritto bene, molto puntuale, molto ricco, ma senza alcuna idea, senza alcuno scopo. Alla fine risulta che la filosofia non esiste più; l'autore spera che essa ritorni, ma non sarà più l'idealismo, come finora, ma qualcosa di più realistico. Schopenhauer, come eccezione, viene sottoposto a severa critica; Zeller vi trova contraddizioni e incoerenze. Dovrebbero essere ricondotte a logica! Non gli importa il contenuto, ma il sillogismo della forma, e non gli passa nemmeno per la testa che questa poveretta non può comprendere nemmeno la centesima parte della verità. Anche Hartmann cerca di sistematizzare tutto al massimo. Sono costruzioni fredde, prive di senso e, infine, terribilmente rozze, benché logiche.

Chomjakov mi piace molto, anche se non l'ho letto abbastanza per formulare un giudizio. Che viva comprensione della vita dei popoli! Come sono ben rappresentati gli slavi! Ma il libro è appesantito da una dubbia erudizione e da infinite ipotesi frammentarie<sup>16</sup>.

Tutto questo trova una diretta rappresentazione nell'epilogo di *Anna Karenina* [VIII, VIII – XIII, 926-943], là dove Tolstoj si sofferma sul percorso spirituale attraverso il quale Levin perviene all'accettazione della vita e anche qui non si può non notare che anticipa, in sintesi, il contenuto delle *Confessioni*. Lo scrittore cita qui tre filosofi, due esplicitamente, ovvero Schopenhauer e il russo Chomjakov come filosofi che avevano interessato Levin, e uno indirettamente, Platone, nel nome del contadino che non vive per il proprio interesse, ma “per il Signore”.

<sup>15</sup> L.N. TOLSTOJ – N. N. STRACHOV, *Polnoe sobranie perepiski*, v. I, cit., p. 15.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 98-99. Il volume di Eduard Zeller era stato pubblicato a Monaco in quello stesso 1873, e in quello stesso anno era stata pubblicata, postuma, l'opera *Obzor vseimirnoj istorii (s drevnejšich vremen)* dell'ideologo dello slavofilismo Aleksej Chomjakov, opera di cui le *Note di storia universale*, segnalate da Strachov a Tolstoj, costituivano la seconda parte. Quanto a Eduard von Hartmann, Strachov non può che riferirsi alla prima opera del filosofo, *Filosofia dell'inconscio*, che era stata pubblicata con grande risonanza nel 1869.

Schopenhauer delude Levin, così come aveva deluso il suo creatore, poiché la sua teoria della volontà non regge il confronto con la vita vera<sup>17</sup>, così come lo delude lo slavofilo Chomjakov, che Levin legge su consiglio del fratello Sergej. Infatti, benché in un primo momento sia attirato da tesi che risparmiavano all'uomo l'inutile tormento del ricercare una risposta ai quesiti su Dio e la natura, proponendogli di vivere in una comunità di amore, la Chiesa, Levin, come Tolstoj, si rende ben conto che una tale speranza, di fronte alle pretese di unicità e autenticità di ciascuna delle chiese esistenti, è al di fuori della storia<sup>18</sup>. La risposta viene a Levin, come all'autore, dalla gente semplice, dal contadino Platon che vive per gli altri, animato dalla coscienza interiore del criterio del bene e del male, coscienza che, come nota Levin, è un dono naturale concesso a tutti gli uomini.

Il richiamo alla purezza e all'eticità della vita del popolo semplice è già una costante negli anni della stesura di *Anna Karenina*, benché, in verità, esso non sia un tema del tutto nuovo in Tolstoj: si pensi alla poetizzazione della vita della comunità cosacca in *Kazaki* (I cosacchi, 1863) e alla discussa figura di Platon Karataev (di nuovo Platone) in *Guerra e pace*. In *Anna Karenina* esso assume un rilievo assai maggiore appunto perché tutto il romanzo è percorso da una riflessione sugli sconvolgimenti prodotti nella società russa

<sup>17</sup> “Seguendo la particolare definizione di parole oscure come ‘spirito’, ‘volontà’, ‘libertà’, ‘sostanza’, cadendo appositamente nella trappola terminologica dei filosofi o in quella che si costruiva da solo, gli sembrava di incominciare a capire qualcosa. Ma bastava che si allontanasse dall’incedere artificioso del pensiero e, dopo una pausa di vita vera, riprendesse ciò che lo aveva soddisfatto seguendo un certo filo logico, perché tutta quella costruzione artificiale crollasse come un castello di carta. Era chiaro infatti che quella costruzione era stata fatta rimanendo sempre le stesse parole e prescindendo da ciò che nella vita vera era più importante della ragione”. [VIII, IX, 929].

<sup>18</sup> “Per prima cosa lo aveva colpito l’idea che all’uomo non fosse concesso di comprendere le verità divine, ma che gli fosse concessa una comunità di persone unite all’amore, cioè la Chiesa. Lo aveva rallegrato il pensiero di quanto fosse più facile credere nell’esistenza vitale di una Chiesa - che raccoglieva tutte le credenze umane che era guidata da Dio ed era pertanto sacra e infallibile - e da lì accettare la fede in Dio, nella creazione, nel peccato e nel riscatto piuttosto che partire da Dio, da un Dio distante e misterioso, dalla sua creazione ecc. Ma dopo aver letto una storia della Chiesa scritta da un cattolico e una scritta da un ortodosso, avendo visto che entrambe le Chiese, che si autoproclamavano infallibili, si negavano a vicenda, era rimasto deluso anche dalla dottrina ecclesiastica di Chomjakov e la nuova costruzione filosofica era finita in polvere come quelle precedenti” [VIII, IX, 929-930].

dalle riforme dello zar Alessandro II. Secondo Babaev la posizione morale dello scrittore è ben espressa nei capitoli dedicati alla corsa (II, XXV-XXIX, 233-253), che non sarebbero centrali solo per quanto riguarda la linea privata del soggetto (i rapporti tra Anna e Vronskij e tra Anna e Karenin). Il critico ritiene che la corsa, con la violenza e la crudeltà delle scene di gara, paragonabili a quelle del circo romano, e le reazioni del pubblico, sia “una metafora storica della decadenza di Roma”<sup>19</sup>, con la quale Tolstoj intende rappresentare in modo straniato la decadenza e il crollo della società russa e opporre ad essa, modo di sentire diffuso all’epoca persino negli ambienti rivoluzionari, “lo spirito ‘del cristianesimo dei primi secoli’, negazione netta del ‘sistema pagano della vita’”<sup>20</sup>.

Che Tolstoj vedesse una precisa relazione tra la crisi sociale e spirituale del proprio tempo con l’inarrestabile processo di occidentalizzazione del paese è difficilmente discutibile, dato che quando, nel 1873, gli si impone con forza il soggetto del nuovo romanzo, stava lavorando a un progetto di romanzo ambientato all’epoca di Pietro il Grande<sup>21</sup>. Il giudizio di Tolstoj sulla figura storica di Pietro è complesso e, evidentemente, non del tutto risolto, dato che il progetto di questo romanzo venne definitivamente abbandonato nel 1879, ma è interessante osservare quanto scriveva agli inizi di questo lavoro:

La discussione tra slavofili e occidentalisti... Come in ogni discussione hanno ragione entrambi. Pietro, cioè l’epoca di Pietro, ha compiuto una grande opera, necessaria, ma, essendosi aperto una via agli strumenti della civiltà europea, non avrebbe dovuto prendere questa civiltà, ma solo i suoi strumenti per sviluppare una nostra civiltà. È ciò che fa il popolo. Ai tempi di Pietro la forza e la verità erano dalla parte dei riformatori, mentre i difensori del mondo antico erano schiuma, un miraggio, così come dopo Caterina i difensori dello spirito russo avevano dalla loro la verità e la forza, mentre gli occidentalisti erano la schiuma della tendenza vecchia, tramontata<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> E. G. BABAEV, “*Anna Karenina*” *L. N. Tolstogo*, cit., p. 13.

<sup>20</sup> Ivi. Il cenno al cristianesimo delle origini è una citazione delle parole di Nikolaj Levin nella discussione sul comunismo con il fratello (III, XXXII, 415).

<sup>21</sup> I materiali relativi sono pubblicati in L. N. TOLSTOJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., Tom 17, pp. 386-444.

<sup>22</sup> *Quaderno d’appunti n. 4* (Zapisnaja knižka n. 4) alla data 2 aprile 1870 in L. N. TOLSTOJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., Tom 48-49, p. 123. Sul progetto di romanzo su Pietro si veda anche A. M. ZVEREV e V. A. TUNIMANOV, *Lev Tolstoj*, Moskva, Molodaja Gvardija, 2007, pp. 283-285.

È assai probabile che lo scrittore abbia visto nelle riforme di Alessandro II la continuazione di quell'“errore” già annotato nel diario: un'occidentalizzazione che non si limitava ad acquisire nuovi strumenti per elaborare una via propria. E ciò in evidente contrasto con la seconda generazione degli slavofili, che si avvicinavano sempre più all'autocrazia fino ad aderire al panslavismo. Posizioni queste che Tolstoj condanna esplicitamente nell'epilogo del romanzo, benché tutta la questione della guerra per la liberazione degli slavi meridionali dal giogo ottomano evidentemente lo turbasse. Scriveva in quei giorni al poeta e suo caro amico Afanasij Fet:

Sono andato a Mosca a informarmi della guerra. Tutto ciò mi mette in grande agitazione. Beati coloro per i quali è tutto chiaro; ma a me fa paura, quando comincio a riflettere sulla complessità delle condizioni in cui si compie la storia, a come una signora, una qualunque Aksakova, con la sua misera vanagloria e la sua ipocrita compassione per qualcosa d'indefinito, diventi un ingranno indispensabile per tutta la macchina<sup>23</sup>.

Tra le riforme degli anni '60, oltre naturalmente all'emancipazione dei contadini, in *Anna Karenina* Tolstoj tocca i temi inerenti alla riforma giudiziaria e all'istituzione degli *zemstvo*, organi elettivi di amministrazione locale con la finalità di garantire alcuni servizi sociali.

La riforma giudiziaria introduceva per la prima volta in Russia il principio della separazione dei poteri, il dibattimento pubblico, il diritto alla difesa e la nascita della nuova professione dell'avvocato, che Dostoevskij vedeva come un inizio della formazione di quella classe media, la cui mancanza in Russia era d'impedimento allo sviluppo di più normali relazioni sociali. Assai diverso è il modo in cui essa è trattata in *Anna Karenina*.

Dapprima il tema della giustizia compare, all'inizio del romanzo, nella rappresentazione ironica del lavoro di Oblonskij che, visto con gli occhi di Levin, appare un lavoro del tutto inutile.

<sup>23</sup> Lettera del 12 novembre 1876, si cita da L. N. Tolstoj, *Perepiska s russkimi pisateljami*, Moskva, Chudožestvennaja litaratura, 1962, p. 324. Anna Fedorovna Aksakova, menzionata da Tolstoj, era la figlia del poeta Tjutčev e la moglie di Ivan Sergeevič Aksakov, slavofilo poi convertito al panslavismo e presidente del Comitato Slavo.

Potrebbe sorgere il dubbio che l'ironia di Tolstoj sia dovuta al fatto che l'ufficio di Oblonskij tratta le pratiche alla vecchia maniera amministrativa. Tuttavia, il pensiero di Tolstoj inizia a chiarirsi meglio nelle scene in cui Levin e il fratellastro Koznyšev discutono a proposito delle riforme in generale (parte III, cap. III). Koznyšev rappresenta il punto di vista dei "riformatori" e, semmai, lamenta il cattivo funzionamento delle nuove istituzioni, gli abusi e le ruberie, per correggere i quali cerca di convincere il fratello a impegnarsi, ma Levin non crede proprio a quelle istituzioni, che vede solo come uno scimmiettamento dell'Europa e che non corrispondono all'interesse personale di nessuno in Russia.

Infine, alla conclusione del tema Tolstoj perviene con la caratterizzazione, anche questa ironica, dell'avvocato cui si rivolge Karenin, quando si orienta verso il divorzio:

Gli occhi grigi dell'avvocato cercavano di non ridere, ma guizzavano per la gioia incontenibile, e Aleksej Aleksandrovič vide che non si trattava solo della gioia per il mandato vantaggioso che stava ricevendo, ma di un guizzo di trionfo, di entusiasmo, simile al guizzo malefico che aveva visto negli occhi della moglie. [IV, V, 436-437]

Gli occhi irridenti dell'avvocato, in realtà, non irridono il povero Karenin, ma alludono piuttosto all'assurdità di un sistema che vorrebbe basare il concetto di giustizia non sul rispetto della legge morale, del bene e del male, bensì su quello della forma. È questo un punto di vista che avvicina moltissimo Tolstoj ai primi slavofili, i quali tra gli aspetti particolarmente negativi della civiltà europea occidentale annoveravano appunto il sistema giudiziario basato sul diritto positivo, che ai loro occhi, imponendo solo il rispetto della forma della legge, liberava la persona dalla responsabilità morale. Vi contrapponevano il diritto consuetudinario, come sistema di norme introitate nella coscienza collettiva e da qui assunte nella coscienza individuale<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Si vedano I. V. KIREEVSKIJ, *O charaktere prosveščeniija Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniiju Rossii*, trad. it. *Carattere della cultura europea e suo rapporto con la cultura della Russia* in I. V. Kireevskij, *Scritti filosofici*, Perugia, Benucci, 1978, pp. 176-177 e K. S. AKSAKOV, *Gosudarstvo i narod*, Moskva, Inst. Russkoj Civilizacii, 2009.



Anche il rapporto tra le nuove e le vecchie istituzioni è trattato, sia pur indirettamente, nell'ottica dei guasti dell'introduzione di elementi estranei alla cultura nazionale e popolare. La riforma che istituiva gli *zemstvo* costituiva una rilevante novità, poiché introduceva un sistema elettorale, sia pur limitato. È significativo che Tolstoj scelga di rappresentare il suo giudizio negativo sul nuovo attraverso il vecchio, ossia l'elezione del maresciallo della nobiltà, vecchia carica chiamata a presiedere il nuovo organismo dello *zemstvo*. Queste elezioni sono rappresentate con il tradizionale procedimento dello straniamento, attraverso gli occhi di Levin, che non capisce gli intrighi, le mosse, gli schieramenti dei due partiti e finisce per "sbagliare". Il suo sguardo rende l'elezione un gioco assurdo e inutile, lontano dalle questioni importanti della vita e, nello stesso tempo, pur senza condannare apertamente gli *zemstvo*, instilla nel lettore il dubbio sull'utilità di una tale istituzione per il popolo. Infatti, il tutto è rafforzato dalla sensazione di Levin di respirare aria fresca solo quando si ritrova nella sala dove ci sono gli unici lavoratori tra quella massa di gente, ovvero i camerieri.

Di segno opposto sono le reazioni di Vronskij, anche lui un novellino per la situazione, ma che si trova perfettamente a proprio agio in quell'ambiente, poiché è uno dei personaggi che incarna il tipo del russo "europeo"<sup>25</sup>, come risulta meglio dalla impostazione che Tolstoj dà al tema contadino nel romanzo.

In *Anna Karenina* la campagna è presentata come mondo antitetico alla città e, secondo un modo di sentire che non era proprio del solo Tolstoj, bensì percezione comune nella cultura russa dell'Ottocento, tra le due capitali a Mosca è assegnato il compito di rappresentare le buone tradizioni della Russia (principalmente attraverso la descrizione della famiglia Ščerbackij), a Pietroburgo i nuovi, pessimi, costumi della Russia occidentalizzata (il salotto di Betsy Tverskaja e lo stesso Karenin).

Il personaggio chiave è, naturalmente Levin, che si sente a disagio in città, persino a Mosca, mentre la vita in campagna e la vita contadina esercitano su di lui un grande fascino. La campagna è,

<sup>25</sup> Il tema del russo "europeo", che sarebbe qui troppo lungo affrontare, percorre la letteratura russa degli anni '60. Esempi classici ne sono i romanzi *Il giocatore* di Dostoevskij e *Fumo* di Turgenev. Per un'analisi teorica si rimanda, invece, a V. K. KANTOR, *Fenomen russkogo evropejca*, Moskva, Moskovskij obščestvennyj naučnyj fond, 1999.

per lui, un luogo caro al cuore, dal quale trae nutrimento la sua stessa vita, e la vita contadina, stante la naturalezza e la semplicità dei rapporti tra la gente del popolo, rappresenta un modello.

Oltre ai motivi autobiografici, in questo atteggiamento di Levin percepiamo non solo un'eco delle idee russoviane di idealizzazione della campagna e di demonizzazione della città in quanto luogo di degenerazione, che Tolstoj condivideva, ma una corrispondenza con l'antica tradizione di matrice religiosa di intendere la campagna come luogo della purezza nazionale e la città come luogo della contaminazione proveniente dall'Occidente.

Tuttavia, Tolstoj non si nasconde la complessità della realtà. I rapporti di Levin con i contadini sono spesso improntati a diffidenza e tutt'altro che idilliaci: da proprietario terriero è costantemente costretto a combattere contro la sciatteria e l'ostinata resistenza che i contadini oppongono a qualsiasi iniziativa tendente a migliorare la produttività del loro lavoro, nonché contro l'innata tendenza del contadino a "imbrogliare", ossia a aumentare a suo vantaggio la quota del profitto del suo lavoro.

Sull'altro piatto della bilancia, nell'atteggiamento di Levin verso i contadini – e non si possono anche in questo caso non notare le affinità con l'autore – non ci sono solo l'esaltazione del lavoro fisico e l'ammirazione del nobile per l'abilità lavorativa dei contadini, ma anche per la loro abilità imprenditoriale, come gli accade di provare durante la sua sosta a casa del contadino benestante, cui Tolstoj affida il compito di spiegare che, se le cose non potevano funzionare nelle aziende dei signori, mentre funzionavano a meraviglia nella sua, ciò dipendeva dal fatto che, a differenza dei signori, i contadini sono sempre in grado di sbrigarcela da sé (III, XXV).

Nel romanzo Tolstoj rappresenta la crisi che ha investito la campagna anche attraverso la discussione sugli effetti dell'emancipazione dei servi che si svolge tra i proprietari terrieri ospiti di Svijažkij (parte III, cap. XXVII). Tutti i proprietari lamentano la crisi, anche se da posizioni diverse. Uno di questi, il possidente dai baffi bianchi, sostiene che la riforma non ha funzionato poiché è stata introdotta con la forza dall'alto e che i contadini lasciati a se stessi hanno fatto diminuire la produttività della terra, mentre solo l'autorità del proprietario avrebbe potuto imporre loro la modernizzazione dell'agricoltura. Svijažkij, invece, sostiene che la crisi è determinata dal troppo basso livello dell'agricoltura, ma che tale era anche prima della riforma.

Questa discussione induce Levin a concentrare i suoi sforzi non più nel tentativo di applicare alla situazione russa dei modelli occidentali, ma per organizzare l'attività della propria azienda tenendo principalmente conto delle caratteristiche del contadino russo e cercando di far in modo che esso trovi un interesse personale nella produzione (III, XXVIII e XXX).

Levin, dunque, perviene a due conclusioni importanti, ossia la preminenza del fattore umano (il contadino) e l'esigenza di cercare una soluzione nazionale, evitando di scimmiettare le soluzioni altrui. E, sebbene consapevole delle difficoltà di attuazione persino di questo suo programma, getta le basi per un percorso nuovo da compiere insieme ai suoi sia pur riluttanti contadini<sup>26</sup>, i quali non si fidano e temono che venga loro confiscata la terra. L'originalità di questo percorso, che secondo Tolstoj non doveva esser confuso con nessuna delle proposte dei suoi contemporanei, risulta più chiara se si tien conto che in una delle precedenti rielaborazioni del personaggio, risalente all'estate-autunno 1874, Levin, nel 1861 dopo la pubblicazione del manifesto con cui lo zar concedeva la libertà ai contadini, decide di dedicarsi interamente alla sua attività agraria e di impegnarsi nelle nuove istituzioni (fa il giudice di pace e collabora allo *zemstvo*); nel bel mezzo di queste attività compie un viaggio in Europa e "ritorna slavofilo"; alla metà degli anni '60, ormai deluso dalle nuove istituzioni, le abbandona<sup>27</sup>. Nella versione definitiva del romanzo l'azione è spostata di circa un decennio ma, soprattutto, non v'è più traccia dello "slavofilismo" di Levin, benché rimanga (e non potrebbe essere diversamente) l'idea della ricerca di un cammino originale per la Russia.

Esattamente opposto è l'approccio alla questione di Vronskij, il quale, invece, intraprende con decisione un'opera di modernizzazione della sua tenuta, ispirandosi ai più sofisticati ritrovati della civiltà occidentale. Tolstoj lascia intuire – grazie all'evolversi successivo degli eventi che porteranno Vronskij lontano dalla campagna – che anche in questo caso si tratta di un espediente per

<sup>26</sup> Anche in questo caso nelle pagine del romanzo troviamo la rielaborazione di un'esperienza personale di Tolstoj che negli anni '50 aveva tentato invano di concedere la libertà ai propri contadini i quali, sospettosi, la rifiutano. L'episodio aveva già trovato rielaborazione letteraria nel racconto *Utro pomeščika* (Il mattino di un proprietario terriero, 1856).

<sup>27</sup> Cfr. L. N. TOLSTOJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., v. 20, pp. 612-613.

vincere la noia. Nelle pagine dedicate allo sviluppo di questa parte del soggetto (VI, XX e XXII), Tolstoj è come non mai sarcastico. Il suo sarcasmo colpisce tutte le iniziative di Vronskij: l'ospedale luccicante, progettato come opera modello ma destinato a restare incompiuto, o la mietitrebbiatrice appena acquistata da Vronskij. L'opposizione dello scrittore a un approccio che non tenga conto della tradizione nazionale risalta soprattutto là dove mette in scena la conversazione di tutti quei nobili sfaccendati a proposito della mietitrebbiatrice: la stupidità delle loro domande, che vorrebbero esser sfoggio di una competenza non posseduta, è ancor più accentuata dalle risposte in tedesco dell'agronomo, risposte che probabilmente nessuno di loro comprende. Nulla avrebbe potuto rappresentare meglio di questa scena l'opinione dello scrittore circa la soluzione "occidentale" della crisi della campagna.

Va da sé, infine, che il tema Russia-Europa sia toccato quando lo scrittore fa viaggiare i personaggi. Tolstoj sceglie e rappresenta le situazioni tipiche del viaggio all'estero del suo tempo: il viaggio di studio di Levin, le cure termali di Kity e il viaggio in Italia di Anna e Vronskij. Anche nello sviluppo di questo motivo troviamo qualche riferimento personale. Tolstoj aveva compiuto due viaggi in Europa occidentale: nel 1857 a Parigi e in Svizzera, con brevi soggiorni a Torino e a Baden Baden; nel 1860-61 in Germania, Italia, Inghilterra e di nuovo in Germania. L'esperienza più nota è quella del primo viaggio a Parigi, quando lo scrittore commise l'errore di andare ad assistere a un'esecuzione capitale e ne rimase scioccato<sup>28</sup>. Non si trattò solo di una reazione alla brutalità dell'atto: essa significò per lo scrittore il crollo della sua visione dell'Occidente, che faceva immediatamente seguito alla delusione provata per Parigi appena un mese dopo l'iniziale entusiasmo per la città. Le impressioni dell'Occidente riportate in questo viaggio non trovano dei riferimenti diretti nel romanzo *Anna Karenina*, benché esse abbiano avuto un'importanza fondamentale nella formazione del pensiero dello scrittore riguardo al rifiuto di ogni forma di potere e all'affermazione del principio della legge morale come criterio guida della persona<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> L'episodio è notissimo poiché Tolstoj lo rese noto, molti anni più tardi, nella sua confessione: L. N. TOLSTOJ, *Confessioni*, Genova, Marietti, 1996, pp. 36-37.

<sup>29</sup> Si veda anche A. M. ZVEREV e V. A. TUNIMANOV, *Lev Tolstoj*, cit., pp. 144-150.

Il secondo viaggio, invece, viene rielaborato dallo scrittore e alcuni suoi elementi rientrano nel romanzo. Tolstoj era partito insieme alla sorella e ai nipoti per andare a raggiungere a Soden il fratello Nikolaj, gravemente ammalato di tisi. E a Soden viene mandata a “curarsi” Kity. L'episodio della morte del fratello di Levin, Nikolaj, può essere visto come una rielaborazione artistica del lutto di Tolstoj per la morte del proprio fratello. La seconda finalità del viaggio di Tolstoj, che in quegli anni era molto interessato ai problemi pedagogici, era studiare il sistema scolastico in vari paesi d'Europa e, in effetti, visita molte scuole a Parigi, in Inghilterra e soprattutto in Germania. In Italia, invece, compie il classico tour – Firenze, Napoli, Roma, Venezia, – ma, a quanto pare, con occhi molto diversi da quelli del viaggiatore medio, anche colto.

Tutti i personaggi principali del romanzo si recano in Europa Occidentale. Levin va per studiare il sistema economico, ma al suo viaggio è dedicato appena qualche accenno per dirne lo scopo (III, XXIX-XXX, 405-407) e la sua conclusione (IV, VII, 444). Anna e Vronskij in verità fuggono da una società che li condanna, benché il loro stabilirsi in Italia ricalchi in gran parte il modello del tradizionale viaggio. È un'osservazione dello scrittore, lasciata cadere apparentemente per caso, che ne rivela l'atteggiamento scettico<sup>30</sup> “Le visite ai monumenti, e del resto ormai aveva visto tutto, non avevano per lui, che era un russo e un uomo intelligente, quell'inspiegabile importanza che rivestono per gli inglesi” (V, VIII, 551). E, in effetti, a prescindere dal fatto che i capitoli italiani fanno da pretesto per esporre la visione estetica di Tolstoj, ad Anna e Vronskij il viaggio in Italia non porta nessun arricchimento e ben presto, spinti dalla noia l'uno e dalla nostalgia l'altra, tornano in patria.

La parte più interessante sono i capitoli dedicati al soggiorno degli Ščerbackij in Germania, soprattutto dal momento in cui entra in scena il vecchio principe che, unico tra tutti gli ospiti russi della stazione termale, non si sente in imbarazzo a comportarsi da russo:

Le idee del principe e della principessa sulla vita all'estero erano diametralmente opposte. La principessa trovava tutto bellissimo e, nonostante la sua posizione conclamata tra l'aristocrazia

<sup>30</sup> Dieci anni più tardi avrebbe scritto all'amico Golochvastov che la magnificenza delle antichità gli era parsa monotona e che mai avrebbe vissuto a Venezia, Roma o Napoli. Ivi, p. 172.

russa, all'estero cercava di passare per una signora europea, ma non lo era perché era la tipica nobildonna russa, pertanto fingeva e la cosa in parte le procurava disagio. Il principe, al contrario, all'estero trovava tutto orribile, si stufava della vita europea, manteneva le sue abitudini russe e si sforzava di sembrare meno europeo di quanto fosse in realtà (II, XXXIV, 268-269).

E comportarsi da russo non significa tanto darsi agli eccessi, quanto, in primo luogo, svergognare ogni forma d'ipocrisia.

In questo, di certo, Tolstoj non è molto originale, segue abbastanza il cliché che aveva preso piede nella letteratura russa e che Dostoevskij aveva rappresentato forse ancor più efficacemente di lui ne *Il giocatore*. E, ancor più, Dostoevskij aveva tentato di spiegare il fenomeno del senso di inferiorità dei russi nei confronti dell'Occidente sia in *Note invernali su impressioni estive*, riflessioni ispirate dal suo primo soggiorno in Europa, sia nel *Diario di uno scrittore*. Difficilmente avrebbe potuto non essere così, perché un unico tratto accomuna gli intellettuali russi di qualunque tendenza che, nell'Ottocento, hanno visitato un qualche paese europeo-occidentale: la delusione, quando non lo sgomento di fronte alla povertà spirituale, al dominio del vile denaro, all'ipocrisia di sistemi che garantivano libertà e parità solo a parole. Tolstoj non fa eccezione, anzi data la sua visione del mondo, in cui il rispetto della legge morale è il valore primo, sentì tutto questo con una forza ancora maggiore, tanto da spingersi, nella negazione di tutto quanto era europeo fin là, dove nessun altro nel suo paese si era spinto.

Inoltre, e per concludere, a differenza degli slavofili e dei vari gruppi a loro affini, Tolstoj non idealizzava una presunta, quanto fantasiosa, esistenza di una comunione di sentire di tutta la nazione. Riconosceva, piuttosto, nell'*intelligencija* e nell'aristocrazia occidentalizzate la stessa *forma mentis* e la stessa complicità con il potere, delle quali si potevano accusare gli europei occidentali. Anche Tolstoj cercava una via originale per l'evoluzione del proprio paese, ma era consapevole che essa sarebbe potuta partire solo dal riconoscimento che le ragioni del popolo semplice, unico depositario della vita naturale, erano necessariamente in conflitto con quelle degli aristocratici come lui.

## LA SCELTA DI TOLSTOJ

La natura ultima del pensiero anarchico può essere definita come una riflessione “astratta” e “universale” sul principio informatore della scienza politica, che, a giudizio di questo pensiero, risulta sostanziata da un paradigma altrettanto “astratto” e “universale”, riassumibile con questa semplice domanda: perché alcuni uomini comandano e la stragrande maggioranza ubbidisce? Perché l’obbedienza si ritrova in qualsiasi tipo di società? E perché, ancor più, questa supina arrendevolezza dei più ai meno vige anche laddove vi è la più feroce tirannia e la più insopportabile delle oppressioni? Non può esservi altra interpretazione che questa: perché gli uomini - quasi tutti gli uomini - accettano spontaneamente di sottomettersi al potere. Attivano cioè, volontariamente, la propria sottomissione. Certo, molte altre cause - storiche, economiche, sociali, religiose, culturali, ecc. - possono dar conto dei motivi per cui esiste il dominio dei pochi sui molti, ma, in ultima istanza, la ragione dipende dal fatto che vi è un consenso, proveniente dal basso, alla sua esistenza e persistenza.

Con questa spiegazione radicale, il pensiero anarchico giunge a criticare la natura di ogni potere perché lo astrae da ogni forma “empirica”, individuando, prima di tutto, il paradigma generale che lo sorregge, il quale risulta fondato sulla coscienza. Ne consegue una relazione necessaria tra coscienza e libertà, nel senso che l’esito della libertà è affidato alle decisioni insondabili del libero arbitrio, irriducibili ad ogni spiegazione definitiva e ad ogni normativa ultima. In tal modo viene posto quel problematico rapporto tra etica e politica, già formulato da Kant, quando questi aveva delineato l’idea di autonomia dell’essere umano, e dunque, implicitamente, dell’autogoverno degli individui: gli uomini saranno liberi quando saranno coscienti di volerlo essere.

Ora, se teniamo ferme queste premesse, vediamo subito che fra tutti i pensatori anarchici colui che più di tutti ha portato alle estreme conseguenze logiche questo modo di concepire il nesso fra

libertà e potere è stato senz'altro Lev Tolstoj. Per Tolstoj, infatti, non ha alcun senso abbattere il potere - qualsiasi potere - con la forza o con qualsiasi altro mezzo, dato che non è sulla forza - o su qualsiasi altro mezzo - che esso si fonda, ma, prima di tutto, sul consenso, essendo il potere interiorizzato nella coscienza di ognuno. La forza è certamente efficace, ma solo se è espressione di una cosciente volontà di liberarsi del potere.

Tuttavia, aggiungiamo noi, e siamo al punto decisivo, tale volontà di liberazione acquista il suo autentico significato soltanto se è diretta non ad abbattere un determinato potere, ma qualsiasi potere, poiché liberarsi di un potere per poi sottomettersi ad un altro potere, vuol dire passare da una sottomissione volontaria ad un'altra sottomissione volontaria. In conclusione, la libertà può essere raggiunta, per l'appunto, solo se si ha la coscienza e la volontà di volerla, attivando un criterio universale per il suo raggiungimento.

Questa coscienza e questa volontà ci portano pertanto al seguente *aut-aut*: o si ritiene che gli uomini siano autonomi, coscienti, adulti, capaci di intendere e di volere, *cioè che siano liberi nella loro volontà*, oppure si ritiene che gli uomini non siano autonomi, non siano coscienti, non siano adulti, non siano capaci di intendere e di volere, *cioè che non siano mai liberi nella loro volontà*. Da un lato gli esseri umani ubbidiscono al potere, e ciò significa che, se ubbidiscono, la loro volontà di liberazione non ha raggiunto quel grado di autocoscienza necessaria per dar corso alla liberazione stessa. Dall'altro, possono liberarsi soltanto se sono loro a volerlo perché ogni intervento "esterno" non può sostituirsi alla loro volontà.

Che fare?

È da queste primarie e fondamentali riflessioni che prende avvio il pensiero dello scrittore russo, precisamente la dimensione anarchica di questo pensiero. Dobbiamo subito domandarci: per Tolstoj, gli uomini sono liberi e autonomi, oppure gli uomini non sono liberi e non sono autonomi? La coscienza di ognuno, liberata dalla logica del potere, può approdare spontaneamente, cioè in assoluta autonomia, ad un orizzonte di libertà, oppure no? A queste domande Tolstoj non risponde in modo diretto. Egli si sottrae a questo *aut-aut*, proponendo una prospettiva che esula dall'orizzonte tradizionale della razionalità politica. A suo giudizio, vi è un



solo modo per risolvere il problema della libertà umana: spostare la sua dialettica dal piano dell'immanente a quello del trascendente. Il che significa affidarsi ad un principio superiore privo di ogni vera logica di comando e di ogni vero ed intrinseco rapporto di forze, un affidamento la cui concettualizzazione è riassumibile così: solo se ci riconosceremo in Dio saremo tutti liberi. Non è possibile liberarsi dalla legge umana, se non a condizione del riconoscimento della legge divina, comune a tutti. In conclusione, solo obbedendo a Dio è possibile disubbidire agli uomini.

Il Dio di Tolstoj perciò non è quell'ente che esprime, in sé, il principio supremo della gerarchia, ma, all'opposto, è il Dio dell'amore predicato da Cristo. Siamo esattamente sul versante antitetico a quello di Stirner, di Bakunin e di gran parte dell'"anarchismo classico". Tolstoj è consapevole del processo inarrestabile della secolarizzazione che pervade la modernità; tuttavia, per lui, il vero scontro che questa impone non è quello fra trascendenza e immanenza, ma quello tra due diverse secolarizzazioni: una distruttiva, rappresentata dalla società dell'egoismo, l'altra costruttiva evidenziata dall'istanza dell'amore. Bisogna scegliere.

La scelta di Tolstoj è quella di non riconoscere la positività della storia e, più in generale è quella di non accettare tutte quelle argomentazioni generate da una qualsiasi forma di storicismo o di filosofia della storia. Egli non partecipa al mito della storia intesa come progresso indefinito che ha in sé le ragioni del proprio sviluppo e del proprio perfezionamento. Per conseguenza non è allineato con Hegel, e tanto meno, ovviamente, con Nietzsche, dato che per lo scrittore russo il divenire umano può essere progressivo e auto propulsivo soltanto se è pervaso dallo spirito e dalla civiltà cristiana: non vi è progresso *inter homines*, ma *in interiore homine*. Tutta la storia odierna, invece, si fonda su un errore micidiale che origina «dalla concezione pagana del mondo invalsa all'epoca del Rinascimento»<sup>1</sup>. Essa ha generato una cultura materialistica che crede all'effettiva capacità da parte dell'uomo di fondare in sé le ragioni del suo futuro. Si tratta di una gigantesca illusione il cui esito, inevitabile, è un'intima dissoluzione di senso di tutto il reale, un nichilismo idiota generatore di idola distruttivi. Gli uomini, al contrario, devono convincersi che l'umanità progredisce in virtù

<sup>1</sup> L. TOLSTOJ, *La religione e la morale*, in Id., *Perché la gente si droga? E altri scritti su società, politica e religione*, a cura di Igor Sibaldi, Milano 1988, p. 140.

delle sue forze spirituali, e che la principale forza spirituale è la religione, ossia quella determinazione morale che trascende il senso immediato e immanente della vita.

L'etica di Tolstoj si manifesta perciò quale radicale sfiducia nella possibilità che ideali puramente umani siano in grado di per se stessi di gettare le basi di una fondazione solamente terrena della società. Se si vuole giungere ad una società liberata da ogni conflitto distruttivo e dunque non solo dallo Stato e di tutti i suoi apparati di comando, ma anche dalla proprietà privata e dalla tirannia del denaro, cioè dar vita ad un consorzio di uomini liberi ed uguali, si deve abbandonare la strada dell'ateizzazione della vita sociale e riconoscere la necessità di immettere la priorità dell'etica rispetto ad un cieco divenire; precisamente immettere nell'*ethos* della società l'etica propria del messaggio cristiano. La radicale contrapposizione fra la legge divina e la legge umana giunge a considerare che «l'ordinamento sociale fondato sull'autorità non può essere giustificato»<sup>2</sup>. Pertanto non vi è possibilità di mediazione fra ciò che chiede il cristianesimo e ciò che comporta la condotta umana senza il suo insegnamento.

Per Tolstoj il cristianesimo, nel suo vero significato, distrugge lo Stato. La sua autentica realizzazione dimostra che la contrapposizione fra Stato e anarchia non è altro che il contrasto etico fra la violenza e l'amore o, a dir meglio, fra la vita senza la luce universale e la vita sorretta dalla luce universale. La dottrina di Cristo, «riconoscendo tutti gli uomini figli di Dio, scorgendo in tutti un medesimo principio divino», afferma in modo chiaro e inconfutabile l'uguaglianza universale, che non può consentire «il dominio dell'uomo sull'uomo, e neppure la sottomissione dell'uomo all'uomo»<sup>3</sup>. Solo i cristiani sono in grado di sconfiggere lo Stato, dal momento che solo essi posseggono quell'unica arma che può piegare la forza statale: *la non violenza attraverso l'amore*. Esso fu compreso così fin dal principio ed è per ciò «che Cristo fu crocefisso»<sup>4</sup>. La religione cristiana, infatti, proclama la completa libertà e uguaglianza di tutti gli uomini, rifiutando ogni violenza, ogni vendetta, nonché la pena di morte e le guerre. Il messaggio

<sup>2</sup> L. TOLSTOJ, *Il Regno di Dio è in voi*, Milano, 1894, p. 187.

<sup>3</sup> L. TOLSTOJ, *Sulla annessione della Bosnia e dell'Erzegovina all'Austria*, in Id., *Perché la gente si droga?*, pp. 645-646.

<sup>4</sup> TOLSTOJ, *Il Regno di Dio è in voi*, p. 254.

di Cristo, concepito in senso integrale, è in grado di accendere in ogni uomo la vera ribellione al potere, fornendogli la forza morale di una visione anarchica e pacifista, la sola prospettiva che permette di liberarsi da ogni dominio, se questa liberazione è concepita prima di tutto come sottrazione di consenso ad ogni forma di comando, attraverso la disobbedienza civile e la non violenza. In conclusione, la delegittimazione del potere politico è veramente efficace solo quando è morale, quando, cioè, attinge al piano del trascendente.

Ci si chiede ora: lo scrittore russo accetta la libera volontà delle persone? Accetta ciò che esse decidono di volere? Crede, in altri termini, alla libertà degli individui e alla bontà intrinseca della coscienza umana, la quale, posta in una condizione di non costrizione, sceglierebbe sicuramente il bene?

In tutti i casi, prima di rispondere, è necessario osservare che la coscienza può cambiare la forma e il contenuto di un'esistenza, ma non può, comunque, annullare fino in fondo la volontà di questa esistenza di essere quello che, alla fine, vorrà essere. Il che significa riconoscere, in altri termini, che l'ultima parola spetta alla volontà, meglio ancora, al libero arbitrio, dato che in ogni rapporto fra umani - sia esso sociale, politico, economico, religioso - emerge sempre questa insorgenza irriducibile: un libero arbitrio che, in quanto tale, non può mai essere previsto e, tanto meno programmato o incanalato.

Ora, per quanto riguarda Tolstoj, va detto che egli crede nell'effettiva possibilità che l'uomo possa liberarsi dalla logica del potere, però questa possibilità si dà solo nella misura in cui si accende in lui la luce del messaggio di Cristo. L'antinomia tra il bene e il male si svolge nello scontro tra chi persegue un senso universale della vita, la cui fonte non può che essere divina, e chi limita la propria condotta al campo mondano. Poiché il percorso della coscienza umana non può essere imposto dall'esterno, la posizione tolstojana appare segnata da una scelta drammatica, dato che essa fa appello alla coscienza, ma non può, per l'appunto, andare oltre a questo appello. La posizione di Tolstoj è radicalmente anarchica, un anarchismo, però, che, avendo rifiutato l'autonomia della razionalità politica e della logica dei rapporti di forza - essendo, queste, niente più che mere espressioni dell'immanente -, non ha altre armi che non siano quelle del sentire cristiano, la cui autosecolarizzazione non riesce a liberarsi fino in fondo dall'ipoteca metafisica.



*SECONDA PARTE*

**INFLUENZA**



**“IL PADRE DI UN NUOVO MOVIMENTO”  
TOLSTOJ E LA RADICALIZZAZIONE  
DEL PACIFISMO (1914-1921)**

Il 27 luglio 1928, anno del centenario dalla nascita di Tolstoj, al congresso dell'organizzazione antimilitarista *War Resisters International* (WRI), il presidente Fenner Brockway<sup>1</sup> invitò i convenuti a Vienna ad onorare la memoria dello scrittore russo, “una delle più elevate guide dell'umanità”, il “padre del nostro movimento”<sup>2</sup>.

La WRI, la più importante organizzazione pacifista sorta nel dopoguerra, poneva al centro del suo programma il rifiuto di ogni forma di partecipazione diretta o indiretta alla guerra; nel 1928 contava centinaia di migliaia di aderenti in Europa e negli Stati Uniti e si stava affermando anche in Oriente.

In quell'anno la risonanza del pensiero dello scrittore era al suo apice; in Russia e in Gran Bretagna apparvero i primi volumi di due diverse edizioni delle opere complete<sup>3</sup>, in ogni paese centinaia

<sup>1</sup> Giornalista di orientamento socialista, nel 1914 Fenner Brockway (1888-1988) aveva fondato la *No-Conscription Fellowship* con lo scopo di contrastare l'adozione in Gran Bretagna del servizio militare obbligatorio e nel 1921 fu cofondatore della WRI. “I miei amici socialisti mi avevano sempre detto che un nuovo ordine sociale sarebbe stato possibile solo attraverso la violenza e lo spargimento di sangue. Il nuovo concetto di resistenza che si era aperto davanti ai miei occhi mi indicava un'altra via”. F. BROCKWAY, *Non-Co-Operation in Other Lands*, Madras, Tagore and Co., 1921, p. IX. Tra le sue numerose opere ricordo la monumentale indagine condotta con Stephen Hobbhouse sulle carceri in Inghilterra: *English Prisons Today*, London - New York - Bombay, Longmans, 1922.

<sup>2</sup> C. CHATFIELD (ed.), *International War Resistance Through World War II*, New York-London, Garland, 1975, pp. 391 e 413. Brockway invitava a organizzare solenni commemorazioni in ogni paese. In quello stesso anno apparve a Enfield, a cura della WRI, una raccolta di scritti di Tolstoj sulla guerra, la violenza e la rivoluzione (*Gedanken Leo Tolstois über Gewalt, Krieg und Revolution*) a cura dell'ultimo segretario di Tolstoj, Valentin Bulgakov.

<sup>3</sup> L'edizione apparsa in Russia, nel 1958 conterà di 90 volumi: *Polnoe sočinenij*, Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1928-1958. In Gran Bretagna il biografo e traduttore di Tolstoj, Aylmer Maude, per conto della *Tolstoy Society*, iniziava nel 1928 la cura e la traduzione delle opere che nel 1937 conterà

di pubblicazioni commemorarono lo scrittore e il pensatore politico e Romain Rolland diede alle stampe una nuova edizione della biografia pubblicata 17 anni prima: *Vie de Tolstoï*. Nel capitolo che vi aveva aggiunto: *La risposta dell'Asia a Tolstoj*, Rolland enfatizzava l'influenza dello scrittore russo al di là dei confini dell'Europa e definiva Gandhi un "nuovo Tolstoj"<sup>4</sup>.

Nel 1928, inoltre, il lungo e penoso processo di rielaborazione dei ricordi dell'esperienza di guerra iniziò a tradursi nella scrittura: in Germania apparve la trasposizione letteraria di Erich Maria Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*; in Francia, tra il 1928 e il 1929, Jean Norton Cru, nella sua opera, *Témoins*, raccolse, classificò e commentò centinaia di scritti e ricordi di combattenti francesi. Dovettero infatti trascorrere molti anni prima che gli eventi traumatici potessero essere raccontati, prima che il desiderio di verità dei reduci trovasse le parole per esprimersi e sfidare la censura che nel dopoguerra si esercitava attraverso la celebrazione e il mito.

Mai prima di allora si era parlato con altrettanta autenticità dell'esperienza bellica, mai prima di allora si era espressa con altrettanta forza la volontà di rifiutare ogni forma di partecipazione individuale alla guerra e mai prima di allora il pacifismo aveva guardato al pensiero di Tolstoj con altrettanta attenzione.

Il momento di svolta era stato il Primo conflitto mondiale. Fin dal 1914, infatti, il pensiero dello scrittore russo, che nei decenni precedenti era stato accolto da un'esigua minoranza, divenne il punto di riferimento di un "nuovo pacifismo" assai più radicale di quello d'anteguerra.

Nelle pagine che seguono, dopo aver tracciato brevemente le linee del dibattito che si svolse in Europa sull'obiezione di coscienza a partire dagli anni Novanta dell'Ottocento quando apparve *Il regno di Dio è in voi*, mi propongo di ricostruire, ancorché in maniera frammentaria, le dimensioni e i caratteri di questa influenza nuova.

21 volumi: *The Works of Leo Tolstoy. Centenary Edition* (Oxford University Press). Sempre nel 1928 a Vienna l'editore Gutemberg pubblicava i primi volumi delle opere scelte e a Berlino per l'editore Malik apparvero le lettere, L. TOLSTOY, *Briefe (1848-1910)*.

<sup>4</sup> Nel 1928 Stefan Zweig, che si era recato in Russia per il centenario della nascita dello scrittore, pubblicava a Lipsia *Drei Dichter ihres Lebens: Casanova, Stendhal, Tolstoj*, opera tradotta nello stesso anno in francese e in italiano rispettivamente a Parigi presso Attinger e a Milano presso Sperling & Kupfer .



## 1. Tolstoj e il dibattito sull'obiezione di coscienza (1893-1914)

Più mi avvicino alla morte e più mi convinco che l'esercito è la causa di tutti i mali e della corruzione dei costumi di questo mondo.

Così scriveva Tolstoj il 29 maggio 1901 al direttore di "Pensiero Libero"<sup>5</sup>. L'obiezione di coscienza, a lungo percepita come un problema di tolleranza religiosa, nel pensiero dello scrittore assume il valore emblematico di una condanna radicale dell'ordine esistente, un gesto rivoluzionario in grado di distruggere dalle fondamenta un'organizzazione sociale basata sulla violenza e su una visione non religiosa della vita.

La critica tolstoiana prende le mosse da un evento cruciale del tempo: l'adozione del servizio militare obbligatorio da parte di tutte le nazioni europee. Con la coscrizione obbligatoria – scriveva nel 1893 – la sfera del potere dello stato si era estesa al suo limite estremo e la violenza, la più pervasiva che si potesse immaginare, quella che sottrae agli esseri umani l'autodeterminazione morale, aveva avuto una legittimazione senza precedenti. Lo stato, infatti, imponeva ai cittadini di "abiurare al precetto di Cristo della non resistenza al malvagio, non solo con le parole, ma coi fatti"<sup>6</sup>. Solo la disobbedienza avrebbe potuto liberare la convivenza umana dalla coercizione statale e dal flagello della guerra<sup>7</sup>. Le analisi di pacifisti e socialisti sulle cause dei conflitti apparivano a Tolstoj "ingannevoli e illusorie".

Gli uni considerano [la guerra] come qualcosa di occasionale prodotto dalla situazione politica dell'Europa e suscettibile di essere migliorato senza cambiamenti nell'ordine interno della vita

<sup>5</sup> L. N. TOLSTOJ, *Polnoe sobranie sočinenij* [Opere Complete], Voll. 73-74, cit., pp. 84-85.

<sup>6</sup> ID., *La mia fede* (1884), [V čem moja vera?], trad. it. di O. Reggio, Milano, Mondadori, 1988, p. 46.

<sup>7</sup> Su questo tema si veda B. BIANCHI, *Tolstoj e l'obiezione di coscienza*, in B. BIANCHI - E. MAGNANINI - A. SALOMONI (a cura di), *Culture della disobbedienza. Tolstoj e i duchobory. Con una raccolta di testi inediti di Tolstoj e il carteggio con Verigin 1895-1910*, Roma, Bulzoni, 2004, pp. 9-84.

dei popoli, ma con semplici misure esterne, internazionali e diplomatiche, gli altri guardano a questo fenomeno come fatale e atroce, ma inevitabile<sup>8</sup>.

La guerra, scriveva sul finire della vita criticando il fatalismo socialista e l'ottimismo ingenuo dei pacifisti, non era solo una conseguenza del capitalismo, né poteva essere considerata un residuo del passato, uno stadio già superato dall'organizzazione economica della società. Le cause della guerra risiedevano nell'esistenza stessa degli stati, nati dalla violenza e fondati sulla "sottomissione volontaria". "Finché esisteranno gli stati esisterà la guerra; la guerra finirà solo quando gli uomini considereranno se stessi, non cittadini di un singolo popolo, ma di tutto il mondo"<sup>9</sup>.

La visione socialista, legata al mito giacobino che equiparava la nazione in armi alla rivoluzione e la difesa dei confini alla salvaguardia delle conquiste politiche e sociali della rivoluzione, condusse a una distinzione infida tra guerre difensive e guerre di aggressione, guerre utili alla causa del proletariato e guerre imperialiste<sup>10</sup>. Neppure l'ottimismo progressista del pacifismo di matrice democratica e liberale aveva mai condannato la guerra in quanto tale, ritenendo pienamente giustificato il ricorso alle armi in difesa dell'indipendenza dello stato nazionale<sup>11</sup>.

Nonostante le profonde divergenze sulle cause dei conflitti, la maggior parte di coloro che si richiamavano al socialismo e al pacifismo riconosceva la necessità per gli stati di mantenere una forma di organizzazione militare, almeno transitoria. La sostituzione degli eserciti permanenti con milizie popolari non utilizzabili per le guerre di aggressione, ma efficienti nella difesa, fu la soluzione al problema della guerra e del militarismo che, con accenti e sfu-

<sup>8</sup> L. N. TOLSTOJ, *Il regno di Dio è in voi* (1893), [Carstvo Božie vnutri vas], trad. it. di S. Behr, Genova, Manca, 1988, p. 149.

<sup>9</sup> *Lettera al segretario del Primo congresso internazionale delle razze*, 15 aprile 1910, citato da M. ČISTJAKOVA, *Tolstoj i europyskie Kongressy mira* [Tolstoj e i congressi europei della pace], Moskva, Izd-vo AN SSSR, 1939, p. 619.

<sup>10</sup> Sul dibattito che negli anni Novanta si era svolto in Europa sui temi del militarismo rinvio al mio saggio: *La guerra, la pace, l'organizzazione militare*, in B. BIANCHI - A. LOTTO - S. ORTAGGI, *Economia, guerra e società nel pensiero di Friedrich Engels*, Milano, Unicopli, 1997, pp. 81-178.

<sup>11</sup> Per una ricostruzione dei dibattiti interni al pacifismo europeo si veda S. E. COOPER, *Patriotic Pacifism. Waging War on War in Europe, 1815-1914*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

mature diverse, venne avanzata in quegli anni. In nessun caso fu considerata accettabile l'obiezione di coscienza; per i pacifisti essa era in contrasto con il principio della guerra difensiva, per i socialisti contraddiceva la definizione stessa di cittadinanza. Il rifiuto del servizio militare non entrò quindi mai a far parte del programma dei maggiori movimenti politici e nei congressi per la pace che si svolsero tra il 1899 e il 1907 ne fu in più di un'occasione rigettato il principio<sup>12</sup>. Nel 1901 l'esortazione di George Herbert Perris ai delegati del congresso riunito a Glasgow affinché riconsiderassero il loro ripudio del pensiero di Tolstoj, non fu presa in alcuna considerazione. Convinto delle "enormi possibilità" della nonviolenza, così scriveva Perris nell'introduzione ad una antologia di scritti di Tolstoj da lui stesso curata:

Ciò che Tolstoj suggerisce non è la sottomissione, ma la resistenza morale. Per la prima volta nel mondo moderno nella sua vita e nei suoi scritti è stata data adeguata espressione alle enormi possibilità di opporre resistenza alla tirannia e alla crudeltà senza macchiarsi dello spargimento di sangue. Lo spettacolo di un uomo che sfida la forza armata dello zarismo e che parla al mondo da un piccolo villaggio nel cuore della Russia è di una grandezza raramente eguagliata nella storia umana<sup>13</sup>.

La fiducia di Perris nell'efficacia dell'obiezione di coscienza era condivisa solo dai pacifisti assoluti appartenenti a minoranze religiose e dai membri dell'Unione internazionale antimilitarista costituitasi nel 1904 sotto la guida di Domela Nieuwenhuis<sup>14</sup>.

Allo scoppio della Grande guerra la maggior parte dei pacifisti e dei socialisti che mai avevano condannato la guerra in sé e che mai avevano dubitato della possibilità di distinguere tra guerre di difesa e di aggressione, considerarono i rispettivi paesi ingiustamente

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 128-131.

<sup>13</sup> G. H. PERRIS, *The Life and Teaching of Leo Tolstoy*, London, Richards, 1901, p. 25.

<sup>14</sup> Dal 1904 Domela Nieuwenhuis (1846-1919), pastore protestante avvicinato al pensiero e al movimento anarchico, già negli anni Novanta, ai congressi dell'Internazionale aveva avanzato la proposta dello sciopero generale in caso di guerra. Il 18 novembre 1895 Tolstoj, scrivendo all'olandese Van Duyl, affermò di tenere in grande considerazione Nieuwenhuis: "Se mi farete il piacere di scrivermi ancora, vi prego di darmi notizie di questa figura assai interessante di socialista e della sua opera". L. N. TOLSTOJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, cit., vol. 69, p. 256.

aggredditi e si schierarono con i propri governi. In poche settimane l'Internazionale socialista si sciolse e la rete organizzativa pacifista si disgregò. Da allora, coloro che rimasero fedeli alle proprie convinzioni pacifiste assolute vissero in una condizione di penoso isolamento e furono colpiti da provvedimenti repressivi: le sedi vennero chiuse, le pubblicazioni censurate, le abitazioni perquisite, i passaporti ritirati. All'ostilità e al discredito di cui erano fatti oggetto, alla difficoltà di conservare anche le più semplici relazioni umane si dovevano attribuire, a parere della pacifista americana Jane Addams, le morti premature degli esponenti più anziani del movimento. "Il pacifista – scrisse nel 1922 – era costantemente costretto ad affrontare quel tratto caratteristico della natura umana che conduce istintivamente a diffidare, ad allontanare e infine a distruggere l'individuo che differisce dalla massa nel momento del pericolo"<sup>15</sup>. In quel "deserto innaturale" in cui i pacifisti erano stati cacciati, abitato da "tutti i demoni della solitudine"<sup>16</sup>, molti rivolsero il pensiero a Tolstoj, alla fermezza di colui che non si era lasciato ridurre al silenzio e che aveva affrontato con coraggio l'isolamento e la calunnia.

Allo sgomento causato dalla condizione di esilio spirituale si cercò sollievo nella compagnia di altri pacifisti. Così nel 1935 Bertrand Russell rievocava uno stato d'animo collettivo:

Mi ricordo di quando ero seduto in autobus e pensavo: "se questa gente sapesse cosa penso della guerra, mi farebbe a pezzi". La sensazione era sgradevole e ci portava a preferire la compagnia dei pacifisti. A poco a poco si formò un gruppo. Quando eravamo insieme [...] dimenticavamo di essere una minoranza insignificante. Pensavamo ad altre minoranze che erano diventate maggioranza<sup>17</sup>.

Fin dalle prime settimane di guerra, in ogni paese, gruppi di pacifisti, raccolti intorno a nuove riviste o a nuove organizzazioni, tentarono di tenere in vita le aspirazioni e i sentimenti internazio-

<sup>15</sup> J. ADDAMS, *Peace and Bread in Time of War*, New York, Macmillan, 1922, p. 142.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 143-144.

<sup>17</sup> B. RUSSELL, *Some Psychological Difficulties of Pacifism in Wartime*, in J. BELL, *We Did Not Fight. 1914-1918 Experiences of War Resisters*, London, Cobden-Sanderson, 1937, p. 331.

nalisti che la guerra minacciava di annientare, di dare risonanza a tutte “le voci libere” che si levavano dai paesi in guerra, e in particolare agli obiettori di coscienza. Quegli anni drammatici, che segnarono la sconfitta del socialismo e del pacifismo di orientamento liberale e democratico, furono al contempo un laboratorio di idee, di pratiche, di relazioni da cui nascerà negli anni successivi un nuovo movimento pacifista radicale.

## 2. Verso un nuovo internazionalismo. La Fellowship of Reconciliation

Se oggi Cristo tornasse sarebbe crocifisso non per avere detto: “Io sono il Figlio di Dio”, ma per aver detto: “Sono un uomo come voi. Noi siamo fratelli”. Diciamolo, dunque, al posto suo.

*Romain Rolland a Stephen Zweig,  
15 agosto 1915*

Tra l'ottobre e il novembre 1914 nuove organizzazioni pacifiste videro la luce in diversi paesi: in Olanda la *Nederlandsche Anti-Orlog Raad* (Società olandese contro la guerra), in Germania, la *Bund Neues Vaterland* (Lega della nuova patria)<sup>18</sup>, in Gran Bretagna, la *Union of Democratic Control* (UDC)<sup>19</sup> per il controllo parlamentare della politica estera e la *No-Conscription Fellowship* (NCF) contro la coscrizione obbligatoria. Negli Stati Uniti alcuni riformatori sociali e giornalisti nei primi mesi di guerra diedero vita alla *American Union Against Militarism* (AUAM) con lo scopo di evitare l'ingresso degli Stati Uniti in guerra e opporsi alla coscrizione<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> L'organizzazione, fondata da Albert Einstein, Elisabeth Rotten, Kurt von Tepper-Laski, Helene Stöcker, Lilli Jannasch, fu sciolta dalla polizia nel 1917, la segretaria Lilli Jannasch e molti dei suoi membri arrestati e incarcerati.

<sup>19</sup> L'UDC fu fondata e presieduta fino al 1924 da Edward Dene Morel (1873-1924). Quando Morel venne arrestato nel 1917 per aver inviato un opuscolo pacifista a Romain Rolland, l'UDC contava 650.000 membri.

<sup>20</sup> Tra loro ricordo: Crystal e Max Eastman, Paul Kellog e Oswald Garrison Villard, nipote dell'abolizionista William Lloyd Garrison che tanto aveva influenzato Tolstoj. Sulla AUAM e sulla UDC si veda: B. WIESEN COOK, *Democracy in Wartime: Antimilitarism in England and the United States*, in C. CHATFIELD, *Peace Movements in America*, New York, Shocken Books, 1973, pp. 39-56. Sull'influen-

Il desiderio di mettere in pratica anche in tempo di guerra il principio cristiano che impone di amare i propri nemici condusse alla formazione di due comitati per l'aiuto ai cittadini stranieri di nazionalità nemica: a Londra la *Emergency Committee for the Assistance of Germans, Austrians and Hungarians in Distress* e a Berlino la *Auskunft und Hilfsstelle für Deutsche im Ausland und Ausländer in Deutschland* (Ufficio di informazione e assistenza per i tedeschi all'estero e per gli stranieri in Germania). I comitati, che mantennero i contatti durante tutto il conflitto, furono fondati rispettivamente dal quacchero Stephen Hobhouse, un pacifista profondamente influenzato da Tolstoj, e da Friedrich Sigmund-Schultze, teologo tedesco cofondatore della *Fellowship of Reconciliation* (FOR).

La FOR, i cui primi nuclei si formarono in Inghilterra e negli Stati Uniti tra il 1914 e il 1915, era un'organizzazione internazionale interreligiosa che durante il conflitto s'impegnò nel sostegno agli obiettori di coscienza e nella difesa delle libertà civili<sup>21</sup>. Nel novembre 1915 contava 1.550 membri. I pacifisti assoluti di orientamento cristiano, infatti, furono tra i primi a darsi nuove forme organizzative. Molti di coloro che fondarono o si unirono alla FOR erano stati influenzati da Tolstoj e durante la guerra ne diffusero il pensiero; con le loro attività, i loro scritti, i sermoni, le dichiarazioni pubbliche vollero dimostrare l'applicabilità del principio della non resistenza al male. Il ministro presbiteriano William Orchard, una delle personalità più influenti della FOR che durante il conflitto svolse un'attività instancabile a favore degli obiettori, faceva risalire la consapevolezza dell'inconciliabilità del cristianesimo con la guerra alla lettura delle opere di Tolstoj<sup>22</sup>. All'organizzazione aderì anche Cecil Cadoux, insegnante presso il *Theological College*

za degli autori americani su Tolstoj rimando a B. BIANCHI, *Tolstoj e il movimento riformatore americano. Il carteggio con Ernest Howard Crosby (1894-1896)*, in "La società degli individui. Quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee", 8 (2005), 22, pp. 123-139.

<sup>21</sup> Nell'agosto 1914 il quacchero inglese Henry Hodgkin e il teologo tedesco Friedrich Sigmund-Schultze si incontrarono alla stazione di Colonia e si impegnarono a tenere in vita i legami internazionali: "Noi non saremo mai nemici". Per una storia della FOR e un profilo dei suoi aderenti di maggior spicco si veda V. BRITAIN, *The Rebel Passion. A Short History of Some Pioneer Peace-makers*, New York, Fellowship Publications, 1964.

<sup>22</sup> W.E. ORCHARD, *From Faith to Faith: An Autobiography of Religious Development*, London, Harper, 1933.

di Oxford. Profondamente influenzato da Tolstoj, trasmise ai suoi allievi il principio della non resistenza al male e molti di quei giovani in seguito rifiutarono il servizio militare<sup>23</sup>.

Tra i cofondatori della FOR che si ispiravano a Tolstoj ricordo la pacifista britannica Muriel Lester che nel 1911, a 18 anni, era stata “illuminata” da *Il regno di Dio è in voi*<sup>24</sup>. In seguito aveva deciso di aderire al principio della povertà volontaria fondando il *community centre* di Kingsley Hall, l’unico luogo in cui vorrà vivere Gandhi quando nel 1931 si recherà in Inghilterra. Il giorno in cui fu dichiarata la guerra Muriel Lester stava meditando con i suoi allievi della *Loughton Church School* sulle lettere di Tolstoj allo Zar. “Fare l’esperienza della presenza di Dio – concluse – è l’unico esercizio adeguato per raggiungere quella saggezza e quel coraggio disciplinato che il genere umano deve acquisire per poter vincere le forze del capitalismo, dell’imperialismo e del militarismo”<sup>25</sup>. Con questo spirito negli anni del conflitto si dedicò al sostegno degli obiettori, all’aiuto delle loro famiglie e di quelle dei “cittadini stranieri di nazionalità nemica”.

Nella sezione americana della FOR una figura di grande rilievo fu quella di John Haynes Holmes, teologo di Filadelfia, pastore presso la *Religious Society* di Dorchester e membro della AUAM. Nei suoi sermoni e nello scritto *New Wars for Old*, un’opera che ebbe una grande diffusione, esponendo il significato della non resistenza al male e la sua praticabilità, Holmes faceva costante riferimento a Tolstoj, colui che sulla questione aveva “detto le parole definitive”.

Vivendo nella terra più barbara della cristianità, Tolstoj è stato il cristiano più coerente dei tempi moderni. Come non resistente non può essere paragonato a nessun altro a partire dalle origini del cristianesimo. Egli ha portato pochi a condividere il suo punto di vista e alla luce degli eventi contemporanei, può sembrare che sia

<sup>23</sup> Cadoux era impiegato presso l’Admiralty Office a Whitehall; nel 1891, in seguito alla lettura dell’*Unificazione dei quattro Vangeli* di Tolstoj, aveva rassegnato le dimissioni. H. JOSEPHSON (ed.), *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders*, Westport - London, Greenwood Press, 1984, pp. 137-139.

<sup>24</sup> M. LESTER, *It Occurred to me*, London, Kingsley Hall School, 1938, p. 10.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 39.

vissuto invano. Ma la sua memoria, come quella di un grande sole che splende sulla neve invernale, permane e un giorno trasformerà il mondo<sup>26</sup>.

Il capitolo dedicato alla congruenza tra mezzi e fini portava in epigrafe una lunga citazione tratta da *La mia fede*. In quel passo Tolstoj ricordava come tutta la sua vita fosse trascorsa fino a quel momento nella convinzione che l'insegnamento di Cristo fosse impraticabile. Un'idea inculcata fin dalla prima infanzia che si fondava sulla convinzione che gli esseri umani potessero conoscere l'esito delle proprie azioni, una presunzione falsa e gravida di violenza. Evocando le risposte che ai dilemmi del tempo presente avrebbe dato Tolstoj, Holmes scriveva: "La persona religiosa è guidata nelle sue azioni non dalle presunte conseguenze delle proprie azioni, ma dalla consapevolezza dello scopo della propria vita [...]". Non è importante se molti o pochi seguono il suo esempio o ciò che potrebbe accadere se compie ciò che dovrebbe compiere<sup>27</sup>.

La non resistenza al male era un principio che doveva ancora essere elaborato spiritualmente, ma la guerra – profetizzava Haynes Holmes – avrebbe condotto il genere umano a una consapevolezza nuova.

### 3. Jane Addams e la Women's International League for Peace and Freedom

Nella sua serena libertà di pensiero, mi appare profondamente religiosa, tolstoiana: ha conosciuto Tolstoj, è andata a trovarlo in Russia.

R. ROLLAND, *Diario degli anni di guerra 1914-1919*

Un evento di grande rilievo per il pacifismo a livello internazionale fu il congresso delle donne per la pace tenuto primavera del 1915 all'Aia. Promosso da Jane Addams e Aletta Jacobs, il congresso gettò le basi della prima organizzazione in-

<sup>26</sup> J. HAYNES HOLMES, *New Wars for Old. Being a Statement of Radical Pacifism in Terms of Force Against Non-Resistance with Special Reference to the Facts and Problems of the Great War*, New York, Dodd, Mead and Company, 1916, p. 207.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 237.



ternazionale pacifista femminile, la *Women's International League for Peace and Freedom* (WILPF). Fu il primo incontro a tracciare i principi sulla base dei quali avrebbe dovuto essere costruito un nuovo ordine mondiale<sup>28</sup>. Per alcune esponenti della nuova organizzazione, ed in particolare Jane Addams che tenne la presidenza fino al 1935, il pensiero dello scrittore russo fu una fonte costante di ispirazione.

Riformatrice sociale e femminista, fondatrice del più importante *social settlement* degli Stati Uniti (Hull House a Chicago), a partire dalla Grande guerra divenne una delle figure maggior rilievo del pacifismo internazionale. Nel 1915 fu tra le fondatrici del *Women's Peace Party* e nel 1931 le fu conferito il premio Nobel per la pace.

Nel suo discorso introduttivo all'Aia Addams affermò che l'impegno femminile contribuiva al lento progredire dell'umanità verso relazioni internazionali più giuste nel solco tracciato da Grotius, Kant e, in particolare, da Tolstoj, la cui influenza si era diffusa di paese in paese<sup>29</sup>.

Negli anni Ottanta la pacifista americana era stata profondamente influenzata dalla lettura di *Che fare?*, un'opera che era stata per lei una vera e propria "esperienza di vita" e alla quale nel 1927 dedicò lo scritto: *Un libro che ha cambiato la mia vita*<sup>30</sup>. Nel 1896 si era recata a Jasnaja Poljana nella speranza che lo scrittore potesse illuminarla sulle cause della povertà e sui modi per contrastarla. Benché quell'incontro fosse stato per lei fonte di umiliazione, a causa dell'incomprensione e del disinteresse dimostrato da Tolstoj

<sup>28</sup> Molto è stato scritto sul Congresso dell'Aia e sull'internazionalismo pacifista della WILPF. Oltre a A. WILTSHER, *Most Dangerous Women. Feminist Peace Campaigners of the Great War*, London - Boston - Henley, Pandora, 1985, si veda: J. VELLACOTT, *A Place for Pacifism and Transnationalism in Feminist Theory: the Early Work of the Women's International League for Peace and Freedom*, in "Women's History Review", 2, (1993), 1, pp. 23-56. Per un resoconto accurato del Congresso si veda M.G. SURIANO, *Percorrere la nonviolenza. L'esperienza politica della Women's International League for Peace and Freedom fra le due guerre mondiali*, in corso di pubblicazione.

<sup>29</sup> INTERNATIONAL WOMEN'S COMMITTEE OF PERMANENT PEACE, *International Congress of Women*, Amsterdam, Keizersgracht, 1915, p. 20.

<sup>30</sup> J. ADDAMS, *Un libro che ha cambiato la mia vita*, in EAD., *Donne, immigrati, governo della città. Scritti sull'etica sociale*, a cura di B. BIANCHI, Santa Maria Capua a Vetere, Spartaco, 2004, pp. 287-297.

per il suo impegno sociale<sup>31</sup>, Jane Addams non cessò mai di riflettere sulle sue opere e di interrogarsi sui modi di mettere in pratica il suo messaggio<sup>32</sup>.

Di ritorno dall'Aia, il 22 luglio 1915, in una conferenza tenuta all'Auditorium di Chicago, paragonò il coraggio e la determinazione delle donne convenute a congresso al coraggio e alla determinazione dei duchobory.

Mi ricordo di una vecchia storia che mi raccontò Tolstoj anni fa. In Russia c'è la setta dei duchobory, una setta religiosa contraria alla guerra. Sono come i quaccheri. Quando i giovani raggiungono l'età militare e rifiutano di arruolarsi, sono arrestati, puniti, in qualche caso condannati all'esilio o alla pena di morte. Una volta uno di loro venne portato di fronte a un giudice umano. Un giudice russo, che provò compassione per lui. Il giudice gli disse che era una pazzia mettersi contro un governo tanto potente. Il giovane gli fece una predica sugli insegnamenti di Cristo a proposito della non-resistenza e il giudice, che era di fede ortodossa, disse: "naturalmente tutti noi crediamo in ciò, ma non è ancora venuto il momento di metterlo in pratica". Il giovane rispose: "forse il tempo non è venuto per voi, vostro onore, ma è venuto per me". Le donne che vennero all'Aia erano animate da un sentimento simile<sup>33</sup>.

Quando Henry Ford levò la sua voce contro la guerra e lanciò l'appello semplice e chiaro: "uscite dalle trincee", Jane Addams ancora una volta tornò con il pensiero allo scrittore russo. In *Peace and Bread in Time of War* scrisse:

[In quello] slogan c'era un tocco di quello che si può chiamare il metodo cristiano: smetti di fare il male, tu, proprio tu, proprio nel luogo in cui ti trovi, qualsiasi cosa possano volerti imporre i capi della chiesa e dello stato. Intere pagine di Tolstoj sull'insegna-

<sup>31</sup> Su questo tema si veda il capitolo *Tolstoysm* in J. ADDAMS, *Twenty Years at Hull House*, New York, Macmillan, 1910, pp. 259-280.

<sup>32</sup> Emily Greene Balch, riferendo una conversazione con Jane Addams, scrisse nel suo diario che a parere della pacifista americana Tolstoj non era un esempio da prendersi alla lettera, non per questo "noi dobbiamo fare di meno, amare di meno o fare della nostra vita in ogni circostanza uno strumento meno completo del nostro amore". L. SHOTT, *Reconstructing Women's Thought. The Women's International League for Peace and Freedom Before World War II*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 36.

<sup>33</sup> *Address by Jane Addams*, Chicago Auditorium, July 22, 1915, <http://www.uic.edu/jaddams/hull/urbanexp>.

mento semplice del cristianesimo si affollarono alla mia mente: quello slogan non era forse la versione novecentesca un po' gergale dello stesso, decisivo appello?<sup>34</sup>.

Anche nell'esplosione del desiderio di pace dei contadini russi nel febbraio 1917 e nella loro volontà di affermare l'antico diritto a lavorare la terra, vide la possibilità che i valori della conservazione della vita potessero finalmente prevalere su quelli della morte e trasse la convinzione che il messaggio tolstoiano si fosse diffuso tra la maggioranza dei soldati-contadini. Era quanto le suggerivano le fraternizzazioni diffuse sul fronte orientale e quel pellegrinaggio di operai, soldati e contadini alla tomba di Tolstoj, dove avevano depositato sul terreno un biglietto con le parole: "il precetto ama i tuoi simili, anzi ama i tuoi nemici, ora si sta compiendo"<sup>35</sup>.

Erano i mesi in cui Jane Addams, la donna più "venerata d'America", era considerata dalle autorità governative una tra le persone più pericolose. Sottoposta a sorveglianza, vilipesa dall'opinione pubblica e dalla stampa, si impegnò a mantenere in vita la rete nata con il congresso del 1915; nel 1917 si unì alla FOR e collaborò con la AUAM a favore degli obiettori di coscienza chiedendo per loro un processo civile, denunciando gli abusi subiti in carcere e in particolare l'accanimento nei confronti dei duchobory, le vere e proprie torture, fisiche e morali, loro inflitte<sup>36</sup>.

#### 4. Romain Rolland, Pavel Birjukov e le riviste pacifiste edite in Svizzera

La vostra frase: "ripudio ogni odio nazionale", che vi ha valso tanti oltraggi, ci ha entusiasmati... in voi riconosco un'eco purissima, fierissima e dolorosa della grande voce di Tolstoj.

R. ROLLAND, *Diario degli anni di guerra 1914-1919*

**N**egli anni di guerra Romain Rolland fu per i pacifisti di tutti i paesi il principale punto di riferimento. Dopo la morte di Tolstoj lo scrittore francese si sentì l'erede del grande scrittore, il difensore della libertà del pensiero e dello spirito. "L'idea

<sup>34</sup> EAD., *Peace and Bread in Time of War*, cit., p. 40.

<sup>35</sup> EAD., *Tolstoy and the Russian Peasants*, "The New Republic", 29. 9. 1917.

<sup>36</sup> EAD., *Peace and Bread in Time of War*, cit., pp. 125-126.

che domina la mia mente – scrisse nel 1917, in occasione della pubblicazione in francese del *Diario intimo* da lui stesso promossa – è l'idea tolstoiana di una legge interiore che si oppone all'ordine di necessità del mondo”<sup>37</sup>. Così il 4 agosto 1914 commentava l'abdicazione da parte dei socialisti della propria fede:

In Europa sono quasi solo in questa fede. E vedo la grande debolezza di tutti questi uomini, intelligenti e sinceri, uomini che hanno consacrato la vita al loro socialismo internazionale, e che, alla prima ventata, lo rinnegano nel pensiero e negli atti: è così perché non sono religiosi, credono solo per forza di ragione, e la ragione non basta per combattere la demenza.

In Europa manca una grande autorità morale dopo la morte di Tolstoj<sup>38</sup>.

Attraverso la sua corrispondenza con i pacifisti europei ed americani, l'attività presso l'Agenzia dei prigionieri della Croce Rossa, gli articoli sul “Journal de Genève” e sulle riviste pacifiste che sorsero nel 1916, Rolland tenne in vita la speranza di un nuovo internazionalismo. I suoi scritti *Au dessous de la mêlée* e *Inter arma caritas* furono eretti a simbolo della vitalità del pacifismo<sup>39</sup>. Le lettere di riconoscenza che riceveva da scrittori, pacifisti, semplici soldati, madri e mogli di soldati, ci rivelano la vasta risonanza delle sue opere e del pensiero tolstoiano. Molti infatti conobbero Tolstoj attraverso la biografia che lo scrittore francese aveva pubblicato nel 1911. È il caso dell'autore giapponese Seichi Naruséche che in toni commossi nel dicembre 1915 chiese il permesso di tradurre il volume<sup>40</sup>. Seichi Naruséche, che da Tolstoj aveva tratto la consapevolezza delle “comuni aspirazioni che univano Oriente e Occidente”, confidò a Rolland che tra tutti i pensatori occidentali noti in Giappone, Tolstoj esercitava l'influenza più profonda, soprattutto tra i giovani<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> P. J. JOUVE, *Romain Rolland vivant 1914-1919*, Paris, Ollendorf, 1920, p. 68.

<sup>38</sup> R. ROLLAND, *Diario degli anni di guerra*, cit., vol. 1, p. 5.

<sup>39</sup> Gli scritti più intensi, che ci traevano dal senso di isolamento, scrisse Jane Addams, erano quelli in lingua francese, di Rolland e Barbusse. J. ADDAMS, *Peace and Bread in Time of War*, cit., p. 144.

<sup>40</sup> R. ROLLAND, *Diario degli anni di guerra*, cit., vol. 1, p. 535.

<sup>41</sup> *Ivi*, vol. 2, p. 514.

Durante gli anni di guerra lo scrittore francese fu in stretto contatto con Pavel Birjukov, il collaboratore e biografo di Tolstoj, “il legame vivente tra la minoranza europea in Svizzera e l’anima di Jasnaja Poljana”<sup>42</sup>. Lo incontrò per la prima volta all’inizio di dicembre 1915 a Ginevra in occasione della commemorazione della morte dello scrittore russo.

Biriukoff è un vecchietto di una sessantina d’anni, con una barba grigia che parla con una voce flebile, un po’ bleso, con gesti estremamente calmi. Egli è semplicissimo, dice solo cose precise, con tono di naturale dignità, che nasce dal rispetto per l’argomento e dalla sua convinzione. È coraggioso senza spavalderia quando afferma, in un’epoca simile, e in questa Ginevra arsa dalle passioni nazionaliste, le idee di Tolstoj sulla guerra e sulla patria. In proposito legge alcuni testi che non lasciano il minimo dubbio: una conversazione in cui Tolstoj affermava, durante la guerra russo-giapponese, che quand’anche il nemico fosse stato a Mosca, quand’anche fosse stato a Pietroburgo, il rifiuto del servizio militare gli sarebbe parso il dovere assoluto. [...] Il giorno dopo Biriukoff viene a vedermi e mi parla a lungo di Tolstoj<sup>43</sup>.

Figlio di un generale che lo aveva avviato alla carriera militare, dal 1883, in seguito alla lettura de *La mia fede*, Pavel Ivanovič Birjukov divenne un ardente seguace di Tolstoj. Arrestato e condannato nel 1897 per aver pubblicato un appello a favore *duchobory* e quindi esiliato, nel 1899 riparò in Svizzera dove iniziò biografia dello scrittore russo e pubblicò il giornale tolstoiano “Svobodnaja Mysl”. Durante il conflitto collaborò con vari gruppi pacifisti, tenne conferenze sul pensiero di Tolstoj in tutto il paese e difese Jules Humbert-Droz, obiettore di coscienza tolstoiano condannato nel 1916<sup>44</sup>.

Anche nella cerchia di artisti, letterati e poeti riuniti attorno a Rolland: Pierre Jean Jouve, Henri Guilbeaux, Jean Salives, Frans Masereel, Tolstoj fu un punto di riferimento costante. Lo rivela

<sup>42</sup> P. J. JOUVE, *Romain Rolland vivant 1914-1919*, cit., p. 228.

<sup>43</sup> R. ROLLAND, *Diario degli anni di guerra*, cit., vol. 1, pp. 489-490.

<sup>44</sup> Su Pavel Birjukov si veda A. E. SENN, *P. I. Biriukov: A Tolstoyan in War, Revolution, and Peace*, in “Russian Review”, 32 (1973), 3, pp. 278-285; A. SALOMONI, “Della servitù volontaria”. *I Duchobory e il pacifismo tolstoiano*, in B. BIANCHI - E. MAGNANINI - A. SALOMONI (a cura di), *Culture della disobbedienza*, cit., pp. 162-170.

l'attenzione prestata allo scrittore russo dalle riviste pacifiste che sorsero in Svizzera, allora il fulcro dell'antimilitarismo e delle avanguardie artistiche. Nel gennaio 1916 apparve a Ginevra il primo numero di "Demain", diretta da Henri Guilbeaux e nell'ottobre dello stesso anno a Losanna iniziò le pubblicazioni il periodico "Les Tablettes", diretto da Jean Salives. A Lugano, inoltre, Enrico Bignami da alcuni anni dirigeva la rivista "Coenobium". Avvalendosi della collaborazione di Romain Rolland, questi periodici tennero vivo l'ideale internazionalista, diedero voce al pacifismo femminista, sostennero l'obiezione di coscienza, affermarono l'idea della nonviolenza. I fascicoli delle riviste riuscirono in molte occasioni a varcare i confini della Svizzera e a raggiungere i paesi in guerra.

#### 4.1 "Coenobium"

Fondato a Lugano nel 1906 da Enrico Bignami<sup>45</sup>, il periodico "Coenobium" trattava argomenti di filosofia religiosa, affrontava il tema dell'origine cristiana del socialismo e del rapporto tra fede e scienza, una ricerca volta all'elaborazione di un socialismo fondato su valori spirituali. Nel 1909 Bignami era entrato in contatto con Tolstoj e gli aveva inviato il "Coenobium", e il 7 gennaio 1910 lo scrittore annotò nel suo diario di aver letto e apprezzato l'"Almanacco"<sup>46</sup>.

Nel 1914, nella rubrica *Documenti e ricordi personali*, Bignami tracciò un ritratto di sé che lo avvicinava a Tolstoj: "Le idee-forza che mi hanno guidato e sorretto nei momenti più difficili furono: fai quel che devi, avvenga quel che può. Se non è degna per se stessa e non è utile agli altri, la vita non vale la pena di essere vissuta. [...] È nell'approvazione della nostra coscienza, il più vero e maggiore compenso"<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Fondatore del periodico socialista "La Plebe" (1868-1883), Bignami era stato il primo divulgatore di Marx ed Engels in Italia; in seguito si era avvicinato al "socialismo integrale" di Benoît Malon. Nel 1868 aveva aderito alla *Union de la paix* promossa da Felice Santallier, una delle prime e più radicali società della pace. Dopo i fatti del 1898 si era stabilito a Lugano.

<sup>46</sup> "Nel pomeriggio ho letto l'interessante almanacco *Coenobium*. Interessante perché vi si sente l'insoddisfazione di tutta questa gente più o meno progressista per la propria condizione spirituale". LEV N. TOLSTOJ, *I diari*, a cura di S. BERNARDINI, Milano, Garzanti, 1997, p. 618.

<sup>47</sup> G. CARAZZALI, *Enrico Bignami: il coraggio dell'ideale*, Milano, Sipiel, 1992, p. 113.

Con lo scoppio della guerra, i temi dominanti dalla rivista divennero quelli dell'antimilitarismo e del pacifismo. "Coenobium" informò i lettori sull'attività delle nuove organizzazioni pacifiste sorte nei vari paesi durante il conflitto, raccolse testimonianze della volontà di pace da parte di donne, madri, soldati, s'impegnò in un'intensa opera di traduzione di scritti pacifisti, per lo più interventi, comunicati e discorsi parlamentari censurati nei paesi belligeranti. Da Lugano Enrico Bignami tenne i contatti con i pacifisti italiani e tedeschi; attraverso la tipografia Parzini di Novara diffondeva oltre confine pubblicazioni, articoli e traduzioni di saggi pubblicati all'estero contro la guerra e per l'obiezione di coscienza<sup>48</sup>.

Durante tutti gli anni del conflitto la rubrica *Guerra alla guerra!*, censurata in blocco nel maggio 1916 e riapparsa nel 1917 con il titolo: *Dalla guerra alla pace*, ribadirà costantemente il rifiuto della violenza e l'inconciliabilità tra guerra e cristianesimo. Su questi temi gli orientamenti della rivista rivelano una profonda affinità con il pensiero di Tolstoj. I fondamenti teorici del pensiero dello scrittore russo: il ruolo e la natura dello stato, l'etica della responsabilità, il divieto categorico di uccidere, la congruenza tra mezzi e fini, furono sviluppati in alcuni saggi, tutti gravemente amputati dalla censura. Il dovere della disobbedienza è al centro di un articolo di Carlotta Calvi pubblicato nel febbraio 1914 dal titolo *Come si potrà abolire la guerra?* Prendendo ad esempio tolstoiani e quaccheri, scriveva:

Più ancora che il diritto, i popoli hanno il dovere di non rendersi complici di tanta iniquità; e lo possono col rifiutarsi, i soldati, di marciare al macello, i contribuenti di fornire la necessaria pecunia.

Ma come fare? La disciplina! Il castigo! i mezzi coercitivi di cui il governo abbonda per costringere quelli, a sgozzarsi come belve inferocite, questi a pagare quella pecunia di cui tanto abbisognano per loro sostentamento e miglioramento? Ma, Dio buono! Da chi è formato quell'esercito di cui le classi dominanti fanno strumento di forza brutta, di mezzi coercitivi? Dal popolo [...] È questa la sacrosanta verità che bisogna istillare nelle masse

<sup>48</sup> Archivio Centrale dello Stato (ACS), Ministero dell'Interno, Direzione generale di Pubblica Sicurezza, Divisione Affari generali e riservati, cat. A5G, conflagrazione mondiale, 1914-1918 (A5G), b. 70, f. 143.1, rapporto della censura militare 24 ottobre 1916.

[...] . Quando tutti i popoli (come già parzialmente le sette russe tolstoiane e quelle dei Quaccheri) indistintamente e simultaneamente saranno consci di questa verità, le guerre saranno abolite automaticamente, cesseranno per mancanza di materia prima: carne da cannone e pecunia<sup>49</sup>.

Sotto la spinta degli avvenimenti rivoluzionari in Russia l'attenzione al pensiero religioso dello scrittore russo si fece via via più intensa. Tra il marzo e l'agosto 1917 appaiono due lunghi articoli, rispettivamente di Augusto Calabi e di Otto Volkart. Scrive Calabi: "Guardate anche in Russia, ove il fermento di Tolstoj – rinnovatore ai di nostri di tutta la vera sapienza del mondo – è stato per dare in un sol momento frutti magnifici"<sup>50</sup>.

Nell'articolo *Léon Tolstoj*, Otto Volkart tracciava un quadro del pensiero religioso e politico dello scrittore e metteva in luce il valore rivoluzionario della non resistenza al male.

Fino all'autunno del 1917, nelle informative di polizia e nei rapporti consolari, Bignami è definito "un sognatore", "un apostolo alla Tolstoj". A partire dal dicembre le segnalazioni dell'Ufficio informazioni del Comando Supremo lo descrivono come "un disfattista antipatriottico", "un elemento pericolosissimo", "uno dei pacifisti "più pertinaci e fanatici". A Bignami si attribuiva la distribuzione in zona di guerra di migliaia di copie dello scritto di Romain Rolland: *Ai popoli assassinati*. All'inizio del 1918 il rinvenimento nel paese dello scritto tolstoiano *Ai soldati, agli operai* che "con la più rude chiarezza invita[va] ampiamente alla diserzione"<sup>51</sup>, fu l'occasione per intensificare la sorveglianza su Bignami e infine privarlo del passaporto<sup>52</sup>.

#### 4.2 "Demain" (1916-1919)

"È vietato riflettere, pensare, commuoversi. Vietato condividere con gli altri i propri pensieri, le proprie idee, le proprie emozioni". Così scriveva nel gennaio 1916 Henri Guilbeaux, pacifista e collaboratore di Romain Rolland, nel presentare la rivista "Demain"

<sup>49</sup> "Coenobium", 9 (1914), 1-2, pp. 42-43.

<sup>50</sup> "Coenobium", 10 (1917), 3-4, p. 13.

<sup>51</sup> ACS, A5G, b. 76, f. 158.19.1, Rapporto del Comando Supremo, 26 gennaio 1918.

<sup>52</sup> Ostilità e ostruzionismo non cessarono nel dopoguerra e dopo pochi numeri nel 1919 la rivista cessò definitivamente le pubblicazioni.



che si proponeva l'ambizioso obiettivo di coagulare intorno a sé le aspirazioni di pace. "Noi che siamo rimasti uomini dobbiamo preparare la ripresa di rapporti, intelligenti, cordiali e fecondi tra i popoli separati in modo tanto criminale e artificiale dalle trincee e dal filo spinato"<sup>53</sup>.

Dopo la distruzione non sarebbe venuto il tempo della ricostruzione, bensì quello della costruzione. Ed era sulle parole di Tolstoj che la rivista intendeva costruire il nuovo. Il primo numero, infatti, si apriva con due lettere inedite di Tolstoj, tradotte e presentate da Birjukov, che lo scrittore aveva indirizzato, nel settembre del 1909 e nel luglio 1910, agli organizzatori del Congresso internazionale della pace di Stoccolma<sup>54</sup>.

Per passare da una condotta di vita a un'altra – scriveva – sarebbe bastata una "sola parola", come quella del bambino della fiaba che aveva detto con chiarezza e semplicità che il re era nudo. Allo stesso modo, i delegati riuniti a congresso avrebbero dovuto affermare l'assoluta inconciliabilità del cristianesimo con l'obbedienza allo stato in un appello dal titolo: *Agli uomini di tutti i popoli e specialmente a quelli del mondo cristiano*.

La rivista inoltre diede ampio spazio al processo che si svolse a Mosca nel 1916 contro alcuni tolstoiani, uomini e donne, colpevoli di aver diffuso manifesti contro la guerra che si appellavano al dovere cristiano di non uccidere<sup>55</sup>. Sulla base dei reportages dei giornali russi, Birjukov scrisse due lunghi resoconti. Il primo dei due appelli contro la guerra era stato scritto a macchina in una ventina di copie e affisso nella città Tula, non lontano dalla dimora dello scrittore russo, da Sergej Popov, un giovane di una ricca famiglia di Pietroburgo che dopo aver letto le opere di Tolstoj, aveva scelto una vita di povertà vagando per le campagne e offrendo il suo lavoro ai contadini. Un secondo appello fu invece redatto dall'ultimo segretario di Tolstoj, Valentin Bulgakov ed era stato firmato, tra gli altri, da Dušan Makovickj, amico e medico dello

<sup>53</sup> H. GUILBEAUX, *Et Demain?*, in "Demain", 1 (1916), 1, p. 3. Nel corso del conflitto Guilbeaux si avvicinerà al bolscevismo.

<sup>54</sup> *Leon Tolstoj sur la paix*, *ivi*, pp. 22-29; 88-92. Le lettere non furono lette né al congresso del 1910 né a quello del 1912 con il pretesto della loro mancanza di chiarezza.

<sup>55</sup> P. BIRIUKOFF, *L'Evangile devant le tribunal militaire de Moscou*, in "Demain", 1 (1916), 6, pp. 122-125; 409-416; IDEM, *Le procès des "tolstoïens" à Moscou*, in "Demain", 1 (1916), 7, pp. 60-79.

scrittore, e dal tolstoiano Ivan Tregubov. Intercettato dalla censura, l'appello non ebbe alcuna diffusione e i suoi autori furono tratti in arresto. Era come mettere sotto accusa il Vangelo, commentava Birjukov. Il processo che seguì diede grande visibilità ai tolstoiani<sup>56</sup>; le autorità giudiziarie – dichiarò la figlia di Tolstoj – avevano organizzato una riunione dei seguaci del padre impensabile in tempo di guerra. Per giorni centinaia di persone affollarono le sale e i corridoi del tribunale: contadini e contadine, amici, seguaci e famigliari di Tolstoj. I testimoni, tra i quali Vladimir Čertkov, fecero l'elogio dello scrittore e gli accusati citarono passi del Vangelo. I giornali russi minimizzarono la portata dell'evento, definirono gli accusati degli "agnelli innocenti" e descrissero l'andamento del processo con i toni della condiscendenza e della derisione. Commenta Birjukov:

Certo, restando terra-terra, non si rischia di cadere, ma cosa farebbe l'umanità senza i suoi voli nell'infinito? [...] Ecco perché penso che la dolce temerarietà e la timida fermezza con cui sono state pronunciate le parole di verità eterna in questo processo abbiano una notevole forza e dopo aver vinto il tribunale di Mosca vinceranno il male di cui soffre l'umanità intera<sup>57</sup>.

Più di ogni altra rivista che si pubblicava in Svizzera, "Demain" diffuse scritti pacifisti, in primo luogo quelli di Rolland (*Aux peuples assassinés* nel dicembre 1916 e *Voix libres d'Amérique* nel settembre 1917) e promosse la pubblicazione della raccolta di versi di Jouve: *Poème contre le grand crime* che conteneva una lunga poesia dal titolo: *Tolstoj*.

<sup>56</sup> Solo a partire dalla rivoluzione di febbraio, le opere di Tolstoj poterono circolare liberamente e il pensiero dello scrittore ebbe la sua massima diffusione, favorita dal clima di attesa fiduciosa in mutamenti epocali nell'ordine politico e sociale. Alla metà del 1917 a Mosca sorse la "Società della vera libertà in memoria di L.N. Tolstoj" che giunse a contare 2.000 membri. Nello stesso anno si calcola che i tolstoiani fossero almeno 6.000 e tra loro i giovani rifiutavano la coscrizione. P. BROCK, *Against the Draft. Essays on Conscientious Objection from the Radical Reformation to the Second World War*, Toronto - Buffalo - London, Toronto University Press, 2006, p. 319.

<sup>57</sup> P. BIRIUKOFF, *Le procès des "tolstoïens" à Moscou*, cit., p. 79. Il processo si concluse con una lieve condanna per gli autori del primo appello e con l'assoluzione degli autori del secondo.

### 4.3 “Les Tablettes” (1916-1919)

Il primo ottobre 1916 usciva a Losanna il primo numero di “Les Tablettes”, rivista fondata da Jean Salives<sup>58</sup>, anarchico e disertatore francese, l'artista Frans Masereel, il poeta Pierre-Jean Jouve, Cécile Noverraz e Albert Ledrappier. Il periodico, che a differenza di “Demain” non aderì mai agli ideali di Zwimmerwald, esprimeva un pacifismo non violento, una visione anarchica individualista e si proponeva, come si poteva leggere nell'editoriale del primo numero, *Faisons des hommes*, di favorire lo sviluppo di individualità forti che non si sarebbero smarrite di fronte agli avvenimenti.

“La nostra dottrina – scriveva Monanni alla fine del 1916 rifacendosi a Tolstoj, a Nietzsche e a Stirner – si incarna nell'essenza dell'individuo”<sup>59</sup>. Le vere cause della guerra, infatti, andavano ricercate nella mentalità gregaria, nella “uniformità grigiastra del pensiero”, nel difetto di risolutezza, nell'assenza di convinzioni profonde. La rivista voleva tenere in vita la capacità di espressione individuale e affermare “il diritto di vivere e di non essere costretti a fare il male”. La guerra, infatti, non stava distruggendo solo vite umane, stava indebolendo le coscienze, rafforzando il principio di autorità e di obbedienza, stava uccidendo la creatività<sup>60</sup>.

Fin dai primi numeri compaiono, tra i temi portanti della rivista, quello l'antimilitarismo tolstoiano. L'editoriale del numero di marzo del 1917 è dedicato della disobbedienza, alla ribellione contro chi “pretende di fare di ciascuno uno strumento cieco della forza e del dominio”. I collaboratori della rivista, infatti, sentirono il dovere di raccogliere l'eredità dello scrittore russo. Ora siamo noi che dobbiamo dar voce al suo appello, scriveva nel giugno 1917 Pierre Jean Jouve in *Tolstoy vivant en nous*:

Tolstoj era morto. Non soltanto nel suo corpo, nel 1910, nel suo vecchio corpo, ma morto nel mondo, morto nell'anima universale che ci aveva lasciato. [...] Quante sere, negli ospedali, piangendo un fratello morto, si piangeva sulla scomparsa di Tolstoj – Lui morto e qui in questo mondo questa macchina per il massacro. [...] Oggi siamo noi che dobbiamo testimoniare per te<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Jean Salives (1887-1979), detto Claude le Maguet, dopo aver disertato nel 1908, condusse una vita errante e assunse vari pseudonimi.

<sup>59</sup> G. MONANNI, *Impérialisme et individualisme*, in “Les Tablettes”, 1 (1916), 11, pp. 5-6.

<sup>60</sup> “Les Tablettes”, 1 (1916), 10, *Ce que nous voyons*.

<sup>61</sup> “Les Tablettes”, 2 (1917), 6, p. 15.

Come “Demain” e “Coenobium”, anche “Les Tablettes” si impegnarono in un’intensa opera di traduzione di scritti pacifisti, traduzioni che in molti casi resteranno le uniche in lingua francese per molti anni. Di Tolstoj la rivista pubblica il racconto *Il viandante e il contadino* tradotto da Birjukov, un dialogo sulla questione della terra, anch’esso censurato in Russia fino alla primavera 1917. La rivoluzione di febbraio fu salutata come una ribellione della coscienza, affermazione di libertà e di pace. Il numero del giugno 1917, dedicato interamente a Tolstoj, si apriva con un articolo di Paul Birjukov: *Tolstoy et la révolution russe*. Da una parte, scriveva il collaboratore dello scrittore russo, vi era la guerra mondiale: “atroce e stupida, in cui agonizza[va] il vecchio mondo” e dall’altra la rivoluzione russa, affermazione di un mondo nuovo, negazione dell’antico. Nella forza vitale sprigionata dalla rivoluzione, Birjukov vedeva l’influenza del maestro, colui che aveva saputo parlare al popolo, aveva risuscitato le antiche leggende, aveva dato loro una forma poetica e ne aveva propagato il senso profondo. Nella prorompente esigenza di pace, nell’abolizione della pena di morte, nell’amnistia, nella liberazione dei tolstoiani dalle prigioni, nella libera circolazione delle opere dello scrittore, nel trattamento umano dei “vecchi carnefici”, l’esule russo sentiva risuonare la voce dell’ “apostolo dell’amore”.

Per Birjukov, come per i poeti Jouve e Martinet, il pellegrinaggio di centinaia di contadini e rivoluzionari a Jasnaja Poljana rivelava l’autentica fonte d’ispirazione della rivoluzione.

Già nel febbraio 1918, tuttavia, un tale ottimismo era destinato ad infrangersi contro la violenza che la rivoluzione aveva portato con sé. Nell’articolo *À mon père, le révolutionnaire*, René Joubert volle riaffermare l’inconciliabilità della violenza con i valori della libertà e del progresso sociale. Alla rivoluzione Joubert opponeva la nonviolenza e la “disobbedienza tolstoiana”.

## 5. La resurrezione di Tolstoj nella creazione poetica

O grande uomo!  
 [...] levati dalla morte, e contempla  
 È la notte, la tempesta, l'agonia – ed è l'ora  
 della tua anima ardente  
 P. J. JOUVE, *Tolstoy*

La rivista “Les Tablettes” diede ampio spazio a testi letterari e poetici; in quasi ogni numero comparvero i versi dei poeti pacifisti francesi, molti dei quali erano dedicati a Tolstoj o portavano in epigrafe citazioni tratte dai suoi scritti<sup>62</sup>.

Nel 1916 la raccolta di Jouve, *Poème contre le grand crime*, conteneva una poesia intitolata *Tolstoy*. Dopo avere rievocato la figura dello scrittore colta nell'atto di avvicinarsi con passo lento e fermo, i capelli bianchi mossi dal vento, il volto sorridente, le mani infilte nella cinta di cuoio che stringeva la tunica, scriveva:

Oggi, millenovecentosedici,  
 al tempo in cui quaranta milioni dei miei fratelli  
 ammucchiati nel fango, murati nelle caserme,  
 devono scegliere tra l'uccisione e la morte;  
 tra un assassinio glorioso, la collaborazione all'assassinio, o la fu-  
 cilazione;  
 al tempo in cui tutto ciò che è giovane e buono uccide ciò che  
 è giovane e buono [...]  
 In quest'ora di agonia io vengo da te Tolstoj, fratello,  
 mio fratello maggiore, vengo dal grande uomo che  
 ha trionfato,  
 prendo la mano di colui che fu più potente dell'Odio e della Mor-  
 te<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Tra le più note, quella di Jouve *La danse des morts*, era dedicata a Rolland e “all'anima di Tolstoj”. Nel 1915 la raccolta di poesie *Vous êtes des hommes* portava in epigrafe un lungo brano tratto dalla *Risposta al Sinodo*. Anche Marcel Martinet pone in epigrafe alla sua raccolta di poesie *Les Temps maudits*, censurata in Francia e pubblicata in Svizzera grazie a Rolland, una citazione di Tolstoj: “Se anche tutti gli uomini dell'universo, basandosi su qualche teoria considerassero [la schiavitù] necessaria, io saprei che è male. Non è ciò che dicono o fanno gli uomini a decidere ciò che è bene o ciò che è male, ma il mio cuore”. M. MARTINET, *Les Temps maudits*, Genève, Éditions de la revue “Demain”, 2 (1917), 11, p. 51.

<sup>63</sup> P. J. JOUVE, *Tolstoy*, in *Poème contre le grand crime*, Genève, Edition de la revue “Demain”, 1916, pp. 39-40. Nel 1918, nell'opera *Le défaitisme contre l'homme libre*, Jouve ricorda l'appello di Tolstoj nel corso della guerra russo-giapponese *Ricredetevi!*

Il dialogo con i morti, il desiderio di ricongiungimento con i compagni caduti, è il motivo dominante della poesia della Grande guerra<sup>64</sup>. I morti gridano il loro strazio, l'orrore, l'inutilità del sacrificio, un dolore e un bisogno di verità di cui i vivi devono farsi carico. Nella poesia di Jouve, Tolstoj torna nel mondo sconvolto dalla guerra per infondervi la propria forza morale e far risuonare ancora una volta l'appello "non uccidere".

In quegli anni la poesia divenne un potente strumento di diffusione del messaggio pacifista. Battuti a macchina su piccoli fogli di carta, i versi passavano di mano in mano in trincea e anche le famiglie facevano scivolare qualche pagina nei pacchi inviati ai loro cari al fronte<sup>65</sup>.

Nel 1936, l'anarchico Maurice Wullens, fondatore della rivista letteraria "Les Humbles", ricordando la diffusione clandestina delle poesie, affermò: "vendicativi, i versi flagellavano gli amici, i rassegnati, entusiasmavano i ribelli"<sup>66</sup>.

Anche in Gran Bretagna la poesia diede voce alla rivolta contro la guerra. Per il poeta Wilfred Owen alcune opere di Tolstoj, lette durante la sua degenza all'ospedale di Craiglockhart, furono decisive nel determinare il mutamento interiore che lo condusse a dichiararsi obiettore. Dal suo carteggio con la madre sappiamo che le aveva consigliato la lettura delle opere dello scrittore russo. "Sono contento – scrive in una lettera a lei indirizzata il 29 ottobre 1918, quattro giorni prima di morire – che ti sia piaciuto Tolstoj"

<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> J. M. WINTER, *Les poètes combattants de la Grande guerre: une nouvelle forme du sacré*, in J.J. BECKER - J.M. WINTER - G. KRUMEICH - A. BECKER - S. AUDOIN-ROUZEAU, *Guerre et cultures 1914-1918*, Paris, Colin, 1994, pp. 28-35.

<sup>65</sup> N. SLOAN GOLDBERG, *French Pacifist Poetry of World War I*, in "European Studies", 21 (1991), pp. 239-258.

<sup>66</sup> V. CHAMBARLHAC, *Un poète face à la Grande Guerre. Les Temps Maudits de Marcel Martinet*, in "Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique", 93 (2004), p. 6.

<sup>67</sup> M. PITTOCK, *Wilfred Owen, Tailhade, Tolstoj, and Pacifism*, in "The Review of English Studies", New Series, 49 (1998), May, p. 162.

## 6. Obiettori

I tribunali erano luoghi penosi [...]. Ad Oxford un rappresentante dell'esercito chiese a un obiettore per motivi religiosi se non fosse stato proprio Cristo a pronunciare la frase "occhio per occhio, dente per dente". Come risposta ebbe la recitazione di una buona metà del Sermone della Montagna. Lo stesso gentiluomo era convinto che il termine Tolstoj designasse un luogo.

J. W. GRAHAM, *Conscription and Conscience*

In Gran Bretagna, il primo paese a riconoscere l'obiezione di coscienza, circa 16.000 uomini fecero domanda d'esenzione. Gli obiettori assolutisti (1.350), coloro che rifiutavano ogni forma di partecipazione alla guerra, incluse le attività previste per il servizio civile, furono ovunque trattati brutalmente, umiliati, imprigionati, torturati. Almeno 70 di loro persero la vita a causa dei maltrattamenti e delle malattie contratte in carcere.

Nel 1914 era sorta la *No-Conscription Fellowship* (NCF) una organizzazione che affermava il principio dell'autodeterminazione morale come base irrinunciabile della convivenza umana. Nel novembre Fenner Brockway aveva lanciato un appello sulle pagine del "Labour Leader" a tutti i giovani in età militare, che avevano intenzione di opporsi alla coscrizione invitandoli ad unirsi a lui in una nuova organizzazione. Guidata da Clifford Allen, un giovane socialista che dovette scontare 16 mesi di lavori forzati, nel 1916 la NCF contava 15.000 aderenti; si trattava in prevalenza di socialisti di diversi orientamenti, esponenti di minoranze religiose e, come ricordò Allen nel 1919, numerosi erano anche i "seguaci di Tolstoj"<sup>68</sup>. Al pensiero dello scrittore russo, ad esempio, facevano riferimento il socialista cristiano Wilfred Wellock che nella primavera del 1916 fondò il periodico "The New Crusader" e Helen Bowen Wedgwood che, dopo l'arresto di Allen, fece le funzioni di segreteria della NCF. Wedgwood, che si definiva "una pacifista tolstoiana", si adoperò per l'aiuto agli obiettori: assisteva ai pro-

<sup>68</sup> C. ALLEN, *The Faith of the NCF*, citato in J. AKIN, *A War of Individuals. Bloomsbury Attitudes to the Great War*, Manchester - New York, Manchester University Press, 2002, p. 14.

cessi, faceva loro visita in carcere consegnando in segreto lettere di madri e fidanzate e si occupò della propaganda<sup>69</sup>. Nel materiale propagandistico della NCF i motivi del pacifismo tolstoiano sono ricorrenti. Nel primo manifesto del settembre 1915 si poteva leggere:

Per noi la frase “Non uccidere” va presa alla lettera. L’assassinio di altri nostri fratelli, giovani come noi, ci fa orrore: non possiamo assistere alla eliminazione di una intera generazione dalle opportunità della vita. L’insistenza sugli obblighi individuali nell’interesse del bene comune non ci spaventa [...] noi neghiamo il diritto di qualsiasi governo di fare del massacro dei nostri fratelli un dovere vincolante<sup>70</sup>.

Nonostante il numero elevato di coloro che presentarono domanda di esenzione e il sostegno della comunità quacchera, l’opinione pubblica rimase indifferente o manifestò aperta ostilità nei confronti di chi si rifiutava di indossare la divisa<sup>71</sup>.

Fu il caso di Stephen Hobbhouse a dare risonanza alla questione dell’obiezione. Il pacifista britannico si era avvicinato ai quaccheri, ma l’autore che “aveva illuminato la sua gioventù” era stato Tolstoj. Nel 1902, la lettura della *Confessione*, un volumetto dalla copertina verde che casualmente aveva acquistato per 6 pence alla stazione ferroviaria di Oxford, cambiò radicalmente la sua vita. “L’esito di quella lettura fu istantaneo e catastrofico. L’intero edificio del mio patriottismo convenzionale e della mia pratica religiosa anglicana crollarono come un castello di carte”<sup>72</sup>. Poiché “il nuovo credo richiedeva azione immediata”<sup>73</sup>, Hobbhouse decise di rinunciare al patrimonio familiare e di condurre una vita semplice,

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 134-137.

<sup>70</sup> D. HAYES, *Conscription Conflict. The Conflict of Ideas in the Struggle for and against Military Conscription in Britain Between 1901 and 1939*, London, Sheppard Press, 1949, p. 250.

<sup>71</sup> Nell’aprile 1916 1.500 membri della NCF furono aggrediti dalla folla di fronte alla sede dei quaccheri a Londra. T. C. KENNEDY, *Public Opinion and the Conscientious Objector, 1915-1919*, in “The Journal of British Studies”, 12 (1973), 2, pp. 105-119.

<sup>72</sup> S. HOBHOUSE, *Fourteen Months’ Service with the Colours*, in J. BELL (ed.), *We Did Not Fight*, cit., p. 158.

<sup>73</sup> *Id.*, *The Autobiography of Stephen Hobbhouse, Reformer, Pacifist, Christian*, Boston, The Beacon Press, 1952, p. 62.



aderendo a quel principio di “povertà volontaria” che la moglie, Rosa Waugh, definiva “il grande privilegio del cristiano”. Nei giorni immediatamente successivi alla dichiarazione di guerra, il 18 agosto 1914, Hobhouse fondò un comitato per l’aiuto ai “cittadini stranieri di nazionalità nemica”, in molti casi persone residenti in Gran Bretagna da anni, aggredite e sottoposte ad ogni sorta di ingiustizie: dall’internamento, alla privazione del lavoro e del salario, allo sfratto. Quando fu adottata la coscrizione, nell’agosto 1916, dovette comparire di fronte ai giudici per obiezione di coscienza. Condannato ai lavori forzati, scarcerato e nuovamente tratto in arresto, condannato e imprigionato, trascorse 16 mesi in carcere. L’esperienza più penosa, per una persona che dell’aiuto e della solidarietà aveva fatto lo scopo della vita, era la tortura del silenzio, la proibizione di qualsiasi rapporto con gli altri prigionieri. “Questa proibizione, questo costringere un uomo a rinchiudersi in se stesso, a concentrarsi sui suoi difetti, bisogni, lamentele, causava un’abitudine all’egoismo nella misura più dolorosa”<sup>74</sup>.

L’evento che pose all’attenzione dell’opinione pubblica la condizione degli obiettori fu la pubblicazione nel luglio 1917 di un volumetto: *I Appeal unto Cæsar*, curato dalla madre di Stephen, Margaret Hobhouse. Prendendo le mosse dal caso del figlio, ella denunciava le condizioni in cui si svolgevano i processi, i maltrattamenti nelle prigioni, il continuo rinnovo della condanna ai lavori forzati. L’opuscolo ebbe una vasta circolazione – in poco tempo ne furono distribuite 14.000 copie – e si rivelò decisivo sia nel mutare l’atteggiamento dell’opinione pubblica nei confronti degli obiettori<sup>75</sup> sia nell’affermare la consapevolezza della diffusione del messaggio tolstoiano tra i giovani. Lo affermava nell’introduzione il classicista Gilbert Murray:

Le dottrine di Tolstoj erano così estreme che i veri tolstoiani erano pochi; ma quasi tutte le giovani donne e i giovani uomini in Europa che avevano una vita religiosa libera ne erano stati in qualche modo influenzati. E questa sua influenza era all’apice in Russia e in Inghilterra. Non ci si poteva assolutamente aspettare

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>75</sup> La risonanza che ebbe l’appello condusse nel dicembre 1917 alla liberazione di 300 assolutisti che versavano in cattive condizioni di salute, molti altri restarono in carcere fino alla fine del conflitto. *Ivi*, p. 116.

dunque che il Military Service Act sarebbe stato accettato dalla nazione senza sollevare problemi e proteste di natura religiosa. Era inevitabile che il governo si sarebbe trovato di fronte non solo a oppositori politici, o a persone che volevano evitare il servizio militare per vigliaccheria, ma anche a persone che avrebbero detto francamente: “mi state chiedendo di commettere un flagrante peccato e io morirò piuttosto di obbedire”<sup>76</sup>.

Sappiamo inoltre che altri importanti esponenti di organizzazioni pacifiste fondavano le loro convinzioni sul principio della non resistenza al male sulla base del Sermone della montagna; è il caso di Max Plowman, obiettore di coscienza e segretario della *Peace Pledge Union* tra il 1936 e il 1937<sup>77</sup> che in una lettera alla moglie confidò la sua affinità con il pensiero dello scrittore russo<sup>78</sup>.

Tracce dell'influenza di Tolstoj negli anni del conflitto si ritrovano in ogni paese. Anche in Germania il messaggio tolstoiano si diffuse tra i giovani, lo conferma Käthe Kollwitz, l'artista che dopo la morte del figlio in guerra si era avvicinata al pacifismo. Nell'estate 1917 annotava nel suo diario, a proposito del figlio minore, Hans:

12 luglio 1917. Friedrich Adler e Tolstoj si diffondono tra i giovani. Reclutano ed esortano. Anche Hans, spero. Per il momento sta ancora in disparte titubante, ma si avvierà presto sulla stessa strada.

6 agosto 1917. Tolstoj: ho cominciato a leggere con Hans “Patriottismo e governo”. Tolstoj dice che il patriottismo è un residuo del passato che nuoce e frena<sup>79</sup>.

Tra i paesi europei in cui l'influenza dello scrittore fu più vasta e profonda non si può non menzionare, seppur brevemente, l'Olanda<sup>80</sup>. Le opere di Tolstoj furono fonte di ispirazione per Bart de Ligt, pastore protestante di Nuenen che si accostò all'anarchismo e

<sup>76</sup> MRS. HENRY HOBHOUSE, *“I Appeal Unto Caesar” the Case of the Conscientious Objector*, London, Allen & Unwin, 1917, p. III.

<sup>77</sup> M. PLOWMAN, *The Faith Called Pacifism*, London, J.M. Dent, 1936.

<sup>78</sup> Citato da M. PITTOCK, *Wilfred Owen, Tailhade, Tolstoj, and Pacifism*, cit., p. 162.

<sup>79</sup> K. KOLLWITZ, *Die Tagebücher*, hrsg. von J. BOHNKE-KOLLWITZ, Berlin, Siedler Verlag, 1989.

<sup>80</sup> R. JANS, *Tolstoj in Nederland*, Bussum, P. Brand, 1952.

che dal 1921 al 1925 fu alla guida dell'*International Anti-Militarist Bureau*. Il momento di svolta fu il 1915; il 6 giugno di quell'anno, quando l'Olanda intraprese la mobilitazione ai confini del Belgio, De Ligt affermò in un sermone il principio dell'inconciliabilità del messaggio cristiano con il servizio militare. Allontanato da Nuenen, da allora iniziò la sua collaborazione con il *Bond van Christen Socialisten*. Il primo manifesto del *Bond*, nel settembre 1915, frutto della collaborazione tra tolstoiani, anarchici e socialisti cristiani, affermava "il grande valore morale del rifiuto individuale di obbedire agli ordini, anche al fine di giungere alla obiezione di massa al servizio militare"<sup>81</sup>.

Tra gli oltre 50.000 aderenti al *Bond* gli scritti di Tolstoj e di Kropotkin erano i più diffusi<sup>82</sup>.

Un'altra di particolare rilievo fu Henriette Roland Holst. Socialista, durante la guerra mutò radicalmente le proprie convinzioni. Dagli scritti di Tolstoj trasse la convinzione che solo la nonviolenza avrebbe avuto la forza di mutare i rapporti sociali. Lasciò quindi il partito socialista e si avvicinò a De Ligt<sup>83</sup>. Nel 1930, in uno studio su Tolstoj, argomentò, alla luce dell'azione di Gandhi, l'applicabilità del suo pensiero<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> FOUNDATION FOR INFORMATION ON ACTIVE NONVIOLENCE, *Bart De Ligt (1883-1938): Peace Activist and Peace Researcher; His Life and Ideas*, Den Haag 1990, pp. 15-16; H. NOORDEGRAAF, *The Anarcopacifism of Bart De Ligt*, in P. BROCK-T. SOCKNAT (eds), *Challenge to Mars: Essays on Pacifism from 1918 to 1945*, Toronto - Buffalo, University of Toronto Press, 1999, pp. 89-100. Si veda infine il saggio di P. BRUNELLO, *Tolstoj e l'anarchismo in Europa*, in questo volume.

<sup>82</sup> B. DE LIGT, *La paix créatrice*, Paris, Marcel Rivière, 1934, pp. 462-466.

<sup>83</sup> Si veda la voce curata da J. H. ROMBACH in H. JOSEPHSON (ed.), *Biographical Dictionary of Modern Peace Leaders*, cit., pp. 813-814; R. JANS, *Tolstoj in Nederland*, cit., pp. 130-133.

<sup>84</sup> H. ROLAND HOLST-VAN DER SCHALK, *Tolstoi: Zijn wezen en zijn werk (Tolstoj: la sua anima e il suo lavoro)*, Rotterdam, Brusse, 1930.

## 7. Un nuovo pacifismo radicale

Ripensando alla mia adesione di un tempo alle idee di Tolstoj (del quale non fui mai un discepolo), comprendo perché oggi per molti esse risultino tanto convincenti. Che abbiano agito come un potente fermento nel pensiero europeo è incontestabile.

A.S. PEAKE, *The Problem of the Conscientious Objector*

I legami a livello internazionale che, nonostante il conflitto, molti pacifisti riuscirono a conservare e a creare, le nuove elaborazioni teoriche maturate in quegli anni drammatici, l'affermazione dell'antimilitarismo femminista, dell'obiezione di coscienza, della soluzione nonviolenta dei conflitti, condurranno nel dopoguerra al sorgere di organizzazioni internazionali a tutt'oggi ancora in vita: la IFOR<sup>85</sup>, la WILPF e la WRI<sup>86</sup>. Gli aderenti alla WRI negavano legittimità a qualsiasi conflitto. La dichiarazione a cui l'organizzazione chiedeva la sottoscrizione definiva la guerra un crimine contro l'umanità.

Nella convinzione che ogni guerra sia sbagliata, e che gli armamenti della nazione per la guerra terrestre, navale e aerea rappresentino una violazione dell'unità e della intesa del genere umano, dichiaro mia intenzione di non prendere mai parte ad alcuna guerra, offensiva o difensiva, internazionale o civile, di non portare armi, produrre o maneggiare munizioni, sottoscrivere prestiti di guerra o di prestare la mia opera per rendere altri disponibili per il servizio di guerra<sup>87</sup>.

La dichiarazione fu sottoscritta da centinaia di migliaia di persone. Alcuni dati possono dare un'idea approssimativa dei consensi che l'organizzazione raccolse negli anni tra le due guerre: nel 1925

<sup>85</sup> International Fellowship of Reconciliation, sorta nel 1919.

<sup>86</sup> Sul pacifismo tra le due guerre si veda: M. CEADEL, *Pacifism in Britain: the Defining of a Faith 1914-1944*, Oxford, Clarendon; K. HOLL - W. WETTE (Hrsg), *Pazifismus in der Weimarer Republik. Beiträge zur historischen Friedensforschung*, Paderborn, Schönong, 1981; N. INGRAM, *The Politics of Dissent. Pacifism in France 1919-1939*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

<sup>87</sup> C. CHATFIELD (ed.), *International War Resistance Through World War II*, cit., p. 190.

una petizione del *No More War Movement*, sezione britannica della WRI, in favore dell'abolizione dell'esercito, della marina e dell'aviazione, raccolse 16.000 firme. Una petizione simile in alcune regioni tedesche ottenne oltre 218.000 sottoscrizioni. In Germania il *Bund der Kriegsdienstgegner*, una organizzazione nata nel 1919 e che due anni più tardi sarà tra le fondatrici del WRI, nell'opera di propaganda per l'obiezione di coscienza si avvale della collaborazione dell'ultimo segretario di Tolstoj, Valentin Bulgakov.

L'impegno a non partecipare in alcun modo alla guerra si diffuse anche nei paesi Scandinavi<sup>88</sup>. Un altro importante esempio è quello della *Ligue des femmes contre la guerre*, un'associazione fondata dalla femminista e pacifista francese Madeleine Vernet che poneva al centro del suo programma il rifiuto di ogni forma di partecipazione alla guerra. Accanto all'appello che nel novembre 1920 invitava le donne e le madri di Francia ad aderire alla *Ligue* compariva una lunga citazione di Tolstoj in cui lo scrittore indicava come unica via per abolire la guerra l'obiezione di coscienza<sup>89</sup>. "Tutti hanno le mani sporche di sangue – scriveva Vernet nel bollettino della *Ligue* – l'unico atto eroico è il rifiuto assoluto"<sup>90</sup>.

E gli esempi potrebbero a lungo continuare. Più la ricerca prende in esame scritti, carteggi, autobiografie dei pacifisti e ricostruisce la loro formazione culturale e il loro attivismo quotidiano, più l'influenza di Tolstoj appare vasta e profonda. Un'influenza che non condusse ad un aumento nel numero dei seguaci, ma a mutamento durevole nel modo di pensare e di agire e contribuì all'affermazione di un pacifismo radicale, ricettivo del messaggio gandiano.

Nel dopoguerra, infatti, molti di coloro che si erano accostati al pensiero di Tolstoj: Romain Rolland, Muriel Lester, John Haynes Holmes, Henriette Roland Holst, Fenner Brockway, accolsero e

<sup>88</sup> In Svezia l'impegno a non partecipare in alcun modo alla guerra ottenne nel 1930 oltre 6000 firme. In Finlandia, "benché il tolstoismo non fosse molto visibile negli anni '20 e '30, la sua indiretta influenza si fece sentire praticamente in ogni movimento sociale, in ogni sezione della Chiesa ufficiale ed in alcune sette religiose". T. HACKMAN - K. HUUMO, *Pacifism and Conscientious Objection in Finland*, in P. BROCK-T. SOCKNAT (eds), *Challenge to Mars*, cit., p. 43.

<sup>89</sup> *Une proposition*, in "La mère éducatrice", 4 (1920), 11, p. 14.

<sup>90</sup> M. VERNET, *Les femmes contre la guerre*, in "Bulletin de la League des femmes contre la guerre", gennaio 1922, Bibliothèque Marguerite Durand (Parigi), *Dossier Madeleine Vernet*.

diffusero il pensiero di Gandhi. “Tolstoj – scrisse Jane Addams nel 1927 – forse ha preparato la nostre menti occidentali ad accogliere il messaggio di Gandhi, così diverso eppure così simile nella sua condanna della civiltà occidentale [...] Un messaggio come questo giunge solo di tanto in tanto e colpisce con forza il punto sempre dolente nel profondo dell’animo umano”<sup>91</sup>.

Negli anni della Grande guerra, nella disperazione per tante giovani vite stroncate, nel malessere morale causato dal dilagare dell’odio, nel disorientamento di fronte al crollo delle antiche convinzioni e speranze, il messaggio semplice di Tolstoj “non resistete al male” risuonò nelle menti di molti uomini e donne come una nuova rivelazione. E, come scrisse Middelton Murry, “una nuova semplicità è la più sconcertante e la più durevole delle realizzazioni umane”<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> J. ADDAMS, *Un libro che ha cambiato la mia vita*, cit., p. 297.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 289.

TOLSTOJ E L'ANARCHISMO IN EUROPA<sup>1</sup>

Nel 1925 Armando Borghi e Virgilia D'Andrea furono ospiti ad Amsterdam di Barthélémy De Ligt, che Borghi nelle sue memorie definisce “ex pastore protestante passato all'anarchismo”. Dopo aver ricordato con gratitudine il “trattamento fraterno” di quella ospitalità, Borghi scrive:

L'anarchismo olandese era qualcosa di simile all'Esercito della Salvezza. I suoi intellettuali non derivavano dalla democrazia quarantottesca. Si dividevano in tendenze su questioni che non avevano nulla di esplosivo. Contendevano sul “tabacchismo”, sul “vegetarianesimo”, su “l'astemismo”. Su questi problemi l'intransigenza si faceva arcigna. Fumare in presenza di un compagno antitabacchista? Meglio dargli uno schiaffo. Non aspettatevi che a casa dell'astemio vi si offra del vino. Se ve l'ordina il medico, quegli è un impostore.

Borghi continua dicendo (si capisce che sta per raccontare un episodio comico) che a casa De Ligt erano vegetariani, e che un giorno portarono in tavola “una larga teglia ricolma di un voluminoso insieme rosso-nerastro”. I due ospiti italiani stavano pregustando finalmente un bel piatto di carne, e invece ebbero la loro porzione di mele cotte<sup>2</sup>. Non sappiamo quello che pensò Virgilia D'Andrea, ma dalle sue posizioni a proposito del rapporto tra violenza e rivoluzione<sup>3</sup>, credo che anche lei sentisse lontano, anzi estraneo, il pacifismo anarchico, di matrice tolstoiana, di cui De Ligt era (e soprattutto sarebbe diventato negli anni successivi) uno dei principali esponenti.

<sup>1</sup> Ringrazio gli amici con cui mi è capitato di discutere il tema, in particolare Elena Iorio, Filippo Benfante, Pietro Di Paola, Christian De Vito, Elis Fraccaro e Giannarosa Vivian.

<sup>2</sup> A. BORGI, *Mezzo secolo di anarchia (1898-1945)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1954, pp. 325-326.

<sup>3</sup> F. PICCIOLI, *Virgilia D'Andrea. Storia di un'anarchica*, Chieti, Centro Studi Libertari Camillo di Sciallo, 2002, pp. 67-80.

Questo episodio segnala che a proposito dell'eredità di Tolstoj ci sono almeno due tradizioni nell'anarchismo europeo, per capirci quella italiana di Borghi e D'Andrea, e quella olandese di De Ligt: è di questo che vorrei parlare.

## Una rimozione

Comincio da alcune conferenze su Leone Tolstoj tenute ai primi del 1957 da Ugo Fedeli a Ivrea<sup>4</sup>. Ugo Fedeli, anarchico, milanese, aveva quasi sessant'anni: disertore a diciannove; dal 1921 esule a Berlino, a Parigi e in Belgio; a poco più di trent'anni in Uruguay, da dove viene espulso; otto anni al confino in Italia; infine dal 1951 responsabile della biblioteca del Centro Olivetti a Ivrea<sup>5</sup>.

Nelle "conversazioni", così le chiamava, dedicate a Tolstoj, Fedeli non fa nessun accenno al rapporto tra Tolstoj e l'anarchismo; non si chiede, per esempio, se e in che misura Tolstoj possa essere considerato un anarchico. La cosa stupisce se si pensa che, stando ai suoi biografi, Fedeli era stato disertore durante la prima guerra mondiale, "professando principi tolstojani"<sup>6</sup>. Fedeli esamina sia le opere di Tolstoj (racconti e romanzi), sia il pensiero, ma non gli scritti antimilitaristi e politici. Non che ne ignori l'esistenza. Nella bibliografia, molto accurata, sono elencati alcuni pamphlet su militarismo, patriottismo e governo<sup>7</sup>. Ma, come ho detto, nessun

<sup>4</sup> U. FEDELI, *Leone Tolstoj. Conversazioni tenute in Ivrea e ad Aglié al "Centro Culturale Olivetti" (gennaio - febbraio 1957)*, Ivrea, "Quaderni del Centro Culturale Olivetti", cicl. s.d.

<sup>5</sup> Su Fedeli vedi M. GRANATA, *Fedeli Ugo*, in *Dizionario biografico degli anarchici italiani*, Pisa, Biblioteca Franco Serantini, I, pp. 593-595. Negli anni Venti, in esilio a Parigi, Ugo Fedeli scrisse sul movimento tolstojano in Russia nella "Révue internationale anarchiste", su cui cfr. A. Senta, *Un'avventura editoriale del movimento anarchico negli anni Venti: l'Oeuvre Internationale des Editions Anarchistes*, "Storia e futuro. Rivista di storia e storiografia", 23, giugno 2010 ([http://www.storiaefuturo.com/it/numero\\_23/articoli/1\\_editoria-anarchica-1333.html](http://www.storiaefuturo.com/it/numero_23/articoli/1_editoria-anarchica-1333.html)).

<sup>6</sup> M. GRANATA, *Fedeli Ugo*, cit., p. 593.

<sup>7</sup> U. FEDELI, *Leone Tolstoj*, cit., p. 88 riporta *Le Patriottisme et le gouvernement*, Génève, Librairie Henry Klindig, 1900, pp. 40 ("Tentativo d'esposizione delle idee di Tolstoj contro la violenza e la menzogna, per il superamento degli interessi nazionali e la soddisfazione dei veri interessi umani, proponente una larga e fraterna comunicazione non solo di merci, ma di pensiero e di sentimenti



accenno all'anarchismo o meno di Tolstoj.

Questo silenzio potrebbe essere dettato da ragioni pratiche che non conosco, ma io vorrei prenderlo come un segno del fatto che a un certo punto l'anarchismo italiano cessa di discutere il rapporto tra Tolstoj e l'anarchismo stesso. Eppure sappiamo che era stato un tema su cui si erano sviluppate molte polemiche<sup>8</sup>.

## Rivoluzione e non resistenza al male

In Olanda (ma anche in Gran Bretagna e negli Stati Uniti), Tolstoj ispirò gli anarchici pacifisti, come De Ligt, che vedevano nel suo appello alla non resistenza al male un invito all'obiezione di coscienza, alla disobbedienza civile e all'azione diretta non violenta<sup>9</sup>. L'anarchismo italiano invece, pur con accenti diversi, prese le distanze. Quando per esempio la rivista *Il Pensiero* pubblicò lo scritto di Tolstoj *A proposito dell'uccisione di re Umberto*, i responsabili del periodico, che erano Pietro Gori e Luigi Fabbri, sentirono l'esigenza di dichiarare in una nota di essere "antitolstoiani recisi" e di dissentire dall'articolo "in numerosi punti", ma di pubblicarlo comunque per le affermazioni coraggiose che vi si trovavano<sup>10</sup>.

Credo che il punto di svolta per l'anarchismo italiano sia rappresentato dal lavoro svolto da un gruppo che si definiva "Studenti Socialisti Rivoluzionari Internazionalisti" di Parigi, che nel 1900,

fra popoli e popoli"); *Carnet du soldat*, I. W. Bienstock, Paris, Stock, 1902, pp. 46 ("Raccolta di lavori sull'antimilitarismo [...]. Importante per la conoscenza del pensiero tolstoiano sulla non resistenza al male"); *Ai soldati e agli operai*, tr. M. SALVI, Milano, Sonzogno 1905 ("Raccolta di scritti sulla guerra [...]. È una delle poche opere pubblicate in italiano contenente articoli del Tolstoj contro la guerra ed il servizio militare").

<sup>8</sup> A. SALOMONI, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia (1886-1910)*, Firenze, Olschki, 1996; L. TOLSTOJ, *Una rondine fa primavera. Scritti sulla società senza governo con i giudizi degli anarchici italiani (1891-1910)*, a cura di P. Brunello, S. Maria Capua Vetere, Spartaco, 2006.

<sup>9</sup> Influenzato da queste correnti di pensiero, George Woodcock scrive che l'opera di Tolstoj "rientra chiaramente nell'ambito del pensiero anarchico". G. WOODCOCK, *L'anarchia: storia delle idee e dei movimenti libertari*, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 202.

<sup>10</sup> L. TOLSTOJ, *A proposito dell'uccisione di re Umberto*, "Il Pensiero", Roma, 1° agosto 1908. Sulla discussione cfr. P. Brunello, *Introduzione a L. TOLSTOJ, Per l'uccisione di re Umberto*, con la prefazione di A. LABRIOLA (1913), Chieti, Centro Studi Libertari Camillo Di Sciuillo, 2003, pp. 5-25.

proprio per dissipare l'equivoco di quanti "scambiano il Tolstoismo coll'Anarchismo", analizzarono gli scritti di Tolstoj per concludere che, malgrado le apparenze e i punti di contatto, le concezioni tolstoiane erano la negazione stessa dell'anarchismo<sup>11</sup>. Gli argomenti? Tolstoj si affidava alla religione, rimpiangeva il passato contadino, si poneva come meta il perfezionamento individuale, predicava la non resistenza al male con il male; al contrario l'anarchismo si proponeva scopi politici e sociali, seguiva la scienza, credeva nel progresso, chiamava alla lotta.

Al centro del contrasto stava il giudizio sulla violenza: mentre Tolstoj la condannava in ogni caso, gli studenti suoi critici ribattevano che a volte non c'erano altre alternative – o la si subiva o la si praticava. Porgere l'altra guancia, mai: e poi, o rivoluzione sociale o schiavitù.

Come ha mostrato bene Antonella Salomoni, questo atteggiamento non è tipico solo dell'anarchismo, ma costituisce la tonalità dell'intero socialismo italiano<sup>12</sup>. Oltre alle figure citate nel suo libro, mi limito ad aggiungere l'esempio di Felice Cameroni, in gioventù il critico più amato della Scapigliatura e in seguito oscillante tra posizioni repubblicane e socialiste, che nel 1900 definisce Tolstoj "l'apostolo della rassegnazione evangelica e del sacrificio sovrumano": "suscita meraviglia – scrive Cameroni – la fede di Tolstoj nella redenzione fondata sull'amore evangelico e non già sulla rivendicazione"<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Tolstoismo e anarchismo*. Rapporto presentato al Congresso Operaio Rivoluzionario Internazionale di Parigi dal Gruppo degli Studenti Socialisti Rivoluzionarii Internazionalisti di Parigi, edito a cura degli anarchici di Quincy Mass., trad. it. di G. Ciancabilla, Barre Vt., Tipografia della Cronaca Sovversiva, s.d. (il rapporto *Le tolstoisme et l'anarchisme* esce a Parigi, L'Humanité nouvelle, 1900). Cfr. A. SALOMONI, *Il pensiero religioso*, cit., pp. 180-185. Analoga e precedente posizione in E. Malatesta, *Errori e rimedi. Schiarimenti*, "L'Anarchia", numero unico, Londra agosto 1896, ripubblicato in ID., *Scritti scelti*, a cura di G. BERNERI - C. ZACCARIA, Napoli, Edizioni RL, 1954, pp. 21-25.

<sup>12</sup> A. SALOMONI, *Il pensiero religioso*, cit., pp. 175-223.

<sup>13</sup> F. CAMERONI, *Letteratura sociale*, "L'Educazione politica", 15 novembre 1900, in ID., *Interventi critici sulla letteratura francese*, per cura, introduzione e note di G. Viazzi, Napoli, Guida, 1974, p. 225 (l'articolo alle pp. 223-226).

## Barthélemy De Ligt

**B**art De Ligt, l'anarchico olandese che ospitò Armando Borghi e Virgilia D'Andrea, cominciò il proprio apprendistato politico con i Socialisti Cristiani nel 1910, quando, a ventisette anni, fu nominato pastore nel piccolo villaggio di Nuenen, dov'era vissuto Van Gogh. I Socialisti Cristiani facevano propaganda per il rifiuto individuale del servizio militare e per lo sciopero generale in caso di guerra; e quando nel 1914 la guerra scoppiò, denunciarono la responsabilità di tutte le chiese nel conflitto bellico, e invitarono a non partecipare alla difesa nazionale neppure se la Germania avesse violato la neutralità dell'Olanda come aveva fatto con il Belgio.

Nel 1915, per aver predicato che lo spirito cristiano era in contrasto con il nazionalismo e la guerra, De Ligt fu bandito dalle province olandesi meridionali. L'anno dopo fu tra i promotori del Congresso Socialista Rivoluzionario contro la Guerra, che riunì ad Amsterdam anarchici, sindacalisti libertari, tolstoiani, comunisti come Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht (che De Ligt chiama "neomarxisti"), e socialisti cristiani. Nello stesso anno (l'Europa era ancora in guerra) firmò un manifesto, sottoscritto da 44 pastori protestanti, che chiedeva il riconoscimento dell'obiezione di coscienza e il disarmo dell'Olanda. Nel 1917 fu nuovamente bandito, questa volta dalle province orientali, a causa della propaganda antimilitarista. Nel 1918 concluse che il suo anarchismo cristiano era semplicemente anarchismo. Si dimise da pastore, lasciò la chiesa e si sposò con Catharina Lydia Van Rossem. Tra le letture di quel periodo, De Ligt ricorda Tolstoj e Kropotkin. Una frase che amava citare era quella di Domela Nieuwenhuis, che nel 1904 aveva convocato ad Amsterdam il primo congresso antimilitarista: "Un popolo in uniforme è il proprio tiranno".

Nel 1921 De Ligt venne eletto presidente del III congresso antimilitarista all'Aia: da allora, e fino alla morte avvenuta nel 1938, alla vigilia della seconda guerra mondiale, fu sempre presente nelle iniziative antimilitariste e pacifiste europee. Condannò la guerra chimica e l'uso dei gas; denunciò il riarmo, che avrebbe condotto alla guerra totale; propagandò il rifiuto del servizio militare e la necessità di azioni dirette contro la guerra; avvertì che l'antimilitarismo bolscevico portava al militarismo rosso; ribadì che i fini

libertari non potevano essere raggiunti con le armi; si dedicò allo studio della storia delle azioni non violente nelle diverse epoche e nelle diverse culture, dimostrandone l'efficacia.

De Ligt distingueva il pacifismo, cioè il desiderio di pace e di assenza di guerra, dall'antimilitarismo, secondo cui una pace vera esige la trasformazione materiale e morale della società. A differenza dei pacifisti, gli antimilitaristi pensano infatti che la lotta alla guerra è parte di una più ampia lotta per una società nuova, per la giustizia sociale e per la libertà.

Di fronte alla barbarie della corsa vertiginosa agli armamenti e al piano di mobilitazione degli stati maggiori degli eserciti, De Ligt riteneva urgente un piano di mobilitazione in favore della pace, e per questo faceva appello ai singoli ad agire secondo coscienza e a comportarsi in base alle circostanze e alle proprie forze. Per De Ligt il capitalismo, il militarismo e l'imperialismo erano in primo luogo uno stato d'animo; pertanto (ecco un altro tratto tolstoiano) bisognava cambiare la mentalità se si voleva cambiare la società<sup>14</sup>.

Tra i numerosi discorsi e scritti di De Ligt, vorrei soffermarmi sull'intervento che tenne al Congresso della War Resisters' International, a Copenhagen nel luglio 1937<sup>15</sup>. In Spagna era in corso la guerra civile, e a Barcellona poche settimane prima, come ricordò De Ligt, giovani anarchici, militanti del Poum e gran parte della popolazione si erano ribellati alla militarizzazione, alla burocrazia statale e alla crescente influenza di Mosca. Fu in questo contesto che De Ligt prese in esame proprio il tema della guerra civile e della guerra rivoluzionaria: un tema, disse, "tra i più delicati e i più urgenti".

Noi, resistenti alla guerra – premetteva De Ligt – saremo sempre al fianco dei gruppi, delle classi, delle razze e delle nazioni oppresse che ricorrono alle armi contro i loro oppressori, quindi an-

<sup>14</sup> Sulla biografia di De Ligt (1883-1938) rinvio a M. RAUZE, *Préface*, in B. DE LIGT, *Contre la guerre nouvelle*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1928, pp. VII-XIV (nella *Préface*, Marianne Rauze si onora di essere amica della moglie di De Ligt); B. DE LIGT, *La paix créatrice. Histoire des principes et des tactiques de l'action directe contre la guerre*, II, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1934, pp. 455-466; HEM DAY, *Barthélémy De Ligt. L'Homme et l'Oeuvre*, Paris - Bruxelles, Pensée et Action, 1960 (originariamente in "La Patrie Humaine", Paris, 23 settembre 1938).

<sup>15</sup> B. DE LIGT, *Le problème de la guerre civile*, Bruxelles, Pensée et Action, 1937.

che in Spagna. Ma mancheremmo al nostro dovere – aggiungeva – se non ribadissimo i nostri principi e se non indicassimo i mezzi nuovi che permettono di raggiungere gli obiettivi del socialismo.

La rivoluzione russa, iniziò De Ligt, era fallita per aver usato i mezzi tipici del militarismo e del nazionalismo, dalla polizia segreta al servizio militare obbligatorio. Tuttavia non è solo l'esercito e la guerra condotta dagli Stati a essere strumento di massacro; anche la lotta rivoluzionaria violenta, per il fatto di essere in contrasto con gli scopi che proclama, abbruttisce e corrompe chi ne fa uso. Non solo la Guardia rossa ha causato miseria e morte, ma lo stesso movimento di Machno si era comportato spesso in modo inumano. Per quanto amino la libertà, osservava De Ligt, le milizie rivoluzionarie devono per forza di cose ricorrere ai metodi di lotta del nemico. Del resto, bastava vedere la Russia di Stalin, lei stessa vittima dei mezzi usati dalla rivoluzione.

Il discorso sulla Spagna, dov'era in corso una guerra civile, era più delicato perché lì le masse, anarchici in testa, erano state costrette a prendere le armi per difendersi. Tuttavia anche in Spagna, diceva De Ligt, anarchici come Durruti o Santillàn avevano denunciato più volte il pericolo di militarismo, soprattutto quando si era costretti ad allearsi a forze politiche che pensavano solo a vincere la guerra, rinviando la rivoluzione sociale a un futuro indefinito. Come risultato, gli stessi anarchici, temendo di perdere la guerra, avevano rinunciato sempre più agli scopi rivoluzionari. E nel frattempo si stava facendo strada in Europa l'idea della necessità di una guerra internazionale antifascista: ma questa guerra avrebbe portato alla distruzione totale.

È vero, i rivoluzionari spagnoli avrebbero già vinto da tempo la guerra civile col minimo di violenza se avessero avuto il sostegno fattivo del proletariato internazionale (mediante forme di boicottaggio e di non cooperazione) o della Società delle Nazioni: tuttavia De Ligt avvertiva che in Spagna la rivoluzione sociale era in grande pericolo perché tentava di realizzare il suo fine umano attraverso metodi disumani. Rinunciare all'azione non violenta accettando "provvisoriamente" la violenza, significava in altre parole accettare la guerra in nome della rivoluzione: e questo era inaccettabile.

Aggiungo, per completare il ritratto, che Barthélemy De Ligt sentiva di essere fedele alle tradizioni olandesi più nobili, quelle di Erasmo, dei riformatori religiosi del Seicento, di Multatuli, di

Domela Nieuwenhuis, dei numerosi attivisti e attiviste con cui era in contatto, e infine delle centinaia di obiettori che si trovavano in carcere in Olanda mentre egli svolgeva la sua campagna antimilitarista<sup>16</sup>. Le figure a cui diceva di ispirarsi erano inoltre Gandhi, e, prima di lui, Tolstoj, Thoreau, Etienne de la Boétie.

Non si deve pensare che De Ligt fosse un isolato. Al contrario la sua attività è inserita in un'ampia rete di relazioni, non solo in Olanda. Basta leggere i suoi scritti per rendersi conto di quanti uomini e donne nelle sue posizioni, a cominciare da sua moglie Catharina Lydia Van Rossem, siano in contatto tra di loro. Per limitarmi a pochi nomi, e solo per indicare la necessità dello studio di una rete sociale e di un movimento europeo, ricordo il belga Hem Day, l'olandese Henriette Roland Host, la francese Marianne Rauze, la tedesca Clara Wichman e suo marito Io Mejer obiettore di coscienza olandese<sup>17</sup>.

## Charles William Daniel

Nell'indicare le due diverse tradizioni anarchiche, Armando Borghi accomunava la posizione di De Ligt al vegetarianesimo, all'astensione dal tabacco e dall'alcool. Credo che questo sia un indizio che ci suggerisce una cosa: che cioè la tradizione tolstoiana, rimossa dall'anarchismo europeo influenzato da quello italiano, sopravvisse dentro i circoli vegetariani.

Per dimostrarlo, prendo in esame la figura dell'editore inglese Charles William Daniel.

Sul finire degli anni Novanta dell'Ottocento, assieme a sua moglie Florence Worland, Daniel conobbe quelli che furono chiamati i London Tolstoyans, un gruppo informale che si ritrovava a pranzo in un ristorante vegetariano. All'epoca Daniel era uno dei più giovani (aveva circa trent'anni), e aveva svolto il suo apprendistato nella casa editrice che per prima fece conoscere gli scritti di Tolstoj in Inghilterra.

<sup>16</sup> R. JANS, *Tolstoj in Nederland*, Bussum, Brand, 1952, mostra l'ampiezza dell'influsso del pensiero di Tolstoj in Olanda.

<sup>17</sup> Oltre alle opere di De Ligt già citate, mi sono basato su B. DE LIGT, *Pour vaincre sans violence. Réflexions sur la guerre et la révolution*, Paris, G. Mignolet et Storz, Paris, 1935; Id., *Mobilisation contre toute guerre! Discours tenu à la Conférence de l'Internationale des Résistant à la Guerre, à Welwyn (Herts), Angleterre, le 29 juillet 1934. Avant-propos de Hem Day, Bruxelles s.d [1935]; The Conquest of Violence: an Essay on War and Revolution*, London, George Routledge, 1937.

Divenuto a sua volta editore nel 1902, Daniel si occupò prevalentemente di salute e di dieta, pubblicando libri su educazione, vegetarianesimo, omeopatia, agricoltura biologica e medicina naturale; in mezzo a questi libri, Daniel diffondeva scritti di Tolstoj, che formarono una generazione di pacifisti; obiettori di coscienza britannici ricordavano che erano stati quei piccoli libri in edizione economica a aver cambiato la loro vita.

Daniel (parlo di lui ma, come per De Ligt, sarebbe da capire il ruolo e l'importanza della moglie) si definiva tearchico" (thearchist). Per lui "thearchy" significava obbedire alla propria coscienza ed essere in contatto con l'unità dell'universo (cioè con Dio), piuttosto che in una opposizione negativa al presente sistema sociale.

In sintonia con il tolstoismo, Daniel non riconosceva altre guide al di fuori della propria ragione e della propria coscienza; invitava alla resistenza non violenta, al pacifismo attivo, al rifiuto dell'autorità. Entrò in contatto con i tolstoiani del Sud Africa, e conobbe così la pratica della nonviolenza e della protesta civile di Gandhi.

Nel 1914 Daniel appoggiò gli obiettori di coscienza. Durante la guerra continuò la propaganda pacifista, tanto che nel 1917, assieme a due suoi compagni, fu imprigionato e subì un processo con l'accusa di spargere disfattismo nella popolazione<sup>18</sup>.

## Conclusioni

**I**n Europa il pensiero di Tolstoj sopravvisse nell'anarchismo influenzato dal dissenso religioso (De Ligt), nel vegetarianesimo (le edizioni londinesi di Charles Daniel), nell'associazionismo antimilitarista (War Resisters' International), nel pacifismo femminista (Women's International League for Peace and Freedom).

Al contrario l'anarchismo italiano, dopo aver manifestato un forte interesse per il pensiero di Tolstoj, pur con molte ambivalenze lo rifiutò. Tolstoj continuò a influenzare il comportamento di singoli militanti (anche questa storia andrebbe raccontata), ma non entrò a far parte della tradizione, Il rifiuto di accogliere Tolstoj

<sup>18</sup> J. GORING, *The Centenary of a "Crank" Publisher Charles William Daniel (1871-1955)*, Ashingdom, C. W. Daniel Co. Ltd., 1971.

comportò il rigetto della nonviolenza, in nome della rivoluzione; inoltre se non rimosse, di sicuro appannò la memoria stessa del rapporto tra Tolstoj e l'anarchismo. Nel secondo dopoguerra, gli anarchici italiani sembrano non esserne più consapevoli.

In Italia l'insegnamento di Tolstoj sopravvisse nelle istanze di riforma religiosa. Un nome su tutti: Aldo Capitini<sup>19</sup>; e prima di lui, riviste come *Coenobium*, edita a Lugano dal 1906 al 1919<sup>20</sup>, e figure come quella di Giovanni Pioli.

Modernista e discepolo di Bonaiuti, prete, Pioli lasciò la chiesa cattolica a trent'anni nel 1908. Fu lui, nel 1951, a curare con Nora Bagdadlian Dell'Erba la prima edizione (se non ho visto male) di scritti politici di Tolstoj uscita in Italia nel secondo dopoguerra. Il libro, dal titolo *La rinunzia alla violenza*, è un'antologia di scritti di Tolstoj e di Gandhi, e vuole essere un'esposizione del principio della "non resistenza al male", o meglio, della "resistenza non-violenta", come i curatori preferiscono dire, per togliere alla formula tolstoiana "l'apparenza di passività e quasi di complicità col male". La dedica del volume recita così: "Ai giovani della Nuova Generazione, assertori della loro fede nella santità di ogni vita umana, resistenti alla guerra con l'esempio e con l'azione, nel carcere e con la morte, vincitori del male con il bene, questa raccolta di voci, notizie, figure di eroi del sacrificio, sia dedicata"<sup>21</sup>.

Dovranno passare molti anni prima che il rapporto tra Tolstoj e l'anarchismo torni al centro dell'attenzione. Questo avviene solo nei tardi anni Ottanta. La generazione dei nonni aveva cancellato il tema, la generazione dei nipoti lo riscoprì: ma lo riscoprì non negli anni della militanza, bensì nel periodo della crisi della politica e di riflessione sull'esperienza trascorsa<sup>22</sup>.

Ma questa è un'altra storia: storia di una crisi delle coscienze. Tolstoj, chissà, ne avrebbe fatto un racconto.

<sup>19</sup> A. CAPITINI, *Le tecniche della nonviolenza*, Milano, Feltrinelli, 1967 (Roma, Edizioni dell'Asino 2009) è, tra le altre cose, una rassegna del pensiero e dell'azione nonviolenta (su De Ligt, pp. 167-174).

<sup>20</sup> Cfr. *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, a cura di A. Cavaglion, Comano, Alice, 1992.

<sup>21</sup> L. TOLSTOJ - MAHATMA GANDHI, *La rinunzia alla violenza*, di N. Bagdadlian e G. Poli, Milano, Ayala, 1951. Qualche anno dopo G. Pioli pubblicò *Per l'abolizione della guerra. Pensiero e azione*, Trieste, Editrice Libreria "Sirio", 1954.

<sup>22</sup> Indicherei tra le prime pubblicazioni L. TOLSTOJ, *Scritti eretici*, a cura di M. BUCCIARELLI, Lugano, la Baronata, 1986; Id., *Patriottismo e governo e altri scritti antimilitaristi*, Sondrio, Senzapatria, 1987.



## L'ERESIA DI TOLSTOJ COME PENSIERO CRITICO

Lev Nikolaevič Tolstoj ha goduto, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, di un prestigio enorme. A parlo al centro del dibattito internazionale non fu però l'opera letteraria che, per molti anni, non ebbe una grande diffusione fuori della Russia. Anche dopo il successo internazionale dei grandi romanzi, l'attenzione alla poetica tolstoiana per lungo tempo continuò ad essere poco visibile. L'incremento delle traduzioni e la moltiplicazione dei commenti si produsse solo dopo che, allontanatosi dalla narrativa e rinunciato alla gloria letteraria, lo scrittore russo cominciò a pubblicare saggi di contenuto etico, politico e sociale. Agli occhi dei contemporanei, il Tolstoj riformatore religioso, moralista radicale, anarchico cristiano, teorico della non violenza e dell'antimilitarismo, era molto più importante del romanziere.

## Una religione di coscienza

Occorre considerare con molta attenzione, prima di formulare un giudizio sulle teorie tolstoiane e valutarne l'impatto o la ricezione, la cultura che le ha prodotte. Il sistema dello scrittore è infatti un compendio d'idee "settarie", raccolte dalla predicazione degli "apostoli" contadini, che – limitando sempre di più l'intervento della teologia nelle cose della religione – liberavano il cristianesimo dai dogmi e lo espandevano verso la sua significazione morale<sup>1</sup>.

È vero che Tolstoj non si accontentava, come i riformatori religiosi nati in seno al popolo, delle versioni neotestamentarie in slavo ecclesiastico o degli adattamenti in russo del vangelo, e quindi, per mostrare la portata della falsificazione sacerdotale delle scritture, ricorreva sempre all'originale greco. È vero anche ch'egli

<sup>1</sup> Vedi il caso studiato in A. SALOMONI, "Il lavoro del pensiero". *Il contadino Timofej Bondarev e lo scrittore Lev Tolstoj (1885-1898)*, Genova, Name, 2001.

faceva mostra di grande erudizione, persino in ambito patristico, mettendo a profitto i suoi studi classici e utilizzando alcuni innovativi strumenti della critica biblica contemporanea. Tale apparato scientifico, però, non modificava di molto l'intuizione iniziale che il cristianesimo non fosse la religione di cui parlavano i teologi (cioè un modo per salvare l'anima), ma un'etica mondana. D'altra parte, i risultati del lavoro esegetico sembravano confermare l'impostazione di una lettura della parola di Gesù che rifiutava di ricorrere alla storia della teologia per spiegare il testo evangelico. L'interpretazione tolstoiana – malgrado appartenesse a un codice colto – restava insomma “letteralistica”, come quella dei contadini russi, e i consigli di Cristo si mutavano in legge: un nuovo “decalogo”, scritto per la trasformazione dell'uomo e della società, ricavato dal *Sermone della Montagna* (Matteo 5,21-48)<sup>2</sup>.

Vi era in particolare una norma che aveva il potere di provocare, se messa in pratica senza compromesso alcuno con il principio di realtà, la caduta inesorabile dell'ordinamento religioso e politico. Ed era l'imperativo della “non resistenza”, esposto sinteticamente in Matteo 5,39: “Ma io vi dico: non vendicatevi contro chi vi fa del male. Se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu presentagli anche l'altra”. Partendo dall'istanza etica di un'interpretazione letterale del vangelo – a cui sottomette tutte le proprie idee morali, religiose, sociali – lo scrittore giunge così ad ipotizzare la possibilità di un cambiamento radicale delle forme di convivenza umana. Questa tesi riceverà la sua formulazione più estesa e approfondita nell'opera intitolata *Il regno di Dio è in voi* (1890-1893)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Sul sistema etico-religioso tolstoiano vedi P. C. BORI, *Tolstoj. Oltre la letteratura (1875-1910)*, S. Domenico di Fiesole, Cultura della pace, 1991; ID., *L'altro Tolstoj. Lev Tolstoj interprete delle tradizioni religiose*, Bologna, Il Mulino, 1995; I. MEDZHIBOVSKAYA, *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845-1887*, Lanham, MD, Lexington Books/Rowman and Littlefield, 2008.

<sup>3</sup> L. TOLSTOI, *Il regno di Dio è in voi*, trad. it. di S. Behr, Roma, Bocca, 1894 (riproduzione anastatica: *Il regno di Dio è in voi*, Trento-Genova, Publirprint-Manca, 1988). Bloccato dalla censura zarista come opera “pericolosa”, il trattato circolò in Russia in una grande quantità di esemplari poligrafati o dattiloscritti, obbligando le autorità a prendere provvedimenti particolarmente severi contro tipografie, litografie e singoli individui. La prima edizione pubblicata in Russia è quella di Peterburg, *Russkoe svobodnoe slovo*, 1906. Cfr. *Carstvo Božie vnutri vas, ili christianstvo ne kak mističeskoe učenie, a kak novoe žizneponimanie* [Il regno di Dio è in voi, ovvero il cristianesimo dato non come una dottrina mistica, ma come una nuova concezione della vita], in L. N. TOLSTOI, *Polnoe sobranie sočinenij* [Opere complete], Moskva, Chudožestvennaja literatura, 1930-1972, XXVIII, pp. 1-306.

Vi si sostiene la tesi che i grandi mali che affliggono l'umanità provengono innanzi tutto dal non aver seguito l'imperativo evangelico che, proibendo di rispondere alla violenza con la forza, ha abolito la "legge di vendetta" dell'Antico Testamento. È vero che, alle origini del cristianesimo, alcuni scrittori ecclesiastici si erano già soffermati sul principio non violento e ne avevano tratto una dottrina tendenzialmente pacifista. Presto però esso era rimasto confuso fra le massime generiche della religione cristiana che, per quanto avesse finto di ammettere la legge del perdono predicata da Cristo, aveva in realtà proclamato l'esistenza di un Dio vendicatore. È soltanto in età moderna – sostiene Tolstoj – che il principio non violento ha cominciato ad avere qualche affermazione pratica: lo dimostra in particolare l'esempio dei mennoniti e dei quaccheri i quali, fondandosi sui testi neotestamentari, hanno rifiutato di prestare il servizio militare e di prendere in mano le armi<sup>4</sup>.

L'insegnamento a uniformare i comportamenti individuali e collettivi al dettato evangelico era, al tempo in cui scriveva Tolstoj, diffuso in ambienti religiosi appartati e riservati, cioè lontani dal clamore delle grandi confessioni cristiane ed estranei all'uso dei mezzi di comunicazione o di formazione dell'opinione pubblica. L'appropriazione, ad opera di un grande letterato, di un sentimento religioso sopravvissuto fino a quel momento ai margini della società e la sua collocazione nel quadro dei grandi problemi del tempo (quelli che procura la modernità) giunse inaspettata e provocò di conseguenza grande scandalo tra i lettori della Russia e dell'Europa occidentale. Tanto più che il nuovo principio venne immediatamente riconosciuto come il punto centrale della dottrina tolstoiana e la pubblicazione di *Il regno di Dio in voi* fu accolta dalla stampa internazionale come una sorta di "sfida" al buon senso.

Tolstoj – approfittando della posizione che occupava in quanto scrittore di rinomanza mondiale e intellettuale di alta autorità morale – si presentava infatti non tanto in veste di predicatore di un'idea del cristianesimo come separazione delle comunità degli eletti dalla società dei reprobi e come fustigatore con la parola dei

<sup>4</sup> Sull'interesse di Tolstoj per i movimenti religiosi non violenti in Russia, cfr. B. BIANCHI, E. MAGNANINI, A. SALOMONI, *Culture della disobbedienza. Tolstoj e i duchobory (con una raccolta di testi di Tolstoj e il carteggio con Verigin 1895-1910)*, Roma, Bulzoni, 2004.

costumi del mondo contemporaneo. Perché egli entrava direttamente in politica, portando avanti una critica sistematica della violenza del potere costituito (nella forma dello stato e della chiesa) e dei suoi molteplici organi di funzionamento. La questione sociale era per lui innanzi tutto una questione morale, nel senso che la sua risoluzione non doveva essere lasciata alle menti dei sociologi, ai calcoli degli economisti, alle decisioni degli uomini di governo. Doveva restare nelle mani dei singoli individui che, leggendo il vangelo con fede antica e con animo nuovo, s'apprestavano ad una resistenza.

La critica che Tolstoj muoveva al cristianesimo storico coinvolgeva in modo radicale tutte le grandi confessioni: cattolicesimo, ortodossia, protestantesimo erano presentati come “eresie” di coloro che si erano allontanati dal *Sermone della Montagna* e avevano abbandonato le scaturigini della dottrina per consacrarsi alla difesa dei principi di autorità, di possesso e di gerarchia. Nessuna delle istituzioni politiche, religiose e sociali era risparmiata: lo stato era dipinto come un organismo ostile, per sua stessa natura, all'umanità; la chiesa altro non era che la giustificazione spirituale della disuguaglianza; la proprietà era giudicata come un diritto contrario alla ragione della comunità cristiana; la guerra, infine, era vista come la negazione della morale pura, vale a dire liberata dalla pressione dell'interesse. Ciò che conta, nella visione tolstoiana, è che lo stato e la chiesa, con i poteri civili, militari e religiosi (magistratura esercito amministrazione), non sono condizioni essenziali ed indispensabili allo sviluppo della società. Anzi. L'intero ordinamento statale è tenuto in piedi dagli eserciti, che si dice siano destinati alla difesa dal nemico esterno, ma che in realtà servono solo a perpetuare la schiavitù dei popoli. Gli uomini, dai gradini più bassi della scala sociale fino ai più alti, sono però responsabili essi stessi della loro schiavitù, sia che rinuncino alla libertà e alla dignità, perché istupiditi dalla loro educazione patriottica e pseudoreligiosa, sia che lo facciano perché desiderosi di vantaggi individuali materiali. Tutte le istituzioni sono state fondate con la forza e non hanno altro scopo che quello di mantenere l'ordine della guerra. Per mettersi in accordo morale con il cristianesimo, occorre invece instaurare l'ordine della pace. E in che modo? Riconoscendo il carattere sacro della vita<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Si veda la critica tolstoiana della violenza e del terrorismo discussa in I. MEDZHIBOVSKAYA, *Tolstoj's Response to Terror and Revolutionary Violence*, “Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History”, IX, 3, 2008, pp. 505-531.

## Il “tolstoismo” come risposta controversistica

Quali sono i principali dispositivi del discorso razionalista tolstoiano in materia di religione? Il primo è quello esegetico: rileggere il messaggio evangelico contro l'interpretazione imposta dalla tradizione ecclesiastica, responsabile di aver piegato il senso della sacra scrittura per fare del cristianesimo una religione di stato. Il secondo è quello antropologico: attribuire alla vita fondata sull'osservanza dei precetti di Gesù un significato indipendente dall'esistenza di Dio e chiedere al cristianesimo di essere un bene presente, visibile e tangibile. Il terzo è quello estetico: restituire al sentimento un ruolo fondamentale nell'economia spirituale e ridare al cuore (sede della sapienza) il primato sull'intelletto.

In Russia questo discorso ebbe una forte influenza sia tra i ceti intellettuali che tra quelli popolari, tanto da far affermare al procuratore generale del sinodo della chiesa ortodossa, Konstantin P. Pobedonoscev, in una lettera inviata il 1° novembre 1891 allo zar Alessandro III, che l'entusiasmo per Tolstoj aveva assunto il carattere di una “demenza epidemica”<sup>6</sup>. Le autorità civili ed ecclesiastiche si trovarono così costrette ad avviare un'intesa campagna antitolstoiana, contraddistinta dalla difficoltà o, meglio, impossibilità di adottare misure coercitive dirette (incarcerazione, deportazione o confino), in ragione della straordinaria popolarità nazionale e internazionale dello scrittore (le voci intorno ad una sua imminente reclusione nel monastero-prigione di Suzdal' da parte della chiesa ortodossa non sono mai state suffragate da alcuna documentazione). L'offensiva antitolstoiana fu dunque condotta soprattutto attraverso l'attività pastorale del clero e la polemica giornalistica sui maggiori organi di stampa<sup>7</sup>. Essa ebbe come maggiore risultato quello di rendere più rigida la censura nei confronti di teorie ch'erano accusate di minare alla base il potere politico e religioso: la repressione colpì gli scritti e non la persona. Una circolare del ministero degli affari interni, diramata il 20 agosto 1887, disponeva ad esempio che gli organi di controllo delle pubblicazioni non autorizzassero l'impressione e la circolazione di alcuno scritto di

<sup>6</sup> *Pis'ma Pobedonosceva k Aleksandru III* [Lettere di Pobedonoscev ad Alessandro III], Moskva, Novaja Moskva, 1926, II, p. 253.

<sup>7</sup> Cfr. PÅL KOLSTØ, *The Demonized Double: The Image of Lev Tolstoj in Russian Orthodox Polemics*, “Slavic Review”, LXV, 2, 2006, pp. 304-324.

Tolstoj senza un giudizio preliminare da parte del comitato centrale per la stampa. Nel 1893, questo comitato inviava ai censori un elenco di opere proibite che includeva già 19 titoli<sup>8</sup>. Ma non fu solo formalmente proibita l'edizione delle opere politico-religiose dello scrittore (che però circolarono come opuscoli clandestini oppure, presso le classi colte, in traduzioni francesi e tedesche, grazie all'intensa opera di divulgazione dei sostenitori). Fu anche imposto il controllo di stato su ogni informazione favorevole al movimento tolstoiano, mentre la stampa intransigente intensificava gli attacchi contro i seguaci, sottoposti a numerose restrizioni della libertà e spesso obbligati alla deportazione o all'esilio.

La campagna antitolstoiana, che s'inseriva nel quadro più generale della lotta contro tutte le forme di dissenso in materia di fede, è particolarmente intensa negli anni novanta. La chiesa di stato non si limitò alla fase preventiva e repressiva, né si esaurì nell'azione polemica per mezzo degli organi d'informazione. Iniziò a concepire, in chiave controversistica, un nuovo raggruppamento settario da aggiungere alle diverse componenti dell'opposizione religiosa: il "tolstoismo". Secondo la classificazione in vigore negli studi ortodossi, la dottrina di Tolstoj apparteneva al sistema delle cosiddette "sette razionalistiche" (verrà annoverata come setta "pericolosa" nel 1897)<sup>9</sup>. Ma se ne distingueva perché distruggeva tutti i fondamenti della fede. Essa infatti metteva in discussione la teologia del cristianesimo storico, dissolvendo il presupposto trinitario che l'aveva fondata e articolata. Ciò significa che rifiutava d'accettare l'incarnazione di Dio nel corpo di un messia e di riconoscere Dio in colui che aveva predicato il vangelo. Quando poi parlava di Dio procedeva senza esitazioni verso una strada che conduceva al disconoscimento dell'esistenza di una "persona" e di una intelligenza creatrice.

<sup>8</sup> G. LJALINA, *Cenzurnaja politika cerkvi v XIX — načale XX v.* [La politica censoria della chiesa nel XIX e all'inizio del XX secolo], in *Russkoe pravoslavie. Vechi istorii* [La chiesa ortodossa. Tappe fondamentali della sua storia], Moskva, Politizdat, 1989, p. 495.

<sup>9</sup> Cfr. N. P. KUTEPOV, *Kratkaja istorija i veroučenie russkich racionalističeskich i mističeskich eresej* [Breve storia ed esposizione dottrinarie delle eresie razionalistiche e mistiche russe], Novočerkassk, Častnaja donsčaja tipografija, 1899, pp. 58-61; S. MARGARITOV, *Istorija russkich racionalističeskich i mističeskich sekt* [Storia della sette razionalistiche e mistiche russe], Kišinëv, F. P. Kaševskij, 1902<sup>2</sup>, pp. 110-122; T. I. BUTKEVIČ, *Obzor russkich sekt i ich tolkov* [Rassegna delle sette russe e delle loro correnti], Petrograd, I. L. Tuzov, 1915<sup>2</sup>, pp. 526-557.

## La scomunica

Il 22 febbraio 1901 Tolstoj venne scomunicato dalla chiesa Russa per le sue opinioni non conformiste. L'atto di separazione era stato preparato scrupolosamente. Nel novembre del 1899, l'arcivescovo di Char'kov, Amvrosij, stilò una lettera pastorale che servì da schema per la stesura del documento ufficiale. L'epistola iniziò poi a circolare, a partire dall'aprile del 1900, sotto la forma di una nota confidenziale con cui il metropolita di Kiev e presidente del sinodo, Ioannikij, si rivolgeva agli alti prelati della chiesa di stato. L'avviso, nella sua redazione finale, recita:

Il conte Lev Tolstoj, negli scritti in cui esprime le sue opinioni religiose, si è dimostrato nemico della chiesa ortodossa di Cristo. Egli non riconosce Dio in tre persone e afferma che il figlio di Dio, la seconda persona della santa trinità, è soltanto un uomo. Parla in modo sacrilego del mistero dell'incarnazione della parola-Dio, snatura il testo sacro del vangelo e attacca la santa chiesa definendola una istituzione umana. Nega la gerarchia ecclesiastica e deride i misteri e le cerimonie della santa chiesa ortodossa. La chiesa ortodossa dichiara solennemente, in presenza dei suoi fedeli, che uomini di questo tipo sono estranei alla comunità ecclesiale<sup>10</sup>.

Questa prima misura disciplinare coincise con la pubblicazione di *Resurrezione* (1899), romanzo fortemente polemico nei confronti del cristianesimo di stato oltre che della gerarchia ecclesiastica e delle forme di culto ortodosse. Ormai lo scrittore non si accontentava più di diffondere dei saggi, religiosi e politici, destinati ad un pubblico più o meno ristretto. Egli dava un aspetto letterario e un contenuto narrativo alle sue posizioni, mettendole a disposizione della grande massa dei lettori. L'enorme successo nazionale ed internazionale del romanzo ebbe l'effetto di trasformare il primo decreto in un provvedimento di scomunica. L'atto definitivo del sinodo della chiesa ortodossa, con cui si estrometteva il "nuovo maestro di falsità", elencava tutti gli errori teologici che gli erano stati imputati:

<sup>10</sup> "Vera i Cerkov", 1903, 1, pp. 165-167.

Nelle sue opere e nelle sue lettere, diffuse in gran numero da lui e dai suoi discepoli in tutto il mondo, e in particolare entro i confini della nostra patria diletta, egli predica con lo zelo di un fanatico l'annientamento di tutti i dogmi della chiesa ortodossa e dell'essenza stessa della fede cristiana: rinnega il Dio vivente e personale, glorificato nella santa trinità, creatore e artefice dell'universo; rifiuta il signore Gesù Cristo, uomo Dio, redentore e salvatore del mondo, che ha patito per noi uomini e per la nostra salvezza, ed è risuscitato dai morti; nega il concepimento senza seme dell'umanità di Cristo signore e la verginità, prima e dopo il parto, di Maria, madre di Dio, purissima e sempre vergine; non crede a una vita e una remunerazione dopo la morte; rifiuta tutti i sacramenti della chiesa e l'azione benefica dello spirito santo in essi; e, ingiuriando tutti i più sacri argomenti di fede del popolo ortodosso, non ha esitato a schernire il più grande dei sacramenti, la santa eucarestia.

Questi errori – precisava poi il decreto – Tolstoj li aveva predicati senza sosta, a voce e per iscritto, “non di nascosto, ma apertamente, di fronte a tutti, coscientemente e volutamente”, e ciò facendo egli si era alienato ogni possibilità di conciliazione con la chiesa ortodossa. La chiesa russa arrivava dunque alla conclusione di non poterlo più riconoscere tra i suoi membri, almeno fintanto ch'egli non si fosse pentito e non avesse ristabilito la sua comunione d'intenti con la gerarchia, e “confermava il suo allontanamento (*otpadenie*) dalla chiesa”<sup>11</sup>.

È stato sottolineato il carattere moderato, quasi reticente, del provvedimento, che avrebbe più il tono di una *monitio evangelica* che quello di una scomunica seguita da anatema *coram populo*, secondo il modello enunciato dal regolamento ecclesiastico di Pietro il Grande e sigillato dalle norme di diritto canonico dell'ortodossia<sup>12</sup>. Né moderato, né reticente fu invece Tolstoj che, nella rispo-

<sup>11</sup> *Opređenje svjatejšeg sinoda ot 20-22 fevralja 1901 g., N° 557, s poslanijem vernym čadom pravoslavnyje greko-rossijskie cerkvi o grafe L've Tolstom* [Deliberazione del santo sinodo in data 20-22 febbraio 1901, n. 557, con annessa un'epistola ai fedeli figli della chiesa greco-russa in merito al conte Lev Tolstoj], “Cerkovnye vedomosti pri svjatejšem pravitel'stvujuščem sinode”, 24 fevralja 1901, pp. 45-47.

<sup>12</sup> N. WEISBEIN, *L'évolution religieuse de Tolstoï*, Paris, Librairie des cinq continents, 1960, p. 374. Fondamentale per ricostruire le ragioni della scomunica è la miscellanea a cura di V. M. Skvorcov: *Po povodu otpadenija ot pravoslavnoj cerkvi grafu L'va Nikolaeviča Tolstogo. Sbornik statej “Missionerskogo obozrenija”* [A



sta al sinodo (4 aprile 1901), confutò minuziosamente la deliberazione e precisò sinteticamente le ragioni che lo avevano portato a rinunciare alla chiesa:

Che io abbia rinunciato alla chiesa che si pretende ortodossa, questo è perfettamente corretto. Ma vi ho rinunciato non perché mi sia ribellato contro il Signore, al contrario, solo perché con tutte le forze dell'anima volevo servirlo. Prima di rinunciare alla chiesa e alla comunione con il popolo, che mi era inesprimibilmente preziosa, io, dubitando da taluni indizi che quella chiesa non fosse la vera chiesa, consacrai alcuni anni a studiarne teoricamente e praticamente la dottrina. Teoricamente: ho letto tutto quel che potevo sull'insegnamento della chiesa, ho studiato ed esaminato criticamente la teologia dogmatica. Praticamente poi ho seguito, nel corso di parecchi anni, con molto rigore le prescrizioni della chiesa, osservando tutti i digiuni e prendendo parte a tutti i servizi liturgici. E mi convinsi che l'insegnamento della chiesa è, dal punto di vista teorico, una menzogna perfida e dannosa, dal punto di vista pratico un complesso delle più grossolane superstizioni e manifestazioni magiche, che nascondono completamente tutto il senso dell'insegnamento cristiano.<sup>13</sup>

Ugualmente critica fu la reazione di Sof'ja Tolstaja in un'apostrofe ai sacerdoti della chiesa ortodossa ch'ebbe vasta risonanza in Russia e all'estero<sup>14</sup>. La scomunica venne poi a coincidere con agitazioni studentesche e operaie di vaste proporzioni che – prodottesi per ragioni tutt'affatto differenti – presero rapidamente l'aspetto di un movimento di sostegno allo scrittore. Due giorni dopo la pubblicazione del decreto una grande manifestazione si svolse nelle strade di Mosca: Tolstoj, trovatosi a passare in mezzo alla folla,

proposito dell'abbandono della chiesa ortodossa da parte del conte Lev Nikolaevič Tolstoj. Raccolta di articoli del "Missionerskoe obozrenie", Sankt-Peterburg, V. V. Komarov, 1905<sup>3</sup>.

<sup>13</sup> *Risposta alla decisione del sinodo*, in P. C. BORI, P. BETTILOLO, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)*, Brescia, Queriniana, 1978, p. 108. La risposta di Tolstoj fu pubblicata inizialmente sul periodico "Missionerskoe Obozrenie", 1901, 6, pp. 806-814, con tagli imposti dalla censura ecclesiastica. Cfr. *Orvet na opredelenie sinoda* [Risposta alla deliberazione del sinodo], in L. N. TOLSTOJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, XXXIV, pp. 245-253.

<sup>14</sup> Cfr. *Protest grafini Tolstoj* [La protesta della contessa Tolstoj], "Svobodnaja Mysl", 13, 1901, pp. 195-196.

venne riconosciuto, circondato e acclamato<sup>15</sup>. Riflettendo sugli avvenimenti e denunciando il comportamento della gerarchia ortodossa, un ex-ecclesiastico scriveva ad Amvrosij:

Oggi non solo gli scrivani delle *volosti*, ma i vecchi e i giovani, gli istruiti, i semianalfabeti e quelli che sanno appena compitare, tutti cercano di leggere il grande scrittore della terra russa. Si procurano a prezzo elevato le sue opere [...], leggono, riflettono, e le conclusioni, naturalmente, non sono a favore del clero. La massa degli uomini comincia già a comprendere dov'è la menzogna e dove la verità e vede che il nostro clero dice una cosa e ne fa un'altra e anche nella parole abbastanza spesso si contraddice. Molte verità si potrebbero dire ma, si sa, col clero non è possibile parlare apertamente, esso non si perirebbe di denunciare subito per far punire e giustiziare.<sup>16</sup>

Se consideriamo con attenzione le reazioni alla scomunica che si susseguono in tutta Europa, vedremo delinearsi nitidamente l'interesse per le conseguenze che l'azione del sinodo avrebbe potuto avere sull'opinione pubblica russa e sull'evoluzione politica del paese. È questo uno degli effetti della consapevolezza che si aveva del potenziale eversivo del discorso tolstoiano. La scomunica servì così da occasione per porre una serie d'importantissimi quesiti (alcuni ancora impliciti, altri già dispiegati) che travagliavano le società in via di secolarizzazione e per sollevare un dibattito che da qualche tempo, sebbene con modalità diverse, coinvolgeva tutti coloro che s'interrogavano da credenti sul ruolo e il destino della morale cristiana nella progressiva laicizzazione dei comportamen-

<sup>15</sup> Sull'agitazione provocata da questi avvenimenti nella famiglia Tolstoj e la protesta della moglie riprodotta in numerosi giornali stranieri, cfr. i ricordi di A. TOLSTOJ, *La mia vita col padre*, Milano, Corticelli, 1933, pp. 97-100.

<sup>16</sup> Cfr. I. PREOBRAŽENSKIJ, *Pis'mo k preosujaščennomu Amvrosiju, archiepiskopu char'kovskomu* [Lettera all'arcivescovo di Char'kov, monsignor Amvrosij], "Vera i Razum", 1901, 8, pp. 457-462. Sulla complessa relazione tra Tolstoj e l'ortodossia, cfr. PÅL KOLSTØ, *Leo Tolstoy, a Church Critic Influenced by Orthodox Thought*, in *Church, Nation, and State in Russia and Ukraine*, ed. by G. HOSKING, London, Macmillan, 1991, pp. 148-166; ID., *A Mass for a Heretic? The Controversy over Leo Tolstoy's Burial*, "Slavic Review", LX, 1, 2000, pp. 75-95; ID., *The Elder at Iasnaia Poliana: Lev Tolstoj and the Orthodox Starets Tradition*, "Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History", IX, 3, 2008, 541-544; ID., "For here we do not have an enduring city": *Tolstoy and the Strannik Tradition in Russian Culture*, "The Russian Review", LXIX, 1, 2010, pp. 119-134.

ti individuali e sociali. Tolstoj – si diceva da più parti – riteneva di conoscere una forma purissima di cristianesimo, avendo egli abrogato, con il classico gesto ereticale della *restitutio*, la “storia della chiesa” come storia della corruzione del discorso originario. La dottrina accumulata dalla teologia sul messaggio evangelico aveva infatti conservato gli enunciati profetici nella loro innocua genericità spirituale e li aveva soppressi nella concretezza dei rapporti umani. Ma era legittimo considerare Tolstoj ancora membro della cristianità, dal momento che negava l’immortalità dell’anima umana, l’incarnazione del figlio di Dio, la divinità di Gesù? Si poteva ritenere che facesse ancora parte della comunità cristiana storicamente determinata dal momento che, mescolando tradizioni religiose eterodosse e modelli di pensiero politico eversivo, predicava il regno del signore in terra, si faceva portavoce della non resistenza al male e non riconosceva la liceità della proprietà privata; condannava tutte le religioni nazionali, considerate come un travestimento del patriottismo e quindi negazione di una religione dell’umanità; accusava alcuni seguaci di Cristo (quelli costituenti il clero secolare e la gerarchia ecclesiastica) di essersi impadroniti della sua dottrina per spiegarla arbitrariamente e snaturarla?

### **Contro la servitù volontaria**

**I**l saggio di Jasnaja Poljana proponeva di rendere, sempre e senza eccezione di persona, “il bene per il male”. Ma questo principio morale del cristianesimo (cui le chiese avevano rinunciato e che a molti risultava per gran parte inattuabile) era seguito da un caposaldo del pensiero politico anarchico implicito in tutta l’organizzazione del discorso tolstoiano. La lotta fra gli uomini non può essere eliminata, come fanno coloro che s’impadroniscono delle istituzioni, sottomettendo una parte di loro all’autorità, ma solo sopprimendo la violenza sotto qualunque forma essa si presenti. Per realizzare la pace senza passare attraverso la repressione legale di un pezzo di società erano però necessari dei soggetti intimamente liberi. Ed è libero, sostiene Tolstoj, solo colui che può dire di non avere bisogno dello stato, perché non usa la violenza in alcun rapporto con i propri simili e non risponde alla forza con la forza.

Tolstoj è stato a lungo considerato come un pensatore anarchico e, per la sua visione di una società senza autorità né legge, egli ha goduto effettivamente di un largo consenso negli ambienti libertari. Tale popolarità gli derivava soprattutto dalla capacità di mostrare le funzioni di puro dispotismo delle istituzioni che governano la società, dalla forza di persuasione che metteva nel denunciare il parassitismo e la corruzione delle classi dominanti. Molti dei suoi articoli avrebbero potuto essere facilmente sottoscritti da un rivoluzionario e la maestria dell'autore riusciva in gran parte a far dimenticare alcune importanti divergenze teoriche. In primo luogo: il rifiuto della violenza e la propaganda della "resistenza passiva", da intendersi però come forma radicale di disobbedienza a ciò che la coscienza avverte come ingiusto e come un atto che sigilla l'abbandono della "servitù volontaria" su cui si basa il rapporto politico "originario". Ciò non deve peraltro far perdere di vista che molti altri elementi del discorso tolstoiano richiamavano un'ideologia sostanzialmente regressiva: la convinzione che il progresso non fosse altro che una forma di superstizione, l'ostilità per l'evoluzione economica, lo scetticismo nei confronti della scienza, il disinteresse per tutto ciò che riguarda l'organizzazione della vita sociale, l'avversione per lo sviluppo della civiltà e per ogni manifestazione della modernità<sup>17</sup>.

Al programma di trasformazione economica e sociale perseguito da anarchici e socialisti, Tolstoj contrapponeva un ideale di riforma etica individuale. Alla rivoluzione violenta degli anarchici o alle riforme imposte dai socialisti alle istituzioni politiche ed economiche come mezzo per la costruzione di una nuova società, egli rispondeva parlando di fondazione di un'etica collettiva in quanto somma delle morali dei singoli individui che osservano, alla lettera, il dettato evangelico. Il fattore morale del progresso verso il regno della ragione era a suo avviso molto più importante del fattore economico verso il regno del benessere. Non si sarebbe mai potuta dare una "società ideale" senza aver formato gli individui adatti per viverla. E formare degli individui per il futuro vuol dire fissarli eticamente al suolo del tempo presente, perché occorre vivere secondo le proprie idee anche prima che la società perfetta possa essere realizzata.

<sup>17</sup> Sulla riflessione tolstoiana intorno a queste tematiche, cfr. B. BIANCHI, *Lavoro e proprietà nel pensiero di Lev Tolstoj*, in L. TOLSTOJ, *La schiavitù del nostro tempo*, a cura di B. BIANCHI, Pisa, BFS Edizioni, 2010, pp. 7-45.

Tolstoj può essere propriamente definito un pensatore “anarchico cristiano”. Era “anarchico”, perché negava per intero il più elementare sistema politico sul quale si fonda la società umana (lo stato, le leggi, le milizie). Era “cristiano”, perché accettava come codice morale il vangelo, che rende inutile l’esistenza di un governo esterno alla coscienza. Questa simbiosi di anarchismo e cristianesimo sconcertò per lungo tempo i contemporanei e soprattutto gli ambienti rivoluzionari. Era difficile pensare di vivere un “anarchismo cristiano” o un “cristianesimo anarchico”. Non deve dunque destare meraviglia che molti cristiani progressisti, anche se partecipi con piena consapevolezza della secolarizzazione, fossero turbati dall’esistenza di un cristianesimo libertario e comunista; che respingessero l’uso del sintagma “libero pensiero” in materia di fede; che non riuscissero ad accettare, nemmeno come ipotesi, l’idea che un “ateo” potesse definirsi “cristiano”. Era difficile immaginarsi un credente che (rimanendo tale) s’appropriava la terminologia di una filosofia che aveva denunciato la religione come “oppio dei popoli”. Così com’era difficile figurarsi un noncredente il quale (senza rinunciare al suo statuto) dichiarava di non essere capace di pensarsi al di fuori della struttura religiosa che aveva modellato la cultura europea. Ma ancora più difficile era capire che l’uno e l’altro volevano vivere insieme in una comunità regolata dall’etica del vangelo. Sul versante opposto, del resto, molti anarchici non riuscivano a comprendere la modernità della riduzione del cristianesimo al puro messaggio evangelico e per questo accusavano Tolstoj di misticismo. Non si rendevano infatti conto del significato che avevano la fuoriuscita dei credenti dalle strutture confessionali e la ribellione alle autorità ecclesiastiche in nome del puro cristianesimo. Solo in anni recenti alcuni studiosi, più interessati alla comprensione storica delle contraddizioni che alla loro denuncia, hanno tentato di cogliere il virtuale legame tra anarchismo e cristianesimo. E se l’hanno fatto con relativa facilità è stato perché il processo di separazione del “cristianesimo” dalla “religione” è diventato parte integrante della modernità. A molti infatti la secolarizzazione delle fedi (fino all’estremo limite della loro perdita) ha restituito il messaggio evangelico nella sua manifestazione più semplice: una regola per l’esistenza terrena. “L’anarchismo di Tolstoj – ha scritto George Woodcock – è l’aspetto esterno, espresso nel comportamento, del suo cristianesimo [...]. L’assenza di vero

conflitto fra questi due aspetti è dovuta al fatto che la sua è una religione [...] senza fede”. Woodcock, per alludere all’evoluzione della religione verso l’ateismo, fa riferimento ai più radicali *dissenters* della rivoluzione inglese, che fondavano le loro “convinzioni” religiose “sulla ragione”. E, ancora più opportunamente, richiama le conclusioni cui approda l’unitarianismo del diciannovesimo secolo nel suo sforzo di portare alle estreme conseguenze la demitizzazione del cristianesimo: il Cristo di Tolstoj è un “maestro” di vita e non un “Dio” incarnato; “la sua dottrina è la ragione stessa” nella forma del messaggio evangelico; essendo la sua “una religione umanizzata, il regno di Dio dobbiamo cercarlo non fuori di noi, ma in noi stessi”. E per questa ragione “l’atteggiamento di Tolstoj rientra chiaramente nell’ambito del pensiero anarchico”<sup>18</sup>.

## Un pensiero critico

Il “tolstoismo”, per come era strutturato, riuscì a penetrare negli ambienti più diversi. Esso servì come esponente maggiore di un’eterogenea corrente di reazione all’arte per l’arte e di una conseguente domanda d’impegno sociale dello scrittore; godette di grande fortuna tra i socialisti che affidarono una parte considerevole della propria propaganda agli opuscoli politici tolstoiani; s’incunò nel pacifismo e nell’antimilitarismo (comune a diverse tendenze politiche del movimento democratico e operaio) facendo spostare sul suo fronte delle importanti resistenze religiose alla guerra; riuscì a provocare condanne dell’autorità ecclesiastica e a far infliggere punizioni esemplari a protagonisti del riformismo cattolico; fu ispiratore di una breve ma intensa tendenza anarcocristiana e fu causa di dure lotte ideologiche all’interno delle associazioni libertarie.

Molti gruppi politici, di origini e finalità assai diverse, si applicarono alla diffusione degli scritti di Tolstoj che contenevano le pagine più severe mai scritte sul moderno militarismo e sugli orrori della guerra. Ma, superata la fase dell’interesse generico, il materiale etico-religioso che lo scrittore metteva a disposizione

<sup>18</sup> G. WOODCOCK, *L’anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 202 (ed. originale: 1962).

della politica entrò in conflitto con le idee più profonde di coloro che volevano fruirne. C'era chi incorporava nel suo programma la produzione letteraria pacifista e antimilitarista, ma voleva fare la rivoluzione della classe operaia armi in pugno e quindi rifiutava la teoria della resistenza passiva; chi non rinunciava all'idea del socialismo come esigenza morale invece che economico-sociale, ma voleva portare il proletariato al potere tramite la lotta parlamentare e quindi rigettava la motivazione anarco-cristiana; chi sceglieva come modello di vita personale l'evangelismo, ma voleva riformare (invece che abbattere nella coscienza) le istituzioni della fede nella convinzione che avessero ancora una missione storica da svolgere e quindi limitava la portata della lotta anticlericale<sup>19</sup>.

L'importanza storica del discorso di Tolstoj può essere dunque compresa partendo dai risultati che ha procurato la sua ribellione morale all'autorità della chiesa e al potere dello stato. Se guardiamo agli effetti di circolazione dei suoi proclami contro la guerra, il "passivo" Tolstoj può essere addirittura considerato "uomo d'azione", per il fatto di essere riuscito a influenzare e anche a modificare il modo di pensare di un'intera generazione. Nel momento in cui predicava il rifiuto di prestare servizio nell'esercito e ricordava il divieto evangelico di uccidere (un imperativo morale che gli stati insieme alle chiese hanno fatto dimenticare ai loro sudditi cristiani), egli criticava la disciplina militare che – per come concepisce l'obbedienza – priva gli uomini dell'uso della ragione. In altri termini: attraverso la denuncia del militarismo (violazione permanente dell'etica cristiana e modello di funzionamento di una società che non riconosce i bisogni della libertà di pensiero) egli condannava senza appello ogni forma di dispotismo.

<sup>19</sup> È la tesi di fondo di A. SALOMONI, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia (1886-1910)*, Firenze, Olschki, 1996.





## EDUCARE A ESSERE IN LEV TOLSTOJ

“Ma bisogna vivere. E io che pensavo di sapere tutto, che insegnavo agli altri come vivere, io non so niente, e chiedo a te di insegnarmi”<sup>1</sup>.

In questa breve frase è condensato il pensiero più profondo e vero di Leone Tolstoj (1828-1910)<sup>2</sup>: il sapere del non sapere, il sa-

<sup>1</sup> L. TOLSTOJ, *Padre Sergij*, [*Otec Sergij*], trad. it. di I. Sibaldi, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 79. Questo racconto-parabola di Tolstoj è scritto tra la primavera del 1890 e l'autunno del 1891, ripreso poi nel 1895 e ancora nel 1898.

<sup>2</sup> Le opere su Leone Tolstoj sono un'enormità, così come sterminata è la sua produzione (Cfr.: F. CODELLO, *La buona educazione, Esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neill*, Milano, FrancoAngeli, 2005). Diamo conto solo di quelle biografie e studi che evidenziano la sua attività pedagogica ed educativa: T. TOMASI, *Ideologie libertarie e formazione umana*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 152-168; L. VOLPICELLI-V. S. MOROSOV, *A scuola da Tolstoj*, Roma, Armando Armando, 1971; J. SPRING, *L'educazione libertaria*, Milano, Antistato, 1981 (in particolare le pp. 61-63); M. P. SMITH, *Educare per la libertà*, Milano, Elèuthera, 1990, pp. 75-88; R. LEWIN, *Léon Tolstoj et l'école de Jasnaja Poljana*, Grenoble, 1972; C. BAUDOUIN, *Tolstoj Educateur*, Neuchâtel-Paris, Deuchatel & Niestlé, 1921; A. DE CASTRO, *Leone Tolstoj nella vita e nella scuola*, Milano, R. Caddeo, 1923; M. KUES, *Jasnaja Poljana. Ernste und beitere Stunden bei Leo Tolstoj*, Bern Verlag Hallwag; A. STOPPOLONO, *Leone Tolstoj educatore*, Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1905; G. VITALI, *Leone Tolstoj pedagogista*, Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 1914; E. SANTAMARIA, *Le idee pedagogiche di Leone Tolstoj*, Bari, Laterza, 1904; L. DE CASTRO, *Tolstoj nella vita e nella scuola*, Milano, 1923; L. KUFFERLE, *Tolstoj maestro elementare*, Roma, 1929; L. DERRICK, *Tolstoj. La vita e le opere*, Milano, Rizzoli, 1947; A. RACHMANOWA, *Leone Tolstoj. Tragedia del suo matrimonio*, Milano, Sperling & Kupfer, 1939; T. TOLSTOJ, *Anni con mio padre*, Milano, Garzanti, 1976; V. L. TOLSTOJ, *Autobiografia delle lettere*, Milano, Mondadori, 1954; H. TROYAT, *Tolstoj*, Paris, Fayard, 1965; B. EJCHENBAUM, *Il giovane Tolstoj. La teoria del metodo formale*, Bari, De Donato, 1968; E. GASPARINI, *L'esordio di Tolstoj (1852-1860)*, Milano, Montuoro, 1952; R. ROLLAND, *Vie de Tolstoj* (1911), Milano, Caddeo, 1921; V. CHKLOVSKI, *L. Tolstoj*, Paris, Gallimard, 1969; P. BIRINKOFF, *Leone Tolstoj. La sua vita e le sue opere*, Milano, 1906; A. MAUDE, *The life of Tolstoj*, London, 1908-1910; I. BERLIN, *Il riccio e la volpe*, Milano, Adelphi, 1998, pp. 69-158 e pp.383- 416. Impressionante il silenzio degli storici della pedagogia sulla dimensione educativa del pensiero di Tolstoj e sulla sua esperienza di scuola libertaria (Cfr.: A. SANTONI

pere come ricerca infinita ed inesauribile, l'umiltà che presuppone la conoscenza.

Tolstoj è educatore e pedagogista in tutta la sua produzione letteraria. Infatti in una delle sue opere più note, "Resurrezione", con la sensibilità stilistica e profondità d'animo che gli sono proprie, scrive:

Erano allegri e i vegetali, e gli uccelli, e gli insetti, e i bambini. Ma gli uomini, quelli grandi, gli adulti, non la smettevano di ingannare se stessi e gli altri. Gli uomini consideravano che sacro e importante fosse, non quel mattino di primavera, non quella bellezza del mondo di Dio, donata per il bene di tutte le creature – bellezza disposta per la pace, l'accordo e l'amore – ma che sacro e importante fosse quel che loro stessi avevano escogitato per dominare gli uni sugli altri<sup>3</sup>.

Le caratteristiche più qualificanti della sua concezione libertaria dell'educazione sono: l'apprendimento è un processo naturale e spontaneo di ogni essere vivente e pertanto questa sua naturalità deve essere la base di ogni concezione educativa; riconoscere la centralità della motivazione intrinseca per l'apprendimento e il rifiuto di quella estrinseca derivante dalla logica dei premi e dei castighi; occorre dare una grande attenzione alle condizioni in cui avviene l'apprendimento (tanto più la scuola si avvicina alle condizioni naturali tanto più efficace è l'apprendimento stesso); la relazione tra l'insegnante e l'allievo deve essere profondamente antiautoritaria ed egualitaria: rispetto reciproco, indipendenza e dignità morale dell'altro, rifiuto di imporre all'altro il proprio punto di vista; l'apprendimento è espressione dell'intera persona e quindi non può che rispondere allo sviluppo integrale e armonico della personalità del bambino.

RUGIU, *Storia sociale dell'educazione*, Torino, Principato, 1979, pp. 646-648; F. CAMBI, *Storia della pedagogia*, Bari, Laterza, 1995, p. 321, p. 365, p.475, p. 494; ACCADEMIA DELLE SCIENZE PEDAGOGICHE DI MOSCA, *Storia della pedagogia prima e dopo Marx*, Roma, Armando, 1960, pp. 151-160; E. SANTAMARIA, *Le idee pedagogiche di Tolstoj*, Bari, Laterza, 1904; E. MIDOLLA, *Tolstoj e l'educazione dei sentimenti*, in: "Scuola e città", n. 8, Roma, 31 agosto 1999).

<sup>3</sup> L. Tolstoj, *Resurrezione*, [*Voskresenie*], trad. it. di M. R. Leto - A. M. Raffo, Milano, Mondadori, 2009, p. 5.

Queste convinzioni maturano esplicitamente in Tolstoj durante un viaggio che compie in diversi paesi europei visitando numerose scuole e riflettendo sulle condizioni nelle quali si svolge l'attività educativa e didattica abitualmente.

Ed è proprio in questo momento che la sua convinzione intuitiva, relativa al fatto che l'ambiente esterno alla scuola costituisca lo stimolo più importante per promuovere la ricerca e la conoscenza, diventa convinzione suffragata da fatti e contesti precisi. Scrive infatti: "La gran parte della nostra educazione la acquisiamo non a scuola, ma nella vita. Laddove la vita è istruttiva, come a Londra, Parigi e in generale nelle grandi città, le masse sono educate; dove invece, come in campagna, la vita non è istruttiva, la gente non lo è, a dispetto del fatto che in entrambi i luoghi ci siano le stesse scuole"<sup>4</sup>. Lo scrittore russo ha ben presente la scarsità degli stimoli che un ambiente depauperato e costretto dallo sfruttamento può fornire per un'azione educativa, come questo fatto determini uno svantaggio sociale che diviene discriminante e selettivo, anche se non gli sfuggono certo la qualità e l'importanza che le culture contadine sono in grado di esprimere. Bisogna considerare che egli scriveva queste riflessioni nel diciannovesimo secolo, quando il contrasto tra le culture urbane e sviluppate europee erano marcatamente diverse da quelle rurali della Russia dei servi della gleba. Il fatto importante che viene qui evidenziato è costituito non tanto dall'osservazione di questa ovvia diversità, quanto piuttosto di come sia importante l'ambiente esterno della scuola nel processo educativo e di istruzione.

L'incontro con le varie realtà scolastiche produce in lui una profonda amarezza ma anche una chiara ed evidente capacità critica nei confronti del sistema scolastico che, a suo avviso, si regge su una serie di presupposti autoritari: il bambino impara per non essere punito o per ricevere una ricompensa, per essere considerato migliore degli altri e quindi ottenere una posizione sociale vantaggiosa. Questo apparato culturale e ideologico nega totalmente la spontaneità dell'apprendimento, inficiando alla radice lo sviluppo di una conoscenza e un pensiero critico. Conseguentemente, una scuola alternativa a quella tradizionale e autoritaria, deve fondarsi su una frequenza libera alle lezioni, poiché ciò rende possibile ga-

<sup>4</sup> L. TOSTOJ, *Tolstoj on Education*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 24.

rantire il funzionamento dei meccanismi naturali e motivazionali che rendono effettivo un apprendimento significativo e trasformativo. Inoltre è indispensabile affermare, nei fatti, il diritto di ogni bambino e ogni bambina a non ascoltare forzatamente e a fare altro. Ciò, secondo Tolstoj, non significa affatto annullare l'iniziativa dell'insegnante, ma ricollocarla in un ambito di facilitazione, di ricerca, di relazione orizzontale, di trasparenza e di partecipazione attiva, alla costruzione della conoscenza, superando quella logica depositaria della conoscenza che invece permea la relazione gerarchica dell'insegnamento-apprendimento. Significa, in altre parole, spostare la centralità della relazione educativa nel bambino e nelle dinamiche dell'apprendimento organizzando, a partire da queste, l'intera struttura scolastica.

Ma la sua più straordinaria intuizione, in ambito pedagogico, che anticipa di molti anni le più significative moderne acquisizioni, si ha quando egli pone al centro di un corretto rapporto educativo il valore dell'empatia.

Tolstoj si inoltra nei tratti più profondi dell'animo infantile, coglie l'essenza dell'essere, del comportamento di un bambino, attraverso una lucida e chiara rivisitazione della propria infanzia, adolescenza, giovinezza, che descrive, da par suo, nelle sue opere dedicate a queste epoche della sua vita. Immergendosi nella sua autobiografia egli si relaziona empaticamente con i ragazzi che si trova davanti. Solo rivivendo la propria storia è possibile capire quella di un altro essere. Come un grande artista ci offre lo spettacolo di chi è estremamente preciso, quasi metodico, nel descrivere con dovizia di particolari e sensazioni profonde l'animo e il comportamento di un ragazzo in una determinata epoca della sua esistenza. Egli è un genio di realismo, vale a dire di osservatore per eccellenza. Non si lascia mai trasportare dalla lirica, ma descrive volentieri gli esseri per essi e non per lui, non li integra nel ritmo della sua vita, ma attraverso una simpatia creatrice è lui stesso che si trasporta verso di loro, li penetra dentro la loro essenza.

Osserva e descrive la natura e i bisogni profondi del bambino, di quello reale e non teorico dei pedagogisti, così come, con la stessa capacità di analisi veritiera, egli mette sotto accusa la scuola, le sue regole, la sua ritualità.

Attraverso i ricordi vivi e rivissuti della sua infanzia, non la semplice rivisitazione di un avvenimento rielaborato e ricostruito razionalmente e storicamente, con l'emozione particolare, originale, che lo accompagna e gli dona valore, Tolstoj racconta il bambi-

no. Noi dimentichiamo troppo facilmente ciò che abbiamo “sentito”, e restituiamo al bambino i modi e le maniere, le reazioni degli adulti che siamo ora. Il vero educatore, sostiene e pratica Tolstoj, non ha paura, ma anzi ricerca sistematicamente, di vivere l'intimità della sua infanzia, non cerca di occultarla, di nasconderla, di negarla. Si tratta di non deformare il bambino attraverso gli occhi dell'adulto. Egli si analizza, si osserva, vive pienamente, si accusa, si umilia piuttosto che glorificarsi come un fariseo.

Nel marzo del 1851 scrive “Infanzia”<sup>5</sup> e ricostruisce la sua vita di bambino attraverso il personaggio di Nicolas, le sensazioni, i fatti, i comportamenti, le emozioni di questo giovane uomo.

Così l'adolescenza, più vicina e vivida di ricordi dell'infanzia, egli la descrive magistralmente in un altro romanzo “Adolescenza” nell'aprile del 1854. Ogni ragazzo, ricorda sempre Tolstoj, capisce epidermicamente quando un insegnante reagisce in modo incoerente con i suoi principi, quando recita la parte assegnatagli dal ruolo ufficiale. Percepisce e coglie perfettamente se esiste o meno una relazione vera e profonda, se il suo intervento è significativo e mosso da ragioni amorose o antagoniste.

I giovani sono incitati ed educati ad apparire piuttosto che ad essere; non li si invita ad appropriarsi delle conoscenze e della cultura per se stessi, ma come mezzi per riscuotere successo nella vita e nel mondo. La società tende ad un modello educativo fondato su una concezione morale di come si deve essere secondo regole prestabilite e predefinite, secondo valori che sono propri della società e non scoperta e patrimonio dell'individuo libero e autonomo.

Nel gennaio del 1857 intraprende un lungo viaggio in Europa che lo porta a visitare e conoscere numerose città della Francia, della Svizzera, della Germania, dell'Italia e a immergersi in ambienti diversi ed eterogenei. In questo periodo, fino al luglio dello stesso anno in cui ritorna in patria, si fa strada in lui l'idea di aprire a Jasnaja Poljana una scuola popolare per i figli dei contadini.

A seguito di questo primo viaggio all'estero, nell'inverno tra il 1859-1860, si occupa attivamente e praticamente delle scuole dei contadini e vive una prima profonda crisi esistenziale e morale. Si

<sup>5</sup> L. TOLSTOJ, *Infanzia* [*Detstvo*], trad. it. di R. Olkienizkaia - Naldi, Firenze, Passigli, 1998. Vedi anche: Id., *Infanzia, adolescenza, giovinezza* [*Detstvo. Otročestvo. Junost'*], trad. it. di E. Carafa d'Andria - P. Zveteremich Roma, Newton & Compton, 1997.

interroga continuamente sul senso profondo della vita e della sua esistenza e non trova più interesse nella produzione letteraria che gli appare lontana dal suo bisogno di fare, di testimoniare praticamente i valori sui quali si sta orientando: quelli di un mondo rinnovato, libero dai soprusi e dalle ingiustizie. Scriverà poi, ricordando questo passaggio, nel testo “La confessione”, composto tra il 1879 e il 1882:

Tornato dall'estero, mi stabilii in campagna e cominciai ad occuparmi delle scuole contadine. Questa occupazione mi stava particolarmente a cuore, giacché essa non era contaminata da quella menzogna, che ormai mi era diventata evidente e che anzi mi saltava addirittura agli occhi, della fede nell'efficacia dell'insegnamento mediante la letteratura. Anche in questa nuova attività agivo in nome del progresso, ma ormai avevo assunto un atteggiamento critico nei confronti del progresso stesso. Dicevo a me stesso che in certi suoi fenomeni il progresso si compiva in maniera irregolare, e che quindi bisognava assumere un atteggiamento completamente libero dai soliti schemi nei confronti della gente primitiva, dei figli dei contadini, e offrir loro la possibilità di scegliere la via che preferivano verso il progresso. In sostanza mi dibattevo sempre intorno allo stesso insolubile problema, e cioè insegnare ciò che io stesso non sapevo. Nelle alte sfere dell'attività letteraria avevo compreso che non si poteva insegnare ciò che non si sapeva, giacché avevo visto che ognuno insegnava qualcosa di diverso e tutti cercavano di nascondere la propria ignoranza discutendo tra di loro; in questo caso invece, insegnando ai figli dei contadini, pensavo che si potesse aggirare la difficoltà lasciandoli liberi d'imparare quel che preferivano<sup>6</sup>.

Ed è proprio nell'educazione dei bambini poveri delle campagne della sua zona che cerca e trova quelle risposte e quelle certezze derivanti dal perseguire uno scopo immediato e tangibile.

È egli stesso che rammenta questo momento: “Non mi è difficile ricordare oggi, ricordarmi come fossi in contraddizione nel voler realizzare il mio desiderio di insegnare, sapendo molto bene, nel fondo della mia anima, che non potevo insegnare nulla di ciò che occorreva, ignorandolo io stesso”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> L. TOLSTOJ, *La confessione* [*Ispoved'*], trad. it. di G. Pacini, Milano, Sugarco, 1979, pp. 39-40.

<sup>7</sup> C. BAUDOUIN, *Tolstoj éducateur*, cit., p. 32.

Aprì una scuola nella sua tenuta di Jasnaja Poljana nel novembre del 1859 e nel corso di questa prima breve esperienza maturò la convinzione che occorre formarsi una coscienza professionale sulle metodologie pedagogiche e didattiche.

La sua grande intuizione che viene maturando in questo periodo consiste nel rifiuto dell'idea artificiosa di natura presente nel pensiero di Rousseau. La libertà sta nella vita vera e reale. Pertanto l'educatore non deve imporre nulla al bambino; suo compito è di fare agire le forze formative che operano nella vita stessa<sup>8</sup>. Secondo Tolstoj infatti l'uomo è felice solo a contatto con la natura e lontano dalla civiltà che ostacola lo sviluppo della sua dimensione spirituale. Già nel suo romanzo "I cosacchi" del 1860 viene messo in rilievo il contrasto tra un'esistenza artificiosa e vana di un giovane ufficiale con quella primitiva e rude dei cosacchi. In "Guerra e pace", scopriamo una filosofia delle masse contrapposta a quella degli eroi (così definisce lui stesso l'opera), tra gli altri significati, vi è anche l'invito a cercare la felicità in se stessi, cioè nella vita vissuta, che è tutto. In "Lucerna" esprime un duro giudizio sulla vita oziosa e crudelmente egoistica propria dei gaudenti e dei ricchi. Insomma il richiamo alla naturalezza, alla sobrietà, alla semplicità, costituisce una costante di tutto il suo pensiero e ne influenza le concezioni educative, oltre che quelle sociali.

La caratteristica centrale delle scuole conosciute direttamente è la loro pedanteria, anzi una certa fede acritica nei nuovi metodi educativi e didattici, crea una nuova forma di dogmatismo, probabilmente ancor peggiore delle precedenti. Le regole cambiano ma nuovamente la vita è ingabbiata da nuove regole, anche se sostenute dalle teorie di Pestalozzi o da Froebel.

Il suo temperamento caldo, spontaneo, vivo, creativo, si scontra contro la freddezza che egli respira nelle scuole tedesche, contro l'esperazione del metodo analitico e sistematico che non si può conciliare con l'idea di spontaneità che egli ha in testa. La vita vera e reale è ricca di incognite, sorprese, domande, punti interrogativi, che presuppongono una continua ricerca, un adattamento continuo e deciso alle istanze che provengono dalla realtà di ogni essere e non possono essere incasellate dentro uno schema precostituito, programmato. Al contrario solo "l'incidentalità" costituisce il terreno fertile su cui far crescere e sviluppare la formazione umana.

<sup>8</sup> L. TOLSTOJ, *Lettere pedagogiche-religiose*, Torino, 1942; S. HESSEN, *Leone Tolstoj, Maria Montessori*, Roma, Armando, 1954.

Egli è convinto, come Rousseau, che la natura dell'uomo sia fondamentalmente buona, ma lo crede con tutto il suo essere, non intellettualmente ma istintivamente, perché è convinto di conoscere l'essenza vera e profonda del bambino<sup>9</sup>. L'uomo nasce sano, piuttosto che buono, e la società gli insinua i germi intossicanti della presunta civiltà. Ecco perché occorre essere prudenti nell'uso dei metodi educativi e didattici, proprio per evitare il più possibile di imporre al bambino i nostri dogmi.

Credendo fortemente nell'educazione egli non crede altrettanto nella sua codificazione sistematica e "scientifica", ma piuttosto nella sua potenzialità empatica e relazionale. Se un insegnante vuole spingere il suo allievo ad un maggiore sviluppo deve non soltanto possedere il sapere ma amarlo, ed allora l'allievo amerà il sapere e il suo insegnante. Ma se l'insegnante stesso non ama il sapere, quale sia la metodologia usata per suscitare l'apprendimento, il sapere non sortirà alcuna influenza educativa. Risulta pertanto evidente che la trasparenza e la coerenza sono elementi molto significativi che devono caratterizzare lo stile educativo e filosofico di un adulto.

L'educazione resterà una cosa complicata finché si pretenderà di educare gli altri senza contemporaneamente educare se stessi [...] Non bisogna mai nascondere nulla ai bambini: è meglio che essi conoscano la debolezza dei genitori, piuttosto che abbiano l'impressione che i genitori mostrano loro una vita mentre ne conducono un'altra<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> In realtà esiste una grande differenza tra la concezione pedagogica dell'autore dell'Emilio e Leone Tolstoj. I personaggi infantili di "Infanzia" vivono ognuno la propria esperienza in modo esistenzialmente diverso e irripetibile. L'approccio di Rousseau è ideologico, quello di Tolstoj è esistenziale. Il giorno 10 maggio del 1856 annota infatti nel suo diario che "l'educatore deve conoscere profondamente la vita per preparare qualcuno ad affrontarla" (Cfr.: L. VOLPICELLI-V. STIEPANOVIC, *A scuola da Tolstoj*, cit., p. 38). Scrive inoltre L. DERRICK: "Senza dubbio il successo di Tolstoj come insegnante sta nel suo amore per l'insegnamento; l'insegnante metteva spontaneamente e pienamente in azione molti degli aspetti più vitali del suo essere" (L. DERRICK, *Tolstoj. La vita e le opere*, cit., p. 150).

<sup>10</sup> L. TOLSTOJ, *L'educatore educato (Lettera a Fjodor Sheltov)*, in: ID., *Scritti eretici*, trad. it. di M. Bucciarelli, Lugano, Edizioni La Baronata, 1986, pp. 47-48. Scrive a proposito del rapporto tra coerenza e autonomia in una lettera del 18 febbraio del 1880 a Nicolaj Ge: "Un giorno una giovane venne a chiedermi che



Ecco perché svilupperà le sue convinzioni libertarie che rifiutano ogni a-priori, un'organizzazione standardizzata dell'educazione e dell'istruzione quale quella dello Stato. L'unico metodo possibile è dato dalla libera sperimentazione, l'unica conoscenza vera, psicologica, è quella derivante dalla capacità di penetrare l'animo infantile.

Quando nel gennaio del 1857 era uscito sulla rivista "Sovremennik" il terzo racconto autobiografico "Giovinezza", possiamo leggerci già l'anima più profonda della sua filosofia: "Sostanzialmente, questo nuovo modo consisteva nella convinzione che la destinazione dell'uomo sia di tendere al perfezionamento morale e che tale perfezionamento sia facile, possibile ed eterno"<sup>11</sup>.

Io la vedo così; gli insegnanti si ripartiscono le ore per sé, ma gli scolari sono liberi di venirci o no. Per quanto sembri a noi che abbiamo così mal organizzato l'istruzione, la piena libertà di imparare, vale a dire che lo scolaro o la scolara vengano a studiare quando lo vogliono essi stessi, è *conditio sine qua non* di qualsiasi proficua istruzione, allo stesso modo che *conditio sine qua non* della nutrizione è che chi mangia desideri mangiare. Solo la libertà permetterà all'allievo di evitare il disgusto verso materie che a suo tempo debito e liberamente sarebbero amate. Solo la libertà non distrugge l'influenza educativa. Altrimenti dirò allo scolaro che nella vita non si deve usare la violenza, mentre eserciterò su di lui la più pesante delle violenze mentali. Lo so che è difficile, ma che fare quando si comprende che ogni deroga alla libertà è disastrosa per l'istruzione stessa?<sup>12</sup>.

A ventun anni, nel 1849, Tolstoj fonda la sua prima scuola, a dimostrazione che il tema dell'educazione lo appassiona fin da giovane.

Il primo periodo nel quale egli si occupa attivamente dell'educazione corre tra il 1858 e il 1862, con l'interruzione del 1860, quando effettua il suo secondo viaggio in Europa.

cosa dovesse fare per vivere bene. Io le risposi: 'vivate conforme alla vostra concezione del bene; poichè se vi prescrivessi io la condotta da seguire sareste coerente con me ma non certo con voi stessa' (L. TOLSTOJ, *Scritti eretici*, cit., p. 19).

<sup>11</sup> L. TOLSTOJ, *Giovinezza*, cit., p. 171.

<sup>12</sup> L. TOLSTOJ, *Lettera a Paul Birjukov*, in: A. BORGIA, *Nel cuore di Tolstoj*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2009, p. 223.

In questo periodo di pratica assidua con l'aiuto di altri insegnanti, per lo più studenti, dirige lui stesso la scuola per i figli dei contadini nella sua tenuta di Jasnaja Poljana.

È anche il periodo nel quale esce la rivista che porta il nome della sua proprietà, che raccoglie i suoi principali ed espliciti contributi sul tema dell'educazione.

Secondo la sua visione nessuna filosofia ha il diritto di imporre un sistema educativo al genere umano, poiché ogni filosofia discende da una concezione morale che deriva da una metafisica. Scrive in un articolo della sua rivista:

Ammettiamo che il criterio pedagogico è uno solo: la libertà. Noi abbiamo scelto questa ultima via nella nostra attività pedagogica.

Alla base di essa è la convinzione che noi non solo non sappiamo, ma non possiamo sapere in che cosa debba consistere l'educazione del popolo, che non solo non esiste nessuna scienza per istruire ed educare, cioè nessuna pedagogia, ma che i suoi stessi principi di base non sono ancora stati posti, che la definizione della pedagogia e dei suoi fini in senso filosofico non è possibile, è inutile e pericolosa.

Noi non sappiamo in che cosa dovrebbero consistere l'istruzione e l'educazione, non accettiamo tutta la filosofia dell'educazione perché non riconosciamo all'uomo la capacità di sapere che cosa egli deve sapere.

L'istruzione e l'educazione costituiscono per noi dei fatti storici di interazione degli uni sugli altri; perciò il compito della scienza dell'educazione, secondo noi, è soltanto una ricerca delle leggi che regolano questa azione reciproca<sup>13</sup>.

Inoltre nessuna forma di educazione è pensabile al di fuori di una relazione sociale fondata sull'empatia, sul rispetto profondo dell'essere e del suo spontaneo e libero divenire.

La scuola infatti, sostiene Tolstoj, (pensando soprattutto alle sue visite alle scuole tedesche), risulta essere quasi sempre una realtà completamente avulsa, per il bambino, dalla sua diretta esperienza e dalla sua vita e fondata su un rapporto di reciproca ini-

<sup>13</sup> L. TOLSTOJ, *Sull'istruzione popolare [O narodnom obrazovanii]* (1862), in: Id., *Quale scuola?*, trad. it. di R. Setti Bevilacqua, Milano, Emme Edizioni, 1975, p. 70.

micizia e astio reale, che si manifesta continuamente e si risolve in una conflittualità e in una tensione relazionale. Invece

ogni studio deve rappresentare solo una risposta alle domande suscitate dalla vita. La scuola, però, non solo non stimola le domande, ma non risponde neppure a quelle che vengono sollevate spontaneamente. La scuola risponde continuamente sempre alle stesse domande, poste alcuni secoli fa all'umanità e non alla mente infantile, e con le quali il fanciullo non ha niente a che fare<sup>14</sup>.

Scrive sempre nel medesimo articolo: "L'educazione impartita a livello inconsapevole, si dimostra molto più potente di quella coercitiva, ecco che la scuola indiretta scalza quella imposta, e ne rende i contenuti quasi insignificanti. È rimasta solo la forma autoritaria quasi senza contenuto"<sup>15</sup>; pertanto istruzione uguale vita e il popolo si forma la parte principale della sua istruzione non nella scuola ma nella vita.

La scuola però è una parte organica dello Stato e non può essere valutata ed esaminata separatamente, perché la sua incidenza è proporzionale alla corrispondenza con le altre forme ed istituzioni nelle quali si esprime l'Autorità. Nella sua estremizzazione del messaggio evangelico trova ispirazione la sua dottrina sociale che si identifica, di fatto, con l'anarchismo, pur evidenziando alcuni aspetti particolari<sup>16</sup>.

Tolstoj sottolinea, nella sua radicale critica ai sistemi scolastici dell'epoca, il valore e il peso del curriculum implicito dell'istruzione e il ruolo predominante e più subdolo che questo sviluppa, rispetto anche a tutte le ritualità e le formalità evidenti e più identificabili direttamente. Ma valorizza molto l'esempio, la coerenza, la trasparenza che costituiscono, nel rapporto tra adulto e bambino, elementi fondamentali per un'educazione libera e autonoma. Se da un lato, dunque egli denuncia con forza la capacità pervasiva di schemi e pregiudizi che inconsciamente gli insegnanti trasmettono, dall'altro sostiene con forza e convinzione come la testimonianza

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 64-65.

<sup>16</sup> Per una lettura anarchica del pensiero di Tolstoj vedi: G. BERTI, *Il pensiero anarchico. Dal settecento al novecento*, Manduria, Lacaita, 1998, pp. 667-692; T. Tomasi, *Ideologie libertarie e formazione umana*, cit., pp. 152-168. Rimando poi per una ulteriore bibliografia al mio: *La buona educazione*, cit.

sia, di per se stessa, un qualificante attributo del rapporto educativo. Ma lo fa lasciando trapelare come questa consapevolezza debba essere tenuta presente e coscientemente valutata. In una lettera a Pavel Birjukov, esprime con chiarezza tutto ciò annotando:

Non di meno nei due sistemi di influenza sui bambini, l'inconscio e il consapevole, il più importante è senza paragone, sia per i singoli che per la società degli uomini, il primo, vale a dire la civilizzazione inconscia. Un buon insegnante deve avere una buona vita e una sola è la caratteristica generale e principale di una buona vita: l'aspirazione al perfezionamento nell'amore. E quando questo è presente negli educatori e i bambini ne vengono contagiati, l'educazione sarà abbastanza buona<sup>17</sup>.

La scuola è organizzata nel modo attuale perché lo Stato si preoccupa non tanto di formare il popolo quanto di istruirlo secondo un determinato metodo: "La scuola è organizzata non in modo che per i fanciulli sia piacevole studiare, ma in modo che agli insegnanti sia comodo insegnare"<sup>18</sup>.

Questo meccanismo, prettamente autoritario, crea uno stato psicologico che Tolstoj definisce "stato scolastico dell'anima" e consiste nel fatto che tutte le facoltà più elevate, come l'immaginazione, la creatività, la comprensione, lasciano il posto ad altre facoltà più meccaniche e "animali" come il pronunciare suoni indipendentemente dall'immaginazione, contare i numeri in fila, il percepire le parole senza permettere alla fantasia di arricchirle con le immagini; in sostanza la facoltà di reprimere in sé tutte le facoltà più profonde ed autentiche per sviluppare quelle che coincidono con l'ordine scolastico, la paura, lo sforzo mnemonico e la passiva attenzione.

Innanzitutto egli si sofferma sulla distinzione, per lui centrale, tra educazione e istruzione.

L'educazione è l'intervento di un individuo su un altro al fine di obbligarlo a fare proprie determinate abitudini morali [...] L'insegnamento è la trasmissione delle conoscenze di un individuo ad un altro (si può insegnare il gioco degli scacchi, la storia, il mestiere del calzolaio). Il tirocinio è una sfumatura del concetto

<sup>17</sup> A. BORGIA, *Nel cuore di Tolstoj*, cit., p. 221.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 56.

di insegnamento: l'intervento di un individuo su un altro allo scopo di portarlo ad impadronirsi di determinate abilità fisiche [...] L'insegnamento e il tirocinio sono strumenti della formazione culturale, quando siano liberi; sono invece strumenti dell'educazione quando lo studio è imposto e l'insegnamento esclusivo, quando cioè si insegna solo ciò che l'insegnante reputa necessario [...] L'educazione è l'azione coercitiva, unilaterale, esercitata da un individuo su un altro individuo, mentre la formazione culturale implica un rapporto libero tra le persone; questo rapporto si basa sull'esigenza di acquisire delle conoscenze nuove, da una parte, e di comunicare le conoscenze già acquisite dall'altra. L'insegnamento, "Unterricht", costituisce lo strumento sia della formazione culturale (istruzione, ndr), che dell'educazione. La differenza tra il concetto di educazione e il concetto di formazione culturale risiede solo nell'imposizione che l'educazione si crede in diritto di esercitare. L'educazione è la formazione imposta. La formazione culturale è libera [...] L'educazione è l'aspirazione al dispotismo morale elevata a principio [...] L'educazione è la tendenza di una persona a plasmare un'altra a sua immagine<sup>19</sup>.

Continua: "L'educazione sarà sempre un difficile e insolubile problema, finché vorremo educare i giovani senza educare noi stessi. Quando si sia compreso che educare gli altri si può soltanto attraverso noi stessi, allora il problema dell'educazione si elimina, e rimane solo quello della vita, del come si debba vivere"<sup>20</sup>.

Oggi, scrive a tal proposito Tolstoj, "la pedagogia può definirsi quella scienza che insegna in che modo, vivendo male, si possa riuscire ad esercitare una buona influenza sulla gioventù; e rassomiglia alla nostra medicina, che pretende di insegnare come, vivendo contro le leggi della natura, si possa conservare la salute: scienze furbe e vuote, che non raggiungono mai la loro meta"<sup>21</sup>.

Quindi il problema è cosa insegnare a questi specifici bambini e non cosa insegnare a dei bambini senza tempo, spazio, storia, magari seguendo un programma altrove stabilito e codificato.

L'attività del maestro è piena di rumore e l'influenza sui fanciulli è tranquilla, invisibile, sotterranea, ma irresistibile: aprire al mondo illuminato anche un solo individuo è opera che vale più di centinaia di libri.

<sup>19</sup> L. TOLSTOJ, *Educazione e formazione culturale* (luglio 1862), in: Id. *Quale scuola?*, cit., pp. 77-78-79.

<sup>20</sup> L. TOLSTOJ, *Pensieri sull'istruzione*, cit. in: G. VITALI, *Leone Tolstoj pedagogista*, cit., pp. 380-381.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 357.

Quindi non esiste un sistema scolastico valido per ogni tempo e ogni luogo; ogni scuola deve essere immersa nel proprio contesto ambientale, non devono esistere programmi obbligatori, né calendario scolastico, la scuola continua sempre, senza separarsi dalla vita reale. Naturalmente valutazioni ed esami non hanno qui nessun senso.

Il bambino non deve provare nessun sentimento di paura, timore o vergogna di fronte al maestro e ai compagni, non deve temere di essere punito per non aver appreso ciò che non ha capito; non sia oberato di impegni e sfiancato anche fisicamente; possa assistere liberamente a lezioni proporzionate alle condizioni e al grado di capacità e maturazione che gli sono proprie.

Infatti tanto quanto l'insegnante si sforza, lavora, ad ogni lezione cercando di adattarla alle forze reali dell'alunno, seguendo lo nell'evoluzione del suo pensiero, tanto più l'alunno imparerà e metabolizzerà internamente le conoscenze.

Scrive Tolstoj:

Perché un alunno studi con profitto, è indispensabile che lo faccia volontariamente e perciò sono necessarie le seguenti due condizioni: che ciò che gli si insegna sia compatibile ed interessante; che le sue forze morali siano in condizioni favorevoli.

Perché l'insegnamento riesca comprensibile e interessante, evitate gli estremi, non parlate di ciò che l'allievo non può sapere, né comprendere; ma guardatevi ugualmente dal parlargli di cose che già sappia altrettanto bene, se non forse meglio di voi<sup>22</sup>.

L'educazione tradizionale che tende a rendere gli uomini simili a modelli prestabiliti è "sterile, ingiusta e impossibile" e, oltretutto, secondo Tolstoj, il diritto a educare non esiste. Non solo, sostiene, non esiste secondo la sua opinione ma ogni nuova generazione di educandi si è sempre ribellata, e sempre si ribellerà, ad ogni educazione imposta da altri.

Pertanto la non ingerenza della scuola nel campo dell'educazione, significa che essa non deve interferire nella formazione delle credenze, delle opinioni e del carattere dell'educando: "La non interferenza si verifica quando la scuola lascia all'educando piena libertà di scegliere l'insegnamento più adatto alle sue esigenze

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 227.

ze personali, quello che preferisce e nella misura in cui lo reputa necessario, e di sottrarsi all'insegnamento che non desidera e che sente inutile"<sup>23</sup>.

Tolstoj, figlio legittimo dell'illuminismo e influenzato dalla cultura positivista, ritiene che la scienza sia essenzialmente neutra e che l'influenza educativa sia figlia del rapporto relazionale tra maestro e bambino:

Se vuoi insegnare qualcosa allo scolaro, ama la tua materia e conoscala, e gli scolari ameranno te e la tua materia e tu potrai educarli; ma se sei tu il primo a non amarla, per quanto li obblighi a studiare, la scienza non eserciterà nessuna azione educativa. E anche qui la salvezza è una sola: la libertà degli scolari di ascoltare o non ascoltare il maestro, di recepire la sua azione educativa, cioè solo essi possono decidere se il maestro conosce e ama la sua materia<sup>24</sup>.

La scuola quindi, conseguentemente, non dovendo essere educatrice, per non uccidere la libertà e l'autonomia, deve consistere nell'azione consapevole, profonda e il più possibile varia di un individuo su un altro al fine di trasmettergli delle conoscenze senza obbligare lo studente, né direttamente con la forza, né indirettamente con la diplomazia, a recepire quello che l'educatore vuole. In questo modo la scuola non sarà la scuola come viene comunemente intesa, con i banchi, le lavagne, con gli insegnanti in cattedra, ma "sarà forse la galleria, il teatro, la biblioteca, il museo, la conversazione; l'arco delle scienze, i programmi, forse saranno dappertutto diversi"<sup>25</sup>.

Il grado di libertà del ragazzo aumenta tanto quanto viene garantita la sua spontanea evoluzione, la non ingerenza dell'adulto nella sua vita in continuo mutamento. Solo la libertà deve regnare in una scuola, così come avviene a Jasnaja Poljana dove si realizza questa osmosi che è l'istruzione.

Questa grande libertà non implica affatto un disordine ma sostituisce all'ordine esteriore e fattivo un ordine interiore, organico e profondo, che scaturisce dalla vita stessa e che non entra assolutamente in conflitto con la realtà personale e sociale dei ragazzi.

<sup>23</sup> L. TOLSTOJ, *Educazione e formazione culturale*, cit., pp. 110-111.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 117.

Bisogna rispettare esclusivamente la vita che si auto-organizza ed eliminare tutto ciò che deriva da un'imposizione esteriore all'essere umano.

Tolstoj è dell'opinione che il miglior metodo è l'assenza di metodo, che il maestro è prima di tutto un artista poi un tecnico, nel senso che deve avere dentro di se un'umanità profonda, una disponibilità a mettersi in gioco, a svelarsi completamente nella relazione con l'allunno, e soprattutto deve appunto inventare e creare nuovi metodi, nuove risposte, continuamente adeguate alla situazione mutevole che presentano i ragazzi.

Il maestro deve quindi avere un talento naturale e una disposizione relazionale e comunicativa in grado di stimolare, di facilitare, di risvegliare la curiosità e la fame naturale che ogni ragazzo possiede naturalmente di apprendere. Deve saper far leva sull'interesse e sulla curiosità, stimolare la creatività e la fantasia degli alunni, muovendo sempre dalla loro esperienza e dai loro vissuti.

Tolstoj è andato molto al di là del riconoscere l'importanza dell'ascolto e della disponibilità a "sentire" profondamente le attese dei bambini; egli ha anticipato il valore dell'attivismo pedagogico, della necessità imprescindibile di avere ragazzi attivi e partecipi alla costruzione del loro sapere e delle loro conoscenze.

Scriva a conclusione delle sue valutazioni sul metodo d'insegnamento: "Il maestro involontariamente tende a scegliere il metodo di insegnamento a lui più comodo. Quanto più il metodo d'insegnamento è comodo per il maestro, tanto più è disagiata per gli allievi. È giusta soltanto quella forma di insegnamento che soddisfa gli allievi"<sup>26</sup>.

Ma la critica di Tolstoj si spinge ancora più in profondità quando egli intuisce, anticipando i moderni teorici della descolarizzazione e gli analisti della psico-sociologia istituzionale, che nonostante tutto la scuola statale, la scuola-istituzione si nutre di una ritualità e di valori che condizionano in profondità gli alunni, proprio in quanto *Scuola*. Scrive con estrema lucidità:

C'è nella scuola qualche cosa di indefinito che non si sottopone al volere dell'insegnante, qualcosa di assolutamente ignoto alla scienza pedagogica e che nel contempo ne è la parte essenziale, il successo dell'insegnamento: lo spirito della scuola. Questo

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 186.



spirito è subordinato a determinate leggi e può subire l'influenza negativa dell'insegnante, vale a dire che l'insegnante deve evitare alcune cose per non distruggere questo spirito [...] Lo spirito della scuola, ad esempio, si trova sempre in rapporto inverso alla coercizione e all'ordine della scuola, in rapporto inverso all'ingerenza dell'insegnante nella mentalità degli allievi, in rapporto diretto al numero degli allievi, in rapporto inverso alla durata della lezione, e così via. Questo spirito della scuola è qualcosa che si comunica rapidamente da un allievo all'altro, che si comunica persino all'insegnante, che si esprime, evidentemente, nei suoni della voce, negli occhi, nei movimenti, nella tensione della competizione; qualcosa di tangibile, di indispensabile, e di prezioso, e quindi meta obbligata per qualsiasi insegnante. Come la saliva in bocca è indispensabile per la digestione, ma sgradevole ed inutile senza il cibo, così anche questo spirito di tesa animazione, fastidioso e spiacevole al di fuori della classe, è indispensabile per prendere il cibo intellettuale. È impossibile inventare e preparare artificialmente questa disposizione d'animo, e non è nemmeno necessario perché si presenta sempre da sola<sup>27</sup>.

Nel settembre del 1874 le "Otečestvennye zapiski" pubblicano il suo saggio "Sull'istruzione pubblica", la cui tesi centrale è che l'istruzione può essere attuata con profitto reale per i bambini, solo se si fonda su una imprescindibile libertà nell'apprendimento, nel senso che gli allievi devono essere liberi di scegliere cosa studiare e cosa no, e il docente deve adattarsi alle loro scelte, e che conseguentemente l'attuale sistema scolastico oltre che essere inutile è anche dannoso.

Riflettendo sulla storia dell'istruzione e sulla sua ricca esperienza, liquida come dannosi tutti i metodi e i contenuti delle pedagogie esistenti e sostiene con forza e vigore nuovamente che solo criterio della pedagogia deve essere la libertà e l'esperienza deve costituirne l'unico metodo.

Scriva lucidamente Tolstoj: "Tanto nell'uno, quanto nell'altro metodo, il meccanismo sopraffà l'intelligenza e l'ordine esteriore tiranneggia [...] Vanno avanti senza curarsi di quel che i fanciulli sono disposti ad imparare, inseguendo soltanto quello che il maestro, secondo le sue teorie, trova necessario. Una simile scuola su che dovrebbe sostenersi, se non sulla violenza?"<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 219-220.

<sup>28</sup> L. TOLSTOJ, *Dell'istruzione popolare*, cit. in: G. VITALI, *Leone Tolstoj pedagogista*, cit., p. 91.

Nel maggio del 1875 esce “Il nuovo abbecedario” e, in luglio, nuovamente “I quattro libri russi di lettura” e rielabora la “Grammatica per le scuole rurali”.

A conferma della sua adesione alle idee pedagogiche dell’anarchismo non esita ad apporre nel 1898 la sua firma nel noto “Manifesto per la libertà dell’insegnamento” assieme a quelle di Kropotkin, Réclus, Grave e altri notissimi militanti, a mantenere una stretta corrispondenza con esponenti del movimento anarchico internazionale e ad approvare molte delle risoluzioni dei convegni e congressi anarchici. Numerosi sono i suoi articoli pubblicati su numerose riviste e giornali libertari in tutto il mondo<sup>29</sup> e altrettanto molteplici sono i contributi di militanti anarchici sulla sua attività pedagogica e sul suo pensiero non violento, antimilitarista, e libertario. Questi aspetti libertari del suo pensiero si possono trovare anche nella denuncia esplicita che egli promuove nei confronti del ruolo che il sistema scolastico svolge nell’addormentare le coscienze degli individui e nell’addestrarli alla sottomissione e alla passività:

Questa ipnotizzazione comincia nelle scuole obbligatorie, create a questo fine, dove si inculcano ai fanciulli delle nozioni che erano quelle dei loro avi e che sono in contraddizione con la coscienza moderna dell’umanità. Nei paesi in cui esiste una religione di stato, s’insegnano ai fanciulli catechismi stupidi e blasfematori, dove si trova indicata come un dovere la sottomissione alle autorità; nei paesi repubblicani s’insegna loro la superstizione selvaggia del patriottismo e lo stesso preteso obbligo di ubbidire ai poteri<sup>30</sup>

All’interno del movimento internazionale il suo pensiero resta un argomento di continua discussione e di prese di posizione a favore (la maggioranza, seppur con i distinguo) e di opposizione<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Solo come esempio si può leggere la risposta di adesione alle idee libertarie che egli invia a J. Grave e pubblicata con il titolo *L'école libertaire* in: “Les Temps Nouveaux”, 1897, 20, 11-17 settembre. Numerosi anche suoi articoli sulla stampa italiana come “Il Pensiero” e “L’Università popolare”, ecc.

<sup>30</sup> L. TOLSTOJ, *Il regno di Dio è in voi* [*Carstvo Božie vnutri vas*], trad. it. di S. Behr, Genova, Manca Edizioni, 2003, p. 213.

<sup>31</sup> In occasione della sua morte Luigi Fabbri scrive un’equilibrata analisi sostenendo che gli anarchici devono ammirare in Tolstoj il suo altruismo, la sua abnegazione e la sua totale dedizione al suo ideale, vedere in lui uno spirito libero

Ma egli rielabora anche i concetti di educazione e istruzione aggiungendo quello di suggestione.

A conferma di ciò, si può leggere in un'altra lettera indirizzata questa volta a M. S. Dudčenko il 10 dicembre del 1903: "Ho sempre pensato [...] che l'essenza dell'educazione dei bambini consiste nell'educazione di se stessi. Per quanto strano ciò possa sembrare, tale educazione di se stessi è la più efficace arma dell'influsso dei genitori sui bambini"<sup>32</sup>.

Sei anni dopo, in un'altra corrispondenza a Bulgakov (1909)<sup>33</sup>, Tolstoj rivede alcune sue considerazioni rispetto a tutto ciò: "Dico innanzitutto che la distinzione tra l'educazione e l'istruzione, fatta nei miei precedenti articoli pedagogici, è artificiale. L'educazione e l'istruzione sono indivisibili. Non si può dare un'educazione senza trasmettere delle conoscenze, e d'altra parte ogni conoscenza possiede un'influenza educativa".

Con questa nuova presa di posizione Tolstoj sfuma le precedenti opinioni su questo tema e realizza una più matura e consapevole integrazione del suo pensiero che non subisce però nessun cambiamento rispetto al tema della libertà. Anzi egli insiste con maggior vigore di prima su di essa e ne espande il concetto.

La libertà non è più solo solamente l'assenza di costrizione, è ancora l'assenza di ogni interesse estrinseco, estraneo all'oggetto stesso dell'istruzione, come l'interesse per le ricompense, ogni forma di privilegio che possa derivare dall'istruzione.

Questo interesse tende infatti ad affossare l'interesse spontaneo per lo studio stesso; l'attitudine del bambino che sembra amare istruirsi, e che in realtà non ne ama che un pezzo, ci illude e noi non vediamo più manifestarsi la personalità e i bisogni del bambino.

È dunque la libertà che presiede a ogni forma di educazione e deve essere propria sia dell'insegnante che dell'allievo nella loro relazione. Solo a condizione di questa garanzia, essere spogliati da ogni interesse estrinseco, è possibile pensare un'educazione autenticamente libera ed egualitaria.

che ha condiviso con le idee libertarie una sincera avversione verso ogni forma di oppressione, di patriottismo, allo sfruttamento dei più deboli. Al contempo Fabbri rivendica all'anarchismo classico la supremazia nei confronti delle sue utopistiche teorie non violente e le sue premesse religiose (Cfr.: L. FABBRI, *Leone Tolstoj*, op. cit., p. 1354.).

<sup>32</sup> L. VOLPICELLI-V. S. MOROSOV, *A scuola da Tolstoj*, cit., p. 41.

<sup>33</sup> Cfr.: C. BAUDOUIN, *Tolstoj éducateur*, cit., p. 147 e segg.

In questo modo la spontaneità autentica di ambedue è garantita e si può rivelare la reciproca naturalezza, spontaneità ed autenticità in modo da favorire l'osmosi in un rapporto profondamente empatico.

Tolstoj chiede ai maestri come agli artisti di non trasformare questa "vocazione" in una professione salariata ma di essere insegnanti e allievi quotidianamente, nella vita di ogni giorno, nell'esperienza reale e vissuta.

Il messaggio fondamentale che Tolstoj ci ha lasciato, per quanto riguarda l'educazione, si potrebbe riassumere nell'importanza che occorre assegnare all'amore nella relazione educativa, sentimento che rivela la sua profondità proprio nel rispetto che è dovuto a ogni essere vivente. Il bambino, anche il più piccolo, sembra suggerirci il grande scrittore russo, è portatore di un suo progetto di vita che a noi, adulti, non è dato in nessun modo di calpestare. Pertanto educare non può che significare che educare a essere e non al dover essere: "Il bambino si sveglia alla vita cosciente con un'intelligenza chiara, intuendo vagamente in fondo all'anima la verità, vale a dire la sua missione nella vita"<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> L. TOLSTOJ, *La vera vita. Ossia come esser felici*, Napoli, Casa editrice F. Bideri, 1929.

TOLSTOJ E SIMONE WEIL  
VERSO UNA SPIRITUALITÀ DEL LAVORO

Non c'è nulla al mondo che possa compensare la perdita della gioia nel lavoro.  
S. WEIL, *La prima radice*<sup>1</sup>

## Introduzione

Simone Weil fu lettrice di Tolstoj fin dagli anni del liceo. Troviamo infatti il nome di Tolstoj nei suoi appunti scolastici preparatori all'agrégation, nel 1930. Di quel periodo così scrive l'amica Simone Pétrement, nella biografia sulla pensatrice francese:

Simone tracciò per se stessa un formidabile programma di lavoro per quell'anno in cui preparava l'agrégation [1930]. Per quanto riguarda per esempio la morale, annota: "Ricuperare: Stoici, Epicurei, Scettici (Montaigne), Descartes, Pascal, Rousseau, Proudhon, Comte, Lagneau, Marx, Tolstoj"<sup>2</sup>.

Benché fosse un autore che la Weil lesse fin dalla prima giovinezza, vero è anche che Tolstoj non fu determinante per le sue riflessioni, e ciò nonostante le molte affinità tematiche che, pur nella distanza e nelle peculiarità delle rispettive opere, uniscono i due autori: si pensi alle riflessioni sul lavoro, all'attenzione per il recupero di un cristianesimo delle origini, alla critica della tecnica e della scienza moderna, fino all'elaborazione di una nuova pedagogia<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di F. Fortini. Id., *La prima radice. Préludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990 (I ed. italiana, a cura di F. Fortini, Edizioni di Comunità, Milano 1954), p. 80.

<sup>2</sup> S. PÉTREMENT, *La vie de Simone Weil* (2 voll.), Fayard, Parigi 1973; trad. it. parziale E. Cierlini, Id., *La vita di Simone Weil*, Adelphi, Milano 1994, p. 107.

<sup>3</sup> Per un primo confronto tra i due pensatori si veda F. LA PORTA, *Su alcuni temi in Simone Weil e Tolstoj*, in "Linea d'ombra" 5/6 (1984), pp. 14-27.

Lo scrittore russo è presente anche tra gli autori dei corsi di filosofia che Simone Weil tenne in diversi licei femminili della provincia francese<sup>4</sup>. I programmi e i modi di costruire le sue lezioni risentivano molto dell'influenza del suo maestro, il filosofo Alain (suo insegnante di filosofia al liceo Henry IV di Parigi a metà degli anni '20), secondo il quale la filosofia doveva fondarsi sullo stile ancor prima che sul sistema, e per questo la letteratura diventava un esempio filosofico eminente per la costruzione di una riflessione efficace sulla realtà<sup>5</sup>. Se Tolstoj è accostato – nelle sue lezioni – a molti scrittori e romanzieri moderni, egli, nondimeno, costituisce un'eredità filosofica (anche in maniera indiretta) per il pensiero di Simone Weil, soprattutto per le sue riflessioni sulla società, e in particolar modo per la critica al sistema capitalistico, per il rifiuto dell'organizzazione e della divisione del lavoro nelle società industriali. Allora Tolstoj, (accanto a Marx, a Proudhon, a Rousseau) può venire considerato dalla Weil a tutti gli effetti un pensatore sociale, un analista del presente, anche a partire dalle sue opere letterarie. Cito ancora un ultimo riferimento biografico significativo che avvicina Simone Weil a Tolstoj: ella incontrò – durante la sua esperienza in fabbrica, nel 1935 – un'operaia, che per la sua passione per lo scrittore russo, ottenne dalla Weil il soprannome di “ammiratrice di Tolstoj”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> “Cabaud riporta alcune frasi, trovate negli appunti presi dalle allieve di Simone, ad Auxerre [1932]. [...] Sempre come Alain, riteneva che la vera filosofia si trova non solo nei filosofi, ma anche nei romanzieri, nei poeti, in tutti i buoni scrittori. Citava Balzac, Tolstoj, Valéry. Naturalmente non trascurava di parlare della giustizia ‘espressione piena della virtù’, di dire quel che pensava della patria (‘nozione superata’) e di dimostrare che la vera morale è quella del lavoratore: ‘Bisogna, è il detto dell’operaio’”, S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, cit., pp. 193-194.

<sup>5</sup> “Gli schemi di lezioni che possiamo far risalire all’anno di Bourges [1935] con certezza o con grande probabilità, mostrano che Simone proponeva assiduamente alle sue allieve gli esempi concreti, viventi che si trovano nelle opere letterarie, romanzi o poesie. Si soffermava sempre meno sulle astrazioni filosofiche. Faceva riferimento non solo ai grandi scrittori classici: Omero, Corneille, Racine, Rousseau, Goethe, Balzac (*Le curé de Tours*, *Beatrix*, e soprattutto *Le colonel Chabert*), Stendhal, Hugo (*Les misérables*), Tolstoj (*Resurrezione*); ma anche ad autori contemporanei: Valere, Claudel, Saint-Exupéry”, *Ivi*, p. 338.

<sup>6</sup> “D’altro canto, una vecchia operaia ch’è andata in Russia nel 1905... ‘che non si annoiava mai quando era sola, perché leggeva, la sera’ ... ha una passione per Tolstoj (‘ah, capiva davvero l’amore, lui’). È sempre lei, Eugénie, e Simone la chiama anche ‘l’ammiratrice di Tolstoj’”, in G. FIORI, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano 1981, p. 165.

Questo aneddoto, che avvicina Tolstoj al mondo operaio, introduce ulteriormente l'argomento precipuo del nostro scritto: istituire un confronto tra le riflessioni tolstoiane sul lavoro moderno (e più precisamente sull'organizzazione industriale del lavoro) e le riflessioni weiliane sulla condizione operaia. Mi soffermerò soprattutto su uno scritto di Tolstoj del 1900, recentemente ritradotto in Italia, *La schiavitù del nostro tempo*<sup>7</sup>, un lungo scritto puntuale e lucido che anticipa in molte sue parti l'intera "filosofia del lavoro" di Simone Weil, cosciente che l'influsso dello scrittore russo sulla pensatrice francese è avvenuto pressoché totalmente attraverso la sua attività narrativa, anche se non posso tuttavia escludere che la Weil negli anni '30, all'epoca della sua militanza e vicinanza a formazioni anarcosindacaliste, sia potuta entrare in contatto con intellettuali pacifisti che in Francia si impegnarono nella diffusione del pensiero politico e religioso di Tolstoj, come, ad esempio, lo scrittore Romain Rolland (1866-1944)<sup>8</sup>. Successivamente a Marsiglia, nel 1941, Simone Weil incontrerà il filosofo italiano Lanza del Vasto (1901-1981), un conoscitore profondo della riflessione economica e sociale di Gandhi e Tolstoj, ma anche in questo caso si può dire che non derivarono influenze dirette e esplicite delle opere filosofiche e religiose di Tolstoj nelle sue riflessioni di quegli anni: il nome di Tolstoj compare infatti una sola volta, e a proposito di *Guerra e Pace*, nei suoi *Quaderni*, redatti per la maggior parte negli anni 1940-1943 a Marsiglia e a New York.

Ma anche in assenza di una discendenza evidente, il confronto filosofico tra le critiche di Tolstoj e Simone Weil, tanto al sistema capitalistico che alle soluzioni marxiste, rimane un'operazione da tentare, che può rivelarsi fecondo: entrambi vissero infatti la medesima tensione morale che voleva che il pensiero, perché fosse autentico, trovasse immediatamente traduzione nell'azione, senza soluzione di continuità; entrambi vissero innanzitutto su se stessi le conseguenze del loro pensare, con assoluta intransigenza e radicalità.

<sup>7</sup> L. TOLSTOJ, *La schiavitù del nostro tempo* (1901), in Id., *La schiavitù del nostro tempo. Scritti su lavoro e proprietà* (a cura di B. Bianchi), seconda edizione ampliata e riveduta, Orthotes, Napoli, 2011, pp. 79-136.

<sup>8</sup> Simone Weil conosceva senza dubbio la figura intellettuale di Romain Rolland, non tanto per le specifiche influenze tolstoiane nel suo pensiero, ma più in generale per il suo impegno politico e culturale, essendo stato tra i collaboratori con Gide, Nizan e Aragon della rivista *Commune* (1933-1939), vicina al Partito Comunista. Inoltre egli si attivò per la liberazione dalla prigionia in Russia di Victor Serge, amico della Weil, per cui lei stessa si era attivata.

## Lavoro manuale e lavoro intellettuale

**N**e *La schiavitù del nostro tempo* Tolstoj indaga innanzitutto la condizione dei lavoratori urbani. La prima immagine che descrive è la vita degli operai scaricatori ferroviari: turni di lavoro fino a 37 ore consecutive, salari bassissimi. “Perché non si ribellano?” – si chiede Tolstoj? “Devono pur mangiare”, l’obiezione più immediata. Eppure, spesso, le rivendicazioni operaie sono irrisorie, si legano a questioni minori; il dolore si esprime in fatti secondari, mentre lo sfruttamento operaio è soprattutto di natura extraeconomica: gli operai o sopravvivono così, crudelmente, o muoiono. Di fronte all’evidenza delle condizioni di miseria a cui era sottoposta l’intera classe operaia, la cui speranza di vita era in media di 29 anni (di contro ai 55 delle classi agiate), quali le possibili riflessioni degli intellettuali? Il compassionevole che da fuori osserva, analizza, e vuole alleviare le sofferenze dei lavoratori, può permettersi la bontà dei suoi pensieri proprio perché non mette mai in discussione fino in fondo le proprie condizioni e abitudini, non rinuncia ai propri privilegi. Per Tolstoj, quindi, l’intellettuale, quasi per pulirsi la coscienza, vede l’oppressione come qualcosa che non può essere annullata, come una necessità sociale ineluttabile. La realtà è quella che deve essere, e quindi, anche se c’è sfruttamento, questo non è male: l’economia politica non fa altro che giustificare quello che già accade, con tutte le sue ingiustizie (vedremo come anche il marxismo, in apparente opposizione al pensiero liberale, sia per Tolstoj e per la Weil una forma ulteriore, più sofisticata di ideologia “borghese”). “La teoria che la schiavitù obbedisca a una legge divina è stata a lungo considerata soddisfacente. Questa teoria, tuttavia, giustificando la crudeltà degli uomini, l’ha esacerbata a tal punto da suscitare opposizione e sollevare dubbi sulla sua fondatezza”<sup>9</sup>.

Le posizioni di Simone Weil convergono con quelle di Tolstoj finora descritte innanzitutto per il loro rigoroso anti-intellettualismo. L’impegno della pensatrice francese si concreta nel tentativo instancabile di colmare la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. La professione di intellettuale si delinea infatti, nella società capitalista, nella sua scissione sempre più netta dall’atti-

<sup>9</sup> L. TOLSTOJ, *La schiavitù del nostro tempo*, cit., p. 92.



vità manuale. Questa divisione, questo carattere permanente, comincia a soggiacere in maniera decisiva alle leggi della produzione e del capitale a partire dal XIX secolo: la crescente divisione del lavoro attribuisce alla figura dell'intellettuale, da sempre esistita, una coscienza di ceto e un orgoglio per la propria funzione senza precedenti. Il solo modo per l'intellettuale di ripensare il rapporto tra lavoro manuale e lavoro intellettuale può avvenire tramite la messa in discussione innanzitutto del proprio ruolo, interno al sistema produttivo. Scrive a proposito Walter Benjamin nel saggio *L'autore come produttore* (1934): "Il posto dell'intellettuale nella lotta di classe può essere stabilito o meglio scelto solo sulla base della sua posizione nel processo produttivo"<sup>10</sup>.

L'esperienza diretta con i lavoratori e con il lavoro fa della riflessione di Simone Weil qualcosa di più di un'analisi filosofica, storica, sociologica, dell'epoca moderna e dei suoi meccanismi d'oppressione; ne fa una *lettura* del reale. E il suo *Diario di fabbrica*, redatto nel 1935, durante la sua permanenza in fabbrica, conferma quanto Tolstoj si chiede a proposito dell'accettazione da parte dei lavoratori della loro condizione ("Perché non si ribellano?"): Simone Weil vive infatti sulla sua persona l'impossibilità della rivolta, il sopirsi di ogni forma di ribellione nella schiavitù. Più si è schiavi e più sfiorisce ogni sentimento di rivolta. Scrive a proposito nel suo diario:

La rivolta è impossibile se non *a intervalli d'un lampo* (voglio dire, anche sentimentalmente). Anzitutto, contro che cosa? Si è soli col proprio lavoro, ci si potrebbe rivoltare contro di esso – ora, lavorare con irritazione, vuol dire lavorare male, dunque morir di fame. [...] Si perde persino coscienza di questa situazione, la si subisce e basta [c. n.]<sup>11</sup>.

In Simone Weil, come in Tolstoj, il pensiero aspira necessariamente all'azione, pensare deve significare già agire. Per loro, infatti, pensare è in maniera preminente un modo di vivere, innanzitutto

<sup>10</sup> W. BENJAMIN, *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1967; trad. it. di A. Marietti, ID., *Avanguardia e rivoluzione*, Torino, Einaudi 1973<sup>4</sup> (pp. 199-217), p. 207.

<sup>11</sup> S. WEIL, *Journal d'usine*, in *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1951 [ora anche in *Œuvres complètes*, vol. 2, t. 2: *Écrits historiques et politiques. L'Expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, Gallimard, Paris 1991 (d'ora in poi OC, II, 2), pp. 151-282]; trad. it. di F. Fortini, ID., *Diario di fabbrica*, in *La condizione operaia*, SE, Milano 1994, p. 36.

contro se stessi: l'attività intellettuale, nelle loro giornate, non stride con il lavoro manuale, ma anzi gli dà pienezza<sup>12</sup>. Nell'alternanza dei lavori è possibile soddisfare i bisogni materiali e spirituali dell'uomo, e ritrovare così una rinnovata gioia nel lavoro. Bisogna, per Tolstoj, recuperare il lavoro manuale, vivere secondo i precetti cristiani una volontaria semplicità, privilegiare l'aiuto agli altri. Il lavoro manuale rivela quindi la sincerità del messaggio cristiano: agire per gli altri, fare del bene *immediatamente* senza appoggiarsi al lavoro altrui. Si possono svolgere le attività intellettuali quando si sono concluse quelle attività manuali che garantiscono il sostentamento primario in maniera autonoma: lì è la prova della vera vocazione alla riflessione. "I prodotti della vera scienza e della vera arte sono i prodotti del sacrificio, non di certi vantaggi materiali"<sup>13</sup>. Il lavoro intellettuale è utile tanto quanto il lavoro manuale, se quello che produce vale ciò che consuma. Questi assunti morali enunciati da Tolstoj si ritrovano intatti, in maniera esemplare, nell'esistenza e nelle riflessioni di Simone Weil.

## La divisione del lavoro e il sistema capitalista

L'attenzione alla cesura tra lavoro intellettuale e lavoro manuale porta Tolstoj a mettere in discussione l'intera organizzazione sociale e economica. La schiavitù del lavoro è innanzitutto nella sua ingiusta divisione del lavoro, e non nella proprietà dei mezzi di produzione. Sono le forme di produzione, e non la proprietà, che devono mutare. Non la diminuzione delle ore lavorative, non l'aumento del salario, non la minore concentrazione di

<sup>12</sup> Tolstoj infatti divideva la sua giornata secondo quelli che erano per lui i quattro bisogni fondamentali dell'uomo: prima il lavoro fisico più faticoso (fame), poi l'attività artigianale (strumenti), le attività intellettuali (arte), e infine il rapporto con gli altri (amicizia, amore): "Mi è sembrato che solo allora sarebbe distrutta quella falsa divisione del lavoro che esiste nella nostra società e verrebbe instaurata quella giusta divisione del lavoro che non distrugge la felicità dell'uomo", L. TOLSTOJ, *Tak čto že nam delat?*; trad. it. di L. Capo, Id., *Che fare?*, Mazzotta editore, Milano 1979, p. 280. Simone Weil giungerà a simili conclusioni, e le vivrà ad esempio durante un soggiorno presso la fattoria dell'amico filosofo e contadino Gustave Thibon, nell'estate del 1941.

<sup>13</sup> Id., *Lettera a Romain Rolland* (4 ottobre 1887), in Id., *La schiavitù del nostro tempo*, cit., p. 47.

ricchezze nelle mani dei proprietari migliorerà per davvero le condizioni dei lavoratori. Sono la costrizione, la fatica, le condizioni di pericolo costanti, a rendere disumano il loro lavoro: è un problema di libertà prima che di rivendicazioni.

La condizione miserevole di un operaio di fabbrica, e in generale di un lavoratore urbano, non consiste nelle sue lunghe ore di lavoro e nel suo basso salario, ma nel fatto che egli è privato delle condizioni naturali della vita a contatto con la natura, della libertà e che è costretto a un lavoro faticoso e monotono agli ordini di qualcun altro<sup>14</sup>.

Dare per scontato che il lavoro non possa essere che lavoro industriale vanifica ogni verità della scienza economica: cercare di migliorare le condizioni del lavoratore senza pensare che vadano innanzitutto modificate le regole dell'organizzazione del lavoro vuol dire risolvere gli effetti provvisori della crisi senza aver compreso le cause originarie del problema. “La divisione del lavoro è naturalmente molto utile e naturale, ma se gli individui sono liberi, la divisione del lavoro sarà possibile solo ad un grado molto limitato, un grado che nella nostra società è stato di gran lunga superato”<sup>15</sup>. Non è il lavoro manuale – come abbiamo visto – a essere nemico della libertà dell'uomo, ma semmai la divisione “moderna” del lavoro, la sua organizzazione capitalistica. Pertanto, libertà *nel* lavoro e non libertà *dal* lavoro. Il lavoro non è qualcosa che deve essere superato, qualcosa da cui liberarsi, ma può essere qualcosa che libera l'individuo dall'oppressione. Questo assunto non comporta l'accettazione del lavoro così come si è venuto organizzando, ma va piuttosto nella direzione di ripensare nuove forme di lavoro che restituiscano coscienza e conoscenza al lavoratore. L'accentramento industriale è il grande problema del lavoro moderno perché la condizione operaia è una condizione di schiavitù a tutti gli effetti: o si mette in discussione questa forma di organizzazione oppressiva, o l'uomo non sarà mai libero, e nemmeno potrà immaginare con lucidità una nuova società.

<sup>14</sup> ID., *La schiavitù del nostro tempo*, cit., p. 95.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 101.

## Critica al marxismo

Tolstoj è molto severo nei confronti del pensiero politico contemporaneo e in particolar modo nei confronti del pensiero socialista e del marxismo. Se la scienza economica (e va qui compreso anche il pensiero marxista) accetta il sistema industriale e le sue condizioni è perché esso è ripensato continuamente da quella parte privilegiata della società (la classe intellettuale, esonerata da tutte le mansioni manuali) che non riuscirebbe a immaginarsi una società retta su un altro modello economico che non quello urbano, industriale.

Pertanto, quando si affronta la questione del miglioramento delle condizioni dei lavoratori, gli uomini di scienza, che appartengono alle classi agiate, pensano sempre a quei miglioramenti che non mettono in discussione il sistema di produzione industriale e quelle comodità di cui essi si avvalgono<sup>16</sup>.

Infatti, anche i teorici più illuminati, i socialisti, si immaginano una democrazia migliore fondata su una più equa redistribuzione delle merci; semplicemente, le industrie produrranno più oggetti di consumo per un maggior numero di persone, nel sogno di una vita agiata che riguardi finalmente tutti i lavoratori. Ma questa soluzione semplicistica non convince Tolstoj che chiede: E i lavori manuali più degradanti chi li farà? Il benessere cittadino farà sopportare ancora agli operai con altrettanta rassegnazione le crudeli leggi del lavoro, senza far loro rimpiangere “la vita libera del villaggio”<sup>17</sup>?

Non si possono fondare statistiche sui bisogni: i bisogni di una società libera non sono i medesimi di una società non libera; non possono essere previsti. Non si può dire con certezza che nella so-

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 98. Tolstoj (e così Simone Weil, fin dalle sue prime riflessioni scolastiche sui temi del lavoro) ritiene il lavoro contadino, per quanto duro, faticoso, ingiusto, comunque più libero del lavoro industriale: in quest'ultimo, il rapporto è tra uomo e macchina, ma totalmente subito, tanto da mutarsi in un rapporto tra cose, mentre nel lavoro di un contadino il rapporto è quello originario tra Uomo e Natura, seppur mediato dalle leggi della tecnica, in questo caso più rispettose del lavoro dell'uomo, tanto da aumentare la sua coscienza di lavoratore, che non si trova come l'operaio a svolgere una porzione di lavoro a lui oscura.

cietà socialista si continueranno a produrre gli stessi beni di consumi. Chi deciderà – eliminata la coercizione – quali produzioni privilegiare, e chi farà volontariamente un lavoro duro piuttosto che un altro più leggero? Ogni risposta è destinata a rimanere teorica. Al di là dei criteri di distribuzione del lavoro, quale sarà, in una società socialista, il reale grado di divisione del lavoro? Il marxismo, accetta la divisione del lavoro così com'è, accetta cioè l'organizzazione industriale, in nome del progresso, mentre una giusta divisione del lavoro può nascere soltanto dall'accordo tra i lavoratori. Marx accetta ancora, inoltre, la divisione tra chi coordina e chi esegue, considera la proletarizzazione un fenomeno sociale necessario, vede sì nell'espulsione dalla terra e nelle leggi le cause della schiavitù industriale, ma non ci dice come poterla superare. Se i socialisti tedeschi hanno definito “la legge ‘ferrea’ del salario” la causa dell'oppressione, allo stesso tempo hanno visto nel salario una necessità che non può essere superata, mentre invece è la conseguenza e il risultato, per Tolstoj, di atteggiamenti economici precisi. Scrive Bruna Bianchi nell'introduzione a *La schiavitù del nostro tempo*:

Del marxismo e del movimento socialista il pensatore russo criticava tanto i presupposti analitici quanto le soluzioni alla questione sociale. Il socialismo è una “teoria fiacca, illusoria e fallace”, aveva scritto al pacifista giapponese Abe-Isō, poiché pretende di ricavare le leggi della natura umana dall'osservazione esterna e non dalla propria coscienza, e non mette in discussione il modo di vivere di ciascuno<sup>18</sup>.

Non a caso il socialismo è sempre proiettato verso il futuro, e non trova realizzazione nel presente.

Anche Simone Weil, con toni altrettanto duri, critica il pensiero di Marx. Se si fosse limitata a riprendere, a commentare l'analisi marxiana della divisione del lavoro senza a sua volta metterla in discussione, il suo punto di vista sarebbe rimasto ancora interno al discorso di Marx. Se si fosse limitata a ripensarlo solamente in maniera teorica, il suo pensiero, come quello di Marx, sarebbe ancora

<sup>18</sup> B. BIANCHI, *Lavoro e proprietà nel pensiero di Lev Tolstoj*, *ivi* (pp. 7-42), p. 25.

un pensiero “borghese”<sup>19</sup>. Andare oltre Marx, tornare a prima di Marx: nessuna delle due soluzioni sembra riguardare Simone Weil e l’eredità marxista nel suo pensiero. Il suo sforzo teoretico principale appare piuttosto quello di approfondire le analisi marxiane proprio laddove Marx non è riuscito<sup>20</sup>.

Inoltre, per Simone Weil il marxismo rappresenta un pensiero altamente religioso (una religione “materialista”), la forma suprema e più sofisticata dell’ideologia borghese (fondata su valori del XIX secolo come lo scientismo da un lato, e il socialismo utopistico dall’altro), innanzitutto perché non risolve (ma mantiene intatta) la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale (questione sollevata dallo stesso Marx più volte nelle sue opere): “[...] l’infamia più disonorante che il socialismo è destinato a cancellare non è tanto il salariato, quanto ‘la divisione degradante del lavoro manuale e del lavoro intellettuale’, o, secondo un’altra sua formula, ‘la separazione delle forze spirituali del lavoro dal lavoro manuale’”<sup>21</sup>. Siamo di fronte alla non accettazione delle regole materiali della società moderna, non al loro superficiale rifiuto: non l’economia, ma la tecnica costituisce la forma materiale di sfruttamento nella

<sup>19</sup> “Il marxismo è la più alta espressione della società borghese. Per suo mezzo, infatti, essa è giunta a prender coscienza di sé, negandosi in lui. Ma questa negazione non poteva a sua volta essere espressa che sotto una forma determinata dall’ordine esistente, ossia sotto una forma di pensiero borghese. Per questo ogni formula della dottrina marxista svela le caratteristiche della società borghese, ma, nel medesimo tempo, le legittima”, S. WEIL, *Fragments (1933-1938)*, in *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris 1955; trad. it. di C. Falconi, ID., *Frammenti (1933-1938)*, in *Oppressione e libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1956, p. 185.

<sup>20</sup> “Si sarà capito infatti che per Simone Weil non si tratta di pensare contro e a fianco di Marx, poiché per quale ragione bisognerebbe criticare ciò che di solido vi è in lui? Ma non si tratta nemmeno di pensare ‘al di là’. Simone Weil non rinuncia all’impresa di aprire un varco secondo le sue proprie intenzioni, ma la sua originalità consiste innanzitutto nel pensare ‘al di sotto’ di Marx. Il che significa che l’al di là di Marx è in Marx stesso, e bisogna innanzitutto pensare Marx secondo lui stesso prima di oltrepassarlo secondo se stessi. In Marx si trovano delle piste aperte ma inesplorate, dei pensieri nuovi che non sono stati ripresi, un metodo ancora vergine”, R. CHENAVER, *Relire Simone Weil*, “Les Temps modernes” 440 (marzo 1983), pp. 1677-1714; trad. it. di A. Scarpellini, ID., *La filosofia in fabbrica*, “Nuovi argomenti” 15 (luglio-settembre 1985), p. 70.

<sup>21</sup> S. WEIL, *Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?*, in “La Révolution prolétarienne” 158 (25 agosto 1933), pp. 3-11, poi in ID., *Oppression et liberté*, cit.; trad. it. di C. Falconi, ID., *Oppressione e libertà*, cit., p. 28.

storia. La sventura degli operai non può quindi mai essere scissa dalla struttura tecnica ed economica in cui si è determinata storicamente: l'oppressione operaia non può essere scissa cioè dalla grande industria.

Anche per Tolstoj la tecnica costituisce il meccanismo oppressivo più stritolante nell'organizzazione del lavoro moderno:

Solo se si comprenderà che non dobbiamo sacrificare la vita dei nostri fratelli per il nostro tornaconto sarà possibile applicare i miglioramenti tecnici senza distruggere vite umane e organizzare la vita in modo tale da avvalersi di tutti quei metodi che ci danno il controllo della natura e che possono essere applicati senza tenere i nostri fratelli in schiavitù<sup>22</sup>.

## Schiavitù e oppressione

L'abolizione della schiavitù antica non ha abolito la schiavitù, semmai l'ha portata a compimento, rendendola meno evidente ma ugualmente necessaria e imprescindibile per ogni sistema economico: si è diffusa nella società creando sempre meno scandalo. La schiavitù è da entrambe le parti (servo e padrone sono infatti legati l'un l'altro), nasce dal legame difficile da sciogliere tra le due parti, ma per migliorare la condizione dei lavoratori è necessario 1) riconoscere che la schiavitù esiste ed è reale, e che costringe la maggioranza a sopportare le condizioni imposte da una minoranza più forte e più ricca 2) trovare le cause storiche della schiavitù 3) individuate le cause precise, distruggerle, e con esse la schiavitù. Quali forze asserviscono un essere umano a un altro? Quali i motivi? Per Tolstoj, il motivo risiede soprattutto nella mancanza di forme di lavoro migliori, vantaggiose innanzitutto per i lavoratori manuali, che oltre a non possedere terre proprie da coltivare, sono condannati alla miseria da tassazioni molto alte:

Le prime due cause – la mancanza di terra e le tasse – conducono un uomo al lavoro forzato, mentre la terza, gli accresciuti e insoddisfatti bisogni, lo ammaliano e ve lo tengono legato. [...] Così, questa terza causa, benché di natura volontaria (sembra,

<sup>22</sup> L. TOLSTOJ, *La schiavitù del nostro tempo*, cit., p. 105.

infatti, che un uomo possa resistere alle tentazioni) e benché la scienza non le attribuisca la responsabilità della condizione miserevole dei lavoratori, è all'origine della schiavitù più tenace e più difficile da eliminare<sup>23</sup>.

Per Tolstoj le leggi sulla terra, il sistema delle tasse, e la proprietà dei beni di consumo sono le tre cause della schiavitù del nostro tempo: difendere i lavoratori è possibile soltanto se si contestano fino in fondo, radicalmente, queste tre forme d'oppressione. Tentare di superare la proprietà privata, far pagare tasse più alte ai ricchi, non abolisce per davvero la schiavitù, ma la reintegra in una nuova forma. Anche abolire tutte e tre le cause non preserverà l'uomo dalla schiavitù: ne subentrerà una nuova, sconosciuta, annunciata da tutte quelle leggi che limitano la libertà dei lavoratori e regolamentano il lavoro (orario, salari, pensione).

È evidente pertanto che l'essenza della schiavitù non risiede in quelle tre legislazioni sulle quali ora si basa, e neppure in questa o in quell'altra emanazione legislativa, ma nell'esistenza stessa della legislazione, nel fatto che ci sono persone che hanno il potere di emanare leggi vantaggiose per se stesse e finché avranno un tale potere esisterà la schiavitù<sup>24</sup>.

La giurisprudenza, prima ancora dell'economia politica, legittima per Tolstoj l'uso della violenza. Per ogni legge è sempre contemplata fin dal principio una punizione: sia in democrazia che in un regime tirannico le leggi sono fatte da/per chi detiene il potere. Questa forza è una violenza di tipo organizzato, più forte della violenza di tipo personale, più forte della violenza dei singoli. La natura delle leggi risiede per Tolstoj in questa violenza: in essa risiede il suo potere (di fare le leggi e imporre poi il rispetto di esse). "La causa delle misere condizioni dei lavoratori è la schiavitù. La causa della schiavitù sono le leggi. Le leggi si fondano sulla violenza organizzata"<sup>25</sup>. Ma senza governo ci sarebbe uno stato di anarchia fuori di ogni controllo. Eppure – si chiede Tolstoj – perché senza un governo il cui unico potere esercitato consiste nel rendere il debole ancora più debole si vivrebbe necessariamente in condizioni peggiori? Perché le persone semplici non dovrebbero essere in grado di organizzarsi meglio dell'attuale stato di cose?

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 119.



Oggi vediamo che sulle più diverse questioni gli individui organizzano la propria vita incomparabilmente meglio di quanto non faccia il governo. [...] Siamo talmente corrotti da una lunga schiavitù che non riusciamo neppure ad immaginare un'amministrazione priva di violenza. Eppure è possibile<sup>26</sup>.

Tolstoj ricorda come ci sono state comunità russe capaci di organizzarsi in maniera non repressiva, secondo modelli di cooperazione dal basso, tra lavoratori. La schiavitù può essere superata soltanto se si rinuncia alla violenza (ogni rivoluzione ha fallito proprio perché ha perpetrato la catena delle violenze, non ha interrotto il corso del potere repressivo).

Anche per Simone Weil è necessario non indagare le cause in generale dell'oppressione, ma le cause generali di ogni singola oppressione particolare, per spronare così gli oppressi alla rivolta soltanto quando si concretizza una possibilità reale di una loro riscossa ultima. Le società oppressive si riconoscono per il carattere di schiavitù che determina i rapporti tra gli individui. L'uomo è reso schiavo da un altro uomo anche quando appare – nel caso del lavoro manuale – vittima di una natura ostile. Quindi, rispetto alla realtà, non conta tanto la posizione che si occupa all'interno dei meccanismi sociali, sempre ciechi, ma la consapevolezza rispetto ad essi<sup>27</sup>. Pensare al lavoro manuale come l'atto più vicino al pensiero vero può apparire utopico, ma al contempo fonda la società su una nozione che per la Weil è l'unica "conquista spirituale" dell'uomo dopo il pensiero greco: l'uomo si sottomette alla necessità del lavoro per essere libero con coscienza. Una civiltà fondata sul lavoro manuale abbandona la supremazia del prodotto del lavoro a vantaggio del lavoratore, abbandona le cose per l'uomo, e può così fondare ogni rivendicazione su una cultura diversa, che non oppone più il lavoro intellettuale a quello manuale. Le macchi-

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>27</sup> "Si tratta sicuramente di una pura utopia. Ma il descrivere anche somariamente uno stato di cose che sarebbe migliore di quello esistente significa sempre costruire un'utopia; tuttavia nulla è più necessario alla vita di simili descrizioni, purché siano sempre dettate dalla ragione", in S. WEIL, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1955 (ora anche in *OC*, II, 2, pp. 27-109); trad. it. di G. Gaeta, Id., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 1983, p. 105.

ne industriali, finché esisteranno soltanto per schiacciare l'uomo, impediranno ogni reale possibilità d'azione, qualsiasi ipotesi di trasformazione sociale, anche perché, d'accordo con Marx, l'uomo, producendo le condizioni della propria esistenza produce in maniera indiretta soprattutto se stesso.

Con quei penitenziari industriali che sono le grandi fabbriche – continua la Weil – si possono fabbricare solo degli schiavi, e non dei lavoratori liberi, ancor meno dei lavoratori in grado di costituire una classe dominante. Con i cannoni, gli aerei, le bombe, si può seminare la morte, il terrore, l'oppressione, ma non la vita e la libertà. Con le maschere a gas, i rifugi, gli allarmi si possono forgiare greggi miserabili, di esseri spaventati, pronti a cedere ai terrore più insensati e ad accogliere con riconoscenza le più umilianti tirannie, ma non dei cittadini<sup>28</sup>.

Se la schiavitù può essere conosciuta e arginata, l'oppressione sociale è per Simone Weil qualcosa che continuamente sfugge a una comprensione totale, perché animata da un sentimento cieco, brutale, costruito dall'uomo e nemico dell'uomo, che trova la sua origine in un'inevitabile *lotta per la potenza*, che si concretizza in una *lotta per il dominio* che accomuna oppressori e oppressi. Essa non può quindi essere superata, ma questo pensiero non induce mai la Weil a rinunciare all'azione, all'impegno politico (dopo la partecipazione diretta alla Guerra di Spagna, infatti, s'impegnerà nell'ultimo anno della sua vita nelle fila della resistenza francese a Londra).

## Conclusioni

Le riflessioni di Simone Weil, pur apparendo spesso oscure, drammatiche nella loro radicalità, non rinunciano a formulazioni positive. Vediamo come nella sua ultima opera, incompiuta, *L'Enracinement*, arrivi ad avvicinarsi, con il concetto di sradicamento (nelle sue tre forme: sradicamento contadino, operaio e nazionale), alle medesime osservazioni di Tolstoj sulle cause della schiavitù moderna sopra analizzate: leggi sulla terra, proprietà pri-

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 123-124.

vata, tasse. Qui le due analisi trovano un punto di vicinanza decisivo, nello stile come negli esiti: in entrambi è presente la medesima ricerca d'attenzione verso un presente di sventura che va più che trasformato, va rifondato. Proprio nel punto di massima vicinanza teorica però le soluzioni dei due pensatori raggiungono invece il punto di massima lontananza: il "radicamento" pensato da Simone Weil si contrappone alle soluzioni negative, di disobbedienza, elaborate da Tolstoj.

Mentre il radicamento è il bisogno di "radici multiple" che l'uomo deve costruire in rapporto ad una comunità naturale, prima che artificiale, lo sradicamento è la condizione sociale dell'uomo dominato, dell'uomo che ad esempio si trova a subire una conquista militare, o subisce un dominio economico all'interno della propria nazione. Con il concetto di sradicamento Simone Weil ribadisce la crisi dell'uomo iniziata con la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Le soluzioni precapitalistiche, anti-borghesi che propone sono tutte dirette alla rivalutazione del lavoro come espressione più alta di una civiltà che ponga nuovamente l'uomo al suo centro, sono tutte rivolte a quei "nuclei di passato rimasti vivi alla superficie della terra", da conservare gelosamente come "gocce del passato vivente"<sup>29</sup>.

Simone Weil propone, contro lo "sradicamento moderno", il lavoro manuale come tramite (*metaxù*) per il superamento della condizione d'oppressione: la dispersione delle grandi fabbriche in piccole imprese individuali o cooperative, dislocate nelle campagne, fuori dalle città, porterebbe a riavvicinare la produzione industriale a quella agricola già a partire da un piano geografico. Il lavoro agricolo sembra ormai per Simone Weil la forma più nobile di radicamento da perseguire, superiore al radicamento operaio, perché "più vicino alla terra, alla natura, e anche alla religione"<sup>30</sup>.

Se tutta la vita spirituale dell'anima e tutte le nozioni scientifiche relative all'universo materiale vengono orientate verso l'atto del lavoro, il lavoro manterrà il posto giusto nel pensiero umano. Invece di essere una specie di prigioniera, sarà un contatto col mondo e col prossimo. [...] L'analogia, che fa dei meccanismi terrestri

<sup>29</sup> ID., *La prima radice*, cit., p. 55.

<sup>30</sup> G. FORNI, *Simone Weil. Il tradizionalismo rivoluzionario*, in "Intersezioni" 2 (agosto 1992), p. 359.

lo specchio di quelli sovranaturali (se così può dirsi), si fa allora evidentissima, e la fatica del lavoro, secondo il detto popolare, la fa penetrare nel corpo. La sofferenza, che è sempre più o meno connessa allo sforzo del lavoro, diventa il dolore che fa penetrare la bellezza del mondo nel centro stesso dell'essere umano<sup>31</sup>.

Una scuola popolare, ad esempio, ha il compito superiore di far penetrare il pensiero nel lavoro, senza più separarli. Accanto alla scuola, chiesa, sindacati, ambienti letterari e scientifici dovrebbero partecipare di questa trasformazione culturale.

In conclusione, per Simone Weil, “la missione, la vocazione della nostra epoca è di costituire una civiltà fondata sulla spiritualità del lavoro”<sup>32</sup>. Soltanto in questa aspirazione consiste la grandezza più autentica di una civiltà differente. Questo pensiero è totalmente opposto alla condizione di sradicamento generale in cui tutti gli uomini si sentono, allo squilibrio in cui ogni esistenza è calata, e che può essere superato, per la Weil, soltanto con l'opposizione allo sviluppo materiale della tecnica attraverso uno sviluppo spirituale della medesima, nell'ambito quindi del lavoro.

Una civiltà fondata su una spiritualità del lavoro sarebbe il grado più elevato di radicamento dell'uomo nell'universo, e quindi l'opposto della condizione nella quale ci troviamo e che consiste in uno sradicamento quasi totale. Essa è dunque, per sua natura, l'aspirazione che corrisponde alla nostra sofferenza<sup>33</sup>.

La sintonia con le questioni affrontate da Tolstoj nei suoi scritti sul lavoro trova qui il suo momento più alto, ma a differenza di Simone Weil egli pone soprattutto l'attenzione sugli aspetti negativi della libertà. Per liberarsi il lavoratore moderno può affidarsi soltanto ad azioni di disobbedienza nei confronti dei governi. Innanzitutto: non accettazione delle leggi fino a sabotarle, fino al rifiuto di pagare le tasse; rifiuto di lavorare per un salario troppo basso, o addirittura rifiuto di lavorare per qualsiasi capitalista; rifiuto del servizio militare; rifiuto di ogni posto di comando, quindi, rifiuto di ogni potere. Le religioni, nel loro messaggio universale, costituiscono il bacino linguistico entro cui ripensare la liberazione reale

<sup>31</sup> S. WEIL, *La prima radice*, cit., p. 91.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 95.

dalla schiavitù, la rinuncia suprema alla supremazia sull'altro, la forma più piena di un'azione non-violenta: esse affermano senza ambiguità la più generale legge dell'amore, la legge morale più importante, per cui non è possibile limitare, a qualunque condizione, la libertà altrui.

La religiosità del lavoro sancita dal monito formulato nel primo libro della Genesi "Ti guadagnerai il pane con il sudore della fronte" va considerata da Tolstoj la verità essenziale, il fondamento primo per una morale universale, una "legge primitiva" (come affermava il contadino Timofej Bondarev – che non aveva letto in vita sua che la Bibbia – nel libro *Operosità e parassitismo, ovvero l'esaltazione dell'agricoltore*, da Tolstoj curato per l'edizione francese, nel 1890) che è assolutamente una legge positiva, il principio di un'azione morale reale. Il lavoro abbatterebbe così la fame e la miseria da un lato, e la ricchezza dall'altro. L'accettazione del lavoro manuale come qualcosa di sacro ristabilirebbe una giustizia sociale per Tolstoj perduta da secoli: se gli uomini riconoscessero e praticassero la legge originaria del "lavoro del pane" come legge divina 1) si eliminerebbero le tensioni di classe; 2) si recupererebbe la gioia del lavoro; 3) si eliminerebbe la povertà eliminando i privilegi. Il "lavoro del pane" diventerebbe il più importante perché eliminerebbe il problema della fame: sfamare chi ha fame, dar da bere agli assetati, ecco cosa ci introduce alla verità, cosa ci avvicina agli altri e ci fa lottare per il superamento delle ingiustizie. Il Vangelo è per Tolstoj l'opera (tra tutte quelle religiose) in cui è espressa con più chiarezza la necessità di servire l'altro senza mentire, senza nascondersi dietro la realtà della divisione del lavoro, per cui è naturale che convivano nella stessa società chi sta male con chi sta bene, il povero con il ricco. La modernità, in opposizione al messaggio evangelico, si ribella alla verità propria della carità cristiana, che si fonda invece sul servizio all'altro. Tolstoj appunta sul suo diario – e così concludo – il giorno 26 giugno 1899, a proposito del *vero* lavoro che attende ancora l'uomo:

Ci sembra che il vero lavoro sia il lavoro su qualcosa di esterno, produrre, accumulare qualcosa: immobili, case, bestiame, raccolti, e che lavorare sul proprio spirito sia una cosa vana; mentre ogni altro lavoro fuori del lavoro sul proprio spirito, sul far propria l'abitudine al bene, ogni altro lavoro è sciocchezza<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> L. TOLSTOJ, *Dnevnik*; trad. it. di S. Bernardini, Id., *I Diari*, Longanesi, Milano 1980, p. 462.



**LA SEMPLICITÀ, IL SERVIZIO E IL VILLAGGIO  
RIFLESSIONI SULL'ECONOMIA SPIRITUALE  
DI TOLSTOJ, GANDHI, KUMARAPPA**

Leggendo il Vangelo l'uomo si convincerà della necessità di servire i suoi simili, non attraverso la teoria della divisione del lavoro, ma attraverso il mezzo più semplice, più naturale e indispensabile. [...] Egli dimostrerà con la sua vita, interamente consacrata al servizio degli altri, la legge primitiva, formulata nel primo libro della Genesi: "ti guadagnerai il pane con il sudore della fronte".

L.N. TOLSTOJ, *Il lavoro secondo la Bibbia e la teoria di Bondarev*<sup>1</sup>

Molti sono i protagonisti dei romanzi e dei racconti di Tolstoj che si riscattano da una vita corrotta e biasimevole attraverso la lettura del Vangelo. Molto spesso ciò avviene mentre si trovano in carcere; qui, lontani dalla loro vita consueta, in solitudine, in un dialogo diretto con il testo rivelatore, ne riconoscono la verità imperitura<sup>2</sup>.

Nelle carceri di Jabalpur in India, nei primi anni '40 del Novecento, Joseph Cornelius Kumarappa, economista e collaboratore di Gandhi, traccia le basi di un pensiero economico innovativo che avrebbe dovuto rappresentare la chiave per la libertà dell'India dal

<sup>1</sup> Il valore religioso del lavoro del pane nei testi sacri è così riconosciuto da Gandhi: "La legge divina, che l'uomo deve guadagnarsi il proprio pane lavorando con le proprie mani, fu sottolineata per la prima volta da uno scrittore russo di nome T. M. Bondaref. Tolstoj ne fece una parola d'ordine e la pubblicizzò ampiamente. A mio modo di vedere, lo stesso principio è stato fissato nel terzo capitolo della Gita, dove ci viene detto che chi mangia senza sacrificio, mangia cibo rubato. Il sacrificio può solo significare il lavoro del pane". M.K. GANDHI, *Il lavoro del pane*, in ID., *Villaggio e autonomia. La nonviolenza come potere del popolo*, trad. it. di F. Della Monica-G. Pucci-C. Vaturio, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1982, p. 42.

<sup>2</sup> È quanto accade, ad esempio, ai protagonisti di *Resurrezione, Il denaro falso e Il divino e l'umano*.

dominio inglese. Dopo l'incontro con Gandhi, i precetti di Gesù<sup>3</sup> che la madre gli aveva trasmesso fin dall'infanzia, gli appaiono con chiarezza una praticabile via nonviolenta per l'indipendenza.

L'economista indiano conosce le riflessioni di Gandhi sul cristianesimo<sup>4</sup> ed è consapevole di muovere sulle orme già tracciate da Tolstoj. Pur non disponendo in carcere che di alcune traduzioni della Bibbia e del Vangelo, Kumarappa porta scolpite nella mente e nel cuore le parole dello scrittore russo. Le sue opere più importanti, scritte durante la sua reclusione a Jabalpur, *Practice and Precepts of Jesus* ed *Economy of Permanence* (1945), traggono ispirazione dalla lettura di *La mia fede*.

È noto il debito di Gandhi verso Tolstoj – documentato dal breve ma intenso scambio epistolare tra i due apostoli della non violenza<sup>5</sup> –, è perciò verosimile che sia stato Gandhi a introdurre il giovane allievo alla lettura di alcuni tra i più significativi testi dello scrittore russo. Certo è che Kumarappa in *Practice and Precepts of Jesus* fa esplicito riferimento a Tolstoj<sup>6</sup>.

Come Tolstoj, Kumarappa propone una lettura diretta e letterale del Vangelo; come Tolstoj attribuisce alle chiese la responsabilità di aver occultato e distorto il messaggio di Gesù. Dall'insegnamento evangelico entrambi gli autori traggono la consapevolezza dell'immoralità del sistema di produzione industriale<sup>7</sup>. Nella società moderna una parte dell'umanità è degradata a una condizione di schiavitù, costretta ai lavori più penosi, uno sfruttamento giustificato dalle leggi, dal diritto e dalle nuove teorie "scientifiche" che divide e contrappone gli esseri umani. Come per Tolstoj, anche per Kumarappa la volontà di liberarsi dalla fatica del lavoro scaricandola sulle spalle altrui, costituisce la sopraffazione originaria<sup>8</sup>;

<sup>3</sup> Kumarappa preferisce riferirsi a Gesù come persona vivente il cui esempio può essere seguito da cristiani, buddisti, indù e musulmani. J. C. KUMARAPPA, *Practice and Precepts of Jesus*, Navajivan, Ahmedabad, 1945 p. X.

<sup>4</sup> Su questo tema si veda R. L. JOHNSON-E. LEDBETTER, "Spiritualizing the Political": *Christ and Christianity in Gandhi's Satyagraha*, in "Peace & Change", 22 (1997), 1, pp. 32-48.

<sup>5</sup> P. C. BORI- G. SOFRI, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Bologna, Il Mulino, 1985.

<sup>6</sup> J. C. KUMARAPPA, *Practice and Precepts of Jesus*, cit., p. 25.

<sup>7</sup> Id., *Christianity. Its Economy and Way of Life*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1945, p. 5.

<sup>8</sup> B. BIANCHI, *Lavoro e proprietà nel pensiero di Lev Tolstoj*, in LEV TOLSTOJ, *La schiavitù del nostro tempo. Scritti sul lavoro e proprietà*, Napoli, Orthotes, 2011, p. 16.



la separazione dell'aspetto creativo del lavoro da quello penoso genera costantemente la violenza<sup>9</sup>.

È infatti nella critica alla società industriale – sui temi della proprietà, del lavoro, dello scambio – che possiamo individuare le maggiori affinità tra i due autori. Le idee correnti sul valore – sosteneva Kumarappa – dovevano essere riorientate dal punto di vista del progresso dell'umanità. L'unico lavoro degno di un essere umano, come scrisse in molte occasioni Tolstoj, è il lavoro del pane. La vera vita è fondata sull'agricoltura, sul lavoro delle proprie braccia, l'unica fonte di sostentamento possibile senza gravare sulle spalle altrui.

Di fronte all'avanzare dei processi di industrializzazione che minacciavano di distruggere il tessuto sociale ed economico dei villaggi indiani e di dare il colpo mortale alle antiche strutture comunitarie nelle campagne russe, Tolstoj negli ultimi anni della vita si impegnò a diffondere la teoria di Henry George per l'abolizione della proprietà della terra e Kumarappa, a partire dal 1930, lavorò a un progetto di organizzazione economica decentrata nei villaggi basata su valori morali.

Sia lo scrittore russo che l'economista indiano individuano tre passaggi fondamentali sulla via di una nuova forma di convivenza umana: il primo passo è il non mentire a se stessi e riconoscere l'uguaglianza di tutti gli esseri umani; il secondo è la rinuncia ai propri privilegi e l'adesione al vero scopo della vita, ovvero servire gli altri. Il terzo passo, coronamento di una esistenza non violenta, è il desiderio di vivere secondo i precetti cristiani di una volontaria semplicità, in campagna, nel villaggio, dove il lavoro manuale può ritrovare la propria dignità<sup>10</sup>.

## Dalla Russia all'India: una critica alla società industriale

La Russia e l'India, dei primi anni del XX secolo sono spesso state paragonate e considerate stati dispotici, retti da una potente burocrazia oppressiva che, secondo un'opinione diffusa, solo la violenza e il terrorismo avrebbero potuto abbattere<sup>11</sup>. Non

<sup>9</sup> J. C. KUMARAPPA, *Economy of Permanence. A quest for a social order based on non-violence*, Akhil Bharat Sarva Seva Sangh, Wardha, 1958, pp. 103-109.

<sup>10</sup> L. TOLSTOJ, *Che fare?* [*Tac čto že nam delat?*], trad. it. di L. Capò, Milano, Mazzotta, 1979. p. 157.

<sup>11</sup> P.C. BORI-G. SOFRI, *Gandhi e Tolstoj*, cit., p. 17.

a caso è un estremista indiano che si rivolge a Tolstoj per un parere sulla “penosa situazione dell’India”<sup>12</sup>.

Lo scrittore russo risponde con la *Lettera a un indù* (1908) in cui affronta la questione dell’opposizione al dominio coloniale: “L’oppressione di un popolo da parte di un altro, di una maggioranza da parte di una minoranza, e la corruzione che inevitabilmente ne scaturisce, è un fenomeno che mi ha sempre impegnato e che negli ultimi anni mi impegna in maniera particolare”<sup>13</sup>. Dopo aver ricordato che le cause dell’asservimento del popolo lavoratore da parte di un esiguo gruppo di oziosi, tanto in Occidente che in India, risiedevano nell’assenza di un insegnamento religioso che illuminasse gli esseri umani sul senso della vita, Tolstoj scriveva: “Questa tendenza a instillare nel popolo indù l’adesione alle forme di vita dei popoli europei è la prova più chiara della totale assenza di una coscienza religiosa negli attuali capi del popolo indù”<sup>14</sup>.

Gandhi legge rapito la *Lettera a un indù* e traccia le prime righe del breve carteggio con Tolstoj. L’anno successivo porta a termine *Hind Swaraji* (1909), un pamphlet in forma di dialogo tra lui stesso e un interlocutore scettico sulla non violenza. In questo testo Gandhi critica dalle fondamenta il modello industriale importato in India dagli inglesi che minacciava il delicato ecosistema di attività agricole e artigianali ramificato nei villaggi. Egli individua le conseguenze più nefaste della politica britannica nel finanziamento delle ferrovie e dell’esercito, una politica che trascura le vere necessità della popolazione indiana e la riduce in miseria<sup>15</sup>. La soluzione che indica è il recupero della storia e della cultura indiana, dell’artigianato tradizionale e dell’attività di sussistenza. È un errore – scrive – pensare che il modello economico occidentale sia l’unico e il migliore possibile; occorre invece riconoscere che le basi socio-economiche e culturali dell’India sono riposte in un sistema integrato di villaggi, in cui “il vero autogoverno è il dominio di sé o autocontrollo”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Lettera di Taraknath Das a Tolstoj, *ivi*, p. 107.

<sup>13</sup> L. N. TOLSTOJ, *Lettera a un indù*, in P.C. BORI-G. SOFRI, *Gandhi e Tolstoj*, cit., pp. 181-2.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 183.

<sup>15</sup> M.K. GANDHI, *Hind Swaraji o l’“Indian Home Rule”*, in *La forza della verità. Scritti etici e politici*, a cura di R. N. IYER, vol. I. *Civiltà, politica e religione*, trad. it. di S. Daina e S. Manara, Torino, Sonda, 1991, pp. 199-256.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 252.

In apertura al testo Gandhi avverte: “Queste opinioni sono mie e non mie. Sono mie in quanto spero di agire in accordo con esse. Esse sono parte di me, tuttavia non sono le mie perché non posso affermare che siano di mia invenzione. Esse hanno preso forma dopo aver letto parecchi libri”<sup>17</sup>. I testi cui Gandhi fa riferimento sono elencati in appendice e tra i critici dell’industrialismo troviamo citati: John Ruskin, Henry David Thoreau, Edward Carpenter; ma è soprattutto Tolstoj a rivestire un ruolo predominante nelle letture consigliate da Gandhi: *Il regno di Dio è in voi, Che cos’è l’arte?, La schiavitù del nostro tempo, Il primo gradino, Che fare?* e la già citata *Lettera a un indù*<sup>18</sup>. *Hind Swaraji*, le opere di Tolstoj, Ruskin e Petr Kropotkin sono fonti di ispirazione anche per Kumarappa<sup>19</sup>. L’attività e il contributo teorico dell’economista indiano sono state a lungo occultate dalla grande fama del maestro, ma il suo pensiero, pur muovendo i primi passi lungo il percorso indicato da Gandhi, è frutto di una riflessione autonoma e presenta molti caratteri di originalità.

## Joseph Cornelius Kumarappa

Erano trascorsi venti anni dalla morte di Tolstoj, quando Kumarappa incontrò Gandhi, un evento che cambiò radicalmente la sua vita. In quello storico giorno, il giovane indiano veste abiti occidentali, e non sa che l’uomo che gli sta di fronte, privo di denti, vestito di grossolano *khadi*, impegnato all’arcolatoio, è proprio Gandhi. Ma non appena lo riconosce, non esita a sedersi a terra, incurante del suo abito di seta.

Nato a Thanjavur in una devota famiglia cristiana, Joseph Cornelius Kumarappa (1892-1960) si trasferisce prima a Londra, dove lavora come contabile in una banca, e quindi negli Stati Uniti per specializzarsi negli studi economici. Gandhi legge con interesse la sua tesi di master conseguita alla Columbia University dal titolo *Public Finance and Our Poverty* (1929) in cui il giovane economista, che da tempo nutriva sentimenti nazionalisti e provava una

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>19</sup> M. LINDLEY, *J. C. Kumarappa. Mahatma Gandhi’s Economist*, Mumbai, Popular Prakashan, 2007, pp. 60-63.

forte indignazione per la politica britannica, attribuiva all'amministrazione finanziaria coloniale la responsabilità della povertà dell'India.

Gandhi si rende conto di avere incontrato il primo economista che condivide le sue stesse opinioni e gli affida compiti di grande responsabilità, come la redazione del giornale "Young India", importante strumento di propaganda del *Satyagraha*, la lotta non violenta per l'indipendenza indiana. Dall'esperienza attiva nei villaggi indiani insieme a Gandhi, nasce in Kumarappa il desiderio di prefigurare una forma di organizzazione economica che definisce "economia della permanenza".

Un sistema economico è "permanente" quando intacca il meno possibile "l'eterno incedere della natura", un sistema in cui l'agire umano è improntato al rispetto e alla conservazione della vita. Non si tratta solo di una precoce sensibilità ecologica, ma di una riflessione sulla storia umana, sul posto degli esseri umani nel mondo e sui complessi legami con l'ambiente naturale, sociale e culturale. È l'antico concetto indù di *swadeshi* che Kumarappa fa proprio, un concetto che designa l'amore per quell'intreccio alchemico che si crea tra sapere, tradizione e ambiente e che fu ripreso e reinterpretato da Gandhi ai fini del *Satyagraha*<sup>20</sup>. *Swadeshi* è amore per la propria comunità, è spirito di rigenerazione, metodo di ricostruzione creativa sulla base di ciò che una comunità possiede in termini di risorse e abilità. Lungi dall'essere un sentimento angusto, *swadeshi* è senso di responsabilità per una comunità più vasta poiché implica il dovere di non pretendere più della legittima quota delle risorse della terra<sup>21</sup>. L'indipendenza (*swaraj*) è dunque intesa in termini non solo politici, bensì morali ed economici. Economia della permanenza indica inoltre che anche i rapporti economici debbano essere guidati dalle leggi di Dio, della verità e dell'amore, leggi assolute, "permanenti nel senso proprio del termine".

<sup>20</sup> Il termine è composto da swa = proprio e desh = il complesso dell'ambiente naturale e culturale di cui ciascuno è parte inseparabile. Sul concetto di *swadeshi* si veda: B. PAREKH, *Gandhi's Political Philosophy. A Critical Examination*, London, Macmillan, 1989, pp. 56-64; sul pensiero sociale di Gandhi, il significato da lui attribuito al lavoro del pane si veda: B. N. GANGULI, *Gandhi's Political Philosophy. Perspective and Relevance*, New York-Toronto, John Wiley & Sons, 1973.

<sup>21</sup> Si legga a proposito J. C. KUMARAPPA, *Swadeshi. The moral law of self reliance*, Shri Gandhi Sewa Ashram, Rajesh Press, 1968.

Riconoscendo la potenzialità di violenza e sfruttamento insita nella meccanizzazione, Gandhi indicava nella filatura a mano, nell'arcoliaio e nell'adozione del *khadi*, l'abbigliamento tradizionale, una via per eliminare la povertà. Il *khadi*, prodotto *swadeshi* per eccellenza, emblema del patrimonio di conoscenze artigianali, era simbolo di uguaglianza, di decentramento, di distribuzione di tutto ciò che è necessario alla vita. "Il messaggio della ruota del filatoio è molto più ampio della sua circonferenza"<sup>22</sup>. Il suo messaggio è di semplicità, di servizio all'umanità: "La ruota per filare segna una più equa distribuzione nelle ricchezze della terra"<sup>23</sup>. La pratica quotidiana della filatura sarebbe stata una rivoluzione silenziosa nella struttura della società e con il passare del tempo – sperava Gandhi – il filato avrebbe soppiantato il denaro come mezzo di scambio.

Sulla base di queste convinzioni, nel 1925 Gandhi dà vita alla *All Indian Spinners Association* (AISA) e nel 1934 fonda *All India Village Industries Association* (AIVIA)<sup>24</sup>, un'associazione che avrà in Kumarappa un valente segretario e coordinatore; egli, infatti, si impegnerà ad avviare il proprio programma economico a Wardha, con l'obiettivo di estenderlo all'India intera<sup>25</sup>.

Lavoro manuale, agricolo e artigianale, scambi tra villaggi sulla base dei bisogni e in armonia con la disponibilità delle risorse sono i principi fondamentali di una organizzazione economica fondata sul lavoro del pane, di una vita semplice, la sola che possa conservare rapporti nonviolenti tra gli esseri umani e la natura. Sia per Tolstoj che per Kumarappa la scelta della semplicità volontaria avviene in seguito al contatto diretto con la vita dei poveri.

## La semplicità

Nel gennaio del 1881 Tolstoj prende parte al censimento della popolazione di Mosca. Entra nelle case degli abitanti più poveri della città, osserva da vicino la loro vita e ne resta profondamente impressionato: una povertà estrema, abietta, ben diversa da quella di cui si fa l'esperienza in campagna. Lo scrittore

<sup>22</sup> M. K. GANDHI, *Villaggio e autonomia*, cit., p. 109.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> J. C. KUMARAPPA, *Why the Village Movement? A Plea for a Village Centered Economic Order in India*, Varanasi, Bhargava Bhushan Press, 1960, p. 73.

<sup>25</sup> ID., *Economy of Permanence*, cit., p. XI.

prova vergogna per la propria vita. “Sentivo di essere anch’io nel pantano [...]. Sentivo allora che la mia vita era sbagliata”<sup>26</sup>. Il passo del vangelo di Luca “Chi ha due tuniche, ne dia una a chi non ne ha; chi ha da mangiare, faccia altrettanto”, appare rivelatore: finché fosse vissuto sulle spalle degli altri, senza procurarsi con la propria fatica di che vivere, non avrebbe mai aiutato davvero e sinceramente i poveri. Si scopre un uomo corrotto e meschino, come leggiamo dalle parole severe, rivolte a se stesso: “ho servito e favorito la menzognera dottrina del nostro mondo, ho ricevuto più consensi dagli uomini della dottrina dominante e quindi più degli altri mi sono corrotto e sono uscito di strada”<sup>27</sup>. Se un uomo rifiuta il dominio e lo sfruttamento, non dovrà esserne complice, non dovrà sfruttare il lavoro altrui, né possedere la terra, né servire il governo, né accumulare denaro.

Anche Kumarappa passerà attraverso una simile rivoluzione interiore quando, nel 1930, su incarico di Gandhi, compirà un’inchiesta sulla condizione economica e agricola di 54 villaggi indiani (*A survey of Matar Taluka: Kaira District*). Era la prima inchiesta promossa dal movimento nazionalista. Come Tolstoj durante il censimento a Mosca, anche Kumarappa si trova faccia a faccia con la realtà della vita nei villaggi più poveri dell’India; come Tolstoj che indossa abiti da contadino e lavora la terra, anch’egli rinuncia a una vita agiata: “Voleva vivere nella semplicità come Gesù”<sup>28</sup>. La scelta del giovane indiano è radicale, egli infatti abbandona le ambizioni di aprire uno studio privato di contabilità e consacra l’intera sua esistenza alla causa indiana.

La decisione di rinunciare al superfluo che la civiltà moderna induce a considerare indispensabile e quella di abbracciare la povertà volontaria non sono facili. Si tratta di una scelta tra la violenza o la verità, tra la comoda strada o il sentiero tortuoso, “la spada o il vomere”<sup>29</sup>. La vera vita è faticosa e ardua come il lavoro agricolo. È la stessa “croce” che deve portare l’India, il duro e impervio cammino per la libertà. Kumarappa ammonisce: “Non è ascetismo, ma solo saggezza”<sup>30</sup> che trae le sue motivazioni e la sua forza dallo spirito di servizio per gli altri.

<sup>26</sup> L. N. TOLSTOJ, *Che fare?*, cit., p. 71.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 265.

<sup>28</sup> S. VICTUS, *Jesus and Mother Economy. An Introduction to the Theology of J. C. Kumarappa*, Delhi, ISPCK, 2007, p. 59.

<sup>29</sup> J. C. KUMARAPPA, *Christianity. Its Economy and Way of Life*, cit., p. 45.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 30.

## Il servizio

Nei racconti di Tolstoj si incontrano figure esemplari come Mårja Semjõnovna in *Denaro Falso*, una donna che si prende cura di tutta la sua famiglia, senza ricevere nulla in cambio, vivendo secondo l'insegnamento del Vangelo che, come dice Tolstoj, "succhiamo con il latte materno"<sup>31</sup>.

Durante il censimento di Mosca, lo scrittore aveva incontrato solo poveri derelitti, bisognosi di "molto tempo e molte cure"<sup>32</sup>, esigenze che il denaro difficilmente avrebbe potuto soddisfare. La cura è il sommo bene, incarnato dalla madre che, consapevole della legge di Dio e del vero senso della vita<sup>33</sup>, orienta la propria attività al bene dei figli. Poco prima di partire per il suo ultimo viaggio, nonostante i rapporti deteriorati con la moglie, Tolstoj troverà le parole per lodarla per la cura dei figli: "Hai vissuto con me per quasi cinquant'anni – scrive nella lettera del 14 luglio 1910 – volendomi bene, una vita operosa, dura, mettendo al mondo figli, nutrendoli, educandoli, avendo cura di essi e di me"<sup>34</sup>. La dedizione materna suscita grande ammirazione nello scrittore: "Quando fate questo, senza alcuno che vi lodi, invisibilmente a tutti, non attendendo da alcuno né elogi né ricompensa [...] ritenendo che avete solamente fatto il vostro dovere, voi sapete allora che il falso lavoro di ostentazione è per la gloria umana, e che il vero lavoro è l'adempimento della volontà divina, della quale sentite in cuore le prescrizioni"<sup>35</sup>.

La dedizione materna è viva in ogni donna, anche nella prostituta che culla il bimbo appena nato di una moribonda: "Al pari della vedova del Vangelo, aveva sacrificato con tanta semplicità tutto quel che aveva alla malata"<sup>36</sup>. A conclusione dell'opera *Che fare?* lo scrittore afferma che nelle madri risiede la salvezza del mondo, il

<sup>31</sup> L. N. TOLSTOJ, *La mia fede* [V čem moja vera?], trad. it. di Orazio Reggio, Milano, Mondadori, 1989, p. 70.

<sup>32</sup> ID., *Che fare?*, cit., p. 40.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 306.

<sup>34</sup> Lettera a Sofija Andreevna Tolstaja del 14 luglio 1910, *Le lettere di Lev Nikolaevic Tolstoj*, 1876-1910, vol. II, a cura di L. RADOYCE, Milano, Longanesi, 1978, pp. 577 e ss.

<sup>35</sup> L. N. TOLSTOJ, *Che si deve fare?*, in L. N. TOLSTOJ, *Tolstoj verde: il primo gradino e altri scritti*, Genova, Manca, 1990, p. 239.

<sup>36</sup> ID., *Che fare?*, cit., p. 49.

loro esempio dovrà ispirare gli uomini, figli e mariti, per una condotta secondo il volere di Dio volta alla conservazione della vita<sup>37</sup>.

Ugualmente Kumarappa attribuiva un grande valore alla maternità<sup>38</sup> e in una delle sue opere scritte in carcere ricorda la dedizione e l'amore di sua madre, la cura che essa aveva per gli altri. Seduto sulle sue ginocchia, aveva appreso da lei il vero insegnamento di Gesù, lo spirito di servizio: "la sua vita e le sue azioni, hanno lasciato un'impressione tale nella mia mente di bambino, come mai molti volumi di teologia avrebbero potuto fare"<sup>39</sup>.

Tutta l'attività delle donne – osserva Kumarappa – è rivolta alla conservazione della vita. Nelle società primitive la donna rivestiva il ruolo guida e di regolazione del consumo di quanto era necessario per il benessere della famiglia e della comunità: cibo, vestiario e riparo erano i bisogni primari indicati dalla donna e all'uomo spettava il loro soddisfacimento. Nell'attuale sistema di produzione la cattiva gestione delle risorse, lo sfruttamento incondizionato delle materie prime, gli squilibri tra ricchezza e povertà generati dall'accumulazione del denaro e dal libero commercio, derivavano dalla negazione del femminile, dal mancato riconoscimento dell'antico ruolo assegnato alle donne nel controllo e nella gestione della domanda dei beni secondo i bisogni fondamentali. Esse sono le custodi del sapere tradizionale e proiettano nel futuro gli obiettivi della generazione presente. Senza dubbio per Kumarappa la sapienza delle donne indiane, la loro sensibilità e lo stretto legame con la natura sono valori decisivi per il raggiungimento di un modo di vita fondato sulla permanenza<sup>40</sup>.

## Il villaggio

**T**olstoj osserva che tutti i poveri che affollano i sobborghi di Mosca provenivano dalla campagna, e la cosa lo stupisce non poco: perché mai cercare di che vivere lontano "da quei luoghi dove esistono boschi, prati, grano, bestiame, dove sono raccolte

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 310.

<sup>38</sup> Victus riporta tra gli episodi ricordati da Kumarappa, il fascino con cui osservava da bambino la chioccia nutrire e proteggere i suoi pulcini. S. VICTUS, *Jesus and Mother Economy*, cit., p. 10.

<sup>39</sup> J. C. KUMARAPPA, *Practice and Precepts of Jesus*, cit., p. vi.

<sup>40</sup> *Id.*, *Why the village movement?*, cit., pp. 74-85.



tutte le ricchezze della terra?"<sup>41</sup>. Quasi sempre l'esodo dei lavoratori dalle campagne è dettato dall'impossibilità di vivere altrimenti, dalle pesanti imposte che gravano sui campi, dalla magra rendita ricavata dal fazzoletto di terra che posseggono, dal deprezzamento del lavoro artigianale con cui integrano i proventi del lavoro agricolo nei periodi di minor impegno nei campi a causa della concorrenza delle grandi industrie. Alcuni migrano perché attratti dal miraggio della vita urbana. La città, tuttavia, riserva loro una vita miserevole, opportunità di lavoro penose: in grandi capannoni, circondati dal frastuono, ogni giorno per lunghe ore a ripetere le stesse operazioni, volte alla costruzione della centesima parte di un oggetto la cui scarsa utilità rende ancora più insensate le loro fatiche. Si tratta della divisione del lavoro che ha garantito slanci notevoli alla produzione, ma che aliena gli operai, li divide "in meri segmenti di uomini"<sup>42</sup>. Inoltre, in città gli operai contraggono l'abitudine a nuovi consumi che a loro volta li tengono legati al lavoro forzato. Negli scritti di Tolstoj il villaggio è un luogo dove si acquisisce il sapere tramandato da generazioni, attraverso la cooperazione, la solidarietà, l'assenza del superfluo: "Al villaggio i vecchi dicevano: vivi con tua moglie secondo la legge, lavora, non mangiar di soverchio, non essere vanitoso"<sup>43</sup>. Lo scrittore predica un ritorno alla terra e riscopre la poesia del lavoro agricolo, con il quale soltanto si può condurre una vita razionale: "L'agricoltura indica cos'è più e cos'è meno necessario. Essa guida razionalmente la vita. Bisogna toccare la terra"<sup>44</sup>. Al contrario, nelle fabbriche gli operai debbono lavorare "in condizioni pericolose, innaturali, dannose, spesso distruttive per le loro vite"<sup>45</sup>, privati "delle condizioni naturali della vita a contatto con la natura"<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> L. N. TOLSTOJ, *Che fare?*, cit., p. 72.

<sup>42</sup> J. RUSKIN, *The Stones of Venice*, posto in epigrafe da Tolstoj in *La schiavitù del nostro tempo*, cit., p. 81.

<sup>43</sup> L.N. TOLSTOJ., *Denaro falso*, cit., p. 26.

<sup>44</sup> ID., *I diari*, a cura di Silvio Bernardini, Milano, Garzanti, 1980, p. 538, Jasnaja Poljana, 17 aprile 1906.

<sup>45</sup> ID., *La schiavitù del nostro tempo*, cit., p. 94. La stretta relazione tra la vita all'insegna del lusso dei ricchi e la miserevole esistenza del popolo lavoratore in *Tre giorni in campagna*, in cui il narratore in sogno vede i contadini riprendersi ciò che loro spetta e che i ricchi proprietari hanno loro tolto, il frutto delle loro fatiche.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 95.

Quali sono le cause di questa schiavitù? Come riscattare i lavoratori dall'asservimento? Non certo le soluzioni prospettate dalla teoria marxista che considera il lavoro di fabbrica un dato di fatto, incontrovertibile e inevitabile. Anche quando i mezzi di produzione saranno nelle mani degli operai, la schiavitù non cesserà e poiché ben pochi vorranno produrre beni di scarsa utilità e tutti preferirebbero lavorare all'aperto, sui campi, piuttosto che in fabbrica, sarà necessaria la violenza per imporre la divisione del lavoro<sup>47</sup>. Divisione del lavoro, pensiero marxista e organizzazione economica nell'Unione sovietica sono oggetto della critica severa di Kumarappa<sup>48</sup>. Sia per lo scrittore russo che per l'economista indiano l'unica via per abolire sfruttamento e schiavitù è la non partecipazione alla violenza.

### Ahimsa, la non violenza

Per chiarire i rapporti di dominio nella società, nell'ultimo periodo della sua vita Tolstoj rivolge la propria riflessione a tutti quei comportamenti che direttamente o indirettamente sostengono oppressione e schiavitù e che derivano dall'abdicazione dalla responsabilità verso gli altri. Un semplice movimento di penna, come quello che aggiunge uno zero a una cedola, può causare la sofferenza in molte vite apparentemente non correlate a questa azione, come leggiamo in *Denaro falso*. La monotonia di un lavoro burocratico che richiede di apporre meccanicamente delle firme su documenti può sancire la condanna a morte di un giovane innocente, come accade al protagonista del racconto *Il divino e l'umano*. Un ricco rampollo che seduce una giovane cameriera non vede fino a che punto le conseguenze del suo atto possano essere gravi, ovvero il licenziamento e la caduta della ragazza nella spirale dell'alcolismo e della prostituzione, come Tolstoj narra, con riferimenti autobiografici, in *Resurrezione*. Nella società contemporanea, gli eventi appaiono oggettivi, al di là della volontà degli

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 99 e ss.

<sup>48</sup> J. C. KUMARAPPA, *Economy of Permanence*, cit., pp. 103-121; si veda inoltre: V. M. GOVINDU - D. MALGHAN, *Building a Creative Freedom: J. C. Kumarappa and His Economic Philosophy*, in "Economic and Political Weekly", settembre 2005, pp. 5477-5485.

individui e la catena delle responsabilità è resa invisibile “dall’ordinamento governativo”. “Come in un paniere tessuto di vimini – scrive in *Il regno di Dio è in voi* – in cui tutte le punte sono nascoste così bene che riesce difficile trovarle, le responsabilità sono così bene dissimulate che gli uomini, senza avvedersi di quella in cui incorrono, compiono gli atti più orribili”<sup>49</sup>.

Ciò che conduce alla partecipazione alla violenza è la menzogna che nasconde le conseguenze delle proprie azioni, una menzogna favorita da una organizzazione sociale che isola gli esseri umani, che separa la città dalla campagna, la produzione dal consumo. Scrive in *Che fare?*:

Ho capito che la causa prima risiede nel fatto che io stesso tolgo agli abitanti dei villaggi ciò di cui hanno bisogno per portarlo in città. La seconda causa è che qui, in città, usando quel che ho sottratto alla campagna, io, con il mio lusso insensato, seduco e corrompo quei contadini che mi hanno seguito sin qui per riprendersi in qualche modo ciò di cui sono stati defraudati<sup>50</sup>.

I ricchi credono che la loro giornata trascorsa in ozio nella bella residenza estiva non abbia niente a che fare con il grande sforzo a cui si sottopongono i *mužiki* durante la fienagione. E quello stesso fieno che uomini, donne e bambini mietono con fatica, diventerà cibo per i già ben nutriti cavalli, in tintinnanti bardature, aggiogati alle carrozze degli stessi ricchi oziosi<sup>51</sup>.

La consapevolezza della possibile violenza insita nelle azioni umane che conduce Tolstoj ad aderire alla morale del Vangelo che vieta di “fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te”, è centrale anche nel pensiero economico di Kumarappa.

In *Economy of Permanence*, traendo gli esempi dal mondo naturale, descrive e classifica diverse forme di economia in base alla violenza che esse implicano e generano. La tigre che caccia e divora un’antilope è l’esempio di un’economia predatoria, la madre che nutre il proprio piccolo e cerca il cibo a rischio della propria vita, è l’esempio del sistema economico più elevato che si possa contemplare, un’economia “di servizio”, un’economia “materna”,

<sup>49</sup> L.N. TOLSTOJ, *Il regno di Dio è in voi* [*Carstvo Božie vnutri vas*], trad.it. S. Behr, Genova, Manca, 1988, p. 334.

<sup>50</sup> ID., *Che fare?*, cit., p. 78.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 175 e ss.

l'unica veramente umana in cui il valore prodotto non è pecuniario, bensì spirituale<sup>52</sup>. Mentre l'economia predatoria è incurante delle conseguenze, nell'economia materna esse sono la principale preoccupazione<sup>53</sup>.

Acquistando un bene esclusivamente in base al prezzo e non alla sua provenienza e alle modalità della sua produzione, non vediamo le condizioni degradanti di lavoro, non consideriamo le conseguenze del nostro acquisto e ci rendiamo complici dello sfruttamento e dell'infelicità che procura<sup>54</sup>.

A parere di Kumarappa, per essere responsabile, l'acquisto di un bene deve prendere in considerazione luogo, condizioni e artefici della produzione e propone di limitare al massimo l'uso del denaro e di ricorrere al baratto<sup>55</sup>. Scopo del baratto è quello di ridurre la catena dello scambio, di avvicinare il produttore al consumatore, favorendo l'affermazione di uno scambio su basi morali, fondato sulla vicinanza, guidato dal senso di responsabilità nei confronti degli altri.

Come per Tolstoj, anche per l'economista indiano il denaro non è un mezzo di scambio, ma uno strumento di dominio; il suo uso implica necessariamente la violenza, proprio come l'enfasi sul salario distorce la scala dei valori dell'operaio.

L'industria di villaggio produce articoli di prima necessità, garantisce la sopravvivenza, si avvale delle materie prime locali e della forza fisica umana, incontra la domanda dei mercati vicini e non causa disoccupazione. Si tratta di una strada non violenta volta all'indipendenza economica e politica dell'India. Infatti, autosufficiente sul piano economico, ogni villaggio è anche unità di auto-governo: "La democrazia in economia deve essere fondata su una produzione decentralizzata di villaggio, su basi individuali<sup>56</sup>".

Il ritorno al villaggio non è perciò una scelta dettata da romantiche visioni del lavoro agricolo contrapposte al grigiore della città, ma dal riconoscimento del significato del lavoro del pane e dei doveri che esso comporta, dalla volontà di non partecipare alla violenza.

<sup>52</sup> J.C KUMARAPPA, *Economy of Permanence*, cit., pp. 7 e ss.

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 111 e ss.

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 42 e ss.

<sup>55</sup> *Id.*, *Why the Village Movement?*, cit., pp. 120 e ss.

<sup>56</sup> *Id.*, *Economy of Permanence*, cit., p. 162.

## Un'economia spirituale

A differenza di un sistema economico di mercato, basato sull'iniziativa privata e in cui prevale la legge della domanda e dell'offerta, l'economia della permanenza si fonda sullo scambio di beni *spirituali*. Lo scopo non è quello di produrre, distribuire, consumare, bensì di accudire, vestire e sfamare, senza richiedere nulla in cambio; l'arricchimento si misura in termini morali, non materiali.

Esiste miglior modo per servire Dio, di dedicare tutto il proprio talento e la forza della propria ricerca a perfezionare i metodi di produzione degli artigiani indigenti e aiutarli a bandire la povertà? [...]. C'è un modo di dare alle persone di che vivere più efficace di quello di aiutarle a reggersi sulle proprie gambe e renderle capaci di sostenersi da sé?<sup>57</sup>.

Il progetto di Kumarappa è indirizzato alla realizzazione di un sistema economico che sappia opporre alla violenza dell'imperialismo, che come una tigre divora risorse e vite al paese indiano, un'economia che affermi i valori dell'autosufficienza e della dignità<sup>58</sup>.

L'economia spirituale o "economia della permanenza", si basa sulla restrizione del consumo ai beni prodotti dal "vicinato", assumendo una condotta responsabile non solo nei confronti della provenienza del prodotto, ma anche delle condizioni di lavoro entro le quali è stato creato<sup>59</sup>.

L'India, la Madre offesa dal dominio straniero<sup>60</sup>, avrebbe dovuto curare i suoi figli, gli artigiani, affinché potessero svincolarsi dalla schiavitù del mercato estero. I suoi abitanti avrebbero dovuto allontanarsi dalle istituzioni e dalle false divinità importate dalla civiltà moderna e riunirsi in villaggi. Lì avrebbero organizzato vere e proprie industrie artigianali e locali, indossando solo *khadi* filato e tessuto a mano. Si sarebbero nutriti con i semi della loro terra, bagnati dal loro sudore. Ritornando alla semplicità originaria,

<sup>57</sup> ID., *Practice and Precepts of Jesus*, cit., p. 84.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>59</sup> ID., *Christianity. Its economy and way of life*, cit., pp. 30-31.

<sup>60</sup> L'inno nazionale indiano è *Bande Mataram*, che significa "Io saluto la Madre", P.C. BORI-G. SOFRI, *Gandhi e Tolstoj*, cit., p. 15.

avrebbero ritrovato la forza morale di disobbedire, senza alcuna violenza, e così liberarsi dalle catene dell'imperialismo, intraprendendo la via della permanenza, mirando a una vita di abbondanza frugale, mettendosi al servizio dell'altro, come una mamma che allatta il suo bimbo.

Come l'economia spirituale di Tolstoj, anche quella di Kumarrappa muove da un unico fondamento. Non occorrono false scienze o false religioni, ma, con le parole del grande scrittore russo, "una sola cosa è necessaria, la conoscenza di quella semplice, chiara verità che giace sul fondo dell'animo di ogni uomo che non sia offuscato dalle superstizioni religiose e scientifiche: che la legge della vita umana è la legge dell'amore<sup>61</sup>".

<sup>61</sup> L. N. Tolstoj, *Lettera a un indù*, cit., p. 196.

**LA NOSTRA CARNE, LA LORO CARNE:  
TOLSTOJ E GLI ANIMALI NON UMANI<sup>1</sup>**

Dai ganci pendono corpi squartati  
a ricordarti che ogni tuo boccone è  
parte d'un essere alla cui completezza è  
stato arbitrariamente strappato.

I. CALVINO, *Palomar*

Nel 1932, all'VIII Congresso Vegetariano Internazionale<sup>2</sup>, Valentin Bulgakov, l'ultimo segretario di Tolstoj, affermò che lo scrittore aveva praticato la scelta vegetariana sulla base di principi etici<sup>3</sup>. Il legame d'amore che unisce gli esseri umani, tutti figli di Dio e quindi tra di loro fratelli, si doveva estendere, a parere di Tolstoj, a tutte le creature viventi. "Il riconoscimento che un'unica e identica 'anima' permea la vita di tutte le creature – concludeva Bulgakov – impedisce agli umani di uccidere e maltrattare gli animali"<sup>4</sup>:

Siamo profondamente legati a ogni creatura vivente. Siamo consapevoli delle esigenze del mondo spirituale, ma alcuni non lo sono ancora. Ma lo saranno, così come la terra già vede la luce di stelle che noi non riusciamo ancora a vedere<sup>5</sup>.

Il vegetarianesimo e il ripudio della caccia e di ogni altra forma di violenza nei confronti degli animali è un aspetto molto spesso sottovalutato e tuttavia cruciale della riflessione tolstoiana sulla religione, sul destino dell'umanità e delle altre creature. Così scriveva nel 1902 in *Che cosa è la religione?*:

<sup>1</sup> Ringrazio Bruna Bianchi per le preziose osservazioni su contenuto e stile del mio contributo.

<sup>2</sup> L'VIII Congresso Vegetariano Internazionale si tenne dal 9 al 15 luglio del 1932, a Eden-Oranienburg (vicino Berlino) ed Amburgo.

<sup>3</sup> V. BULGAKOV, *Leo Tolstoy and Vegetarianism with some Reference to the Doukhobors*, in "The Vegetarian News", September 1932, consultabile in internet all'indirizzo <http://www.ivu.org/congress/wvc32/bulgakov.html>.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

L'uomo può [...] e senz'altro deve, considerare se stesso come parte di un mondo infinito, che dura un tempo infinito [...]. La instaurazione da parte dell'uomo di un rapporto con questo intero, di cui fa parte, e da cui deduce regole della sua condotta, è ciò che è stato chiamato e che è chiamato: religione<sup>6</sup>.

### “Il primo gradino” verso il perfezionamento morale

Tolstoj si avvicinò gradualmente, nel corso degli anni, alla scelta vegetariana, come pure alla rinuncia al tabacco e all'abbandono della caccia. Solo nel 1885 si disse fermamente deciso ad eliminare la carne dalla sua dieta: la scelta fu peraltro rafforzata da una conversazione avvenuta nell'ottobre dello stesso anno con William Frey, aristocratico russo (Vladimir Geins), che si era trasferito negli Stati Uniti, dove aveva cambiato il proprio cognome (da free, libero). Quell'incontro fu fonte di grande gioia per Tolstoj: esponendo le ragioni del vegetarianesimo con argomentazioni etiche e scientifiche, Frey espresse il suo netto rifiuto di una visione del mondo che considerasse inevitabile il massacro di esseri umani e animali e gli raccontò della sua esperienza di vita in comunità che avevano abolito qualsiasi forma di proprietà<sup>7</sup>. “In lui – scrisse il traduttore e biografo dello scrittore Aylmer Maude – per la prima volta vide un uomo che aveva consapevolmente ripudiato ogni forma di uccisione. ‘Seguirò il vostro esempio – disse – e diventerò vegetariano’”<sup>8</sup>.

Un' opera che si rivelò decisiva per Tolstoj, che si impegnò a far tradurre in russo, fu *The Ethics of Diet* di Howard Williams (1883)<sup>9</sup>. Il volume apparve in Russia nel 1893 con un'introduzione

<sup>6</sup> LEV N. TOLSTOJ, *Che cos'è la religione e quale ne è l'essenza?* (1902), in Idem, *Il bastoncino verde, Scritti sul cristianesimo*, Sotto il Monte, Servitium, 1998, pp. 88-89.

<sup>7</sup> R. BARTLETT, *Tolstoy. A Russian Life*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2011, pp. 262-263.

<sup>8</sup> A. MAUDE, *The Life of Tolstoy*, London, Oxford University Press, 1930, vol. 2, p. 69. Nello stesso anno Čertkov fece conoscere a Tolstoj alcuni testi sul vegetarianesimo pubblicati in Inghilterra e nel 1890 scrisse un opuscolo contro la caccia, a cui Tolstoj scrisse l'introduzione. R.D. LEBLANC, *Vegetarianism in Russia: The Tolstoy(an) Legacy*, in “The Carl Beck Papers in Russian and East European Studies”, 2001, n. 1507, p. 5.

<sup>9</sup> Il titolo completo dell'opera è *The Ethics of Diet. A Catena of Authorities Deprecatory of the Practice of Flesh-Eating*. Il volume traccia una storia del vegetarianismo attraverso brani di vari autori a partire dall'antichità. Howard



ne dello scrittore dal titolo *Il primo gradino*<sup>10</sup>. In pochi anni divenne il testo più autorevole del movimento vegetariano che sorse in Europa e negli Stati Uniti all'inizio del secolo. Si può senz'altro affermare che tale movimento si sia diffuso in Russia negli anni Novanta grazie all'influenza di Tolstoj. Se la morte improvvisa del suo fondatore non l'avesse impedito, il primo periodico di diffusione del vegetarianesimo avrebbe iniziato le pubblicazioni nel 1893 col titolo "Il primo gradino". Anche le riviste primonovescentesche, che si proponevano di propagandare l'idea vegetariana in Russia, fecero costantemente riferimento allo scrittore<sup>11</sup>.

*Il primo gradino* si compone di due parti: la prima è una lunga dissertazione sul perfezionamento morale a partire dalla rinuncia della carne, la seconda una dettagliata descrizione della visita al macello di Tula. Nella prima parte Tolstoj individua le condizioni di un percorso di rinnovamento spirituale attraverso passaggi gradualmente e progressivi, tesa a "ridurre le proprie esigenze e vincere le proprie passioni"<sup>12</sup> per servire l'umanità seguendo una condotta morale.

Non si tratta di "astinenza pagana", bensì di "abnegazione cristiana", infatti, mentre il paganesimo considera l'astinenza dai piaceri materiali come una virtù fine a se stessa, "per il cristianesimo essa è solo un mezzo per giungere all'abnegazione, condizione primaria di un'esistenza morale", manifestazione dell'amore per se

Williams (1837-1931), redattore dell'antologia, vegetariano e attivista del movimento umanitario, pubblicò alcune parti del libro già nel 1878, sul mensile della Vegetarian Society inglese. Tolstoj lesse l'edizione del 1883. Nel 1886 fu pubblicata una versione ampliata e rivisitata dell'antologia, dal titolo *The Ethics of Diet, A Biographical History of the Literature of Human Dietetics, From the Earliest Period to the Present Day*. Un'ulteriore edizione fu curata nel 1907. La versione contemporanea dell'antologia è del 1995 e ha un'introduzione di C. J. Adams – eminente studiosa e teorica ecofemminista e vegana.

<sup>10</sup> Nel maggio 1891 legge *The Ethics of Diet*, definendolo nel suo diario come molto bello. Nel giugno dello stesso anno si reca al macello di Tula, trascrivendo ancora nel diario le raccapriccianti azioni che vi si svolgono. Sempre in giugno comincia a scrivere *Il primo gradino* che sarà pubblicato in seguito dalla Società Vegetariana di Manchester. A. MAUDE, *Tolstoj and his Problems*, Richards, London, 1902.

<sup>11</sup> R.D. LEBLANC, *Vegetarianism in Russia*, cit., pp. 7-10.

<sup>12</sup> L.N. TOLSTOJ, *Il primo gradino* [Pervaja stupen], in G. DITADI (a cura di), *Contro la caccia e il mangiar carne*, trad. it. di G. Gazzeri, Este (Padova), Isonomia, 1994, p. 32.

stessi e per gli altri<sup>13</sup>. Tanto l'astinenza che l'abnegazione sono unite dalla convinzione che "il moto verso la virtù non possa avvenire senza passare dai gradini più bassi"<sup>14</sup>, cioè in un percorso di perfezionamento morale della vita degli esseri umani.

Le pagine che seguono sono un'aspra critica delle classi elevate – borghesi e nobiliari – inclini al lusso, al capriccio, alla smodatezza e che schiacciano le classi subalterne sotto il peso del lavoro e della fatica. "Per questo – auspica Tolstoj – un uomo onesto, non dico un cristiano, ma un amico dell'umanità o semplicemente della giustizia, non può non desiderare di cambiare la sua vita e smettere di adoperare oggetti di lusso"<sup>15</sup>. Condurre una vita semplice, praticare l'astinenza, non nutrirsi di carne, sono i primi passi verso la perfezione morale.

Il consumo di carne, infatti "comporta [...] l'assassinio, causato solo da ingordigia e golosità"<sup>16</sup> e sviluppa "gli istinti aggressivi, la lubricità, la lussuria, l'alcolismo"<sup>17</sup>.

Da soddisfacimento di un bisogno primario, il cibo si trasforma in ostentazione, eccesso, simbolo di forza e di vigore fisico<sup>18</sup>. Non sfuggono a Tolstoj i significati simbolici che assume il mangiar carne e che sono connessi all'idea di potere e di elevazione sociale. Ogni rito e cerimonia si trasforma in banchetto, in abbuffate che apparentemente neutralizzano le differenze di classe sociale e che sono precedute da rituali crudeli: "Già parecchi giorni prima di queste feste si abbattono, si scannano animali, si portano cesti di vettovaglie, i cuochi, gli aiuto-cuochi, gli sguafteri, tutti vestiti di bianco, si mettono al 'lavoro'"<sup>19</sup>.

La scelta vegetariana ha implicazioni psicologiche non facili da affrontare; in primo luogo ci si deve affrancare dall'abitudine: "Non vi è fetore, al quale l'olfatto non finisca per abituarsi, non vi è rumore, al quale l'udito non possa assuefarsi, né mostruosità che l'uomo non abbia imparato a considerare con l'indifferenza"<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>18</sup> "Più riesce a mangiare e più crede di diventare non solo felice, ma anche forte e sano", *ivi*, p. 42.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 47.

Così Tolstoj decide di visitare il macello pubblico della città di Tula, “costruito, come in tutte le grandi città, secondo l’ultimo modello perfezionato, in modo che gli animali che vi si uccidono, soffrano il meno possibile”<sup>21</sup>.

## Al macello

Dopo la lettura di *Ethics of Diet*, nonostante avvertisse “quella specie di ripugnanza, che si prova, quando si sa di dover assistere ad una sofferenza”<sup>22</sup>, lo scrittore si recò al mattatoio per constatare personalmente cosa significasse la macellazione. Egli volle vedere e mettere sotto gli occhi del lettore ciò che di solito si preferisce non vedere, e lo fece con precisione fotografica.

Lo colpì in primo luogo la mancanza di compassione provata dai macellai che giustificavano le loro azioni con il principio di necessità, benché convenissero sulla crudeltà del trattamento riservato agli animali. Ma l’abitudine – come lo scrittore aveva avvertito – porta le persone ad assuefarsi anche alle peggiori brutalità. Così i rimorsi erano tacitati dalla falsa convinzione del bisogno alimentare e dall’idea consolidata del predominio umano sugli animali. “Orribile non solo la sofferenza e la morte di questi animali, ma il fatto che l’uomo, senza alcuna necessità, fa tacere in sé il sentimento di simpatia e compassione verso gli esseri viventi e diviene crudele, facendo violenza a se stesso”<sup>23</sup>.

Lo scrittore torna con la mente a un episodio cui assistette durante un viaggio di ritorno da Mosca: l’inseguimento e l’uccisione di un maiale. “Vidi solo un corpo roseo, come quello di un uomo, e udii grida disperate”<sup>24</sup>. Persino il carrettiere, che ospitava lo scrittore sul suo carro, si commosse e provò pietà: “Il maiale fu ripreso, rovesciato, finito. Quando le sue grida cessarono, il carrettiere sospirò profondamente e disse: ‘Ma non c’è un Dio?’”<sup>25</sup>.

Tolstoj osserva e descrive gli avvenimenti ‘abitudinari’ che si consumano nei mattatoi, luoghi dove gli animali sono cose, pezzi

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> L.N. TOLSTOJ, *Il primo gradino*, cit., p. 48.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

di carne appesi ai ganci, colanti sangue e viscere, che prima di morire hanno la consapevolezza della fine terribile che li attende, in un'atmosfera d'indolente indifferenza umana. Quando ancora gli animali sono stipati nei carri, e impauriti odorano la morte, i commercianti, gli allevatori, i macellai contrattano, vendono e comprano: "Tutta questa gente era visibilmente assorbita in questioni di denaro e il pensiero di sapere se era bene o male uccidere quegli animali, era tanto lontano dalla loro mente, quanto quello della composizione chimica del sangue, che colava al suolo"<sup>26</sup>.

E all'interno del macello vede animali che tentano di fuggire, che si dibattono, lottano per sopravvivere, finendo, nondimeno, per soccombere alla supremazia umana, che non solo uccide, ma squarta, spezza, scarnifica, sventra, scortica l'animale mentre ancora respira, guarda, sente, implora, geme, si contorce e poi, alla fine, muore, straziato e solo. Leggiamo: "Infine l'animale abbattuto fu trascinato verso la carrucola e fu appeso. Allora solamente la bestia non diede più segno di vita"<sup>27</sup>.

Tanto gli animali più vigorosi quanto i cuccioli sono sopraffatti senza scampo. Una barbarie e una degradazione senza fine in cui sono trascinati anche i lavoratori: "il giovane macellaio, continuando a parlare, afferrò con la sinistra la testa dell'agnello e gli tagliò la gola. L'agnello si contorse, la piccola coda divenne rigida e cessò di muoversi. Il ragazzo, mentre il sangue colava, si riaccese una sigaretta, l'agnello sussultava ancora. Intanto la conversazione era continuata senza un momento d'interruzione"<sup>28</sup>.

Ad essere scolpite nelle pagine dello scritto non sono tanto i gesti che danno la morte, quanto, piuttosto, quelli che rivelano l'indifferenza: i mercanti che contrattano, il giovane che conversa; gli sguardi che non si posano sui corpi che sussultano, sulle gole che sanguinano, sulle zampe che annaspiano nell'aria. Anche il cibarsi di carne è espressione della stessa indifferenza per le sofferenze degli animali, della stessa illusione di non portarne la responsabilità. "Non si può far finta di ignorare tutto questo e pensare che se volgiamo lo sguardo altrove, ciò che non vogliamo vedere non esiste, soprattutto quando la cosa che non vogliamo vedere è

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 59.

ciò che stiamo mangiando”<sup>29</sup>. Ritorna qui il tema della frattura, della separazione tra le azioni umane, le loro implicazioni e le loro conseguenze come fonte principale della violenza, aspetto centrale della riflessione filosofica di Tolstoj<sup>30</sup>.

Lo scritto si conclude con una riflessione sul lento diffondersi del vegetarianesimo. Ogni miglioramento morale – osserva lo scrittore – è autentico se avanza con costanza e continuità. Il lento ma progressivo sviluppo delle abitudini vegetariane ne è un esempio. Astenendosi dalla carne, i vegetariani affermano la propria consapevolezza di esseri tra gli esseri, una consapevolezza religiosa, a parere di Tolstoj. Di più, il vegetarianismo “è la prova che il cammino dell’umanità, verso la perfezione morale, sta procedendo in modo serio ed autentico”<sup>31</sup>.

## La caccia

**G**li animali sono non solo allevati e macellati, ma anche crudelmente inseguiti e uccisi per divertimento. Tolstoj confessa di essere stato cacciatore: “sono stato appassionato cacciatore per molti anni, anzi la caccia era per me una occupazione molto seria”<sup>32</sup> e che gli procurava piacere. Peggior ancora del piacere che provava nell’inseguimento e nell’uccisione degli animali, gli appare “la mala fede con cui cercava di giustificarsi”<sup>33</sup>.

Quando era assalito dai dubbi, ricorreva ad argomentazioni che nel tempo non riuscirono più a soffocare il senso di rimorso che affiorava ad ogni battuta di caccia: “Dovetti guardare la verità

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Nello stesso anno in cui scrisse *Il primo gradino*, Tolstoj era impegnato nella stesura dell’opera *Il regno di Dio è in voi* in cui sviluppa il tema della responsabilità individuale nella società contemporanea, soprattutto in riferimento all’esercito e alla guerra. Su questo argomento si veda B. BIANCHI, *Tolstoj e l’obiezione di coscienza*, in B. BIANCHI - E. MAGNANINI - A. SALOMONI (a cura di), *Culture della disobbedienza. Tolstoj e i duchobory. Con una raccolta di testi inediti di Tolstoj e il carteggio con Verigin 1895-1910*, Roma, Bulzoni, 2004, pp. 9-84. Si veda inoltre il saggio di Chiara Corazza in questo volume.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>32</sup> L.N. TOLSTOJ, *Contro la caccia* (1895), in G. DITADI (a cura di), *Contro la caccia e il mangiar carne*, cit., p. 69.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 76.

in faccia, e allora compresi la crudeltà della caccia”<sup>34</sup>; infatti, “cheché se ne dica, il piacere dominante della caccia è perseguire ed uccidere animali”<sup>35</sup>. Era una verità che lo faceva arrossire di vergogna. Come già aveva argomentato in *Che fare?*, la vergogna è il sentimento che apre la via al mutamento della propria vita.

Tolstoj confuta una a una tutte le giustificazioni a cui ricorrono normalmente i cacciatori per giustificare i loro “atti vili e criminali” che li vedono “sventrare, infrangere la testa contro un albero, fare in pezzi”<sup>36</sup>. Azioni esecrabili se perpetrate nei confronti di un essere umano, anzi perseguibili dalla legge, e che invece sono socialmente accettate se commesse nei confronti degli animali.

Lo scrittore s’interroga infine sull’assenza di dubbi che dovrebbero affliggere il cacciatore, una sorta di sospensione della comprensione etica delle proprie azioni. Il male supremo della caccia è la negazione di ogni sentimento di pietà, un suicidio morale<sup>37</sup>. Solo la pietà, “una delle preziose facoltà dell’anima umana”<sup>38</sup>, può indurre al ripensamento, portare l’essere umano a una coscienza più elevata, predisporre all’amore universale, al rafforzamento interiore<sup>39</sup>.

Come accadeva ai lavoratori dei macelli, l’indifferenza verso i patimenti causati agli animali brutalizza i cacciatori che divengono più inclini a coltivare sentimenti di “disprezzo, invidia, malevolenza”<sup>40</sup> anche nei confronti degli esseri umani.

## La compassione empatica

La capacità empatica di riconoscere in tutti gli esseri viventi “creature incarnate in un corpo”<sup>41</sup>, con caratteri e prospettive autonome, altrettanto sensate di quelle umane<sup>42</sup>, si esprime in

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>41</sup> J. M. COETZEE, *La vita degli animali*, cit., p. 45.

<sup>42</sup> Marc Bekoff, esponente dell’etologia cognitiva, nel volume *La vita emozionale degli animali*, tr. it. M.C. Catalani, Bologna, Alberto Perdisa Editore, 2010, ha dimostrato la capacità degli animali non umani di essere senzienti ed

modo esemplare nella storia di un cavallo, Passolungo, pubblicata nel 1885.

L'idea del racconto risale al 1856, quando, durante una passeggiata in compagnia di Turgenev, Tolstoj vide una cavalla, vecchia e dall'aspetto sofferente. Le si avvicinò, l'accarezzò e cominciò a parlare dei sentimenti e delle emozioni che, secondo lui, l'animale stava provando. Tale era l'immaginazione empatica dello scrittore che Turgenev – come ricorda nelle sue *Memorie* – rispose: “Sentite Lev Nikolaevič, una volta voi dovete essere stato un cavallo”<sup>43</sup>. Il 31 maggio dello stesso anno Tolstoj annotò nel suo diario il desiderio di comporre *La storia del cavallo*. Sono le premesse per la realizzazione di *Cholstomer – Passolungo, storia di un cavallo* che avrà diverse versioni (se ne contano una trentina) e verrà pubblicata non prima del 1885<sup>44</sup>.

Il racconto prende spunto dalla storia vera di Mužik I<sup>45</sup>. “Sì, sono figlio di Ljubéznyj, e di Baba: Dalla mia genealogia risultò che il mio nome è Mužik I. Sì sono Mužik I secondo la mia genealogia, ma ho il soprannome di Passolungo perché così m'ha chiamato la folla, dalla mia andatura lunga e sciolta che non aveva l'uguale in tutta la Russia”<sup>46</sup>. A causa del suo manto pezzato (segno di meticcianto), non sarà utilizzato come destriero, ma passerà di mano in mano e attraverso mille ‘mestieri’.

Cholstomer è un cavallo sapiente che narra le sue avventure e osserva il mondo in cui vive, abitato da cavalli, altri animali ed esseri umani. Con gli umani intrattiene un rapporto privilegiato e per loro prova sentimenti ed emozioni speciali. Le esperienze e la vita di Passolungo sono l'espedito narrativo che consente a Tolstoj di esprimere il proprio pensiero empatico e compassionevole verso gli animali. Tolstoj, infatti, riteneva che i racconti sugli

emozionali e di avere una mente. Un altro libro importante e chiarificatore in merito è quello di J.M. MASSON, *Il maiale che cantava alla luna. La vita emotiva degli animali da fattoria*, tr. it. G. Ghio, Il Saggiatore, Milano, 2009.

<sup>43</sup> L.N. TOLSTOJ, *Passolungo, storia di un cavallo* [Cholstomer], tr. it. di Corrado Alvaro, Milano, SE, 2001, *Nota all'edizione*, p. 90.

<sup>44</sup> Nel 1863 Tolstoj dichiara di essere ancora ad un punto morto del racconto, e nel suo diario il 3 marzo scrive: “Nel *Cavallo castrato* non va nulla, salvo la scena del cocchiere frustato e la corsa”. L.N. TOLSTOJ, *I diari*, a cura e traduzione di S. Bernardini, Milano, Garzanti, 1997, p. 196.

<sup>45</sup> Nato in un famoso allevamento russo nel 1803.

<sup>46</sup> L.N. TOLSTOJ, *Passolungo, storia di un cavallo*, op. cit., p. 27.

animali fossero lo strumento più efficace per indurre le persone “a liberarsi dalla superstizione che conduce a divorare altre creature”<sup>47</sup>.

Cholstomer è un essere senziente che esprime la chiara consapevolezza del trattamento che gli umani gli riservano: “Non sentivo dolore agli strattoni che dava alla cavezza lo stalliere. Dimenticai la mia infelicità e, senza volerlo, al ricordo, mi misi a nitrire e a trottare: il mio nitrìto rimase malinconico, buffo e goffo”<sup>48</sup>. Tolstoj, amante dei cavalli, li considerava i suoi animali prediletti, suoi compagni di avventure e di vita. Animali che distingue dagli altri, perché mansueti, domestici e addomesticabili<sup>49</sup> già nelle fiabe de *I quattro libri di lettura*<sup>50</sup>.

In queste fiabe gli umani cacciano, temono, maltrattano, uccidono, allontanano gli animali, descritti come senzienti, capaci di pensieri, emozioni, affetti, o considerati prodigi della natura, come gli insetti. I loro corpi sono squarciati e squartati senza ritegno, come nel racconto *A caccia d'orsi, racconto d'un cacciatore*, oppure rincorsi e spaventati per ucciderli come *In che modo ammazzai la mia prima lepre*<sup>51</sup>.

Pier Cesare Bori individua in tali storie, oltre alla compassione, “un soggetto allargato, un grande ‘noi’, che abbraccia la volpe, l'uccellino, il gatto, il cane (le storie di *Bul'ka*), il cavallo, la mucca,

<sup>47</sup> Ad esempio, lo scrittore consigliò al direttore di una rivista che propagandava il vegetarianesimo di pubblicare anziché saggi, il racconto *Krov* (Sangue) di Mikhail Arcybašev del 1903. R.D. LEBLANC, *Vegetarianism in Russia*, cit., p. 18.

<sup>48</sup> L.N. TOLSTOJ, *Passolungo*, cit., p. 35.

<sup>49</sup> Su domesticazione e addomesticamento si veda: C. SAGAN - A. DRUYAN, *Shadows of Forgotten Ancestors: A Search for Who We Are*, New York, Ballantine, 1992; C. PATTERSON, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, tr. it. di Massimo Filippi, Roma, Editori Riuniti, 2003.

<sup>50</sup> L.N. TOLSTOJ, *I quattro libri di lettura*, tr. it. di Agostino Villa, Torino, Einaudi, 1994. L'opera è la rielaborazione di un'antologia pedagogica precedente (il *Sillabario* o *Abbecedario*) che comprende delle favole tratte e riadattate da Esopo, Perrault, dalle tradizioni russa, araba ed orientale. Alcune delle favole sono state scritte da Tolstoj stesso. Tra queste ricordo: *I cani dei pompieri* (pp. 10-11), *In che modo ammazzai la mia prima lepre* (pp. 35-36), *Il gufo e la lepre* (p. 61), *L'orso sul carretto* (p. 63), *In che modo i lupi danno lezione ai loro figli* (pp. 66-67), *Il cane arrabbiato* (pp. 72-73), *I due cavalli* (p. 73), *Il vitello sul ghiaccio* (p.83), *La lepre e il segugio* (p. 119), *Le lepri* (pp. 119-120), *Le cimici* (pp. 127-128), *La quaglia e i suoi pulcini* (pp. 150-151), *Bulka* (pp. 151-163), *I bachi da seta* (pp. 200-204), *A caccia d'orsi* (pp. 205-212).

<sup>51</sup> L.N. TOLSTOJ, *I quattro libri di lettura*, cit., pp. 35-36.



il vitellino”<sup>52</sup>. Il soggetto animale è assimilato all’umano, segno di una sensibilità nuova che tende a rimuovere il processo di reificazione che permette alla specie umana di distanziarsi innaturalmente dalle altre. Animali pensanti, animali parlanti, animali sapienti, profondamente innocenti di fronte alla brutalità e all’indifferenza umana.

Le riflessioni di *Cholstomer* si snodano in una sottile analisi dell’atteggiamento e dei comportamenti verso la diversità. Con sapiente intensità, attraverso i pensieri del protagonista, Tolstoj esprime i sentimenti e le emozioni del cavallo di fronte all’inferiorizzazione, al rifiuto, alla diffidenza, all’allontanamento, al disinteresse. Il giovane e vitale puledro, ma non di pura razza perché maculato, è escluso dagli allori delle corse agonistiche e addirittura castrato per non trasmettere la ‘difettosità’. Lui che dice: “Quando nacqui non sapevo che volesse dire pezzato, pensavo soltanto d’essere un cavallo”<sup>53</sup>.

Le pezzature piacciono agli altri cavalli, ma non agli umani: “essi mi circondavano, mi ammiravano e volevano giocare con me. Cominciavo già a dimenticare le parole degli uomini sulle mie pezzature e mi sentivo felice”<sup>54</sup>. E così Cholstomer si ritrova a pensare a questi umani: “e meditavo soprattutto sulla natura di quella strana specie d’animali cui siamo così strettamente legati e che chiamiamo uomini, a quei loro caratteri da cui dipendeva la mia particolare posizione nell’allevamento, che io sentivo senza poterlo capire”<sup>55</sup>.

Gli umani che dominano gli animali e che estendono il concetto di proprietà anche ai propri simili, alla natura, alla terra, alle cose: “Le parole: ‘mio cavallo’, si riferivano a me, un cavallo vivo, e mi sembravano altrettanto strane come le parole: ‘terra mia’, ‘aria mia’, ‘acqua mia’”<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> P. C. BORI, *Introduzione* a L.N. TOLSTOJ, *Passolungo*, cit., p. VIII. Su questo “soggetto allargato”, che Tolstoj identifica con il divino impersonale, si veda: D. S. MEREŽKOVSKIJ, *Tolstoj i Dostoevskij, Mir iskusstva*; trad.it. parziale di A. Polledro, Id., *Tolstoj e Dostoevskij-vita-creazione-religione*, Bari, Laterza, 1947, soprattutto parte terza.

<sup>53</sup> L.N. TOLSTOJ, *Passolungo*, cit., p. 28.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 37.

Gli uomini si lasciano guidare nella vita non dalle azioni ma dalle parole. [...] Tali parole, ch'essi considerano molto importanti, sono: *mio, mia, miei* che si dicono parlando di varie cose, esseri e oggetti, perfino della terra, degli uomini e dei cavalli. [...] E la gente cerca, nella vita, non di far ciò che considera come bene, ma cerca di poter chiamare *proprie* il maggior numero di cose<sup>57</sup>.

Espressioni di possesso, di dominio, di controllo, che portano in sé la possibilità della violenza<sup>58</sup>.

La struttura narrativa di *Passolungo* rivela uno stile simile ai racconti di Sheherazade<sup>59</sup>, ma ben diverso sarà il destino del cavallo del racconto di Tolstoj rispetto a quello della giovane narratrice di *Le mille e una notte*. Cholstomer, l'eroe protagonista, racconta la sua storia durante le ultime cinque notti della sua vita. Ne emergono molti aneddoti e brevi momenti di felicità. Passolungo diviene saggio e comprensivo proprio con la personale esposizione alla sofferenza e al declino, e via via si convince che nessuna creatura possa possederne un'altra: un'affermazione di diritto alla libertà e alla dignità che conquista il lettore.

La sapienza di Cholstomer è una pacata riflessione sulle cose della vita, equina o umana, che con devozione si pone all'ascolto degli altri. Una riflessione da cui trapela una profonda malinconia: "Ero tre volte infelice: ero pezzato, ero un castrone, e gli uomini immaginavano ch'io non appartenessi a Dio o a me stesso, com'è proprio di ogni essere vivente, ma che appartenevo al capo stalliere"<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> *Ivi*, pp. 38-39.

<sup>58</sup> Il tema della proprietà sarà per lunghi anni un vero e proprio tormento per Tolstoj che, già dal 1856 cerca di disfarsi dei suoi possedimenti. Nelle sue riflessioni sulla proprietà, Tolstoj fu molto influenzato dall'economista americano Henry George. B. BIANCHI, *Lavoro e proprietà nel pensiero di Lev Tolstoj*, in L. TOLSTOJ, a cura di B. BIANCHI *La schiavitù del nostro tempo*, Pisa, BFS, 2010. Secondo l'autore, in accordo con George, una delle prime proprietà da eliminare era quella della terra, bene inalienabile. Infatti, con la proprietà della terra si nega il "diritto originario dell'individuo di esercitare le proprie facoltà, il diritto che l'uomo ha su se stesso, che porta con sé nascendo, che condivide con le generazioni future e che pertanto non può cedere", *ivi*, p. 37.

<sup>59</sup> Tale osservazione è contenuta in A. ROSSING MCDOWELL, *Lev Tolstoy and the Freedom to Choose One's Own Path*, in "Journal for Critical Animal Studies", 5, (2007), 2, pp. 1-19.

<sup>60</sup> L.N. TOLSTOJ, *Passolungo*, cit., pp. 39-40.

L'umano più amato fu Serpuchovskoj, un ufficiale degli ussari, uno dei suoi 'padroni'. Con lui: "passai il tempo migliore della mia vita"<sup>61</sup>, anche se fu poi causa delle sue disgrazie. Lo amava perché era bello, giovane, sfrontato, ricco e insensibile: "la sua freddezza, la mia dipendenza da lui, davano una particolare intensità al mio amore"<sup>62</sup>. Assieme trascorsero solo due intensi anni, tra corse sfrenate ed esibizioni cavallerizze, quando accadde l'irreparabile: "lo scudiscio mi colpì sibilando; io mi cacciai al galoppo picchiando le zampe contro la parte anteriore della slitta. Lo avevo portato fin là, ma poi tremai tutta la notte. M'ammalai"<sup>63</sup>.

Il cavallo non è più il destriero imponente di un tempo e viene venduto a un sensale che lo tortura; poi lo acquista una vecchia che lo usa per andare in chiesa, infine un venditore ambulante gli causa un'indigestione. Ancora più ammalato passa a un contadino che lo usa nei campi. Quindi, feritosi una zampa col vomere, il contadino lo cede ad uno zingaro che lo fa soffrire molto e che lo vende all'ultimo proprietario: un fattore che lo sistema nella sua scuderia.

Trascorreva le sue giornate come un vecchio ronzino, quando un giorno giunse un amico del fattore che vedendolo disse: "Guarda com'è macchiato ne avevo uno simile, pezzato, ti ricordi? Te ne parlai"<sup>64</sup>. Passolungo a queste parole nitrì debolmente, aveva riconosciuto in quell'ospite l'amato Serpuchovskoj, oramai anche lui invecchiato e decadente, che però se ne andò via senza riconoscerlo.

Cholstomer, eroe forte e sensibile, non indietreggia di fronte alla crudeltà umana, al contrario, avanza l'idea che la solidarietà tra specie è giusta e possibile. La sua capacità di immedesimazione, comprensione, emozione sono paragonate da Sarah Wintle<sup>65</sup> ad altri cavalli, dignitosi e intelligenti: gli Houyhnhnms<sup>66</sup> di Swift.

Cholstomer narra di se stesso, delle sue passioni, delle sue riflessioni, dei suoi incontri, dei suoi amori, delle sue sofferenze, dei suoi dolori, della sua rassegnazione. Ci colpisce al cuore. Non c'è

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>63</sup> *Ivi*, pp. 49-50.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>65</sup> Citata da A. ROSSING McDOWELL, *Lev Tolstoy and the Freedom*, cit.

<sup>66</sup> Gli Houyhnhnms sono i cavalli intelligenti presenti nella quarta parte de *I viaggi di Gulliver*.

acrimonia nelle sue frasi, non c'è rivendicazione, ma c'è una vitale, intensa partecipazione all'esistenza. Wendy Doniger<sup>67</sup>, citando *Pas-solungo*, afferma che la letteratura può essere artefice della compassione e dell'empatia<sup>68</sup> quando, come nel racconto di Tolstoj, tocca corde sensibili nel profondo dell'animo umano e non consente di rimanere indifferenti; egli s'immedesima, anzi s'identifica nel cavallo e ne diviene la voce narrante. "Per condividere veramente l'essere altrui – scrive Barbara Smuts – il cuore dev'essere un cuore incarnato, disposto a incontrare direttamente il cuore incarnato di un altro"<sup>69</sup>. Come ha recentemente osservato Robin Feuer Miller: "Tolstoj si avvale dell'immaginazione empatica non solo per esplorare i confini tra umani e animali, ma [...] per esplorare l'essenza stessa dell'umanità"<sup>70</sup>.

Memorabile il finale, in cui Cholstomer, oramai considerato incurabile è abbandonato al suo destino di morte incarnato dallo scannatore<sup>71</sup>, che scambiato per una mano pietosa che lo curerà, invece lo sgozza. "Cominciò a strofinarsi con lo zigomo contro la mano che lo teneva. 'Forse mi vogliono curare' pensò, 'Lasciamoli fare'. E difatti sentì che avevano fatto qualcosa alla sua gola. Provò

<sup>67</sup> Commento di W. DONIGER a J. M. COETZEE, *La vita degli animali*, tr. it. di F. Cavagnoli e G. Arduini, Milano, Adelphi, 2009, in *ivi*, p. 13.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 122. Gli studi su questo tema non sono numerosi. Segnalo il saggio di R. FEUER MILLER, *Tolstoj's Peaceable Kingdom*, cit., pp. 53-75. Analizzando in particolare le opere letterarie dello scrittore russo, l'autrice sostiene che Tolstoj si è accostato al mondo degli animali con l'immaginazione empatica, senza sentimentalismi, un tratto che lo avvicina a J. M. Coetzee, e conclude: "Il regno degli animali di Tolstoj ha una sua particolare solennità e una sua pacifica grandezza perché i suoi abitanti mantengono un equilibrio ideale tra ragione, istinto e persino passione". *Ivi*, p. 75. Quest'autrice conforta la mia personale opinione sulla linea continua che da Tolstoj conduce a Coetzee, che proprio sulla questione animale e sulle scelte etiche nei loro confronti fondano principi e azioni filosofiche, letterarie e di vita.

<sup>69</sup> Commento di B. SMUTS a J. M. COETZEE, *La vita degli animali*, in *ivi*, cit., p. 128.

<sup>70</sup> R. FEUER MILLER, *Tolstoj's Peaceable Kingdom*, apparso di recente nel volume curato da D. TUSSING ORWING, *Anniversary Essays on Tolstoj*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 55.

<sup>71</sup> Il mirabile racconto *Lo scannatore rituale* di I. B. SINGER (in *La luna e la follia*, tr. it. di Mario Biondi, Milano, TEA, 1997) presenta il conflitto interiore di uno scannatore, che fa questo mestiere, per necessità e per adesione alla volontà divina, e che porterà il protagonista, Yoineh Meir, alla pazzia e al suicidio. Ben diverso sembra lo scannatore di *Cholstomèr*, più simile agli addetti al macello di Tula, e ai mattatoi disseminati in tutto il mondo.

dolore, ebbe un tremito, agitò una zampa; ma si trattenne e cominciò ad attendere ciò che doveva succedere poi...<sup>72</sup>. Un lungo brivido scorre lungo la schiena del lettore. Non una morte pietosa e tantomeno dignitosa, ma l'ultimo, distaccato affronto dell'essere umano all'animale.

Lentamente Passolungo si abbandona alla morte, mentre intorno si affaccendano cani che vogliono leccare il suo sangue e lo scannatore finisce il proprio 'lavoro', scuoiandolo. Ora è solo una carcassa<sup>73</sup> lasciata a marcire. Ma Cholstomer, o meglio ciò che di lui rimane, divenne pasto per dei lupacchiotti – carne che diventa carne. Le sue ossa, raccolte da un contadino, diverranno concime. La morte colse anche Serpuchovskoj, ma: “Né la sua pelle né la sua carne né le sue ossa servirono a nulla”<sup>74</sup>. Una sorta di ripristino dell'equilibrio naturale.

Tolstoj non propone dunque facili e sentimentali analogie tra umani e animali, al contrario afferma il diritto di tutti gli esseri viventi di condurre una vita indipendente. L'idea che ogni animale e ogni pianta abbia il suo posto nel mondo diviene sempre più ricorrente in Tolstoj nel corso degli anni.

Nella primavera 1904 lo scrittore annota a più riprese nel suo diario riflessioni su questo legame tra tutti gli esseri viventi. “Tutti gli esseri – scrive il 19 marzo – a nostra insaputa, sono legati fra loro come le radici di un albero molto frondoso”; e ancora il 31 marzo: “Il mondo degli esseri viventi è un solo organismo”. Sull'imperativo morale di non distruggere in alcun modo la vita, ma anzi di servirla, torna l'11 maggio. Dopo aver paragonato la vita di tutti gli esseri alle cellule vive del corpo che vivono, muoiono e vivendo e morendo servono al ‘Tutto’, scrive:

In modo particolarmente chiaro da questa comprensione della vita si rivela l'obbligo morale non solo di non distruggere la vita degli esseri, ma di servire ad essa. Ogni vita è la manifestazione di Dio. Distruggere la vita significa distruggere un organo che insieme con me serve a Dio, che serve anche a me<sup>75</sup>

<sup>72</sup> L.N. TOLSTOJ, *Passolungo*, cit., p. 65.

<sup>73</sup> Per gli animali non umani non si parla mai di salme o di defunti non essendo considerati degni di esequie, tumulazioni, cremazioni. I loro resti sono definiti solo carcasse, carogne, carcame che come rifiuti vanno smaltiti.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>75</sup> Traggo le annotazioni del diario da L.N. TOLSTOJ, *Contro la caccia e il mangiar carne* a cura di G. Ditadi, cit., pp. 89-92.

Una visione che conduce alla rinuncia dell'idea di superiorità, un'idea che avvelena lo spirito e la ragione e impedisce l'ascesa della moralità, basata sui criteri di eguaglianza e finitezza. Tolstoj ci lascia una preziosa eredità: la ri-comprensione degli animali in un'ottica che con termine contemporaneo definiamo antispecista<sup>76</sup>. Le sue potenti parole, suonano come un monito e un viatico:

L'uomo può considerare se stesso come un animale tra gli animali che vivono alla giornata, può considerare se stesso come membro di una famiglia, di una società, di un popolo che permangono per secoli e può, e senz'altro deve, considerare se stesso come parte di un mondo infinito, che dura un tempo infinito<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> L'antispecismo è il movimento politico, socio-culturale e filosofico che contesta e si oppone allo specismo, inteso come discriminazione basata sulla specie, in quanto determina relazioni di dominio e di potere che si concretizzano nella privazione della libertà, nella riduzione in schiavitù, nella pratica di crudeltà e massacro a cui sono sottoposti gli animali non umani.

<sup>77</sup> LEV N. TOLSTOJ, *Che cos'è la religione e quale ne è l'essenza?* (1902), cit., pp. 88-89.







## INDICE

- 9 Introduzione  
Tolstoj cent'anni dopo  
*Isabella Adinolfi & Bruna Bianchi*

### PRIMA PARTE ARTE E PENSIERO

- 45 Ancora vivo  
*Pier Cesare Bori*
- 55 Vita agonica di Ivan Il'ič  
*Rolando Damiani*
- 71 Il vegliardo divino: Michelstaedter lettore di Tolstoj  
*Giorgio Brianese*
- 87 Padre Sergij. Al lume di una virtù tutta umana  
*Silvia Piccolotto*
- 103 La morale dell'amore. La sonata a Kreutzer  
*Marcello Maria Batelli*
- 117 «Fa' quel che devi, accada quel che può».  
La concezione della storia in *Guerra e pace*  
*Isabella Adinolfi*
- 149 La Russia e l'Europa nel romanzo *Anna Karenina*  
*Emilia Magnanini*
- 167 La scelta di Tolstoj  
*Giampietro Berti*

SECONDA PARTE  
INFLUENZA

- 175 “Il padre di un nuovo movimento”.  
Tolstoj e la radicalizzazione del pacifismo (1914-1921)  
*Bruna Bianchi*
- 207 Tolstoj e l’anarchismo in Europa  
*Piero Brunello*
- 217 L’eresia di Tolstoj come pensiero critico  
*Antonella Salomoni*
- 233 Educare a essere in Lev Tolstoj  
*Francesco Codello*
- 253 Tolstoj e Simone Weil. Verso una spiritualità del lavoro  
*Marco Spina*
- 271 La semplicità, il servizio e il villaggio.  
Riflessioni sull’economia spirituale di Tolstoj,  
Gandhi, Kumarappa  
*Chiara Corazza*
- 287 La nostra carne, la loro carne:  
Tolstoj e gli animali non umani  
*Annalisa Zabonati*





Finito di stampare per conto di Orthotes  
da Print Group Sp z o.o.  
nel mese di novembre 2011